

Hacia la repolitización de la cultura¹

Oscar Zoletto

Resumen

En este artículo se planteará una crítica a la visión multicultural liberal y a algunas otras posiciones que critican el liberalismo basándose principalmente en las tesis de Slavoj Žižek y un reexamen de algunos elementos de la crítica a la economía política de Marx. La propia posición intentará señalar la necesidad de una repolitización de la cultura como contramovimiento teórico a lo que el propio Žižek llama “culturización de la política”. La idea de este autor señala que los conflictos sociales contemporáneos son considerados en el ámbito de la discusión pública (bajo la influencia del liberalismo) en términos de diferencias culturales. Dentro de este panorama, las luchas emancipadoras no encuentran un punto de articulación propiamente político, sino que son siempre reducidas a particularidades en conflicto. Por la manera en que se presenta el problema, el artículo presentará un examen de las condiciones ontológicas de la aparición de lo universal en su relación con lo particular y sus implicaciones políticas. Con esto se pretende demostrar que hay una dimensión de los conflictos sociales (la propiamente política), que es estrictamente universal, y que mientras no se tenga capacidad de concebir éste aspecto (un hecho generalizado en la *doxa* política contemporánea) nos encontramos dentro de la dinámica del mantenimiento del *statu quo*.

Palabras clave: multiculturalismo, política, ideología.

Introducción

1 El autor agradece el apoyo del Proyecto PAPIIT ‘Desafíos éticos de la diversidad cultural para una ciudadanía de calidad’ IN403211-3

El propósito de este ensayo no es hacer un resumen comentado de las tesis de algún autor. Pero, por otra parte, tampoco lo es el empeñarse en la fútil persecución de fórmulas nuevas para dar solución a problemas dados de antemano. Lo que intento hacer aquí es contribuir a la construcción de una posición capaz de problematizar el núcleo de todo un andamiaje problemático y conceptual conocido como “multiculturalismo”. Este movimiento teórico para la construcción de una posición crítica sería, en términos de este trabajo, lo que he llamado la repolitización de la cultura. Mostrar la necesidad, posibilidad efectiva y desarrollo de ésta, valiéndome de manera central de los textos de Žižek, es el impulso que guía la redacción de este texto.

La culturización de la política

En su libro *Sobre la violencia*, el filósofo esloveno señala cómo es que, sobre todo a partir de la década de los noventa del siglo veinte, tras el derrumbamiento del mundo socialista y el estallido de la globalización informática, las cuestiones del ámbito político se han concebido más y más en términos de conflictos culturales. Así, el multiculturalismo se ha convertido en el centro de muchos debates y la noción de tolerancia algo imprescindible para el discurso académico y político. Žižek llama la atención sobre la medida en que las cuestiones de injusticia, explotación y desigualdad han cedido terreno en el discurso público a la preocupación por la intolerancia. A este fenómeno lo llama Žižek la “culturización de la política”. Dice el autor: “Las diferencias políticas, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas y neutralizadas bajo la forma de diferencias «culturales»”.² La resolución de conflictos, por lo tanto, consistiría en la mediación de estas diferencias culturales a través del principio universal de la tolerancia.

La idea de la tolerancia está inextricablemente unida a la visión liberal que concibe lo cultural como estrictamente privado. Por poner un ejemplo del paradigma liberal, la idea de los derechos humanos universales sólo puede existir cuando se tiene una concepción de lo cultural como lo contingente y particular, opuesta a la noción del

²

S. Žižek, *Sobre la violencia*, p. 169.

individuo como participante de la sociedad y sujeto de derechos políticos. La conceptualización del término “diferencias culturales” estaría determinada por este marco liberal, en el que estas diferencias serían, sobre todo, algo potencialmente peligroso para la realización del programa del liberalismo mientras no sean contenidas dentro de un ámbito en el que carezcan de una fuerza coercitiva absoluta. La tolerancia tiene la función de anular el obstáculo que implica lo contingente (la cultura) y subordinarlo siempre a la prioridad del individuo. Lo relevante aquí es observar cómo se articulan los elementos de la teoría política liberal para hacer aparecer los conflictos sociales como choques culturales.

