



**UNIVERSIDAD VERACRUZANA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
PSICOLÓGICAS**

DOCTORADO EN PSICOLOGÍA

**“Elementos para una crítica del combate a la
discriminación”**

TESIS

Que para obtener el grado de
Doctor en Psicología

Presenta:

Mtro. Manuel Sol Rodríguez

Director:

Dr. Ricardo García Valdez

Xalapa, Ver., mayo 2016

Índice

	Pág.
Introducción	3
Consideraciones epistemológicas y metodológicas	20
Cap. 1 ¿Qué Discriminación?	38
Qué discrimina el juicio	49
Narcisismo y otredad	59
El otro especular	65
Cap. 2 La identidad a escena	73
Identidad y diferencia	75
El señuelo de la identidad	82
Las vicisitudes de la imagen del otro	86
Cap. 3 El atolladero de la identidad	93
La experiencia de Fanon	96
Lo imaginario de la discriminación	110
De la identidad a la identificación	116
Cap. 4 La posición del discriminado	130
Formas institucionales del principio de no discriminación	133
Lo imaginario de una ley	141
¿Qué (se) mira en el discriminado?	154
A modo de conclusión: Nuevas formas de ver lo que se ve	161
Referencias	186

Introducción

En la obra *El malestar en la cultura* Sigmund Freud (1929:1992) aborda algunas de las causas del malestar humano. Entre ellas, la problemática de las relaciones entre los seres humanos se muestra como una fuente de insatisfacción. La cultura, nos dice, intenta hacer una mediación, no sin coacción, de las pasiones que de otra manera terminarían haciendo realidad la observación de Tomas Hobbes “El hombre es el lobo del hombre”.

El malestar en la cultura es producto de la reconducción de las pulsiones por caminos sustitutivos y de esta manera la hostilidad es convertida en fraternidad, sin embargo, siempre queda la marca de la vía original. Las observaciones del psicoanálisis parecen mostrarnos que si la agresividad es un componente de nuestra humanidad, nuestros intentos por *estar juntos* están destinados a fracasar o, por lo menos, a enfrentar la lucha constante de la oposición vida y muerte.

Las reflexiones acerca del *estar juntos* ocupan a Freud en esta y otras obras como *Psicología de las masas y análisis del yo* o la controvertida *Tótem y tabú* cuya fábula del asesinato del padre plantea el origen violento y parricida de nuestro lazos fraternales y comunitarios. En apariencia tema antropológico, visto desde las agudas lentes de la metapsicología freudiana, pero también tema esencial de la política o, más aún, sinónimo; como aparece cuando Hanna Arendt (1997) afirma: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (p. 45) y más adelante, contraviniendo una idea clásica: “el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres [...] y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes” (p. 46).

Sin duda el tema del *estar juntos* ocupa la mayoría de las páginas de la filosofía política con perspectivas diversas que hablan de la pluralidad constitutiva de ese *estar*

juntos. Una de las recientes formas de pensar esto último podemos encontrarla en el trabajo de Roberto Esposito (2007) acerca de la comunidad. Para Esposito la comunidad ha sido, la mayoría de las veces, pensada con un signo positivo, es decir, se entiende como atributo o como propiedad que reúne a los individuos. Pero, haciendo un trabajo basado en el desmenuzamiento etimológico de la palabra comunidad y su raíz *communitas*, Esposito descubre que nada se pone en común salvo el darse el individuo a sí mismo a la exterioridad de la comunidad.

La comunidad no puede pensarse como un cuerpo ni como un lazo colectivo. “La comunidad no es un modo de ser del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior [...] un espasmo en la continuidad del sujeto” (Esposito R. 2007, p. 32).

Es en ese conflicto originario situamos al problema de la discriminación. Nuestro trabajo, si bien focalizado en una problemática muy específica respecto al combate a la discriminación, tiene como trasfondo esos planteamientos. Por lo anterior nos hemos visto conducidos a centrar nuestra atención en el reverso de la ola actual que frente al tema enarbola las posibilidades de lo democrático y la protección a los derechos humanos. Si la crítica a la ineficacia de estas cruzadas es que apenas empezamos la lucha y aún hay mucho por hacer, es decir, que en el futuro se verán los efectos de lo que estamos haciendo ahora, lo que habría que interpretar es que se cree estamos en el camino correcto. Sin embargo, desde la postura que hemos mencionado y, que inspira a este trabajo, es el camino tomado lo que desde ahora hay que interrogar.

La divergencia entre lo que se hace y lo que se logra es grande, así también entre lo que se espera y lo que vivimos día a día en materia de nuestra relación unos con otros; en

relación con la diversidad del mundo pero también ahí donde la diferencia no es el principal indicador del conflicto. En este sentido podemos enumerar incluso las cifras oficiales.

La Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 (Enadis), la segunda realizada por el Conapred, mostró un panorama en el cual muchos de los grupos considerados comúnmente como discriminados consideran que cierta característica de su identidad (género, color de piel, etnia, religión) es motivo de discriminación. Incluso es una opinión común (24% de los encuestados) señalar las formas de vestir y hablar como las causas por la que un indígena es discriminado. Así también, es frecuente la opinión (6 de cada 10 personas) de que los inmigrantes provocan divisiones en nuestra comunidad. Alrededor de un 40% de la población no aceptaría vivir en el mismo hogar con una persona homosexual, ni el 23.3% con una persona de otra raza.

Luego de esta encuesta Conapred ha presentado, luego de un estudio realizado por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), el *Reporte sobre discriminación en México 2012*, el cual hace un balance de doce años de la lucha contra la discriminación en nuestro país. El documento sintetiza en 4 puntos los avances al respecto: “el fin del discurso asimilacionista; la influencia externa del derecho internacional y el peso interno de los movimientos sociales; el nuevo paradigma de derechos, y el compromiso del Estado mexicano frente a la lucha antidiscriminatoria” (Conapred 2012 p. 39).

En cuanto a la discriminación persistente el *Reporte sobre discriminación en México* (Conapred 2012) hace reflexiones y afirmaciones importantes a partir de los datos que obtuvo, algunas de éstas son:

Justicia Penal

- Los juzgados imponen penas hasta un 25% más graves para las mujeres, en comparación con las sentencias dictadas a los hombres.

- La población de las cárceles es en su mayoría de bajos recursos y niveles educativos bajos, oscilando la mayoría de sus edades entre 18 y 35 años.
- Son recurrentes las historias de vejación, maltrato y trato injusto a población homosexual, lésbica, transexual, travestí o transgénero. En similar situación se encuentra la población con discapacidad.

Derecho Civil

- Una población de aproximadamente 7 millones no cuenta con acta de nacimiento.
- Se subraya la disminución de derechos que, salvo en contados lugares del país, viven las parejas formales integradas por personas del mismo sexo.

Derecho a la salud

- El reporte estima que 37 millones de personas no tienen acceso a servicios del sistema de salud.
- El estatus laboral, el género, la pertenencia a un grupo étnico, siguen siendo factores que limitan el acceso a servicios de salud.
- Sólo 2.5 de la población con trastornos mentales severos reciben atención en instituciones públicas.

Derecho a la alimentación

- Se mencionan 3 barreras que limitan el derecho a la alimentación: desigualdad económica, infraestructura pobre en zonas rurales, concentración de mercados.
- Las mujeres padecen una mayor exclusión en el acceso a los alimentos que los hombres.
- La indígena es la población mayormente marginada del derecho a una nutrición saludable.

El mundo del trabajo

- 6 de cada diez trabajadores se encuentran en la informalidad y por tanto en un empleo sin derechos ni garantías.
- Factores como el aspecto físico, la edad, el color de piel, el embarazo, así como el origen étnico, siguen siendo características de las que depende el negar o brindar un empleo.

Derechos políticos

- La población indígena tiene los peores índices de representación política, además de experimentar dificultades para ejercer su voto.
- Existe una falta de representación política de la población con discapacidad.
- Los partidos políticos se abstienen de presentar candidatos abiertamente homosexuales.
- Persiste una exclusión de los mexicanos naturalizados en la participación política, puesto que no pueden ocupar puestos de elección popular como la presidencia, gubernaturas, senadurías ni secretarías de Estado.

Libertad de expresión y medios de comunicación

- El reporte indica como un problema mayor que desencadena factores de discriminación la concentración de medios de comunicación electrónica, en específico la televisión. Esto implica la falta de pluralidad e imposición de estereotipos.

Derecho a la educación

- La mayoría de niños mexicanos reciben una educación de mala calidad, tan solo en el rubro de lectura se estima que un 72% de los estudiantes se encuentran en los niveles más bajos de acuerdo a la evaluación de tal habilidad.
- Se afirma que, a diferencia de lo que se esperaría, el sistema educativo mexicano es una estructura capaz de propiciar discriminación.

Sin duda la desigualdad y la pobreza son factores desencadenantes de las brechas de exclusión y discriminación que existen en nuestro país. En su último estudio el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) (2013) informó que en 2012 había 53.3 millones de personas pobres en México, lo que corresponde a un 45.5% de la población total. En cuanto a rubros específicos el Coneval reporta a un 19.2% de población en rezago educativo, esto es, 22.6 millones de personas; un 21.5% de personas con carencias en el acceso a servicios de salud; un 61.2% de la población vive carencias en cuanto a seguridad social se refiere; y un 21.2% padece carencias en el acceso a servicios básicos en la vivienda. Tales datos nos hablan de una desigualdad grave, la cual este mismo reporte señala en uno de sus indicadores: En el año del estudio por cada 100 pesos percibidos por la población “no pobre y no vulnerable”, la población en pobreza extrema percibió sólo 4.4 pesos.

En el boletín conmemorativo del día internacional contra la discriminación, la Sedesol (2012) señala que las carencias alimentarias se encuentra focalizadas en grupos vulnerables, según sus resultados de la medición de pobreza en 2012 el porcentaje de población con carencia alimentaria en personas hablantes de una lengua indígena es del 35.3%, 31.2% para personas con discapacidad y 28.2% en personas menores de 18 años.

Diversas instancias coinciden en los diagnósticos y señalan los ya consabidos problemas de discriminación en México. En materia de género, por ejemplo, el Informe Global de la Brecha de Género, realizado por el World Economic Forum (2014), coloca a México en el lugar número 80 de 142 en cuanto a disparidad de género en ámbitos como salud, educación, economía y participación política. Otro dato aportado por este informe coloca a México en el lugar 116 de 131 en cuanto a la posibilidad que tienen las mujeres de colocarse en puestos de liderazgo, sólo uno de cada 10 puestos es ocupado por una mujer.

Por otra parte México es considerado como el segundo lugar mundial por crímenes de Homofobia. Según datos de la Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia entre 1995 y 2014 han ocurrido 1,218 homicidios asociados a la homofobia. Esta cifra, a decir de los investigadores, podría duplicarse o triplicarse debido al subregistro de los casos (Román, 2015).

Otro estudio que puede mencionarse es el de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2012. Entre sus resultados nos encontramos con que de una muestra de 3 mil 750 personas un 15.77% no aceptaría rentar un cuarto de su casa a una persona de una clase social distinta, un 26.52% no lo rentaría a un extranjero, un 36.34% se lo negaría a una persona con tatuajes y un 38.77% no aceptaría rentarle a una persona con VIH. Otros datos indican que el 29.01% no aceptaría las preferencias homosexuales de su hijo o hija adolescente. Así también un 18.28% de la muestra opina que quienes tienen ideas diferentes a la mayoría de la población deberían “obedecer la voluntad de la mayoría, dejando de lado sus ideas”.

Puede hablarse también de discapacidad, por ejemplo: “de acuerdo con el INEGI, en el 2000 en México había 440 mil 291 personas con discapacidad en edad escolar de entre 6 y 29 años y sólo asistía a la escuela el 34.5%” (López Barrios, 2011). Es importante

mencionar también el caso de poblaciones como la afrodescendiente, que son una clara muestra de discriminación y de las omisiones de su combate. En 2010, la Red de Mujeres afrolatinoamericana, afrocaribeña y de la Diáspora afirmaba que no existían en México cifras oficiales respecto a la población afroamericana. Según un informe realizado por la Coordinación Jurisdiccional perredista en la Cámara de Diputados, citado por la Red mencionada (2010), en México existían para ese año alrededor de 200 mil personas de raza negra en condiciones marginales y de discriminación. Frente al no reconocimiento de esta población como grupo étnico, menciona la Red, el acceso a programas sociales desde instancias de gobierno como la Sedesol o la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas es limitado o nulo.

Estas cifras dan ya un panorama poco alentador, no obstante, es posible ir más allá de las cifras y profundizar en la magnitud del problema recurriendo a una mirada crítica a nuestro acontecer cotidiano actual. La pobreza y el rezago de amplias franjas de nuestra sociedad, el que en esas franjas se encuentren poblaciones sobre las cuales pesan estigmas y prejuicios (lo indígena, lo rural, lo moreno), nuestras formas de relacionarnos que responden siempre a jerarquías y asociado a esto el servilismo, la corrupción, los clientelismos, por mencionar algunos ejemplos. Pero no sólo nos duele esa forma cotidiana de interacción. Los hechos ocurridos recientemente en Ayotzinapa son una muestra, tan sólo una entre tantas más que ocurren a diario en nuestro país, de la profunda precariedad en que se encuentra la vida hoy en día.

¿Al hablar de esos temas estamos excediendo el ámbito de la discriminación y su combate? Por supuesto, pero es ese exceso el que nos muestra la necesidad de ir más allá de la concientización para no discriminar al otro. ¿Por qué nadie habló de discriminación en el caso de Ayotzinapa? ¿Será acaso porque se trata de una institución que aunque autónoma

está sectorizada a la secretaría de gobernación? ¿Por qué los temas que el combate a la discriminación abarca, aunque se presentan como importantísimos, tienen vacíos y superficialidades que hacen complicado poder cuando menos hablar del horror de un caso así? ¿Acoso no se trata de una radical exclusión, del ápice de un motivo discriminatorio?

En México, la publicación de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación es resultado de una lucha ciudadana por hacer visibles un sinnúmero de situaciones de injusticia en la sociedad y, al mismo tiempo, puede tomarse apenas como punto de partida para la discusión del fenómeno de la discriminación en el contexto actual. No es de extrañar que, hoy en día, el tema aparezca ampliamente difundido por razones que van desde la corrección política hasta la reivindicación de derechos ciudadanos.

A partir de la promulgación en 2003 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, se crea el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) el cual hace una labor a través de la promoción de políticas que garanticen la inclusión social y el derecho a la igualdad. Esto incluye la vigilancia respecto a cualquier acto discriminatorio llevado a cabo sobre cualquiera y por cualquiera.

Conapred es resultado directo de una *Comisión ciudadana de estudios contra la discriminación* integrada por 160 personas la cual comenzó a laborar en marzo del 2001. Esta comisión realizó un trabajo inicial para la descripción de un estado del fenómeno de la discriminación en México, como lo muestran las temáticas abordadas en foros regionales: *La discriminación contra las mujeres en Ciudad Juárez, la discriminación contra niños y adultos mayores en Monterrey, la discriminación por preferencia sexual y temas de desarrollo humano y pobreza en Guadalajara, la discriminación contra personas con discapacidad y por estado de salud en el Distrito Federal, la discriminación religiosa en Puebla, la discriminación contra migrantes en Zacatecas, la discriminación por*

pertenencia étnica o raza en Veracruz y el foro sobre la discriminación en los servicios de salud en la Ciudad de México. Estos trabajos, concluidos en noviembre del mismo año, derivaron en el informe general *La discriminación en México: por una nueva cultura de la igualdad* que motivó el envío del proyecto de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación al Congreso de la Unión, el cual se aprobó en 2003 junto con la creación del Conapred (Conapred 2009).

Como antecedente, la Ley antes mencionada nos indica el marco de la principal política pública en México con respecto a la discriminación, lo que tiene una influencia en otros esfuerzos de similar intención, además, en tal política pública es posible rastrear los supuestos conceptuales respecto a la discriminación. Discriminación es, para esta Ley: “toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades” (2003). Tal distinción, para considerarse discriminación, deberá estar basada en alguna característica de la identidad, género, etnia, creencia religiosa y muchas más que la Ley enumera.

Para entender el por qué de una definición de este tipo habrá que tener presente la existencia de muchos antecedentes a partir de los cuales la discriminación implica el señalamiento de una diferencia que por razones históricas, estructurales, hegemónicas, entre otras, se hace motivo de animadversión. Autores como Michel Wieviorka (1992) intentan un abordaje multidisciplinario en el cual la psicología social se une a la crítica sociológica para entender a la discriminación, o al racismo, en fuentes como el prejuicio, factores estructurales asentados en la historia, la economía y la política e incluso la

dominación etnocéntrica. El concepto de raza cobra especial relevancia por ser el núcleo principal de una fuente de identidad a partir de la cual se establece la comparación con los otros y, particularmente, la construcción de esquemas de superioridad e inferioridad.

En la famosa obra *La Naturaleza del prejuicio* Gordon Allport (1962) realiza una extensa revisión del fenómeno desde la psicología social. Para este autor es un error limitar la comprensión a un solo factor ya sea por la explotación económica, la estructura social, el miedo, la violencia. A pesar de esta causación multifactorial considera que es a partir de la personalidad, es decir, desde lo psicológico, que aquellos factores sociales tienen efecto. El estudio de Allport analiza al prejuicio y la discriminación desde los diferentes niveles o capas de una realidad individual y una social entendiéndolos como en influencia recíproca.

No muy lejana de esta perspectiva encontramos la obra de Bruno Bettelheim y Morris Janowitz *Cambio social y prejuicio* (1975) quienes buscan entender el prejuicio a partir de sus relaciones con el yo, particularmente, de una especie de apuntalamiento. Para estos autores la hostilidad étnica, en tanto basada en un esquema identitario, sería una fuente de fortalecimiento del yo. Habría, por lo tanto, una conexión entre la ansiedad y la intolerancia; estos autores dirían que una persona ansiosa e insegura puede encontrar en la discriminación un modo de colocarse en una posición de superioridad frente a los demás y, por tanto, reducir su malestar. Esta tendencia de explicar los fenómenos de discriminación y prejuicio a partir de una explicación de los procesos de construcción y transformación de las identidades, no sólo parte de la adherencia de Bettelheim a la psicología del yo, también está ligada a un culturalismo que se evidencia cuando, en la obra mencionada, se apuesta por acentuar una explicación del prejuicio en su interrelación con la orientación social hacia tal fundamento de la discriminación.

Ya se trate de consideraciones sociológicas, psicológicas e incluso jurídicas, el estudio de la discriminación, y los fenómenos relacionados a ésta, funcionan necesariamente a partir de la identidad y la consideración de ésta como fuente de *lo propio* y *lo diferente*, es decir, una dualidad entre el discriminado y quien discrimina. Dicha interrelación es explorada, casi siempre, a nivel de los fenómenos manifiestos a los que da lugar, tanto para explicar el problema como para tratar de proponer vías para su resolución.

Asociadas al contexto actual, las soluciones que se vislumbran dan lugar a series conceptuales en las que se prescriben necesidades como las siguientes: Tolerarnos, democratizarnos, ser justos y equitativos, abiertos a la diferencia, reconocerla, abrir paso a su participación, generar consensos. Si hablamos de una serie conceptual es porque sospechamos, la presencia de un sentido que, no inocentemente, les reúne. Podríamos llamarle, por el momento, corrección política.

Tal es el imaginario que funda nuestras esperanzas de una vida en común, de una forma ideal de estar juntos. Pero desde campos como la filosofía política actual se han establecido discusiones necesarias para poner en tensión tales ideales. Al respecto es notable el trabajo del filósofo Jacques Rancière (1996, 2007), cuya crítica a la filosofía política le ha llevado a desarrollar numerosos trabajos que muestran la despolitización de nuestra época actual y sus consecuencias. Para Rancière, el desacuerdo, es decir, el radical diferendo que cualquiera puede entablar al respecto de lo común, ha sido sustituido por una serie de formas pospolíticas que más que dar cuenta de ese diferendo ponen en escena no su represión sino su negación.

Slavoj Zizek sigue a Rancière en esta idea de la negación de la política en la época

actual y la vierte como uno de los elementos de una de las más lúcidas críticas de nuestra contemporaneidad. Textos como *multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional* (2003) insertan agudas interrogantes respecto al rumbo que hemos tomado para una mejor vida los unos con los otros. En otras obras como *En defensa de la intolerancia* (2008), cuyo título es descriptivo de su postura frente el panorama actual, cuestiona algunas de las más valoradas virtudes propuestas por el liberalismo que vivimos hoy en día.

A decir de Zizek (2003, 2008), desde hace un poco más de dos décadas, sobre la idea de un universo posideológico se ha construido la tesis de que los antiguos conflictos políticos (entre derecha e izquierda por ejemplo) han sido superados para dar paso a luchas de mayor trascendencia como es “el reconocimiento de los diversos”. Lo que este autor intenta demostrar es que en realidad esa tesis es parte de la forma hegemónica del multiculturalismo el cual, despolitizado, encaja perfectamente como ideología del capitalismo actual.

Esta crítica es, sin duda, una importante referencia si interesa hablar de las políticas de la diferencia y todo el universo de significación que le rodea: derechos, humanos, diálogo intercultural, tolerancia por mencionar algunos términos. Para Zizek, la despolitización actual es resultado de la despolitización de la esfera económica y mientras eso ocurra “cualquier discurso sobre la participación activa de los ciudadanos [...] quedará reducido a una cuestión “cultural” [...] y no podrá incidir en las decisiones de largo alcance que nos afectan a todos” (p. 110).

Desde ese punto de vista la repolitización de la economía sería una vía

absolutamente necesaria para la superación de tal hegemonía. No es ese el rumbo específico que inspira la escritura de este trabajo pero sí el señalamiento de una despolitización en la que el otro, a pesar de los intentos por ser reubicado en la discusión de lo común, sigue sin aparecer. Y en este sentido nuestro punto de partida para la elaboración de este trabajo tiene una gran coincidencia que la crítica que elabora Zizek cuando dice.

“todo ese discurso sobre esas nuevas formas de la política que surgen por doquier en torno a cuestiones particulares (derechos de los homosexuales, ecología, minorías étnicas...), toda esa incesante actividad de las identidades fluidas, oscilante, de las múltiples coaliciones *ad hoc* en continua reelaboración, etc., todo eso tiene algo de profundamente inauténtico y nos remite, en definitiva al neurótico obsesivo que bien habla sin cesar bien está en permanente actividad, precisamente con el propósito de asegurarse de que algo *–lo que importa de verdad–* no sea molestado y siga inmutable” (2008, 122,123).

Si bien el nuestro no pretende ser un trabajo inscrito en las disciplinas de Rancière y Zizek sí está inspirado por el talante crítico de estos autores sobre nuestra condición cultural actual. Existe una amplia y lúcida crítica que bien podría aplicarse al tema que nos interesa, el combate a la discriminación. Y que desde fundamentos políticos, materialistas, económicos, históricos, puede dar cuenta del porque las contradicciones, porqué los resultados paradójicos, o los frutos insípidos de nuestros intentos actuales por vivir mejor unos con otros. Sin embargo, ante eso queremos insertar nuestro trabajo en una esfera muy específica, contribuyendo a un intento de explicación de ese mismo fracaso que coloquialmente enunciamos pero que pocas veces se fundamenta. En este caso nuestra fundamentación consiste en acercar elementos desde la teoría psicoanalítica para señalar un punto en el que el combate a la discriminación se convierte en simulación.

Para ello, hemos desarrollado una serie de reflexiones que buscan extraer, de la discusión conceptual, conclusiones acerca de la ineficacia del combate a la discriminación. En un primer apartado, *Consideraciones metodológicas y epistemológicas*, hacemos explícita nuestra forma de proceder para la construcción del texto. A continuación damos paso al cuerpo del trabajo: con un primer capítulo enumeramos algunas definiciones de discriminación cercanas a la ley mexicana así como a las acciones de combate que promueve y las ponemos de frente a algunos elementos básicos que el psicoanálisis nos brinda para empezar a transformar nuestra mirada del fenómeno que nos ocupa; de esta manera, a partir de la tensa relación que desde temprana edad establecemos con el otro, ubicamos a la discriminación en su originario lugar.

El capítulo 2 recoge una serie de planteamientos que buscan contextualizar la forma de combate a la discriminación que abordamos en este trabajo. El multiculturalismo y su cercanía con el concepto de identidad empiezan a darnos la pauta para los elementos críticos que desarrollaremos a continuación respecto al carácter artificioso de la identidad y las problemáticas que eso conlleva.

En un tercer capítulo, centramos nuestra atención en esa crítica. Teniendo como punto de apoyo parte de la experiencia de Frantz Fanon en su lucha contra el racismo, señalamos los puntos en que para él la identidad se vuelve foco del problema y obstáculo para su resolución. En este momento ponemos de manifiesto uno de nuestros argumentos centrales: a través de la noción de lo imaginario desarrollada por Jacques Lacan, arribamos a la afirmación de que el combate a la discriminación que tiene como centro a la identidad tiene una estructura imaginaria.

Para el capítulo 4 hemos reunido una serie de tratados y leyes que abordan el combate a la discriminación. La intención ha sido mostrar cómo, los documentos en los que

se basa gran parte del esfuerzo por combatir la discriminación, sitúan a la identidad como eje definitorio. Desde esa estructura, no es improbable que tengan por resultado la colocación del sujeto señalado como discriminado en una posición de segregación y hagan de la lucha contra la discriminación una acción coreografiada en la que los posibles cambios pierden toda radicalidad e incluso su naturaleza política.

Finalmente, a través de posturas diversas como las reflexiones desde la crítica de arte realizada por Georges Didi-Huberman, la propuesta historiográfica de Guy Rozat o la filosofía política de Jacques Rancière, concluimos el texto intentando señalar vías para continuar indagando sobre el tema. Se trata de anotaciones programáticas y de puntos de partida para vislumbrar la posibilidad de generar nuevas formas de ver lo que se ve.

Consideraciones epistemológicas y metodológicas

La opinión común entiende las discusiones teóricas como una elaboración intelectual que, en menor o mayor medida, se aleja del sentido práctico del mundo. Se entiende a la teoría como especulación, no necesariamente surgida de referentes objetivos. Se confunde subjetividad con falsedad así como el cientificismo confunde objetividad con verdad.

En *La formación del espíritu científico* Gastón Bachelard (1938:2000) defiende la necesidad de un desvelamiento de la experiencia inmediata a través de la ciencia. Su argumento funciona a la perfección encaminado a la experiencia que supone la construcción del conocimiento científico, en el sentido que en la actualidad se otorga a ciencias biológicas, exactas o básicas. Pero los problemas empiezan en el momento que buscamos trasladar de manera directa ese argumento a las disciplinas encaminadas al estudio de la subjetividad. En ellas también aparece la necesidad de desvelamiento para no confundir, al igual que en la búsqueda del conocimiento del mundo exterior, las descripciones con abstracciones, la ocurrencia con la idea, el delirio con la explicación, la ideología con la teoría. Sin embargo, habría que tomar en cuenta que el humanista no se enfrenta a un objeto de estudio como lo hace el naturalista.

Debemos establecer una diferencia: quien estudia lo humano, y además se enfrenta a los problemas de la teoría, no está, como el naturalista, frente a un objeto de estudio. El desvelamiento que debe realizar es, en gran medida, el de sí mismo; no sólo está frente a las falsas apariencias de las cosas, él mismo se engaña y debe tener presente una de las razones de ese falseamiento: “el lenguaje no le dice exactamente lo que dice” (Foucault, 1964, p. 33).

Pero si es complicado, como lo muestra Bachelard, abandonar un primer momento en el que el pensamiento se regodea en supuestos descubrimientos —por comodidad, por

ingenuidad y hasta por mala fe— sobre la realidad exterior, ciertas señas pueden indicarnos que abandonar los espejismos con respecto a nuestra realidad interior, o de forma general la realidad humana, es una tarea aún más ardua.

Sabemos que lo cercano es lo más difícil de ver, se necesita una justa distancia para mirar las cosas. En las ciencias de la naturaleza esa distancia está asegurada por la separación entre el sujeto cognoscente y el objeto. En el momento en que el investigador supera los obstáculos, por ejemplo los obstáculos epistemológicos planteados por Bachelard, que le llevan a poner su realidad interior en el objeto y pretender, por ejemplo, que la luna es un reflejo de la luz solar (1938:2000). En el momento en que comprende que sus sentidos le dan una imagen parcial de los fenómenos exteriores y necesita una aproximación distinta al objeto que ve, siente, huele, pero no entiende; cuando descubre que tiene que analizar; comprende que para entender a su objeto tiene que saberlo fuera de sí mismo, con independencia en su actuar y en su existir.

Los mecanismos de la naturaleza actúan con autonomía, por lo que nuestros sentidos son insuficientes. La autonomía de esos mecanismos hace inválida nuestra imaginación respecto a ese *nomos*. Así se consuma la separación entre sujeto y objeto, entre ellos no hay interacción pues si la hubiera se violentaría la posibilidad de conocimiento objetivo, tan sólo está el sujeto frente a la cosa que no expresa nada, tan sólo es vista. Para Bachelard (1938:2000) esta posición es necesaria para evitar los obstáculos epistemológicos, nos dice:

Ciertos libros alquimistas poseen una nota muy sintomática que debemos señalar: es la frecuencia de la forma dialogada. Esta forma dialogada prueba que el pensamiento se desarrolla más sobre el eje del yo-tú que sobre el eje del yo-aquello, para hablar como Martin Buber. El pensamiento no se dirige a la objetividad, se dirige a la

persona. Sobre el eje del yo-tú se dibujan los mil matices de la personalidad; el interlocutor es entonces la proyección de las convicciones menos seguras, él concreta una duda, un ruego, un sordo deseo. Mas con frecuencia el diálogo prepara mal las dialécticas objetivas. La personalización de las tendencias señala demasiado profundamente las diferenciaciones de lo real. En otras palabras, dos interlocutores, que en apariencia conversan de un objeto preciso, nos informan más sobre ellos mismos que sobre ese objeto (p. 227).

Con una lógica parecida parece articularse la búsqueda de tal separación en las ciencias humanas, el investigador ve a los sujetos como cosas con las cuales no interacciona. Mijaíl Bajtín (2005) dirá que se trata de una forma monológica del conocimiento: “El intelecto contempla la *cosa* y se expresa acerca de ella. Aquí sólo existe un sujeto, el cognoscitivo (contemplativo) y hablante (enunciador). Lo que se le opone es tan sólo una cosa *sin voz*” (p. 383).

Pero en las ciencias humanas la posibilidad de desvelamiento no está en el descubrimiento objetivo de la cosa externa, sino en la reflexión sobre lo propio, por tanto, del lenguaje. El monologismo puede funcionar para eso que Bachelard denomina las dialécticas objetivas, donde es necesario el desarrollo sobre el eje yo-aquello. Pero en las ciencias humanas no puede eludirse por lo menos un diálogo entre contextos e interpretaciones. Cada enunciación surge como resultado de una cadena más larga de enunciaciones. Lo que decimos aparece como respuesta, replica, agregado, como consecuencia de algo ya dicho.

Reconocer una interacción dialógica nos da una premisa cardinal para nuestro trabajo de investigación: Concebir la comprensión como una confrontación con otros textos y como una comprensión en un contexto nuevo. Es decir, concebir al diálogo de textos

como diálogo de discursos y de posturas que es, finalmente, un encuentro entre personas y ya no solamente entre el investigador y su objeto de estudio.

Si esto es así, los diálogos que establecemos en nuestro trabajo implican la presencia del problema de la discriminación y su combate puesta a la par de un cuerpo de conocimientos que creemos puede dar lugar a una perspectiva singular para acercarse al problema. Burdamente, podríamos englobar a ese cuerpo de conocimientos bajo la denominación de pensamiento crítico.

Que el lenguaje crea los bordes de nuestra realidad es comprensible si reconocemos que entre una realidad exterior y nuestra forma de aprehenderla están las palabras. Nos movemos en un mundo de tropos que nos permiten actuar o no hacerlo, entendernos (malentendernos), crear, modificar nuestro medio, vivir fuera del esquema cerrado de lo animal.

Incluso, como señala Bachelard (1938:2000), el conocimiento científico recurre a construcciones metafóricas (p. 7), lo que pudiera parecer extraño de un conocimiento que pretende universalidad y objetividad ¿Acaso no está la metáfora más del lado de la poesía que de la ciencia, cuya potestad es la de la realidad?

Para Bachelard la evolución del espíritu científico muestra que a mayor complicación hay una mayor abstracción. Pero en ese transcurso parece haber un olvido, el olvido de lo que significa una abstracción; fundamentalmente, una separación de eso que de distintas maneras quiere designar a la “verdad”. Este olvido es denunciado por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* (1873). Con pesimismo y dureza se pregunta de dónde surge la necesidad de verdad y esta parece ser el síntoma ante el olvido del origen de nuestra forma de aprehender el mundo, es decir, el olvido del origen de las

palabras. ¿Qué tuvo que pasar para pensar que existe una correspondencia, en el mejor de los casos alegórica, entre una palabra y el objeto que designa?

Hacer memoria y cobrar conciencia de esos olvidos implica enfrentarse a un mundo donde, en mayor medida, la realidad se construye en función del sentido. ¿Esto quiere decir que a través del lenguaje (y por tanto de la teoría) podemos modificar la realidad? Mijaíl Bajtín (2005) nos provee una respuesta insuperable:

El sentido no puede (y no quiere) cambiar los fenómenos físicos, materiales y otros, no puede actuar como una fuerza material. Tampoco lo necesita: es más poderoso que cualquier fuerza, cambia el sentido total del acontecimiento y de la realidad sin cambiar ni un solo grano en su composición real, todo sigue siendo como era pero adquiere un sentido totalmente diferente (la transformación semántica del ser). Cada palabra del texto se transforma en un contexto nuevo (387).

Tal es la fuerza de las palabras. Algo que comprendieron los pensadores que han abierto las rutas críticas más importantes para nuestro pensamiento actual: Nietzsche, Freud y Marx. Y que retoman de manera directa, como proyecto interdisciplinario, primero, y luego como fuentes de una crítica radical Theodor Adorno y Max Horkheimer.

Si estas son rutas críticas posibles para nuestro proyecto es porque no sólo abren la vía para un desvelamiento que permita al conocimiento avanzar más allá de las suposiciones y supersticiones, a la manera que Bachelard propone, sino porque también permiten desvelar las trampas en que puede caer ese desvelamiento.

La ilustración “pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer & Adorno, 2006, p. 59), pero tal programa vio su fracaso en el ápice de la barbarie del holocausto. La razón, por tanto, debe interrogarse a sí misma, preguntarse

por sus contradicciones y comprender el porqué de su insuficiencia para conjurar a la superstición. Ya no solamente como explicación infantil de la realidad sino superstición como totalitarismo o como ideología hegemónica: en la ciencia, en lo político, en la educación, etcétera.

Si bien no hacemos teoría crítica en un sentido estricto, nuestro trabajo se inspira en las lecciones de aquellos maestros. En el combate a la discriminación que buscamos analizar aparecen las contradicciones esbozadas en el párrafo anterior. La comprensión de la discriminación como problema del que se promete su eliminación y, por tanto, una pacificación del mundo y el exorcismo de los odios a través de la educación y de la aplicación de la ley, conlleva el peligro de una razón que recae en mito y que se engeuece respecto a su ineficacia. Frente a esto viene bien la advertencia de los fundadores de la Escuela de Frankfurt: “En cuanto [el pensamiento triunfante] abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo, en algo negativo y destructor” (Horkheimer & Adorno, 1969:2006, p. 52).

La posibilidad de contribuir al conocimiento de tales contradicciones requiere una aproximación crítica que no se contente con la descripción de lo visto, ni pretenda descubrir una explicación de las cosas fuera de sí. Es necesario situarse en ese espacio de interpretación reconocido por Foucault (1964) como punto compartido en Marx, Nietzsche y Freud: El sentido que se atrapa y que es inmediatamente manifiesto no es, quizás, en realidad, sino un sentido menor, que protege, encierra y, a pesar de todo, transmite otro sentido” (p. 33).

Así pues, tenemos por lo menos dos puntos de partida para reflexionar la posibilidad de contribución desde nuestro trabajo: en primer lugar la teoría como diálogo de contextos

e interpretaciones, de reconstrucción del sentido que permite la creación estética (no en cuanto a lo bello sino a lo percibido). Esto es mucho más factible a condición de que esa interpretación, y por tanto la razón que la mueve, no caiga en sus propias trampas y sea capaz de una crítica hacia sí misma y sus condiciones de posibilidad.

Este es nuestro segundo punto, la necesidad de pensar en una aproximación crítica que aborde el problema de la discriminación no desde la revisión de una razón triunfante que habla de sí misma, sino desde la sospecha de un sentido detrás de la superficie de aquella revisión, es decir, devolverle al tema su profundidad a partir de una interpretación del sentido manifiesto como vía a otros significados que se han ocultado.

Establecido lo anterior podemos plantear a qué problema de investigación nos vemos conducidos: Los fenómenos de la discriminación y el racismo, su presencia constante y, a pesar de ello, su invisibilidad y su omisión, atizan la generación de preguntas respecto a sus motivos y sus consecuencias así como interrogantes relativas a la forma en que, en la actualidad, operan dispositivos que se proponen hacer un contrapeso a tales manifestaciones humanas. Reflexionar en torno a ellas y formular otras más se vuelve imperante en un entorno en el cual, a pesar de la apertura democrática, la aparición de lo diferente se ve constreñida a descripciones de identidad estáticas y hasta estereotipadas que, paradójicamente, son fuente compartida tanto para la discriminación y la exclusión como para su combate.

