



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL



**REESCRITURA ESTÉTICA DE LA NATURALEZA:
HILARES DEL HISTORIZAR DEL SUJETO**

TESIS

**QUE PRESENTA COMO REQUISITO PARCIAL,
PARA OBTENER EL GRADO DE:**

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

PRESENTA

ENRIQUE ISRAEL RUÍZ ALBARRÁN



**DIRECCION GENERAL ACADEMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES PROFESIONALES**

Chapingo, México, diciembre de 2017

**REESCRITURA ESTÉTICA DE LA NATURALEZA:
HILARES DEL HISTORIZAR DEL SUJETO**

Tesis realizada por Enrique Israel Ruíz Albarrán, bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

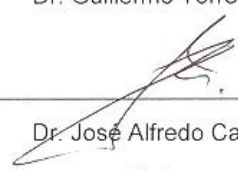
DIRECTOR:


Dr. Liberto Victorino Ramírez

ASESOR:


Dr. Guillermo Torres Carral

ASESOR:


Dr. José Alfredo Castellanos Suárez

LECTOR EXTERNO:


Dr. Josué Sansón Figueroa

Dedicatoria

Para ustedes tres, con amor:

Alejandra Tah, Zul y Miel (ambas Ruíz Tah)

AGRADECIMIENTOS:

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), a la Universidad Autónoma Chapingo, al Departamento de Sociología Rural, a los profesores que apoyaron mi investigación: 1) Dr. Liberio Victorino Ramírez, quien desde hace cuatro años posibilitó espacios académicos para mi reflexión, 2) Dr. Guillermo Torres Carral por su escucha y recomendaciones, 3) Dr. José Alfredo Castellanos por introducirme en el estudio de la estética, 4) Dr. Josué Sansón Figueroa, quien me señaló los caminos para pensar el campo del psicoanálisis con la “poética rural latinoamericana”, caminos que aún estoy por marcar.

Igualmente, un especial agradecimiento a mi esposa y compañera de vida Alejandra Tah Mata, a mi familia Ruíz Albarrán y, por supuesto, a mis colegas y amigos del “Seminario Máquina Mixba'al”, ¡sigamos en busca de lo diferente!

DATOS BIOGRAFICOS



Datos personales

Nombre: Enrique Israel Ruíz Albarrán

Fecha de Nacimiento: 25 de febrero de 1980

Lugar de Nacimiento: Ciudad de México

No. Cartilla Militar:

CURP: RUAE800225HDFZLN00

Profesión: Lic. Etnohistoria

Cédula Profesional: 7341582

Desarrollo Académico

Bachillerato: Vocacional 11, INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

Licenciatura: ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Maestría: UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

Maestría: DIMENSIÓN PSICOANALÍTICA

**REESCRITURA ESTÉTICA DE LA NATURALEZA:
HILARES DEL HISTORIZAR DEL SUJETO
AESTHETIC REWRITING OF NATURE:
INTERWEAVING THE HISTORICIZING OF THE SUBJECT**

Enrique Israel Ruíz Albarrán¹

Liberio Victorino Ramírez²

RESUMEN

En esta investigación, el autor propone ensamblar a nivel conceptual el “esqueleto” de un “método heurístico” a partir de los significantes *naturaleza*, *estética* y *escritura* para pensar el problema de la constitución del sujeto en su historizar. Es así como, bajo el proyecto de una *reescritura estética de la naturaleza*, se pretende situar *aquello que hace efecto* -la naturaleza, el lenguaje y la diferencia- en el sujeto para trazar posibilidades alternas de historizarse en “su mundo” y con “el otro”.

Palabras clave: reescritura, estética, naturaleza, sujeto, historia

ABSTRACT

In this research, the author proposes to assemble at the conceptual level the "skeleton" of a "heuristic method" from the signifiers nature, aesthetics and writing to think about the problem of the constitution of the subject in its historicization. This is how, under the project of an aesthetic rewriting of nature, it is intended to situate that which takes effect -the nature, the language and the difference- in the subject to draw alternate possibilities to historicize in "his world" and with "the other".

Keywords: rewriting, aesthetics, nature, subject, history.

¹ Tesista

² Director de tesis

INDICE

I. MAPEO GENERAL	1
I.I OBJETIVOS	1
I.II PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	3
I.III HIPÓTESIS	4
I.IV METODOLOGÍA	5
I.V CAPITULADO	6
PRIMERA PARTE: HEURÍSTICA	9
II. CAPÍTULO I	9
II.I POSICIONES DEL SUJETO EN EL CAMPO DE LA CULTURA: DEL SUJETO SOCIOLOGICO A SU	9
II.II INTRODUCCIÓN	9
II.III EL SUJETO SOCIOLOGICO	11
II. IV LA ESCISIÓN DEL SUJETO	22
II. V POSICIONES DEL SUJETO EN EL CAMPO DE LA CULTURA: ALIENACIÓN, SEPARACIÓN Y ACTO CREATIVO	30
III. CAPÍTULO II	36
LA NATURALEZA COMO SIGNIFICANTE. UN BOSQUEJO CON LACAN	36
III.I INTRODUCCIÓN	36
III.II NATURALEZA, SIGNIFICANTE, CULTURA	40
II.III MUNDO, SIGNIFICANTE Y DESEO	47
III. IV LA NATURALEZA EN EL DISCURSO CAPITALISTA. DE LA NATURALEZA COMO PRODUCTORA DE OBJETOS MÁGICO-RELIGIOSOS A LA NATURALEZA PRODUCIDA COMO OBJETOS FABRICADOS	55
IV. CAPÍTULO III. HACER PACHAMAMA: DEL SIGNIFICANTE A LA ESCRITURA DEL DESEO	64
IV.I LA ESCRITURA MÍTICA. PACHAMAMA O LA COSA-SIGNIFICANTE	64
IV.II LA ESCRITURA DEL MUNDO DE LA VIDA. PACHAMAMA COMO SIGNIFICANTE	70
IV.III. LA ESCRITURA DEL AMO. EL IMPERIO DE LOS SIGNIFICANTES O EL GOCE DEL OTRO	75
IV. IV LA ESCRITURA DEL DESEO. EL OBJETO “A” Y LA CREACIÓN EN LA CULTURA	79
IV. V ESCRITURAS. REFLEXIONES FINALES SOBRE EL HISTORIZAR DEL SUJETO	84
V. CAPÍTULO IV. DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA: PULSIÓN, DISCURSO PERVERSO Y CAPITALISMO	86
V.I SALÓ O LOS 120 DÍAS DE SODOMA: UN ENSAYO ESTÉTICO DESDE EL CONCEPTO DE PULSIÓN DE MUERTE	91
SEGUNTA PARTE: “PRAXIS DEL HISTORIZAR DEL SUJETO”	98
VI. CAPÍTULO V	98
CHERÁN, O LA HISTORIZACIÓN DEL SUJETO CREATIVO	98
VI.I. RECAPITULADO GENERAL	98
VI.II. EL CORO DE LA TRAGEDIA, PREHISTORIA DE UNA DECISIÓN	102
VI.III. ÉTICA: LA ELECCIÓN DE MUERTE	105
VI.IV. EL ACTO: ENTRE EL SITIO DE ACONTECIMIENTO Y SITUACIÓN HISTÓRICA	112
VI.V. DEL “ACTO ARMADO” A LA “INSCRIPCIÓN DE UN NUEVO OBJETO CAUSA DE DESEO”	114

VI.VI. CHERÁN: REESCRITURA Y DIFERENCIA	117
VI.VII. DE LA FUNCIÓN ESTÉTICA EN LA RONDA COMUNITARIA	120
UNO. BORDEAR LOS VACÍOS	120
DOS. DESTELLO ANAMÓRFICO	122
TRES. ESTÉTICA DE LA LETRA	123
A MODO DE “CORTE” (SOMOS EL BORRADOR DE UN TEXTO)	125
BIBLIOGRAFÍA	131

I. Mapeo general

I.1 Objetivos

Si he intitulado mi investigación de esta manera¹, no es porque vea en ella una tesis como las que Umberto Eco cataloga de imposibles por su falta de madurez en el ponente. De tal suerte que un grupo de eruditos la objetaría por considerarla ambiciosa. No corresponde a esto la elección de los “significantes” que estructuran mi trabajo, en principio, porque no pretendo trenzar un grueso texto al estilo de Foucault -una arqueología de las ideas sobre el concepto de naturaleza-, al estilo de Nietzsche -una genealogía de los valores estéticos-, al estilo de Herder -una filosofía de la historia a través de la escritura-.

Mi manera de nombrarla remite a otro sentido, si se llama así, es porque los últimos años del posgrado me interesó explorar los desafíos que implica pensar los vínculos entre *historia, lenguaje y naturaleza* para situar una teoría del sujeto. Más aún, cuando en el marco de esta tríada busqué argumentar -desde el campo del sujeto- una vía de interpretación sobre las contradicciones *physis/nomos y sociedad/sociedad*.

Decidí, entonces, explorar mi búsqueda teórica a través de los componentes de esto que llamo *reescritura estética de la naturaleza*. Algo así como una “maniobra sustituta” de los significantes anteriores y que *hilando* estos nuevos en su triple articulación me permiten pensar el problema de la constitución de la subjetividad en su historizar. Vale decir que, con este reemplazo, asumo, en principio, el montaje heurístico de un método y, en seguida, el campo de lectura sobre aquellos posibles “actos creativos” -ético-políticos- del sujeto para subvertir su malestar en el mundo y en sus desencuentros con “el otro”. ¿Cómo llegué a esto?

¹ En el presente texto, la introducción y las conclusiones están escritas en primera persona, fundamentalmente, porque considero importante señalar que, aunque se trata de una tesis de investigación académica, no hay razón para omitir la singularidad de mi historia en la UACH.

Principalmente, porque he pensado mi investigación alrededor de dos *acontecimientos* que considero *escinden al sujeto*: por un lado, el encuentro paradójico entre *psique con physis* y su efecto de vacío a nivel de la constitución de la subjetividad y, por otro, la *imposibilidad de la convivencia humana* como efecto de su lucha por la apropiación de la naturaleza. Ambos casos representan contingencias que ponen a prueba el escenario de mi montaje o de mi campo de lectura ahí donde irrumpen “rupturas”, “fracturas”, “quiebres”, “grietas” o lógicas que bordean “vacíos”, tanto en los desencuentros sociedad/naturaleza como en los de sociedad/sociedad.

Al poner las cosas así, planteo un cambio de lectura que va de la lógica de “la relación cognitiva” a la lógica de “la escisión subjetiva”. En el caso de las contradicciones *physis/nomos* se trata de una paradoja entre *lo real de la cosa - que es la physis* - y el lenguaje que nos determina –*el orden simbólico*-. La *physis* es *lo real* que irrumpe en la vida humana y que tiene efectos en la historia de nuestra escena. Esta “escena” se refiere a la entrada del lenguaje en el mundo, a la marca de la historia humana a través de eso que simbolizamos, por ejemplo, con la palabra *naturaleza*. Con este significante la *pura physis* deja de ser tal para convertirse en *naturaleza*², pero la dificultad está en que *lo real de la physis* jamás deja de irrumpir nuestra historia como aquello que quiebra todo sistema de significación simbólica, dado que *la cosa* no se deja constreñir por el significante. Con esto quiero plantear que, a diferencia del resto de los seres del mundo, nosotros –los animales que hablamos-, somos definidos por dicha paradoja, por lo cual, decidimos escribirla y reescribirla.

Conexo a la segunda imposibilidad -planteada como la paradoja de la convivencia humana-, no me refiero exclusivamente a nuestra dificultad para comprendernos

² En este sentido, “la naturaleza” es un “significante primordial” que utilizamos para situarnos ante “la cosa”, es decir, “la cosa” deja de “ser cosa” cuando colocamos en ella el significante “naturaleza” y la oponemos al significante “cultura”, en suma, un juego de relaciones y diferencias para existir en el mundo.

según el grado diferencial entre culturas o sociedades. Avanzando en esto, me interesa examinar lo que se juega a nivel de la violencia física entre humanos, en particular, la que se da en la lucha por los “recursos naturales”. Desde aquí, veremos que una *reescritura estética de la naturaleza* es aquella que emerge como acto subversivo del sujeto para cambiar su posición frente a este “goce insoportable” que habita el campo social.

En cualquiera de los dos casos –ya sea la imposibilidad de asir lo real de la physis o nuestro fracaso para reprimir los hechos violentos del vínculo social-, propongo pensar *la reescritura estética de la naturaleza* en el contexto de ambas paradojas, “relaciones sin relación” que posibilitan situar los movimientos de un *sujeto creativo* para historizarse de otra manera. De aquí, los objetivos de mi investigación:

- 1) “Montar” a nivel conceptual el esqueleto de un “método heurístico” a partir de los significantes *naturaleza, estética y escritura* que me permitan pensar el problema de la constitución del sujeto en su historizar.
- 2) “Desbrozar” un campo de lectura a partir de esto que llamo *reescritura estética de la naturaleza* para situar *aquello que hace efecto* en tanto “acto singular” del sujeto y que traza posibilidades alternas para historizarse en “su mundo con el otro”.

I.II Planteamiento del problema

Para corresponder mi búsqueda heurística del método como para establecer mi campo de lectura sobre el historizar del sujeto -en el marco de las paradojas descritas-, delimito mi reflexión al problema de “la creación subjetiva”, pero pensado desde el discurso del psicoanálisis. En este contexto, una *reescritura estética de la naturaleza* es un “acto” que tiene que ver con *la creación* entendida como sublimación de la “pulsión de muerte”, un “acto estético” que inscribe un

cambio de posicionamiento subjetivo ante el “puro malestar”. La pregunta guía, por lo tanto, es la siguiente:

¿Cuándo es que un sujeto se historiza desde su “posición creativa”, en este caso, para reescribir estéticamente aquello que toma por “naturaleza” y sus vínculos con “el otro”?

