

ISSN 1751-8229

Volume Fourteen, Number Three

Žižek, universalismo y colonialismo: doce tesis para no aceptarlo todo

David Pavón-Cuéllar, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*

Resumen

A diferencia de trabajos anteriores sobre el universalismo y el colonialismo en el pensamiento filosófico y político de Žižek, el presente artículo se basa en profundas coincidencias con este pensamiento, así como en irreductibles discrepancias con respecto a muchos de sus detractores. Todo esto no impide que se disienta con respecto a dos puntos fundamentales del filósofo esloveno: su posición universalista abiertamente eurocéntrica y su concepción positiva del colonialismo. La doble divergencia es resumida y justificada en las siguientes doce tesis y en las objeciones que plantean a lo que se juzga inaceptable en el pensamiento žižekiano: 1) la conciencia y la crítica del horror colonial no son legados europeos; 2) el colonialismo es él mismo opresión; 3) hay otros orígenes fuera de Europa; 4) nunca se pierden todas las raíces; 5) lo aparente puede ser lo universal; 6) el capitalismo nunca supera su particularidad; 7) el capitalismo sigue comportando la colonialidad; 8) la modernidad capitalista incluye una otredad que no es ni anterior ni posterior; 9) la otredad sabe cómo explotar lo europeo que la explota; 10) un sujeto puede encontrarse en más de un universo; 11) no todo es comparable al *ello* fuera de Europa y Estados Unidos; y 12) es Europa la que se distorsiona al reflejarse en Estados Unidos.

Abstract

Unlike earlier work on universalism and colonialism in Žižek's philosophical and political thought, this article draws on deep coincidences with this thought, as well as irreducible disagreements with many of its detractors. All this does not prevent that there are also divergences with respect to the two fundamental points of the Slovenian philosopher: his universalist openly Eurocentric position and his positive conception of colonialism. The double divergence is summarized and justified in the following twelve theses and in the objections they raise to what is deemed unacceptable in Žižekian thought: 1) the consciousness and critique of colonial horror are not European legacies; 2) colonialism is itself oppression; 3) there are other origins outside of Europe; 4) all roots are never lost; 5) the apparent can be the universal; 6) capitalism never overcomes its particularity; 7) capitalism continues to involve coloniality; 8) capitalist modernity includes an otherness that is neither anterior nor posterior; 9) otherness knows how to exploit the European that exploits it; 10) a subject can be found in more than one universe; 11) not everything is comparable to the *id* outside of Europe and the United States; and 12) it is Europe that is distorted when reflected in the United States.

Introducción

La feminista Nivedita Menon aprovechó una visita de Slavoj Žižek a Delhi, en enero de 2010, para encararlo y criticar varios aspectos de su pensamiento, entre ellos los dos que aquí nos interesan: la defensa de un universalismo eurocéntrico y la revalorización del colonialismo y de su papel emancipador (ver Thakur, 2013). Žižek tuvo entonces la ocasión de responder y Menon agregó una réplica más (ver Menon, 2010). Desde entonces la controversia quedó abierta, como en suspenso, flotando en el aire.

Unos tres años después de la intervención de Menon, el sitio de noticias de *Al-Jazeera* fue el escenario de un ardiente debate que giró en torno a Žižek, el colonialismo y el universalismo. La mecha se encendió el 25 de diciembre de 2012, cuando el filósofo esloveno recibió un regalo de navidad bastante extraño, un exaltado panegírico de su persona y de su obra escrito por Santiago Zabala. El texto se abría con una lista de “los muchos filósofos activos hoy en día” en la que se incluían los nombres de una estadounidense y de varios europeos, entre ellos el propio Žižek, terminándose con un impaciente “sin mencionar otros que trabajan en Brasil, Australia y China” (Zabala, 2012, párr. 1).

Zabala fue muy claro: no había *filósofos activos hoy en día* ni en África ni en Asia ni en América Latina, con excepción de aquellos chinos o brasileños que no merecían, como los de Europa y Estados Unidos, una mención explícita de su nombre. Comentando semejante visión de la filosofía, el célebre intelectual iraní Hamid Dabashi (2013) no sólo constató su “carácter descaradamente europeo” (párr. 3), su eurocentrismo y su “confianza” o “arrogancia” (párr. 31), sino que reflexionó sobre la forma en que esta confianza podía contribuir a que un filósofo atribuyera universalidad a su pensamiento y se convirtiera en “un intelectual público reconocido mundialmente” (párr. 28). El reconocimiento mundial de un pensador como Žižek y el alcance universal de su pensamiento serían de algún modo favorecidos por una suficiencia europea fundada en siglos de colonialismo e imperialismo.

Dabashi no argumentó *ad hominem*, pero sí fue más allá de lo enunciado y condujo el debate al terreno de la enunciación, el de la verdad para el psicoanálisis, que era el único en el que tal vez pudiera elucidarse un lapsus como el de la filosofía según Zabala. No debería sorprendernos que la respuesta de Zabala (2013) redujera el meollo de la cuestión a un simple olvido: “al parecer olvidé mencionar a los filósofos contemporáneos no europeos” (párr. 1). Lo que sí resulta sorprendente, al menos para quienes somos comunistas, es que el mismo autor eligiera evadir la cuestión con una fervorosa interpretación hermenéutica del comunismo de Žižek.

El debate se volvió aún más extravagante cuando intervino en él Walter Mignolo (2013), el pensador argentino decolonial, para objetarle a Zabala que “el comunismo es parte del problema y no la solución en el mundo no-europeo” (párr. 36). Mignolo también relativizó la importancia de Žižek, mencionó a otros filósofos que le parecían más relevantes fuera de Europa y no dudó en decir que los intelectuales decoloniales “tenían mejores cosas que hacer, como diría Fanon, que involucrarse en las cuestiones debatidas por filósofos europeos” (párr. 17). Esta ruptura con Europa, con su pensamiento e incluso con su comunismo hizo reaccionar a Žižek (2014) en un artículo publicado varios meses después en el que defendió “aquello por lo que vale la pena luchar en la herencia europea” (p. 9).

Žižek citó y cuestionó ampliamente la argumentación de Mignolo. Este pequeño detalle es importante cuando se considera que ni Mignolo ni Dabashi discutieron antes ningún argumento preciso de Žižek. El pensador iraní lo hizo poco después en un libro prologado por Mignolo (Dabashi, 2015), pero se descalificó a sí mismo al imputarle a Žižek palabras

que nunca profirió o que fueron proferidas por Fanon, lo que fue denunciado por el propio Žižek (2016).