La perspectiva desde la cual se busca tratar el tema, se encuentra en la necesidad de repensar un fenómeno para el cual se toman acciones sin detenerse a reflexionar puntos básicos que, por esa misma condición, parecieran obvios. Prescripciones como combatir la discriminación, ser tolerante, aceptar la diferencia, se dan por sentadas como virtud necesaria e ineludible en un mundo que ha vivido los horrores de las guerras, los genocidios,

los totalitarismos. Frente a tal urgencia muchas veces se olvida la necesidad de una comprensión profunda de tales fenómenos y nos conformamos con la corrección política, un multiculturalismo *light*, o incluso un discurso pseudodemocrático sesgado hacia un consenso presentado como panacea para nuestros antagonismos.

Frente a tal bombardeo olvidamos los horrores que buscamos combatir cuando, en realidad, siguen presentes y amenazantes. Parafraseando una anécdota relatada por Marx en *La ideología Alemana*, no basta con dejar de creer en la gravedad para no ahogarse. No es suficiente tampoco un sistema jurídico y de derechos. Y no es suficiente porque, claramente, su objetivo es poner en marcha un dispositivo de contención que busque poner un alto a las consecuencias negativas de la discriminación y en ningún momento se hace cargo, y quizá como ley no tendría por qué hacerlo, de las razones por las que el género humano discrimina.

Hay explicaciones de cómo se conforma un estereotipo, de cuáles son los prejuicios o los estigmas que se atribuyen a un cierto grupo social y de por qué se trata de ideas preconcebidas y casi siempre equivocadas, sin embargo, esta forma de indagar cómo y a quién se discrimina tendría que ser irremediamente una tarea inacabable pues la discriminación aparece bajo formas nuevas cada vez. Hace 50 años el ser hijo de un padre negro y una mujer blanca era un motivo de discriminación, ante ello el movimiento por los derechos civiles de 1950 tuvo logros importantes que nos llevan a concederle una fuerte influencia en la transformación de ese prejuicio y el aminoramiento de esa discriminación, sin embargo, hoy en día podemos localizar una situación similar en el debate sobre la adopción por parejas del mismo sexo, una nueva diferencia pone de nuevo en marcha el mecanismo de la discriminación.

La necesidad de aminorar sus prejuicios, así como el reconocimiento y revaloración

obtenidos por los grupos antes discriminados, se han vuelto un cliché que bien podría actuar como obstáculo para la comprensión de un problema cuya aparición es reiterada a pesar de las consignas de su eliminación. De esta manera el problema de investigación que nos hemos planteado es el de la ineficacia del combate a la discriminación a pesar de los esfuerzos emprendidos por las sociedades actuales. A partir de lo anterior lanzamos las siguientes preguntas:

- ¿Cómo se explica la discriminación desde las formas de combate más usuales en la actualidad?
- ¿Qué elementos teóricos puede aportar el psicoanálisis para superar esa explicación?
- ¿Si lo anterior es posible, cómo explicar la ineficacia del combate a la discriminación a la luz de la teoría psicoanalítica?

De una lectura literal no obtendremos más que una descripción ingenua de los fenómenos tal como, para seguir con el símil, se describe una fobia desde un manual de diagnóstico psiquiátrico. De ahí que algunas formas de trabajo desde un paradigma cualitativo permitan abrir vetas para encontrar aquello desplazado, sintomático, censurado, aquello que no se lee a primera vista porque no quiere ser leído. ¿Y qué es lo que no querría ser leído en el problema de la discriminación? La insuficiencia de las formas de combate a la discriminación que desde lo institucional se ensalzan como grandes logros de nuestros tiempos actuales.

Si una lectura descriptiva del problema parece no decirnos mucho ¿desde qué perspectiva es posible construir un estudio que aborde tal problemática? Sería necesaria una postura que permita sortear la literalidad del problema y su abordaje, es decir, una posición

que admita repensar un fenómeno para el cual se toman acciones sin detenerse a reflexionar puntos básicos que, por esa misma condición, parecieran obvios.

Parece necesario, para comprender un fenómeno que ante la opinión común se nos escapa (por qué es ineficaz el combate a la discriminación) colocar una duda a la manera en que lo hace una hermenéutica que entiende el problema de la interpretación, no como la depuración del error en un sentido epistemológico o de la mentira, sino pensar que la interpretación tiene como problema principal a la ilusión (Ricoeur, 27). Es decir, sería necesario interpretar el problema del combate a la discriminación buscando su desmitificación, interrogando las ilusiones que genera en nuestros contextos actuales y esto implicaría, específicamente, preguntarse por lo siguiente: de manera latente existe una preocupación en nuestras sociedades por el problema de la discriminación y una actividad copiosa avocada a combatirla si esto es así ¿cuál es la ilusión que sostiene a esta preocupación cuando sabemos de su ineficacia?

Partamos de la premisa de que, más que un problema de entendimiento del sentido del combate a la discriminación, lo que existe es una falsa conciencia, es decir, hay que poner la duda sobre la conciencia que cree estar haciendo algo por combatir la discriminación y preguntarse en donde falla, cuales son las ilusiones desde las que se gesta una conciencia falsa, es decir, en dónde están los elementos que pueden decirnos por qué se cree que se combate la discriminación.

Plantearse esta duda implica que eso que ahora hemos llamado combate a la discriminación no debe ser comprendido solamente a partir de un realismo ingenuo que sopesa los avances y dificultades que tiene, por ejemplo, un consejo nacional para prevenir y eliminar la discriminación. Lo que puede mostrarse, a través de la selección para nuestro estudio de organismos de esa naturaleza, implica también lo que puede construirse como

objeto a partir de ese caso posible. Como lo muestra Bourdieu la investigación necesita organizarse a partir de objetos que se distingan de “aquellas unidades delimitadas por la percepción ingenua” (52). Y continúa diciendo: “no es posible ahorrar esfuerzos en la tarea de construir el objeto si no se abandona la investigación de esos objetos preconstruidos, hechos sociales demarcados, percibidos y calificados”.

No basta con esos objetos comunes que la experiencia inmediata nos brinda, no basta con pensar que podemos aplicar una serie de técnicas; o en nuestro caso, un método interpretativo a un objeto existente, en este caso, eso que llamamos “combate a la discriminación”. La construcción del objeto debe ir aparejada de la conciencia “de que todo objeto científico se construye [...] para preguntarse sobre las técnicas de construcción de los problemas planteados al objeto” (Bourdieu, Passeron & Chamberdon, 72). Así pues, si nos planteamos la ineficacia del combate a la discriminación como un problema es necesario despejar las relaciones de tal problema planteado con la forma en que construiremos ese objeto, por ahora llamado, combate a la discriminación.

Si el psicoanálisis puede dar un giro a la lectura de tal objeto no es sólo a través de la senda que abren, para entender lo cultural y lo social, obras como *El malestar en la cultura* (1929:1992) o *Tótem y tabú* (1913:1992) sino, principalmente, de los aspectos surgidos de la clínica que le dan origen a esa perspectiva. Hemos mencionado ya en los antecedentes el capítulo *Elementos de antisemitismo* de la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno 1969:2006), donde se propone como parte de una explicación metapsicológica de esa forma de racismo que la proyección es el mecanismo a partir del cual se colocan en el otro percepciones intolerables para el yo, dando lugar, en el caso que ellos estudian, al antisemitismo. Como podemos observar en este punto estamos por completo ante la explicación freudiana del proceso psíquico mediante el cual lo malo se

atribuye a un exterior a uno mismo y lo bueno al interior. Para estos autores el fascismo estaría motivado, en parte, por el sostenimiento a través de la política de un sistema alucinatorio similar al del paranoico.

Es posible llevar más allá este modelo clásico a partir de las elaboraciones teóricas de Jacques Lacan, en su vuelta a Freud, las cuáles hacen aparecer al significante “otro” como núcleo medular no sólo de la conformación de un sí mismo sino también del inconsciente. Frente a esa preeminencia del otro ese modelo paranoico retomado como un elemento de antisemitismo no es precisamente una disfunción, sino parte constitutiva de nuestra subjetividad.

Este antecedente nos pone en el camino de las elaboraciones teóricas que desde el psicoanálisis pueden hacerse con respecto a fenómenos como la discriminación. Cuando, por ejemplo, Jacques-Alain Miller (2010) habla de extimidad¹ se inscribe en el legado teórico del psicoanálisis (Sigmund Freud, Melanie Klein, Jacques Lacan) que nos muestra como difusas las fronteras de la realidad (exterior) y la realidad psíquica (interior) confirmando, entre otras cosas, aquella afirmación de Arthur Rimbaud: “yo es otro”. Desde el psicoanálisis una antinomia entre discriminado y no discriminado parece irrepresentable.

¹ El término extimidad (juego de palabras que remite a la conjunción de lo íntimo y lo exterior) es introducido por Jacques Lacan en el seminario *La ética del psicoanálisis*. Miller retoma el término y lo trabaja con profundidad teniendo como punto de partida un problema fundamental para el psicoanálisis, nos dice: “el descubrimiento del inconsciente exige una topología que permita situar, de acuerdo con los datos de la experiencia, lo que fluctúa con los nombres interior y exterior./El problema con los datos de la experiencia analítica es que parece, según el testimonio del sujeto, que el exterior, el amo exterior, se encuentra en su fuero interno, en su sentido íntimo” (Miller, 2010, p.18).

Esta es una parte seminal del problema que aquí se plantea pues, como está anotado en los antecedentes, algunas de las explicaciones sociológicas y psicológicas parten de una consideración del otro como el que está afuera. En la *Introducción del Narcisismo* Freud (1914:1992) se interroga acerca del acto psíquico que hace pasar del autoerotismo a la constitución de una unidad comparable al yo, años más tarde Lacan responde que se trata de la identificación con una imagen especular, es decir, una imagen externa es la que da consistencia al yo. Con el estadio del espejo Lacan muestra que hablar de alteridad no se reduce a la presencia de otros externos, diferentes al sujeto, sino que tal presencia es también interior y referente a múltiples lugares (a', a, A).

El planteamiento de nuestro problema de investigación adquiere, con lo anterior, una mayor consistencia. Parece necesario preguntarse si no se genera un aplanamiento en la comprensión de la discriminación cuando se le define como un conflicto entre identidades y a partir de la violencia que genera. Un planteamiento de ese tipo implicaría basar gran parte de la explicación del fenómeno en argumentos surgidos de la urgencia moral de eliminar la discriminación. Frente a ese accionar que pone en marcha irreflexivamente una condena, parece importante identificar como se construye el fenómeno que la provoca. Su aparición en lo interpersonal, lo cultural, lo político y lo económico señalan una raigambre que vuelve parcial la labor realizada desde una consideración moralista e incluso desde la protección de derechos humanos que pone en marcha un principio de igualdad y un derecho a la no discriminación.

Por otra parte poner en el centro a la identidad nos conduce a cuento de nunca acabar. Si consideramos a la sociedad como una geometría siempre incompleta, el fenómeno de la discriminación no se deja aprehender de manera fácil. La diferencia que se discrimina se crea a cada momento y lo que se identifica de ella constituye más bien una

racionalización; las clasificaciones y definiciones de tipos y lugares de la discriminación no son siquiera descriptivas del fenómeno, de manera similar a las inacabables descripciones de los manuales psiquiátricos respectivos a las fobias y otras enfermedades mentales.

El problema cobra una dimensión distinta si nos proponemos entender la discriminación ya no solamente como surgida de diferencias culturales, ideológicas, de género, o cualquier otra que indique una diferencia identitaria. Nuestra investigación busca desligarse de la consideración del fenómeno desde esa postura y plantea la necesidad de entender la discriminación a partir de la profundidad que puede alcanzarse al situarlos en el corazón de nuestra subjetividad.

Concebir de esta manera a la discriminación nos deja en la antesala de un problema mayor pues, si puede argumentarse que la discriminación tiene sus cimientos en una conformación de nuestra subjetividad como la que propone el psicoanálisis, es decir, fundada no a partir del yo sino del inconsciente, nos enfrentaremos a la incómoda necesidad de pesquisar los límites de algunos de los ideales más valorados en la actualidad.

Nos movemos ya en el terreno de la hipótesis, la cual, siguiendo aún a Bourdieu, Passeron y Chamberdon, no puede considerarse como producto de una generación espontánea. Implica la preexistencia de modelos, de casos, de imágenes ingenuas o cultas y la presencia de analogías. Estas últimas son, según estos autores, un punto de apoyo importantísimo para una ciencia sociológica que no puede construir su objeto más que por el procedimiento comparativo: “El sociólogo debe multiplicar las hipótesis de analogías posibles hasta construir la especie de casos que explican el caso considerado” (76).

A este respecto, quizá podemos considerar que la multiplicación de hipótesis de analogías posibles, en nuestro caso, podría desarrollarse en relación a modelos que permitan establecer relaciones con el objeto que nos interesa construir; partiendo del

problema de la ineficacia del combate a la discriminación. Estos modelos podrían ser: la lucha de Frantz Fanón contra el racismo y sus intentos fallidos por reivindicarse frente al blanco y la explicación lacaniana del registro imaginario y su condición de señuelo.

De esta manera, nuestro objeto podría empezar a construirse como el combate a la discriminación actual definido a partir de los abordajes institucionales que surgen de las leyes y tratados internacionales contra la discriminación. Si podemos sostener la existencia de una forma de combate a la discriminación institucionalizado con características compartidas (legislaciones, maneras de operar, fundamentos teóricos, etc.) en las que sea factible establecer las analogías que hemos propuesto para plantearnos el problema de la ineficacia, será posible -en el mejor de los casos- que este mismo objeto sea un caso de lo posible que pueda ser “traspuesto a [otros] órdenes de la realidad fenomenal” (Bourdieu, 80).

Luego de esto podemos trazar una ruta, establecer un esquema posible del caso que nos ocupa, el cual aparecería como sigue: Frente a la persistencia de la discriminación en nuestras sociedades, nuestro trabajo de investigación busca realizar una discusión teórica respecto a las limitaciones de un tratamiento del fenómeno que tiene como centro a la identidad. Apoyándose en el concepto de negación de la teoría freudiana se propone la necesidad de una definición de la discriminación que supere lo descriptivo y sitúe la causa del problema más allá de la identidad. Por otra parte, desde el modelo de conformación del yo en el estadio del espejo, propuesto por Lacan, así como su definición de lo imaginario, se discuten las dificultades que surgen de abordar la discriminación desde la identidad y, específicamente, desde la revalorización de ésta. Para lo anterior se toman como ejemplos ilustrativos de la discusión fragmentos autobiográficos de la obra de Frantz Fanon así como algunas legislaciones y formas institucionales de combate a la discriminación. El

argumento central consiste en señalar que colocar en la identidad la causa de la discriminación y atenderle desde esa posición es mantener una relación con el otro en un plano imaginario, mismo que conduce al prejuicio y al estigma.

¿Por qué detenerse en una reflexión sobre el objeto para lograr una síntesis de nuestro trabajo de investigación? Porque en relación con el objeto es que una investigación de esta naturaleza haya su rigurosidad. El trabajo de Carlo Ginzburg muestra de manera lúcida las posibilidades de un método indicial el cual extrae de los testimonios involuntarios y a contrapelo “aquello que está por debajo del acontecimiento” (Ginzburg, 13). Su trabajo es prueba de que lo importante no es, precisamente, lo que se dice, sino lo que eso que se dice muestra. De esta manera, estamos frente a lo que en su rastreo histórico Ginzburg refiere como un ejercicio retórico, la demostración.

Esta es la compleja tarea que se nos presenta al trabajar desde un paradigma cualitativo pues una construcción del objeto que quiera superar la linealidad y superficialidad de una lectura de lo “concreto” (por ser esto lo demostrable, lo cuantificable, incluso, lo sensible) requiere de esas *Demonstratio*; de ese hacer palpable un objeto invisible. Objetos que deben ser “conquistados contra las apariencias inmediatas y contruidos mediante una elaboración metódica (Bourdieu, Passeron, Chamberdon, 80). Desde esa construcción es posible llegar en algún momento a un modelo teórico que tenga tanto “poder de ruptura”, como “de generalización”.

Finalicemos esta parte subrayando que, si bien el trabajo de Bourdieu, Passeron y Chamberdon, nos ha posibilitado obtener claridad en cuanto a definir un objeto y un esquema del trabajo, las consideraciones epistemológicas al inicio de esta sección muestran claramente que el texto que sigue a continuación es más cercano al ensayo como forma

según lo descrito por Adorno (2003), sobre todo porque privilegia, por sobre una presentación sistemática, una preocupación expositiva de los conceptos en su relación mutua, asumiendo que a estos los concreta su pertenencia al lenguaje en el que se encuentran. En esta mutua relación de los conceptos seguimos lo dicho por Adorno en cuanto a que el cómo de la expresión salva lo que se sacrifica de precisión. No es nuestra intención aquí repetir la lúcida exposición de Adorno respecto al ensayo, sirva pues esta nota como referencia de la forma de construcción, más que de procedimiento, que distingue a este trabajo.

Capítulo 1

¿Qué Discriminación?

En el contexto del respeto a la diversidad se subraya cada vez más que la discriminación es un problema para nuestras aspiraciones a sociedades más justas y con mayores libertades y oportunidades. Tal discurso corre el riesgo de convertirse en demagogia si no se tiene en consideración que las dificultades del vivir juntos no se resuelven únicamente por el respeto a la diferencia. El otro es portador de una alteridad la cual siempre muestra la contingencia de nuestros parcelados y temporales órdenes.

Visto de esta manera el problema de la discriminación no acaba en el reconocimiento de la diversidad del mundo. Si bien, ante el carácter urgente de resolver las exclusiones que hemos creado, se pone en marcha la aspiración moral de su combate e incluso se habla de su eliminación, aspirar a tal meta es apenas el inicio de una solución que se cree viable y, sin embargo, muestra una superficial comprensión del fenómeno.

¿De qué discriminación se está hablando? Evidentemente el discurso más común habla del acto que tiene como resultado el trato despectivo, la obstrucción de oportunidades, la exclusión injustificada. No obstante cabe preguntarse si el mal, contenido en la discriminación, se debe a la expresión de un antagonismo, la realización de un acto inmoral (de corrupción, abuso de poder, intolerancia), o a la expresión malograda de una función inherente al pensamiento.

Por supuesto esas tres opciones, o por lo menos más claramente las dos últimas, se encuentran de manera conjunta en el fenómeno de la discriminación, sin embargo, es útil al análisis separarlas para preguntarse, por ejemplo, si tienen una relación con las respuestas que se dan al problema de qué hacer con las discriminación en nuestras sociedades.

Si se piensa en la primera opción, la que menos se ajusta al fenómeno de la discriminación, estaríamos confundiendo la inequidad con la política. Nuestros antagonismos, elaborados como política, implican la necesaria identificación de lugares de alteridad. Si como Carl Schmitt (2009) sintetizaba la política es la declaración de la división entre amigos y enemigos, en términos existenciales los antagonismos son inevitables; suponer lo contrario nos pondría del lado de un orden cristalizado sostenido por un poder hegemónico. Discriminar entre amigos y enemigos, tal como lo entiende el filósofo alemán, estaría entonces de lado de la necesidad.

Sin embargo no parece del orden de la necesidad dar un trato injusto a una persona por un rasgo de su identidad: color de piel, género, lengua, etcétera. Aquí es donde cabe el cuestionamiento de si ese trato injusto es pensado como la realización de un acto inmoral. Sería productivo dar una breve mirada a la forma en que se está definiendo a la discriminación desde esas perspectivas que consideran necesario su combate u eliminación, pues ven en ella un obstáculo primordial para el pleno acceso a los derechos humanos y, por lo tanto, para tener sociedades más justas, plurales y democráticas.

Hemos mencionado anteriormente que en México tenemos un referente importante en lo que a combate a la discriminación se refiere: una Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, junto con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). La consigna de este Consejo es la protección de “todos los ciudadanos y las ciudadanas de toda distinción o exclusión” (Conapred, 2009), tal distinción puede estar basada, según la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003) “en el origen étnico o nacional, sexo, edad, discapacidad, condición social o económica, condiciones de salud, embarazo, lengua, religión, opiniones, preferencias sexuales, estado civil o cualquier otra”. El mismo documento el acto discriminatorio se considera motivo de

su atención en la medida “que tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades de las personas”.

Más que una conceptualización nos encontramos con la descripción de preceptos para llevar a cabo una tarea. No obstante, podemos deducir algunos elementos de cierto concepto de discriminación: Además de considerar a la discriminación como una diferenciación o distinción en función de un rasgo de identidad, estas políticas generan una definición por los efectos, es decir, hablan de discriminación cuando la distinción produce un menoscabo en los derechos, garantías, oportunidades o dignidad de la persona o grupo discriminado. Es una consideración lógica en la medida que el establecimiento de mecanismos legales, para reducir o prevenir los efectos adversos de la discriminación, necesitan de referentes prácticos para su ejercicio y aplicación.

Otras definiciones que aparecen de base en estas políticas y leyes contra la discriminación señalan a esta última como motivo de una privación, obstaculización y exclusión con respecto a derechos y garantías básicas, de esta manera es una cierta desigualdad la consecuencia del trato discriminatorio, una exclusión de los derechos que ofrece una sociedad basada en principios designados como democráticos.

En la compilación *Derecho a la No Discriminación* (Torres, Martínez, C., 2006), editada en colaboración por la Universidad Nacional Autónoma de México, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, aparece en repetidas ocasiones esta clarificación y, en general, el carácter que adquiere el término discriminación desde la perspectiva de los derechos humanos.

Jesús Rodríguez Zepeda (2006) argumenta que una definición técnica de la discriminación debe ir más allá de las definiciones lexicográficas, no porque éstas sean falsas, sino porque generalmente dejan fuera un elemento definitorio necesario para hablar

de las consecuencias de la discriminación a nivel social. De esta manera, llega a la siguiente definición del término: “relación asimétrica basada en una valoración negativa de otra u otras personas, a las que se considera inferior a otros u otros por su sexo, raza o discapacidad, [y sumado a esto] las consecuencias de esta consideración respecto de un esquema de derechos fundamentales” (p. 40). El menoscabo de la igualdad es el punto de partida de toda consideración que surge de este tipo de definiciones de la discriminación.

En el documento mencionado también se recogen definiciones de sistemas internacionales que hacen referencia a tipos de discriminación particulares, por ejemplo, la de la *Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra las Personas con Discapacidad* la cual indica: “El término ‘discriminación contra las personas con discapacidad’ significa toda distinción, exclusión o restricción basada en una discapacidad [...] que tenga el efecto o propósito de impedir o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por parte de las personas con discapacidad, de sus derechos humanos y libertades fundamentales” (Gutiérrez, Contreras, J.C., 2006, p. 166).

En el artículo *La Estructura Jurídica del Derecho a la No Discriminación* Carla Huerta Ochoa (2006) dice que, de manera general, la discriminación “se refiere al acto u omisión por el cual, sin un motivo o causa que sea racionalmente justificable, una persona recibe un trato desigual que le produce un perjuicio en la esfera de sus derechos o forma de vida” (p. 186).

A estas definiciones puede agregarse una clasificación que identifica tipos de discriminación desde la causa y consecuencia de su aparición. Christian Courtis (2006) distingue entre una discriminación legal o normativa y una discriminación de hecho. La primera se define como la distinción que excluye o limita del goce o ejercicio de un

derecho sobre la base de un factor prohibido (señalamientos o ideas de rasgos que parten de prejuicios o estereotipos injustificados dirigidos a grupos sociales susceptibles a la discriminación). Este tipo de discriminación aparecería de forma directa cuando la utilización del factor prohibido da inmediatamente lugar a una distinción o exclusión. De forma indirecta la discriminación normativa aparece cuando la utilización de criterios no justificados, y aparentemente neutros, da lugar a una desigualdad de oportunidades que excluye a ciertos grupos o sectores de la población. Por ejemplo, solicitar para un empleo ciertas habilidades y características físicas, no necesariamente requeridas para el buen desempeño, efectúa una discriminación indirecta en la medida que, aunque no hace referencia a ningún grupo en específico, genera una exclusión de los individuos que no cumplen con los criterios solicitados.

A la discriminación directa, basada en criterios explícitos, se suma la discriminación de hecho o “invisible” la cual genera las mismas consecuencias pero sin expresar el criterio que da lugar a la discriminación. Se trata de aquellas distinciones que imponen privilegios a ciertos grupos e, inversamente, ignoran o dañan los derechos y oportunidades de otros.

A partir del primer tipo de discriminación puede darse lugar a la llamada discriminación estructural, la cual indicaría una sostenida y extendida distinción y exclusión basada en la existencia de factores prohibidos hacia ciertos grupos en particular.

Por último Courtis menciona el uso común del término discriminación para referirse al uso de expresiones que lesionan moralmente, ofenden o insultan a través de estereotipos negativos y prejuicios.

Un hecho importante que debe señalarse es la imbricación de los fenómenos de discriminación y exclusión en todas las definiciones mencionadas anteriormente, sobre todo en el entendido de que son las consecuencias de la discriminación las que muestran, de

manera patente, el daño que debe ser reparado y, a partir de él, también el alcance y el tipo de medidas que se toman en contra la discriminación. Courtis (2006) señala que se trata de una evolución en las normas antidiscriminación, las cuales ya no hacen referencia exclusivamente a ese trato que inferioriza a través, por ejemplo, de expresiones discriminatorias. Ante la dificultad de identificar los procesos discriminatorios, en sus componentes más subjetivos, como la reproducción social (incluso involuntaria) de prejuicios y estereotipos, se ha optado por un tipo de análisis de la discriminación a partir de los que se consideran factores objetivos como “el efecto o resultado discriminatorio, por sobre la intención de discriminar” (p. 234). Así pues, el efecto último que los discursos contra la discriminación descubren en cualquier proceso discriminatorio es el de la exclusión.

El mismo autor señala, refiriéndose a los tratados internacionales y a la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*: “Lo que caracteriza a la discriminación que estos cuerpos normativos pretenden atacar es la existencia de preconceptos o prejuicios contra un grupo social determinado, que tienen como efecto la exclusión de ese grupo del goce o ejercicio de derechos, y el consiguiente agravamiento de su exclusión o marginación social” (2006, p. 236).

Volvamos entonces una de las preguntas que dieron pie a los párrafos anteriores. ¿Lo que se condena de la discriminación es la inmoralidad en la expresión y consecuencias de un juicio negativo e injustificado hacia el otro? En su mayoría las definiciones dadas anteriormente hablan de una condena a las consecuencias negativas de la discriminación, pero entre ellas no solamente la exclusión o la anulación del ejercicio y goce de derechos sino el daño moral que está presente en el trato denigrante que conlleva la discriminación. La importancia de este motivo puede ser vista en los reclamos por eliminar de nuestros

vocabularios cotidianos palabras que pueden ser usadas para ofender, menospreciar o violentar al otro.

Por poner un ejemplo en México, desde marzo de 2013, la Suprema Corte de Justicia de la Nación determinó que el uso de palabras homófobas no puede justificarse desde la libertad de expresión. En México es ampliamente difundido el uso de expresiones como maricón, puñal, puto, usadas como un insulto hacia los demás, no necesariamente homosexuales. En ese sentido la Suprema Corte resolvió que el uso de estos insultos es una violación a los derechos fundamentales. Las expresiones de ese tipo, según los ministros, no están protegidas por la Constitución ya que alientan y perpetúan la homofobia pues conllevan implícitamente el rechazo hacia un grupo social, es decir, referirse a la homosexualidad para insultar a alguien implica necesariamente considerarla peyorativamente. Para los ministros el uso de esas palabras influye en la percepción que tienen las personas de la realidad predisponiendo a la discriminación y a la marginación. (Proceso, 2013)

La intolerancia es pues vista como un acto inmoral e incivilizado. De ahí que los esfuerzos por combatirla en muchas ocasiones contengan superfluos recursos pedagógicos que hablan de una sensibilización hacia la diferencia. Sin caer en la tentación del relativismo ético es justo decir que incluso un universal de tolerancia es impuro, tal es uno de los argumentos que intentamos retomar en el primer capítulo para cuestionar al multiculturalismo. Además habría que preguntarse por las razones de tal inmoralidad y si puede sostenerse un tratamiento de la discriminación basado en un ideal de sociedad virtuosa que tenga a la tolerancia y el respeto al otro como su más acabado logro. Se trata sin duda de la naturalización del otro y de la diversidad cultural.

Salir de esta opción puede ser un modo productivo de pensar que hacer con la discriminación. Nos interesa plantear si más allá de las definiciones descriptivas revisadas estamos frente a un fenómeno que se desprende de nuestra constitución como sujetos y a partir de eso responder qué implicaciones tiene su presencia en nosotros.

No podemos solamente neutralizar el concepto y quedarnos con una definición de diccionario en la que discriminación es vista como selección o diferenciación, es decir, una función intelectual que necesariamente realizamos en nuestro día a día. Pero tampoco es suficiente, para una conceptualización de la discriminación, definirla en términos de sus efectos y consecuencias pues si bien tal recurso es necesario para la decisión acerca de la aplicación de la ley en realidad, para la comprensión del la discriminación, no aporta mas que una enumeración de sus posibles víctimas y resultados; dejando en la oscuridad su lugar de gestación y, por lo tanto, la razón que mueve a su combate.

Es decir, no habría porque evitar las preguntas más obvias por ejemplo la de por qué combatir la discriminación. Resulta que desconocer qué es la discriminación y qué discriminación quiere combatirse nos deja en una posición poco transparente de condena hacia actos que lesionan la vida en comunidad y esa condena empieza a circular en el imaginario colectivo de las democracias no hipostasiada sino más bien impostada. La mayoría declara reconocer el mal que constituye la discriminación, pero, si en realidad se entiende poco de ella ¿qué es lo que motiva a declararse en contra? ¿Por qué todo nos lleva a la idea de respeto y tolerancia, de necesidad de comprensión, combate de prejuicios y estigmas? Para los grupos designados como discriminados por supuesto se trata de un daño sentido pero sabemos que ese daño está multideterminado y no es sólo la discriminación lo que hace de un grupo un sector segregado o excluido.

Reunir elementos para una conceptualización de la discriminación es importante para moverse de ese endeble piso que reconoce en quien discrimina un mal que necesita ser eliminado a través de la ley, la educación o la tolerancia. Como podemos ver es la misma posición de siempre con respecto al mal. Esa misma que nos ha llevado a detenernos a pensar nuestras formas de convivencia excluyentes con el mal identificado en el delincuente, el loco, la histérica.

Una forma de abyección actual es la discriminación, pero sin un intento de conceptualización de eso que da nombre a una nueva forma de abyección corremos el riesgo de caer nuevamente en el establecimiento de condenas morales que podrían parecernos tan justificados como lo era para la inquisición quemar a las brujas. Hay que desconfiar de nuestro progreso, desde esa desconfianza queremos hacer un intento por reunir elementos para conceptualizar que discriminación debemos tratar. De otra manera, como muchas veces hemos visto, ese lugar de condena a la lesión que la discriminación realiza en la comunidad puede ser ocupado tanto productivamente, por alguno o algunos interesados de manera franca en reducir las injusticias de la sociedad, como por alguno o algunos que henchidos de corrección política simulan combatir eso que ya todos sabemos que debe combatirse sin saber exactamente qué y sin un para qué.

La discriminación ha sido definida y explicada desde puntos de vista legislativos, sociológicos y de la personalidad que llevan a una idea de su combate en términos de restitución de una moralidad humanitaria, aparte de las medidas legales emprendidas por la mayoría de los países democráticos su tratamiento no está lejos de ser comparable con el tratamiento moral Pineliano. Así pues, en el ámbito de las discusiones sobre la discriminación, no se hace explícita la participación de la estructura de la subjetividad y del sujeto, es decir, a fin de cuentas no se explica por qué discriminamos.

El problema, pues, no termina en identificar en el combate a la discriminación una improductiva moralina. Pues, se trate o no de una consideración moral del fenómeno, (sabemos que las hay de otro orden) hemos visto que su conceptualización acaba en la descripción ya del acto discriminatorio, de sus consecuencias o de las estructuras sociales e históricas que le dan lugar. Es esta descripción que no encuentra la causa, este vacío explicativo, el que se llena de contenidos igualmente éticos que moralistas, legales que humanitaristas, políticos que populistas y filantrópicos, sin mediar una comprensión que les distinga y también a sus objetivos.

En el caso del lenguaje políticamente correcto es clara la confusión entre la militancia política implicada en el intento de erradicar usos del lenguaje que reproducen esquemas excluyentes y la adopción de medidas administrativas que buscan prohibir tal o cual palabra. Incluso, habría que preguntarse si la prohibición de una palabra elimina, más que a una consecuencia como la discriminación, la causa que da lugar al uso discriminatorio del lenguaje; ambas cosas parecen más bien la expresión de buenos deseos.

Si recordamos los tres registros que Jacques Lacan describe como constitutivos del sujeto no podemos dejar de relacionar lo dicho en párrafos anteriores respecto al vacío en la definición de la discriminación con el registro de lo imaginario, lugar “de las ilusiones del yo, de la alienación y la fusión con el cuerpo de la madre”. Sobre esto tendremos que volver más adelante para ver en qué medida es posible situar en ese registro a algunas de las definiciones de la discriminación. Por ahora avanzaremos en el intento por agregar elementos que llenen el vacío mencionado.

Qué discrimina el juicio

El psicoanálisis y su metapsicología pueden abrir vías para situar, en un lugar distinto al del malestar de la cultura, tanto la comprensión como las respuestas al fenómeno de la discriminación. Comencemos diciendo que la discriminación parece estar ligada al juicio en tanto parte de la función de juicio necesaria para interactuar con la realidad interior y exterior. Pero en el psicoanálisis tal función del juicio estaría mediada no por la lógica racional del yo (esa a la que se intenta convencer que discriminar es inmoral) sino por los procesos metapsicológicos que atraviesan al sujeto.

Muy temprano Freud entendió la necesidad de dar cuenta de una psicología que se correspondiera con los hallazgos del tratamiento de las neurosis. En el *Proyecto de Psicología* (1992: 1895) realiza un extraordinario esquema del acaecer psicológico que incluso adelanta algunos de los hallazgos más importantes de su teoría futura. Lo que diferencia el proyecto de psicología de Freud al de algunos de sus contemporáneos, por ejemplo Henri Bergson, es, entre otras cosas, la apelación a la clínica y no a la metafísica para demostrar y argumentar su construcción.

El proyecto dibuja un psiquismo que funciona como una serie de filtros a partir de los cuales el organismo hace frente a su realidad tanto interior como exterior, es decir, en primera instancia informa de los cambios externos, calor, frío, etcétera, pero también da cuenta de las sensaciones interiores como el hambre o el sueño, por supuesto también lo hace de la interacción entre estas fronteras, por ejemplo, la reacción de dolor por una cortadura. Todo esto nuestro psiquismo lo discrimina a través, en primer lugar, de la protección antiestímulo a partir de la cual funciona y, en segunda instancia, a través de la memoria.

El proyecto sienta las bases para explicar la conformación que hace el sujeto de una realidad. Freud se pregunta cómo en el psiquismo comienzan a generarse representaciones del mundo y cómo estas cobran efectividad en el padecer psíquico; recordemos que se enfrenta a fenómenos como la histeria, la neurosis y la psicosis, en la cual definitivamente existe, no una perturbación en la aprehensión de la realidad, sino una muestra extrema de una forma en que nos relacionamos con el mundo.

El descubrimiento del inconsciente y los fenómenos a él asociados (represión, síntoma, sueño, acto fallido, por mencionar algunos) dan cuenta de las fracturas de las realidades humanas. Si desde el mito de la caverna de Platón existían razones para dudar de nuestras percepciones y de aquello que creemos constituye al mundo, el inconsciente freudiano viene a confirmar de manera fehaciente que podemos padecer por algo que no necesariamente ha existido en la forma común y corriente en que concebimos la existencia de las cosas.

La conciencia pues, no nos alcanza para dar cuenta de nuestra propia realidad subjetiva, de ahí que esta tenga que buscarse en el sueño, en los actos fallidos, en la significación de los síntomas. Si el ser humano no es amo ni en su propia casa es porque la dinámica entre lo consciente e inconsciente está regida por procesos que limitan, deforman y contienen la visibilidad de nuestra subjetividad completa. Quizá uno de los procesos más conocidos es el de represión, la capacidad de nuestro aparato psíquico de hacer frente a una pulsión inadmisibles a través del rechazo de su representación manteniéndola en el inconsciente. Se rechaza la representación o la idea más la pulsión no deja de manifestarse aunque no sea reconocible para el sujeto.

La duda que el psicoanálisis pone sobre la realidad parte de esta esencial disociación del sujeto, también visible en otros fenómenos donde la represión parece evitarse y, sin

embargo, el desconocimiento persiste. Nos referimos particularmente a la negación, fenómeno en el que nos detendremos para extraer, en la medida de lo posible, argumentos que apoyen una conceptualización de la discriminación con mayor profundidad en su explicación, enfrentando las preguntas que creemos están de base en el fenómeno. Particularmente cómo se discrimina la existencia o inexistencia de las cosas, es decir, el proceso germinal de la distinción, y aquí volvemos al uso que comúnmente se da a la discriminación, entre lo que se discrimina (por considerarse inferior o amenazante) y lo que no. El objetivo es sacar a la discriminación de su definición descriptiva y tratar de agregar elementos a su conceptualización a partir de la comprensión juicio y su relación con la dinámica pulsional primaria del sujeto.