I.III Hipótesis

Antes de enunciar lo que actualmente tomo como hipótesis, me gustaría describir cómo la construí. A partir de la pregunta: ¿qué podía plantear a modo de una *reescritura estética de la naturaleza*? Pensé, en primer lugar, que ésta debía remitir a un *acto creacional* para señalar una manera *diferente* de escribir en determinados *con-textos culturales* que estaban allí, con sus distintas “estéticas del mundo”, por lo cual, planteé que una “reescritura” debía pensarse a nivel de un *acto subjetivo* que no era sino “la huella de un deseo inscrito en con-texto”, donde este “con” debía cumplir una doble función: ya sea para cambiar la manera de ubicarse ante *la naturaleza*, ya sea para situarse en la diferencia con *el otro*.

Esto me sugirió que una *reescritura estética de la naturaleza* tenía que ver más con una *poiesis* que con un *campo racional -y relacional- de la consciencia*. Por lo tanto, mi planteamiento hipotético debía referirse a una propuesta para señalar *el acto creativo de un sujeto*, con el cual, éste había encontrado una nueva forma de inscribir la huella de su deseo para moverse en el mundo.

Evidentemente, esta manera de plantear las cosas viene de la lectura que hago del discurso del psicoanálisis, por lo que más adelante, me di cuenta de que, mi hipótesis no era tanto describir este acto poético sino cómo era causado. Asumí, entonces, que una *reescritura estética de la naturaleza* debía ser producida por algo más. De ahí que, al plantear el problema de la creación subjetiva en tanto sublimación de “la pulsión de muerte”, convenía pensarse como efecto de una experiencia de angustia y con la puesta en escena de un deseo. Fue así como a la pregunta central de mi investigación le opuse la siguiente hipótesis:

Sostengo que esta historización a nivel de la constitución de la subjetividad es “efecto del posicionamiento de un sujeto creativo” que no sólo tocó algo más allá del principio del placer, es decir, ahí, donde habita la “pulsión de muerte”, sino que inscribió “otra historia sobre el relanzamiento de su deseo” para historizarse en el mundo y para sublimar el malestar con el otro.

I.IV Metodología

La propuesta metodológica de esta investigación contiene dos conexiones a hilvanar: la primera de ellas, intitulada “Heurística”, corresponde a un ternario conceptual que trenzo desde la teoría del sujeto en Jacques Lacan para pensar la diferenciación y articulación conceptual entre los significantes *naturaleza*, *escritura* y *estética*. Asumiendo, por un lado, que la comprensión de la naturaleza es un fenómeno históricamente determinado e íntimamente vinculado al lenguaje y la escritura. Tal es su “efecto” en el sujeto, que lo divide, convocándole a poner ciertos “objetos psíquicos”, siempre y cuando se encuentren perdidos en la estructura del lenguaje, por lo cual tendrá que hallar la manera de reescribir aquello que le hace falta en la cultura, y que, en este caso, es posible leerlo en términos de una experiencia estética.

La segunda parte de la tesis la intitulo “Praxis del historizar del sujeto”, donde examino el problema de la constitución de la subjetividad en su encuentro contingente con el otro y con la lucha social que se desata por la apropiación de la naturaleza. Lucha que deviene fundante en la aparición de una reescritura observable en la experiencia estética de un sujeto que ha logrado inscribir algo en su historia a partir de la puesta de un “objeto causa de deseo”.

Es así como, bajo estos dos trazos bosquejaré a manera de tesis-ensayo la estructura metodológica de mi investigación, pero siempre, acompañado de la teoría psicoanalítica. De ahí la lógica que planteo como capitulado.

I.V Capitulado

En el capítulo uno, esbozo dos maneras de pensar la noción de *sujeto* en el campo de *la cultura*. Para hacerlo, confronto lo que en términos genéricos llamo *sujeto sociológico* y lo que se produce como efecto del lenguaje, *la división del sujeto*. En el primer caso, exploro su lugar a partir de preguntas tales como: ¿cuáles son los significantes que se van reorientando dentro de la historia de la filosofía occidental para establecer la morada del sujeto sociológico?³, ¿en qué momento de la epistemología del conocimiento se articula con el concepto de cultura?

En cuanto a la escisión del sujeto, pongo a discusión el descubrimiento freudiano de la división subjetiva entre conciencia/inconsciente, emergiendo con esto un giro epistemológico para ubicar las torsiones del lenguaje y su efecto que es el *sujeto en falta*, posibilitando a su vez, la introducción del concepto de “malestar”, del cual, el sujeto deseante tiene que hacerse cargo. Concluyendo que, mientras desde el discurso sociológico se trabaja con relaciones lógico-universales del lenguaje, con el psicoanálisis desde paradojas inherentes al campo de la cultura, de ahí las singularidades creativas del sujeto en sus diferentes simbolizaciones de la naturaleza y el otro.

En el segundo capítulo, sostengo que previo a una delimitación teórica sobre los discursos que posibilitan diversos horizontes de comprensión de la naturaleza, es necesario, en principio, tomar el concepto de naturaleza como un significante que ordena lógicas distintas para “aprehender el mundo” o, para precisarlo más, como un significante encadenado a estructuras del lenguaje, adecuando con esto distintas vías para acercarse a la historia del sujeto capturado en un *mundo*

³ Esto significa que al hablar de la construcción del sujeto en la sociología podemos explorar una serie de significantes que van desde Aristóteles a Descartes, Kant a Hegel, Husserl a Heidegger, sin olvidar la escuela de la sospecha -Nietzsche, Marx, Freud-, hasta llegar, finalmente, a la hermenéutica, por ejemplo, de Gadamer.

simbolizado. En este entendido, exploro la función del “significante naturaleza” a través de algunas nociones teóricas del psicoanalista francés Jaques Lacan, pero en compañía de la antropología simbólica y de ejemplos extraídos de la literatura, esperando con esto despejar un camino que complementa –aunque con sus diferencias– los estudios dedicados a las semiologías de la naturaleza y su problematización en el campo de la cultura y el capitalismo vigente.

En el capítulo tres, intento pensar la función de la escritura con el poeta Gamaliel Churata, tomando como eje de comprensión ahí donde el sujeto del lenguaje no es sin *significante* y *letra*. De tal suerte que sus lectores estamos convocados a cuestionar diversos lugares de su poética: ¿desde dónde escribe?, ¿quién lo hace escribir?, ¿cómo emerge la inscripción de *su letra*? En este *contexto*, con el psicoanalista francés Jacques Lacan diré que el trabajo escritural no se reduce a expresiones gráficas. La escritura es, en su función paradójica, el campo del lenguaje constituido de cadenas significantes y la erosión de dichas cadenas, es decir, lo que cae y hace marca y no se borra en tanto “letra-Cultura”. Esto abre la posibilidad de pensar las posiciones del sujeto frente al fenómeno de la escritura y, como acto creacional, ahí donde el sujeto resignifica su historia con la historia. “Hacer escritura”, entonces, es historizar el ambiente con la irrupción de *la letra*, donde el subversivo acto poético hace del “Imperio de los significantes” una estructura que se vienen abajo, una vez, otra vez y otra vez más.

En el cuarto capítulo, planteo una entrada al discurso de la estética, para hacerlo, utilizo el lenguaje cinematográfico del cineasta italiano Pier Paolo Pasolini a través de lo que llamó “Saló o los 120 días de Sodoma”. Específicamente, porque considero que el cineasta pone en escena los regímenes estéticos de la estructura capitalista, representándonos lo que “el poder obscuro” hace del cuerpo-proletario y cómo éste -el cuerpo proletario- se hace *objeto de goce* del modo de producción capitalista hasta desaparecer como sujeto. Con esto busco sentar el terreno para indagar -más adelante- si existen otros tipos de experiencias estéticas en las

subjetividades actuales, por ejemplo, lo que llamo *reescritura estética de la naturaleza* para diferenciar entre una y la otra.

En el quinto capítulo, examino la segunda parte de la tesis que llamo “Praxis del historizar del sujeto”, pero esta vez, tomo como ilustración lo sucedido en 2011 en la comunidad purépecha de Cherán -estado de Michoacán-, puntualmente, lo que emergió como *rondas* de civiles armados. Con éstas -las rondas-, discuto el problema de la constitución de la subjetividad como efecto de su encuentro contingente con la narco-política mexicana, cuya consecuencia conocemos y que es la lucha social por la defensa de sus bosques. Lucha que acaeció con la aparición de un “sujeto creativo”, un sujeto que decidió asumir la muerte una vez que logró inscribir en su historia algo que tiene que ver con la puesta de un “objeto causa de deseo” en su mundo simbolizado. No obstante, se trata de un movimiento subjetivo que podemos observar estéticamente.

Por lo demás, espero que, en las conclusiones de este trabajo, el lector señale las inconsistencias de mi discurso, por ejemplo, para refutar mi hipótesis y dejar así lugar al porvenir de mi formación en la investigación social, principalmente, en el campo que toca a la paradojas sociedad-naturaleza.

PRIMERA PARTE: HEURÍSTICA

II. CAPÍTULO I

II.I Posiciones del sujeto en el campo de la cultura: Del sujeto sociológico a su escisión

II.II Introducción

Interpretar la Cultura: dos posturas hermenéuticas, dos nociones de sujeto

En “Freud: una interpretación de la cultura”, Paul Ricoeur (2012) opone dos maneras de pensar la hermenéutica: “la interpretación como restauración del sentido” (Ricoeur, 2012:32) frente a “la escuela de la sospecha.” (Ricoeur, 2012:32), caracterizada por su manera de abordar la conciencia, “como una reducción de ilusiones.” (Ricoeur, 2012:28) Lo que se acentúa en esta diferencia, es que, aunque en ambos estilos existe un punto de interés compartido a través del *símbolo* y la *interpretación*, su distinción radica en el uso que cada hermenéutica hace del sentido. Para la primera es importante que -el sentido- remita a cierta “relación universal”, donde lo “simbólico designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad.” (Ricoeur, 2012:13) Es claro que en esta vertiente predomina la herencia kantiana, si entendemos que para el filósofo lo “...simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad.” (Ricoeur, 2012:13)

La hermenéutica de la sospecha, inaugurada por Nietzsche, Marx y Freud, por el contrario, es un método “de desciframiento con el *trabajo* “inconsciente” de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente.” (Ricoeur, 2012:34) Aquí, el trabajo interpretativo remite ya no a la hermenéutica de las relaciones, sino a las paradojas que irrumpen ahí en el campo de la conciencia, emergiendo el sinsentido oculto para la razón.

Pero podemos servirnos de este doble procedimiento interpretativo para situar dos nociones de sujeto según las tradiciones referidas. Por un lado, se trata del sujeto

“autoreflexivo”, donde lo simbólico como mediación entre lo externo al ser -lo real del mundo- y lo interno al ser -la representación-, tiene su correlato en la versión de un sujeto “sustancialmente completo” que hace corresponder *espíritu* y *naturaleza*. Con esto queremos decir que, si lo simbólico funciona aquí como una dimensión del lenguaje que transfiere sin pérdida alguna el mundo para “la razón”, es porque el sujeto remite al ideal de una “sustancia genérica sin fisuras”, con la capacidad de transformar cualquier representación subjetiva en un concepto objetivo de orden universal -la *representación* kantiana y el lenguaje matemático, por ejemplo-.

Por otro lado, se trata de *la escisión del sujeto* como efecto de su atravesamiento por el lenguaje. En esta versión se propone que el lenguaje está fisurado, que lo simbólico está lleno de orificios –pensemos en lo que Freud llamo “malestar en la cultura”-, lo que significa que ahí donde el lenguaje es equívoco se pierden ciertos “objetos”, produciendo un *sujeto dividido, vacío, asustancial*. En otras palabras, aunque nuestra relación con lo real del mundo nunca es inmediata -siempre está intervenida por lo simbólico-, el símbolo en tanto dimensión del lenguaje está lleno de “agujeros”. Ahora, se trata de explorar no sólo la pérdida del sentido, sino de ubicarlo como sinsentido, ahí donde se muestra la *escisión del sujeto*, su *asustancialidad* constitutiva, se muestra también su propia *división* respecto de lo que cree que sabe y la verdad que no soporta.

Hechas estas consideraciones, a continuación, esbozamos lo que en este capítulo intitulamos “posiciones del sujeto en el campo de la cultura”.⁴ Nuestra estrategia consiste en distinguir al sujeto sociológico del pulsional, y cómo se ubica en la interpretación que cada tradición hace de la cultura. En el primer caso, exploramos los significantes que se van reorientando dentro de la historia de la filosofía de la

⁴ Más aún, porque buscamos situar en nuestro argumento, de una vez por todas, los rasgos del sujeto con el que vamos a trabajar a lo largo de los capítulos siguientes. Además, de que consideramos que no hay comprensión de la naturaleza sin remitir al campo de la cultura, lo mismo ocurre con la experiencia estética y la escritura.

conciencia para establecer la morada del sujeto sociológico⁵, colocándolo dentro de una *concepción de cultura* cuya función es más la de mediar simbólicamente las relaciones Hombre/Naturaleza y Hombre/Hombre, pero sin tomar en cuenta la “pérdida del sentido”.

En cuanto a la escisión del sujeto, ponemos a discusión el descubrimiento freudiano de la división subjetiva entre conciencia/inconsciente, emergiendo con esto un giro epistemológico para ubicar las torsiones del lenguaje y su efecto que es el *sujeto en falta*, posibilitando a su vez, la introducción del concepto de “malestar”, “malestar” con el cual el sujeto deseante tiene que hacer algo, pues en su encuentro con *lo real de la naturaleza* y con *la ruptura* del lazo social, siempre ocurre pérdida de algo, ya sea el sentido o, para ser más “leales” al pensamiento psicoanalítico, ciertos “objetos psíquicos” que el sujeto pulsional ubica en alguna parte de la estructura del lenguaje.

Esta diferenciación, nos va a servir para pensar -a lo largo del presente texto- que, al situar una *reescritura estética de la naturaleza*, podríamos visualizar al menos dos posibilidades, desde el sujeto sociológico, para trabajar con “relaciones que median sujeto y mundo”, o desde su escisión, para trabajar con “paradojas”, es decir, “con relaciones rotas” entre sujeto y mundo, siendo esta segunda posición desde donde se planteará nuestra investigación.