Las reacciones tan sintomáticas de Mignolo y Dabashi, tan escurridiza la primera como errática la segunda, no han sido las últimas en las que vemos cuestionarse las posiciones de Žižek ante el colonialismo y el universalismo. Hemos conocido ulteriormente otros cuestionamientos quizás menos sintomáticos en los que el pensamiento žižekiano es tomado en serio, citado y discutido en su literalidad (v.g. Wood, 2016; Frex, 2020; Welsh, 2020). Como ya lo señalamos, la controversia permanece abierta, lo que justifica un artículo como el presente.

A diferencia de trabajos anteriores, este artículo se basa en profundas coincidencias con el pensamiento filosófico y político de Žižek, así como en irreductibles discrepancias con respecto a muchos de sus detractores. Todo esto no impide que tengamos también divergencias importantes con respecto al filósofo esloveno en temas como el universalismo y colonialismo. Sencillamente repudiamos de modo categórico lo que ya recusaba Nivedita Menon en Žižek: su posición universalista eurocéntrica y su concepción positiva del colonialismo. Este doble repudio se resume y justifica en las siguientes doce tesis y en las objeciones que plantean a lo que nos parece inaceptable en el pensamiento žižekiano.

Tesis 1. La conciencia y la crítica del horror colonial no son legados europeos

Žižek (2009) observa con su habitual agudeza que la auto-culpabilización de Occidente “funciona como un desesperado intento de reafirmar la propia superioridad” (p. 115). El último recurso de los europeos para sentirse mejores que los demás habitantes de la tierra consistiría en admitir sus crímenes coloniales. Este loable gesto sería un signo de virtudes que se considerarían típicamente europeas, como la grandeza de alma, la exigente conciencia moral y la capacidad de flagelarse a uno mismo.

Los occidentales creen que su espíritu autocrítico es una virtud occidental. Esta extraña creencia es compartida por Žižek. En sus propios términos, el “legado occidental” incluye “el examen autocrítico de la violencia y la explotación que el propio Occidente trajo al Tercer Mundo” (Žižek, 2009, p. 115). Aparentemente los colonizados no serían capaces ni siquiera de criticar el colonialismo y criticarse a sí mismos si no hubieran aprendido esto

de sus colonizadores provenientes de Europa. Este aprendizaje parece compensar de algún modo la catástrofe de la colonización.

Hace poco Žižek (2020) reconoció que los europeos que invadieron América provocaron “quizás el mayor genocidio de la historia mundial”, pero insistió en que “el pensamiento europeo sentó las bases político-ideológicas para que hoy veamos todo el alcance de este horror” (párr. 20). Entendemos que esta frase haga ironizar a Erin Welsh (2020) que da “gracias a Dios por el pensamiento europeo” ya que “sin los europeos, nunca podríamos comprender los genocidios cometidos por los europeos” (párr. 14). Sin embargo, más que ironía, lo que aquí se necesita es demostrar que el juicio de Žižek es erróneo, que los indígenas americanos comprendían *a su modo* los genocidios perpetrados por los conquistadores, que veían muy bien el alcance de ese horror, que tal vez lo vieran mejor que nosotros. Hay numerosos testimonios históricos al respecto, entre ellos, en el contexto mexicano, los *icnocuicatl*, los cantos tristes de la conquista (Anónimo, 1528), y el famoso discurso de los *tlamatinime*, los filósofos nahuas, ante los conquistadores españoles (Anónimo, 1521).

Los indígenas de América no requerían de ninguna sensibilización o concientización para pedir que “los dejaran morir puesto que sus dioses habían muerto” (Anónimo, 1521, p. 6) o para sentir que se les “ponía precio” como a las cosas, que “era su herencia una red de agujeros” y que “ni con escudos puede ser sostenida la soledad” (Anónimo, 1528, p. 166). *La conciencia y la crítica del horror colonial no son legados europeos*. El único legado es aquí el horror y quizás un tipo especial de crítica y de conciencia que no es ni más exacto ni más adecuado ni más hondo que los de otras civilizaciones.

Tesis 2. El colonialismo es él mismo opresión

En la celebratoria concepción žižekiana del colonialismo, los europeos no sólo permitieron a los demás pueblos ver el alcance del horror colonial, sino que les enseñaron también el arte de la propia liberación. Habría, en efecto, una “herencia emancipadora” del colonialismo, por la cual, por ejemplo, “la colonización británica de la India creó las condiciones para la doble liberación de la India: de las limitaciones de su propia tradición y de la colonización misma” (Žižek, 2009, pp. 116-117). Bajo esta misma lógica, podemos justificar de modo retrospectivo cualquier suceso trascendente del pasado, incluso el nazismo, que ciertamente contribuyó a sentar las condiciones para liberar a la sociedad europea tanto de algunas limitaciones de su propia tradición como del propio nazismo.

Tenemos derecho a decir que el nazismo, el colonialismo y los demás horrores del pasado han contribuido siempre a ganar algo, ya sea libertad o experiencia o cualquier otra cosa, pero esto no es razón para valorarlos positivamente, pues nunca sabremos si lo que se ganó es comparable a lo que se perdió. Tan sólo tenemos la certeza del horror. Además, en el caso del colonialismo, ni siquiera es seguro que se haya ganado esa libertad con respecto a la tradición a la que se refiere Žižek. A este respecto, hay que tomar en serio a Nivedita Menon (2010) cuando se refiere a las investigaciones en las que se demuestra que el colonialismo “simplemente reconstituyó algo llamado ‘tradición’ en formas nuevas y a menudo más opresivas” (párr. 25).

El colonialismo puede contribuir tanto a reforzar la opresión como a liberarnos de ella. Es imposible tener ideas certeras y definitivas al respecto porque ignoramos lo que sería de las sociedades colonizadas si no hubieran sido colonizadas. Žižek hace como si no ignorara esto y es por eso que puede atribuir efectos emancipadores al colonialismo, pero ya vimos que Nivedita Menon y los investigadores en los que se basa pueden proceder como él y atribuir efectos opresivos al mismo colonialismo. Lo único seguro aquí es que, independientemente de sus efectos opresivos o liberadores, *el colonialismo es él mismo opresión, violencia, injusticia y horror*, y debería ser categóricamente condenado como tal por alguien de izquierda como Žižek.