Para Freud la negación (*Verneinung*) es un proceso psíquico de rechazo a una representación que aflora en el discurso aún sin ser aceptable, particularmente, se refiere a los casos en los cuales, durante el trabajo analítico, el paciente niega rotunda e inmediatamente una interpretación o una asociación que se le viene a la mente. “«Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es». Nosotros rectificamos: Entonces es su madre. (1992:1925, p. 253)”. Para el analista lo importante en esa rectificación es alejar la negación y prestar atención a la asociación, de ahí que Freud considere que un buen medio para hallar material importante sea preguntar al paciente por lo más inverosímil, ajeno o extraño de una situación determinada que se está tratando. Lo que se revela en estos fenómenos es la posibilidad de que emerjan en la conciencia pensamientos reprimidos con la condición de aparecer bajo la forma de una negación.

En su comentario a este texto de Freud, Jean Hyppolite (2005) nos dice que no se trataría de la “negación de algo en el juicio” sino “una especie de desjuicio”. Por lo cual hay que distinguir entre “la negación interna al juicio y la actitud de la negación” (p. 860).

Este comentario nos ubica respecto a la profundidad clínica, incluso filosófica, con que Freud está abordando el tema de la negación. No se trata solamente de señalar ante toda expresión de negación en un sujeto la verdad de lo contrario, sino de una negación causada a contrapelo de la represión. Para hacerlo más claro Hyppolite recurre al término *Aufhebung*, palabra dialéctica utilizada por Hegel que a la vez significa “negar, suprimir y conservar, y en el fondo levantar” (p. 860).

El uso de esta palabra nos ilustra de qué negación está hablado Freud. Cuando el analizante niega una ocurrencia o realiza ese desjuicio al respecto de algo, podemos pensar que lo reprimido aparece bajo la condición de ser negado, es decir, tal aparición no implica la aceptación; a esto correspondería la *Aufhebung* frente a la represión, presentar, dice Hyppolite, “el propio ser bajo el modo de no serlo” (p. 861). No hay represión en sentido estricto, pues la negación es consciente, sin embargo, la ocurrencia no se acepta. “La represión subsiste en cuanto a lo esencial, bajo la forma de la no-aceptación” (p. 861).

Ilustremos la no aceptación con un ejemplo. A riesgo de trivializar las implicaciones de la *Verneinung* y su aparición al interior del dispositivo analítico, podemos encontrar que la enunciación “no discrimino” en no pocos casos confirma la elaboración de un desjuicio en la medida que convive con formas de ser aún racistas, excluyentes o discriminatorias en general. Cuando no es la hipocresía la que está en juego la discriminación puede seguir presente a pesar de las buenas intenciones de sensibilización hacia la diferencia, de la educación para la paz y la tolerancia e incluso de la toma de posturas incluyentes y plurales.

Y es que como lo subraya el propio Freud la negación es la muestra de la separación entre lo intelectual y lo afectivo. La aceptación en lo intelectual de lo reprimido puede convivir o aparecer simultáneamente con la persistencia de lo esencial a tal represión, es decir, su no aceptación.

Aquí tenemos un primer punto importante en nuestro intento por comprender la discriminación. Lo intelectual surge por su separación de lo afectivo. Afirmar o negar propiedades de las cosas, o incluso su existencia, es una función intelectual primordial pero, en el origen de esa función, más que considerar los atributos morales o racionales, Freud ve un proceso psicológico que depende de las pulsiones y que funciona a la manera mostrada en los ejemplos antes citados. “Negar algo en el juicio quiere decir: «eso es algo que yo preferiría reprimir»” (1992: 1925, p. 254).

Según Freud (1992: 1925) el juicio se enfrenta fundamentalmente a dos decisiones: atribuir o no propiedades a las cosas y aceptar o rechazar la existencia de una representación en la realidad. Un yo regido por el principio del placer llevaría a cabo tal decisión desde la consideración de lo bueno y lo malo, lo útil o lo dañino para sus fines placenteros. Bajo la forma de la pulsión oral Freud lo pone en los siguientes términos “Quiero comer o quiero escupir esto” (p. 254) o de manera más amplia “quiero introducir esto en mí o fuera de mí” (p. 254). El yo-placer introyecta lo bueno y desaloja lo que considera malo. Así se gesta una primera división entre interior y exterior, entre lo propio y lo ajeno, bajo la marca de que lo expulsado, lo dejado fuera, es lo malo y lo dañino al yo. Al comienzo, nos dice Freud “son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera.” (p. 255)

El principio del placer se abandona cuando ya no sólo se trata de determinar si algo es bueno sino también si es posible encontrarlo afuera y, a partir de esto, del modo en que uno puede apoderarse de tal cosa. Esta es la segunda función con la que debe cumplir el juicio del yo. Un yo-realidad que, además de atribuir lo bueno o malo a una representación para interiorizarla, debe decidir sobre la existencia en la realidad de la cosa representada. Ésta debe poder encontrarse en el mundo exterior, de modo, dice Freud “que uno pueda

apoderarse de ella si lo necesita” (1992:1925, p. 255). Cabe señalar que desde la óptica freudiana se trata de un reencuentro pues toda representación ha sido antes una percepción, y ésta cobra realidad desde el interior del sujeto en la medida que es susceptible de ser reencontrada fuera de él. Que exista una representación es ya señal de la existencia de lo representado.

Aquí encontramos una razón del divorcio entre lo objetivo y lo subjetivo. El examen de realidad que lleva a cabo el juicio es un reencontrar una percepción primaria, asegurarse de que lo representado sigue ahí, pero para que se genere tal examen de realidad “tienen que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva” (1992:1925, p. 256).

Esta breve síntesis nos muestra un aspecto importantísimo de cómo Freud explica la construcción de la realidad y en ésta la distinción de lo propio y lo ajeno, del adentro y del afuera. La inversión que realiza respecto a otras formas de pensamiento parte de considerar que el principio del placer hace que primero se elabore un juicio de atribución para sobre este elaborar el juicio de existencia. Es decir, el enjuiciar si algo me gusta o no, si algo es placentero o no es condición para la atribución de su existencia.

De esto se desprende la respuesta de Lacan (2005) al comentario de Hypolitte y del propio texto de Freud así como su explicación de por qué atacar las resistencias del paciente no sirve de nada o, por lo menos, trae resultados inesperados y paradójicos. Así pues aborda el problema desde un asidero distinto pero crucial. Retoma el momento de una alucinación del hombre de los lobos (famoso caso clínico de Freud) a la edad de 5 años: mientras juega con una navaja enterrándola en la corteza de un árbol de pronto se mira la mano y descubre que se ha cortado un dedo el cual ya solo cuelga de un pedazo de piel. La única sensación es de angustia, esconde la mano para que la niñera no se dé cuenta de lo

que ha pasado pero cuando se la vuelve a ver el dedo está en su lugar, no se había cortado en absoluto.

Lacan (2005) subraya como el sujeto accede a un contenido reprimido y sin embargo en el inconsciente parece no haber ningún cambio. A pesar del acceso a la realidad genital “ésta ha quedado como letra muerta para su inconsciente donde sigue reinando la “teoría sexual” de la fase anal” (p. 371).²

La pregunta que surge de lo anterior es cómo conciliar el conocimiento que adquiere el hombre de los lobos cuando niño con respecto al papel de la mujer en el acto sexual, con el mantenimiento férreo de su teoría más primitiva de que el coito se realiza a través del ano. No es necesaria una conciliación dice Freud (1992:1918) puesto que la forma en que trabaja el inconsciente hace intrascendente la lógica de la conciencia. En el hombre de los lobos la angustia de castración coincide con la identificación con la mujer a través del intestino y ante eso el esclarecimiento de la diferencia sexual es desestimado y persiste, como indica Lacan, una “teoría sexual” de la fase anal.

En el ejemplo de esta alucinación el sujeto trata de evitar la realidad genital puesto que esta le representa la verdad de la castración. Esta forma de evitar una representación es pues más extrema que la represión o aún más que la negación pues aquí lo que se expulsa reaparece fuera del sujeto, como producto de una percepción en el exterior. Freud hace una clara distinción del proceso con respecto a la represión diciendo: “Una represión [*Verdrängun*] es algo diverso de una desestimación [*Verwerfung*]” (1992: 1918, p. 74).

² De esta premisa, que es desarrollada en las líneas siguientes, puede desprenderse también la explicación de por qué combatir la discriminación mediante la llamada sensibilización, es en buena medida atacar las resistencias y, en el mejor de los casos, apostar por la sugestión. Hay que considerar lo que bien señala el psicoanálisis, la separación de lo afectivo y lo intelectual en un aparato psíquico que tiene numerosos recursos para deshacerse de representaciones intolerables.

En la alucinación las cosas parecen existir, presentan un interior del sujeto afuera de él y a pesar de él. Para Lacan aquello que la *Verwerfung* no deja ser, eso que el sujeto ha “cercenado” o “expulsado” reaparece en un registro distinto del de la represión. Haciendo un uso que muestra la importancia de los registros que le han hecho famoso Lacan (2005) sintetiza las cosas de la siguiente manera: “lo que no ha llegado a la luz de lo simbólico aparece en lo real” (p. 373).

Una nueva profundidad aparece ante tal razonamiento para comprender el adentro y el afuera que forma parte central de la estructura del sujeto. Más que la antinomia del adentro y el afuera, (la cual de alguna manera permanece en la explicaciones del racismo como la de Adorno y Horkheimer (2006) a través del modelo freudiano clásico de la proyección), lo iluminado por Lacan (en su encuentro con la explicación del establecimiento de una realidad, es decir, de la existencia o no de las cosas y la atribución de su carácter interno o externo al sujeto) muestra que el establecimiento de la realidad del sujeto se juega en la introducción en él y en la expulsión fuera de él. Afuera constituido como lo ajeno a la simbolización pero que, como poéticamente describe Lacan (2005): “está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que puede oírse todo, y listo a sumergir con sus esquirras lo que el “principio de realidad” construye en él bajo el nombre de mundo exterior.”

En su comentario Lacan (2005) parece identificar en un mismo fenómeno tanto lo que Freud (1992:1918) denomina *Verwerfung*, en el caso del hombre de los lobos como lo que en el texto de *La negación* (1992: 1925) aparece como *Ausstosung*, en ambos casos se trata de la expulsión fuera del sujeto de una representación.

Como “abolición simbólica” esta *Verwerfung*, dirá Lacan (2005), se contrapone a ese juicio de existencia afirmativo (*Bejahung*) que Freud describe en su artículo de 1925 y

que tiene como punto de partida un juicio de atribución basado en el principio del placer y la posibilidad de encontrar el objeto de la representación en el exterior. Para que algo exista, (Lacan usa palabras de Heidegger y dice para que algo “sea dejado ser” (2005, p. 372)) es necesaria la intervención del yo placer.

Agregados estos elementos volvamos a la elaboración original de Freud (1992: 1925) ya no al respecto de la negación o la expulsión sino más esencialmente del juicio:

El juzgar es el ulterior desarrollo, acorde a fines, de la inclusión {Einbeziehung} dentro del yo o la expulsión de él, que originariamente se rigieron por el principio de placer. Su polaridad parece corresponder a la oposición de los dos grupos pulsionales que hemos supuesto. La afirmación [*Bejahung*] —como sustituto de la unión— pertenece al Eros, y la negación [*Verneinung*] —sucesora de la expulsión—, a la pulsión de destrucción. (p. 256)

Esta cita nos indica claramente que adentro y afuera, propio y extraño, se constituyen a partir de esa discriminación mítica operada en parte por el principio del placer. Esto implica, como habíamos dicho antes, que el juicio está mediado por la pulsión. Más aún, si tomamos en consideración que es desde la negación que Freud llega a estas conclusiones, estaríamos hablando de que el juicio sólo es posible por la negación. Él mismo lo indica de esta forma:

Ahora bien, la operación de la función del juicio se posibilita únicamente por esta vía: que la creación del símbolo de la negación haya permitido al pensar un primer grado de independencia respecto de las consecuencias de la represión y, por tanto, de la compulsión del principio de placer. (p. 257)

Este párrafo, con el que casi culminan las breves páginas del artículo sobre la negación es central para entender las reservas que habría que mantener al decir que la discriminación es algo que puede eliminarse. Es necesario, antes de pronunciarse de esa manera, comprender a profundidad la naturaleza de los juicios discriminatorios que nos parecen dañinos para la vida en común.

Como hemos visto, el pensamiento surge luego de la distinción entre lo que el yo siente como placentero y displacentero. Eso quiere decir que para que el sujeto se constituya como tal, y en esto se muestra ya su escisión fundamental, necesita discriminar. Hay algo esencial al sujeto del psicoanálisis relacionado con la discriminación, esto es que aquello que da lugar a su escisión como sujeto del inconsciente (sujeto de un lenguaje) se configura en gran medida en el momento mítico de la distinción entre bueno y malo para posteriormente decidir sobre lo que existe y lo que no.

Discriminar no es solamente actuar a partir de un prejuicio que ve mal al otro. No es la reproducción de atavismos incivilizados o inhumanos. La discriminación es el resto secundario con efectos de exclusión en lo social de una dinámica psíquica que expulsa de sí lo displacentero y lo inaprensible; se trata de un resultado sostenido por la naturaleza del juicio en su búsqueda de establecer una realidad acorde al principio del placer y que da lugar al sujeto como distinto de lo otro.

Subrayemos que no es simplemente la distinción de siempre entre un adentro y un afuera del sujeto. Lo que Freud nos dice y que quizá se hace más explícito ante la explicación lacaniana de la alucinación, es que el lugar de lo propio y lo extraño, como categorías derivadas de la distinción entre lo que se interioriza y lo que se expulsa, es de por sí interior al sujeto. Quizá una buena forma de expresarlo la encuentra Lacan cuando introduce el neologismo extimidad.

El problema entonces no es el juicio que da lugar a la discriminación, arriesgando dejar por ahora esta reflexión incompleta, podemos adelantar que el problema está en la forma del lazo social que hace de los resultados de ese juicio un motivo de abuso, racismo, exclusión, etc. La discriminación no genera por si misma sus consecuencias nefastas por lo que tendríamos que preguntar ¿cómo aparecería la discriminación en un mundo donde el lazo social toma en consideración la heteridad?

Discriminar resulta entonces una función constitutiva del sujeto. Si el otro ha sido y sigue siendo una categoría execrable no dudamos en que sea por el fundamental displacer que genera su presencia mucho antes de los estereotipos y los prejuicios, antes del racismo y la discriminación.

Narcisismo y otredad

Tenemos ya un primer elemento metapsicológico para pensar la discriminación, sin embargo, para acercarse al fenómeno como parte de un conflicto con el otro es necesario explicar por qué su presencia es tan importante y también conflictiva desde un inicio. ¿Por qué la otredad es algo que el aparato psíquico puede llegar a reprimir, negar e incluso expulsar?

De acuerdo con Michel Sauval (1995), en relación con la negación “ese reparto entre el "adentro" y el "afuera" corresponde a una lógica de lo imaginario, implica el registro del narcisismo, una relación dual, en espejo.”

Un texto fundante y de vital importancia para comprender lo anterior es la *Introducción del Narcisismo* de Sigmund Freud (1992: 1914). El término narcisismo, nos

dice, empieza a utilizarse para las descripciones clínicas por Paul Näcke en 1899 haciendo referencia a una perversión en la que el individuo se toma como objeto sexual a sí mismo.

Como sabemos el psicoanálisis subvierte las categorías clínicas que encajonan a los padecimientos como manifestaciones separadas y excluyentes. Este caso no es la excepción pues lo que Freud encuentra en esa descripción psiquiátrica del narcisismo es una coincidencia clara con algunos de los descubrimientos psicoanalíticos al respecto de la evolución sexual del individuo en general. El narcisismo no sería necesariamente una perversión sino “el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo” (1992: 1914 p.71-72).

Una de las manifestaciones de esta localización narcisista de la libido es posible observarla en el autoerotismo que se presenta en padecimientos como la demencia precoz o la esquizofrenia. La total retirada de la energía libidinal del mundo exterior así como los delirios de grandeza parece entonces un rasgo fundamental de la locura, a diferencia de la neurosis o la histeria donde a pesar de la existencia de fantasías y aflojamiento del nexo con la realidad no se presenta esa completa retirada de la libido del mundo exterior. El destino de esta energía retirada de los objetos estaría en el yo, surgiendo así una estado al que bien puede llamarse narcisista.

En el texto mencionado Freud hace un recorrido por diferentes fenómenos que le llevaron a considerar la existencia del narcisismo. En primer lugar nos habla de la vida anímica infantil y primitiva donde la frontera entre un interior y un exterior aparece más difuminada que de costumbre. Tanto el pensamiento del niño como el pensamiento primitivo, nos dice Freud (1992: 1914) tienen, frente al mundo exterior, un modo de relación marcado por cierta omnipotencia, es decir, se cree que es posible, desde el

pensamiento, desde la vida interior o el deseo propio, modificar el mundo exterior. Un ejemplo claro es el de la creencia en la magia. Lo mostrado aquí es la existencia de una libido no necesariamente dirigida a los objetos, una libido del yo que, en un segundo momento, existe a costa de la libido objetal. Entre mayor autoerotismo, menor posibilidad de catexis hacia un objeto exterior.

Podríamos partir de este punto para arriesgar hipótesis respecto a la discriminación y el odio a los otros. Si un narcisismo presente en todo sujeto hace de sus inversiones libidinales autorreferenciales y no dirigidas a un exterior es explicable por que, por ejemplo, los fanáticos amores por la patria implican al mismo tiempo un mayor desdén por el extranjero. Por supuesto aquí se presentan las complicaciones de pensar como regiones opuestas a un interior y un exterior de nuestro psiquismo.

Estas dificultades se le presentan a Freud desde el inicio pues entiende que esa división entre una libido yoica y una libido objetal (heredera de la división entre instintos del yo e instintos sexuales) implica la necesidad de elaborar hipótesis sobre la distribución de la libido. Es por esa razón que Freud hace un breve pero sustancioso estudio de algunos fenómenos de la vida psíquica que muestran el juego a partir de esa división libidinal que se le presento como necesaria ante la observación del narcisismo. Uno de los fenómenos referidos es la enfermedad, una persona con una afección física importante, nos dice Freud (1992: 1914, p. 79) parece retirar su interés por el mundo y concentrarse en sanar.

Este tipo de movimientos de distribución de la libido serían los responsables del funcionamiento del mecanismo de la hipocondría (Freud, 1992:1914). La erogeneidad de la parte del cuerpo, objeto del padecimiento hipocondríaco, es consecuencia de una inversión libidinal en el propio cuerpo, generalmente producto del intento frustrado o reprimido de descarga al exterior. El equilibrio necesario entre esos egoísmos usados para sanar pero

también causa de la enfermedad es expresado bellamente por Freud de la siguiente manera: “un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (p. 82).

Podemos comprender que la construcción de nuestras realidades, es en buena parte consecuencia de la distribución libidinal que de manera muy básica está regida por necesidades como el hambre y el amor. Para conocer algo, podríamos decir, en primer lugar hay que amarlo, revestirlo de libido. Y si es de esa manera en que construimos un mundo es necesario decir también que no se trata de la construcción más estable. Esta perspectiva freudiana nos permite colocar elementos para nuestro intento de comprensión de la otredad. El otro aparece en primera instancia como objeto de amor, como objeto de nuestra libido, pero sólo en un momento secundario, una vez resignado un narcisismo primario en el cual no es el otro a quien se ama sino a sí mismo.

De ahí que para Freud (1992: 1914) los modos de enamoramiento estén supeditados a esta dualidad del amor a sí mismo y el amor a un objeto primario tomado de las vivencias tempranas de satisfacción. Esta última forma daría lugar a una elección de objeto por apuntalamiento, así como el niño crea sus primeros objetos de amor a partir de la persona que satisface sus necesidades básicas, para Freud una forma de amor estaría basada en la repetición de esa forma de amor, conforme al tipo de apuntalamiento se ama: a la mujer nutricia y al hombre protector. En segundo lugar a partir de la resignación del amor a sí mismo, es decir, un tipo narcisista, se ama: a lo que uno es, lo que uno mismo fue, lo que uno querría ser y a quien fue parte de uno mismo.

También en el amor paternal está implicado el narcisismo, pues en gran medida los padres reviven su narcisismo primario, ese narcisismo de la infancia que hace del bebé un

motivo de admiración y de atenciones sin igual; para la figura del infante las leyes de la naturaleza y de la cultura parecen suspenderse. El adulto ya no puede aspirar a esta suspensión por lo que revive esa época temprana en el niño, además de poner en él ideales y deseos incumplidos, es decir, el niño es el ideal de los padres y en él satisfacen su narcisismo.

Con esto Freud nos revela como el amor objetal tiene una antigua naturaleza en el narcisismo, vuelto ahora hacia los objetos. Para gestar ese redireccionamiento es necesaria una renuncia. Sabemos de la importancia del concepto de castración en la teoría psicoanalítica como estructurante del sujeto, pues es esta operación simbólica al interior del psiquismo la cual hace sucumbir a las tendencias libidinosas narcisistas y resignarlas acorde a las exigencias de la cultura y la moral en que se desenvuelve el individuo. De esta operación resulta un ideal en el que el adulto recupera una parte del amor a sí mismo al que tuvo que renunciar. “Lo que él proyecta frente a sí como su ideal sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal” (1992: 1914, p. 91)

Esta estructuración de las relaciones libidinales del sujeto basadas en el narcisismo es de vital importancia para comprender otra de las dificultades de sostener eso que en la actualidad se practica como una sensibilización hacia la diferencia. La elección de objetos de amor es parte de una estructura que difícilmente cambia desde la conciencia, ésta más bien se encuentra sujeta a estructuras generadas por las formas particulares en que el sujeto ha resignado su narcisismo originario y las maneras en que ha renunciado a ello, las perturbaciones a las que fue expuesto en su primera infancia así como la forma del ideal a través de la cual lidia con esa renuncia. Esto en el caso de que la renuncia haya sido llevada a cabo con éxito, o por lo menos con la suficiente fuerza para mantener una relación objetal hacia el exterior.

Para amar al otro es necesario entonces una renuncia al narcisismo primario que posibilite los amores objetales. No está de más agregar que Freud (1992: 1914) atribuye a esta renuncia la conformación de una ideal del yo encargado de asegurar un monto de satisfacción narcisista a partir de una comparación del yo con el ideal, el cual es también una conciencia moral depositaria de las expectativas de padres, maestros, educación y cultura de la sociedad.

El desarrollo de un yo capaz de interactuar y establecer relación con el mundo exterior implica entonces un alejamiento del narcisismo primario, conquista parcial pues el alejamiento “engendra una intensa aspiración a recobrarlo” (1992: 1914, p. 96). El otro es pues siempre un amor conquistado luego de un proceso complicado que implica renunciaciones, reelaboraciones y redistribuciones de la libido. No es de extrañarse entonces que sensibilizarnos para amar al prójimo sea una tarea casi siempre escenográfica, coreografiada. El amor al otro es una conquista difícil que por aparecer en las primeras etapas de nuestro desarrollo quizá pasa inadvertida y, sobre todo, individualmente olvidada en gran medida por la imposibilidad de simbolizar su devenir. Por supuesto una constante es la presencia del otro quien nos reclama su aprehensión, quien nos reclama nuestra renuncia al amor propio también en buena parte para existir como sujetos, del inconsciente y de los otros.

Si nos hemos detenido en los avatares de la libido yoica y objetal según los veía Freud en 1914 es para mostrar que ya desde ese momento la teoría psicoanalítica considera que la dinámica del psiquismo está atravesada por un otro. Los avatares del narcisismo y su carácter estructurante están atravesados por una alienante relación con los otros. Incapaces de mirar nuestro rostro nos conformamos con su imagen en el espejo.

Devenir sujetos inicia con el acto psíquico que hace pasar del autoerotismo a la constitución de una unidad comparable al yo. En la *Introducción del Narcisismo* Freud apenas se pregunta cuál sería la operación psíquica necesaria para constituir esa necesidad de división de una libido yoica y una objetal resultado de una renuncia al autoerotismo más primitivo y la constitución de una entidad diferenciada comparable al yo.

Habrá que esperar a Jacques Lacan para responder esta interrogante, el acto psíquico necesario para la captación de una imagen modeladora del yo es una identificación, es decir, se necesita del otro, una imagen especular, para constituir al yo. Además, es Lacan quien pone en su justo lugar, para este momento fundacional del sujeto, no ya la dualidad pulsiones del yo-pulsiones sexuales que el propio Freud corregiría más adelante, sino la de pulsiones de vida y pulsiones de muerte.

El otro especular

Lacan nos da una imagen sintética de la dificultad para pensar en relaciones sociales armoniosas cuando designa a los celos como “arquetipo de las relaciones sociales” (2003, p. 44). Fuera de cualquier modelo metafórico Lacan hace referencia al drama vivido por el infante con respecto a sus pares y más particularmente a sus hermanos. Un complejo de intrusión marca el inicio de las relaciones fraternas las cuales más allá de vivirse como rivalidad son producto de una identificación mental.

Al respecto Lacan (2003) refiere las conclusiones a las que puede llegarse con la observación de niños entre los 6 meses y 2 años de edad. De acuerdo a las distancias entre rangos de edad es posible observar por lo menos dos hechos característicos. En los encuentros de niños con rangos de edad más cercanos se dan muestras ya de una rivalidad

surgida de un proceso de identificación que lleva a una suerte de adaptación a gestos, maneras, disposiciones; en estos procesos ya se está reconociendo a un “otro” como objeto. Cuando los rangos de edad son mayores y se encuentran más separados ocurre lo siguiente: se establecen dos polos en los que se observan procesos de seducción y sumisión, de alarde y de despotismo. Lacan se pregunta si es posible distinguir quién es el seductor y quién el espectador ¿quién, entre el déspota y el sumiso, es finalmente el más sojuzgado? Se duda de la bipolaridad del encuentro y Lacan se ve movido a afirmar que uno y otro sujetos pueden actuar con una relativa independencia uno del otro, es decir, “cada compañero confunde la parte del otro con la suya propia y se identifica con él [...] en ese estadio la identificación específica de las conductas sociales se basa en un sentimiento del otro que sólo se puede desconocer si se carece de una concepción correcta en cuanto a su valor totalmente imaginario” (p. 47).

Nos sorprende y a la vez nos damos cuenta que es un patrón común seguido en muchos conflictos surgidos de la otredad y la diferencia. Así como el judío represento para los nazis ese monstruo imaginario perverso e insidioso sin necesidad más que de mostrarse, conflictos como el de occidente y oriente funcionan sobre la base de una atribución de características imaginarias en la que cada polo vive su drama de manera aislada e interior, el único encuentro es el de la guerra, el del momento en el que la fantasía se vuelve realidad en la destrucción efectiva del otro.

Hemos dicho ya que una bipolaridad entre discriminado y discriminador parece irrepresentable desde la teoría psicoanalítica. Debemos agregar a partir de estas observaciones de Lacan que en gran medida un acto de discriminación, repudio o desprecio a otro ocurre al interior de la persona que lo lleva a cabo. No negamos con esto los efectos de tal repudio en la realidad (exclusión, marginación, privación de derechos,

violencia física) queremos más bien subrayar el hecho de que no es necesaria una interacción, más aún que la falta de interacción es la causa del conflicto, pues puede mantenerse aún con la mínima participación del otro. Es posible mostrar esto haciendo referencia a las múltiples imágenes de la diferencia: el negro, el indígena, el loco, el homosexual, el judío. En los retratos estereotipados de estas figuras podemos encontrar la imaginación proyectiva de quienes las elaboran.

Siguiendo con Lacan (2003) encontramos desde las etapas más primitivas de nuestro psiquismo una imago del semejante interiorizada y confundida con un sí mismo. Esta imago del otro se estructura a partir del propio cuerpo, es el hermano, como uno de los primeros objetos de las exigencias de la libido en ese periodo homosexual, en quien confluyen dos procesos anímicos de vital importancia, el establecimiento de un primer amor y la identificación (p. 48). De ello deriva una ambigüedad entre el desdén y el interés, el odio y el amor ante la intrusión identificatoria y el depósito de libido homosexual. Los celos del adulto, continúa Lacan confunden de igual manera identificación y amor, interés por el rival imaginario que, aunque aparece bajo la forma del odio por la disputa de un objeto de amor, llega a tomar las formas de la pasión al grado de la justificación de tales celos como motivo de la pasión amorosa. El grado de obsesión y a veces de agresividad que implican los celos del adulto, y en especial del psicótico, por ejemplo, parecen justificar la rivalidad cuando más bien son la muestra de su negatividad. La imbricación temprana de amor e identificación, como ya lo veíamos en la forma de amor narcisista descritas por Freud, son capaces de llevar a la obsesión los celos debido a que la identificación con el rival, está revestida a la vez de amor.

Así, para Lacan “la agresividad se muestra como secundaria a la identificación, sobre todo en la situación fraterna primitiva” (2003, p. 50). Esto estaría indicando que más

que un instinto biológico de supervivencia, la agresividad si bien responde a la libido sadomasoquista de las primeras etapas de la vida, precisa de una identificación en la cual sostenerse. Lacan nos recuerda que el masoquismo es el doble íntimo del sadismo, por lo que si la agresividad es soportada en el objeto identificatorio podemos suponer que en ella está actuando la pulsión de muerte puesta en el otro introyectado, en el otro de la imagen especular. A través del mecanismo de la identificación es posible que la agresión al hermano sea para el niño una repetición (esa repetición que Freud explica a través del *fort-da*) que elabora el “malestar del destete humano”. “La imagen del hermano no sometido al destete sólo suscita una agresión especial porque repite en el sujeto la Imago de la situación materna y, con ella, el deseo de la muerte. Este fenómeno es secundario a la identificación.” (Lacan, 2003, p. 51)

Si estos procesos dejan, como muchos otros, la marca de un cauce por el que transitará la subjetividad futura de un sujeto, podemos entender como la agresividad al prójimo, constituye en parte la proyección de un masoquismo. En la agresión al otro aparecen desviadas las fuerzas que desde un apetito de muerte se vuelven contra uno mismo. El otro no por su diferencia, ni por su identidad es sujeto de agresión sino por ser el motivo de una imagen especular.

Alrededor de los 6 meses de edad Lacan (2003) sitúa una identificación afectiva anterior al complejo de Edipo. Llama estadio del espejo al momento en que el sujeto reconoce su imagen en el exterior. Del tal fenómeno podemos dar cuenta con la observación de casi cualquier niño de esa edad puesto frente a un espejo. La reacción anímica es variada y oscila desde la angustia hasta el júbilo. Tal fenómeno de percepción se corresponde con el proceso psíquico por el cual se preguntaba Freud en su *Introducción al Narcisismo*. El inicio del paso del autoerotismo a la constitución de un yo implica la

superación de una propioceptividad que muestra al cuerpo como despedazado. El interés psíquico en ese momento de la vida se aboca a una recomposición del propio cuerpo. Estas primitivas imágenes de fragmentación explicarían las fantasías de desmembramiento, la fantasía del doble. El sujeto restaura la unidad desde “el centro de la conciencia” a partir pues de la imagen especular, el jubilo no es otra cosa que la celebración del logro de una imagen unificada.

En el estadio del espejo se gesta “la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto” (Lacan, 1949). Esta forma primordial es por supuesto una forma tomada del exterior, aquello que funda al yo está afuera y es de esta manera en que se darán las posteriores identificaciones con el otro. Éste aparece entonces desde el primer momento, como imagen reparadora y salvadora pero también como intruso. Nos constituimos desde una alienación en lo imaginario, en un momento de alienación primordial frente a la imagen del otro que además nos sorprende por su completud. No se advierte el espejismo de esa unidad “mas constituyente que constituida” (1949). Gestalt que “simboliza la permanencia mental del yo [je] al mismo tiempo que prefigura su destinación enajenadora”.

Si la imagen en el espejo es “el umbral del mundo visible” (Lacan: 1949) podemos entender la importancia del otro en la entrada a ese mundo. El otro, bajo la forma primordial de una imagen especular y por tanto externa, muestra una particular función de la Imago “que es establecer, una relación del organismo con su realidad o, como se ha dicho, *Innenwelt* con el *Umwelt*” (1949). Pero en el ser humano esa relación se encuentra alterada por su premaduración. Con el estadio del espejo se anticipa una imagen que aún no

puede ser manejada, una forma ortopédica de su totalidad, armadura de una identidad enajenante dice Lacan (1949).

Joël Dor (2006) esquematiza las fases por las que atraviesa el infante durante el estadio del espejo. La primera de ellas es la confusión primera entre uno mismo y el otro en la cual la imagen que se observa en el exterior intenta atraparse, seguirse, retenerse. Esto da lugar al tipo de relación con los otros observable en el niño. Lacan utiliza ejemplos por todos conocidos, el niño que golpea a otro al verse descubierto dice que es a él a quien han golpeado o, por ejemplo, si se ve caer a otro niño, el que observa es el que llora. El segundo momento correspondería al descubrimiento de la imagen especular como algo no real y la distinción entre la imagen del otro y la realidad del otro. Finalmente en una tercera etapa el niño realiza la síntesis de las anteriores con el reconocimiento de sí mismo a través de la imagen especular y el logro de reunir la dispersión del cuerpo antes fragmentado en esa representación que ahora ha hecho propia (p. 91-94).

Con el estadio del espejo Lacan (2003, 1949) muestra que hablar de alteridad no se reduce a la presencia de otros externos, diferentes al sujeto, sino que tal presencia es también interior e imaginaria y como elaborara más tarde, referente a múltiples lugares (a', a, A). La imagen del otro que nos construye un yo primordial es invasiva y genera la envidia de la completud pues es el ideal de la Imago del doble.

Las elaboraciones teóricas de Jacques Lacan, en su vuelta a Freud, hacen aparecer al significante "otro" como núcleo medular no sólo de la conformación de un sí mismo sino también del inconsciente. Frente a esa preeminencia del otro ese modelo paranoico retomado como un elemento de antisemitismo no es precisamente una disfunción, sino parte constitutiva de nuestra subjetividad.

Si habíamos encontrado con la negación que el sujeto del psicoanálisis comienza

luego de una operación de discriminación entre lo extraño y lo propio que tiene como resultado una expulsión y la distinción entre un interior y un exterior, y a esto agregamos la importancia del otro en este proceso y su papel invasivo pero a la vez fundamental podemos continuar sosteniendo que desde estas elaboraciones es posible profundizar tanto en la comprensión como en la conceptualización de la discriminación.

Sus motivos primordiales están enraizados en las etapas más tempranas de nuestra construcción como sujetos. Se remontan a la época en la que el prójimo no existe, sino solamente una otredad imaginaria y especular que nos permite, en primer lugar, apuntalar un narcisismo a través de la imagen del propio cuerpo. Es decir, gracias a la otredad, que no al prójimo, logramos esbozar una unidad corporal que nos permite plantarnos en ese trono de bebés reyes.

La imagen del conquistador parece tener muchos puntos en común con esa majestad de nuestro narcisismo primario pues lo que le da existencia es el ejercicio de su tiranía hacia el conquistado para satisfacerse a sí mismo. El discriminado le sirve al discriminador para sostener su propia imagen y así, su narcisismo. Pero no caigamos en recolocar con más fuerza, ante esta idea, a cada polo en su lugar: el discriminador malo y narcisista, el discriminado bueno y víctima. Lo que hay que entender es la imposibilidad de una existencia clara de ambos polos. Para el conquistador, el racista o el que discrimina el prójimo no existe de manera objetiva y con esto también queremos decir no está necesariamente fuera de él.

Durante las etapas en que con dificultad se conquista la posibilidad de entablar amores objetales encontramos primero una fase en la que el otro es solamente una muleta para nuestra propia construcción imaginaria, de esto deriva necesariamente que lo confundamos con nosotros mismos, cuando en un segundo momento se dialectiza esa

confusión con la distinción de la imagen externa como otro es ya posible constituir hacia el interior una cierta unidad corporal y psíquica. Podemos ver en ese proceso la inevitable ambigüedad resultante, causa de una labilidad en las formas de relacionarse con los otros, externos, pero a la vez interiores y viceversa, amados al interior pero odiados afuera y al contrario, como sucede en algunos casos de suicidio.

Repensar el tratamiento de la discriminación a luz de estos conocimientos implica repensar los efectos que tendría una acción que funciona desde la instancia surgida de este proceso. Conminar al yo a la tolerancia y al respeto para evitar la discriminación es dirigirse a una instancia que no tiene ningún empacho en funcionar con corrección política desde su condición enajenada y enajenante mientras nada cambia en su aprehensión imaginaria del otro.

A partir de las consideraciones anteriores se hace evidente la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias de una forma de proceder en el combate a la discriminación la cual parece no tener más remedio que dirigirse a la parte manifiesta del fenómeno de la discriminación. A través del señalamiento de la diversidad de las identidades se han gestado un sinnúmero de luchas sociales las cuáles han tenido muy diversos destinos, desde la aparición en el panorama político de grupos antes excluidos, hasta la generación de esa corrección política de la que ya hemos hecho mención. Para comenzar a hablar de esa parte manifiesta, sobre la cual se mueve el combate a la discriminación, nuestro siguiente capítulo intenta mostrar el lugar que se ha dado a la identidad en la escena de las llamadas políticas de la diferencia.