II.III El sujeto sociológico

Nuestro punto de partida para señalar las diferencias entre *sujeto fenomenológico* y *escisión del sujeto* consiste en retomar algunas consideraciones de un título inscrito en *El Giro Hermenéutico*⁶ de Hans-Georg Gadamer (2007) y *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*⁷ de Jacques Lacan (2009). El primero consiste en

⁵ Esto significa que al hablar de la construcción del sujeto en la sociología podemos explorar una serie de significantes que van desde Aristóteles a Descartes, Kant a Hegel, Husserl a Heidegger, sin olvidar la escuela de la sospecha -Nietzsche, Marx, Freud-, hasta llegar, finalmente, a la hermenéutica del propio Gadamer.

⁶ Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona, un texto de 1975.

⁷ Texto de 1960.

una exposición histórico-conceptual para pensar cómo se lograron ciertos “giros inaugurales” que abrieron paso a las nociones de subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona. La segunda, es una crítica a dicha historia a partir del descubrimiento freudiano, es decir, la división del sujeto. En cuanto al texto de Gadamer:

“se puede decir que el concepto de intersubjetividad resulta únicamente comprensible en la medida en que tratamos previamente el concepto de subjetividad y de sujeto y el papel que desempeña en la filosofía fenomenológica.” (Gadamer, 2007: 13)

Bajo esta premisa, Gadamer intenta rastrear la historia del concepto de sujeto en una serie de cadenas significantes, desde el “*hypokeimenon*” aristotélico entendido como “eso que se encuentra por debajo» (Gadamer, 2007:13), pasando por la “*substantia*” o “*subiectum*” como efecto de su posthistoria latina, hasta llegar a su uso común de inspiración cartesiana, donde sujeto “quiere decir algo así como referencia a sí mismo, reflexividad, yo.” (Gadamer, 2007:13)

Es necesario recalcar que, aunque existe un paralelismo entre el *hypokeimenon* aristotélico y el *pienso, luego existo cartesiano*, en tanto que ambas concepciones coinciden en sostener algo “que resiste invariable el cambio en toda transformación.” (Gadamer, 2007:13), no significa que estén hablando del sujeto en cuanto tal. Mientras Aristóteles sitúa el *hypokeimenon* en la naturaleza, Descartes lo hace en el pensamiento. Pero lo importante del análisis de Gadamer es que nos está diciendo que la noción de sujeto es heredera de ese intento por pensar aquello que “es generado inmutablemente” en la historia del devenir humano, ya sea por naturaleza, ya sea por pensamiento. Para ilustrar mejor esta idea tomemos las siguientes citas:

- 1) Aristóteles: “De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y llegan a ser algo.” (Aristóteles, 2000: 286-287)

- 2) Descartes: “en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: pienso, luego existo era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el principio de la filosofía que buscaba.” (Descartes, 2012: 24)

En el segundo párrafo, no sólo se trata de pensar aquello que es algo así como el “motor original de la creación”, sino el sentido histórico de lo que en los modernos será la primera doctrina del sujeto, poniendo todo el peso de lado de la subjetividad y su representación en la conciencia. Este “giro” que se dio con Descartes, del *hypokeimenon* aristotélico al “mientras piense, piense lo que piense. Es, como quien dice, la sustancia de todas nuestras representaciones. A partir de aquí se desarrolló el concepto de subjetividad.” (Gadamer, 2007:13)

Lo siguiente en la historia del sujeto -según Gadamer-, emerge ahí donde Kant lo ubica en su *Crítica de la Razón Pura*, para pensar los límites de la ciencia según los alcances de la razón humana. Entiende por razón el dominio adquirido del conocimiento sobre la técnica que sale del ejercicio empírico. No obstante, para Kant no necesariamente la experiencia es el principio motor del conocimiento, su tesis es ésta:

“ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia no por eso origínase todo él en la experiencia.” (Kant, 2012: 27)

Con dicha tesis da un paso más allá para sostener que el sujeto no simplemente conoce según se lo permita su pensamiento -como en Descartes- y su experiencia, sino que, es efecto de algo que *le precede* como condición posible para conocer. Señala el filósofo:

“Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aun de toda impresión de los sentidos. Esos

conocimientos llámanse a priori y distínguense de los empíricos, que tienen sus fuentes a posteriori, a saber, en la experiencia.” (Kant, 2012: 28)

Kant propone *el tiempo y el espacio* como dos dimensiones absolutamente previas a *toda experiencia* y asequibles a través de *la intuición* del sujeto:

“Llamo puras (en sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones, se hallará a priori en el espíritu.... se hallará que hay, como principios del conocimiento a priori, dos puras formas de intuición sensible, a saber, espacio y tiempo...” (Kant, 2012: 46)

De lo que aquí se trata, es que, en oposición *al sujeto cartesiano* tenemos lo que podemos llamar *el sujeto de la aprehensión de la experiencia posible*. Ahora, “el hombre” fundamenta su saber en límites preestablecidos a su propia razón -¿qué es lo que puede conocer?-. En este entendido, *la conciencia* para Kant es finita en tanto que el sujeto jamás tendrá acceso a la *realidad en sí*, únicamente, *para sí*. El problema radica en que si las cosas son conocibles para el sujeto es sólo porque éste les da lugar según sus condiciones de posibilidad para objetivarlos en su conciencia.

Ello repercute de una manera fundamental en la manera de situar al sujeto en el mundo, es decir, si para Descartes se ubica en el pensamiento para conocer la realidad como tal -el mundo como es-, Kant va en sentido contrario sosteniendo que no hay posibilidad de colocarlo ahí, como una totalidad transparente. Con esto no únicamente sostiene que si hay cosas allá afuera es porque el sujeto las construye para él mismo, sino que existe una ruptura radical entre el noumeno y el fenómeno -determinado por la relación espacio-tiempo-. En otras palabras, no es posible pensar relaciones conceptuales ahí en el noumeno porque se trata de la cosa en sí -das Ding-, pero si se articula algo del mundo para la razón es porque ya está operando una arquitectónica espacio temporal para el sujeto que, en términos kantianos, llamaremos “estructura de la reflexividad” (Gadamer, 2007:13)

Sólo entonces, emerge la idea de “la función de la subjetividad en la síntesis transcendental de la apercepción, que debe poder acompañar todas nuestras representaciones, a las cuales aquella confiere unidad.” (Gadamer, 2007:13) Consideremos con esto que la estructura de la reflexividad del sujeto es el espacio y el tiempo, produciendo un sujeto que da cuenta de sus condiciones de posibilidad para conocerse y lo que hay en el mundo, sin embargo, un ejercicio que se produce como subjetividad, caracterizada por la parcialidad de su comprensión, pero, aun así, con la capacidad de hacer relaciones.

Cosa distinta es el sujeto en Hegel, quien lo ubica como efecto de la historia y con la capacidad de habitar un “espíritu absoluto”. Plantea que su origen es conforme a la lucha entre dos conciencias en conflicto que, en última instancia, representan la disputa de dos “deseos” por el *reconocimiento* de un lugar en la historia. Esto es lo que discute en *la dialéctica del Amo y el esclavo*. La idea hegeliana consiste en pensar un sujeto como efecto de los procesos sociohistóricos del movimiento del “ser en sí” –“lo que yo soy como individuo”- y que me hago un “otro” –“ese yo desdoblado en otro yo”-, que ha de retornar en un ser “en sí y para sí”. De este modo, “el sujeto”, no es sólo “autoconciencia de sí” -como en Kant-, sino un hombre que es consciente de su lugar en el mundo en función de los límites determinados por el “otro”. Para ilustrar esto, tómese la siguiente cita:

“la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro...” (Hegel, 2012: 108)

Con esto, Hegel sostiene que únicamente entendiéndome cómo funciono según las relaciones del “en sí –para mí- y para así –para otro-” es como puedo apropiarme de mi libertad histórica. Si retomamos el escenario de la dialéctica del Amo/esclavo, podemos observar que todo comienza cuando dos rivales -cada una de las “conciencias deseantes”- eligen luchar para establecer frente al “otro” la

representación “de su propio ser en sí”. Pongámoslo de este modo: la imagen que se tiene de un yo y que se intenta superponer a la “del otro yo”. En estas condiciones, el principio hegeliano de la historia tiene como punto de arranque el encuentro entre dos “yo” que desean ser reconocidas como “otro”. Pero ¿qué es un yo para Hegel?: “el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo él mismo” (Hegel, 2012: 107) Esto parece confirmar que hegelianamente un sujeto es “un yo que se mira así mismo a parir de la mirada del otro”, a condición de que “el otro” le dé un lugar en la red de relaciones intersubjetivas.

Ahora bien, como se puede advertir, este deseo es mutuo, por lo que el “otro yo” hace lo mismo, por eso entra en lucha con su rival. A raíz de esta confrontación “el yo” asume el riesgo de “su muerte”. Tal determinación significa un “acto crucial” en tanto que se convierte en la puerta de su libertad. La decisión, entonces, queda registrada como una medida radical. En este entendido, Hegel considera que:

“Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.” (Hegel, 2012: 116)

La idea central de esto último consiste en pensar que el sujeto en Hegel se ubica en el deseo histórico de *su libertad*, como efecto de la lucha entre contrarios. Consecuentemente, su reconocimiento está determinado no por una “demanda imaginaria hacia el otro”, sino por “las acciones directas contra el otro”. En otras palabras, para Hegel el reconocimiento no se pide, sino se gana, siempre y cuando, sus acciones se lo posibiliten –como el mismo hecho de arriesgar la vida– para obtener su lugar en la historia.

Ahora bien, retomando la problemática que Gadamer observa respecto de la “noción de sujeto” entre Kant y Hegel, la cual se refiere a los desencuentros entre el concepto de “sistema de la filosofía” y “la filosofía de la existencia”, avancemos nuestro recorrido con la siguiente pregunta: ¿cómo se plantea “el giro hermenéutico” del sujeto a la luz de su historia dentro del debate conciencia/existencia? Propongámoslo en la siguiente representación:

Filosofía de la existencia: «sujeto», «afecto», «existencia»

Sistema de la filosofía: «conciencia», «objeto», «realidad»

Una cosa es “el sistema” expresado como conciencia de sí mismo -Hegel-, y otro el problema de la constitución de la subjetividad en el sentido que le dio la filosofía de la existencia. Mientras el referente histórico del concepto de “sistema de la filosofía” se ubica ahí donde emerge el mundo griego en su intento de formular un saber lógico y que significó para Hegel el modelo universal para reconstruir con el pensamiento el problema de la realidad social, es decir, siempre que el espíritu recorra la totalidad del “contenido de la experiencia histórica...a partir de la dialéctica del concepto de vida al concepto de conciencia de sí mismo.” (Gadamer, 2007:15), la filosofía de la existencia se posicionó en el debate con nociones tales como “angustia” y “desesperación”, por ejemplo, en la obra de Kierkegaard. Sin embargo, para Gadamer, este giro tuvo su triunfo en la argumentación del idealismo-trascendental kantiano, alcanzando su claridad en la propuesta fenomenológica de Husserl. De lo que se trata de explicar, entonces, es cómo Husserl tomó su lugar sobre Hegel o, mejor dicho, ¿cómo existe un sujeto no únicamente como *conciencia histórica*, sino como un *phatos* expresado en el mundo de la vida?

La referencia a la “subjetividad” dentro del concepto clave de “la fenomenología del mundo de la vida” es producido por Husserl a partir de su encuentro con la filosofía trascendental de Immanuel Kant y su noción de sujeto. Siguiendo el plan

de exposición de Gadamer, entonces, preguntemos: ¿cómo surge en Husserl el concepto de subjetividad? En primer lugar, no olvidemos que la fenomenología husserliana está dirigida "hacia los fenómenos mismos" (Gadamer, 2007:17), fenómenos que tienen sentido en el mundo del "sentido común". Para representarnos en qué puede consistir éste, recordemos que para Husserl el mundo de la vida no es lo real de la naturaleza. Intentemos asir esta diferencia con la siguiente cita:

"El contraste entre lo subjetivo del mundo de la vida y el mundo "objetivo", "verdadero", se halla ahora en que este último es una sustracción lógico-teorética de algo por principio no perceptible, por principio no experienciable en su propio ser sí mismo, mientras lo subjetivo del mundo de la vida está señalado en todos y cada uno, precisamente mediante su capacidad de ser efectivamente experimentado. El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias." (Husserl, 2008:169)

El mundo de la vida es, entonces, lo subjetivamente experimentado, pero porque hay una comunidad intersubjetiva que lo confirma. De aquí, la oposición husserliana para destacar las diferencias entre subjetividad y objetividad. Siendo la primera:

"en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano al otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las cosas de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza «objetiva», como en la ciencia de la naturaleza." (Husserl, 1997:228-229)

Tenemos aquí el principio de subjetividad trascendental, donde el sujeto aparece en el mundo de la vida constituido de cadenas hechas de personas. De aquí que nuestras relaciones humanas se piensen como "un proceso interactivo e imposible de concluir en la medida en que la reflexión puede incidir siempre una vez más sobre la mismidad en proceso de reflexión." (Gadamer, 2007:18) De este modo, para Husserl es posible observar la condición básica de la existencia humana entre el campo de la subjetividad y mundo de la vida, digamos: "«la presencia

misma» ubicada dentro de la «conciencia de tiempo». Entre el mundo de la vida que se muestra tal como es ante uno mismo.” (Gadamer, 2007:19)

Es interesante seguir a Gadamer quien da continuidad a las tesis husserlianas a través de la obra de Alfred Schütz (2003), para quien “el mundo de la vida” se representa en la esfera intersubjetiva, además de vivirse en su “actitud natural”, es decir, como una condición del sentido común a la cual no se le pondrá en duda, en tanto se trata de un mundo compartido socialmente. Dice Schütz:

“Comparto este mundo y sus objetos con Otros; tengo fines y medios en común con Otros; actúo con ellos en múltiples actos y relaciones sociales, controlando a los Otros y siendo controlado por ellos. Y el mundo del ejecutar es la realidad dentro de la cual se hacen efectivas la comunicación y el juego de las motivaciones mutuas. Por lo tanto, es posible experimentar, en ambos esquemas de referencia, la causalidad de los motivos y la teleología de los propósitos.” (Schütz, 2003: 213)

Este es, pues, el sujeto fenomenológico de la tradición husserliana, uno que opera ahí, bajo la imagen dominante de la nitidez del lenguaje, como si el mundo de la vida se mostrara tal como es ante uno mismo y los demás. Pero como dice Gadamer, aquí radica el problema del «ideal de la propia transparencia intersubjetiva.» (Gadamer, 2007:19)

En cuanto a este “ideal”, un discurso que funciona como contraargumento es el introducido por Martin Heidegger (2008), tómese como ilustración lo que plantea en su “hermenéutica de la facticidad”. Dice Heidegger: “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” *existir* propio...ese existir en cada ocasión...” (Heidegger, 2008:25) Lo que se plantea con esto, es que el concepto de subjetividad no alcanza a explicar la existencia humana según sus singularidades, precisamente, porque en cada ocasión lo que existe es la distinción de un ser en su radical diferencia. De aquí que “en toda comprensión del sentido permanece algo no desvelable, por lo cual la pregunta debe dirigirse a la

motivación de toda comprensión.” (Gadamer, 2007:18) El problema ahora está en “el ser de la comprensión” de *un* existir como límite, si asumimos que:

“el existir aparece ante sí mismo en el...estar despierto, es decir, el carácter de ser, no es algo que se pueda calcular de antemano ni nada para la humanidad en general, nada para el público, sino que es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta.” (Heidegger, 2008:38)

Ahora bien, si en el entendido de que el *ser* para Heidegger es producido por lo no desvelable de la existencia, ¿no se trata también “del otro” que se muestra como límite, un límite que es él mismo para el otro?