Tesis 3. Hay otros orígenes fuera de Europa

Además de todo lo que los colonizados les debemos supuestamente a nuestros benefactores europeos, Žižek piensa que les debemos nuestra libertad y nuestra liberación, nuestra conciencia del horror colonial y nuestra capacidad de crítica y de autocritica. Žižek (1998) piensa incluso que también les debemos a los europeos “la política propiamente dicha”, la de un pueblo que no es reconocido como parte de la sociedad y que se presenta como el todo o como la universalidad contra la particularidad, lo que sería “un fenómeno que apareció por primera vez en la antigua Grecia” (Žižek, 1998, p. 988).

Sería inútil aportar evidencias históricas de que la política de la que habla Žižek no sólo se encuentra en la antigüedad griega, sino también en otras civilizaciones antiguas, como bien lo mostró Dan Wood (2016). También sería inútil demostrar que la crítica, la autocritica, la libertad y la liberación ya existían de algún modo fuera de Europa, lo que podría comprobarse, por ejemplo, con la simple explicación del concepto filosófico nahua

prehispanico del “mo-notza”, que significa simultáneamente liberarse, dominarse y “amonestarse a sí mismo” (León-Portilla, 1956, pp. 220-229). Todo esto no serviría de nada porque Žižek podría contra-argumentar, con algo de razón, que no estamos pensando verdaderamente en las formas no-europeas de autocrítica, libertad y política, sino que proyectamos las formas europeas de estos conceptos en algo no-europeo que ha sido totalmente perdido.

Con todo, aun si lo no-europeo hubiera sido totalmente perdido, lo que se pondrá en duda en un momento, no deja por ello de ser aquello de lo que provenimos quienes provenimos del exterior y no sólo del interior de Europa. Junto con lo europeo, lo no-europeo está en el origen de lo que somos, hacemos y pensamos. ¿Acaso es preciso recordar que no todo es de origen europeo?

Aparentemente sí necesitamos un recordatorio: *hay otros orígenes fuera de Europa*. Quizás esos orígenes continúen insistiendo a través de la forma distorsionada en que entendemos algo europeo como lo que Žižek entiende por autocrítica, libertad y política. Tal vez lo no-europeo también haya impulsado y moldeado todo lo europeo de nuestras luchas de liberación, de nuestras formas de hacer política y de nuestras viejas y nuevas críticas del colonialismo. Puede ser que no les debemos todo esto y lo demás exclusivamente a los europeos. Es una posibilidad que Žižek excluye. Para él, extrañamente, les debemos todo a los europeos, es decir, nos debemos totalmente a los europeos.

Tesis 4. Nunca se pierden todas las raíces

La insistencia de Žižek en las raíces griegas y europeas resulta desconcertante cuando se considera que para él, en su crítica del multiculturalismo, “el sujeto ya está completamente desarraigado”, sin raíces culturales, “étnicas” u otras (Žižek, 1999, p. 259). Nuestro filósofo europeo niega las raíces cuando son de otras culturas, pero las reafirma cuando son europeas, reivindicando incluso el eurocentrismo (Žižek, 1998). La filosofía žižekiana es transparente, pero no hay que subestimarla.

Si Žižek exceptúa las raíces europeas en su negación de las raíces, es porque esta negación está arraigada en Europa. Es la particularidad europea la que le permite al filósofo hegeliano liberarse de cualquier particularidad y ascender al nivel de la universalidad. Esto se aprecia en el origen griego de la política entendida como afirmación

de la universalidad por el pueblo, por el demos que no es reconocido como parte del todo y que por eso mismo puede presentarse como el todo, como la sociedad entera, como la universalidad contra la particularidad, contra los intereses particulares de las clases reconocidas como partes de la sociedad.

Es como si Žižek no estuviera pensando en el demos griego, que era una parte de la sociedad con sus intereses particulares bien determinados, sino en la clase proletaria concebida en clave marxista como disolución de las clases en su particularidad y como promesa para la emancipación del género humano en su universalidad. Este proletariado sí que podría ser visto como “no-parte identificada con el todo” (Žižek, 1998, p. 989). Sin embargo, su lugar en Grecia, lejos de ser el del demos, es más bien el de las mujeres, los esclavos y los bárbaros. Es el mismo lugar que luego ocuparán los pueblos colonizados por Europa, los no-europeos, que serán considerados como no-parte del universo europeizado, negándoseles el reconocimiento de su particularidad cultural en la universalidad humana, exactamente como lo hace ahora Žižek.

La negación žižekiana de la particularidad cultural no-europea es la misma operación que ha impedido a otros grupos ser parte del todo humano y que así les ha permitido representar el todo humano ante las partes. Si lo no-europeo consiguiera por esta vía elevarse a la universalidad, no sería porque recibiera lo universal de Europa bajo la forma de la política democrática griega y de otros generosos legados, como lo supone Žižek. Sería más bien porque la sociedad europea universalizada, sólo multicultural en apariencia, procede en realidad como la filosofía žižekiana universalista al no darle su lugar a la particularidad cultural no-europea, convirtiéndola en la no-parte susceptible de encarnar el todo.

En realidad, aunque haya excepciones como la de cierto extremismo islamista, lo común es que lo no-europeo no se arrogue ninguna posición de universalidad, sino que se limite a defender el derecho a su particularidad. Esto no es porque lo no-europeo ya tenga su parte en la sociedad aparentemente multicultural. Es más bien porque tiene su parte en otro lugar fuera del universo de Europa.

Lo no-europeo no ha sido totalmente proletarizado. Aún conserva su particularidad, su raíz, su origen, su contenido. Para bien o para mal, no se ha cavado en él ese “vacío de la universalidad” al que se refiere Žižek (1999, p. 259).

No es el vacío lo que encontramos en el fondo insondable de los asiáticos, africanos y latinoamericanos, pero tampoco de los europeos. Las raíces culturales de los sujetos no

pueden ser cortadas en su totalidad. El sujeto žižekiano totalmente desarraigado es una abstracción filosófica.

Lo cierto es que *nunca se pierden todas las raíces*. Es verdad que algunas pueden perderse. También es verdad que esta pérdida puede motivar su reafirmación, pero la reafirmación misma podría evidenciar que subsisten aún ciertas raíces, algún arraigo en una identificación primaria cultural, y no forzosamente, como lo supone Žižek (1997), que la pérdida se haya “consumado plenamente” (p. 42).