Capítulo 2

La identidad a escena

La necesidad de vivir unos con otros conlleva el encuentro de formas divergentes de concebir el mundo. Se ha intentado resolver, por distintas vías, los problemas y retos que surgen de tal diversidad; vías que no pocas veces han sido violentas o tienen como objetivo, más que resolver el problema, tratar de eliminarlo o, por lo menos, acallararlo. Hoy en día, el tema de la diversidad tiene amplias resonancias y es común escuchar discursos que, desde diferentes ámbitos y puntos de vista, se proclaman a favor de la diversidad y se proponen enfrentar las situaciones que implica una convivencia en la que la homogeneización se dé por descontada. A pesar de esto, el panorama de nuestras sociedades es poco alentador: en un mundo donde la violencia, el abuso de poder y la desigualdad dan forma a la cotidianeidad, el otro (ya diverso, ya similar) vive las dificultades y las vejaciones a las que dan lugar nuestras condiciones políticas, económicas y culturales, actuales.

En las siguientes líneas queremos reflexionar en torno a uno de los motivos más socorridos para abordar el tema de la otredad y la diversidad: nos referimos a las diferencias de identidad. Tras un breve recorrido para enfatizar la importancia que el concepto de identidad ha tenido para abordar los avatares de la diversidad cultural, exponemos el punto de vista de Jean Baudrillard; a partir de su crítica al concepto de diferencia cobra notoriedad una de las persistentes paradojas de la identidad, ésta es fuente compartida para la búsqueda reivindicaciones, pero también para la discriminación y la exclusión; al otro se le señala peyorativamente por una serie de rasgos de identidad (infundados o no) que concretizan una animadversión y curiosamente son también ese tipo de rasgos los que buscan generar el efecto contrario. Parece entonces existir una estructura compartida en ambas posiciones con respecto a la identidad del otro lo que explica porqué

los discursos a favor de la diversidad y la diferencia conviven extrañamente con formas de explotación y de vejación en las que el otro aparece borrado como sujeto.

Para algunos filósofos como Dany-Robert Dufour, en la actualidad parece prevalecer esa supresión del otro como resultado de una idealizada liberación pulsional, es por ello que hacia el final del capítulo cobra fuerza la necesidad de preguntarse respecto de la pertinencia de sostener el concepto de identidad como articulador de las luchas reivindicativas cuando, desde éste, el intento de restituir la presencia del otro se empantana en una realidad sugestiva de prejuicio y apariencia.

Identidad y diferencia

En 1970 Michelangelo Antonioni estrena la película *Zabriskie Point*. Con música de *Pink Floyd* y hippies como personajes principales, la secuencia inicial muestra a un grupo de jóvenes reunidos para organizar una huelga en la universidad, hablan de protestas y negociaciones pero están divididos: Un estudiante afroamericano dice que, para enfrentarse al sistema, lo que se necesita son botellas de cristal y queroseno; los blancos protestan pues se condenaría a todos los estudiantes, para ellos la violencia no es una opción. Los afroamericanos insisten: «si queremos jugar el juego de los blancos hay que hablar en su idioma y su idioma es el de las armas». Lo que discuten son las formas de ser revolucionarios y, ante el contexto racista, sufrido por los negros, su perspectiva es completamente distinta a la de los jóvenes blancos, incluso tachados de burgueses. «¿Estás dispuesto a morir?», le preguntan a un estudiante negro, y éste responde «los negros están muriendo ya».

El ojo de Antonioni nos presenta, en esta discusión inicial, una característica particular de las luchas sociales en el tiempo del capitalismo avanzado: la disgregación en grupos reunidos en torno a una identidad y a un perjuicio sentido. El atolladero, en el cual se encuentran los estudiantes de la película, es la imposibilidad de definir cómo ser subversivos. Quizá su extravío tiene que ver con el decaimiento de la figura del proletario.

El siglo XX presenció una suspensión de los grandes relatos, de la Historia se transitó a las historias y en esas moles llamadas Nación empezaron a diferenciarse entidades que no cumplían de manera cabal con el paradigma unificador de los ciudadanos por el suelo y la sangre. Para la mitad del siglo, por ejemplo, era ya evidente que las mujeres habían puesto en crisis los modelos miopes y uniformes de la ciudadanía. La explosión de motivos de disenso superaba la común forma de conflicto político más visible hasta ese momento.

Ya en la década de los ochenta, las llamadas «guerras culturales» hacen insalvable el debate acerca de la diferencia y la identidad; y en los noventa, el debate público entra de lleno a abordar temas como las preferencias sexuales, el papel de las religiones en la sociedad, el aborto, la diversidad en los currículos educativos o las interacciones entre razas (Arditti, 2012: 30). Las políticas de la diferencia abrieron el espectro de lucha social que había sido dominado varios años por la idea de la lucha de clases. Como señala Arditti, esta apertura permitió la legitimación de movimientos sociales y su participación política por fuera del ámbito de los partidos. Así también, al interior de la izquierda, estos movimientos se hicieron presentes «en un ambiente dominado por el marxismo y su empeño por reducir la identidad política a la identidad de clase» (Arditti, 2010: 62). De esta manera, en las últimas décadas, las diferencias de identidad se han convertido en motivo de acción política

y ahora las luchas de clase marchan por lo menos junto a dos formas más, las de género y raza.

Trabajos, como el de Charles Taylor (1993, 1994), son representativos de la complejidad e importancia que el tema identitario ha adquirido para las luchas sociales. En particular, Taylor ha descrito el sustento histórico y filosófico de las políticas del reconocimiento. Entre otras cosas sostiene que, para algunas perspectivas políticas contemporáneas, reconocer las diferencias se convirtió en un tema imperioso debido al tema de la identidad, la cual se construye y moldea por el hecho de ser o no reconocida e incluso ser falsamente reconocida por los demás, con lo que estaríamos hablando de algo cercano al prejuicio, la alteración o falsificación de las características que constituyen a una persona. Es decir, la importancia del reconocimiento parte, para Taylor, de la necesaria referencia que constituyen los otros para la construcción de la identidad. Con la identidad como eje, el reconocimiento no puede ya ser igualitario, es en este momento que surgen las políticas de la diferencia, las cuales han buscado incorporar aquello que ha escapado a una justicia que se pretende universal, pero que ha pasado por alto a las minorías y a lo diferente a la identidad dominante.

En este sentido, Will Kymlicka (1996) ha definido con minuciosidad los elementos propios y cercanos al concepto de ciudadanía multicultural. Frente al principio de igualdad, implicado en la idea de ciudadanía, Kymlicka sostiene la necesidad de que sea acompañando con el reconocimiento de la identidad y las diferencias culturales de las comunidades políticas en las que vivimos. De esta manera habla de los derechos diferenciados en función de los grupos (para minorías nacionales, étnicos y sociales) que los reclaman. Estos modos de gestionar las diferencias culturales no riñen, según Kymlicka, con un ideal liberal de igualdad entre los individuos; una ciudadanía diferenciada no

implica, para este filósofo, un punto de vista comunitarista ni colectivista. Es una valoración equivocada pensar, nos dice, que la idea de derechos diferenciados «parece tratar a los individuos como meros portadores de identidades y objetivos grupales, más que como personalidades autónomas capaces de definir su propia identidad y objetivos en la vida» (Kymlicka, 1996: 57). Son varios los pasajes en los que Kymlicka se propone «desarrollar un enfoque específicamente liberal de los derechos de las minorías» (1996: 111), sus argumentos incluyen la idea de que los derechos de las minorías son congruentes con la libertad individual y que, incluso, ésta última, en muchos casos, depende de aquellos derechos y de la posibilidad desarrollo del marco cultural en el que está inserto el individuo.

En México, el tema de la diversidad étnica ha ocupado gran parte de las discusiones al respecto de los modelos para alcanzar una sociedad plural. Trabajos como los de León Olive, Luis Villoro o Héctor Díaz-Polanco, han desarrollado reflexiones similares a las del ámbito angloparlante pero de frente al contexto de nuestro país e incluso de Latinoamérica donde es acuciante el tema de la diversidad con la nota preponderante de los pueblos indígenas.

Para Olive, el problema de la multiculturalidad en nuestro país muestra una probada incapacidad, hasta el momento, para «establecer las estructuras y las instituciones políticas, económicas y jurídicas que garanticen el ejercicio del derecho de los diversos pueblos de nuestro país a sobrevivir y a desarrollarse en la forma en que autónomamente decidan sus miembros» (Olive, 2004: 9). Sin duda se trata de un problema puesto en el debate público con gran fuerza por los pueblos y organizaciones indígenas de nuestro país, por ejemplo el EZLN. Olive apuesta por la autonomía no sólo como medio sino también como fin que traerá consigo una mayor posibilidad de construir una sociedad plural y justa. Esto incluye

para Olive, la convivencia armoniosa, la resolución no violenta de los conflictos y el respeto de derechos tanto individuales como colectivos.

Es el Estado quien debe garantizar una educación multicultural, promover la tolerancia entre los miembros de los grupos culturales que en él conviven, así como lidiar con la intolerancia y gestionar las instituciones y medidas legales establecidas para resolver conflictos y mantener relaciones y distribuciones justas basadas en «legítimas necesidades básicas» (Olive, 2004: 132); esto es, necesidades «indispensables para la realización del plan de vida de las personas, siempre y cuando ese plan de vida no sea incompatible con los planes de vida de los demás miembros de la sociedad» (Olive, 2004: 133). De acuerdo con este filósofo mexicano, las medidas y políticas que un Estado establece a favor de pueblos o culturas en desventaja así como el otorgamiento de una autonomía política «se justifica sobre la base de un principio de justicia social» (Olive, 2004: 117).

Este multiculturalismo normativo, además de hacer de la diversidad un problema de justicia social, coloca en un lugar central al Estado y a sus obligaciones con las diferentes culturas y pueblos que dentro de él conviven y se ocupa de pensar en los elementos que puedan normar prescripciones políticas e incluso éticas de cara a la pluralidad pero sin caer en el relativismo. Como puede verse, uno de los pilares de tal perspectiva es, necesariamente, la identidad diferenciada de los pueblos y culturas que reclaman condiciones justas. Al igual que para Kymlicka o Taylor, León Olivé (v. gr. Olive, 1994) ha puesto especial énfasis en tal tema, reflexionando en torno a los necesarios nexos entre la identidad individual y la colectiva; tanto el individuo es un ser social que necesita de un marco contextual de referencia en cuanto a valores, creencias, costumbres, entre otras cosas, como una sociedad depende de las acciones de sus individuos para construirse una identidad colectiva. Es a partir de esa interdependencia que cobra sentido la necesaria

discusión y legislación sobre la autonomía de los pueblos indígenas en México de la que hablan no sólo Olive sino otros autores como Héctor Díaz-Polanco (v. gr. Díaz-Polanco 2006, Díaz Polanco y Sánchez 2002).

Y si el concepto de identidad es tan importante es porque, como señala Luis Villoro, da sustento a los discursos que plantean la liberación «de formas culturales consideradas enajenantes» (1994: 85) y, de igual manera, constituye el centro de las preocupaciones referentes a la renovación de los nacionalismos y los valores tradicionales de muchos pueblos. En tales discursos es constante la pregunta por la propia identidad, y es en esta búsqueda en la que Villoro (1994: 91-92) observa tres rasgos comunes:

1. La oposición de una imagen de inferioridad con otra que revalorice y compense la posición en que otro ha colocado a tal identidad desvalorizada. Se trataría de romper con un falso reconocimiento, un prejuicio o una mirada de dominación construyendo y mostrando un «sí mismo».
2. Ese sí mismo permite rechazar los rasgos o imágenes de la identidad desvalorizada proyectando una figura unitaria.
3. Por último, Villoro señala que la imagen de sí mismo permite dar sentido al curso de una colectividad en tanto establece un puente con el pasado pero también implica un proyecto identitario a futuro.

Este proceso de búsqueda identitaria es ambivalente en sus resultados. Como bien señala Villoro, puede formar parte de una emancipación o liberación la cual implica desmarcarse de la mirada reduccionista de los dominadores, pero de igual manera puede convertirse, en tanto motivo de unidad interna y determinación de ideales de un grupo, en

un instrumento de poder y dominación «para acallar divergencias al interior y justificar agresiones al exterior». (Villoro, 1994: 93).

La intención mencionar a estos autores tiene que ver con subrayar un objeto de atención común. Ya se traten de guerras culturales, de reivindicaciones sociales, de lucha por derechos civiles, de la discusión de modelos para una sociedad justa y donde el criterio de justicia no se vuelva relativo, pero aún así funcione para una variedad étnica y cultural: el problema sigue siendo el de la diferencia identitaria. Tales antecedentes son una pequeña muestra de cómo en las últimas décadas la problemática del otro y de la diferencia ha sido encauzada, en gran medida, por la senda de la identidad.

En nuestro país, hoy en día, estas discusiones, de hace ya un poco más de una década, continúan impactando la creación de políticas públicas, programas sociales y académicos. Desde las universidades interculturales hasta los festivales de culturas indígenas, pasando por los consejos para eliminar la discriminación o los programas de atención a grupos vulnerables, el espectro social parece defender los derechos que corresponden a la necesaria diversidad de nuestras sociedades. Frente a esto, nos interesa preguntarnos hasta qué punto el reconocimiento de la identidad puede resolver el llamado reto de la diversidad cultural e incluso de la otredad misma, esto es, si es el camino para alcanzar sociedades más justas y equitativas en las cuales los indígenas, las mujeres, los homosexuales, los discapacitados, los extranjeros, etcétera, no vivan las dificultades asociadas a las discriminación, la violencia y la explotación que sobre ellos se cierne.

El cuestionamiento al concepto de identidad no va dirigido a una posible pretensión esencialista en su tratamiento pues está claro que no hay ninguna referencia a algo como tal en los autores que hemos mencionado; estos siempre piensan a la identidad como una interpretación y una construcción contextual e histórica. Raúl Fonet-Betancourt (2010)

parece resumir una parte de este talante cuando, a propósito del interculturalismo, menciona que éste no tiene ninguna intención de sacralizar a las identidades o encerrarlas en una especie de vuelta a la «tradicición» o entidad metafísica. Para Fernet-Betancourt la identidad implicaría un «proceso abierto de perfectibilidad» al que se apela: «con la finalidad de fomentar la interacción, el diálogo y el intercambio; pues, aunque muchas veces se olvida, el diálogo y la interacción necesitan tradiciones con identidades definidas e identidades con memoria en sus tradiciones» (2010). Nuestra pregunta entonces está dirigida a la consideración de la identidad como un dato positivo articulador de la lucha social que permite reivindicar al otro. Cerrada o no, como tradición o como entidad abierta y perfectible, a la identidad le siguen aquejando las contradicciones surgidas de su propia exigencia de unicidad y veracidad o, por lo menos, autenticidad.

El señuelo de la identidad

Para autores como Arditti (2000), las políticas de la identidad llevan, en la solución que proponen, una dosis de la causa del problema pues conllevan un relativismo que tiene como una de sus consecuencias el aplazamiento de la discusión de «los límites a las diferencias aceptables y el endurecimiento creciente de las fronteras entre grupos» (Arditti, 2000: 36). Ante las guerras de interpretaciones, que esto conlleva, y el riesgo de aparición de feudos exclusivos de grupos particulares, Arditti se pregunta si las políticas de la diferencia no crean un *apartheid progresista*. Evitar la discusión con respecto a los límites de la aceptación de una diferencia e incluso la de quién pone tales límites entre diferencias buenas y malas, deja a lo público colgando de un relativismo ético que parece cancelar toda posibilidad de juicio; dice Arditti (2000: 37): «En el límite, el mundo múltiple se convierte

en un mundo de particularidad pura donde la posibilidad de juzgar a otros se torna ilegítima y las articulaciones políticas transculturales improbables». Segmentación, recogimiento en lo propio, esencialismos particulares y autorreferenciales, serían consecuencias de una forma extrema de las políticas de la diferencia y la identidad.

Pero, además de esta crítica dirigida al peligro del relativismo, es necesario interrogar a la identidad por sí misma. Desde una perspectiva diametralmente distinta a la considerada por los autores mencionados anteriormente, el psicoanálisis puede darnos elementos para sustentar la interrogación a la identidad de la que hablábamos antes.

A lo largo de este trabajo recurriremos a las elaboraciones teóricas psicoanalíticas para dar sustento a tal crítica a modo de poder pensar el tema de la discriminación desde un lugar distinto al acostumbrado en la actualidad. Para este apartado solo baste decir lo siguiente: para Jacques Lacan la experiencia humana se comprende a partir del entrelazamiento de los registros imaginario, simbólico y real; si bien su articulación es inseparable, una de las bases sobre las que se ha construido esta investigación es el carácter de mascarada de la identidad, explicable en mayor medida a partir del registro imaginario.

En conceptos como el de ciudadanía multicultural, o en las referencias identitarias sobre las cuales operan las luchas sociales del multiculturalismo, parece inevitable recurrir a datos positivos para definir una identidad. Así pues, habría que preguntarse hasta que punto, convertidas en datos positivos que modelan una imagen identitaria, estas reivindicaciones tienen un carácter imaginario en el sentido psicoanalítico del término.

Como veremos más adelante el psicoanálisis coloca a la identidad solamente como una fachada, una mascarada que encubre la complicada dinámicas de la identificación. Así pues, si la identidad es un señuelo y tiene una base imaginaria sobre la cual se montan las articulaciones simbólicas del Otro, podemos entender el escándalo que resulta para Jean

Baudrillard (2009) reducir el problema de la otredad al de la diferencia identitaria. Para este filósofo, en el momento en que nuestra realidad intenta ser más plural, en cuanto hemos decidido voltear a ver hacia fuera (de los modelos de sociedad falocéntrica, del monoculturalismo) y pensar en que el mundo implica una pluralidad de puntos de interés, de formas éticas y políticas, justo en ese momento nuestra realidad ha comenzado a ser menos real. Al otro lo tenemos enfrente, lo vemos en la televisión, en Internet, en los discursos plagados de eufemismos y corrección política; el otro ya nos es familiar pero desde una segura virtualidad en la cual su subjetividad está encapsulada, su figura es sólo imagen.

Por supuesto habría que mantener la pregunta de si en algún momento ha sido más real de lo que es ahora; sin embargo, sí son notorios los fenómenos mediante los cuales nuestras realidades son, cada vez más, víctimas del crimen relatado por Jean Baudrillard (2009). Más que nunca, nos dice, el mundo es una «ilusión radical»; y no se refiere a la ilusión como creación de sentidos, sino a la cultura del simulacro presente en nuestros días. Es decir, Baudrillard sabe que el mundo es representación; sin embargo, en obras como *Cultura y simulacro* (2005) o *El crimen perfecto* (2009) le interesa describir las formas de representación que se gestan en las sociedades contemporáneas y que cada vez más sólo simulan nuestras relaciones con los otros y con las cosas.

Una forma central de la simulación es la realidad virtual que, paradójicamente, ahora se vive en tiempo real. La virtualidad de un encuentro amoroso por computadora puede darse ya en tiempo real gracias a una cámara y a Internet; desde movimientos políticos hasta estudios del cuerpo humano (endoscopia) simulan, a través de las tecnologías de la virtualidad, la presencia, el estar ahí en tiempo real (Baudrillard, 2009: 46).

La alta definición es para Baudrillard (2009: 49) la seña más clara de la sustitución de la realidad por su simulacro y ante ella «la más alta definición del medio, corresponde a la más baja definición del mensaje». Hoy en día tenemos a la mano medios que hacen más rápida, más nítida y hasta tridimensional nuestra relación con el mundo a través de una pantalla; estas formas de interacción tienen ese costo del medio por el mensaje.

Si bien puede haber muchos ejemplos para mostrar que la carencia del mensaje parece ya no importar mientras el medio sea cada vez más impresionante, nos interesa por supuesto uno de los más extendidos, se trata de la relación con los otros, dice Baudrillard (2009: 47): «la más alta definición del otro (en la interacción inmediata) corresponde a la más baja definición de la alteridad y el intercambio, etc.» ¿Cómo es entonces que convive esta alta definición del otro con una aprehensión de la alteridad a fin de cuentas fatua y empobrecida?

Para Baudrillard (2009) la alteridad ha sido sustituida por su simulacro: la diferencia. En lugar de una ominosa extrañeza la actualidad nos presenta al otro como la representación de una diversidad negociable. Un juego de identidades en el que la otredad aparece transparente, comunicable, en una positividad absoluta. Pero para este filósofo la alteridad está constituida precisamente por esos restos incommunicables, no hay en ella transparencia. La diferencia es una imagen soportable de la alteridad. Esta última es la portadora de un destino al que se rehúye: el destino de la ajenidad de las cosas, incluso del propio cuerpo.

Un ejemplo esencial es el de la alteridad radical mujer-hombre que es conjurada mediante la diferencia psicológica, ideológica, política o cualquier otra que hable del espectro diverso que le daría origen. «Hablando con exactitud, esta oposición no existe, no es más que la sustitución de una forma dual y disimétrica por una simétrica y diferencial»

(Baudrillard, 2009: 161).

Este es el callejón sin salida de la diferencia, lo que Baudrillard intenta poner al descubierto es que la discusión de lo otro, en términos de diferencia, no tiene sentido ni resolución porque, a fin de cuentas, pone frente a frente términos incomparables. El otro diferente es una imagen consoladora que tapa su real alteridad, la cual es inconciliable por incomparable y da lugar a las fuentes de nuestra vida humana en el amor y el odio como producto de una seducción de lo ajeno; en la política no como oposición sino como antagonismo existencial; en la muerte como extraña suspensión del ser pero también en la vida; o en la presencia del cuerpo como nunca simbolizable del todo. Baudrillard ejemplifica profusamente el resultado de una relación de carácter preponderantemente imaginario con el mundo, y a esta forma no escapan nuestras relaciones con el otro a quien se reduce a una identidad.

Podemos empezar a pensar que, en gran medida, nuestra incapacidad para resolver el problema de la otredad y de la diversidad está emparentada con nuestra dificultad para desengañarnos del señuelo que constituyen las identidades. Las implicaciones de tal afirmación no son menores pues esto significa, por lo menos, que, tanto las visiones incautas del otro como las amenazantes y desdeñosas, están estructuradas de manera similar a partir de un registro enajenante y que desde el terreno de la identidad nuestra intención de reivindicar al otro, convive, sin problemas, con nuestro desdén por él.

Las vicisitudes de la imagen del otro

Desde esta similitud estructural en la actualidad prevalecen los discursos que abogan por un respeto a los otros, a la diferencia y a la diversidad coexistiendo con las formas más

aberrantes de relación con el otro: trata de personas, abuso a migrantes, racismo, olvido sistemático. No podemos sucumbir a la asociación fácil de pensar que ideologías como las del multiculturalismo o las luchas a favor de la no discriminación existen precisamente por la presencia exacerbada en la actualidad de esta problemática; éstas parecen más bien un intento, a veces desde lo político (en el caso de movimiento sociales pro-derechos de algún grupo) a veces desde lo administrativo y legal (en el caso de normatividades contra la discriminación, por ejemplo) por contener una marejada que viene de muy atrás, siempre arrasando con lo diferente, con lo extraño, con el otro.

Si es verdad que a cada relato de civilización corresponde uno de barbarie, podemos, quizá, entender por qué al creciente optimismo de una época que, como nunca, parece preocuparse por cuestiones como la libertad, la justicia y los derechos humanos, corresponden también los mayores narcisismos y desinterés por el prójimo. No pensamos ahora argumentar si tal optimismo es solamente una especie de desmentida que hace el juego a los poderes instituidos, pero, ante el sinnúmero de lúcidas visiones críticas que nos relatan lo que pasa a nuestro alrededor, no estaría de más, en algún momento, pensar en esa opción aciaga.

Una de esas visiones, la cual tiene la virtud de reunir varios de los argumentos que circulan al respecto de nuestra condición actual como sujetos y como humanidad, es la de Dany-Robert Dufour (2011). Una de sus tesis, que nos parece más importante, al respecto de la transformación de las formas económicas actuales, puede resumirse en sus siguientes líneas: «[...] esta transformación de la economía mercantil no carece de efectos sobre la economía psíquica. En otros términos, existe una propagación transductiva de los principios de la economía mercantil a los de otras grandes economías humanas».

Se refiere por supuesto al liberalismo económico, el cual ha llegado a desbordar todo freno o contención (principalmente el que constituía el Estado como garante de la interacción entre los intereses privados) convirtiéndose en la actualidad en un ultraliberalismo que, a pesar de las muestras de su fracaso y de sumir al mundo en una crisis sin precedentes, sigue funcionando y siendo defendido a ultranza.

A primera vista, la tesis anterior no parece contener ninguna novedad, pero lo trascendente no es que postule la influencia de un modelo económico en todas las demás esferas de lo humano, como ya lo ha hecho el marxismo, sino que, a partir de ese señalamiento, a Dufour le es posible leer la forma particular de esa influencia en la actualidad.

La desregulación en la que ha caído la economía mercantil tiene para Dufour (2011) un efecto en las demás economías humanas, en la política, por ejemplo, «la obsolescencia del gobierno y la aparición de la gobernanza». Derivado de lo anterior, la economía simbólica se ha transformado con la «desaparición de la autoridad del pacto social y la aparición de las nuevas formas del vínculo social como los grupos llamados “egogregarios”»; nuestra forma de hablar también es afectada, es decir, nuestra economía semiótica se transforma «a través de la aparición de una *novlengua liberal* marcada por transformaciones de la gramática y alteraciones semánticas a través de las cuales, por ejemplo, toda forma de autoridad, incluso laica, o trascendental, ha sido excluida». Todo esto tiene como destinatario final a la economía psíquica «con una salida del marco freudiano clásico de la neurosis y una entrada en un marco postneurótico en el cual predominan la perversión, la depresión y la adicción».

En la actualidad, considera Dufour, el ultraliberalismo crea una fantasía de omnipotencia ante esa liberación de las pasiones, un *laissez faire* pulsional cuyo ideal indica

que todo es posible, todo es comprable y también vendible. Si el mercado puede actuar de esta manera, es porque parece que efectivamente cada vez es más frágil la instauración de una ley que establezca los límites pulsionales a la sociedad.

Aquí Dufour (2011) recurre a Lacan quien, gracias a Freud, puede elaborar más claramente la distinción entre un principio del placer y ese más allá, el cual aparece muchas veces como resto inaprensible en nuestra humanidad. Sobre la pulsión, nos dice Dufour, debe operar una «sustracción de goce»; se refiere al proceso descrito por Freud con el complejo de Edipo: el deseo por la madre, la angustia de castración, la renuncia a ese deseo y la introyección de una ley que aparece en el superyó. El deseo es posible si hay renuncia al goce, esta renuncia se instaura a través de la introyección de la ley moral, resultante del complejo de Edipo. Para Dufour este es el dispositivo menoscabado por el ultraliberalismo.

En el terreno de la intersubjetividad, la liberación de las pasiones, como ideal, es capaz de desatar un egoísmo sin precedentes que conlleva la aparente borradura del otro, únicamente tomado en cuenta en tanto participante de las transacciones mercantiles: como vendedor, comprador o como mercancía.

Por supuesto habría que tomar con cuidado la generalización de la propuesta de Dufour, quien, por momentos, parece confundir sustracción de goce con moral. Habría que preguntarse hasta qué punto, el hecho de que en nuestra actualidad sea evidente que hay egoísmos que pueden actuar a sus anchas, genera un efecto subjetivo en el grueso de la sociedad. Los egoísmos que actúan son egoísmos privilegiados, sin embargo, ¿no se constituye esa actuación en un ideal para la sociedad? Por ejemplo, es claro cómo en algunas regiones de nuestro país la figura del narcotraficante es un emblema de éxito y de poder, un modelo de vida que se envidia. De las figuras ideales del médico, el abogado o el maestro se ha pasado al anhelo de ser narcotraficante, empresario corrupto, o político. Ellos

son quienes representan no precisamente el éxito de la vida sino, más bien, una ilusión de satisfacción plena, de posición que permite hacerlo todo, satisfacerlo todo; negación de los límites que, en realidad, encarcela en el goce, haciendo estragos en el lazo social y en las relaciones entre los individuos.

Para Dufour (2011), por lo menos, es generalizada una incitación a todos los individuos a ese comportamiento «perverso y depredador y a adoptar absolutamente el principio egoísta de la búsqueda de la máxima satisfacción del interés personal». En la sociedad cada vez más se producen sujetos narcisistas, con una actitud ante la ley de la que ya Lacan hablaba en 1967 haciendo notar el advenimiento del «niño generalizado». Lo que falta es ley, no en el sentido de una legislación, sino en tanto principio que sostiene las estructuras sociales (un ejemplo de esto son las normas de parentesco) a través de un orden simbólico, ese cuya aparición subjetiva se da en lo que Freud denominó complejo de Edipo. Por tanto, es posible pensar que nuestras articulaciones simbólicas son endebles y lo imaginario prevalece presentándonos las mascaradas del prejuicio, la discriminación y el racismo, así como facilitando las condiciones para ese de por sí común desliz que hace del otro una cosa y también identidad folklórica, de museo o nacionalista.

Hemos reunido algunos elementos teóricos tan sólo para llegar a preguntarnos cuál es el papel del concepto de identidad como articulador de un intento por restituir a un lugar de equidad la presencia del otro. Parece complicado que una imagen, a su vez no exenta de contener un núcleo de goce, sea capaz de dar respuesta a una realidad en la que la liberación de las pasiones implica, como señala Dufour, la transformación de «la *polis* y sus leyes del vivir-juntos en *polis* perversa» (2011). La identidad articulada como seña de lo diferente, como motivo para la justicia, la reivindicación e incluso la tolerancia y el respeto, tiene frente a sí un problema estructural básico y es que en su carácter aparente convierte

fácilmente al otro en una cosa prescindible, explotable o denigrada; y en el mejor de los casos, en pantalla que sostiene una simulación en el seno de las democracias actuales.

No se trata de sacrificar el camino recorrido, desde la identidad se han generado logros para los grupos que reivindican un lugar en la sociedad y defienden sus derechos, sus libertades y a la vez sus formas de vida; sin embargo, aunque las legislaciones avancen a favor de la diversidad y el pluralismo y nuestras sociedades se informen y se eduquen para el respeto del otro, para la comprensión de la diversidad y la generación de diálogos que resuelvan los conflictos que genera, no se puede ignorar que reflexionar sobre éstas problemáticas sigue siendo tan urgente como siempre.

Abordar el tema de la diversidad y la otredad requiere desasirse de la calcificación en la que recae el debate identitario, sobre todo frente a las condiciones actuales en donde las actitudes coreografiadas de tolerancia dificultan un pensamiento crítico respecto a lo que estamos y no estamos haciendo bien para vivir juntos, así como frente a las condiciones generadas por sociedades en las que priva un ideal de omnipotencia que hace del lazo social una endeble ligadura con el otro, haciendo del derecho una vacilante cariátide. Por más que el mosaico identitario se amplíe, este concepto vuelve unidimensional la discusión acerca de la otredad y sus vicisitudes pues como hemos intentado mostrar, por sus características estructurales la identidad genera un sesgo en la aprehensión del otro así como de nosotros mismos.

Es necesario enfrentarnos al reto de ver más allá de la imagen del otro y de nosotros mismos que comprendemos, es decir, ir más allá de una imagen identitaria que nos consuela de nuestras dudas y angustias respecto de lo que somos o son los otros; necesitamos aceptar la parcialidad de esas imágenes frente a las manifestaciones particulares que van más allá del conjunto de características que aprehendemos y que

declaramos como propias o ajenas. De otra manera seguiremos siendo incapaces de escuchar aquello que verdaderamente importa para la restitución del otro en su radical diferencia y en su particular variedad como manifestación de la subjetividad humana.

Pensar a la identidad, como una impostura, nos lleva a preguntarnos si la diversidad aparece no en el fortalecimiento de las distintas imágenes identitarias sino en la posibilidad de que sean trascendidas. Aunque su ilusión nos permite actuar sin la angustia de la incompletud, su concreción dificulta la observación de los complejos procesos identificatorios y nos hace olvidarnos de su finitud y de la posibilidad de su transformación. Así como en la clínica psicoanalítica, es necesario, en un primer momento, dar lugar a un extrañamiento respecto de la propia identidad y lo que uno considera propio, pues es ahí donde se sostiene el síntoma, la discusión respecto a la diversidad y la otredad pudiera beneficiarse de un distanciamiento con respecto a la identidad. De esta manera quizá sea posible estar al tanto de los momentos en que, frente a lo familiar y lo extraño que aparece en nuestras sociedades en el decurso de nuestras vidas en común, más que reconocer una identidad, es necesario tener la capacidad de conocer algo nuevo. Podríamos pensar que la justicia social, en el tema de la diversidad cultural y la otredad, depende de las condiciones de posibilidad que tiene una sociedad para incluir lugares nuevos.

Capítulo 3

El atolladero de la identidad

Una vez que hemos empezado a señalar la preponderancia de la identidad en el tema que estamos tratando, nos interesa mostrar la importancia de entender la discriminación sin apelar a ese eje articulador. Los elementos de la teoría psicoanalítica que hemos revisado anteriormente nos dan ya las premisas para decir que discriminación es más que el perjuicio a una identidad determinada, pues bajo esta descripción positiva subyace un conflicto primordial con el otro alimentado por una forma de constitución subjetiva en la que el sujeto discrimina para definirse a sí mismo. Dinámica en la que, además, es subsecuente, como nos lo mostraba Lacan, la agresividad.

Nuestra dinámica psíquica no es una simple depositaria de atavismos culturales, sino que participa en la construcción de los complicados andamiajes que sostienen en lo social y en lo cultural relaciones excluyentes y de explotación. Abordar tales estructuras desnaturalizándolas, señalando los mecanismos que les sostienen, es una forma común de combatir el fenómeno de la discriminación. Pongamos por ejemplo la posibilidad de desarmar el estigma que pesa sobre una mujer que prefiere el ejercicio profesional en vez de la maternidad. No es nada nuevo señalar que en nuestras sociedades hay resistencias para aceptar que el papel de la mujer no se limita a lo designado desde una perspectiva que podemos llamar patriarcal, en la cual la mujer debe, por naturaleza, casarse, dedicarse a la tareas del hogar, criar a los hijos, sepultar su sexualidad, atender al marido proveedor. Salir de este papel sin duda crea una diferencia en la identidad cristalizada de lo que debiera ser y hacer una mujer dando lugar, en quienes consideran así las cosas, a la señal de algo nuevo, displacentero, así como actitudes de discriminación hacia quienes representan tales papeles, entre otros perjuicios.

No es menor la afirmación de la Conapred respecto a que la participación laboral de las mujeres en nuestro país se concentra en actividades “que demandan menor calificación y que son consideradas como una extensión de los quehaceres del hogar: enfermeras, afanadoras, azafatas, cuidadoras, trabajadoras del hogar, etcétera” (2012, p. 35). Otro dato que recoge el mencionado reporte indica que en 2008 existía una diferencia de 30% en los ingresos obtenidos por hombres y mujeres, donde estas últimas son menos beneficiadas también en aspectos como la obtención de una pensión o de puestos de alta jerarquía, los cuales mayoritariamente se otorgan a los hombres.

Esto es una pequeña muestra, y solamente en el ámbito laboral y económico, del lugar de discriminación en el que tiene que moverse una mujer que se descoloca de la dominación que le asigna una cierta visión del mundo. Ahora contamos con discursos con la lucidez suficiente para señalar la presencia de todo un sistema de dominación detrás de estas situaciones así como desmotar sus elementos desmenuzando la construcción incluso histórica de tal mecanismo y subvertirlos ante el desvelamiento de su falsedad.

Pero, en el caso específico de la discriminación ¿es posible ir más allá de esta labor de desmontaje? Se desmonta la falsedad y se señala la dominación de una cierta perspectiva del mundo que genera discriminación pero ¿no hay un mecanismo previo que le da lugar a esa construcción? Esto es lo que nos interesa subrayar en este trabajo, nuestra dinámica psíquica explica una parte fundamental de tales fenómenos mostrándonos su origen en nuestra constitución subjetiva no sólo de agresividad y de una violencia primaria que nos son inherentes, sino también en su estructura armada a partir de un conflicto con el otro.

Si la discriminación se resuelve parcialmente es porque nada nos garantiza que los motivos de diferencia o de explotación se actualicen o dejen de construirse. Eliminar la

discriminación es más una consigna pacificadora que un horizonte verosímil pues para ello sería necesario una forma distinta de constituirmos como sujetos en la que, por principio, el otro no sea el índice de la diferencia y a la vez de lo propio.

Fanon y la identidad

Uno de los principales indicadores de diferencia y que ha sido mayor fuente de discriminación y hasta exterminio masivo es el racismo. Esta forma de discriminación hace de un fenotipo la seña de una diferencia y ha creado una de las categorías del mundo más discutidas, la de razas. Particularmente podemos hacer referencia a la raza blanca frente a la raza negra, cuadro que nos interesa explorar a través del testimonio que Frantz Fanon plasma en sus obras. La piel oscura ha sido y sigue siendo seña de desprecio; en México no somos ajenos a ello, a pesar de una mayoría de población morena en la actualidad se conservan los rastros de la pesada roca de la esclavitud, el racismo, la exclusión padecida por los negros. ¿Por qué una seña como el color de piel genera toda esa discriminación, toda esa historia de explotación y menosprecio?

Explicar algo de ella a través de la palabra intolerancia y la falta de respeto a los derechos es poco productivo, sobre todo cuando como remedio aparecen la pedagogía o la moral. Incluso nos parece insuficiente una explicación de cómo se ha construido históricamente esa discriminación. En ambas elucidaciones la razón de la discriminación gira en torno a una imagen identitaria ya sea a su vulneración o a su construcción y a la falsa naturalización de prejuicios presentes en ella.