«Tal como Heidegger lo había elaborado al preparar la formulación de la pregunta por el ser, llegando a delimitar la comprensión [*Verstehen*] como la estructura existencial más propia del *Dasein*, el otro podía mostrarse en su propia existencia únicamente como limitación.» (Gadamer, 2007:22)

Sin embargo, es el propio Gadamer que intenta avanzar la tesis heideggeriana a partir de su reformulación del sujeto y el otro:

«No se trata únicamente de que cualquiera sea en principio un ser limitado. Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites.» (Gadamer, 2007:23)

Con esto, Gadamer le da un giro al concepto de subjetividad bajo el nombre de “el otro”, al tiempo que problematiza el tema de la comprensión, asumiendo que el otro y la comprensión no se pueden pensar sin introducir el campo del lenguaje. Dice Gadamer: “Es aquí donde arrancan mis propios trabajos... orientados por el tema del lenguaje y por la primacía de la conversación.” (Gadamer, 2007:25) “Quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad.” (Gadamer, 2007:25)

Pues bien, llegamos al final del recorrido histórico punteado con Gadamer, caminata que nos sirvió de mapa conceptual para ubicar la “emergencia” del *sujeto sociológico*. Lo que sigue, es preguntarnos: ¿cómo ubicarlo dentro del campo de la cultura? Diremos que, en esta versión, el sujeto está en condiciones de producir el sentido, de proponer siempre una nueva manera de comprensión, al grado de pensar sujeto y cultura como dos dimensiones transparentes -aún la cultura extranjera-, pues “cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades.” (Gadamer, 2007:23)

Existe, empero, un “giro epistemológico” radical para pensar la posición del sujeto en el campo de la cultura. Este “movimiento” fue hecho por Sigmund Freud y por uno de sus seguidores más creativos: Jacques Lacan. Con ellos, vamos a descubrir que el sujeto no es el yo, ni la persona, ni el individuo; sino un efecto del lenguaje –el sujeto es un corolario que aparece entre significantes-. Veremos que el lenguaje será aquello que va trozarlo, a dividirlo, a escindirlo, a barrarlo, o como dice Lacan; *el ser* devendrá en una “s” *tachada*. Donde el sujeto no es sino con relación al deseo del Otro -que es lenguaje-. Veremos que lo que pulsa en el sujeto es la palabra del Otro, pero este Otro no es alguien, el Otro es un lugar, un lugar simbólico desde donde vienen todos los significantes para el *sujeto escindido*. Aquí, tenemos al sujeto pulsional y no al de la intersubjetividad imaginaria, al sujeto de las sustituciones significantes vía sus propias metáforas, al sujeto que recibe su propio mensaje de manera invertida, donde cada enunciación del sujeto le da su propio lugar y cambia de posición con relación al Otro. Más aún, tenemos a un sujeto *vaciado de cualquier sustancia*, por lo cual, intentará colmarse con la búsqueda de ciertos objetos psíquicos que *él mismo* asume como perdidos y que *él mismo* coloca en lo real del mundo exterior. Desde aquí, descubriremos que el sujeto es una constante combinatoria de elementos simbólicos, imaginarios y reales imposibles de asir.

II. IV La escisión del sujeto

Hacia finales de 1916, el doctor Sigmund Freud (2006) publicó un artículo intitulado “Una dificultad del psicoanálisis”. En este texto, menciona tres grandes descubrimientos científicos que, a la par, toma como las tres grandes heridas hechas al “narcisismo universal” (Freud, 2006:131). Debemos la primera -dice Freud-, a Nicolás Copérnico, quien demostró que la tierra no es el centro del universo, descolocando el lugar ilusorio del ser humano, si recordamos que para esa época el ideal de “la posición central de la Tierra era para él una garantía de su papel dominante en el universo y le parecía que armonizaba bien con su inclinación a sentirse el amo de este mundo.” (Freud, 2006:132). El segundo golpe dirigido hacia la arrogancia humana fue hecho por Charles Darwin: “El hombre no es nada diverso del animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal.” (Freud, 2006:132), como si los seres del lenguaje en verdad fueran una especie “sui generis”, separada de las demás. Finalmente, el propio Freud se adjudicó el tercer golpe al narcisismo universal, a saber, *lo inconsciente* que está más allá del yo. Con su descubrimiento demostró que: “el yo no es el amo en su propia casa” (Freud, 2006:135) o, para argumentarlo con Domenico Cosenza (2008), lo que Freud revela es “que el yo, lejos de ser el motor de la actividad psíquica humana, es un derivado de ésta, un efecto secundario.” (Cosenza, 2008:18)

Este modo de entender el aparato psíquico presupuso una ruptura epistemológica con la manera de pensar la estructura de existencia humana y, por su puesto, el lugar del sujeto. ¿Cómo dar cuenta, pues, de las consecuencias del “giro freudiano” para trabajar el campo de la cultura desde la “escisión del yo”, como una división entre consciente/inconsciente y que, en términos lacanianos, se trata de la división del “régimen del saber con el de la verdad” (Lacan, 2009:759)? Conviene indicar de una buena vez lo que Jacques Lacan (2009) entiende por verdad: “no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de lo que sabe sino haciendo actuar su ignorancia.” (Lacan, 2009:759) Este actuar inconsciente aparece en la dimensión del *síntoma* o, lo que es lo mismo, “el retorno de la *verdad*...en la falla de un saber.” (Lacan, 2009:227)

Para comprender mejor lo que se juega aquí, retomemos algunas ideas de “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, donde Jaques Lacan (2009) pone a su favor lo que Freud produce sobre el análisis de lo inconsciente para demostrar las inconsistencias inherentes al discurso de la filosofía de la conciencia. No se trata sencillamente de poner en tela de juicio lo que la conciencia presume en el sujeto, sino de señalar lo que ocurrió “en esa frontera sensible de la verdad y del saber” (Lacan, 2009:759), ya que “en esa frontera algo se ha movido” (Lacan, 2009:759) “Es lo que Lacan condensa en la definición de la subversión de Freud como “descentramiento del yo”” (Cosenza, 2008:18)

Ya en su “31 conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica”, Freud propone lo inconsciente en sentido tópico, es decir, como “ello” que toma una distancia radical del “yo”. Para Freud, este “...pronombre impersonal parece particularmente adecuado para expresar el principal carácter de esta provincia anímica, su ajenidad respecto del yo.” (Freud, 2006:67) Si entendemos que “ello”:

“Es la parte oscura, inaccesible, de nuestra personalidad; lo poco que sabemos de ella lo hemos averiguado mediante el estudio del trabajo del sueño y de la formación de síntomas neuróticos, y lo mejor tiene carácter negativo, sólo se puede describir por oposición respecto del yo.” (Freud, 2006:68)

Pero esto último, no nos enseña nada de la ruptura radical entre Freud y la epistemológica de la conciencia, mucho menos, nos permite caracterizar los rasgos del sujeto que plantea el discurso del psicoanálisis. Para intentar elucidar ambas problemáticas, avancemos, en primer lugar, con Jacques Lacan y sus referencias a Descartes, Kant y Hegel. En segundo lugar, con la teoría del sujeto planteada por el propio Lacan.

En cuanto a la razón cartesiana, Lacan la introduce para elaborar la pregunta por el “estatuto del sujeto en el psicoanálisis” (Lacan, 2009:819). Tómese como ejemplo, lo que propone en “La ciencia y la verdad”, texto donde el psicoanalista

subraya que una cosa es el *sujeto de la ciencia* y otra el *sujeto como efecto de su verdad*. ¿Cómo esbozar sus diferencias?

En la primera parte del Discurso del Método, intitulado “Consideraciones relativas a las ciencias”, Descartes (2012) afirma que no todo entendimiento del mundo reclama un conocimiento verdadero en nombre de la ciencia. Pongámoslo en sus propias palabras:

“Verdad es que cuando consideraba las costumbres de los hombres nada encontraba de cierto, porque existían tanta diferencia entre ellas como entre los sistemas y opiniones de los filósofos. Aprendí a no creer como demasiada firmeza en lo corroborado únicamente por el ejemplo y la costumbre, porque vi muchas cosas que pareciéndonos a nosotros muy extravagantes y ridículas, otros pueblos han recibido y adoptado hasta con entusiasmo. De este modo disipé de mi espíritu muchos errores y prejuicios, que ofuscan nuestras luces naturales y nos hacen menos capaces de oír la luz de la razón.” (Descartes, 2012: 13)

Este es el principio motor de su método, distanciarse del conocimiento cotidiano de la cultura para ubicar las posibles relaciones entre el *saber del sujeto* y el *concepto de verdad*⁸, cuya estrategia argumentativa consiste en emplear lo que viene a introducir como la *duda científica*, de ahí su famosa tesis:

“en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: pienso, luego existo era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el principio de la filosofía que buscaba.” (Descartes, 2012: 24)

Más aún, Descartes reconoce el campo de los sentidos en la vida práctica, pero no les atribuye su función central para el pensamiento científico. En este entendido, sostiene que al devenir de la conciencia auto-reflexiva le sigue la

⁸ Entiéndase que, para Descartes, no se trata de una verdad subjetiva, sino de algo que pueda hacer semblante de validez universal.

supresión del phatos del sujeto. Y este es el punto de arranque de la crítica lacaniana: “El saber...está aquí ciertamente separado del sujeto...” (Lacan, 2009:819), un “saber” que hace todo lo posible por eliminar la marca del sujeto, por lo menos a manera de ilusión, en tanto que “hay algo” que el discurso científico enmascara o, para ser más puntuales, excluye de su campo signifiante. Este “algo insoportable” que deja por fuera de su discurso es *la división* del sujeto, *la falta*, el *vació* del sujeto sufriente, su *verdad*.

Es así como vienen a confrontarse las tesis de la división del sujeto y el cogito cartesiano. No es que a Freud le debamos el concepto de inconsciente, antes de él se utilizó en la psiquiatría de su época, por ejemplo, Charcot, su profesor parisino quien lo introduce para pensar el fenómeno de la hipnosis. Lo que sí debemos a Freud, es la manera de caracterizar lo inconsciente en psicoanálisis, un misterioso lugar que contraviene lo que el sujeto “dice que sabe” y que no soporta como *verdad*. No se trata de la “Verdad Universal -la cartesiana”, sino de aquella que constituye a *un sujeto sufriente*, una que siempre retorna contra su voluntad. De aquí que Lacan retome el señalamiento freudiano contra el imperio de la razón: “la cosa habla por sí misma” (Lacan, 2009:385) en tanto “...que la verdad está en reabsorción constante en lo que tiene de perturbador, no siendo en sí misma sino lo que falta para la realización del saber. (Lacan, 2009:759)

Esta es la fuerza de la subversión freudiana a la tesis cartesiana, es decir, al “pienso, luego soy”. Lo que el psicoanalista plantea, no es que la conciencia sea sinónimo de “falsa representación de la realidad” -por ejemplo, como la entiende Marx-, sino que es efecto de “algo” -*el ello*- que a su vez la “descentra” en tanto conciencia. Desde este entendimiento, el cogito cartesiano deja de ser garante de la verdad científica. Como dice Paul Ricoeur:

“El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como aparece a sí misma... Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.” (Ricoeur, 2012:33)

Tomemos ahora lo que Freud “subvierte” respecto del sujeto kantiano. En primer lugar, recordemos que el problema para Kant es “saber cómo una representación subjetiva puede tener validez objetiva...” (Ricoeur, 2012:27) Pero incluso, la cuestión se complica más, porque para el filósofo, toda representación es efecto de una estructura espaciotemporal previa a cualquier experiencia del sujeto.