Esto se puede observar claramente en el peso que ha cobrado el concepto de «fundamentalismo» en la discusión sobre los conflictos de nuestra época. En términos generales, cuando se hace referencia al fundamentalismo, se está hablando de un grupo social que considera su propia cultura como algo esencial y que, en esa medida, ésta debe tener un papel normativo en el ámbito público. Para el liberalismo multicultural esto es algo escandaloso; lo cultural en tanto que particular y contingente debe estar siempre reducido al ámbito privado, fuertemente distinguido de lo público. La tolerancia es entonces un principio de toda sociedad democrática que resolvería las diferencias culturales en la medida en que éstas se mantengan “tras las puertas cerradas” y se garantice la participación en la sociedad como individuos libres e iguales y no como esencialmente unidos a una identidad cultural. “En el liberalismo –dice Žižek–, la cultura sobrevive, pero privatizada, es decir, como modo de vida, como conjunto de creencias y prácticas, no como una red pública de normas y reglas”.³

Žižek señala que esta postura encuentra un primer obstáculo al no considerar que muchas prácticas culturales adquieren un sentido sólo en tanto que no son meras expresiones de un modo de vida, sino que expresan una identidad esencial con una comunidad. De este modo, por ejemplo, desde la perspectiva liberal, el uso del velo de las mujeres musulmanas es algo perfectamente tolerable, pero sólo en la medida en que sea producto de una decisión personal y no una imposición exterior. No obstante, “desde el momento en que las mujeres llevan velo como consecuencia de una elección

³*Ibid.*, p. 171.

individual y libre, es decir, para afirmar su propia espiritualidad, el sentido del velo cambia por completo: ya no es un signo de pertenencia a la comunidad musulmana, sino la expresión de su propia individualidad”.⁴ Así pues, la supuesta neutralidad cultural del multiculturalismo liberal, sostenida en el principio de la tolerancia, resulta algo dudoso. El que una sociedad forme sujetos de libre elección implica obligarlos a sustraerse violentamente de todo contenido particular de su «mundo de vida» y a concebirlo a éste únicamente como un aspecto contingente subordinado al aspecto formal universal del individuo.

Esta idea formal-universal del individuo como principio político fundamental ha sido criticada desde distintas posiciones con el fin de denunciar cómo este aspecto meramente formal del individualismo liberal encubre contenidos particulares haciéndolos pasar por universales. Así, la crítica a los derechos humanos intenta mostrar cómo el sujeto de estos derechos es en realidad el varón, blanco, capitalista, occidental, etc. La promoción de los derechos humanos se convierte así en la exportación impositiva de la cultura occidental bajo el disfraz de la universalidad. No es raro, entonces, que el límite más allá del cual se puede justificar la intervención bélica en los países periféricos sea el del respeto a los derechos humanos.

Este es el procedimiento clásico de la llamada “hermenéutica de la sospecha”, cuya operación básica es develar el sustrato de particularidades que se esconde bajo toda forma discursiva ideológica que se presenta a sí misma como universal. Por ejemplo, en el caso de la crítica marxista de la ideología, cuando se dice que la protección de las libertades democráticas burguesas supuestamente universales esconde en lo esencial la protección de la libertad de los poseedores del capital para comprar la fuerza de trabajo de los desposeídos y extraer el plusvalor del tiempo de trabajo no pagado⁵. La operación formal realizada en este análisis es simétrica a la crítica al liberalismo a la que me referí en el párrafo anterior.

⁴*Ibid.*, p. 175.⁵Ver los análisis de Marx sobre el plusvalor, sobre todo en K. Marx, *El capital*, v. I.

Este procedimiento es considerado por Žižek insuficiente como crítica. Esto se hace patente en cuanto notamos que la crítica a los límites de la subjetividad abstracta promovida por el liberalismo es ya siempre enunciada desde esta misma subjetividad: “[...] la sensibilidad autorreflexiva respecto a las propias limitaciones sólo puede emerger sobre el trasfondo de las nociones de autonomía y racionalidad promovidas por el liberalismo”.⁶ Esto implica que aquellas posiciones que se limitan a denunciar cómo una dinámica de dominación entre particularidades es encubierta valiéndose de la neutralidad de una forma universal abstracta, no puedan desprenderse de la culturización de la política, aún cuando lo hayan hecho respecto de los rasgos característicos del discurso liberal. Esto es así porque continúan identificando lo cultural lisa y llanamente con lo particular y meramente contingente.