La figura de Frantz Fanon tiene una notable importancia en la historia de la lucha contra el racismo y el colonialismo. No sólo fue un pensador de la condición del negro colonizado y de las vías para salir de tal condición sino que estuvo involucrado directamente en la lucha revolucionaria, por ejemplo, en las *Fuerzas Francesas Libres del Caribe* en la Dominica así como en el *Guerra de Liberación de Argelia* donde militó en el *Frente de Liberación Nacional*. Al parecer su vida podría explicarse a partir de esa cercanía con la lucha revolucionaria, de igual manera su obra escrita que tiene uno de sus puntos culminantes en *Los condenados de la tierra* (1983) donde aborda el tema de la descolonización sin ninguna concesión frente a la necesidad de un proceso radical y violento para conseguirla.

Su obra despliega una singular reflexión sobre la condición del colonizado y su experiencia frente a este hecho, teniendo como uno de sus puntos de apoyo el cuestionamiento de la identidad. La trascendencia de su pensamiento y su figura se muestra, por ejemplo, en la amplia producción teórica que se ha agrupado bajo el rótulo de estudios poscoloniales. No es nuestra intención discurrir sobre las consecuencias de su pensamiento al respecto de tales discusiones, únicamente queremos poner de relieve lo interesante de la problematización de la reivindicación de la identidad que aparece en este personaje y resaltar cómo coincide con una crítica de la identidad que puede esgrimirse desde el psicoanálisis.

Su biografía, aunque corta (muere de leucemia a los 36 años) muestra la íntima preocupación por su condición de negro frente a la mirada blanca o quizá, más que hablar de condición, sería necesario decir que se trata de una preocupación por entender su lugar. Para Memmi (1973) Fanon vivió por lo menos tres momentos de fracaso en su vida con

respecto a su identidad. Nace en una colonia francesa por lo que se considera francés e incluso blanco, pero al llegar a Francia descubre que es antillano y negro. En una especie de desmentida decide que no será ni francés ni antillano y se asume como argelino. Después de todo, los africanos del norte eran, igual que él, víctimas del mismo país colonizador. Su solidaridad con los oprimidos no tarda en mostrársele también como una ilusión: ¿cómo transformar repentinamente su piel negra y su cristiandad de nacimiento en una identidad de árabe blanco y musulmán? Es entonces, dice Memmi, que Fanon decide construir un África unida, donde los prejuicios raciales y culturales no cuenten e incluso el antillano tenga un lugar. Pero sus interlocutores (blancos, negros, musulmanes, cristianos) estaban lejos de pensar en aquella unidad, sus esfuerzos eran particulares, el universo que intentaban construir era uno propio.

El texto citado en el párrafo anterior tiene por título *Impossible Life of Frantz Fanon* y verdaderamente refleja la tempestad de una vida que busca con avidez una identificación pero al parecer al encontrarla termina por descubrir su falsedad. Fanon vivió siempre como extranjero, como extraño y quizá de esa condición surja la radicalidad de su pensamiento expresada en *Los condenados de la tierra* (1983) como la necesidad de un nuevo comienzo y un nuevo hombre. De esa condición debe provenir también la intensidad de sus preguntas con respecto a quién es el negro y quién es él, quién es Frantz Fanon.

El libro *Piel negra, máscaras blancas* (1973) es uno de sus primeros intentos por responder a esa pregunta. La obra es también una réplica a la tesis que Octave Manonni (1990) plasma en su libro *Próspero y Calibán. Psicología de la colonización* publicado en 1950. Fanon encuentra en esta obra la determinación de una disposición en los pueblos colonizados y otra en los colonizadores para cumplir con ese papel de manera

complementaria. Mannoni, quizá sin mostrarlo explícitamente, describe una teleología de la conquista, de ahí la reacción de Fanon para refutar la existencia de condiciones psicológicas que tendrían como fin la colonización.

Con la intención de refutar el universalismo que nunca aceptó del psicoanálisis, Fanon realiza una profunda interrogación sobre la condición del negro colonizado. El negro, dice en las primeras páginas, no es un hombre, es un hombre negro (Fanon, 1973). Y al iniciar así nos advierte ya la profunda división observada por él incluso entre dos metafísicas, entre la antinomia presente en el mundo del blanco y el negro. Desde el inicio Fanon nos pone frente a una división más que identitaria, a pesar de hablar del blanco encerrado en su blancura y el negro en su negrura él quiere ver un fondo metafísico.

Los argumentos de Fanon subvierten el concepto de discriminación en la concepción que se le otorga en la actualidad y que hemos mostrado en este trabajo a través de las definiciones de un léxico legalista y relacionado a los derechos humanos. En primer lugar porque condena el recurso reivindicativo de la identidad. Está consciente de que la demostración de un valor del pensamiento y una potencia de espíritu por parte de los negros es tan sólo el reverso de aquellos blancos que se creen superiores a los negros (Fanon, 1973).

En segundo lugar está consciente de que para salir de ese círculo vicioso es necesario un análisis psicológico del fenómeno, aún así no olvida que a eso se suma una ontogénesis y una sociogénesis. Es esta última la que en la actualidad priva de profundidad a la comprensión del fenómeno de la discriminación, ante un olvido y un uso sistemático de lo que lo psicológico y lo ontogénico pueden decir del problema. Sin llegar a la afirmación de Fanon respecto a la existencia de un “complejo masivo psico-existencial” (1973, p. 12)

hemos de concederle el mérito de reconocer la necesidad de un análisis psicológico del problema del racismo más allá de su relación con una estructura social, aunque sin olvidarla.

Es cierto que la descripción del problema de la discriminación lleva a señalar un conjunto de características vistas en el discriminado. En la discriminación racial es evidente que, además del color de piel y los rasgos físicos, hay señas de identidad que se ven en el otro como diferentes a las que se consideran propias. El acento, los modismos, la dicción, hacen un cuadro de identidad que permite reconocer a alguien diferente y, generalmente, para quien discrimina, también inferior. Que los efectos de la discriminación se juegan en el terreno de la identidad podría entenderse al constatar que para el discriminado una forma de pasar desapercibido es tratar de imitar ciertos cuadros de identidad. Fanon nos describe el intento de camuflaje que puede verse en el nativo que llega al país colonizador: “El negro que entra en Francia reaccionará contra el mito de martiniqués que-se-come-las-erres [...] No solamente se aplicará a rular las erres, sino que las adornará ostentosamente” (Fanon, 1973, p. 17). La intención podría pensarse incluso no como camuflaje sino como un verdadero intento de transformación: “el “desembarcado”, desde su primer contacto, se reafirma; sólo responde en francés y, muchas veces, ya no comprende el criollo” (Fanon, 1973, p. 19).

Pero esta movilidad identitaria nos habla de la fragilidad de situar el problema como un tema de identidad. De esta manera no sólo se cae en el círculo vicioso de la reafirmación de las identidades e incluso la distinción de las partes “buenas” y “malas” de una identidad, sino que además se pierde la posibilidad de comprender la transformación del discriminado en otro, quizá incluso a quien considera contrario. No estamos solamente frente a un

fenómeno de aculturación sino ante la dinámica siempre presente de las identificaciones cuyo combustible es la presencia del otro.

La discriminación no surge, en última instancia, de un enfrentamiento de identidades. Ese enfrentamiento es sólo la representación consciente del problema. Por lo tanto, no puede resolverse completamente en este plano racional de reconocimiento, respeto y tolerancia entre las identidades en conflicto. A la identidad subyacen las identificaciones del inconsciente y la forma en que éstas han modelado al sujeto y su forma de relacionarse con el otro: amenazante o protector, castrador o nutricio, amado u odiado, categorías difíciles de enunciar porque en realidad para el sujeto no se presentan necesariamente como antinomias.

Debemos seguir esa ruta si nos interesa explicar la discriminación sin apelar a los recursos que sitúan el problema en el plano de la conciencia y la identidad. Cuando Fanon describe una alteración de la personalidad en el negro que desembarca en Francia el objeto discriminado ya está construido, la discriminación ya está presente cuando el negro busca camuflarse. Y aquí encontramos la necesidad de transcender la explicación por la identidad pues, como apunta Fanon (1973), la forma en que el negro adopta comportamientos, formas de vestir y hablar del blanco es completamente inocente. Guiados por la identidad caeríamos en el absurdo de explicarnos ese cambio diciendo: 'el negro quiere parecerse al blanco', cuando no se trata de copiar una identidad sino de un proceso de identificación no con los rasgos del blanco sino con lo que representan, es decir, una identificación con el opresor, conquistador, con la Cultura, o cualquier significado dado a partir del conflicto ya establecido entre el negro y el blanco. Tanto 'negro' como 'blanco' son la concreción de un

psiquismo que discrimina para constituir al sujeto y en el cual, por tanto, el otro es rival, molestia, fuente de celos, enemistad antes que fraternidad.

De dónde surge pues este conflicto, hemos dicho que de una dinámica psíquica que en su intento por diferenciarse del otro genera una exclusión. Veamos los elementos que para Fanon construyen al negro como otro discriminado (y por lo tanto también una visión particular del daño sentido) para observar como toma forma tal definición en el caso de la discriminación racial en la experiencia de Fanon.

En la discriminación reconocemos un daño. Éste puede ocurrir a nivel comunitario, a nivel grupal, o individual pero sobre todo debe reflexionarse en torno a cuál es ese daño para pensar también como repararlo. Ante el insulto lanzado a una persona de color “¡Cochino negro!” (Fanon, 1973, p. 90) o la mirada temerosa de un niño que dice “Mamá, mira el negro, tengo miedo” (Fanon, 1973, p. 92) ¿cuál es del daño que se construye? Hay un desprecio, un trato desfavorable el cual parece tener como fuente una característica física. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos señala en su artículo primero lo siguiente:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

Se señala a la identidad como razón y el daño se reconoce en los derechos, libertades y dignidad de las personas. La conjunción de estas dos variables hace parecer como algo

lógico y necesario la restitución de libertades y derechos así como la revaloración de la dignidad a la identidad discriminada. De ahí que a las medidas legales que se encargan de llevar a cabo medidas compensatorias vayan acompañadas también de acciones ‘educativas’ e ‘informativas’.

La ineficacia de tales medidas puede verse representada en las estadísticas oficiales las cuales nos muestran constantemente que el problema de la discriminación, en México y en cualquier otro lugar del mundo (ver por ejemplo la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, 2010), no parece amainar a pesar de los esfuerzos por combatirla. O se emplean mal estas medidas de educación para victimarios y compensación para las víctimas o hay en ellas algo inoperante como solución para tal problema.

Los inacabables listados de formas de discriminación dejan ver el vacío explicativo con el que operan. Algo no funciona en la comprensión de qué es la discriminación y cómo hacerle frente si son necesarios estos listados inacabables para abordarla: raza, etnia, color de piel, pensamiento, embarazo, preferencia sexual, costumbres, vestimenta, profesión, etcétera. De manera que tratar de resolverlo sobre esa guía deja en la oscuridad gran parte del problema subjetivo y político que complejiza al fenómeno.

Párrafos antes citábamos un par de insultos recibidos por Frantz Fanon, sigamos escuchando su testimonio de la experiencia vivida por él ante la discriminación racial para ver si es posible dar una mayor densidad a la imagen y las razones del daño que provoca. Fanon desmenuza esa experiencia, le encuentra diferentes aristas, describe diferentes reacciones: viscerales, pasionales, racionales. Su punto de partida puede localizarse también en la identidad (aunque como veremos más adelante termina por desbordarlo). Le dicen negro y entonces se reconoce como tal frente al otro blanco el cual, según palabras de

Fanon, le encierra en una objetividad aplastante. La misma quizá de la que se desprenden, en las políticas públicas de la actualidad, etiquetas como la de ‘grupo vulnerable’.

Fanon reconoce esta objetividad hasta su encuentro con el otro blanco, incluso afirma, “mientras el negro permanece *en su casa*, no sufrirá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, su ser para otro” (1973, p. 90). Es frente al otro de la mirada blanca que el color de piel parece fijar y predestinar una condición, no la condición de ser negro sino la de “serlo para el blanco” (1973, p. 91). El daño surge del encuentro con el otro, al momento de afrontar la mirada blanca cobra realidad la opresión.

A partir la mirada blanca Fanon relata haber construido, en un primer momento, un esquema corporal ligado a uno histórico-racial a través del cual ocupar un espacio. Se sabe negro, los otros blancos se lo confirman, y a través de esta relación con el otro se define a sí mismo, ocupa su lugar, por decirlo de alguna manera, cumple con su papel.

“¡Mira, un negro!” Era un estímulo exterior, un capón que me suministraban al pasar.

Yo esbozaba una sonrisa.

“¡Mira, un negro!” Era cierto. Yo me divertía.

“¡Mira, un negro!” El círculo se apretaba poco a poco. Me divertía abiertamente. (Fanon, 1973, p. 92)

Pero esos esquemas son destruidos por lo que Fanon entrevé en la forma de ser percibido:

“¡Mamá, mira el negro, tengo miedo!” ¡Miedo! ¡Miedo! o sea, que se echaban a temblar al verme. Quise divertirme hasta ahogarme, pero me fue imposible. (Fanon, 1973, p. 92)

El color de piel no es un dato objetivo (y en eso también yerra la comprensión descriptiva de la discriminación) por lo que los esquemas corporales e histórico raciales construidos por Fanon son destruidos por la hostilidad de la mirada blanca. El otro, a pesar del esfuerzo de Fanon por ir hacia él, por encontrarlo aunque sea desde su lugar de negro, desaparece. No hay más esquema de sí mismo que uno “epidérmico racial”.

Hay pues un intento de plantarse en su relación con el otro blanco desde un esquema de identidad histórico-racial. Pero el intento falla cuando se topa con el reduccionismo de lo epidérmico racial. Fanon describe este choque de la siguiente manera:

Yo era responsable por igual de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis antepasados.

Yo paseaba sobre mí una mirada objetiva, descubriendo mi negrura, mis caracteres étnicos, y me rompieron el tímpano, la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo: “¡Al rico plátano!” (Fanon, 1973, p. 92- 93).

Fanon fracasa en su primer intento de restituir su lugar frente al otro desde un esquema de sí mismo que intentaba sortear el infame prejuicio. Si no puede ser más que “un hombre entre otros hombres” (1973, p. 93) parece necesario asumir su identidad, ¿pero de qué manera? Si “El negro es una bestia, el negro es malo, el negro es feo” (1973, p. 94) Qué papel jugar en el mundo blanco que exige del hombre una conducta de hombre, dice Fanon, pero de él se espera “una conducta de hombre negro” (1973, p. 94). Y su solución continúa en el plano de la identidad, no la forjada desde el prejuicio sino la propia y esta vez no sólo asumiéndola sino también haciéndola visible al otro: “decidí afirmarme en tanto que NEGRO. En vista de que el otro dudaba en reconocerme sólo me quedaba una solución, hacerme reconocer” (1973, p. 95).

Pero parece complicado que reivindicar la identidad libere del “círculo infernal” (Fanon, 1973, p. 96). La negrura se le presenta a Fanon como evidencia “densa e impensable”, una seña corporal que no puede evitar y que está saturada de significado: “Los negros son unos salvajes, abrutados, analfabetos” (1973, p. 96). La afirmación implica resignificar la determinación exterior que causa vergüenza y desprecio. Para empezar se da cuenta que en él mismo, las afirmaciones peyorativas al respecto de los negros son falsas, de manera que no entiende por qué frente a la vasta evidencia no sólo de sí mismo, sino también de otros que mostraban su capacidad intelectual persiste esa opinión llamada “el prejuicio de color” la cual consiste fundamentalmente en un ocio irracional.

Había que mostrar la falsedad del prejuicio y convencer. “Existía un mito del negro que había que demoler costase lo que costase” (Fanon, 1973, p. 96). Al pensar al racismo como un odio irracional entre razas a Fanon le parece factible la solución del convencimiento a través de la razón: “Como buen táctico, quise racionalizar el mundo, mostrar al blanco que estaba en el error” (1973, p. 97). Si el daño generado por el odio no tenía razones parecía no sólo factible sino necesario mostrar lo falaz de la discriminación racial. Desarmar las piezas del prejuicio para hallar en él un relato ficticio en el que el negro era burdamente revestido de características denigrantes:

Me lancé entonces arduamente a hacer el inventario, a sondear lo que me rodeaba. Según las épocas, la religión católica había justificado y luego condenado la esclavitud y las discriminaciones. Pero, al reducir el todo a la noción de dignidad humana se destripaba el prejuicio. Tras muchas reticencias, los científicos habían admitido que el negro era un ser humano; *in vivo* e *in vitro* el negro se había revelado análogo al blanco;

la misma morfología, igual histología. La razón obtenía una victoria en todos los planos.

Me reintegré a las asambleas. Pero tuve que bajar mis manos (Fanon, 1973, p. 98).

Argumentos había de sobra que colocaban al negro en un plano de igualdad con el blanco, por lo tanto, mismos derechos, mismo trato, mismas oportunidades. La razón parecía triunfar sin embargo, “el blanco seguía siendo intratable en algunas cuestiones” (Fanon, 1973, p. 99). A pesar de los argumentos la discriminación persistía, persiste.

Fanon necesita encontrar otra solución y decide afirmar su identidad no en tanto a la igual humanidad, inteligencia, o capacidad con el blanco sino volviendo a mirar a la cultura negra, en ese momento él cree posible afirmar su identidad y plantarse frente al blanco, hacerse ver, desde lo que su cultura ha creado: escultura negra, arte negro. Fanon nos narra: “Había racionalizado el mundo y le mundo me había rechazado en nombre del prejuicio de color. En vista de que en el plano de la razón no había acuerdo posible, me lancé hacia la irracionalidad” (1973, p. 101).

La irracionalidad de la cultura negra debía ser reivindicada. “Yacer en lo irracional era lo mío. Irracional hasta el cuello” (Fanon, 1973, p. 102). Fanon abreva de la literatura de Aime Césaire creador del concepto de negritud y Langston Hughes, para afirmarse en una identidad que hunde sus raíces en África. Sólo el negro parece capaz de ver el reverso de la racionalidad del mundo occidental y blanco. Ni pólvora, ni electricidad, ni conquistas, sin domar la tierra pero quizá más cerca de ella a través del animismo, la danza, de la pareja inseparable Hombre-Tierra. La civilización blanca no conoce la sensibilidad que se alcanza cuando no se conoce la oposición entre cuerpo y espíritu, dice Fanon, y ante este mundo de

la emoción negra, de una cultura tan valiosa porque entiende no la superioridad de la razón blanca sino solamente su forma distinta de concebir el mundo, el negro aparece revalorado:

Ya tenemos al negro rehabilitado, “de pie en el timón”, gobernando el mundo con su intuición, ya tenemos al negro redescubierto, recuperado, recogido, reivindicado, asumido, y realmente es un negro, no, un momento, nada de un negro, sino el negro, alertando las antenas fecundas del mundo, plantado en el proscenio del mundo, conmoviendo al mundo con su poder poético (Fanon, 1973, p. 105).

Para el infortunio de Fanon la solución parece seguir siendo la misma, limpiar y revalorar la identidad del negro. Mostrar lo errado del prejuicio racial señalando el valor de la cultura negra, la importancia de su forma de ver y vivir en el mundo enaltecer no sólo su identidad ¡sino su esencia! Fanon sabe que su remedio es sólo un paliativo. ¿Qué le responde el blanco? Le recuerda que él mismo ha agotado esa vía que el negro considera propia, única, trascendente; le espeta su ingenuidad y Fanon descubre desolado el endeble piso sobre el que había construido su reivindicación: “recorrí concienzudamente los límites de mi esencia; realmente, era bastante enclenque” (1973, p. 107).

No sólo encontrarse con la historia de la cultura blanca hace darse cuenta a Fanon de su error, también enfrentar la historia de lo que llama su cultura. Hombres negros que desde siempre han hablado de religión, han discutido la filosofía, han trabajado el oro y la plata. Los relatos de las colonizaciones le muestran a Fanon una igualdad con los blancos que a éstos se les hace incomprensible: “Hombres dulces, educados, corteses, superiores sin duda alguna a sus verdugos [...] disciplina libremente consentida [...] su religión era bella

[...] sus costumbres agradables [...] Orden, Intensidad, Poesía y Libertad [...] ¿Monumentos en pleno corazón de África? ¿Escuelas? ¿Hospitales?” (1973, p. 108).

Fanon disfruta momentáneamente su triunfo, nuevamente su sonrisa se desdibuja, su alegría se termina pronto, y es que no puede cerrar los ojos a la evidente dominación del blanco. Sí el negro es igual y puede tener hospitales y escuelas, religión, mitos, filosofía, pero cómo plantar esa otra realidad frente al mundo blanco con su cultura, su ciencia y su industrialización aplastantes. En este punto, tras las varias derrotas a sus indagaciones Fanon hace un balance:

Así, a mi irracional, se oponía el racional. A mi racional, el “verdadero racional”. Siempre salía perdiendo. Experimenté mi herencia. Hice un balance completo de mi enfermedad. Quería ser típicamente negro, no me fue posible. Quise luego ser blanco, más valía reírse. Y cuando intenté en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi negritud, me la arrancaron. Me demostraron que mi andadura peculiar era sólo un término de la dialéctica (1973, p. 110).

El daño sentido por Fanon es el verse encerrado en una existencia dada a partir de la mirada del blanco. Tanto su propia desvalorización cuando se reconoce la imagen del estereotipo como la afirmación de su negritud confluyen inevitablemente en su enfrentamiento con la mirada del blanco. Situado en ese punto siempre lleva las de perder y el daño no puede ser otro que la desvalorización, el ninguneo, con todas las consecuencias históricas (de pobreza, de esclavitud, de exclusión) que eso conlleva.

Su esfuerzo le lleva a la decepción, no afirmarse desde su diferencia ni convencer de su igualdad lo sacan de su identidad discriminada. La última estocada se la da Sartre quien

le muestra que si la negritud existe es sólo para ser destruida y que si los negros usan ese concepto saben “que apunta a la preparación de la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas” (Fanon, 1973, p. 114). Afirmarse en la negritud es entonces poner los pies en algo transitorio que hallaría en su realización su propio aniquilamiento. Lograr desde la particular experiencia del negro, la realización de un universal. Fanon tampoco quiere eso y convencido dice: “Sin pasado negro, sin futuro negro, me era imposible existir en mi negrez” (1973, p. 114).

Lo imaginario de la discriminación

Volvamos a centrar la atención en lo que hemos querido decir a través de la revisión de conceptos como la negación y el narcisismo. Las bases de nuestro psiquismo dependen de la presencia del otro, esta presencia más que configurar un mundo estable de representaciones, a partir del juicio racional, funciona a través de imágenes especulares e identificaciones. Si Fanon fracasa en sus intentos por situarse ante la mirada blanca, ya racional, ya irracional, ya hombre, ya hombre negro, es porque no sale del juego imaginario en el que el blanco le ha colocado. El círculo infernal al que hace referencia es el círculo de la imagen. Ahí el negro no posé voz, sino sólo el espanto de una existencia que de él ha dibujado el mundo blanco.

¿Por qué la obediencia, por qué la neurosis, dice Fanon, del hermano que se paraliza?

Resulta que el negro no puede ir más allá de lo que su imagen le permite. La identidad en

que se apoltrona ante la mirada del blanco le impide moverse. En ese registro imaginario ni la razón, ni el convencimiento ni siquiera la orden parecen tener un efecto:

El Negro: —No puedo señora.

Lizzie: — ¿Qué?

El Negro: —No puedo disparar contra los blancos.

Lizzie: — ¡Es verdad! ¡Se van a molestar!

El Negro: —Son blancos señora

Lizzie: — ¿Pero, entonces? ¿Es que tienen derecho a tratarte como a un cerdo porque son blancos?

El negro: —Son blancos. (Fanon, 1973, p. 115)

“¿Sentimiento de inferioridad?” se pregunta Fanon, y responde que no, se trata de un “sentimiento de existencia”. Hay que decir que está lejos de hablar de existencia en los términos sartreanos. Ese espanto, esa imposibilidad de salir del papel que los blancos le asignan al negro puede explicarse haciendo referencia a lo que Lacan llama registro imaginario. Que es precisamente el registro en el que mueve el modelo de conformación del yo que el mismo Lacan explica a través del estadio del espejo.

El término imaginario es empleado por Lacan de manera central en su teoría. El registro imaginario conforma, junto con lo simbólico y lo real, la triada a partir de la cual Lacan define los órdenes de la experiencia humana. Su base se encuentra en el yo formado por la identificación con la imagen especular que como hemos revisado anteriormente es narcisista e implica agresividad. Lo imaginario es el registro de la alienación constitutiva del sujeto.

Según Evans (2007) lo imaginario está asociado con la ilusión, la fascinación y la seducción presente en la relación entre el yo y la imagen especular. “Es el orden de las

apariencias superficiales que son los fenómenos observables, engañosos, y que ocultan estructuras subyacentes; los afectos son fenómenos de este tipo” (Evans, 2007, p. 109). Lacan (1953) explica que lo que define a esta categoría conceptual tiene que ver con la existencia de un orden distinto al de las satisfacciones “en lo real puro y simple”. Es decir, lo imaginario da cuenta de esa economía desplazada de satisfacciones del neurótico “que no puede encontrarse más que en el orden de los registros sexuales.” No habla Lacan en términos de aplazamiento, es específico al hacer alusión a que la satisfacción así como sus disparadores son desplazados. Este desplazamiento es observable en los ciclos de reproducción de los animales cuyos mecanismos de desencadenamiento son “esencialmente del orden imaginario”. Dice Lacan: “Un comportamiento puede ser imaginario cuando su orientación sobre imágenes de su propio valor de imagen para otro sujeto, lo hace susceptible de desplazamiento fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad natural”.

Esta naturaleza de señuelo nos es mostrada en los momentos en que Fanon describe cómo es visto por el blanco. Las expresiones de terror y menosprecio que parten de una imagen en la que inevitablemente se ve implicado, así como el lugar en que también él coloca a la mirada del blanco, no están lejos de esa captura del otro. Esa misma que “en una relación de cautivación erótica, se hace a través de la relación narcisista— y también es la base de la tensión agresiva” (Lacan, 1955-1956, p. 134).

El momento fundante del orden imaginario para el sujeto conlleva la formación del yo que, desde un inicio, es otro a pesar de sus intentos por tapar la disolución de la identidad que le subyace. Piera Aulagnier (2007) resume ese momento en tres puntos: 1) la aparición de una imagen especular reconocida por la psique como propia; 2) la

interpretación de esa imagen como el objeto de placer de la madre, esto por mediación del desvío de la propia mirada a la mirada de la madre y 3) la vuelta de la mirada a la imagen especular “unión entre la imagen y la leyenda que le concierne”.

La peculiaridad de la forma en que Aulagnier concibe lo imaginario se muestra ya en esa síntesis que realiza. Pone énfasis en que al registro imaginario lo instauro la unión de la imagen especular y un enunciado identificatorio pronunciado por el Otro. Es decir, la mirada del Otro le asigna al niño, en ese momento de reconocimiento especular, un enunciado sobre quién es.

Así como el amo blanco parece un monolito inamovible, la imagen del sí mismo del negro supone un peso difícil de soltar, en buena medida por las dificultades inherentes a sortear el orden imaginario, pero también porque ambas imágenes se encuentran en un espacio liminar donde lo único claro es la presencia del otro en la conformación de un sí mismo, es decir, de un yo.

El yo es ese amo que el sujeto encuentra en el otro, y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, él o yo, es porque en el plano imaginario el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio en relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno. Amo implantado en él por encima del conjunto de sus tendencias, de sus comportamientos, de sus instintos, de sus pulsiones [...] ¿Y dónde está ese amo? ¿Adentro o afuera? Está siempre a la vez adentro y afuera, por esto todo equilibrio puramente imaginario con el otro siempre está marcado por una inestabilidad fundamental. (Lacan, 1955-1956, p. p. 134-135)

Este momento de tanta claridad en Lacan, respecto a las implicaciones de su modelo especular, se da a la luz de la revisión del caso clínico de Paul Schreber quien en su psicosis muestra un profuso desfile de almas, personajes, hombrecitos, dioses buenos y malos, que dan cuenta de la multiplicidad que un yo ‘funcional’ encierra para brindar al hombre “el complemento de la insuficiencia nativa, del desconcierto, o desacuerdo constitutivo, vinculados a la prematuración del nacimiento” (Lacan, 1955-1956, p. 138). La unidad nunca se logra totalmente precisamente porque el yo se constituye a través de una imagen ajena y es esa relación imaginaria la fuente de inestabilidad y tensión agresiva que sólo la intervención de un tercero puede resolver.

Subrayemos una parte de lo citado textualmente en párrafos anteriores “Todo equilibrio puramente imaginario con el otro siempre está marcado por una inestabilidad fundamental”. El orden simbólico al que se transita por la vía del complejo de Edipo muestra la necesidad de algo más que lo imaginario, una ley en la que un tercero rompa el círculo infernal de la imagen. Lacan lo pone en los siguientes términos:

El complejo de Edipo significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, está prometida al conflicto y a la ruina. Para que el ser humano pueda establecer la relación más natural, la del macho a la hembra, es necesario que intervenga un tercero, que sea la imagen de algo logrado, el modelo de una armonía. No es decir suficiente: hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia de ese nombre del padre. (1955-1956, p. 139)

El comportamiento del sujeto no se limita a la relación imaginaria. Si esto fuera así aparecería un comportamiento parecido al de un autómeta, mejor dicho, al de máquinas cuya regulación depende de la visión de una con la otra. Lacan lo ilustra con la imagen de carritos chocones que al estar regulados entre sí darían por resultado una aglomeración.

Evans (2007) subraya la necesidad de distinguir lo imaginario de una connotación de ilusión pues esto implicaría “algo innecesario y sin consecuencias”, cuando lo imaginario tiene efectos en lo real que no pueden ser simplemente descartados o superados por pensarse como ilusorios; para muestra el complicado devenir de la experiencia narrada por Fanon.

Así pues, vemos como Fanon fracasa intentando convencer al blanco de su igualdad o de su valía y de la falsedad del prejuicio e igualmente fracasa apelando al concepto de negritud. Se topa con que la identidad no es un dato objetivo del que pueda descubrirse una verdad tranquilizadora, es decir, hallar detrás del prejuicio la imagen positiva del otro (¿el humano, la persona detrás del prejuicio?). Y no es posible porque la identidad se encuentra en esa dimensión de engaño que implica el registro imaginario.

No es de extrañar que aún más inquietante que el prejuicio aparezca la constatación de una igualdad. Así como lo muestran los relatos de los conquistadores españoles y sus cronistas, el contacto con el otro asombra no sólo ante el temor de la diferencia sino también ante la igualdad. El otro indígena, negro, conquistado resulta ser semejante al conquistador, capaz de ser educado, de construir una cultura. Sin intentáramos dar una razón a esto diríamos que aunque no se entiende lo que dice también habla y su lenguaje

funciona tanto como el propio; de ahí la creación de instituciones, de costumbres, de mitos, a final de cuentas de cultura, por más que el adjetivo primitiva le secunde.

El otro, ese doble del espejo, muestra su semejanza y eso parece intolerable pero, sobre todo, incomprensible para un psiquismo que lo ha designado como lo otro encerrándolo en la representación imaginaria del prejuicio, del estereotipo, del calificativo racista o discriminatorio y que no está dispuesto a ceder la unidad propia que con esfuerzo a conseguido a costa del otro.

Es pues en el registro imaginario que podemos situar una parte del relato de Fanon y asociarla a la generalidad del tema de la discriminación. En lo imaginario habita el prejuicio, el estereotipo, y también esas designaciones del combate a la discriminación que nombran y etiquetan a los grupos vulnerables, a los asistidos.

De la identidad a la identificación

Hemos situado la problemática de la discriminación (su aparición, daño y reparación) como un fenómeno surgido de lo especular, es decir, anquilosado en el registro imaginario. En la experiencia de Fanon el término identidad parece articular esa lucha interna donde se enfrentan las distintas imágenes identitarias que él reconoce de sí mismo y también a las que es sometido. Pero este fijismo se le revela a Fanon como un engaño, enfrentar el racismo apelando a la identidad le parece un despropósito.

Queremos mostrar la necesidad de diferenciar a la identidad de la identificación, pues creemos que los obstáculos que enfrenta Fanon, al intentar resarcir el daño que le

produce el racismo, son consecuencia de la confusión de tales términos, lo que implica hacer pasar al efecto por la causa. A pesar de que pareciera ser un contrasentido tomar un concepto de lo particular (íntimo) para abordar un problema social como el de la discriminación, queremos mostrar que de ningún modo es así.

En un breve pero denso artículo Eleazar Correa (2010) sintetiza exhaustivamente los puntos que sería necesario reflexionar y los argumentos que es posible dar al contrastar los conceptos de identidad e identificación y brinda algunos elementos que muestran la posibilidad de reflexionar sobre la sociedad a partir de tales términos.

Distinguir a la identificación de la identidad nos llevará constatar que si la discriminación se sitúa como un problema entre identidades su dilucidación e incluso su combate se atascan en un registro fantasmático, es decir, en una pantalla y en un artificio. Por el contrario, profundizar en el problema a la luz del concepto de identificación permite desmarcarse de las imágenes fijas de un yo y un otro enfrentados. Abordar el tema desde la identificación nos permite situarnos en el proceso que da origen al propio registro imaginario de la discriminación y no solamente a sus efectos, estos es, las identidades discriminadas. Es desde el juego de las identificaciones que, por ejemplo, en Fanon aparece una subjetividad y más aún una subjetivación política, surgidas de la distancia que hay entre las imágenes estereotipadas del negro y lo que él asume, o no, como propio, como diferente o diferenciante.

Vayamos entonces al término identidad, el cual tiene un uso extendido no sólo en el habla cotidiana sino también en la filosófica. Abbagnano (1982) reúne tres definiciones fundamentales. La primera de ellas es la aristotélica donde la identidad está relacionada con la unidad de la sustancia. Ya sea haciendo referencia a una pluralidad o a una sola cosa la

identidad es la referencia a la unidad de la cosa. En segundo lugar coloca la definición de Leibniz en la cual la identidad parece asimilarse a igualdad, para este filósofo son idénticas las cosas que se sustituyen una a otra sin alteración. De esto se derivan las proposiciones idénticas afirmativas: “Toda cosa es lo que es” y las negativas referentes al principio de no contradicción. Por último, encontramos una concepción de la identidad que habla de la necesidad de hacer claros los criterios mediante los cuales se ubica a la identidad debido a que esta se reconoce y establece a través de convenciones, así pues, nunca tiene un significado dado de manera definitiva.

Las discusiones que encierra el pensamiento lógico y filosófico acerca de la identidad no aparecen en ese uso cotidiano que podemos definir tan sólo con un diccionario. Por ejemplo el Diccionario de la Lengua Española (2012) en su segunda acepción la define como un “conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás”. Cuando nos referimos a la discriminación lo que primero salta a la vista es ese conjunto de características, se discrimina un rasgo identitario y para acabar con tal discriminación habría que resignificarlo o revalorarlo. Desde la concepción aristotélica que mencionamos anteriormente esto correspondería a la identidad accidental, atributos que forman parte de la cosa sin necesariamente definirla.

En este nivel podemos colocar a los discursos psicológicos y sociológicos a quienes Correa atribuye el reconocimiento en la identidad de una positividad. Un papel importante en su búsqueda lo tiene el yo quien se crea una identidad a partir del nombre propio, la historia personal, el reconocimiento de valores o signos comunitarios que hablen de una pertenencia, etc. Correa señala incluso, en esa compulsión por una verdad respecto a la identidad, las descripciones a las que se accede a través del estudio del ADN. Esto quiere

decir que no sólo el yo sino también el discurso de la ciencia, e igualmente el Estado y hasta la psicología, cumplen con una función de construcción.

El anudamiento de identidad personal y social habla del juego recíproco en el que el yo del sujeto construye una imagen que se quiere particular y propia pero que no puede construirse de la nada, por tanto, implica los elementos tomados del Otro. Correa escribe que “hay una incompatibilidad fundamental simbólica entre los referentes que sirven para ‘construir’ una identidad y la identidad ‘obtenida’” (2010). Cuando Fanon describe el choque de la experiencia de sí mismo, con la imagen que el blanco le describe de sí mismo, o de su negritud, vemos claramente esa incompatibilidad. Para Correa eso muestra que en esa construcción hay un vínculo, un puente frágil entre la ausencia de la identidad y la necesidad angustiosa de identificarse para obtenerla. A medio camino de ese vínculo endeble surge “una convicción para el yo de que él es su propio cuerpo, su nombre... y eso es semblante”.

Para Correa la identidad es un semblante. Esta palabra, que ya de por sí nos da la idea de apariencia, es usada por Lacan para designar los señuelos de los fenómenos observables en el registro imaginario. Lacan lo comenzará a utilizar de manera importante hasta principios de la década de 1970 para abordar, por ejemplo, la sexualidad femenina en su dimensión de mascarada (Evans, 2007). Hay que aclarar, sin embargo, que, como menciona Evans, el psicoanálisis no se queda en la oposición entre apariencia y realidad de la ciencia pues para aquel, al contrario de la ciencia, “la falsedad de la apariencia puede deberse al engaño” (2007, p. 172). Es decir, cuando Lacan habla de semblante esta subrayando que para el psicoanálisis la apariencia no es sólo lo opuesto a la verdad sino que incluso constituyen una sola cara como en la famosa banda de Moebius.