Si regresamos a su “31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica”, veremos que Sigmund Freud contraviene el corazón mismo de la crítica kantiana, sosteniendo que, incluso, hay “algo” anterior a las relaciones espacio-tiempo que estructuran las representaciones para la conciencia del sujeto, ese antes es el “ello”. En términos freudianos, esto significa que espacio y tiempo son dos significantes que únicamente tienen sentido para el campo de la conciencia -ahí, donde se constituye el yo psíquico-. Para ilustrar un poco más esta manera de pensar las cosas, exploremos lo que el propio Freud señala a Kant:

“En el ello no hay nada que pueda equipararse a la negación (*Negation*), y aun se percibe con sorpresa la excepción al enunciado del filósofo según el cual espacio y tiempo son formas necesarias de nuestros actos anímicos. Dentro del ello no se encuentra nada que corresponda a la representación del tiempo, ningún reconocimiento de un decurso temporal y -lo que es asombroso en grado sumo y aguarda ser apreciado por el pensamiento filosófico- ninguna alteración del proceso anímico por el trascurso del tiempo.” (Freud, 2006:69)

Como se puede advertir, mientras el sujeto kantiano está determinado por la relación espacio-tiempo, el freudiano es efecto de “algo atemporal”, *el ello*, en tanto que “el tiempo no altera lo reprimido” (Freud, 2006:69). A nivel epistemológico, esta ruptura radical entre Freud y Kant se puede captar en la manera de pensar la dialéctica sujeto-objeto. No cabe duda de que dicha problemática ha ocupado un lugar central en las filosofías de nuestro tiempo, ya sea en la trascendental, en la fenomenología de mundo de la vida, en la semiótica de la cultura, en la antropología simbólica, etc. Sin embargo, aunque existen diferencias de enfoque, en ellas reside una constante epistémica: frente al sujeto -que es pensado como lo

humano-, oponen el objeto -que toman por cosas de la naturaleza, cosas colocadas en el mundo externo-.

Por ejemplo, para la filosofía moderna la problemática de ir al encuentro con el objeto fue inaugurado por el yo cartesiano -pienso, luego existo-, donde el yo es quien habla frente a la *res extensa* -ese espacio que contiene cuerpos, objetos-. Desde aquí, la dialéctica se juega entre una conciencia y la *res extensa* -que está ante el yo-. De este modo, para Descartes, es posible el acontecer de un “encuentro real” entre espíritu y mundo.

Este escenario cambia con la llegada de la pregunta kantiana para establecer los límites de la *conciencia* según los alcances de la razón humana. Pero esto no modifica para el sujeto la posibilidad de encontrar objetos de validez universal según se lo permita sus juicios sintéticos -a priori- que le son dados naturalmente. En otras palabras, para Kant, una representación subjetiva puede devenir objetivamente universal porque hay correlaciones naturales entre pensamiento y espacio-tiempo. Y, no obstante, ¿qué es lo que viene a decir el pensamiento freudiano? Que no hay tal separación “real” del sujeto/objeto en tanto interior subjetivo y exterior objetivo. Esta separación es fantasmática, es decir, no es que el sujeto salga al mundo para buscar el objeto que le hace falta porque realmente existe ahí afuera. Antes bien, el sujeto pone esos “objetos psíquicos”⁹ en la estructura de un campo del lenguaje. Al colocarlos en un discurso, éstos -los objetos-, devienen en la “causa de su deseo”. Por eso el deseo del sujeto es insatisfecho, precisamente, porque no existe objeto que pueda satisfacerlo, no hay mediación simbólica exitosa que contenga algún objeto para satisfacer la pulsión del sujeto. Hechas estas puntuaciones, sinteticemos lo dicho con Lacan:

“al estilo de un sueño idealista -cada sujeto es como una araña que extrae de sí mismo todo el hilo de su tela, ahí envolviéndose de seda en su propio capullo, y toda su concepción del mundo debe sacarla de él y de sus propias imágenes. Así se ve que el sujeto va secretando sus relaciones sucesivas, en nombre de no sé qué maduración

⁹ Psíquico no es sinónimo de mente, mucho menos psicológico, psique es lo contrario de logos, es decir, el alma representado en un cuerpo.

preestablecida, con objetos que acabarán siendo del mundo humano, el nuestro.” (Lacan, 2012:58)

Y sigue:

“veremos que el sujeto ni está aislado, ni es independiente, y que no es él quien introduce el orden simbólico...” (Lacan, 2012:58)

De acuerdo con esta cita, podemos decir que lo que viene a introducir el discurso del psicoanálisis es que, si el sujeto no es autónomo, es porque los objetos que él mismo coloca en su fantasma están relacionados al deseo del Otro. ¿Qué es, pues, *sujeto* y qué el *Otro* en psicoanálisis? Cuando Lacan señala que “el sujeto se agota en la persecución del deseo del otro, que jamás podrá captar como su propio deseo, porque su propio deseo es el deseo del otro.” (Lacan, 2009:323), nos habla del drama del ser que es escindido por el lenguaje, dando lugar a un sujeto en la medida en que éste no puede concebirse sino en relación con un deseo que no le pertenece y, por si fuera poco, un deseo que no se satisface. Una de las representaciones de este Otro puede ser la Cultura. Este ejemplo puede ser una definición demasiado antropológica pero no por eso pierde su valor explicativo en tanto que ella está contenida de cadenas significantes que nos permiten pensar cómo el sujeto está afectado por el campo del Otro -la Cultura-. Así pues, ¿quién habla?, ¿desde dónde habla?, diremos que el sujeto es hablado por el Otro. Llegados este punto, podemos avanzar respecto de lo que Freud subvierte del sujeto kantiano al preguntar lo siguiente: ¿cuál podría ser ese sujeto que en sí mismo es completo? Ninguno, porque no hay sujeto por fuera del lenguaje. Entonces, la pregunta sustituta que interesa a Freud es ésta: ¿cómo se coloca el sujeto ante el discurso de su existencia?

Exploremos, para terminar este apartado, lo que Freud viene a subvertir respecto del *geist* hegeliano. Recordemos que el esquema de la Historia en la fenomenología del espíritu consiste en pensar los procesos de cambio del “ser en sí” –“lo que yo soy como individuo”- y que me hago un “otro” –“ese yo desdoblado en otro yo”-, para después emerger como un “ser en sí y para sí” como efecto del sujeto en su relación con el saber en tanto producto histórico.

De este modo, “el ser”, no es sólo “autoconciencia de sí”, sino un hombre que es consciente de su lugar en el mundo, pero en función de los límites determinados por el “otro”. Así, la Historia de la conciencia se compone del conflicto entre sujetos en disputa, por ejemplo, entre el Amo y el esclavo, sin embargo, devenida por el movimiento *del deseo*. En estas circunstancias, el Amo no solo niega el deseo del “otro”, sino también a la naturaleza misma, sin embargo, esto no significa que se apropie directamente del siervo y de la naturaleza, por lo que la apetencia del señor “se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna.” (Hegel, 2012: 120) Asunto que difiere con el siervo, específicamente, porque:

“El trabajo... es apetencia reprimida, desaparición contenida... que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma.” (Hegel, 2012: 120)

Y, no obstante, aunque con Hegel la conciencia se vuelve objeto de conocimiento histórico -se trata de una “Historia Universal” atravesada por un “Espíritu Compartido Genéricamente”-, el descubrimiento freudiano -que es “la división del sujeto”- viene a revelar los “cortos circuitos” que ocurren en la estructura del saber universal, tirando a pedazos la Idea de una Historia General de la Humanidad. En síntesis:

“El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario, escribe él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa.” (Lacan, 2009:760)

Tenemos aquí otra vía para pensar la historia, es decir, a partir del descentramiento del yo, el sujeto se historizará en la medida en que no hay significante que pueda garantizar su definición última como ser-total en el mundo, o para decirlo en otras palabras, el sujeto sólo puede entrar en la historia acompañado de la “falta de significante”, esta “falta constitutiva” funcionará como la historia de su propio vacío -que intentará colmar-. La cuestión para nosotros,

entonces, es la que sigue: ¿cómo pensar al sujeto escindido en tanto singularidad que habita el campo de su cultura?

II. V Posiciones del sujeto en el campo de la cultura: alienación, separación y acto creativo

Ya hemos tratado de distinguir al sujeto sociológico del dividido. El primero, funciona como un concepto donde es posible vincular “subjetividad y palabra” como efecto de un modelo pleno del lenguaje, de tal suerte que, si no hay “pérdida”, es porque siempre es posible “producir sentido”. Por el contrario, desde la noción de *sujeto escindido* no hay significante que pueda representarlo en cuanto tal, fracaso que condiciona su experiencia de “vacío” en el campo simbólico de la cultura. Desde aquí, irrumpe un límite para el sentido, en tanto que siempre “hay algo” que no se deja constreñir por el lenguaje. Esta distinción, sin embargo, no la hacemos para tender puentes entre ambas doctrinas del sujeto, ya que nos inclinamos por su lectura desde el discurso freudiano, ¿cómo es esto?

Al igual que la hermenéutica de la “restauración del sentido”, sostenemos que no hay sujeto al margen de la cultura, pero lo que cambia en nuestro análisis, es la manera de pensar tres rasgos que vamos a identificar con la antropología de Clifford Geertz (2003) y su noción de espacio semiótico de la cultura, con lo que el historiador Michel de Certeau (1999) llamó “creación” y, el tercero, con lo que el psicoanalista Sigmund Freud (2006) introdujo como “malestar”.

Esto tiene sus implicaciones teóricas: si lo que aquí nos interesa es la historización del sujeto en el campo de la cultura y, por ende, sus representaciones en la naturaleza, entonces, no perdamos de vista que más allá de que el sujeto se *aliena* a un campo semiótico de la cultura, éste puede devenir en la historia como efecto de su *singularidad creativa*, a condición de poner en juego los significantes que hasta el momento lo determinan -algo que con Lacan llamaremos *separación*-. Pero para que ocurra esto, el sujeto primero tiene que hacerse cargo de lo que Freud planteó como “malestar” en la experiencia subjetiva -lo que significa que todo sujeto creativo puede historizarse en la cultura si hay deseo de subvertir

dicho “malestar”. De lo que se trata, por lo tanto, es pensar que el sujeto escindido tiene un lugar y una posición en la cultura, según los movimientos que pueda realizar en cada uno de estos rasgos que enunciar. A continuación, intentaremos puntearlos.

En 1973, el antropólogo norteamericano Clifford Geertz publicó su “Interpretación de las culturas” bajo el proyecto de una “escritura etnográfica” entendida como “descripción densa”. Escritura que, en principio, debía emerger de una noción semiótica de cultura:

“Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.” (Geertz, 2003:20)

El paradigma geertziano avanzó en los estudios antropológicos de la época con su postulado fundamental: la interpretación se hace a nivel simbólico y no imaginario. Tómese su famoso ejemplo del “guiño”, donde tres jóvenes contraen el párpado sin significar lo mismo: “el tic” del primero es involuntario, el segundo se refiere a la broma tendida a un amigo y, el tercero, un remedo del primero. Lo que Geertz quiere demostrar es que los movimientos del párpado “son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados “fenoménicamente”” (Geertz, 2003:21), pero “no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal” (Geertz, 2003:20), ni cuál es la imitación de uno de ellos. Así, “la descripción densa” corresponde a una escritura de las significaciones simbólicas en sus relaciones y diferencias al interior de un campo semiótico.

Esta noción geertziana de la cultura encuentra su correlato en la filosofía hermenéutica de Gadamer, para quien “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. (Gadamer,

2007:12), porque “un ser que puede comprenderse es el lenguaje” (Gadamer, 2007:17).

Lo que se propone con esto es que, en toda cultura, es posible la producción de sentido en tanto que el sujeto transita por horizontes abiertos del sentido, si entendemos que un “horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él...” (Gadamer, 2007:309)

Ahora bien, de lado del discurso del psicoanálisis, esta “urdimbre” constitutiva del sujeto -la cultura para Geertz-, esta posibilidad de producir sentido -la comprensión en Gadamer-, tiene su lectura y es el de *la alienación* del sujeto en el campo simbólico del Otro como lenguaje, y para aclarar en qué puede consistir esto, revisemos con Slavoj Žižek (2005) lo que Jacques Lacan llamó orden simbólico, es decir:

“la red que estructura la realidad para nosotros. Esta dimensión del “gran Otro” es la de la *alineación* constitutiva del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro maneja los hilos, el sujeto no habla, sino que “es hablado” por la estructura simbólica. (Žižek 2005, pag.154)

“Este espacio simbólico actúa como parámetro respecto del que puedo medirme. Por eso el gran Otro puede personificarse o reificarse en un simple agente: el “Dios” que vigila desde el más allá, a mí y a cualquier persona existente, o la causa que me compromete (Libertad, Comunismo, Nación), por la que estoy dispuesto a dar la vida. Mientras hablo, nunca soy un “pequeño otro” (individual) que interactúa con otros “pequeños otros”: el gran Otro siempre está ahí.” (Žižek 2008, pag.19)

¿Acaso no puede pensarse que una de las funciones de la Cultura es esta primera operación y que es el de la *alienación* -del sujeto- con el Otro simbólico? Sin embargo, para la teoría psicoanalítica el campo simbólico contiene agujeros, cuyo efecto vamos a explicar aquí con lo que Freud introdujo como “malestar en el sujeto”. Es hacia 1929 y 1930, cuando el psicoanalista incorpora a su análisis lo que llama “El Malestar en la Cultura”, donde propone que la experiencia subjetiva del *malestar* se vive mediante la materialización de un sentimiento de culpa, producido por un corto circuito entre las relaciones pulsiones-deseo y las

exigencias del mundo social-ley simbólica del Superyó. De aquí que proponga: “situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa.” (Freud, 2006:130) No obstante, *la experiencia del malestar* no se reduce al conflicto entre la pulsión y cultura, habita también en el lazo social, de hecho, se trata de la contusión que hace imposible el vínculo social. Con la intromisión del *malestar* como categoría de análisis, entonces, se deja ver el segundo rasgo del orden simbólico, que es su cualidad de incompleto, posibilitando con esto *la separación* del sujeto para hacerse cargo de su propio deseo:

“A pesar de su poder fundador, el gran Otro es frágil, insustancial, propiamente *virtual*, en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe solo en la medida en que los sujetos *actúan como si existiera*. Su estatuto es similar al de la causa ideológica como el comunismo o la nación: se trata de la sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia que proporciona el horizonte último de sentido, algo por el que estos individuos están dispuestos a dar su vida, aun cuando lo único que realmente existe sean estos individuos y su actividad, de modo que esta sustancia es verdadera sólo porque los individuos creen en ella y actúan en consecuencia.” (Žižek 2008, pag.20)