Tesis 5. Lo aparente puede ser lo universal

¿Por qué habría por necesidad una pérdida total de lo reafirmado en su reafirmación? El simple hecho de que Žižek, al defender su eurocentrismo, reafirme su herencia europea, ¿debería hacernos inferir que ha perdido esa herencia por completo? ¿El gran Žižek, uno de los más grandes filósofos europeos de los últimos tiempos, sería un proletario, un huérfano de Europa? Nada más discutible.

Si continuáramos aplicando la argumentación de Žižek a sí misma, deberíamos concluir, de hecho, que su eurocentrismo es una simple apariencia de particularidad con la que se recubre el vacío de la universalidad. Tendríamos que seguir el ejemplo del mismo Žižek (1999) y descubrir, según sus propios términos, “el horror del anonimato universal del capital” detrás del “contenido particular” eurocéntrico de la filosofía žižekiana (p. 261). Žižek es un pensador valiente y consecuente que seguramente aceptaría llegar hasta esta reducción al absurdo, pero quizás convenga mejor volver al punto de partida y corregirlo, reconociendo que la universalidad no está necesariamente en el fondo, que *lo aparente puede ser lo universal*.

Puede suceder, y de hecho sucede todo el tiempo, que el anonimato universal del capital se despliegue en la superficie de la apariencia y esté sostenido en el fondo por un contenido particular, el de la raigambre cultural en la que se constituye la subjetividad y en la que se decide el sentido más profundo de cualquier sentimiento, pensamiento o comportamiento. Un sujeto puede estar obedeciendo a profundas motivaciones de su cultura, de su religión y de su moralidad, cuando interpreta el personaje que le corresponde en el escenario capitalista. Esto resulta especialmente evidente en las periferias colonizadas asiáticas, africanas y latinoamericanas, donde la “subsunción” colonial de la subjetividad en el capitalismo se ha enfrentado a obstáculos insuperables y

por eso ha sido siempre superficial y parcial, más “formal” que “real”, como diría Marx (1866, pp. 54-77).

Aun cuando el trabajo objetivo está realmente subsumido en el capital, puede ocurrir que la subjetividad sólo esté formalmente subsumida. Pensemos, por ejemplo, en el migrante mexicano Filiberto Rodríguez que trabaja con las más altas tecnologías en los Estados Unidos únicamente para enviar a su pueblo de origen el dinero con el que se pagarán ciertas festividades religiosas o se mantendrá el estilo de vida tradicional de su familia. El sujeto arraigado en su particularidad es aquí la verdad disimulada por el proletario universal desarraigado, es decir, exactamente lo contrario de lo que postula Žižek (1999) al afirmar que las “raíces particulares son la pantalla fantasmal que disimula que el sujeto está siempre ya sin raíces, que su verdadera posición es el vacío de la universalidad” (p. 259).

En el caso de Filiberto Rodríguez, el vacío de la universalidad no es más que una apariencia engañosa con la que el propio sujeto disimula sus raíces particulares. En otras palabras, la particularidad cultural está en la base, mientras que la universalidad capitalista reaparece en la superestructura, lo que viene a confirmar la observación de Fanon (1961) sobre la forma en que la colonialidad convierte “las causas en consecuencias” y hace que “la infraestructura económica sea también una superestructura” (p. 43). Lo cierto es que esta inversión entre la base y la infraestructura sucede siempre en la subjetividad, lo que entendieron muy bien algunos freudomarxistas, particularmente Otto Fenichel (1934).

Tesis 6. El capitalismo nunca supera su particularidad

El capital se torna superestructural en la esfera subjetiva porque ésta lo singulariza de manera diferente en cada sujeto según sus deseos, ideales, identificaciones, fantasías, etc. En cada uno la universalidad capitalista se torna singular y opera de manera diferente. Lo mismo ocurre con las diferentes culturas que particularizan el sentido y el funcionamiento del capitalismo. La universalidad del capital sólo existe en lo particular y en lo singular.

Cuando intentamos atravesar con Žižek los fantasmas de la singularidad y la particularidad, sólo conseguimos llegar al vacío. La universalidad del capital está vacía no sólo por todo lo que Žižek sabe y explica tan bien, sino porque el capital es algo

esencialmente europeo, algo surgido en Europa e indisociable de su particular herencia grecorromana, judeocristiana y protestante-calvinista. Por más que se universalice, *el capitalismo nunca supera su particularidad*.

El mismo Žižek (2014) percibe muy bien el carácter particular de las pretensiones universales del capital cuando concede que “debemos problematizar el contenido positivo de la universalidad impuesta (el contenido particular que secretamente privilegia)” (p. 24). Esta engañosa universalización de la particularidad europea es ella misma una de las manifestaciones más claras de la colonialidad en el pensamiento. Es también un signo de racismo, lo que no pasó desapercibido para Žižek (1999) en su crítica de una expresión posmoderna del capitalismo, la del multiculturalismo, que procedería de modo “racista” al pretender juzgar objetivamente las diversas culturas, al situarse así de algún modo por encima de ellas, “vaciando su posición de todo contenido positivo” y convirtiéndola en el “privilegiado punto vacío de la universalidad” (p. 258). Este universalismo típicamente colonial es el mismo que opera en el sistema capitalista global y que le permite valorar todos aquellos productos culturales con los que puede lucrar.

Žižek nos ha enseñado a desentrañar una perversa lógica de colonialidad y de racismo en la perspectiva universalista del capitalismo globalizado y de su ideología multicultural. Contra esta lógica, tal vez la filosofía explícitamente eurocéntrica žižekiana sea la mejor vacuna, pues asume de manera franca y honesta su propio centro cultural de gravedad. El problema es que el mismo Žižek, fiel a su herencia hegeliana, incurre en el mismo universalismo al darle un sentido universal a su particularidad europea.

Žižek incluso cae en la trampa del universalismo capitalista y de su ideología multicultural cuando afirma con cierta candidez que “la política anti-inmigración no está directamente vinculada con el capitalismo” porque “el capital global es inherentemente multiculturalista y tolerante” (Žižek, 2009, p. 119). ¡Desde luego que hay tolerancia y multiculturalismo en el sistema capitalista y es precisamente por esto que levanta muros contra los inmigrantes! De algún modo ya estamos rechazando al otro al que toleramos, así como ya nos estamos arrogando el derecho a excluirlo cuando lo inferiorizamos al incluirlo, por debajo de nuestra universalidad, en el lugar particular que le corresponde en la sociedad multicultural. ¡Esto último lo aprendemos de Žižek y sólo podemos lamentar que se le olvide!