De esta manera el semblante implica una apariencia verdadera de la que incluso dan seña sus efectos en la realidad. En el caso de la identidad los intentos por mostrar su verdad pueden verse en el momento en que nos topamos, por ejemplo, con esa ilusión de mismidad a través del trascurso de nuestra vida, no somos los mismos que éramos cuando niños y sin embargo al ver una fotografía decimos “ese soy yo”.

Este recurso a datos positivos para definir una identidad es el que primero se le presenta a Fanon como una forma inútil de enfrentar el racismo del que es objeto. El ir y venir es incluso agotador, el es un negro que ante una determinada imagen de sí mismo no da crédito a que él blanco sostenga como verdadero un estereotipo en el que el negro es un bárbaro y un ser inferior. Así como el blanco apela a ese semblante, Fanon, en un primer momento, intenta reivindicarse señalando su capacidad de raciocinio, su inteligencia o, por otra parte, su pasión, su cercanía intuitiva con el mundo. Pero convertidos en datos positivos que modelan una imagen identitaria estas reivindicaciones tienen un carácter imaginario, parafraseando a Correa (2010), no crean una identidad sino sólo sus efectos y el intento de mostrar que sí hay una identidad y, en este caso, que está en un lugar de igualdad con respecto a la identidad del blanco.

De esta manera llegamos al punto que habíamos enunciado en un principio: El psicoanálisis colocaría a la identidad solamente como una fachada de la dinámica psíquica más compleja que es la identificación. Por supuesto la discusión de la discriminación puede mantenerse al nivel de la identidad, en este sentido, Correa (2010) reconoce la manifiesta preocupación teórica referente a tal término en lo que se refiere a las identidades políticas, las políticas identitarias o la reflexión de las formas de subjetividad actuales. Sin embargo insiste en su carácter de engaño al grado de afirmar que: “toda identidad sería una

construcción fantasmática que alberga un núcleo de goce” (Correa, 2010). Es ese núcleo el que da lugar a la pretendida unificación. Desde ese lugar lo que se desconoce es que, como propone Lacan, al sujeto le falta el ser. Según la lectura de Correa esto implicaría que el yo sólo puede creer en su unidad ignorando esa falta, esa ausencia de unidad para fundarse en la pretensión de que es idéntico a sí mismo.

Por estos y otros motivos para la teoría psicoanalítica cobra más relevancia la identificación que la identidad. Eleazar Correa (2010) reúne algunos elementos que dan cuenta de ello. Por ejemplo nos dice que en la obra de Freud el término identidad no tiene ningún lugar en el aparato conceptual y que incluso el señalamiento básico de la escisión de la conciencia realizado por Freud, momento fundante del psicoanálisis, es ya la muestra de lo ilusorio y parcial de la identidad personal. No así el concepto de identificación el cual es colocado como base del psiquismo en tanto las identificaciones propician la naturaleza imaginaria de la identidad yoica. En la revisión de Correa puede verse la constante aparición del término de identificación den la obra freudiana donde desde sus cartas a Fliess (2 de mayo de 1897) ya habla de una identificación de sus histéricas con las sirvientas de su infancia; así también nos recuerda Correa la cercanía de términos como el de introyección de Ferenczi o el de Incorporación de Abraham con el mecanismo psíquico descrito por Freud mediante el cual el yo se identifica con una característica del objeto. O, recordemos también, la posición canibalística por la que atraviesa el infante durante su desarrollo. También en sus obras de psicología social Freud emplea el término identificación para explicar los fenómenos de masas, la fraternidad descansaría en una identificación que es resultado del rechazo de algo o alguien amenazante. Si por esto se entiende llanamente que la identificación opera a nivel del yo hay que recordar que está íntimamente ligada a su

ideal, el líder de la masa representa un ideal del yo, de ahí la fuerza de la identificación. Pero a esto habrá que agregar todavía que ese ideal es también el que alimenta al superyó y éste “hace existir un excedente de goce que no se asimila a las leyes simbólicas y se materializa en la violencia que enfrenta al sujeto contra sí mismo y contra los otros” (Correa, 2010).

Con estos antecedentes llega Lacan a la identificación y hace de ella no sólo una dinámica psíquica en la que el yo asimila al objeto o a una de sus partes. Como ya hemos visto la coloca en el núcleo de un proceso dialéctico de carácter imaginario que da lugar al sujeto. Para Correa (2010) aquí hay un desarrollo importante pues de la identificación pensada como “un mecanismo que forma “capas”” como se entendería con Freud, Lacan avanza al concebirla como “un proceso constitutivo en relación al otro”. En la función psíquica que con Freud mostraba que la sombra del objeto estaba en el yo, Lacan observa aún más implicaciones, fundamentalmente “la constitución de la imagen de lo humano, es decir de un yo (*moi*) esencialmente alienado en el otro y desconocedor de dicha alienación” (Correa, 2010).

Con la revisión del concepto del narcisismo y el estadio del espejo teníamos la base teórica correspondiente a ese juego de imágenes que nos constituye como sujetos a través del otro. Pero hasta ahora empezamos a ver su compleja participación en el tema de la discriminación. En el abandono del narcisismo y ese momento fundante de reconocimiento en una imagen externa lo que vemos operando como gestor no sólo de la vida psíquica sino también de las relaciones con los demás, es a la identificación. En esto Correa (2010) da en el clavo cuando nos dice que “la identificación es una relación” es por esto que él la distingue de cualquier principio evolutivo, orgánico, mimético e incluso de maduración del

sistema nervioso. La identificación es pues un proceso subjetivo o, más específicamente, un proceso psíquico a través del cual se es sujeto por la relación con el otro. Es por eso que, al respecto, es necesario recordar que la pulsión no tiene objeto, subrayando que es sólo por la mediación del otro que ésta cobra sus sentidos, “un niño”, explica, “no nace siendo ni ‘comelón’ ni ‘mirón’, él deviene así porque hay otro que le dice ¡come!, ¡mira!” (Correa, 2010).

El autor del texto que venimos siguiendo hace bien en aclarar que no hay que caer en el reduccionismo de considerar a la identificación como una “memoria cerebral”, es decir, la inscripción fisiológica de una pauta que posteriormente será repetida porque antes ha traído, por ejemplo, una satisfacción, subrayan entonces que estamos ante una inscripción significativa. La aparición del otro en la identificación cumple una función simbólica.

Por otra parte la relación que se establece está fundada en ese momento alienante del estadio del espejo en el que la unidad del yo se consigue por la mediación de una imagen exterior. Este es el problema que enfrenta Fanon, no puede evadir la mirada del blanco porque de cierta manera es la que le da sentido, frente a su hermano, dice, no hay ningún problema, las dificultades inician cuando se da cuenta que está frente a Otro (ese Otro con mayúscula con el que Lacan designa un orden social) que le asigna su lugar como discriminado. Quien es discriminado ancla sus identificaciones en su esfera más cercana, la familiar, pero no podemos olvidar que ésta a su vez está ligada al Otro ese para el que muchas veces sólo ofrece la identificación para conservar ese mismo lugar de ser discriminado.

Para Correa (2010) el efecto de la identificación es “el sentimiento –inconsciente o consciente- de estar arraigado a algo, de estar para alguien, para el Otro, de pertenencia, de pertenencia al Otro”. Y menciona como una salida la desidentificación para producir una nueva a través de la clínica del análisis. No nos extraña entonces que a veces Fanon parezca meterse en un callejón pues sus esfuerzos por racionalizar la falsedad del prejuicio o revalorar su identidad negra no cambian el hecho de estar arraigado al Otro, de pertenecerle y ocupar el lugar que le es dado. Si la dificultad que encuentra Fanon es representativa de los intentos actuales por combatir y explica la discriminación podemos decir que es debido a que tales intentos se encuentran en el atolladero de la identidad. La identidad es ya un efecto, y no la causa, del registro imaginario en el que se mueve la discriminación.

Pasar de la identidad a la identificación es pasar de la imagen a descubrir el fundamento simbólico en el que está asentada. Es decir, que la imagen en el espejo, el propio proceso del narcisismo, su renuncia y la construcción del ideal tienen un fundamento simbólico. La imagen especular cobra sentido a partir de los significantes del otro. Los insultos racistas a los que Fanon se enfrenta parecen tener un carácter simbólico, anudando su imagen a la de la identidad discriminada.

Como sabemos el psicoanálisis ha centrado su atención en los procesos psíquicos que por encubiertos pasan inadvertidos por el grueso de la conciencia y del pensamiento racional. De esta manera despliega todo una metapsicología que explica como la propia imagen que tenemos de nosotros mismos es un relato parcial, el yo, dice Freud, no es dueño ni en su propia casa. Es a partir de esta línea que para Lacan, a contracorriente de la psicología del yo también heredera del psicoanálisis, el yo podría ser definido como una instancia de desconocimiento. Si para algo existe el yo es para ignorar lo inconsciente. Este

punto de vista es propio de la discusión que Homi Bhabha (1987, 2002, 2004) echa andar en su interrogación a la identidad a partir de su lectura de Fanon. Así como el yo con respecto al individuo, la identidad parece funcionar como instancia de desconocimiento de la otredad.

La fuerza del relato de Fanon se debe, para Homi Bhabha (2002), a que enuncia la experiencia vivida del negro desde los intersticios no visibles en el esquema de dualidades coloniales blanco/negro Yo/Otro. Como hemos podido ver, romper con esas representaciones llena de novedad a lo expuesto por Fanon ante la lucidez con que señala como son insostenibles las posiciones usuales mediante las cuales se afronta el racismo. ¿En qué consiste esta lucidez y la posibilidad que abre (subjetiva y política) de afrontar el racismo? Sobre todo en la interrogación de la identidad como concepto articulador tanto del racismo como de su superación. Para Bhabha el pensamiento de Fanon dispersa el campo tradicional de la identidad racial “en la medida en que se descubre que está basado en los mitos narcisístico de la negritud o la supremacía cultural blanca” (2002, p. 56). Lo anterior parece ir acorde a nuestra afirmación respecto a que la alienación del negro frente al blanco descubierta por Fanon es una cuestión imaginaria pero además que los intentos de salir de tal alienación son tan evanescentes porque se mantienen en ese mismo registro que es el de la identidad.

Bhabha (2002, p.p. 62-63) sintetiza el recorrido de Fanon quien pasa del hegelianismo a la evocación existencialista, para finalmente arribar a un marco psicoanalítico. Es en el espacio entre estos esquemas conceptuales que Fanon construye una forma particular de entender la relación colonial. Su fuerza distintiva proviene “de la tradición del oprimido”. Y esto no es poca cosa pues implica según una fractura con la

“idea historicista del tiempo como un todo progresivo y ordenado”. Cuando Fanon se interroga por su condición discriminada genera una grieta en los ideales iluministas del “Hombre”, es decir, en el “historicismo occidental” para el que afirmación de voluntad y libertad son los fundamentos de la humanidad. A esto hay que agregar que “aún más perturbada está la representación social y psíquica del sujeto humano.”

Si el reconocimiento de su identidad coloca a Fanon en el deseo del Otro, la pregunta acerca de qué quiere un hombre negro parece el inicio de una desidentificación capaz en algún momento de romper con el círculo infernal de la imagen. Además hay que decir que una pregunta de ese tipo rompe con cualquier pretensión institucionalizada de reparación del daño. Si como lo lee Bhabha Fanon "aliena la idea iluminista del hombre" (2002, p. 63) no hay una respuesta a qué quiere un hombre negro sino sólo un enigma difícil de contestar desde la historia occidental. Por supuesto habría que interrogar en qué posición deja esto a los derechos humanos siendo estos una respuesta de ese ideal iluminista que Fanon aliena.

Por eso nos parece importante preguntar cuál es del daño de la discriminación más allá de las explicaciones simplistas que a causa de un vacío explicativo lo sitúan en la desvalorización de una identidad. La experiencia en carne propia que Fanon relata con sus intentos de reparación así como de explicación de un daño muestran como, desde una dimensión psíquica y subjetiva, las respuestas comunes desde las cuales identificamos el daño de la discriminación (respuestas que responden a una lógica cultural y política) son inoperantes. Bhabha identifica por lo menos tres de estas formas de respuesta desde las que se construye la identificación de un daño y la posibilidad de su reparación:

[1.] “Fanon no formula en lugar principal la pregunta de la opresión política como la violación de una esencia humana” [...]

[2.] “No está planteando la pregunta del hombre colonial en los términos universalista del liberal-humanista (¿cómo niega el colonialismo los Derecho Humanos?)”

[3.] “ni formula la pregunta ontológica sobre el ser del Hombre (¿quién es el alienado hombre colonial?)”. (2002, p. 63)

En lugar de esto la pregunta de Fanon se dirige al registro que le da origen a las anteriores respuestas y a la discriminación misma. Dice Bhabha: “Es mediante la imagen y la fantasía (esos órdenes que figuran transgresivamente sobre las frontera de la historia y el inconsciente) que Fanon evoca más profundamente la condición colonial” (2002, p. 64). Ante la presencia del otro a la manera en que Fanon se adjudica su lugar se instala una fractura en el corazón del hombre postiluminista. Se trata, dice Bhabha (2002), de la revelación de la representación escindida del hombre, ese que descubre su propia alienación ante la exclusión del otro que, finalmente, es la exclusión de una otredad propia. Lo que nos interesa ahora de esto es que se produce a causa de la identidad. Para Bhabha (2002) la incertidumbre psíquica de la relación colonial (sus representaciones escindidas) son producto del “artificio de la identidad”.

Lo anterior nos pone ante tres condiciones que se juegan en la relación colonial y que podemos pensar también en relación al fenómeno de la discriminación.

1. En primer lugar para Bhabha la existencia implica “ser llamado a ser en relación con una otredad, a su mirada o su lugar” (2002, p. 65). Este espacio fantasmático permite fantasear con la inversión de papeles. En Fanon hemos visto como entre el blanco y el negro hay un

cruce de miradas en el que el otro asume un lugar que incluso parece ser demandado por el otro.

2. Es en ese espacio donde se despliega el sueño del intercambio de papeles. En este caso el mismo Bhabha se refiere a *Piel negra, máscaras blancas* como un relato que muestra cómo situarse en ese espacio deja al negro en dos lugares a la vez, en su fantasía: “ocupa el lugar del amo manteniendo su lugar en la ira *vengativa del esclavo*”. No se trata, pues, de salir de su lugar de nativo discriminado ni de llegar a ser igual que el blanco (médico, filósofo, psiquiatra) a pesar de la diferencia. En medio de esos lugares de identidad que desde lo racional se invita a abandonar (dejar de ser discriminado o víctima) o conquistar (llegar al mismo lugar del que antes me discriminaba) hay una distancia que para Bhabha “constituye la figura de la otredad colonial” (2002, p. 66).
3. De esta manera se llega a la interrogación de la identidad y su diferencia con la identificación. Dice Bhabha: “la cuestión de la identificación nunca es la afirmación de una identidad dada [...] siempre es la producción de una imagen de identidad y la transformación del sujeto al asumir esa imagen” (2002, p. 67). Y de esto se desprende que a pesar de que una demanda de identificación implique una imagen fija de identidad, el propio proceso conlleva inevitablemente escisiones propias de la otredad.

Esta es la razón principal por la que hemos elegido la experiencia y reflexión de Fanon para dar mayor profundidad a la comprensión de la discriminación. A éste le es imposible nombrar lo que le daña y encontrar una reparación y una forma de enfrentar ese daño cuando lo hace desde la identidad, desde los lugares en que le coloca el blanco (el salvaje, el caníbal) pero también desde los lugares que él mismo quiere asumir para reivindicar un lugar frente al blanco (ser humano, ser humano negro). La imposibilidad está dada por los restos que la otredad deja en el medio de un lugar y otro, es decir, por lo que se escapa a

estas representaciones que piensan la identidad como reconocimiento de una naturaleza o de un conjunto de atributos.

Capítulo 4

La posición del discriminado

A continuación nos proponemos desarrollar algunas de las consecuencias de la aseveración que hemos venido haciendo en este trabajo, a saber, que la identidad es la seña de que el abordaje de la discriminación se mueve primordialmente en un registro imaginario. Las vicisitudes de Fanon nos permitieron tensar la aparición de este problema y vernos situados en el *cul-de-sac* de la reivindicación identitaria, es así que en este momento debemos preguntarnos si el tratamiento actual de la discriminación se encuentra en ese mismo atolladero; lo que puede respondernos también a la pregunta de qué podemos esperar de un combate a la discriminación desde la identidad, es decir, un abordaje que hace semblante.

Parece complicado combatir la discriminación sin hacer referencia a la construcción relativamente estable de una identidad, casi siempre grupal. Enmarcado en la necesidad de asegurar las garantías y derechos de los individuos y los grupos el combate a la discriminación conlleva la necesidad de un reconocimiento que deje atrás al prejuicio, el trato denigrante, el estigma, etcétera.

Si es tan complicado dirimir las paradojas que de esto surgen es porque la discusión sigue anclada a la ilusión de una construcción más imaginaria que simbólica. Tan es así que abordar el tema de la igualdad siempre recae en los necesarios intentos por elucidar las paradojas a las que da lugar (Gall, 2005). El universalismo ha ganado una importante reputación al mostrar la posibilidad de resolver el problema de la atribución de derechos a partir de una común humanidad; no nos interesa entrar a la discusión acerca de lo cuestionable de este fundamento sino solamente subrayar que independientemente de sus pros y sus contras el universalismo apela a una esencia, o para evitar la fuerte carga conceptual de tal término podemos decir, necesita un rasgo que genere identidad, una

identidad que nos abarque a todos. Así las cosas parece sólo una diferencia de cantidad, y no de cualidad, que como una opción para evadir el riesgo de la homogeneización se apele al particularismo y a la necesidad de reconocer no sólo lo que nos hace iguales sino lo que nos hace diferentes. Si seguimos nuestro argumento es necesario decir que entre particularismo y universalismo la diferencia es solamente de grados.

Para volver al tema que nos ocupa analizaremos algunas medidas relativas a la protección y garantía de derechos que se han puesto en marcha para combatir la discriminación. Consideramos que son el correlato perfecto de una discusión desde el semblante de la identidad, teniendo como eje a este concepto las legislaciones actuales se ven llevadas a enlistar a los grupos e individuos cuya identidad es objeto de discriminación y así precipitan su talante moral al mostrar una necesidad de tolerancia y revalorización hacia las víctimas.

Formas institucionales del principio de no discriminación

En la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* está escrito que “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (art.2) y en su artículo 7 agrega que todos los seres humanos “son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección

contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación”.

De igual manera el *Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos* (adoptado por la *Asamblea General de las Naciones Unidas* en 1966 y cuya entrada en vigor data de 1976) en sus artículos 2.1, 3, 4.1, 20.2, 23.4, 24.1 y 26 contempla cuestiones como:

- El compromiso de los Estados firmantes de respetar y garantizar los derechos reconocidos en el pacto sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, posición económica, entre otras (art. 2-1).
- La garantía de igualdad en el goce de los derechos civiles del pacto (art. 3).
- Contempla la excepción de esas garantías siempre y cuando no estén concernidas a motivos discriminatorios (art. 4-1).
- La prohibición de “Toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia” (art 20-2).
- El derecho, sin discriminación alguna, que todo niño tiene a las medidas de protección que por su edad requiere.
- Y en su artículo 26 contempla:

Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

A nivel internacional, además de estos instrumentos generales, encontramos algunos avocados exclusivamente al tema de la discriminación, por ejemplo, la *Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* (Naciones Unidas, 2001) que en su declaración reconoce la igualdad de los seres humanos en cuanto a libertad, dignidad y derechos así como la importancia de los motivos de diferencia como son: religión, espiritualidad y creencias. En esta declaración se enumeran las que consideran son causas, formas y manifestaciones del racismo y la discriminación, entre éstas podemos mencionar: la esclavitud, la trata de esclavos, el colonialismo, el apartheid y el genocidio, la xenofobia, la pobreza, los conflictos armados, y algunas más.

Esta conferencia, llevada a cabo en Durban (Sudáfrica) del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001, es un precedente importante en la delineación de estrategias para el combate a la discriminación. Se proponen una serie de estrategias que tienen como objetivo alcanzar “una igualdad plena y efectiva que abarquen la cooperación internacional y el fortalecimiento de las Naciones Unidas y otros mecanismos internacionales en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia (Naciones Unidas, 2001, arts. 107-122)”.

Entre sus páginas encontramos fundamentalmente una enumeración no sólo de motivos y causas de la discriminación sino también medidas necesarias para erradicar tal problemática. Se habla así de lo inequitativo de las condiciones políticas, sociales y económicas, la proliferación de estereotipos en los medios de comunicación, la necesidad de gobiernos más transparentes y democráticos, de Dialogo entre Civilizaciones (escrito así con mayúsculas). Se condena al neofascismo, al neonazismo, al antisemitismo y la

islamofobia, los padecimientos del pueblo palestino y de los pueblos indígenas así como a las organizaciones racistas o xenófobas. Finalmente se reconoce a la educación (en específico una educación relativa a los derechos humanos) como “la clave para modificar las actitudes y los comportamientos basados en el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia y para promover la tolerancia y el respeto de la diversidad en las sociedades” (Naciones Unidas, 2001, arts. 107-122).

La Declaración también hace mención de los innumerables crímenes contra la humanidad basados en el racismo y la discriminación e insta a los gobiernos a reconocer tales tragedias y honrar la memoria de las víctimas (Naciones Unidas, 2001, arts. 107-122). Específicamente su artículo 102 dice: “Somos conscientes de la obligación moral que tienen todos los Estados interesados, y hacemos un llamamiento a esos Estados a fin de que adopten medidas adecuadas y eficaces para hacer cesar e invertir las consecuencias duraderas de esas prácticas”. Así que una obligación moral debe mover a los gobiernos a generar las medidas necesarias para erradicar el racismo y la discriminación. Pero debemos preguntarnos ¿se trata de la obligación moral contraída a través de la firma como un convenio como éste, o tal obligación preexiste y da lugar a tal convenio?

Estos marcos legales generales dan lugar a su vez a otros, igualmente inscritos en torno a las Naciones Unidas. En la extensa lista además podemos encontrar los documentos siguientes:

- Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial.
- Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.

- Convención Interamericana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad.
- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer.

A pesar de esta multiplicidad de acuerdos internacionales, que daría la impresión de que este tipo de medidas son orquestadas desde tal ámbito, autores como Garganté y otros (2003), consideran que principalmente son las organizaciones sociales, tal como es el caso de México, las que ejercen mayor presión para desarrollar políticas antidiscriminatorias y legislaciones contra la discriminación.

En una somera línea del tiempo estos autores señalan que las primeras leyes en contra del racismo surgen alrededor de 1945 en Estados Unidos y para el caso de Europa en la década de los setenta. Entre algunos otros datos que nos proporcionan estos autores están por ejemplo que: a partir de 1996 en España el racismo constituye una agravante para un delito; en el caso de Francia en 1972 el código penal establece como prohibida la discriminación en el trabajo y los servicios además de la difamación racista e igualmente es alrededor de esas fechas que en los códigos penales de países como Holanda, Portugal o Dinamarca se crean leyes específicas contra actos racistas. En cuanto a leyes referentes a una igualdad de trato estos autores hace un listado que comprende: la Ley de Igualdad de Trato, promulgada en 1995 en Holanda; La ley de Relaciones Raciales existente en el Reino Unido desde 1976 (ley que por primera vez condena la discriminación indirecta e incluso desaprueba la discriminación positiva). En Suecia existe desde 1986 la Ley General Contra la Discriminación y desde 1994 la Ley Contra la Discriminación Étnica en la Vida Laboral. Bélgica posee la Ley para la Supresión del Racismo y la Xenofobia desde 1981.

En el caso de Francia además de la Ley Antirracista de 1972 en 2001 se promulgó la Ley para la Lucha contra la Discriminación.

A esto evidentemente se suman organismos que se encargan de velar por el cumplimiento de tales leyes así como promover la no discriminación. Con mayor antigüedad podemos encontrar a la Comisión por la Igualdad Racial del Reino Unido. Holanda cuenta con la Oficina Nacional para Combatir el Racismo, creada en 1985. Bélgica contaba desde 1981 con la Comisión Real de Política de integración transformada en 1993 en el Centro de Igualdad de Oportunidades y Lucha Contra el Racismo. Una comisión contra el racismo y la xenofobia funciona en Suecia desde 1989. En Dinamarca desde 1993 trabaja un Comité de Igualdad Étnica. Portugal tiene una comisión por la Igualdad y contra la Discriminación Racial. Y finalmente en Francia existen desde 1999 las Comisiones Departamentales de Acceso a la Ciudadanía así como el Grupo de Estudio de Lucha contra la Discriminación.

La estructura y el talante que podemos encontrar en estos organismos y legislaciones tienen su base en lo propuesto inicialmente por la ONU. Las definiciones con respecto a la discriminación, así como sus limitaciones y acciones, se repiten para organizaciones de otra delimitación geográfica. En el caso de Latinoamérica encontramos un panorama similar también ceñido a los tratados y declaraciones internacionales.

La Organización de Estados Americanos (OEA) también considera a la no discriminación “como un derecho fundamental para la protección de grupos específicos” (Becerra, 2008, p. 110). Pero como nos vuelve a recordar este autor hay grupos sociales que aún se encuentra a la saga de estos beneficios. En la OEA, a través de su Sistema Interamericano de Derechos Humanos encontramos también un sinnúmero de documentos

y tratados que conforman el marco legal antidiscriminación, protocolos en materia de derechos económicos, sociales y culturales, así como convenciones sobre la desaparición forzada y declaraciones a favor de la libertad de expresión. Becerra (2008) hace un listado que inicia en 1948 con la firma de la Carta de la OEA y la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* y llega hasta 2008 con el documento *Principios y Buenas prácticas sobre la Protección de las Personas Privadas de su Libertad en las Américas*.

Siguiendo con el caso latinoamericano es preciso señalar la existencia de la Red Iberoamericana de Organismos y Organizaciones contra la Discriminación, creada en 2007 y cuyo proyecto fue impulsado por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación de México. La Red busca establecer puentes de comunicación y colaboración para atender la problemática de la discriminación, visibilizar el tema y la urgencia de su atención. Sus fines son los mismos que los de cualquier otro esfuerzo institucional visto hoy en día: “el impulso, la construcción y la difusión de una cultura de respeto a la diversidad; de la coexistencia respetuosa en la diferencia; del reconocimiento de la igualdad jurídica entre los grupos sociales; y de la valoración de la diferencia como una característica inherente a las diversas sociedades de la región” (Becerra, 2008, p. 115).

De manera específica países como Panamá han creado organismos como la Secretaría Nacional de Discapacidad (Senadis) la cual fomenta una cultura de justicia, equidad y no discriminación. Para Manuel de Jesús Campos Labrador (2008) (Director en 2008 de este Instituto) la equiparación de oportunidades y el reconocimiento de las diferencias son ejes nodales para construir el derecho a la no discriminación. ¿Cómo hacerlo? Promoviendo, dice Campos, un cambio de actitud y ejecutando las políticas de inclusión social, en su caso particular, de las personas con discapacidad.

De manera similar al caso mexicano, en Argentina se han implementado planes nacionales contra la discriminación a través de un Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (Inadi). La forma en que el Estado argentino concibe a la discriminación es particularmente interesante, en palabras de María José Lubertino (2008, p. 20) quien en 2008 fungía como presidenta del instituto mencionado, “la discriminación es concebida como un conjunto de prácticas sociales que generan actitudes de marginación, hostilidad y violencia, cuyos orígenes pueden rastrearse en las formas de configuración del Estado nacional” y a esto agrega que “las prácticas sociales discriminatorias no se explican por ninguna característica que posea la víctima de dichas prácticas, sino por las características del grupo social, sociedad o Estado que lleva a cabo el proceso discriminatorio”.

Sin duda es interesante una definición de este tipo que logra sortear la simple descripción del fenómeno y la enumeración de las víctimas. Lo que vemos en esta definición es un intento por entender la discriminación prestando atención a las características del pacto social. Es decir, si existen prácticas discriminatorias ha de sospecharse que están sostenidas en la forma en que se ha estructurado la convivencia de la nación.

A pesar de este prometedor inicio en las definiciones, el plan argentino no puede evitar realizar sus análisis de la discriminación en ese país a partir de los grupos de siempre: migrantes, religiosos, étnico nacionales, sexuales, refugiados, etcétera. Y sus propuestas se mantienen en el ámbito institucional y legislativo ligadas a la protección de derechos, de la infancia y los pueblos nativos, por ejemplo, así como la ratificación de otros acuerdos internacionales como los que hemos mencionado más arriba.

Las más claras acciones emprendidas están relacionadas con la garantía de acceso a la justicia en la legislación, el establecimiento de comisiones que estén siempre trabajando para detectar hechos discriminatorios y actuar en consecuencia y una muy importante como es la garantía del derecho de asociación de organizaciones que defiendan derechos grupales. Al lado de las medidas que buscan garantizar la inclusión está por supuesto también la aplicación de sanciones y castigos y el plan de desarticular las prácticas discriminatorias desde el sector educativo (Lubertino, 2008).

Como puede observarse esta línea ideológica se repite desde las propuestas derivadas de las declaraciones de derechos humanos y la ONU hasta los organismos regionales, como por ejemplo la OEA o el caso específico de Argentina. A pesar de los matices que cada organismo da a la implementación de sus políticas (los grupos que atienden, la forma de aplicación de normas, las particularidades surgidas de la región, el contexto y la cultura) se repiten características e intenciones, formas de entender y combatir la discriminación.

La revisión de los párrafos anteriores nos permite constatar la existencia de elementos comunes en la forma en que se enuncia, desde los Estados y los organismos internacionales, el derecho a la no discriminación. La impresión es la de una actividad afanosa por proteger y garantizar los derechos de grupos e individuos vejados y excluidos casi de manera sistemática. Pero luego del recorrido no podemos evitar mencionar la extraña sensación de aridez que acompaña a todas esas leyes y garantías, la cual podría explicarse luego de un examen de realidad con respecto al fenómeno de la discriminación y su presencia en la actualidad.

Lo imaginario de una ley

La lista de tratados, leyes, políticas públicas y acciones es grande y aún así para Alejandro Becerra Gelover (2008) el mundo está pobremente preparado para enfrentar el problema de la discriminación. La carencia a la que hace referencia es particularmente institucional. Si bien, como hemos visto, los documentos dirigidos a tratar el tema de la discriminación son numerosos Becerra sostiene que tal espíritu no se refleja de manera patente en la práctica. Habla este autor de heterogeneidad respecto a la idea de lo que el derecho debe tutelar, tanto organismos como acuerdos internacionales y los países que los ratifican atienden y entienden de manera diversa los cómo y a quién deben proteger en el combate a la discriminación. Becerra alude a razones culturales, religiosas, presupuestales, conciencia de la prioridad y falta de acuerdos. Y ante tal panorama lo único que este autor observa es una tendencia en la atención institucional de la discriminación: “la prevalencia de un enfoque especializado sobre un enfoque de atención a múltiples formas de discriminación” (2008: 101). El resultado, continúa, es una atención que se vuelve en sí misma discriminatoria, pues atiende a unos y desatiende a otros.

Este sesgo observado por Becerra nos parece casi obvio vistas las cosas desde la perspectiva que hemos desarrollado en este trabajo, no es sólo un resultado de situar la problemática en la identidad sino también su consecuencia. El propio Becerra define a la discriminación como “una práctica basada en el prejuicio y en el estigma que se renueva generacionalmente y que, en consecuencia, implica una educación también para evitarla y atenderla en forma institucional y social” tales prácticas, agrega, están ligadas generalmente al ejercicio del poder (2008, 101).

El problema es más radical que la simple debilidad institucional y uno de sus núcleos aparece cuando localizamos los puntos de capitón de todas estas medidas. Uno de ellos es el principio de no discriminación, es decir, la prohibición de la discriminación que tiene sus fundamentos en la necesidad de una igualdad ante la ley, inclusión y el reconocimiento de que la diversidad de los pueblos e individuos es una riqueza que debe preservarse, estamos hablando pues de tolerancia, de respeto y pluralismo. Como hemos visto alrededor de este principio es que se organizan numerosas leyes y tratados.

Otro de estos núcleos de sentido último, y que nos interesa seguir de cerca ahora, es la presencia de la identidad. Como podemos constatar por la revisión de los tratados presentados anteriormente, ésta se hace explícita a través de los grupos a los que se refieren las leyes y garantías antidiscriminación. ¿De qué manera? Como anclaje de estos argumentos y como locus tanto del problema, en tanto es un rasgo de identidad lo que se discrimina, como lugar también de la solución cuando se afirma que quitando lo falso del prejuicio o del estigma aparece una identidad valiosa, digna de respeto y tolerancia. En el texto resultante de la *Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* se dice:

Reconocemos que el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se producen por motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico y que las víctimas pueden sufrir formas múltiples o agravadas de discriminación por otros motivos conexos, como el sexo, el idioma, la religión, las opiniones políticas o de otra índole, el origen social, la situación económica, el nacimiento u otra condición (Naciones Unidas, 2001, p.5).

Al insistir sobre la aparición de la identidad en las leyes y tratados que hemos revisado queremos a hacer énfasis en que estas categorías exponen el cerco imaginario desde el cual se aborda la discriminación hoy en día. Una forma de subrayarlo es no sólo comparar las definiciones que aparecen en los distintos países sino prestar atención a las diferencias que parecen una especie de designación anacrónica. En la Constitución de Costa Rica citada por Álvaro Paniagua (Conapred, 2008, 42) para describir el marco legal que prohíbe y sanciona la discriminación en su país, el artículo 33 dice que: “toda persona es igual ante la ley y no podrá practicarse discriminación alguna contraria a la dignidad humana” y en el artículo 51 hace referencia a 4 grupos poblacionales con los que el Estado se compromete para brindarles protección especial: “la madre, el niño, el anciano y el deforme desvalido”. Curiosa enumeración que en la época actual pudiera parecer desfasada dado el reconocimiento de muchos más grupos discriminados. El propio Paniagua dice en las líneas citadas que este reconocimiento, en el que se sospechan ausencias, tiene su razón de ser en una tradición patriarcal así como en el desarrollo capitalista propio de los años 40 el cual quedó plasmado tanto en constituciones políticas como en algunas declaraciones de derechos humanos.

¿En qué momento veremos como anacrónicos estos listados interminables de hoy en día? No se ha descubierto la razón esencial para determinar cuáles son los grupos vulnerables a la discriminación ni se le descubrirá, porque como pone al descubierto este pequeño ejemplo de la Constitución de Costa Rica, la enumeración está dictada desde razones contextuales e ideológicas más que a una comprensión sin ambages de los que en nuestras sociedades genera esa constante de figuras discriminadas.

Como ya hemos anotado nuestra intención es analizar la aparición de la identidad en estas leyes y tratados para reflexionar cómo genera el riesgo de un abordaje de la discriminación de carácter imaginario, que tiene como consecuencia empantanar el problema; tal y como lo vimos con Fanon en ese enfrentamiento narcisista de reivindicaciones y que reproduce la generación de categorías. El concepto de identidad no garantiza una solución al problema de la discriminación pues no es una salida subjetivante sino que genera el riesgo de caer en lo contrario.

El carácter imaginario de ese concepto hace endeble cualquier fundamento para decidir qué se atiende y a quiénes (para algunos países lo importante son los grupos indígenas, para otros, las mujeres, para otros los ancianos) y además prolonga el listado de los vulnerables. Esto es precisamente lo que pasa actualmente en México con la reciente modificación a la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, no hay en el texto cambios conceptuales o estructurales sino simplemente una enumeración más larga de las acciones consideradas como discriminatorias y de los grupos en riesgo de ser discriminados, pero con el mismo talante de la versión anterior de tal Ley.

En su texto los vacíos aparecen desde que revisamos la forma en que define a la discriminación a la cual considera como:

toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno o más de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el

embarazo, la lengua, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o cualquier otro motivo;

También se entenderá como discriminación la homofobia, misoginia, cualquier manifestación de xenofobia, segregación racial, antisemitismo, así como la discriminación racial y otras formas conexas de intolerancia (Art 1 III LA)”

Este artículo, recientemente reformado, amplía la definición intentada por la Ley mexicana y al hecho de la distinción, la exclusión y la restricción, como aparecía en la versión anterior (LB), agrega la preferencia así como las condiciones en que se dan tales actos, es decir, sean por acción u omisión, tengan o no intención y finalmente su falta de objetividad o de razón. Además de esto se amplía, como habíamos mencionado más arriba, la lista de los discriminados.

Este cambio inicial nos da muestra del intento por hacer más claro el acto que esta ley prohíbe y sanciona. Pero lo único que se logra es poner al descubierto la necesidad de otras reformas. Ante la ampliación de la descripción del acto discriminatorio y el señalamiento de quiénes son los que pueden padecerlo, la duda que asalta es la relativa a la posibilidad de que tal Ley abarque la magnitud del problema. Mejor dicho, no la magnitud del problema sino su plasticidad, es decir, si sostenemos uno de los argumentos de este trabajo de que el rasgo identitario es sólo el pretexto para la discriminación, podemos constatar que no tiene sentido que la Ley intente abarcar al mayor número de grupos discriminados pues el problema no se encuentra en su identidad sino en la ambivalente y agresiva relación que establecemos con el otro como parte de nuestra estructura psíquica.

Sin esta consideración el combate a la discriminación se planta en un terreno movedizo que incluso le dificulta establecer pautas realistas de cómo combatir la discriminación teniendo frente a sí el ideal creado de eliminarla. Hasta la anterior reforma la Ley mexicana, en el capítulo 2 relativo a las medidas para prevenir la discriminación, tenía como única medida la prohibición. El artículo 9 indicaba: “queda prohibida toda práctica discriminatoria que tenga por objeto impedir o anular el reconocimiento o ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades” (LB). Luego de esto aparecía, nuevamente, en vez de una elaboración explicativa, un listado con 29 conductas discriminatorias.