Y es a partir de las inconsistencias del orden simbólico que podemos pensar la posibilidad de que emerja la creatividad del sujeto ante el fracaso del Otro, sobre todo, para subvertir su malestar en otra cosa. Para explicar esto, caminemos junto al historiador francés Michel de Certeau, quien planteó la cultura como una suerte de “escritura en plural”. Con su hipótesis de “sistemas de referencia y significación heterogéneos unos en relación con los otros.” (De Certeau, 1999:117), se opuso a la formalización del lenguaje “que hace de lo escrito la ley misma.” (De Certeau, 1999:103). Como resultado, Michel de Certeau avanzó en su concepción de cultura, comprendiéndola como “una práctica significativa: consiste no tanto en

recibir como en realizar el acto por el cual cada *uno pone su marca* en lo que los otros le dan para vivir y para pensar. (De Certeau, 1999:117)

No perdamos de vista que para de Certeau la cultura no es simplemente un recipiente que contiene significantes, más bien se trata de lo que el sujeto puede crear con dichos significantes. Desde su perspectiva histórica, entonces, la creación en la cultura es “la metáfora de un acto de comunicación destinado a retumbar en mil rumores y permitir así otras expresiones...” (De Certeau, 1999:198). Pero también, “destinada a desvanecerse dentro del acto que hace posible.” (De Certeau, 1999:198) El estilo planteado por el francés se opone radicalmente a los modelos aristocrático y museográficos que insisten en hacer de la cultura una “apología de lo “no-perecedero” ...” (De Certeau, 1999:197) Baste, como muestra, la metonimia de la historia oficial con su insaciable reproducción de “grandes fechas” y “grandes personajes”: obscurantismo o iluminación, reyes y héroes, buenos y villanos. Y este es el punto central al que queremos llegar, es decir, si bien es cierto, la cultura está compuesta de cadenas de significantes desde donde el sujeto se sostiene, esta cadena estructural tiende al fracaso en tanto que no puede representar la a-sustancialidad subjetiva, y aun así, no hay que perder de vista que el sujeto puede jugar con los significantes de la cultura para metaforizar al menos uno como parte de su “acto creativo” y, con esto, colocarse en una posición diferente ante el malestar que tanto lo angustia. Estas posiciones describen momentos de la historización del sujeto.

Ahora bien, con lo comentado hasta aquí, ¿qué podemos “entretelar” si queremos pensar lo que intitulamos: “Posiciones del sujeto en el campo de la cultura”? Una vez que hemos aclarado que nuestro trabajo comienza con la introducción de la noción de sujeto escindido y no sociológico, lo que sigue es desplegar nuestro recorrido acompañados de esa “urdimbre” de significaciones desde donde el sujeto es hablado. Pero resulta que una cultura no simplemente es un cúmulo de significantes donde aparece el sujeto, pues tenemos la posibilidad ponerlos a jugar para crear algo con ellos. Labor que corresponde no sólo a un sujeto del lenguaje,

sino a uno que está comprometido con los efectos del malestar en la cultura y lo que se produce como experiencia de angustia, precisamente, porque se ve confrontado con aquello que sobrepasó los límites de su existencia arrastrándolo más allá, ahí, donde se insinúa la muerte. Así, “un acto creativo” emerge “como diferencia”, es decir, como aquello que no sólo se instaura como “desencuentro semiótico”, sino que, en tanto respuesta al malestar en la cultura, se coloca como la marca del porvenir del sujeto histórico, colocándose como lo que hasta entonces no se había pensado como posibilidad de otra praxis. Sólo así, el sujeto en falta hace algo o, de plano, se entrega al dolor, quedando privado de su deseo. El reto, sin embargo, consistirá en ir desbrozando el camino para situar esta teoría del sujeto ahí en lo que planteamos es una reescritura estética de la naturaleza.

III. CAPÍTULO II

La naturaleza como significante. Un bosquejo con Lacan

III.I Introducción

En *El expolio del indio norteamericano* de Wilbur R. Jacobs no sólo se narra el proceso de colonización de los pueblos indios norteamericanos, sino que se expone una serie de discursos que ejemplifican un “choque violento” entre dos culturas como efecto de su concepción de *naturaleza*. Un discurso de los indios confederados del noreste lo ejemplifica de inigualable manera:

“Para nosotros el dinero no sirve y para la mayor parte de nosotros es desconocido. Y como ninguna consideración puede inducirnos a vender las tierras en las que logramos el sustento para nuestras mujeres y nuestros hijos, esperamos que se nos permita señalar una manera de trasladar fácilmente a los colonos y, en consecuencia, de que se obtenga la paz. Sabemos que estos colonos son pobres, puesto que de otra manera jamás se habrían aventurado a vivir en un país que se ha hallado en constante agitación desde que ellos cruzaran el Ohio. Dividid, por tanto, esta gran suma de dinero que nos habéis ofrecido, entre esas gentes. Dad a cada uno una proporción superior a lo que nos habéis dicho que nos daríais anualmente y estamos convencidos de que la aceptarían con más facilidad que las tierras que vosotros les vendéis. Si añadís también las grandes sumas que gastáis en reclutar y pagar ejércitos, pensando en obligarnos a abandonar nuestro país, tendréis desde luego más que suficiente para compensar a estos colonos por todos sus trabajos y cultivos. (Jacobs, 1973:106)

Tenemos aquí un desencuentro violento que presidió la lógica de la guerra entre dos simbolizaciones de la naturaleza radicalmente opuestas. Mientras para los nativos norteamericanos la *naturaleza* es el sustento primordial de la vida –una entidad no humana creadora de las cosas que hay en el mundo–, para los colonos el problema radica en el valor económico de la tierra –la naturaleza es mercancía.

Las consecuencias prácticas de la guerra, entonces, son resultado de la imposibilidad de asignarle un mismo significado que sirva para ambas culturas.

El punto de partida del presente “bosquejo”¹⁰ consiste en trabajar el concepto de naturaleza no tanto en términos semiológicos, si entendemos por esto una teoría de la producción del signo lingüístico y no lingüístico para hablar de diversos significados en su devenir histórico¹¹. Piénsese, por ejemplo, en el funcionamiento del mundo en sociedades no capitalistas y piénsese en nuestros mundos contemporáneos. Claramente las relaciones que el “significado naturaleza” mantiene con las sociedades precapitalistas y capitalistas no son las mismas.

Contrario a este planteamiento semiológico, aquí nos interesa privilegiar el significante sobre el significado según la teoría del lenguaje en Lacan. El reto consiste en pensar el *significante naturaleza* como productor de *un lugar para el sujeto ante lo real del mundo*.

La pregunta es la siguiente: ¿por qué para el *sujeto* “la palabra naturaleza” deviene como aquello que tejido desde el lenguaje es un significante para mediar su existencia ante *lo real de la physis*?¹² Los criterios que trazamos para pensar esta pregunta son tres: metodológico, ontológico y crítico-analítico:

¹⁰ Utilizo la noción de “bosquejo” no sólo como una metáfora para sustituir la idea del ensayo. Con este gesto trato de expresar más el sentido de ciertos primeros trazos pensados desde la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan –sin hacer un “psicoanálisis del mundo” o del campo social. Trazos que a la larga espero se conviertan en propuestas creativas para re-pensar problemáticas inherentes a las tensiones *physis/nomos* y que bien pueden abonar al estudio de las ciencias agrarias.

¹¹ Por ejemplo, trabajar con Saussure las derivas históricas del signo naturaleza “en el seno de la vida social”.

¹² También se puede plantear de la siguiente manera: ¿qué función tiene el significante naturaleza en tanto mediación para la existencia de un sujeto del lenguaje?

- 1) En la primera parte proponemos explicar qué es un significante y cómo lo podemos articular en términos de naturaleza. De aquí nuestro primer criterio: si «naturaleza» es un significante es porque se relaciona y hace diferencia con otros significantes. Metodológicamente, esto presupone que en trabajo de campo, por ejemplo, etnográfico, no hemos de pasar por alto que la representación que una cultura tiene sobre la naturaleza es producida en tanto que «la naturaleza» funciona como un significante organizado dentro de un encadenamiento lógico con otros más –correspondidos y diferenciados de su función–, por ejemplo, en las sociedades pre-capitalistas la naturaleza aparece en “primer plano” junto a: «dioses», «religión», «mito», «rito», «guerras religiosas», etcétera. Pero también se puede encadenar con significantes de nuestra contemporaneidad como: «hombre», «civilización», «orden», «progreso», «modernidad o posmodernidad», «tecnología», «guerras mundiales», etcétera, quedando la naturaleza subordinada a un “segundo plano”.
- 2) En el siguiente apartado proponemos pensar una “ontología del significante naturaleza” a partir de su articulación con lo que Lacan designa los tres tiempos del mundo: 1) *el mundo*, 2) *la escena del mundo* y 3) *la escena dentro de la escena*. La apuesta es un esfuerzo por señalar la función del significante como aquello que sirve para nombrar “lo real de la cosa”. Asimismo, naturaleza es un significante que en tanto producido por el lenguaje posibilita para el sujeto un espacio de búsqueda de eso que Lacan llama “objeto causa de deseo”, “un objeto paradójico” que le permite –al sujeto– transitar el mundo. De aquí nuestro segundo criterio a examinar: si «la naturaleza» es un significante es porque se *abre algo* en la experiencia del ser-humano; un sujeto inadecuado para el instinto, desprendiéndose de él “un objeto” que en su intento por reintegrarlo actuará como “la causa de su deseo”, quedándole sólo la posibilidad de devenir como un sujeto capturado en el mundo del lenguaje. La renuncia al instinto, entonces, es un “actoapuesta” por simbolizar *lo real del mundo* y por pretender asir su “objeto causa de deseo” en la escena del mundo simbolizado.

- 3) La última parte del presente bosquejo es una crítica sobre el lugar de la naturaleza en el discurso capitalista. Hacemos un breve punteo para explorar el cambio de lugar que en nuestros mundos contemporáneos tuvo el “significante naturaleza”. Un movimiento producido por la llegada del “hombre moderno” como discurso, tomando su sitio por encima de «la naturaleza». Este movimiento desató nuevas lógicas de guerras por la apropiación de la naturaleza, siendo imposible asignarle un mismo valor simbólico. En la base de estas consideraciones, nuestro último criterio dice lo siguiente: si «naturaleza» es significativo, no es únicamente porque falla en su intento por asir *lo real de la cosa*, sino por su incapacidad de estructurarse en una sola cadena espaciotemporal –¿universal?– para borrar las diferencias de comprensión del mundo, por ejemplo, las distas que hay entre sociedades pre-capitalistas y contemporáneas.

Para explorar cada uno de estos criterios recurrimos a una serie de ejemplos tejidos por tres vías: en el primer apartado articulamos algunas entradas de la teoría lacaniana del lenguaje con la antropología simbólica, discutiendo con esto el lugar de la naturaleza como un significativo que organiza el mundo a través de la cultura. En el segundo utilizamos fragmentos literarios del filósofo y guerrillero guatemalteco Mario Payeras, donde incluimos párrafos del Popol Vuh para dar cuenta de una “ontología del significativo” en el mundo y su necesaria articulación con lo que Lacan llama el “objeto causa de deseo” en el sujeto. Finalmente, en el tercer apartado trabajamos el Fausto de Goethe situando al sujeto y sus relaciones con la naturaleza en el discurso capitalista. Discurso que reduce la naturaleza a un objeto-mercancía. Aquí nos apoyamos de la teoría del plus-valor en Marx pero leída desde Lacan. Evidentemente, este es un texto teórico, por lo que pedimos al lector nos permita proponer estas tres lecturas como diferentes posiciones para intentar asir lo que intitulamos: La naturaleza como significativo.

III.II Naturaleza, significante, cultura

Para representarnos ¿por qué la naturaleza puede ser un significante? y ¿qué puede organizar dentro de una cadena significante?, consideramos, en primer lugar, caminar junto a la antropología simbólica para pensar el concepto de cultura, esto por dos razonamientos: 1) Un significante es nada en sí solo, para que produzca significación debe estar encadenado con otros significantes.

Proponemos que la lógica de este encadenamiento puede señalarse dentro del campo simbólico de la cultura. 2) Aquello que organiza una cadena significante es la existencia de lugares y sitios diferenciados para cada significante; lugares y distinciones que dan lugar al sujeto. Esto tiene que ver con la función del significante. Pero aquí debe añadirse que esta función puede articularse con un concepto semiótico de cultura. ¿Cómo es esto?

Dentro de la historia de la antropología simbólica hay una noción semiótica de cultura esquematizada por el norteamericano Clifford Geertz y que nos sirve para trabajar nuestro bosquejo. La definición es la siguiente:

“Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.” (Geertz, 2003:20)

Para Geertz una cultura es una suerte de telaraña cuyo tejido está compuesto de hilos de significación. Podemos decir hilos tejidos para que se “agarre” el sujeto, hilos que evitan su caída. “Geertzianamente”, las culturas son entramados de significaciones, “socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas”. (Geertz, 2003:26)

Al caracterizar de esta manera el concepto de cultura podemos arriesgar la siguiente propuesta: ¿por qué no pensar que estos “hilos tejidos” –cargados de significación– pueden ser replanteados en términos lacanianos como cadenas significantes, cadenas de donde el sujeto se sostiene y además aparece?, ¿es esto un reposicionamiento teórico forzado? Averigüémoslo.

En primer lugar, hay que tomar la pregunta por el significante. ¿Qué es? Lacan dirá que “un significante es lo que representa un sujeto ¿ante quién? No ante otro sujeto, sino ante otro significante.” (Lacan, 2013:206). Debe destacarse que en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*¹³ (2009) Lacan asienta una distinción fundamental entre el significado y el significante. Se trata de una inversión al logaritmo elaborado previamente por el lingüista Ferdinand de Saussure, quien, al construir su teoría del signo lingüístico, que es “una entidad psíquica de dos caras” (Saussure, 1995:92) distingue el significado del significante. Sintéticamente, Saussure presenta su algoritmo de la siguiente manera:

Signo = significado

significante

Dice Saussure:

... proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto e imagen acústica* respectivamente con *significado y significante*; estos dos últimos términos tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total del que forman parte. (Saussure, 1995:93)

¹³ Informe del Congreso de Roma celebrado en el Instituto di Psicologia della Università di Roma el 26 y 27 de septiembre de 1953.