Tesis 7. El capitalismo sigue comportando la colonialidad

El control de los flujos migratorios cumple varias funciones esenciales en el sistema capitalista. Una es proteger el botín del capital, rodearlo de un cinturón de seguridad primermundista, separar las clases en lucha, mantener lejos a los sectores explotados que más razones tienen para sublevarse y evitar así las insurrecciones revolucionarias del pasado. Otra función que subyace a la anterior es asegurar la división mundial del trabajo, intelectual en el norte y manual en el sur global, y la correlativa división mundial de clases. Una tercera función de las políticas anti-migratorias, que está en la base de las otras dos, es preservar la necesaria diferenciación y separación entre espacios privilegiados para el consumo, para la realización de la plusvalía, y espacios condenados a la producción de la misma plusvalía en los que se explota la fuerza de trabajo. Todo esto y mucho más es lo que Žižek (2009) está ocultando al sostener que “la política anti-inmigración no está directamente vinculada con el capitalismo ni con los intereses del capital” (p. 119).

El sistema capitalista necesita detener a los migrantes por lo mismo que requiere mantener en la pobreza a grandes sectores de la población mundial. Todo esto se explica por una lógica neocolonial inherente al capitalismo y soslayada no sólo por Žižek, a quien podemos excusar al considerar su posición abiertamente eurocéntrica, sino por la mayoría de los autores poscoloniales, que proceden ellos sí de modo inexcusable al psicologizar la colonialidad y al disimular su núcleo económico. Žižek (2014) tiene mucha razón cuando repudia la forma en que esos autores tienden a reducir la explotación neocolonial y el problema político-económico del neocolonialismo al “drama pseudo-psicoanalítico del sujeto incapaz de afrontar sus traumas internos” y a “la problemática multiculturalista del derecho de las minorías colonizadas a narrar su experiencia de víctimas” (pp. 545-546).

Los autores poscoloniales ignoran o desdeñan el factor económico de la colonialidad y su inserción en el sistema capitalista global, mientras que Žižek, por el contrario, se concentra en el capitalismo y subestima o desestima su lógica neocolonial. Ocurre incluso que el filósofo esloveno razone como si esta lógica hubiera sido superada o disipada por un capital globalizado que termina revelándose como algo incompatible con la colonialidad. Lo que resta de la colonialidad es entonces a lo sumo, para Žižek (1999), una “auto-colonización” en la que “las nuevas multinacionales tienen exactamente la misma actitud hacia las poblaciones locales de Francia o Estados Unidos que hacia las poblaciones de México, Brasil o Taiwán” (pp. 257-258).

Aquí debe objetarse inmediatamente que hay diferencias objetivas abismales entre la actitud de las nuevas multinacionales hacia los franceses o estadounidenses y su actitud hacia los taiwaneses, brasileños y mexicanos. Estas diferencias son aún más grandes cuando comparamos el trato que reciben los empleados europeos con el que se les da a poblaciones de Nigeria o Bangladesh. Los derechos laborales no son los mismos. Las jornadas de trabajo tampoco. También hay diferencias enormes en la tasa de plusvalía y en la remuneración, que puede ser hasta veinte o cincuenta veces mayor en Europa que en África por la misma actividad y en la misma compañía.

Aunque descartemos el cuento de la auto-colonización, debemos conceder que a veces, en situaciones excepcionales, los europeos han llegado al extremo de tratarse a sí mismos como tratan a sus colonias y excolonias. Es lo que ocurrió, por ejemplo, en el nazismo que “aplicó a Europa los procedimientos del colonialismo”, como bien lo notara Aimé Césaire (1955, p. 14). Sin embargo, por lo general, los europeos y sus hermanos estadounidenses nunca serían tan estúpidos como para tratarse a sí mismos tal como tratan al resto del mundo. Tampoco se dejarían tratar así. Todo esto es exactamente la colonialidad y es desalentador que un pensador tan crítico, radical y lúcido como Žižek pueda llegar a pretender que se ha disuelto en una supuesta auto-colonización.

Hay que decir que la colonialidad continúa operando en el sistema capitalista. El capitalismo sigue trazando la división colonial ya mencionada con anterioridad. En ciertas regiones debe estimularse la concentración de la riqueza, el consumo, la circulación, el trabajo intelectual, el capital constante y la plusvalía relativa, mientras que en otras hay que favorecer la extracción de la riqueza, la producción, el trabajo manual, el capital variable y la plusvalía absoluta. Esta división colonial es indispensable para el buen funcionamiento del actual sistema capitalista.

El capitalismo sigue comportando la colonialidad. Es también por esto que no se consigue sanar de la herida colonial. Quizás valga mejor “gozar” de ella, siguiendo el consejo de Žižek (2014, p. 23). El problema, revelado por la crueldad burlona de Žižek, es precisamente que no se deja de gozar de esta herida, y que no son únicamente los asiáticos, africanos y latinoamericanos los que gozan de ella, sino también los estadounidenses y los europeos, incluyendo nuestro buen esloveno, y sobre todo el capital, ese capital que monopoliza cada vez más cualquier goce de la humanidad.

Tesis 8. La modernidad capitalista incluye una otredad que no es ni anterior ni posterior

Una de las razones por las que el capitalismo sigue funcionando colonialmente es que necesita un espacio exterior/interior, con estructura de borde o periferia, para explotarlo y absorberlo constantemente, para mantener una paradójica acumulación originaria permanente, para poder continuar así expandiéndose, produciéndose y no sólo reproduciéndose, respirando y no intoxicándose consigo mismo ni colapsando por causa de sus contradicciones internas. Hay aquí un hecho fundamental que se nos olvida hoy a menudo y que ya vislumbraron, de maneras muy diferentes, Rosa Luxemburgo (1913), Vladimir Lenin (1917) y diversos exponentes de las teorías del neocolonialismo, de la dependencia y del subdesarrollo, entre ellos Paul A. Baran (1957), Kwame Nkrumah (1966), André Gunder Frank (1970), Theotonio Dos Santos (1970) y Samir Amin (1973). Estos autores y muchos más han comprendido que el capitalismo no puede operar sin la subsistencia de algo parcialmente inasimilable, algo que está y no está en él, pero con lo que se relaciona internamente y que es contemporáneo a él, siendo parte esencial de su mundo moderno.