Esta observación no implica una refutación al contenido de la crítica ideológica, sino que muestra que esta posición crítica no puede dar cuenta de su propia posición subjetiva, por lo menos en parte, debido a que no toma en cuenta la eficacia real de la forma de la universalidad.

Es necesario proceder a examinar el reverso de este primer movimiento crítico. El punto central de este aspecto de la crítica a la ideología se encuentra en constatar que la forma nunca es “mera forma”, sino que posee una consistencia propia y una eficacia que se encuentra desfasada respecto de su contenido. Una forma ideológica es efectivamente una particularidad elevada al estatuto de algo universal, pero este paso no es algo irrelevante. Explicar la posibilidad ontológica de esta transformación es el reverso de la posición crítica estándar.

Con este propósito, procederé a examinar en la siguiente sección el problema de la emergencia de la forma ideológico cuyo desarrollo implicará este desplazamiento que hemos llamado “repolitización de la cultura”.

La emergencia de la forma: el paradigma de la paralaje

⁶*Ibid.*, p. 177.

Resumiendo, hasta ahora nos encontramos con una formulación (liberal) de los problemas políticos contemporáneos en términos de diferencias culturales, cuya solución consistiría en su neutralización mediante el principio de tolerancia como garante del individuo sujeto de derechos. Esta visión encuentra su límite en el momento en que no puede dar cuenta de que la propia visión respecto de la cultura implica un grado de violencia en que los individuos son arrancados de la inmediatez de su entorno, visión que es propia del mundo occidental secularizado. Esta violencia se hace patente cuando se pretende exportar el principio de tolerancia a otro tipo de sociedades. En este sentido es que las diversas críticas al multiculturalismo liberal ponen de manifiesto que debajo de la forma de universalidad que reviste este discurso, nos encontramos con la particularidad del hombre occidental. El problema con esta crítica es que sólo puede ser formulada desde la misma posición que critica: la de un distanciamiento del entorno inmediato que posibilita la autorreflexión. La posición crítica estándar, desde mi perspectiva, no puede sustraerse a considerar el operador fundamental de la dinámica de las diferencias intersubjetivas en términos de diferencias culturales contingentes.

Ernesto Laclau, en el prefacio que hace para el libro de Žižek *El sublime objeto de la ideología*, resume de manera acertada la tesis a la que me adhiero en el presente escrito: la categoría de sujeto no es reductible a las «posiciones de sujeto» puesto que antes de toda subjetivación, entendida como la inmersión dentro de un ámbito de significado, el sujeto es el sujeto de una falta.⁷ Esta posición será fructífera para salir de la posición que otorga una prioridad a las diferencias culturales.

Esta tesis puede quedar más clara mediante la comprensión del concepto de «paralaje», recuperado y ampliado por Žižek en su libro *Visión de paralaje*. Se trata, en su sentido original, de un fenómeno óptico consistente en el desplazamiento aparente (no efectivo) de la posición de un objeto, cuya causa se encuentra en el desplazamiento de la posición del sujeto observador. La relevancia de la idea de paralaje reside en que nos permite examinar las condiciones de la emergencia de la

⁷Vid. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, p. 15.

forma (por «forma» me refiero en general a una totalidad de sentido articulado) que lleva a conclusiones por demás interesantes.

Haciendo a un lado nuestra preconcepción del espacio y de la posición como ubicación dentro de un plano cartesiano y ateniéndonos a los contenidos de las representaciones de un sujeto observador, supongamos que este mismo sujeto no posee nada más que estos contenidos presentados de forma inmediata. Tenemos un primer cuadro (forma) representado por el observador, en el que un objeto x se encuentra en una cierta posición con respecto al objeto y . En un segundo momento, tenemos otro cuadro en el que, sin que haya existido un desplazamiento de x respecto de y , su posición aparece modificada. El observador se pregunta legítimamente ¿cuál es la posición *real* de x respecto de y ? Tanto la primera como la segunda representación son formas completas en la medida en que poseen coherencia interna, pero la coexistencia de ambas conlleva una aporía.