Con esto define que un signo es la combinación del significado y el significante. El primero es entendido como el concepto que remite a un objeto real y el segundo a la imagen acústica capturada en la palabra. Pero hay que subrayar que la semiología saussuriana da primacía al significado sobre el significante. Además de que un significado representa algo para un sujeto. Lacan, por el contrario, ubica la presencia del sujeto en el campo del significante, aquí está su inversión, donde un significante no está dirigido a un sujeto sino a otro significante. Se trata de una “red” –en términos geertzianos de “una telaraña”– encadenada por significantes de donde el sujeto se afianza para organizar el extraño mundo que le rodea. Es en este entendido que Lacan no piensa en la producción de un signo para un sujeto, sino en la producción de significantes dentro de una estructura del lenguaje. Aquí el algoritmo de Lacan:

Significante = S1 + S2 + S3 + etc...

significado

En términos lacanianos, el sujeto es un efecto del lenguaje, el sujeto es algo que se produce por el despliegue de este encadenamiento de significantes. A diferencia de Saussure, donde el sujeto produce signos para otro sujeto, Lacan dirá que el sujeto es producido lógicamente por algo que está antes que él y que es la cadena de significantes, aquello que es del orden del lenguaje.

Ya en La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis, especifica la función de las relaciones del significante en términos de una estructura sincrónica y que es diferente de la red diacrónica del significado. Es más, con esta distinción subraya las diferencias entre su teoría del lenguaje y la teoría saussuriana del signo. Dice Lacan:

“La primera red, la del significante, es la estructura sincrónica del material del lenguaje en cuanto que cada elemento toma en ella su empleo exacto por ser diferente de los otros; tal es el principio de distribución que es el único que regula la función de los elementos de la lengua en sus diferentes niveles, desde la pareja de oposición fonemática hasta las locuciones compuestas... (Lacan, 2009: 390-391) La segunda red, la del significado, es el conjunto diacrónico de los discursos concretamente pronunciados... Aquí lo que domina es la unidad de significación, la cual muestra no resolverse nunca en una pura indicación de lo real, sino remite siempre a otra significación. Es decir que la significación no se realiza sino a partir de un asimiento de las cosas que es de conjunto.” (Lacan, 2009:391)

¿Qué se juega en esta distinción? Apoyándonos de Dylan Evans diferenciemos que mientras para Saussure:

“... el significado tiene el mismo estatuto que el significante; ambos constituyen lados iguales del signo. Lacan, por su lado, afirma la supremacía del significante, y sostiene que el significado es un mero efecto del juego de los significantes, un efecto del proceso de significación producido por la metáfora. En otras palabras, el significado no está dado, sino que es producido.” (Evans, 2007:176)

Ahora bien, en el orden de estas ideas ya tenemos material teórico para añadir la función del significante en el concepto semiótico de cultura en Geertz. Nuestra propuesta no contraviene el hecho de que los sujetos se muevan por significados socialmente aceptados. Apoyémoslo a condición de que advirtamos que dichos significados son producidos, precisamente, por la arquitectónica de una serie de significantes encadenados. Así podemos hacer un primer reajuste para bosquejar nuestra idea central: la significación que una cultura tiene sobre la naturaleza es producida en tanto que «la naturaleza» es preeminentemente un significante organizado dentro de una cadena significativa históricamente enmarcada.

Tomemos un ejemplo de La interpretación de las culturas (2003). En “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, Clifford Geertz nos permite formular el siguiente cuestionamiento: ¿qué es lo que se juega en este juego de la riña de gallos? Diremos que el funcionamiento del mundo en Bali. Lo que está jugado son simbolizaciones de la naturaleza que acontecen en gallos de pelea. Si

lo proponemos así es porque en su descripción etnográfica nos permite descubrir que una riña de gallos pone en movimiento lugares y diferencias de significantes dentro de la estructura social balinesa. Si bien es cierto, lo masculino queda capturado en el significante gallo, no hay que pasar por alto lo que se produce como discurso social, es decir, no es únicamente un significado para un sujeto, sino un discurso que ordena el mundo balinés. Se trata de la reproducción del lazo social a través de las metáforas que se despliegan para aludir no sólo “al héroe, al guerrero, al campeón, al hombre de hígados, al candidato político, al soltero, al lechuguino, al don Juan o al tipo duro” (Geertz, 2003:343), sino que en esta variedad significativa está inscrito un discurso de vida. Geertz nos lo comunica así:

“Un hombre pomposo cuya conducta no corresponde a su posición es comparado con un gallo sin cola que se contonea ufano como si tuviera una gran cola, una cola espectacular. Un hombre desesperado que hace un último e irracional esfuerzo para salir de una situación imposible es comparado con un gallo moribundo que lanza una arremetida final contra su enemigo para arrastrarlo a una muerte común. Un hombre tacaño que promete mucho y da poco es comparado con un gallo que, sujetado por su cola, se abalanza contra otro sin llegar a entablar combate con él. Un joven que está en edad de casarse pero que es todavía tímido con el sexo opuesto o alguien que desempeña un nuevo trabajo y desea hacer buena impresión es comparado con “un gallo de riña enjaulado por primera vez”. Los juicios de los tribunales, las guerras, las discusiones políticas, las disputas sobre la herencia y las discusiones callejeras se comparan con riñas de gallo. Hasta la isla misma es imaginada a causa de su forma como un gallito orgulloso con el cuello tenso y la cola enhiesta desafiando eternamente a la fútil, informe, Java, de mayores dimensiones.” (Geertz, 2003:343-344)

Esta articulación entre significantes nos permite revalorar el trabajo etnográfico de Geertz. En otras palabras, no simplemente describe la red de relaciones intersubjetivas entre los balineses –de un yo a otro yo–, sino las metáforas que van más allá de los significados del gallo y que se establecen como orden simbólico desde donde la gente hace cosas, acciones que son viables por la lógica significativa articulada en el campo de la cultura. Por eso Geertz comenta que este juego “constituye una obsesión popular y una revelación de lo que son realmente

los balineses” (Geertz, 2003:343), que se trata de un juego “donde el balinés forma y descubre su temperamento y al mismo tiempo el temperamento de su sociedad.” (Geertz, 2003:371). Incluso, cuando nos comunica lo que emocionalmente le dejó ver su posadero: “Me enloquecen los gallos... Todos nosotros estamos locos por los gallos” (Geertz, 2003:344), hay que advertir que Geertz da cuenta de la estructuración del juego como aquello que abre camino a las acciones del sujeto social balinés, y nos deja ver que las prácticas sociales son desatadas por la función del significante-gallo y su encadenamiento lógico con otros distintos: –pelea-dinero-apuesta-competencia-fiesta-rito, etcétera. Sin embargo, se trata de significantes articulados no sólo con la vida económico - política de los balineses, sino con la ética, la vida moral y la vida amorosa, con la posibilidad de seducir aquello que es del orden de lo femenino.

Una riña de gallos, entonces, es aquello que va más allá del plano imaginario de los significados. Si se trata de un “juego profundo” es porque no se queda en el registro de los significados sino porque es una producción del conjunto significante que bien podríamos caracterizar como ausente para la conciencia de los jugadores que pelean sus gallos.

Hagamos con esto un puente que nos lleve al campo de la teoría del lenguaje en Lacan para hacer notar que una riña de gallos y los usos del gallo son siempre producidos por el gran Otro, es decir, por el depósito de significantes. Habría que distinguir “dos otros”: “uno con una A mayúscula, y otro con una a minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del Otro.”¹⁴ (Lacan, 2014:355). En términos antropológicos este Otro es el orden simbólico de la cultura, la gran máquina de significantes que posibilita el lazo social. Esta propuesta puede ser demasiado antropológica pero no por ello pierde su valor

¹⁴ En francés las letras A mayúscula y a minúscula remiten a las iniciales de Autre –Otro– y autre –otro. Lacan utiliza esta distinción para hablar en el primer caso del gran Otro como aquello que es del orden de la cultura y, en el segundo caso, para indicar el lugar del pequeño otro, es decir, del yo.

explicativo en tanto que se trata de campos significantes que nos permiten pensar cómo el sujeto es producido por el campo del Otro, –por la cultura. De aquí se desprenden dos cuestionamientos: ¿quién habla en el sujeto?, ¿desde dónde es hablado? Diremos que el sujeto es hablado por el Otro, desde los significantes de la cultura, por eso se mueve en el mundo. En este contexto, la significación que una cultura tiene sobre la naturaleza es el efecto de una red de significantes que produce significaciones y no al revés. Si bien es cierto esta tesis es estructural, no nos impide explicar cambios, continuidades o transformaciones del “significante naturaleza” a lo largo de la historia. Si regresamos al ejemplo de “El expolio del indio norteamericano”, los movimientos lógicos del significante naturaleza pueden identificarse a través de la lucha simbólica que ambos pueblos entablaron en torno a las tierras de los bosques norteamericanos, es decir, a partir del lugar que la palabra naturaleza ocupaba en cada una de estas culturas. Leamos lo siguiente:

“Es costumbre entre nosotros regalar pieles siempre que renovamos nuestros Tratados. Nos sentimos avergonzados al ofrecer tan pocas a nuestros hermanos, pero sus caballos y sus vacas se han comido la hierba de la que se alimentaban nuestros ciervos... somos realmente pobres.” (Jacobs, 1973:106-107)

Esta cita pone de relieve que en los discursos sobre las relaciones sociedad-naturaleza también están en juego lugares y diferencias inherentes a una cadena de significantes. Y en este caso, podemos ver que cada uno de los bandos define los objetos de la naturaleza en función del código cultural que les precede. Es bien sabido que mientras para las tribus indias la tierra simboliza religión, culto, rito, mito, espacio sagrado, lugares de caza y recolección; para los anglosajones es civilización, progreso, mercancía, dinero, territorio, oro, nación, etcétera. He aquí la importancia de comprender lo que se juega en estas diferencias de estructura significativa, donde la representación que una cultura tiene sobre la naturaleza es producida en tanto que «la naturaleza» es primordialmente un significante organizado dentro de un encadenamiento lógico con otros significantes, lo cual cambia de cultura a cultura. A continuación, proponemos explorar no las formas singulares de la naturaleza en las culturas, sino la “ontología del significante

naturaleza” en los seres del lenguaje, seres que para vivir en el mundo necesitan producir un “objeto causa de deseo”, un objeto que ponen junto a eso que llaman naturaleza.

II.III Mundo, significante y deseo

En *El mundo como flor y como invento*¹⁵, una bella obra literaria escrita por el filósofo y guerrillero guatemalteco Mario Payeras, es posible seguir una serie de narraciones que aquí podemos utilizar para pensar lo que en lenguaje lacaniano sería algo así como un fallido en el armado de la escena del mundo. ¿Qué queremos decir con esto? En términos genéricos, se trata del malogrado amarre simbólico que da cuenta de lo real de la physis.¹⁶ Un amarre de cadenas significantes que no alcanza a capturar lo real de la cosa. Ejemplo de esto lo ubicamos en la “Historia del maestro músico que tardó toda la vida para componer una pieza de marimba”. Cuento No. 3 que podemos sintetizar¹⁷ así:

Patrocinio Raxtún fue un maestro músico que inició la construcción de una marimba hacia el final de su vida. Sabía perfectamente que debía internarse en las profundidades de la selva en busca del palo de hormigo. Durante su exploración encontró y reparó una vieja casa habitada por la boa ratonera. Una estructura desgastada que Raxtún asumió como abandonada. Por su parte, la boa renunció a lo que hasta entonces funcionó como su refugio. Tiempo después, Patrocinio resolvió sus necesidades biológico-materiales e inició la construcción de su marimba. Con ecuaciones viejas de la memoria, más su inteligencia y su entendimiento del mundo decidió transformar el paisaje que le rodeaba para terminar su “obra maestra”. Con hacha en mano, a Patrocinio le llevó dos días

¹⁵ Payeras, Mario (1987). *El mundo como flor y como invento*. México: Joan Boldó i Climent editores.

¹⁶ En términos kantianos es “la cosa en sí”, “la cosa” a la que la razón no tiene acceso en su totalidad.

¹⁷ Proponemos una síntesis del cuento pues, de lo contrario, una transcripción tal cual ocuparía un espacio que aquí consideramos más útil para la argumentación que buscamos sostener.

tumbar el palo de hormigo. Su plan era obtener veintiséis teclas para armar su marimba. Cuando se dispuso afinar cada tecla tomó como referencia los sonidos del mundo. Sólo así se percató de un gran movimiento en el interior de su alma: la emulación de la naturaleza le permitió experimentar que “la música es una matemática de los sentimientos” porque “para expresar el movimiento de las cosas en el espíritu se hacen necesarios números que fluyan” (Payeras 1987:28).

Éste fue el redescubrimiento de su acto creativo. Tocando su música, Patrocinio Raxtún no sintió llegar los últimos días de su vida. Concluyó que su música no duraría más que un aguacero. Buscó su camastro para cerrar los ojos y no abrirlos más. Con el pasar del tiempo, a “su invento” le ocurrió la suerte de los artilugios humanos: por sus patas ascendió humedad de donde meses después brotó nueva vida hasta dejar de ser una marimba. Por último, una boa ratonera tomó su lugar en la casa que tiempo atrás reparó Patrocinio Raxtún.