La modernidad capitalista incluye una otredad que no es ni anterior ni posterior. No es, como aparece en la temporalidad lineal žižekiana, ni “precapitalista” (Žižek, 2014, p. 11) ni “premoderna” ni “posmoderna” (1997, p. 43; 2014, p. 20). No es adelanto del futuro ni remanente del pasado. Es algo del presente, pero desfasado. Quizás podamos concebirlo a través de la consideración de “coexistencias” y “desfases” [*décalages*] entre diversos tiempos en una temporalidad como la marxista de Althusser (1965, pp. 280-290). Lo seguro es que no podemos pensar en esto mediante las categorías ideológicas žižekianas de la simultaneidad sincrónica de la modernidad y de la sucesión diacrónica premoderna-moderna-posmoderna, las cuales, como diría Althusser, asumen respectivamente la “contemporaneidad” y la “continuidad homogénea” del tiempo histórico hegeliano (pp. 276-279).

Hegel y Žižek imaginan que la historia europea es una sola y que es la única historia del espíritu o de la humanidad. Se niegan a reconocer que esa historia es múltiple y que hay además otras historias, que no todas conducen a la modernidad y luego a la posmodernidad, que no todo es precapitalista o capitalista o post-capitalista. Existe algo que es diferente del capitalismo, lo que no quiere decir ni que lo haya superado ni que sea previo, precapitalista, y que esté destinado a ceder su lugar al capitalismo. Es más bien

algo que ya tiene su lugar en el sistema capitalista, un lugar esencial para el sistema, pero parcialmente exterior, es decir, fronterizo, periférico, pues tiene también su lugar en otro lugar.

Aunque se haya universalizado y lo haya invadido todo, la particularidad capitalista europea-estadounidense no es todo lo que hay. Digamos que no sólo está compuesta de sí misma. Incluso ella misma necesita de una otredad. Necesita mantener esa otredad como otredad, lo que posibilita la subsistencia de otras culturas en la periferia del capitalismo, otras culturas parcialmente atrapadas en el capitalismo, formalmente subsumidas en él, pero no realmente subsumidas, aún diferentes de él y en parte independientes de él.

Tesis 9. La otredad sabe cómo explotar lo europeo que la explota

Žižek se percata de la subsunción formal de otras culturas en el capitalismo. Denuncia incluso cómo el sistema capitalista puede valerse de esas culturas y utilizarlas para sus fines. Observa, por ejemplo, que en China, Singapur o India “una referencia a los valores tradicionales permite a las personas justificar en términos éticos su participación despiadada en la competencia del mercado” (Žižek, 2014, p. 23).

Žižek da por supuesto que el mercado capitalista explotaría culturas como las asiáticas, pero no considera la posibilidad contraria, que aquellas culturas estén explotando el capitalismo para sus propios fines tal como lo hacía la cultura mexicana de Filiberto Rodríguez con la economía estadounidense. Desde luego que Filiberto y sus homólogos asiáticos son explotados por el capital, pero esto no les impide ser los vehículos de una otredad por la cual el capital mismo podría ser explotado. ¡Quizás finalmente descubramos que todo fue una gran astucia de la razón [*List der Vernunft*] de la civilización china! Semejante posibilidad es aparentemente inconcebible en la perspectiva eurocéntrica de Žižek y Hegel, para quienes únicamente existe el espíritu europeo y sus argucias son las únicas.

Una experiencia de vida en sociedades mestizas como las de América Latina puede contribuir a superar el eurocentrismo, no subestimar las artimañas de las racionalidades de otras culturas y comprender que esas otras culturas pueden llegar a gozar del mismo capital europeo que no deja de gozar de ellas. No debemos renunciar a la crítica anticapitalista y negar el goce del capital para afirmar otros goces. No hay nada que

impida que el Occidente sea poseído por lo mismo que él posee. Es por demás esperanzador que tal vez al final sólo devore la otredad para ser devorado por ella. Esto es lo que Oswald de Andrade (1928) cultivó de modo estratégico en su antropofagia y lo que Rodolfo Kusch (1962) describió con su concepto de “fagocitación” (p. 19). Ambos entendieron que *la otredad sabe cómo explotar lo europeo que la explota*.

Tesis 10. Un sujeto puede encontrarse en más de un universo

Explotar lo europeo, devorarlo y digerirlo, ha sido una de las estrategias más eficaces para luchar contra el colonialismo y el capitalismo en Asia, África y América Latina. El resultado se despliega en las diversas formas de mestizaje cultural que están de algún modo vacunadas contra lo que han asimilado a su propio ser. El mestizo puede personificar el capital, desde luego, pero a su modo, no del todo, lo que produce consecuencias imprevisibles como la pujanza de unos países, la miseria de otros y la violencia criminal en otros más.

El encuentro entre culturas puede ser desgarrador y devastador para la sociedad y la subjetividad. No hay que idealizarlo. Žižek (1999) tiene mucha razón en cuestionar la “facilidad” con la que lo celebramos y en acentuar su lado “traumático” (p. 264).

El trauma, que tiende a olvidarse en la exaltación poscolonial de lo híbrido y lo diaspórico, se explica en gran parte por la violencia del capitalismo y de su colonialidad. Esta violencia no sólo ha consistido en la guerra, la esclavitud o el saqueo. También ha sido una violencia epistémica, ideológica o simbólica en la que se proscriben otros universos culturales y se excluye la posibilidad lógica de coexistencia de universos en la que radica la experiencia del mestizaje.

Sin embargo, a pesar de siglos de violencia capitalista y colonialista, el universo europeo y otros continúan coexistiendo en la subjetividad poscolonial. Sigue demostrándose así, día tras día, que *un sujeto puede encontrarse en más de un universo*. No sirve de nada que siga excluyéndose la posibilidad lógica de coexistencia de universos, ya sea para deshacerse, como Žižek (2014), de otros universos diferentes del europeo, o bien, en un juego especular, para desentenderse del universo europeo, como lo hacen algunos pensadores decoloniales, entre ellos Mignolo (2013) en su distanciamiento con respecto a la filosofía žižekiana y el proyecto comunista.

No tiene sentido simplemente dejar de leer a Žižek y dejar de tomar posición con respecto al comunismo, como si pudiéramos simplemente situarnos fuera del universo capitalista europeo en el que hay un horizonte comunista y un filósofo esloveno que ve hacia ese horizonte y que ejerce una influencia enorme sobre miles de lectores y seguidores. No podemos escapar de este universo. Debemos permanecer en él, aun cuando estemos simultáneamente en otro universo y desde ahí critiquemos el eurocentrismo de Žižek. Sin embargo, incluso en este caso, hay que tomar posición en el universo europeo, elegir entre las opciones que se nos presentan en él, optar entre el sistema capitalista o el horizonte comunista. No podemos no elegir y pretender estar fuera del universo en el que nos encontramos.