En la reciente reforma (LA art 9.) el párrafo sobre la prohibición aparece derogado y nos encontramos con que el capítulo II, cuyo título habla de medidas para prevenir la discriminación, no incluye ninguna medida de ese tipo sino 34 conductas discriminatorias, 5 más que la versión anterior de la ley. El listado define a la discriminación como impedir, por ejemplo: el acceso a la educación, la asociación, la participación política, el ejercicio de derechos de propiedad, la impartición de justicia, la libre elección de pareja, el acceso a la seguridad social, servicio público o institución privada. También aparecen verbos como negar o limitar, haciendo referencia al derecho a información sobre lo sexual y reproductivo, la atención médica y su elección, la libertad de expresión, el derecho a la alimentación, vivienda y recreo, la accesibilidad en el entorno físico, entre otros derechos. Finalmente aparecen las acciones directas e incluso intencionales como la explotación, la incitación al odio, la burla, la injuria, la violencia física, sexual, etcétera y otras como la estigmatización, en específico, a personas con VIH.

Este muestrario, que parece también un listado de conquistas sociales, señala la saturación de lo social que se cree que es posible realizar a través de la aplicación de la ley e ignorando las razones de un fenómeno determinado. Sin cuestionamiento se sitúa la problemática en una acción que limita los derechos a razón de un motivo identitario, sin embargo, por más medidas de nivelación, de inclusión o acciones afirmativas que la ley contemple el fenómeno no queda sino remediado en un nivel completamente superficial.

Es desde esta superficialidad que comenzamos a sospechar del carácter moral de esta ley antidiscriminación, porque su lógica es la construcción de una especie de código de conducta en el cual se consignan una serie de actos cuya realización constituye una falta que debe ser sancionada por la ley. Y suponiendo que el problema se nutre de la identidad de quien es discriminado sólo pueden esperarse medidas que sostienen el semblante de un combate a la discriminación. En su capítulo IV la Ley (LA) contempla una serie de medidas de nivelación, de inclusión y acciones afirmativas a las que se obligan los poderes públicos federales y las instituciones que dependen de éstos.

Se designan como de nivelación las medidas que “buscan hacer efectivo el acceso de todas las personas a la igualdad real de oportunidades eliminando las barreras físicas, comunicacionales, normativas o de otro tipo, que obstaculizan el ejercicio de derechos y libertades prioritariamente a las mujeres y a los grupos en situación de discriminación o vulnerabilidad” (art. 15 ter). Entre las medidas de este tipo se incluyen la garantía de accesibilidad del entorno social, a puestos de trabajo para personas con discapacidad, el uso de intérpretes de lenguas indígenas y el uso de intérpretes de lengua de señas en eventos públicos y gubernamentales, la derogación de disposiciones discriminatorias para el ingreso y permanencia en escuelas y trabajos, entre otras medidas similares.

En cuanto las medidas de inclusión estas se entienden como “disposiciones de carácter preventivo o correctivo, cuyo objeto es eliminar mecanismos de exclusión o diferenciaciones desventajosas para que todas las personas gocen y ejerzan sus derechos en igualdad de trato” (art 15 quintus LA). Lo limitado de este párrafo se descubre en cuanto recordamos que esas diferenciaciones desventajosas deben enmarcarse dentro de lo que la Ley considera como discriminación, es decir, será una diferenciación en la medida que lo que le da razón es el rasgo identitario. Es así que la Ley se ciñe a su campo mientras el status quo económico permanece intocable. Las medidas que se desprenden de este manejo de las diferenciaciones desventajosas son: educación para la igualdad y la diversidad, la integración del derecho a la no discriminación a las políticas públicas, y a su vez el desarrollo de políticas contra la discriminación, en específico se mencionan la homofobia, la xenofobia, la misoginia, la discriminación por apariencia y el adultocentrismo, también se proponen acciones de sensibilización para combatir la discriminación dirigidas a servidores públicos y finalmente campañas de difusión en los poderes públicos federales.

Por último en esta sección, se definen las acciones afirmativas las cuáles son “medidas especiales, específicas y de carácter temporal, a favor de personas o grupos en situación de discriminación, cuyo objetivo es corregir situaciones patentes de desigualdad en el disfrute o ejercicio de derechos y libertades, aplicables mientras subsistan dichas situaciones” (art. 15 sextus LA). En particular la Ley habla de medidas para favorecer el acceso de grupos en situación de discriminación es espacios laborales, educativos y cargos de elección popular (cuotas). Nuevamente nos encontramos con una referencia a los grupos específicos que la ley señala diciendo que “las acciones afirmativas serán prioritariamente aplicables hacia personas pertenecientes a los pueblos indígenas, afrodescendientes,

mujeres, niñas, niños y adolescentes, personas con discapacidad y personas adultas mayores (art 15 octavus LA)”.

Desde la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación vemos que el tratamiento del problema consiste de manera primordial en el señalamiento de reparaciones posibles dirigidas a grupos considerados vulnerables a la discriminación, lo cual se define por su exposición a tres situaciones: diferenciaciones desventajosas, situaciones de desigualdad y de injusticia. Pero ¿por qué la necesidad de un índice de vulnerabilidad³ (la identidad) para reconocer la necesidad de medidas ya sean inclusivas o afirmativas?

Freud haya en el mito del asesinato del padre la forma épica para narrar una estructura del hecho social, a partir de este mito descubrimos también una génesis de la ley y la autoridad. Tótem y tabú (Freud; 1913) lleva a cabo un recorrido por un mito primitivo en el que se haría explícita la forma en que la ley moral y la prohibición del incesto se hallan de base en las instituciones sociales y la cultura (religión, filosofía, derecho): Una horda de hijos que asesinan al padre despótico al que pertenecen las hembras, la rebelión pone fin a la horda pero la culpa por el crimen crea un nuevo orden social en el cual se instaure la exogamia y, con la instauración del tótem que recuerda al padre muerto, el respeto por la ley. Desde esta postura ensayada por Freud un crimen se encuentra en la base de nuestros intentos por generar cultura y civilización: La culpa por un hecho primigenio en el que la ley cobra una dimensión totémica y aparece interiorizada en el individuo, por supuesto, se refiere Freud al neurótico que en el complejo de Edipo muestra la condición

³ Es importante rastrear el origen del término y, sobre todo, como llegó a ser usado en los temas que nos ocupan. Artículos que realizan al menos una breve revisión (Rodríguez Vignoli, 2001) señalan su uso en la economía para hacer referencia a la vulnerabilidad de los países en desarrollo frente al mercado internacional. Desde este punto organismos como el Banco Mundial, o la CEPAL, comienzan a emplearlo para señalar la condición de carencia y desventaja económica, social, cultural, de ciertos grupos frente a las crisis económicas actuales. La vulnerabilidad es un eufemismo de la pobreza y sus consecuencias.

resultante de ese mito y de las prohibiciones que instaure, la de matar al padre y poseer a la madre.

La crítica a esta matriz mitológica en el psicoanálisis es bastante conocida, sin embargo, nosotros seguimos la línea que inaugura para entender lo social y como bien apunta Paul Verhaeghe (2005) su importancia radica en cómo revela una estructura subyacente relativa a la instauración de una figura de ley. En su estudio sobre el monoteísmo, continúa Verhaeghe, Freud emprende una modificación que hace más clara esa instauración y agrega un elemento que parecen omitirse en la primera elaboración del mito: “es el hijo quien (re)instaura al padre, y eso contra un poder materno vivido como una amenaza (Verhaeghe, 2005, p. 94)”.

Si el mito fue real o no eso pasa a segundo plano cuando entendemos que su importancia radica en el carácter de fantasía que está de base en el neurótico. El crimen, nos recuerda Paul-Laurent Assoun (2003, p. 74): “no es sólo «metafórico»; pero sólo accederemos definitivamente a él mediante el fantasma del individuo neurótico, que se convierte así en una prueba del origen mismo de la realidad social”.

La ley implica pues una interiorización de la culpa, por lo que no es de extrañar que la reparación del daño que se provoca a grupos considerados vulnerables sea una forma eficaz de darle materialidad a una culpa por la discriminación. Pero esta Ley contra la discriminación parece poco interiorizada, nos da la impresión más bien de tratarse de una ley ortopédica que implica una moral por sobre una ética, de ahí que también proponga una forma de resolución educativa-moralista.

Si la culpa lleva a que en la actualidad la necesidad de ser tolerantes, de cuidar del otro, sensibilizarnos y respetarnos sea discurso corriente, es una culpa que no termina de hacerse clara entre sus incongruencias y los vacíos para una aprehensión que muestre en su cruda realidad la forma en que las sociedades conviven con la alteridad. Sabemos de las condiciones de injusticia actuales con todos los adjetivos que quieran agregársele para dimensionarlas; preocupación vertida en lo social, lo cultural, los medios, las tribunas políticas, la religión, etcétera. Pero frente a esto vemos surgir, sobre todo, una extraña culpa, una culpa vertida en la plática de café, en los programas sociales y las pláticas familiares, la de la buena intención y la misericordia. Y desde ella surge más fantaseado que real, más del soliloquio del buen samaritano que de la voz de la alteridad, el grupo vulnerable.

Freud demostró que creamos lazos con los otros en primer lugar por la culpa, por tapar la abyección originaria, el odio que nos reúne. ¿Pero qué pasa cuando esta culpa tiene un carácter que se quiere exterior a nosotros? ¿Estamos hoy en día ante una cosificación de lo que en otro momento constituía un elemento estructural de nuestras sociedades?

El rasgo de identidad que hace de un grupo o individuo vulnerable a la discriminación reclama su fantasmagoría como agente ideal para paliar una culpa y responder de alguna manera a la verdad de que nuestras sociedades son injustas. Y sin duda los seres humanos se han esforzado siempre por pensar en las posibilidades de una justicia que supere esas desviaciones de la imagen ideal de los hermanos reunidos en una simetría circular.

Algo de esta naturaleza elabora John Rawls (2006) cuando reflexiona sobre una teoría de la justicia basada en lo que llama una posición original. Este filósofo describe los

elementos de un escenario ficticio en el cual la justicia fuera posible apelando a las capacidades racionales de los seres humanos. A muy grandes rasgos Rawls define un ideal de justicia en el que desde un velo de ignorancia –que implica el desconocimiento de su posición, su historia así como las diferencias que podrían tener unos con otros– una colectividad sería capaz de elegir un principio de justicia que prefiera la igualdad por encima de cualquier privilegio el cual, dado el desconocimiento de las condiciones primordiales, sería irrepresentable. De esto surgiría un contrato social en beneficio para todas las partes.

Néstor Braunstein (2013) hace una crítica puntual de las falencias de una teoría de la justicia como la de John Rawls desde la perspectiva psicoanalítica. Braunstein acierta al indicar los puntos en los cuales el mito creado por Rawls mutila la constitución humana, fundamentalmente la posibilidad de moverse a partir del goce, o si se prefiere, permitir el avance de la pulsión de muerte antes que el placer. Además, la justicia definida por Rawls “presupone la exclusión de la dimensión específicamente humana de la fantasía... que aporta el correlato de la envidia” (Braunstein, 2013, p. 92). De esta manera Braunstein nos recuerda que el psicoanálisis nos pone frente a la cruda necesidad de confrontar los ideales utópicos, en este caso de justicia, con las “inagotables fuentes” del malestar en la cultura.

En este trabajo hemos partido precisamente de esos malestares en relación a la alteridad. Apenas hemos mencionado que se trata de un amplio espectro que va desde la corrección política o su contrario, la broma racista, hasta el asesinato del otro o el genocidio. Y ahora estamos frente a una de sus vueltas en lo contrario, una ley que pretende eliminar la discriminación a partir de la identificación de grupos vulnerables y la reparación del daño que se les provoca por tener una cierta identidad.

Una ley así debería confrontarse con esas fuentes de malestar para por lo menos extraer las razones de su talante utópico. En este caso nuestra contribución para esa confrontación consiste en interrogarnos por la presencia de una identidad y, agregamos ahora, una identidad que contiene un rasgo que la vuelve vulnerable a la discriminación.

Colocar en la identidad la causa de la discriminación y atenderle desde esa posición es mantener en un lugar preponderante a la huella imaginaria del otro, esa misma que da lugar al prejuicio y al estigma. La designación grupo vulnerable es simplemente el negativo de la designación de una identidad estigmatizada. En una ley cuya lógica es ampliar el espectro de los discriminados sin avanzar en la comprensión del fenómeno no hay un reconocimiento simbólico del otro (y por tanto tampoco político). Así las cosas, es fácilmente explicable el carácter impostado de nuestras culpas por el otro y la fantasiosa creación de relatos de justicia entre los hombres.

¿Qué (se) mira en el discriminado?

Llegados a este punto nos parece que ya tenemos los elementos necesarios para que el lector pueda entender con claridad la que ha sido nuestra tesis central a lo largo de este trabajo. El problema que surge de la discriminación no es, por supuesto, la distinción a esto hay que agregar que tampoco habría que centrar el problema en el daño de tal distinción. Lo que hasta ahora nos presenta nuestra investigación es que el problema está en el lugar en el cual se coloca al otro a partir de la distinción. En esto, lo hemos repetido varias veces, las

medidas contra la discriminación de corte moralizante y asistencial están al mismo nivel que la propia discriminación.

El capítulo dedicado a Frantz Fanon nos muestra que desde el cerco imaginario a partir del cual Fanon intentaba luchar contra el racismo los resultados no eran del todo satisfactorios. Refutar al blanco, igualársele, distinguirse de él, todos los caminos partían de una cierta mirada, precisamente, la mirada que el blanco tiene del negro.

Esa mirada era capaz de concentrarse en un solo rasgo, en una sola seña de la identidad: el color de la piel se convierte en la seña de diferencia (para bien y para mal), lo que distingue a esclavos de amos, a civilizados de bárbaros. Si un rasgo de este tipo es capaz de concentrar los motivos del estereotipo y el estigma es precisamente porque, como hemos explicado anteriormente, es una huella imaginaria; en efecto se genera una degradación simbólica que reduce al sujeto (y su alteridad) a la nominación que le distingue creando así la superficie imaginaria de ominosa cautivación y desencadenamiento del desprecio, del odio, de la discriminación.

En la Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación ocurre lo mismo al intentar nombrar a los discriminados en listados interminables. Como hemos visto anteriormente en la ley prevalece la necesidad de protección a ciertas identidades, las de los grupos vulnerables. En esta necesidad de la identidad como concepto que designa al discriminado lo que se observa es un apremio por construir una apariencia de vulnerabilidad en la mirada del Otro (se introduce al Otro, dice Assoun, “cada vez que se trata de recordar que el sujeto no es su propio origen” (2004, p. 103)).

Al hablar de lo visible y de cómo ese campo escópico se encuentra atravesado por el deseo, Jacques Lacan (2005) rompe con el clásico problema filosófico de la representación; entendido éste como la seguridad de que tras una representación es de alguna manera posible hallar a la cosa en sí. La distinción, por ejemplo, del fenómeno del noúmeno es una resolución inscrita en una dialéctica muy distinta a la que propone Lacan, en psicoanálisis, nos dice, “partimos del hecho de que ya en la naturaleza, algo instaaura una fractura, una bipartición, una esquizia del ser a la cual éste se adecua” (p. 113).

Podemos entender a qué se refiere Lacan con esquizia a partir de la distinción que elabora al respecto del ojo y la mirada. En el seminario sobre los 4 conceptos fundamentales del psicoanálisis señala esta distinción aludiendo a la importancia de lo reflexionado por Merleau Ponty respecto a “la dependencia de lo visible respecto de aquello que nos pone ante el ojo del vidente”. (Lacan, 2005, p. 80). Para el psicoanálisis, continúa Lacan, llama la atención, no la reflexión sobre la experiencia perceptiva y los límites que le son impuestos en la experiencia de lo visible, sino que ello implica que ojo y mirada son “la esquizia en la cual se manifiesta la pulsión a nivel del campo escópico”. Esto es, en lo visible, la aparición del deseo está relacionada con la descomposición del ser y su semblante “entre él mismo” dirá Lacan “y ese tigre de papel que da a ver” (p. 114).

En la discriminación el índice de identidad es preponderantemente algo visto, en lo visual encontramos las más comunes señas de discriminación: el color de piel, la vestimenta, los tatuajes, la discapacidad. Tomémonos la libertad de jugar con estas palabras lacanianas: En el semblante del discriminado (que, como hemos dicho, se sostiene en la designación de las identidades vulnerables) parece quererse construir desde fuera una figura que consuele respecto a la dificultad de enfrentar, no de manera marginal, la alteridad. Y es

tal apremio lo que en las leyes y tratados que hemos enumerado coloca al discriminado en una posición muy bien determinada a partir de lo que el psicoanálisis introduce para comprender lo social. Somos sujetos del deseo, dice Lacan y a diferencia del animal, el cual queda atrapado por el señuelo sexual durante los ritos de apareamiento, el ser humano “aísla la función de la pantalla y juega con ella [...] sabe jugar con la máscara” (2005, p.114). ¿Qué consecuencias tiene este hecho? Lacan es categórico “en su relación con el deseo la realidad sólo aparece como marginal” (2005, p. 115).

En el tratamiento de la discriminación que gira en torno a la identidad parece repetirse de manera ingenua ese intento de dilucidar —entre lo visible— a la representación y a la cosa en sí. Combatir la discriminación apelando a la identidad (lo visible) implicaría eliminar una representación viciada y perjudicial tras la cual podríamos hallar una imagen del otro en la cual la discriminación se entiende como irracional: “el otro no es malo”, “el otro no es inferior”. Pero este afán reconciliatorio fracasa en tanto sigue jugando con las máscaras del otro buscando su reverso. Con esto no sólo se obtura la alteridad sino que se propone una convivencia en términos idealizados e imaginarios, denegando la ambivalencia de la relación, los antagonismos y las dificultades que implica la vida unos con otros. A fin de cuentas ¿No hay algo más allá de la identidad? ¿Acaso creemos posible fundar un pacto desde el semblante del otro?

Abordar la discriminación desde la búsqueda de protección una identidad vulnerable recae en el callejón sin salida que mostramos en los intentos de Fanon por recuperarse del racismo del que era objeto desde la racionalización o la revalorización. Cuál es el punto central que da lugar a este callejón sin salida (ver párrafos finales de de la identidad a la identificación): desde el registro imaginario de la identidad no se modifica la posición del

sujeto con respecto al Otro, concretamente, desde un lugar designado como “identidad vulnerable” o “grupo vulnerable” se da una degradación de lo simbólico que perpetúa el lugar del sujeto en la discriminación.

La preponderancia de la imaginarización del otro dificulta una reivindicación que descoloque del lugar de la discriminación, como resultado no es extraña la pobreza simbólica con que actualmente el otro aparece en el grueso de nuestras sociedades. A que nos referimos con esto, el otro sigue siendo objeto de irracionales pasiones de odio y desprecio, como contraparte hay una valoración que se sostiene con los delgados hilos de lo que el folclor del otro representa para la riqueza cultural del mundo. Al otro se le trata de comprender en lugar de escuchar. El otro puede mostrarse pero no hablar, es decir, ¿quién se atrevería hoy en día a escuchar seriamente la versión del mundo que implica la misoginia de algunos pueblos indígenas? Y si embargo no dejamos de considerar importante preservar y revalorar partes de ese mundo que consideramos (¿quiénes?) valiosas, como por ejemplo, las lenguas, los saberes tradicionales, etcétera. Quienes hablan de interculturalidad olvidan que todo hecho cultural tiene su correlato de barbarie y, más aún, que todo hecho civilizatorio es el negativo de una moción pulsional a la que se renuncia pero que no por eso deja de estar presente. Olvidan que hasta ahora, para vivir juntos desde esa verdad, no hemos hallado más que el aciago remedio de la política.

Como puede verse estamos llegando al punto con el cual iniciábamos con Baudrillard y su punto de vista adquiere profundidad desde la explicación que con el psicoanálisis hemos intentado. A pesar de que hoy en día se insiste en la importancia de reivindicar y preservar las diferencias, en las leyes y tratados contra la discriminación la alteridad se ve constreñida, sino obturada, por una designación previa a su aparición. Esa es

la posición del discriminado, el sujeto de la discriminación es una víctima, un sujeto vulnerable al que se identifica en alguna casilla de las enumeradas por un la ley que intenta abarcar a todas las figuras de la discriminación que pueda o reconozca.

Aún sin una respuesta ensayada no podemos evitar lanzar las siguientes preguntas: ¿es posible una ley que actúe de manera distinta? ¿Es posible hacer surgir desde la ley una ética para abordar la discriminación? ¿Es posible la política? Quizá la única posibilidad que brindan las leyes parte de su virtualidad. Como letra que se apropia, como texto que se interpreta puede estar ahí para el otro, pero parece necesario abrir los espacios saturados del texto. Quizá en una lista que hable de la discriminación, menos sea más.

La alteridad implica la posibilidad de una distinción que funda un orden simbólico a partir del cual el otro puede marcarse como diferente, como un uno y desde ahí contarse y hablar. Desde una identidad que cristaliza un rasgo del otro que le hace diferente y vulnerable, lo que resulta es una segregación (la de la víctima) sentida como daño. Desde esa posición el orden simbólico es tan solo un débil operador que cede al señuelo de la imagen. De esa manera el otro no puede contarse sino solo aparecer, ofrecerse a la mirada del que le nombra en sus distintas máscaras: negro, mujer, indígena, discriminado.

En vez de centrar la atención en investigar qué grupo es más vulnerable, quiénes requieren atención, cuáles son las características de identidad falsas que es necesario eliminar, habríamos de reconocer que ese es un camino interminable puesto que el rasgo de identidad discriminado puede crearse en cualquiera y de cualquier forma. Las prioridades de atención a la discriminación dejarán de serlo y vendrán otras, lo cual nos habla de un

carácter estructural de nuestras sociedades (y de nuestros psiquismos): el vivir unos con otros está signado por fracturasineludibles.

La vulnerabilidad que aparece en unos es la que otros pudieron evitar a costa de los primeros. La fractura es el deslizamiento, en ese sentido básico originado por el lenguaje y que hace a una palabra por los sentidos que no tiene, así como el sujeto se constituye por una negación, que es a fin de cuentas un desplazamiento a partir de la imagen en el espejo. Ahí está nuestra esencial vulnerabilidad, nuestra primordial exposición a la discriminación, condición compartida por todos.

A modo de conclusión

Nuevas formas de ver lo que se ve

1.

A lo largo de las páginas anteriores, nuestras reflexiones han girado en torno a un argumento muy específico: La discriminación y su combate tienen como base la función ambivalente de la imagen, a la vez estructurante y alienante. A partir de esto, el recorrido del texto tiene un carácter circular si consideramos que el punto de partida de nuestra problematización es señalar que una imagen, la de la identidad, en algunos casos cierra el sentido de lo que la otredad puede llegar a ser; y ahora concluimos el texto indicando posibles vías para explorar el tema de la imagen desde el punto de vista opuesto, es decir, una imagen capaz de abrir paso a lo nuevo, a lo simbólico y, por tanto, a una aparición más plena de la otredad.

Tal ha sido nuestro recorrido cuando desde un primer momento planteamos pertinente preguntarnos si no se genera un aplanamiento en la comprensión de la discriminación cuando se le define como un conflicto entre identidades. Desde entonces se enunciaba una crítica que daría lugar a buena parte del texto; decíamos en las primeras páginas que abordado desde la identidad el problema de la discriminación se vuelve escurridizo, cambiante y multiforme. Incluso comparábamos su explicación con las que de las fobias hacen los manuales psiquiátricos.

A partir de estos planteamientos, en el primer capítulo describimos algunos procesos psíquicos mediante los cuales se conforma el mundo exterior y la capacidad de investir objetos y abandonar un narcisismo primario. Así, enunciemos algunos elementos que podrían utilizarse para elaborar una lectura de la discriminación desde el psicoanálisis,

elementos que ya nos decían que es algo que va más allá de la identidad.

Vista no sólo como un prejuicio sino como un resto de nuestra dinámica psíquica que tiene los terribles efectos de la exclusión, la discriminación se muestra como parte del juicio, lo que no solamente incluye una discriminación de las cosas de la realidad, ni de la falsedad o verdad de una percepción, sino también una discriminación del otro que, desde edades tempranas, cumple un papel fundamental en nuestro desarrollo. Este papel conlleva conflictos pues, como apuntábamos en esas páginas a partir de la lectura de Lacan, las relaciones fraternas tienen su origen en una identificación mental atravesada por la agresión. De esta manera, no debería sorprender lo infructuoso de combatir la discriminación desde ese punto.

Pero era necesario mostrar el nexo entre identidad y combate a la discriminación, por lo que en un segundo capítulo exponíamos esa relación. Desde el multiculturalismo, las diferencias de identidad siguen siendo uno de los motivos más socorridos para abordar el tema de la otredad y la diversidad. Esta postura ha sido blanco de críticas como las de Jean Baudrillard quien considera al concepto de diferencia como una reducción que nos permite engañarnos con respecto a la otredad. Reducida a una diferencia de identidad la otredad sigue siendo arrojada a la exclusión y la vejación, no obstante los discursos a favor de la diversidad cultural. Baudrillard nos ponía en aviso de la existencia de una realidad simulada, de una presencia sólo aparente de la otredad a través de su carta de identidad. De esa manera era lógico pensar que combatir la discriminación desde ese lugar enfrentaría no pocos problemas.

Intentamos mostrar estas dificultades a partir de la experiencia particular de Franz Fanon quien, en *Piel negra, máscaras blancas*, describe una constante lucha contra su propia imagen, la que desde la mirada del otro lo colocaba como discriminado; pero también una lucha contra una imagen de reivindicación y orgullo por su negritud, la cual parecía conducirlo a una posición similar que evidenciaba una especie de envidia con el blanco. Esa posición la explicábamos a través de lo que Lacan llama el registro imaginario y concluíamos que las dificultades de Fanon, por desmarcarse de la posición del colonizado o del colonizador, partían de situarse en ese registro.

Con esto llegamos a la última parte del trabajo. Si habíamos construido la tesis de que “la identidad es la seña de que el abordaje de la discriminación se mueve primordialmente en un registro imaginario”, era necesario mostrar que ese mismo abordaje se encuentra presente en los grandes esfuerzos por combatir la discriminación; así que intentamos probar esta crítica en algunos tratados contra la discriminación y leyes como la mexicana. Nuestro breve análisis nos mostraba una serie de legislaciones articuladas a partir de la asistencia o protección a grupos definidos por una identidad cerrada. Decíamos ahí que los fundamentos de los criterios para combatir la discriminación son endebles al estar basados en el carácter imaginario de la identidad.

La conclusión a la que nos llevó esta crítica es la siguiente: enmarcado en la identidad el combate a la discriminación corre el riesgo de manejarse a través de imágenes que poco benefician a quien se señala como discriminado, se trata de imágenes cristalizadas y apolíticas: las de la víctima o el grupo vulnerable. A fin de cuentas estereotipos que no mueven al discriminado de su posición de segregación.

Como podrá verse, una preocupación fundamental que recorre el texto es la ineficacia de un combate a la discriminación centrado en la identidad. En las formas de abordaje de la discriminación analizadas anteriormente sólo encontramos imágenes del discriminado que recaen en el estereotipo y la segregación de manera que nos preguntamos ¿es posible una forma distinta de abordar el problema?

La discusión del resultado de nuestras reflexiones no puede evitar esa pregunta; a pesar de que intentar responderla requiera un espacio mayor, nos interesa dejar plantadas las vías para la construcción de una perspectiva distinta a la que encasilla en el estereotipo (ya sea positivo o negativo), esto con miras a proponer alternativas para abordar el problema de la discriminación. Parece necesario intentar sortear los modos de relación en los que el otro está capturado en una imagen especular. Quizá el arte, la política e incluso el psicoanálisis, puedan mostrarnos modos de ruptura de esa especularidad y con ello la posibilidad de generar nuevas formas de ver lo que se ve.

2.

Al abordar la discriminación teniendo como centro problemático a la identidad nos hemos colocado, sin hacerlo explícito hasta ahora, en el tema de la imagen. Se discrimina a partir de algo visto y lo que se tipifica en la ley que combate a la discriminación es *algo que se mira* en el otro (color de piel, género, edad, etnia) que le hace objeto de una distinción injustificada. El problema de la discriminación está asociado al engaño de las imágenes; pero este engaño no sólo aparece del lado del que discrimina, es decir, no sólo el prejuicio es una imagen falsa del otro que tiene las consecuencias funestas de la discriminación; lo

que hemos argumentado es que también en el combate a la discriminación puede caerse en una ilusión con respecto a las imágenes del otro a quien se atiende o se protege.

Para dotar de un sentido de mayores alcances a lo anterior habría que hablar de representación, incluso de imaginarios. Sin embargo, lo que desarrollemos a continuación debe leerse considerando que nuestra utilización de la palabra imagen tiene en cuenta la profundidad que conceptos como el de representación e imagen dan a lo sensible. Es decir, hablaremos de imagen entendiendo que ésta no es sólo el registro en nuestros sentidos de una realidad exterior dada.

Sería necesario un amplio ejercicio de erudición para dar cuenta de la multiplicidad de discusiones filosóficas, estéticas, psicoanalíticas y hasta políticas asociadas a la palabra imagen. Tan sólo en su definición de diccionario (DRAE) ya se vislumbra la complejidad y lo multívoco de la palabra: figura, representación, semejanza, apariencia. El enigma alcanza una plenitud inagotable en la duda sobre lo visible, y es que no sería descabellado decir que la representación adquiere la ambivalencia posada por el melancólico sobre el objeto de amor perdido. Desconfianza y necesidad, movimiento hacia lo deseado, una cercanía que nos elude siempre y nos deja insatisfechos.

Una referencia esencial para comprender lo ilusorio de la imagen es, sin duda, Platón y su mito de la caverna. En este relato se nos plantea una desconfianza en términos de que *la cosa* no se nos presenta de manera franca, lo que vemos del mundo es sólo la sombra o el reflejo de un ideal que no es accesible. Esta ininteligibilidad no implica aún la necesidad de una lectura (o interpretación) de las cosas para encontrar su verdad, Platón está todavía lejos de esto porque para ello se necesita llegar a la reflexión de que la

“verdad” es una construcción. Sin embargo, es ya una duda inaugural que recorrerá gran parte del pensamiento occidental hasta nuestros días: la imagen parece ser sinónimo de apariencia en tanto los sentidos sólo ven la sombra de las cosas.

Durante el renacimiento uno de los continuadores de las discusiones platónicas fue el filósofo Marsilio Ficino (1433-1499). En *Sobre el amor, comentario al banquete de Platón* hace un comentario explicativo sobre el concepto de amor en dicha obra de Platón pero ello le implica no sólo dotar a la filosofía griega de su propio contexto y conocimiento sino también, abordar problemáticas como las de la imagen y la representación. Al respecto de la imagen de quien se ama, Ficino explica que una vez interiorizadas las cosas las modificamos en nuestro interior, es decir, las imágenes de fuera se interiorizan y se transforman en ese proceso haciéndose semejantes a la idea de quien las aprehende. Se trata de la fantasía y la imaginación, funciones con las que cumple el alma que es capaz, a diferencia del cuerpo y el espíritu, de tener un contacto con la idea de las cosas.

Podemos sintetizar lo anterior diciendo que la imagen no es sólo una impresión sensible, también es algo que el alma es capaz de recrear por su relación con la idea. Y esto implicaría que la vista, a comparación del alma, sería un receptor pobre en tanto no puede hacerse de la imagen sin la presencia del cuerpo exterior. Incluso la vista dependería del pensamiento del alma, en tanto lo que deseamos tiene que ser algo que el alma considere placentero y útil pero, además, algo ya conocido. Podría decirse que lo que la vista busca es algo que el alma ya ha conocido con anterioridad (Ficino, 1994, p.).

Esto también implica que la vista es un instrumento que articula esas relaciones entre el alma, por un lado, y el espíritu y el cuerpo, por el otro; la vista es el paso obligado

para el encuentro de la imagen exterior con la imagen que ya se tiene, en el alma, de eso exterior. Años más tarde encontramos en Giordano Bruno (1548-1600) una opinión parecida. En *De la magia; de los vínculos en general* (2007) nos dice que al presentarse formas frente a los ojos se genera una fascinación, el alma y el espíritu se turban y algo se marca en el cuerpo. La vista es capaz de generar afectos y emociones, tanto de amor como de odio, tanto de aflicción como su contrario. Pero dice Bruno que una apariencia visible no sólo nos afecta cuando reconocemos esa alteración de la sensación a través de la generación de un afecto. Hay impresiones mucho más importantes, que quizá pasan desapercibidas en ese plano, pero que penetran mucho más profundo sin que nos demos cuenta de su influencia. Al parecer se refiere a que la vista nos provee de una realidad que creemos tan segura y tan natural que no sospechamos, en lo que vemos, una “seducción clandestina del espíritu”.

Es aquí donde hace su aparición la imaginación, como receptora de las imágenes aportadas por los sentidos y que puede estar del lado de la creación artística, por ejemplo, pero también de la locura. Si con Platón podíamos concluir que la imagen no es la representación fiel de las cosas, con Bruno y Ficino habría que agregar que eso es porque la imagen es el resultado de la vinculación con las cosas que nuestra imaginación (alma) nos permite.

Entonces, en la construcción del mundo no sólo participa la imagen exterior y la vista sino que participa también la imaginación “como vínculo de los vínculos” y aquí es muy interesante el señalamiento que hace Bruno respecto a que “el vínculo de la imaginación es en sí leve si las fuerzas intelectivas no lo redoblan”. En el crédulo e

ignorante lo que se liga al espíritu a partir de la imaginación y los sentidos son objetos falaces, supersticiosos, “considerados sombras vanas por una inteligencia sensata”.

Sin duda el estereotipo es una sombra vana que la imaginación vincula al otro y con esto surge una pregunta importante ¿Cómo sería posible que la alteridad no quede constreñida en la imagen ilusoria que tenemos del otro? La complejidad de intentar responder esa pregunta pasa no sólo por los difíciles entramados de fuerzas que hacen complicada nuestra vida en común, pasa también por la discusión siempre presente que hemos introducido con Platón.

Las dudas sobre la imagen que han señalado filósofos cercanos a nuestro tiempo (v.gr. Baudrillard, Deleuze, Debord) continúan tales discusiones pero son subsiguientes al parteaguas que un pensamiento de la sospecha ha generado en ellas. Nuestras reservas ante la imagen no son ya las de un racionalismo o un empirismo que intenta depurar un método para que la imagen no nos engañe, sino que son las del convencimiento de que la imagen no esconde una verdad que intenta ser develada sino que, en todo caso, lo necesario es interpretarla para desmontar sus ilusiones. Bajo esta lectura el peligro de las imágenes no es su falsedad, sino el olvido de su construcción contingente, su naturalización, la omisión de su falta de verdad; de ahí la necesidad de abordajes de lo social que nos permitan desgarrar sus apariencias.

3.

En el ensayo *Venus Rajada* (2005) Georges Didi-Huberman desarrolla un claro ejemplo de la necesidad de dialectizar las imágenes, no para entender mejor, en este caso una obra de arte, sino para reconocer qué es lo que no termina de entenderse. En esta obra muestra que

el sentido de una imagen se cierra a costa de olvidos y omisiones y, en cambio, recuperar esas partes veladas nos permite abrir la multiplicidad de sentidos contenidos en una imagen. Se trata pues de abandonar la comprensión desde una determinación de causa efecto para inaugurar la sorpresa ante la sobredeterminación.

Didi-Huberman pone a trabajar su mirada sobre el cuadro *El Nacimiento de Venus* de Botticelli. Imagen enigmática por la aparente frialdad de la presencia de la diosa aún a pesar de su desnudez, interpretada siempre como alegoría de la belleza ideal y la sabiduría del humanismo; ese mismo del Ficino platónico. “Desnudo trascendido, sublimado, perfecto, ideal” (20). Con tales adjetivos, el crítico francés muestra el síntoma de la crítica de arte; síntoma expresado en la búsqueda de elementos que distingan claramente lo que hace a un desnudo artístico y a otro vulgar.

Es la Florencia del *quattrocento* y, con la caída de los Medicis, Savonarola está a punto de hacerse de un gran poder e influencia. En ese contexto surge este desnudo de tamaño natural pintado por Botticelli. Si no se genera un escándalo es porque, desde su nacimiento, a la Venus la cubren, a pesar de su desnudez, los ropajes de la idealidad. Didi-Huberman señala dos posturas que la historia del arte ha esgrimido para distinguir la forma artística del desnudo: A la primera la designa como neovasariana, y consiste en atender a la preeminencia del dibujo, el desnudo no sería entonces cuerpo sino trazo, incluso concepto e idea. La segunda postura, neokantiana nos dice, sortearía la desnudez aduciendo la preeminencia del juicio estético por sobre la empatía con la imagen.

En el caso de la Venus Didi-Huberman se plantea lo siguiente: “¿Cómo se las ingenia la «historia del arte en tanto que disciplina humanista» para dessexualizar y

desculpabilizar la figura de Venus, para encerrarla y petrificarla proyectándola al tiempo al éter apaciguador de las ideas? (25)''.