La explicación, claro está, consiste en el desplazamiento del observador. Pero en el momento en que esta explicación entra en juego, las formas constituidas en la inmediatez de la observación dejan de poseer consistencia interna; dejan de ser formas propiamente y se convierten en meras apariencias. Si nos retrotraemos, como hemos hecho, al examen inmanente de estas representaciones, lo que tenemos es que entre ambas existe una brecha sobre la que no existe un territorio neutro en el cual pueda disolverse. Si esto es así, es porque aquello que constituye la consistencia interna de la forma –la mirada del sujeto–, no es un elemento que aparezca dentro de la forma. En el momento mismo en que hace su aparición, tenemos que pagar el precio de perder la visión de la consistencia inmanente de las figuras.

Es por esto que la brecha de paralaje es una brecha constitutiva; esta brecha lo que hace es delatar la necesidad constitutiva de un elemento que no puede ser figurado, simbolizado, y que sólo podemos inferir retroactivamente. El observador que ordena los objetos en su campo de visión en un esquema bidimensional considera que existe una identidad entre su visión y los contenidos presentes en ella. Esta identidad queda puesta en cuestión al experimentarse la paralaje. Sólo entonces se puede postular, de

forma retroactiva, la existencia de un elemento formal en la visión que no posee una identidad con sus contenidos pero que condiciona y modifica todo contenido, y que podríamos llamar la *materialidad* de la visión: la no-naturalidad de la posición desde la cual se aprehende una forma. La conclusión de este análisis es que ninguna forma está completa sin la clausura realizada por un elemento que al mismo tiempo se expulsa a sí mismo del ámbito de lo formado.

Así, si consideramos las distintas representaciones del observador como distintas «posiciones de sujeto», lo que encontramos que es para poder constituirse como sujeto de dichas representaciones tiene que hacerse “sujeto de una falta”, es decir, sujeto de la invisibilidad de su propia posición.

Marx: el fetichismo de la mercancía y «lo político»

En tanto que el objetivo de este texto es construir una posición de acceso a lo político que pueda escaparse al discurso de las diferencias culturales, el abordar a Marx en este punto es sumamente pertinente. La conclusión del proyecto marxiano consiste en mostrar la necesidad histórica de la emergencia de una clase revolucionaria (la clase obrera) y de la lucha de clases; esta necesidad histórica tiene un carácter universal concreto (o material) que se justifica a partir de los análisis económicos de Marx si los abordamos a partir de lo que ya hemos aprendido sobre el carácter de la forma.

Si en la idea de lucha de clases podemos encontrar el aspecto propiamente universal de lo político, es porque esta idea está fundada en la materialidad de la *forma* universal de la mercancía que subsume de manera *efectiva* todos los contenidos y todas las particularidades de la sociedad capitalista. Lo que esto implica, como en el caso de la paralaje de la visión, es la aparición de una identidad entre la forma y contenido que instituye una forma de la realidad. Esta efectividad de la forma de la mercancía es lo que se conoce como fetichismo de la mercancía.

Fetichismo es un concepto de raigambre teológica,⁸ que consiste fundamentalmente en una caracterización de un culto a poderes supuestamente sobrenaturales atribuidos a objetos mundanos. Marx observa que la totalidad de la dinámica del modo de producción capitalista (producción y circulación fundamentalmente) está sostenida por un comportamiento de este tipo en la medida en que todas sus determinaciones y relaciones se dan en función de una cualidad *suprasensible*, sobrenatural, agregada a los elementos puestos en juego en las relaciones capitalistas: el valor.⁹

La definición marxista tradicional del valor es: el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía. Esta idea, no obstante, no es un descubrimiento realizado por Marx; ya la economía política clásica (Adam Smith, David Ricardo) había descubierto el origen del valor en el trabajo. Cuando Marx está criticando el fetichismo de la mercancía, por lo tanto, no está criticando una posición teórica que considere que el valor es una propiedad inmediata de las mercancías. El problema es mucho más fino: se trata de que hallamos siempre un efecto análogo al de la paralaje entre el ámbito de la producción de mercancías y el de la circulación de estas mismas. Cuando se considera a las mercancías, en tanto que valores, dentro del marco de la producción, lo que encontramos es que el valor está en una relación de dependencia con el trabajo: el trabajo es el productor del valor. Pero en el momento en que llevamos la vista al ámbito de la circulación de las mercancías, la mediación del trabajo en relación con el valor no aparece por ningún lado: la circulación de las mercancías, en la manera en que se da efectivamente, prescinde de la mediación del trabajo para la constitución del valor, y funciona a partir de que el valor sea una cualidad inmediata de las mercancías. Examinar el proceso de producción implica

⁸ El libro de Enrique Dussel *Las metáforas teológicas de Marx*, explota la idea de que la tarea crítica realizada por Marx está profundamente vinculada a una crítica teológica desarrollada en los escritos más tempranos del joven Marx, bajo la intuición de que la crítica al capitalismo es al mismo tiempo una crítica a la religión fetichista. Vid. E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.