Tesis 11. No todo es comparable al *ello* fuera de Europa y Estados Unidos

Estamos en el universo europeo y debemos aceptar sus términos y lidiar con ellos. Debemos discutir con Žižek (2004), por ejemplo, cuando recurre a la segunda tópica freudiana para poner a Europa en el lugar del *yo*, a Estados Unidos en el lugar del *superyó* y al resto del mundo en el lugar del *ello*, y no duda en conjeturar “un pacto directo perverso entre el *superyó* (autoridad social) y el *ello* (pulsiones agresivas ilícitas) a costa del *yo*” (p. 33). Aunque nos resulte humillante hacerlo, hay que utilizar aquí los propios términos de Žižek para objetar lo más elemental: que *no todo es comparable al ello fuera de Europa y Estados Unidos*, que los no-europeos somos también algo que se describe mejor con las instancias del *yo* y del *superyó*, que ni siquiera deberíamos vernos rebajados a argumentar algo semejante, que la metáfora de Žižek es tan aberrante como preocupante, que su reducción de lo no-europeo al *ello* y a lo puramente pulsional recuerda las peores formas de racismo, de inferiorización, deshumanización y animalización del otro.

Inútil reponer que lo planteado por Žižek es una simple metáfora, que no debe tomarse ni de modo literal ni en serio, que es una broma o provocación, que hay que situarse en un plano superior. Sea cual sea el plano en el que nos situemos, no podemos relativizar lo planteado por Žižek precisamente porque nos encontramos en un universo y aquí no hay metalenguaje, no hay metáfora inocente que no sea también parte del lenguaje, significativa por sí misma. Es por esto y por más que debemos dejarle claro a Žižek, tomándolo tan en serio y tan literalmente como se lo merece, que no somos el *ello* de lo europeo, que lo europeo no es nuestro *yo* y que lo estadounidense no es tampoco nuestro

superyó, pero que hemos escuchado, estamos notificados, hemos confirmado lo que sospechábamos y ni siquiera nos sentimos verdaderamente sorprendidos al saber que hay un europeo que está viéndonos como el *ello* del *yo* europeo y del *superyó* estadounidense. Es como si ya conociéramos esta fantasía desde siempre.

Más allá de lo que los europeos desean que seamos, las tres instancias freudianas pueden servirnos a nosotros, no-europeos, para metaforizar diversas fuerzas que se oponen dentro de nuestra cultura. Como diría el mismo Žižek (1999), nuestra cultura tiene sus “antagonismos que le impiden tornarse ella misma” (p. 264). No pedimos que se nos idealice, pero tampoco nos gustaría que se nos continuara degradando y simplificando para obligarnos a interpretar ciertos roles en conflictos que no son los nuestros.

Tesis 12. Es Europa la que se distorsiona al reflejarse en Estados Unidos

Nuestros conflictos no son aquellos con los que se fantasea en Europa. Nuestros antagonismos no tienen absolutamente nada que ver, por ejemplo, con la fantasía de Žižek (2004) sobre una supuesta relación conflictiva entre el *yo* europeo “moderno” y un *superyó* estadounidense “posmoderno” aliado con el *ello* no-europeo “pre-moderno” (p. 33). Insistamos en que no entendemos por qué tendríamos que ser este *ello* o ubicarnos históricamente en una *pre-modernidad* que precedería los momentos de Europa y Estados Unidos, momentos que aparecerían como nuestro futuro, así como nosotros constituiríamos su pasado. Tampoco entendemos por qué se fantasearía con una alianza entre nosotros y los estadounidenses contra los europeos, cuando bien sabemos que los europeos han sido siempre los aliados naturales de los estadounidenses, que unos y otros únicamente rivalizan como hermanos gemelos, que son dos caras de lo mismo.

Žižek (2004) está en lo cierto cuando señala que “lo reprensible y peligroso de las políticas y la civilización de los Estados Unidos es Europa”, que lo estadounidense es “uno de los posibles productos del proyecto europeo”, que “Estados Unidos es un reflejo distorsionado de Europa” (p. 35). Señalemos únicamente que lo europeo se manifiesta lo mismo en su reflejo estadounidense que en sus distorsiones. ¿Acaso no resulta evidente que estas distorsiones son tan europeas como aquello que distorsionan?

Es Europa la que se distorsiona al reflejarse en Estados Unidos. Entender esto exige una teoría del reflejo como la engelsiana y no como la leninista: una concepción del reflejo ideológicamente distorsionado por lo reflejado y no por un supuesto sustento material del

reflejo. No hay en Estados Unidos ninguna materialidad real independiente de su reflejo de Europa, así como tampoco existe ya prácticamente ninguna realidad europea que sea independiente de su reflejo estadounidense.

No hay nada real además de lo imaginario. Tan sólo queda el juego ideológico de espejos: reflejos de reflejos que se confirman recíprocamente como realidad. Tenemos aquí un buen ejemplo de la cerrazón especular que Althusser (1967) atribuye a la ideología con sus relaciones “internas” y no “externas” a su propia esfera (p. 218).

No hay exterioridad entre las alteridades ideológicas de lo europeo y lo estadounidense. No hay entre lo uno y lo otro sino interioridad, intimidad, complicidad y mismidad. Se trata de lo mismo en lo uno y en lo otro.

Europa y Estados Unidos se han constituido entre sí al reflejarse el uno en el otro a través de su relación imaginaria especular. Tanto el yo como el otro son aquí un mismo yo narcisista que es *otro*, que sólo se aliena paradójicamente en sí mismo y que se caracteriza por su egoísmo, el que Žižek (2004) descubre acertadamente en el “nuevo racismo del mundo desarrollado”, el “racismo egoísta” que se evidencia en la “defensa de las fronteras” (pp. 34-35). Este egoísmo, este *yoísmo* europeo-estadounidense, es el mismo que sólo sabe monologar y que defiende sus fronteras contra otras formas no-europeas de pensamiento. Es el que le permitió a Santiago Zabala *olvidar* la existencia de cualquier filosofía exterior a la fortaleza de Europa y Estados Unidos.