Si fuera posible seguir este camino, mediante el cual Didi-Huberman interroga a la historia del arte, para interrogar nosotros al combate a la discriminación, tendríamos que preguntarnos cómo se las ingenia para despolitizar al otro. Aquí el éter apaciguador es una cierta imagen de identidad asociada a dinámicas como la corrección política. El método que nos muestra Didi-Huberman consiste en prestar atención a las suplantaciones a las cosas que se sofocan para hacer soportable algo que de otra manera no lo es. La analogía con el tema del combate a la discriminación, tal como lo hemos discutido, es inevitable: tenemos el reconocimiento de la identidad por sobre el reconocimiento político.

Puede reconocerse la riqueza cultural del indígena pero se omite la discusión de la histórica deuda respecto a las demandas de autonomía de estos pueblos. Sin duda, aquí también se evita una empatía con la imagen ¿en qué sentido? Con excepciones, no aparece la necesidad de que lo preeminente sea un juicio estético hacia el indígena, pero un juicio moral (el *deber ser* tolerantes, respetuosos e inclusivos) se impone a la empatía con la imagen del otro, esto es, a la reacción que pueda generar su presencia.

Sin la elaboración de esta reacción, sin su trámite en palabras antes de la imposición del deber moral de respetarnos unos a otros, no puede tramitarse lo irracional de la discriminación y, por tanto, mucho menos abrir la comunidad a lo político. Tramitar el estar juntos a través del intercambio y el antagonismo, de la aparición de conflictos pero también de intereses, es decir, objetivos en común.

El mismo Didi-Huberman ha señalado que en muchos sentidos hemos naufragado a causa de los cantos de sirena que genera una sociedad basada en la imagen. Para este crítico en la actualidad el manejo de las imágenes tiene una doble forma de encegernos: la censura o la sobreexposición, lo que da como resultado el no ver nada o ver solamente clichés (2008). Esta reflexión, y las múltiples formas en que es demostrada por este autor, nos llevan a reconocer esta doble ceguera en el fenómeno de la discriminación: por una parte formas de exclusión que hacen, prácticamente, desaparecer a ciertos grupos de nuestra sociedad y, por otra, intentos por restituir su presencia los cuales sólo muestran una imagen tranquilizadora del otro que cae en el cliché.

Frente a eso es necesaria una lectura capaz de contrarrestar la ceguera por esa sobreexposición a las imágenes. Si de discriminación e incapacidad de ver se trata podemos tomar la discusión de éste crítico al respecto de los pueblos. Para Didi-Huberman (2014) representación y pueblo son dos términos difíciles de conciliar en un concepto. La razón de esto es la multiplicidad. Se trata del mismo problema que encuentra al tratar de pensar la dimensión estética: En ésta no hay, nos dice, *representación*, no hay *imagen*, “sólo hay *imágenes* cuya propia multiplicidad, ya sea conflicto o connivencia, resiste a toda síntesis” (p. 69). Así como el problema de la historia del arte no debería ser el problema de la imagen, sino el de las imágenes, en plural, para Didi-Huberman el pueblo no existe como unidad o generalidad.

Adentrados en el tema de la discriminación parece más que sensato decir esto. Quizá estaríamos de acuerdo en que se trata precisamente de decir “los pueblos” y no “el pueblo”. El propio Didi-Huberman habla incluso de que lo que existe son *pueblos*

coexistentes, multiplicidad presente incluso al interior de la imagen coherente que se quiere tener de una población determinada.

Pero incluso la palabra pueblos es problemática, sobre todo si el punto de inflexión para definir a esa multiplicidad es la identidad. “Siempre es posible hipostasiar al pueblo en *identidad* o bien en *generalidad*: pero la primera es facticia y está destinada a la exaltación de los populismos de todo tipo mientras que la segunda es inhallable, como una aporía central para el conjunto de las “ciencias políticas” e históricas” (Didi-Huberman, 2014, p. 70). El problema de la multiplicidad no se resuelve entonces con la suma de unidades delimitadas por una identidad.

El carácter de la representación, dice Didi-Huberman siguiendo tanto Nietzsche como a su principal influencia Aby Warburg, es portador de “efectos estructurales antagónicos o paradójicos, a estos efectos los denomina “«desgarraduras» sintomáticas en un plano metafísico o antropológico” (2014b, p.74). En qué consiste este término:

Si queremos *abrir* la «caja de la representación» entonces tenemos que practicar una doble hendidura: volver a rasgar la simple noción de *imagen* y volver a rasgar la simple noción de *lógica*. Pues las dos están acordes constantemente para dar a la historia del arte la evidencia propia de su simple razón. Volver a rasgar la noción de imagen sería, primero, volver a una inflexión de la palabra que no dijera imagería, la reproducción, la iconografía, ni siquiera el aspecto «figurativo». Sería volver a un cuestionamiento de la imagen que no se presupondría *todavía* la «figura figurada» –quiero decir la figura fijada en objeto representacional–, sino solamente la *figura figurante*, a saber, el procedimiento, el camino [...] (Didi-Huberman, 2010, p. 187).

Las imágenes del discriminado, a las que hemos aludido a través de las legislaciones revisadas en nuestro trabajo, no son figurantes sino figurativas; las acompaña un imaginario más estático que con posibilidades disruptivas. De esta manera, cuestionar un combate a la discriminación institucional como el representado en la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación nos devuelve a la vieja pregunta de Walter Benjamin respecto a la crisis democrática: “la crisis de las democracias puede entenderse como una crisis de la exposición de lo político” (*La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*).

¿Pero tenemos derecho a continuar hablando de una falta de exposición de lo político? Nuestro trabajo ha intentado fundamentar que, si la exposición del otro se da únicamente desde la identidad, tal carencia existe. Lo que se ve del otro está sometido a la ceguera con que Didi-Huberman describe nuestra mirada actual; retomando a Walter Benjamin afirma que cuando “la humanidad no se frota los ojos” (2014b, p.76) desde las imágenes hasta los actos políticos sufren la pobreza de contenido que conlleva la negación de su división.

Allí donde el “campeón, la estrella o el dictador salen vencedores”, en los estadios o en las pantallas del cine comercial, habrá que dialectizar lo visible: fabricar otras imágenes, otras montañas, mirarlas de otra manera, introducir en ellas la división y el movimiento asociados, la emoción y el pensamiento conjugados. Frotarse los ojos, en suma: frotar la representación con el afecto, lo ideal con lo reprimido, lo sublimado con lo sintomal (Didi-Huberman, 2014b, p. 76).

En el tema que nos atañe deberíamos estar al tanto de esa misma necesidad, nuestro conformismo respecto al combate a la discriminación tiene en su base a la representación, a lo ideal y lo sublimado. ¿Consuela el hecho de saber que en nuestro país existe una

comisión nacional para prevenir y eliminar la discriminación? Una respuesta afirmativa implicaría definir a quiénes consuela o a quién se intenta consolar (engañar) y desde dónde.

Si frente a la discriminación no queremos frotarnos los ojos es por la dura realidad que podremos ver si lo hacemos. Somos racistas, clasistas, homofóbicos, misóginos, incapaces de una hospitalidad que no devenga en servilismo. Mejor ver al otro completo o restituyéndose, mejor ver su riqueza y desde ahí plantarlo como protegido. Frente lo anterior necesitamos medidas que no consuelen, abordar la discriminación desde la herida abierta. Para esto, es necesario primero desgarrar las imágenes clichés, tanto negativos como positivos, que pueblan el panorama del problema de la discriminación.

Para pensar en la posibilidad de ese desgarramiento Didi-Huberman recurre a la idea de imagen dialéctica de Benjamin. A pesar de la falta de precisión del concepto, una imagen dialéctica puede concebirse como una “imagen” que “relampaguea”, es decir, una imagen que se da al conocimiento en el momento en que surge y en ese mismo instante desaparece. Imagen pasajera, frágil, a contrapelo del “sentido de la historia” que, a decir de Didi-Huberman, “compromete la memoria y el deseo de los pueblos, es decir, la configuración de un porvenir emancipado” (2014b, p. 78).

Son imágenes capaces de romper el velo de lo establecido. Imágenes para las que, por ejemplo, el historiador debe afinar la mirada ahí donde las menores cosas sobreviven. Según Didi-Huberman (2014), Benjamin hace una delimitación de la tarea del historiador, e incluso del artista: “a través de «hacer figurar a los pueblos», es decir, de dar una representación digna a los «sin nombre» de la historia”.

En este punto es muy importante la exploración de términos que realiza Didi-Huberman: Benjamin habla de los oprimidos y utiliza esa palabra, en alemán *Unterdrückten*, sabiendo perfectamente que se inscribe tanto en el vocabulario marxista como en el freudiano. A Didi-Huberman le llega este término traducido como *répression* el cual estaría designando a los procesos psíquicos dentro de los cuáles encontramos a la *Verdrängung*, en francés *réfoulement*. La primera puede ser consciente y aplicarse a los afectos, la segunda siempre es inconsciente y cae sobre las representaciones. (Didi-Huberman, 2014b, p. 81).

Levantar la representación consistiría, nos dice, en mostrar las heterotopías, tal como lo han hecho Foucault o De Certau (p. 82). Lo que nos interesa de este modo de levantar la represión, o la opresión de los pueblos, no es la posibilidad de hacer una historia de lo no dicho, de lo ocultado, sino continuar interrogando al combate a la discriminación para preguntarnos en qué medida el combate que hemos descrito abre esta posibilidad en un presente que intenta mostrarse inclusivo; y, si no lo hace, poder empezar a pensar de manera distinta una forma de abordarla.

Si Didi-Huberman compara aquella forma de hacer historia con un levantamiento de la represión que remueve el síntoma, nos es lícito decir que en el combate contra la discriminación no se da tal proceso, en todo caso -por las razones que hemos explicado- hace pasar un síntoma (la expresión discriminatoria) a otros cuyas manifestaciones se alejan más de la elaboración simbólica. El problema no está en pensar que algo se arregla logrando que alguien sofoque su desprecio manifiesto por un indígena que vende en la calle y decida dejar de regatearle al comprarle algo; el problema no es lo que se oculta, sino los efectos de tal ocultamiento. Es decir, lo de menos es la persistencia del problema ante el

sofocamiento del desprecio y la exclusión bajo la máscara, por ejemplo, de la neolengua de la corrección política, sino los efectos de ese sofocamiento: olvido sistemático, discriminación persistente y expresiones de odio sin mediación.

4.

Un ejemplo para pensar en cómo es posible trabajar abriendo el sentido de la historia, más que cerrándolo, nos lo da el antropólogo Guy Rozat (2014). Él nos dice que “en México, en general no se ha prestado mucha atención a ese problema de reconocer los lugares de esa geografía simbólica desde donde son construidos y toman su legitimación los saberes académicos” (p. 35). Toma por ejemplo el despropósito que implica la “omnipresencia del concepto de humanismo” empleado por los historiadores para referirse a personajes de épocas como la Colonia. Es decir, según Rozat tal empleo muestra la brecha que el historiador ignora entre sus puntos de vista y el del sujeto del que está hablando:

Se pretende hablar de personajes americanos cuando sólo se refrendan modelos de vidas ejemplares típicamente occidentales. El ejemplo de los innumerables retratos del rey Netzahualcóyotl, entre muchos otros posibles, son muestras de este tipo de discurso donde se pretende describir a la antigua América sólo logrando refrendar las fantasías anacrónicas del *Logos* occidental (p. 35).

En el tema de narrar América, la historiografía, según muestra Rozat, ha creado relatos imaginarios imponiendo la perspectiva del investigador al objeto del cual se habla. Los efectos han sido perversos, dice Rozat, entre ellos “la perennidad de ciertos mitos de la historiografía mexicana” (p. 35).

Si se hace necesario cuestionar esa doxa y, según la empresa que atañe a Rozat, “construir un nuevo relato sobre la conquista” (p. 36) es porque nuestro país, dice este antropólogo, ha tenido transformaciones importantes en las últimas décadas relativos a la reivindicación de su multiculturalidad y más adelante afirma categórico: “la herida fundamental abierta por la conquista hace 5 siglos, no está aún sanada y que ese absceso purulento, desde hace siglos, impide que se gesten identidades populares liberadoras en ciertos países de nuestra América Latina” (p. 36).

Es sugerente la consideración de Rozat respecto a una parálisis de los pueblos surgida de la presencia de una herida que no sana, la de la conquista. No podemos evitar establecer una comparación con la necesidad que lleva a un individuo a hablar de un hecho que genera malestar en su vida o, incluso, a hablar sin un saber específico del malestar y a través de esa elaboración con las palabras, encontrar un sentido que le permita seguir adelante, dejar de repetir un síntoma. A grandes rasgos ese sería uno de los procesos con que opera la cura en psicoanálisis.

La necesidad de propuestas historiográficas distintas, así como desmontar las redes que legitiman una perspectiva hegemónica, son para Rozat, tareas fundamentales en la búsqueda por repensar la conquista. Este repensar, este salir del cauce de la imagen historiográfica anquilosada de la conquista, tiene todos los tintes, sí bien en un ámbito académico, de ese replanteamiento estético al que Rancière llama política.

De igual manera ese anquilosamiento en los relatos de la conquista se asemeja al anquilosamiento que hemos querido mostrar en el combate a la discriminación institucionalizado. En este combate, la alteridad se ve constreñida a la imagen de su

identidad discriminada; de esa manera la discriminación y el racismo que circula en nuestras sociedades no puede elaborarse.

Podemos entender que Rozat piense en la conquista como herida que paraliza si consideramos como opera esa parte de la cura psicoanalítica que mencionábamos antes. Si no conocemos la historia, dice la frase común, estamos condenados a repetirla. La dificultad comienza cuando consideramos que la historia puede contener un relato parcial, relativo e incluso que recaiga en el mito (entendido este como Adorno y Horkheimer piensan en la ilustración) una ficción con intereses particulares de quien la elabora.

El psicoanálisis, por otro lado, nos advierte con respecto a las formas en que puede aparecer el recuerdo que hace síntoma. En el síntoma hay algo del orden de lo que no puede olvidarse y, a pesar de que no se dice, es algo que constantemente se hace presente. Podríamos decir, de manera burda, que llegar al punto de poder hablar de aquello que no se sabe, pero se actúa repetidamente, genera la posibilidad de desasirse de esa tara. Se trata de un tránsito en el que lo imaginario (en este caso desde el sentido lacaniano) se “supera” a través de lo simbólico.

Estableciendo estas analogías podemos afirmar que la propuesta de Rozat también nos da una alternativa para pensar un tema como el combate a la discriminación. En este caso, una historiografía que innove, que modifique el panorama de lo que consideramos nuestra historia (y por tanto nos determina profundamente), parece poder abrir huecos en esa máscara de identidad ya demasiado vista, demasiado familiar, que nos hace presas de un orden en el que cada identidad sabe ya, o actúa sin necesidad de saberlo, el lugar que le corresponde.

Si de algo da cuenta nuestro trabajo es de la necesidad de una propuesta de combate a la discriminación que abrace la necesidad de crítica a la narración de las identidades discriminadas de siempre. Un combate a la discriminación que pueda sobreponerse a la saturación de imágenes, leyes, tratados y discursos, que han recaído en mito y en una sobreexposición de la discriminación que en realidad nos enceguece respecto al problema de la alteridad, su terrible marginación, su desnudez y abandono, en el sentido agambeniano de los términos.

De otra manera estamos frente a un combate de la discriminación imaginario no sólo en el sentido lacaniano, como ya lo habíamos argumentado, sino también imaginario en el sentido que Rozat habla de una América imaginada y unos indios imaginarios. Mientras se imagina lo que del otro se discrimina, a quienes se discrimina y cuál es el daño que se causa, al otro más cercano a lo real se la asesina, se le desaparece. ¿Por qué al combate a la discriminación le exceden situaciones gravísimas en las que el otro no sólo es privado de sus derechos sino incluso de su vida? Quizá porque funciona solamente en este lugar de superficialidad que lo imaginario le confiere. El resultado es psicotizante, una realidad que como nunca cree preocuparse por el otro pero como siempre lo discrimina, lo elimina. Una sociedad que cree ver pero en realidad está tan enceguecida como siempre.

5

Anteriormente hemos citado a Jacques Rancière para mostrar el contraste que inserta su concepción de la política en la discusión que aborda a este trabajo. Si es posible abrir los ojos, abrir vías para otra mirada a la discriminación, quizá sea a partir de una reflexión

como la de éste filósofo, quien incluso ha desarrollado su perspectiva en lo relativo a sus nexos con la estética y la imagen.

Y es que la estética no es algo que solo compete al arte, sus problemáticas son las de lo existente en el espacio que nos circunda. En un mundo saturado de imágenes es paradójica nuestra ceguera con respecto a muchas de las cosas que nos rodean, incluida la otredad. Para Rancière:

“Las imágenes nos ciegan, se dice hoy. No es que disimulen la verdad, sino que la banalizan. Demasiadas imágenes de masacres, cuerpos ensangrentados, niños amputados, cuerpos apilados en osarios, nos hacen insensibles frente a algo que para nosotros es un espectáculo, no muy diferente, después de todo, al que ofrece la ficción del cine *gore* (Rancière, 2008, p.p. 69-70).

Por lo anterior, para Rancière, el artista puede aparecer como quien nos limpia la mirada, quien combate esas imágenes cliché las cuales no hacen más que banalizar lo que intentan mostrar. Hace esta afirmación a propósito del trabajo de Alfredo Jaar quien ante el genocidio acontecido en Ruanda en 1994 realizó una instalación llamada *El lamento de las imágenes* donde el espectador podía encontrar piezas como un cúmulo de aproximadamente un millón de diapositivas representando al número de víctimas del genocidio, sin embargo, la imagen era la misma en cada diapositiva, los ojos de Gutete Emerita, una sobreviviente de la masacre.

Específicamente Rancière (2008) hace referencia a una parte de esa instalación donde son presentados tres textos; el primero de ellos habla de Nelson Mandela y su ennegrecimiento primero por el reflejo del sol en las minas donde fue recluido y luego por el deslumbramiento al momento de su liberación; el segundo refiere la compra realizada

por Bill Gates de millones de imágenes fotográficas que han sido enterradas en una mina y que sólo podrán ser vistas luego de cuatrocientos años; el último texto alude a la compra que realizó el Ministerio de defensa de los Estados Unidos de los derechos de todas las imágenes satelitales de la guerra en Afganistán. Luego de estos textos el espectador es conducido por un pasillo en penumbras para llegar finalmente a una serie de pantallas en blanco que le deslumbran.

No queda lugar a dudas, Alfredo Jaar obliga a una reflexión sobre la imagen y su capacidad de representación y engaño, pero también sobre lo visible y, por tanto, sobre lo que se excluye de nuestra visión. De esta manera, para Rancière, el artista no sólo es el creador de imágenes que rompen con el estereotipo o lo ya visto suprimiendo así ese “exceso de imágenes”, sino que también “pone en escena su ausencia” (2008, p. 71). Y es que nuestra ceguera actual, dirá Rancière, se debe, antes que a través de la saturación con imágenes vacías, a que quienes dominan el mundo, las imágenes, ejercen su poder, descartándolas.

¿A dónde queremos llegar? A situar, como corolario de este trabajo, las problemáticas de la discriminación y su combate en una discusión más amplia: la de las formas actuales de hacer visible algo. Para Rancière “decir que hay «demasiadas imágenes»” es en primer lugar el veredicto de quienes se encargan de manejarlas, y sólo más tarde el de quienes creen criticarlos” (2008 p.p. 71-72). Frente a esto la estrategia del artista político, continúa el filósofo francés, “no consiste, entonces, en reducir el número de imágenes, sino en oponerles otro modo de reducción, otro modo de ver qué se toma en cuenta” (2008, p. 72).

De lo que habla Rancière es lisa y llanamente de censura, más que una proliferación de imágenes banales sobre las que funciona el mundo y a partir de las cuales damos validez a lo que se hace, por ejemplo, combatir la discriminación (¿quién podría poner en duda que es algo necesario?), más que eso lo que hay es una selección, un tamiz que hace que veamos lo que se considera debe verse y ahí, paradójicamente, está incluida la discriminación que debe combatirse.

Para Rancière esto tendría que ver con la repartición de lo sensible y con el problema de la democracia que lo que hace es presentar un intolerable régimen de lo múltiple. De esta manera explica la aparición de la idea de que hay demasiadas imágenes y esto tendría que ver, según su postura, con la negación de lo múltiple, con la contención de una proliferación de imágenes a las que cualquiera puede acceder para formarse una opinión de ellas, imágenes que cualquiera y como quiera puede relacionar, utilizar, interpretar y hacer uso de su significado. Lo que nos recuerda Alfredo Jaar, dice Rancière es que una imagen “no es un simple pedazo de lo visible, que es una puesta en escena de lo visible, un nudo entre lo visible y lo que este dice, como también entre la palabra y lo que ella hace ver” (2008, p. 77).

Ante imágenes que no suscitan más que una consideración sensiblera habría que enfrentar esos modos de ver de los que son capaces los artistas, aprender a mirar las imágenes como ellos ven y crean a partir de su mirada. Ese es un buen modo de enfrentar la naturalización de la información a la que estamos expuestos y comenzar con una “redistribución de lo que se toma en cuenta” (Rancière, 2008, p. 78).

En gran medida a esta redistribución es a lo que Rancière (1996) llama política. Y en muchos modos tiene que ver con lo visible y como se configura esa geometría de lo visible. Para este filósofo la política se da en el momento de aparición de la parte de los que no tienen parte; cuando la posibilidad que el *demos* abre, para la aparición de lo múltiple en la geometría de lo común, se concretiza. Política es la demostración, por parte de a quienes no se les atribuye un *logos*, de su capacidad para hablar, para decir, y de esa manera entablar un litigio con respecto a lo común. Aparece pues, contrapuesta al consentimiento de un orden y es indiferente a cualquier identificación; tan es así, que surge en el instante en que se da un proceso de desclasificación, mostrando un no-lugar que pone a prueba el único universal político, el de la igualdad. La posibilidad de hendir el orden establecido no está en la igualdad, sino en las consecuencias de suponerla o en su verificación.

En *Política, policía, democracia* Rancière (2006) opone al concepto de la política el de policía, el cual designaría a la discusión de los intereses grupales que lleva al consenso y la integración a partir del reparto de lugares, obligaciones y derechos. Policía es entonces “la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes [...] es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido”.(p. 44-45) Lo policial implica una distribución, que se cree definitiva, de lo visible; una designación de los lugares que ocupan los cuerpos y los grupos así como sus funciones. Si esta geometría se da por sentada no es posible la aparición de nada nuevo, no es posible la aparición de lo otro, puesto que, por ejemplo, incluso quien es etiquetado como discriminado tiene su lugar en esa serie de redistribuciones, reparaciones y reivindicaciones del que la sociedad le hace objeto.

Si bien nuestras sociedades están repletas de inequidades por resolver, lo que hemos querido mostrar en el texto que ahora concluye es que las reparaciones a las que se refiere el combate a la discriminación pueden fácilmente caer en el estereotipo poniendo al discriminado en la posición que la mayoría consensuada ha designado como su lugar de exclusión y reivindicación. Es aquí donde se comprende que desde la identidad abordar el problema de la discriminación nos deja en un callejón sin salida puesto que el que discrimina lo hace por un motivo de identidad y el que intenta reparar el daño también. El combate a la discriminación fallará mientras su punto de partida sea lo visto de una identidad más que una multiplicación de lo sensible.

Según Rancière hay un sistema de información dominante que establece imágenes de autoridad, es decir, lo que vale y lo que cuenta, lo que debe ser visto, frente a esto, nos dice: “Lo que la invención artística y política puede oponerle es otra selección, otra manera de construir la relación de lo uno –o de un reducido número- al gran número, singularizar aquello que el sistema confunde con la masa confusa, dotar de nuevos poderes a lo singular para figurar al gran número” (2008, p.78).

Esta es también la tarea de un combate a la discriminación capaz de sacudirse sus necesarias recaídas en lo policial y abierto a la política. Las designaciones usuales de la discriminación que se combate son imágenes que sabemos validas, imágenes rodeadas de los dispositivos de la corrección política y el humanitarismo. Esas designaciones son las que habría que someter a escrutinio, a las que habría que restituir una singularidad a través de dispositivos políticos, artísticos, poéticos, de discurso.

Si el combate contra la discriminación se banaliza en la corrección política y en la aparición unidimensional de consignas y política públicas conviene entonces pensar en una

estrategia que le saque de ese marasmo de significado y de representación, permitiendo así, como dice Rancière, otros modos de ver qué se toma en cuenta. Desde esta perspectiva el combate de la discriminación aparecería como un asunto radicalmente político.

Referencias

- Abbagnano, N. (1982). *Diccionario de filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, T. (2003). *El ensayo como forma*. En: *Notas sobre literatura*. Obra Completa XI. Madrid, Akal.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Allport, G. W. (1962). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires, Eudeba.
- Arditti, B. (2010). *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. México: Gedisa.
- (2000). *El reverso de la diferencia*. En *Cinta de Moebio*, no. 7, marzo, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile: 36-42.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós. Recuperado de <http://psikolibro.blogspot.com>.
- Assoun, P. L. (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (2004). *Lacan*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Aulagnier, P. (2007). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI. Recuperado de www.librosderechoperu.blogspot.com
- Bajtín, M. M. (2005). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (2009). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- (2005). *Cultura y simulacro*. México: Kairós.

- Becerra, G. A. (2008). *La dimensión internacional de la atención institucional de la discriminación*. En: Becerra, G. A. (coord.), *Atención a la Discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*. (101-131). México, CONAPRED. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/ADIRI-RIOOD.pdf
- Bettelheim, B. & Morris, J. (1975). *Cambio social y prejuicio*. México: FCE.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- (2004). Foreword: Framing Fanon. En: *Fanon, F. The Wretched of the Earth*. New York, Grove Press, p.p xvii-xli.
- (Spring, 1987). Remembering Fanon. *New Formations*, 1. Recuperado: http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/newformations/01_118.pdf
- Bourdieu, Chamberdon & Passeron. (1975). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braunstein, N. Fuks, B. & Basualdo, C. (2013). *Freud: A cien años de Tótem y Tabú*. México, Siglo XXI.
- Bruno, Giordano. (2007). *De la magia; De los vínculos en general*. Buenos Aires, Cactus.
- Campos, Labrador, M. De J. (2008). Panamá: experiencias y avances en el tema de la discriminación de las personas con discapacidad. En: Becerra, G. A. (coord.), *Atención a la Discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*. (145-158). México, CONAPRED. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/ADIRI-RIOOD.pdf

- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2013). Comunicado de prensa No.003. 29 de julio 2013. Consultado el 14 de mayo de 2015, disponible en: http://www.coneval.gob.mx/Informes/Coordinacion/Pobreza_2012/COMUNICADO_PRENSA_003_MEDICION_2012.pdf
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (2005). *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*, 2005. Recuperado de: http://www.conapred.org.mx/bibliotecav/Primera_Encuesta_Nacional_Sobre_Discriminacion_en_Mexico.html
- , (23 de octubre de 2009). *Antecedentes*. Recuperado de: <http://www.conapred.org.mx/acerca/antecedentes.html>
- , (23 de octubre de 2009). *Qué es el Conapred*. Recuperado de: <http://www.conapred.org.mx/acerca/acerca.html>
- , (23 de octubre de 2009). *Antecedentes*. Recuperado de: <http://www.conapred.org.mx/acerca/antecedentes.html>
- , (23 de octubre de 2009). *Documento informativo sobre discriminación racial en México*. Recuperado de: <http://www.conapred.org.mx/DocumentosInformativosDelCONAPRED/DocumentosInformativos.html>
- , (2010) *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*. Recuperado de: <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf>
- , (2012). *Reporte sobre discriminación en México 2012*. Consultado 20 de junio de 2014, Disponible en:

http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=3021&id_opcion=108&op=214

Correa, E. (2010). La identidad y la identificación: Laclau y Zizek. *Carta psicoanalítica*,

15. Recuperado de: <http://www.cartapsi.org/spip.php?article15>

Courtis, C. (2006). *Legislación y las políticas antidiscriminatorias en México: el inicio de un largo camino*. . En Torres, Martínez, C. (Coord.), *Derecho a la no discriminación* (pp.231-262). México: UNAM.

Díaz-Polanco Héctor, 2006, Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios, 5ª ed., México, Siglo XXI.

Díaz-Polanco Héctor, Sánchez Consuelo, 2002, México diverso. El debate por la autonomía, México, Siglo XXI.

Didi-Huberman G. (2005). *Venus rajada. Desnudez, sueño, crueldad*. Madrid. Losada.

----- (2007). *La emoción no dice "yo". Diez fragmentos sobre la libertad estética*. En: La política de las imágenes. Alfredo Jaar. Santiago de Chile, Metales pesados. P.p. 39-68.

----- (2010). *Ante la imagen*. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte. Murcia, Cendeac.

----- (2014). *Volver sensible/hacer sensible*. En ¿Qué es un pueblo? Alain Badiou (et al). Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora.

Dor J. (2006). *Introducción a la lectura de Lacan*. Barcelona: Gedisa.

Dufour, D-R. (2011). *Liberalismo, liberación de las pasiones, pulsiones, tráfico*s. En Diecisiete, teoría crítica, psicoanálisis, acontecimiento, Recuperado de: <http://www.diecisiete.mx/expedientes/traficos/54-liberalismo-liberacion-de-las-pasiones-pulsiones-traficos.html>

- Esposito, R. (2007). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Estados Unidos Mexicanos. (11 de junio 2003). *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*. Diario Oficial de la Federación. Recuperado de: www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262.pdf
- (12-06-2013). Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (LB) Diario Oficial de la Federación.
- (20-03-2014). Ley federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación última reforma (LA) Recuperado de: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262.pdf>
- (2013). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Capítulo 1. Artículo 1. Recuperado de: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires, Paidós.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Abraxas.
- (1983). *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fornet-Betancourt, R. (2010) *Identidad*. Recuperado de: http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Fornet-Betancourt.php
- Foucault, M. (1964). *Nietzsche, Freud, Marx*. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/7027574/Marx-Nietzsche-Freud>
- Ficino, M. (1994). *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*. México, UNAM.

- Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. En: Obras completas V. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992). *Introducción del narcisismo*. En: Obras completas V. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992). *Manuscrito K. Las neurosis de defensa. (Un cuento de navidad)*. En, “Obras completas” Tomo I, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En: Obras completas V. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992). *Tótem y Tabú*. En: Obras completas V. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992: 1895) *Proyecto de Psicología*, en “Obras completas” Tomo I, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992: 1900). *La interpretación de los sueños*. En “Obras completas” Tomos IV y V, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992: 1914). *Introducción al Narcisismo*. En “Obras completas” Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1992: 1918). *De la historia de una neurosis infantil*. En “Obras completas” Tomo XVII, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992: 1925). *La negación*. En “Obras completas” Tomo XIX, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gall, O. Vitale, E. & Schmelkes, S. (2005). *La discriminación racial*. México, CONAPRED. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=documento&id=133&id_opcion=147&op=215

- Garganté, S. y otros. (2003). *La discriminación racial: Propuestas para una legislación antidiscriminatoria en España*. Barcelona, Icaria.
- Ginzburg, C. (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires, FCE.
- Gutiérrez, Contreras, J.C. (2006). *El sistema interamericano de protección de los derechos humanos y la prevención de la discriminación*. En Torres, Martínez, C. (Coord.), *Derecho a la no discriminación* (pp.163-184). México: UNAM.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Huerta, Ochoa, C. (2006). *La estructura jurídica del derecho a la no discriminación*. En Torres, Martínez, C. (Coord.), *Derecho a la no discriminación* (pp. 185-204). México: UNAM.
- Hyppolite, J. (2005). *Comentario hablado sobre la Verneinung de Freud*. En Lacan, J. Escritos II. México: Siglo XXI.
- Jameson, F. & Zizek, S. (2003). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.
- Lacan, J. (1949), *El estadio del espejo como formador de la función del yo*. Recuperado de: <http://www.elortiba.org/lacan5.html>
- (1953). *Lo simbólico, lo imaginario, lo real*. Conferencia pronunciada en ocasión de la fundación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Recuperado de: <http://edipica.com.ar/archivos/jorge/psicoanalisis/lacan3.pdf>

- (1955-1956). *El seminario de Jacques Lacan 3. Las psicosis*. Recuperado de: <http://es.scribd.com/santoposmoderno>
- (1981). *El seminario de Jacques Lacan 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Paidós.
- (1996). *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.
- (2003), *La familia*. Buenos Aires, Argonauta.
- (2005), *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite*. En: Escritos I. México: Siglo XXI.
- (2005). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- López barrios, J. (2011). La discriminación Educativa a las Personas con Discapacidad. En: *Latinoamérica en el centro*: Consultado el 14 de mayo de 2015. Disponible en: <http://www.latice.org/funk/es/jalobafu1103es.html>
- Lubertino, M. J. (2008). Experiencias del combate institucional contra la discriminación en Argentina. Un recuento inicial. En: Becerra, G. A. (coord.), *Atención a la Discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*. (19-35). México, CONAPRED. Recuperado de http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/ADIRI-RIOOD.pdf
- Mannoni, O. (1990). *Prospero and Caliban. The psychology of colonization*. Ann Arbor, MI, University of Michigan Press.
- Memmi, A. (Winter, 1973). The impossible life of Frantz Fanon. *The Massachusetts Review*, Vol. 14, No. 1, 9-39. Recuperado de: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/25088315?uid=3738664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21103024298783>

- Miller, J-A. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Naciones Unidas. (2001). *Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, Recuperado de <http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/>
- . *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado de https://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml
- . (2010). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Recuperado de <http://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>
- Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Recuperado de www.philosophia.cl/.../Nietzsche%20Verdad%20y%20Mentira.pdf
- Olive, L. (1994). Identidad colectiva. En: *La identidad personal y colectiva* León Olive Y Fernando Salmerón ed. Cuadernos, México UNAM.
- . (2004). *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México, UNAM.
- Platón. (1988). *República*. En: Diálogos IV. Madrid, Gredos.
- Proceso. (6 de marzo 2013). *Determina Corte: libertad de expresión no ampara palabras homófobas*. Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx/?p=335524>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- . (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile, LOM.
- . (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires, La cebra.
- . (2008). El teatro de las imágenes. En: Alfredo Jaar. *La política de las imágenes*. Santiago de Chile, Metales pesados.

Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. 2da ed. México, Fondo de Cultura Económica.

Real Academia Española. (2012). *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado de:

<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>

Red de Mujeres afrolatinoamericana, afrocaribeña y de la Diáspora. (2010).

Discriminación en México. Consultado 18 de junio 2014. Recuperado de:

http://www.mujeresafro.org/index.php?option=com_content&view=article

[&id=99:discriminacion-en-mexico-&catid=2:ultimas-noticias&Itemid=12](http://www.mujeresafro.org/index.php?option=com_content&view=article&id=99:discriminacion-en-mexico-&catid=2:ultimas-noticias&Itemid=12)

Ricoeur, P. (2002). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

Rodríguez Zepeda, J. (2005). *¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?* Colección

Cuadernos de la Igualdad 02, México, CONAPRED. Recuperado de:

http://www.riood.org/index.php?option=com_content&view=article&id=7

[4&Itemid=59](http://www.riood.org/index.php?option=com_content&view=article&id=74&Itemid=59)

----- (2006). *Una idea teórica de la no discriminación*. En Torres, Martínez, C.

(Coord.), *Derecho a la no discriminación* (pp.29-56). México: UNAM

Rodríguez, Vignoli, J. (2001). Vulnerabilidad y grupos vulnerables: un marco de

referencia conceptual mirando a los jóvenes. CEPAL, Serie Población y

Desarrollo No. 17. Recuperado de:

<http://www.cepal.org/publicaciones/xml/9/7889/lcl1588-P.pdf>

Román, J. A. (12 de mayo 2015). *Reportan mil 218 asesinatos por homofobia en 20*

años. En La Jornada. Consultado 14 de mayo de 2015 Disponible en:

<http://www.jornada.unam.mx/2015/05/12/sociedad/035n3soc>

Rozat, Dupeyron, G. (2014). La conquista de México no ocurrió. En: *Memorias del*

Seminario de Historiografía de Xalapa. Repensar la Conquista.

Recuperado de:

<http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/2014/11/memorias-del-seminario-de.html>

Sauval, M. (1995). *Comentario sobre la Verneinung*. En: Acheronta no. 3. Recuperado de: <http://www.sauval.com/pdf/Comentario%20Verneinung.pdf>

Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.

Secretaría de Gobernación. (2014). *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2012*. Consultado, 18 de junio 2014. Disponible en: <http://encup.gob.mx/en/Encup/home>

Secretaría de Desarrollo Social. (2012). *Boletín conmemorativo dl día internacional contra la discriminación*. Año 3, Núm. 71, Recuperado de: http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Resource/142/1/images/boletin_71_2DGAP.pdf

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

Torres, Martínez, C. (2006). *Derecho a la no discriminación*. México: UNAM.

Verhaeghe, P. (2005). *El amor en los tiempos de la soledad: Tres ensayos sobre el deseo y la pulsión*. Buenos Aires, Paidós.

Villoro L. (1994). Sobre la identidad de los pueblos. En: *La identidad personal y colectiva* León Olive y Fernando Salmerón ed. Cuadernos, México, UNAM.

Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

World Economic Forum. (2014). *The Global Gender Gap Report 2014*. Consultado el 10 de febrero 2015, Recuperado de: <http://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2014>

Zizek, S. (2003). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En: Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires, Paidós.

----- (2007). *En defensa de la intolerancia*. Barcelona, Sequitur.