⁹ Cuando hablo de valor me refiero a valor de cambio, opuesto a valor de uso en tanto que utilidad inmediata de las cualidades propias del objeto. Marx mismo habla simplemente de valor, al considerar que la distinción valor de uso y valor de cambio es inconveniente.

salir de la escena de la circulación de las mercancías y, viceversa, las mercancías al entrar a la circulación borran el rastro de su relación con la producción.

Así, pues, el misterio del fetichismo de la mercancía reside en que, aún cuando “sepamos” que el valor no es algo que el dinero posee como propiedad “natural”, nos comportamos «como si» de hecho fuera este el caso al momento de insertarnos en el ámbito de la circulación en el mercado.¹⁰

Žižek expone en *Visión de paralaje* un análisis de Lévi-Strauss que posee la misma forma que la antinomia producción/circulación: se trata del caso expuesto en *Antropología estructural* respecto al ordenamiento de las viviendas de los Winnebago:

La tribu está dividida en dos subgrupos (“mitades”), “aquellos que son de arriba” y “aquellos que son de abajo”; cuando se le pide a un individuo que dibuje en un pedazo de papel, o en la arena, el plano de su aldea (la disposición especial de las cabañas), obtenemos dos respuestas bastante diferentes, dependiendo de la pertenencia a uno u otro subgrupo. Ambos perciben a la aldea como un círculo; pero para uno de los subgrupos existe dentro de este círculo un círculo más de casas centrales, de modo que tenemos dos círculos concéntricos, mientras que para el otro subgrupo el círculo está dividido en dos por una clara línea. En otras palabras, un miembro del primer subgrupo (permítasenos llamarlo “conservador-corporativo”) percibe el plano de la aldea como un anillo de casas más o menos simétricamente dispuesto alrededor del templo central, mientras que un miembro del segundo (“revolucionario-antagonístico”) percibe su aldea como dos cúmulos diferentes de casas separadas por una frontera invisible.¹¹

Lo que la diferencia entre un esquema y otro de los descritos por Lévi-Strauss muestra es, de acuerdo con Žižek, la existencia de un núcleo traumático, no simbolizable que se encuentra en el centro de la diferenciación entre ambos grupos. Tenemos aquí exactamente el mismo fenómeno de la paralaje, donde opera un elemento que solamente es discernible de forma retroactiva, en el paso de una representación a otra.

Del mismo modo, nos enfrentamos a dos esquemas en lo concerniente al valor. En el primero, que representaría el campo de la circulación, la mercancía en sus distintas

¹⁰ Podríamos considerar que la potencia de toda forma verdaderamente universal reside en el hecho de que la identificación entre forma y contenido no aparece nunca bajo los efectos de una instancia unificadora, sino que se presupone ya siempre como real y dada de antemano.

¹¹ S. Žižek, *Visión de paralaje*, p. 38.

formas (mercancías, medios de producción, trabajo asalariado, dinero, etc.) se organiza en torno al mercado. En el segundo, el de la producción, la producción del valor se da en la relación productiva del trabajo con la mercancía¹².

Volvamos a la forma de la mercancía. Ella misma es el objeto desplazado en la paralaje, la diferencia mínima consigo misma (como producto del trabajo o como objeto que se relaciona con otros en el mercado). Éste es el enigma que los economistas clásicos no pueden descifrar. Como Marx señala: “¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma”¹³.

Volviendo a la antinomia circulación/producción, tenemos una misma tensión entre *forma* (mercancía) y *contenido* (trabajo) que hay entre universal y particular en los conflictos culturales. La actitud fetichista consiste en el comportamiento respecto de la forma como idéntica al contenido. Marx lo dice a su manera: “[...] el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio como *valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben pero lo *hacen*”¹⁴. Marx pone el énfasis en el “hacer”, y es este hacer la clave de su no saber. No se trata, pues, del contenido ignorado que se esconde tras la forma, es la persistencia de la forma a pesar de su contenido; es decir que, a pesar de que sabemos que el valor de una mercancía es producto del trabajo, como actores prácticos en el ámbito de la circulación debemos comportarnos *sin saberlo*.