La fortaleza de las metrópolis neocoloniales es tan inexpugnable para las ideas como para las personas provenientes del extranjero. Tan sólo permite importar mercancías. Hay que saber cómo venderse para entrar al mercado mundial de la universalidad. Este universo es el del capitalismo, pero también el del colonialismo.

Advertencia final

Quizás no podamos aceptarlo todo en el pensamiento de Žižek sobre lo colonial y lo europeo universal, pero tampoco tendríamos que rechazarlo todo y ni siquiera la mayor parte. Nuestra insistencia en ciertos detalles problemáticos no debe hacernos ignorar lo demás, como el profundo igualitarismo de Žižek, su orientación consecuente de izquierda y su condena explícita del colonialismo en sí mismo, independientemente de sus efectos históricos. La insistencia en estos efectos quizás le haga justificar a Žižek las causas

como si fueran medios, en un deslizamiento hacia la teleología hegeliana, pero la justificación jamás impide rechazar lo que se justifica.

Insistamos en que Žižek no deja de rechazar aquello mismo que justifica. ¿Por qué lo justifica? Por su ya mencionado hegelianismo, por sus resultantes concepciones de lo histórico, de lo europeo y de lo universal, pero también por su comprensible repulsión hacia lo políticamente correcto en la academia estadounidense y quizás igualmente, al menos en parte, por el deseo de agitar, provocar, escandalizar y desenmascarar la hipocresía del progresismo tolerante y multicultural.

Quizás al final Žižek sea más favorable que desfavorable para la crítica del colonialismo y del neocolonialismo. Esta crítica puede afinarse y profundizarse no sólo al cuestionar el pensamiento žižekiano, sino al aprender lo que nos enseña, con su lucidez y sagacidad, sobre las ilusiones que nos tientan y nos extravían. Mejor estar advertidos que volver a descolonizarnos sin descolonizarnos en absoluto.

Referencias

- Almond, I. (2012). Anti-Capitalist Objections to the Postcolonial: Some Conciliatory Remarks on Žižek and Context. *Ariel: a review of international english literature*, 43(1), 1–21
- Althusser, L. (1965). L'objet du Capital. En *Lire le capital* (245-418). París: PUF, 1996.
- Althusser, L. (1967). Sur Feuerbach. En *Écrits philosophiques et politiques 2* (pp. 169-251). París: STOCK/IMEC, 1997.
- Andrade, O. de (1928). Manifiesto Antropófago. En J. Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 171-180). México: FCE, 2006.
- Anónimo (1521). Los tlamatimime. En Antonio Ibargüengoitia (comp.), *Filosofía mexicana* (pp. 5-10). Ciudad de México: Porrúa, 2004.
- Anónimo (1528). Cantos tristes de la conquista. En *Visión de los vencidos* (pp. 164-170). Ciudad de México: UNAM, 1980.
- Amin, S. (1973). *El capitalismo periférico*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.
- Baran, P. A. (1957). *The Political Economy of Growth*. New York: Monthly Review Press.
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine, 2004.
- Dos Santos, T. (1970). The structure of dependence. *The American Economic Review*, 60(2), 231-236.
- Dabashi, H. (2013). Can non-Europeans think? Al Jazeera, 15/01/13, <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013114142638797542.html>
- Dabashi, H. (2015). *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002.

- Frank, A. G. (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Frex, H. (2020). Violencia policial y racismo académico. *Bordes*. <https://revistabordes.unpaz.edu.ar/violencia-policial-y-racismo-academico/>
- Fenichel, O. (1934). Sobre el psicoanálisis como embrión de una futura psicología dialéctico materialista. En J.-P. Gente (comp.), *Marxismo, psicoanálisis y sexpol I* (pp. 160-183). Buenos Aires: Granica, 1972.
- Kusch, R. (1962). América profunda. En *Obras Completas Tomo II* (pp. 1-254). Buenos Aires: Fundación Ross.
- León-Portilla, M. (1956). *De la filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. Obras de Miguel León-Portilla. Tomo XII*. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2018.
- Lenin, V. I. (1917). *Imperialismo: la fase superior del capitalismo*. Madrid: Taurus, 2012.
- Luxemburgo, R. (1913). *La acumulación del capital*. La Plata: Terramar, 2007.
- Marx, K. (1866). *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI, 2009.
- Mignolo, W. D. (2013). Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers. Al Jazeera, 19/02/2013, <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>
- Menon, N. (2010). The Two Zizeks. Kafila – Collective explorations since 2006. <https://kafila.online/2010/01/07/the-two-zizeks/>
- Nkrumah, K. (1966). *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*. New York: International Publishers.
- Thakur, G. B. (2013). The Menon-Žižek Debate: “The Tale of the (Never-marked) (But secretly coded) Universal and the (Always marked) Particular”. *Slavic Review*, 72(4), 750-770.
- Welsch, E. (2020). Why Is Žižek? Medium. https://medium.com/@ramman_erin/why-is-zižek-92ef5f8c7e4d
- Wood, D. (2016). Political philosophy and the vestiges of colonialism: A critical analysis of Žižek’s Leftist Plea for eurocentrism. *Radical Philosophy Review*, 19(3), 653-677.
- Zabala, S. (2012). Slavoj Zizek and the role of the philosopher. Al Jazeera, 25/12/12, <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/12/20121224122215406939.html>
- Zabala, S. (2013). Zizek and the communist horizon. Al Jazeera, 03/02/13, <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013127122357321377.html>
- Žižek, S. (1997). Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism. *New Left Review* 225, 28–51.
- Žižek, S. (1998). A Leftist Plea for ‘Eurocentrism’. *Critical Inquiry* 24(4), 988–1009.
- Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject*, Londres, Verso.
- Žižek, S. (2002). A Plea for Leninist Intolerance. *Critical Inquiry* 28(2), 542–66.
- Žižek, S. (2004). *Iraq: The Borrowed Kettle*. London: Verso.

- Žižek, S. (2009). *First as tragedy, then as farce*. London: Verso.
- Žižek, S. (2014). The Impasses of Today's Radical Politics. *Crisis & Critique* 1, 9-44
- Žižek, S. (2016). A Reply to my Critics. *The Philosophical Salon*.
<https://thephilosophicalsalon.com/a-reply-to-my-critics/>
- Žižek, S. (2020). Slavoj Zizek: Politically correct white people who practise self-contempt are contributing NOTHING in the fight to end racism. *Russia Today*.
<https://www.rt.com/op-ed/493408-white-racism-fight-guilty/>