El fetichismo de la mercancía es producto de una verdad traumática que no puede ser asimilada dentro de la forma, y no obstante, es producto de la forma misma. Esta

¹² Existe, no obstante, una prioridad de la primera forma sobre la segunda, en la medida en que para poder insertarse en el esquema de la producción, el trabajo debe hacerlo como mercancía ofertada en el mercado. En esa medida es que el trabajo en la producción está ya siempre fetichizado y en tanto tal, no puede considerarse como una exterioridad irreductible a la dinámica capitalista.

¹³ K. Marx, *El capital*, v. I, p. 88.

¹⁴ K. Marx, *op. cit.*, p. 90.

imposibilidad no es meramente contingente (no es la prohibición autoritaria de decir la verdad incómoda del capitalismo: que no hay producción de valor en la circulación), sino que es una imposibilidad *constitutiva*. La verdad constitutivamente reprimida, no obstante, deja su huella en el comportamiento obligadamente fetichista de los actores en el mundo de las mercancías.

Henos aquí frente a la genialidad del análisis marxiano y la esencia de su materialismo: “consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada”¹⁵. El carácter «social» de la producción en el sistema capitalista, en tanto un sistema en el que todos los actores se relacionan libremente a través del intercambio justo en el mercado, implica necesariamente la aparición de un nuevo tipo de mercancía: la fuerza de trabajo. Sin embargo, esta operación coloca al sistema en un impasse: la aparición del trabajo como mercancía conlleva necesariamente la negación fáctica del trabajo como productor del valor. Como consecuencia, el valor aparece de manera necesaria como una propiedad sobrenatural de la mercancía, y el principio del intercambio equitativo entre los actores en el mercado se subvierte a sí mismo al propiciar (y, en esta misma operación, ocultar) la extracción de plusvalor que implica la venta de la fuerza de trabajo como mercancía.

A partir del análisis de la forma universal del valor en su paralaje, hemos llegado al elemento constitutivo de esta misma forma que, como ya hemos observado, se encuentra en un doble movimiento en el que clausura la forma como totalidad al tiempo que se excluye a sí mismo como contenido positivo. Este elemento es la explotación del trabajo como efecto necesario de la perpetuación del esquema fundamental de la producción capitalista (dinero-mercancía-dinero'). Pero, en la medida en que la forma de la mercancía no es una particularidad, sino que organiza en torno a ella de manera universal a la totalidad de la sociedad capitalista, la explotación no es una particularidad contingente que ocurre a individuos o grupos de individuos en tanto particulares, sino que se da también en el terreno de la universalidad como antagonismo esencial de la sociedad y lucha de clases.

¹⁵S. Žižek, *op. cit.*, p. 47.

Conclusión

Hemos llegado así a la concepción de lo político en tanto que universal, si tomamos como modelo de lo político la lucha de clases teorizada por Marx. Contrastando esta universalidad que es, en términos hegelianos, una universalidad concreta, en oposición a la universalidad abstracta del principio de individualidad liberal, vemos que esta última está limitada a ser una forma abstracta que contiene a las particularidades. La culturización de la política con su énfasis sobre la realidad de lo particular a lo que se sobrepone (sea esto dicho a favor de ello o para criticarlo) la dimensión de la universalidad sería entonces víctima de permanecer fijado dentro de un campo ya clausurado sin poder dar cuenta del aspecto “real” de esta clausura.

La repolitización de la cultura consiste entonces en dar cuenta del aspecto concreto en que una forma universal (cultural) efectúa esta clausura y desde esa posición presentar el aspecto propiamente político de las luchas emancipadoras. Considero que es desde aquí que se debe comprender la siguiente conclusión de Žižek: “En la lucha emancipadora no son las culturas, en su identidad, las que unen sus manos, es el reprimido, el explotado y el que sufre, las «partes sin parte» de toda cultura, los que se unen en una lucha compartida”.¹⁶

Bibliografía

Marx, Karl, *El Capital*, v. I, México, Siglo XXI, 1975.

Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

-----, *El sublime objeto de la ideología*, 4^a ed., México, Siglo XXI, 2008.

-----, *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

¹⁶

S. Žižek, *Sobre la violencia*, p. 188.