Tenemos aquí un cuento que podemos utilizar para representarnos aquello que Lacan propone como los tres tiempos del mundo. Estos tiempos lógicos se refieren al problema de la articulación entre “lo real de la cosa”, “el significante en tanto que es la escena del mundo” y “la escena dentro de la escena”. Que a propósito de El mundo como flor y como invento nos sirve para leer cómo el sujeto se las arregló no sólo para comprenderlo sino para moverse a través de esta triple combinación. Pero antes de seguir, hay que aclarar que encontramos ciertas articulaciones conceptuales de estos tiempos con los tres registros que estructuran al sujeto según Lacan: real, simbólico, imaginario. Vale aclarar que dichos registros no aparecen sino a lo largo de la construcción de toda su obra, motivo por el cual es difícil situar en un solo trabajo sus posibles definiciones. Una alternativa a este largo recorrido de su teoría está en la lectura que hace Gilles Deleuze de la tríada lacaniana: 1) “lo real tiende a lo uno, es uno en su verdad.” 2) “Lo imaginario se define por los juegos de espejos, de desdoblamiento, de identificación y proyección invertida, siempre en el modo de lo doble.” 3) “Lo

simbólico...siempre es un tercero: la estructura es como mínimo, triádica, pues de no ser así nada ‘circularía’ por ella...” (Deleuze, 2005:225 y 226).

Cuando en este trabajo proponemos que la naturaleza es un significante es porque al significante se le ubica en este tercer registro que es lo simbólico. Esto quiere decir que el mundo real no es algo dado de antemano a los animales hablantes sin que intervenga el significante para mediar lo real y lo imaginario del mundo. En nuestra relación con el mundo, la dimensión imaginaria da forma a la “apariencia de la cosa”, pero es el lenguaje el que sostiene y da valor a la imagen que se intenta captar de la cosa. Sobre la base de estos registros, a Lacan le interesa puntar:

“... cómo la relación especular ocupa su lugar y de qué modo depende del hecho de que el sujeto se constituye en el lugar del Otro y su marca se constituye en la relación con el significante.” (Lacan, 2013:42)

El lenguaje es con lo que organizamos y mediamos el mundo. Para matizar esta combinación triádica Lacan introduce tres tiempos: “el primer tiempo es...hay el mundo” ¿Qué significa esto? El mundo “tal como es... una homogeneidad a fin de cuentas singular...” (Lacan, 2013:43). Y a propósito del cuento de Payeras, “hay el mundo” es: la selva, “el ruidoso universo de los loros de invierno...las lluvias torrenciales...donde parecía no haber nadie...” Donde “La vida transcurría a la sombra de grandes árboles de zapote.” (Payeras 1987:25)

Al pensar este listado del mundo sin la intrusión de Patrocinio Raxtún, digamos, sin sujeto del lenguaje, sin cadena significativa, sin palabra, es como se puede apreciar el sentido de esta dimensión homogénea de la que habla Lacan: ¡hay el mundo! Tesis que podríamos completar de la siguiente manera: si únicamente ¡hay el mundo!, entonces, ¡no hay palabra, no hay significante! Al poner las cosas así es posible sentirse tentado de hacer una relación del cuento de Payeras con

Las antiguas historias del Quiché inscritas en el Popol Vuh¹⁸, puntualmente, en el Mito de creación. El capítulo primero dice:

“Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo...No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo... Solamente había inmovilidad y silencio...” (Popol Vuh, 2008:23).

¿No es esto último algo que podemos tomar como el primer tiempo que propone Lacan: ¡hay el mundo!, es decir, lo real de la *physis* que siempre tiende al uno? Lacan piensa lo real como lo que “está más allá...de la insistencia de los signos” (Lacan, 2013:62). Lo real tiende a lo homogéneo, a lo con-fundido, a la unidad como totalidad. Retomemos la lectura que Gilles Deleuze hace de lo real lacaniano:

“Podemos numerar lo real, lo imaginario y lo simbólico como 1, 2, 3. Pero es posible que estas cifras tengan un valor cardinal además de ordinal. Pues lo real, en sí mismo, no puede separarse de un cierto ideal de unificación o totalización.” (Deleuze, 2005:225)

Cardinalmente, entonces, la *physica* de lo real es el “uno”. Esta condición del “Uno-Homogéneo” es lo que hace que Lacan formule uno de los cuestionamientos más extraños dentro de toda la metafísica de Occidente: “¿por qué no hablan los planetas?” (Lacan, 2014:353) “Los planetas no hablan primero, porque no tienen nada que decir; segundo, porque no tienen tiempo; tercero, porque se los ha hecho callar.” (Lacan, 2014:356)

Si llevamos a la obra de Payeras este primer gesto del “uno” que no habla “porque no tiene nada que decir”, damos cuenta que El mundo como flor “no tiene boca, pero a nadie se le ocurriría pensar en ello, si no hubiera, para observarlo, seres provistos de un aparato de proferir lo simbólico, a saber, los hombres.” (Lacan 2014:357) Por mediación de la máquina simbólica distinguimos que “el mundo

¹⁸ No sólo porque Mario Payeras y los mayas quichés compartan la misma zona geográfica de Guatemala, sino porque ambas obras funcionan como una poética de la vida en el discurso de las culturas guatemaltecas.

como flor” es el mundo a solas, sin significantes, la boa ratonera, la naturaleza sin inventos humanos. “Hay el mundo”, entonces, es un señalamiento para decir que “hay puro real de la physis”, el – uno-real que no necesita hablar. A esto le sigue un segundo cuestionamiento: ¿por qué el “uno real” no tiene tiempo? Porque carece de historia. De aquí el segundo momento del mundo que plantea Lacan, el advenimiento de la escena producida por el significante en el mundo:

“En la dimensión de la escena... se encuentra el espectador, está ahí ciertamente para ilustrar ante nuestros ojos la distinción radical entre el mundo y aquel lugar donde las cosas, aun las cosas del mundo, acuden a decirse... Todas las cosas del mundo entran en escena de acuerdo con las leyes del significante, leyes que no podemos de ningún modo considerar en principio homogéneas a las del mundo. (Lacan, 2013:43b). Es vía “la escena...que hacemos que suba este mundo. La escena es la dimensión de la historia.” (Lacan, 2013:43)

De regreso a la obra de Mario Payeras, “El mundo como flor” es un mundo sin tiempo, sin escenario del lenguaje, se trata de un primer tiempo –homogéneo– sin divisiones históricas. En este entendido, el segundo tiempo del mundo lo ubicamos cuando Patrocinio Raxtún “habilitó una vivienda abandonada”. Cuando la historia se hizo cargo de “esa cosa” abandonada, sólo así dejó de ser “una cosa” para devenir en “casa”. Si parafraseando a Hegel, Lacan dice que la palabra mata a la cosa, aquí diremos que “la casa” funcionó como la asesina de “la cosa”. Únicamente los seres del lenguaje pueden “prescindir de la cosa”. Pero la escena del mundo también se aprecia en la música producida por la marimba en tanto que está “para expresar el movimiento de las cosas en el espíritu”... donde “se hacen necesarios números que fluyan” (Payeras 1987: 25 y 28).

En términos del cuento de Mario Payeras, entonces, la reparación de la casa y el armado de la marimba es “El mundo como invento”. Todo invento posibilita que la cosa ensombrezca y la palabra se grave. Pero no porque Patrocinio se planteó reparar la antigua estructura o porque decidiera construir su marimba, sino porque

entró el significante. Esa casa se hizo nuevamente casa porque se relacionó con otros significantes. Esa casa que se convirtió en un significante para otro significante. Lo mismo para la marimba; ella se hizo marimba por los cálculos matemáticos, por su emulación con los sonidos del mundo y porque había alguien para escucharlos, el sujeto del lenguaje. En síntesis, esa casa fue reparada por la dimensión de la historia, esa marimba fue construida por el campo del lenguaje y por su articulación con el significante. Por eso el tiempo del significante es lo que nos media ante “lo real de la physis”.

Para poner un ejemplo más retomemos el poema quiché del Popol Vuh, justo con la articulación de dos párrafos del mito de creación que evoca la función del significante:

“No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, sólo y tranquilo. No había nada dotado de existencia... Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Cucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Cucumatz. Hablaron, pues, consultaron entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre.” (Popol Vuh, 2008: 23 y 24)

Aquí está el segundo tiempo del que habla Lacan. La escena del mundo mediado por el significante. Por la palabra vehiculizada en un tiempo histórico y un espacio antropológico. Dos categorías inherentes al ser hablante, de hecho, dos categorías únicamente existentes para la conciencia parlante. Pero no hay que perder de vista que el advenimiento de la naturaleza como significante refiere ante todo un acto de encadenamiento significativo para “dar realidad” a la physis de lo real, a la cosa imposible de inscribirse en el campo de los seres hablantes. «Naturaleza» es una la palabra determinante para dar realidad a “lo real de la physis del mundo”.

Finalmente, presentemos el tercer tiempo del mundo según Lacan: “la función de la escena dentro de la escena.” (Lacan 2013:45) En este tiempo está jugada la resignificación de la escena en la articulación con un deseo, más precisamente, por un sujeto que intenta reintegrar su objeto a, causa del deseo. Se trata de “la escena dentro de la escena...cuyo enigma empieza a desarrollarse...con el objeto del deseo en cuanto tal, a,...reintegrado a la escena...” (Lacan 2013: 47). Pero ¿qué es el objeto a para Lacan? No es un objeto material, objetivamente existente, por el contrario, es un objeto perdido en alguna parte de la estructura del lenguaje, un objeto que tiene lugar en el sujeto en tanto que le hace falta esa “a”. Un objeto a evoca carencia y al mismo tiempo deseo, precisamente, porque es un “resto” que le fue extraído al ser-humano.

Lacan insiste mucho en “no confundir este objeto del deseo con el objeto definido por la epistemología.” (Lacan, 2013:48) En otras palabras, porque “el (objeto) a,...es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir, a las leyes de la estética trascendental.” (Lacan, 2013:50)

Hacer metáfora en la escena dentro de la escena del mundo es posible a condición de que las acciones del sujeto devengan en un acto creativo reintegrador del objeto a causa de deseo. Este “adentro de la escena en la escena” consiste en una sustitución, en la llegada de un nuevo significante que resignifique toda la cadena significativa. La función de “la escena dentro de la escena” está en el paso de la singularidad de un deseo. Y en el cuento de Payaras se representa algo del deseo en Patrocinio Raxtún. A él “le hace falta un objeto”, “una marimba” para tocar su música. La música viene a ocupar el lugar de su neocreación en la escena del mundo. Entonces, “el mundo como invento” no es sino la articulación de una escena dentro de la escena, de un deseo que aparece reintegrado en la escena del mundo. Un deseo que brota como singularidad en un mundo historizado –¿será mejor decir histerizado? En otras palabras, “el mundo

como invento” también puede ser una neocreación singular que ocurre dentro de la historia de los significantes.

La paradoja está en que para los seres del lenguaje el objeto *a* nunca es. Por eso el objeto *a* corresponde más al orden de lo real, a ese registro imposible de simbolizar. ¿Patrocinio Raxtún ubicó algo de “lo real del objeto *a*”? Quizá, cuando aceptó que su música no duraría más que un aguacero. Cuando vislumbró que su obra tenía límites y que no era eterna, porque su música estaba constituida de tiempo. Sólo así reconoció que su neocreación era histórica y, por lo tanto, finita. Se trató de un movimiento correspondiente a la posición del sujeto frente a la falta. Podríamos pensar que Patrocinio Raxtún se hizo cargo de aquello que los humanos llamamos angustia. Precisamente porque le dio lugar a la falta o, lo que es lo mismo, a su deseo. Sólo entonces pudo descansar en su camastro. Mientras tanto, la marimba dejó de serlo y regresó al mundo sin significantes.

Demos pues, lectura con esto a la bella obra de Mario Payeras: El mundo como flor y como invento, donde el problema del mundo no está en lo que se quiere decir de él, sino en cómo se coloca el sujeto ante “la flor y el invento”. Para decirlo de una buena vez, frente al “mundo como flor” no tenemos nada qué hacer porque nuestro acceso ya está trazado –“¿castrado?”– como escena –como historia– y después como escena dentro de la escena –como la reintegración singular de un deseo. Aquí radica el sentido de nuestro segundo criterio: si «la naturaleza» es un significante es porque se abre algo en la experiencia del ser humano; un sujeto inadecuado para el instinto, desprendiéndose de él “un objeto” que en su intento por devolverlo actuará como “la causa de su deseo”, quedándole sólo la posibilidad de devenir como un sujeto dispuesto a afianzar “su invento” –su “objeto” perdido en alguna parte de la estructura del lenguaje. En síntesis, para los sujetos del lenguaje el mundo es discurso y deseo. Dejemos aquí las cosas y avancemos hacia nuestra siguiente lectura: la naturaleza en el discurso capitalista.

III. IV La naturaleza en el discurso capitalista. De la naturaleza como productora de objetos mágico-religiosos a la naturaleza producida como objetos fabricados

Primero. Ya hemos dicho que la representación que una cultura tiene sobre la naturaleza es producida en tanto que «naturaleza» es primordialmente un significante organizado dentro de un encadenamiento con otros significantes. Esto significa que toda comprensión de lo que el hombre llama naturaleza es histórica. Segundo. Planteamos que si «la naturaleza» es un significante es porque en tanto que se estructura en el lenguaje, éste –el lenguaje– divide al sujeto, desprendiéndole “un objeto” que funcionará como “la causa de su deseo”. En la base de estas consideraciones, ¿cómo viene a inscribirse el significante naturaleza en el discurso capitalista? ¿por qué esta inscripción dio parte a nuevas lógicas de guerras por la apropiación de la naturaleza, siendo imposible asignarle un mismo valor simbólico al mundo de la naturaleza? Asimismo, ¿cómo es que en su intento por “asir su objeto”, el sujeto contemporáneo está capturado en la metonimia de “objetos-mercancía”, siendo que en última instancia la naturaleza misma es mercancía desde el discurso del capital? Vamos por partes.

Si en las sociedades pre-capitalistas la «naturaleza» está por encima del hombre, es porque hay un discurso que lo posibilita. Piénsese, por ejemplo, en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. Ahí, las deidades agrícolas, la religión y la sociedad no tienen movimiento sin la intervención simbólica de la naturaleza. En estos horizontes histórico-culturales «la naturaleza» es el primer motor del cual no se puede prescindir para poner en funcionamiento otros significantes del cosmos. Alfredo López Austin precisa que:

“Si bien cada pueblo poseía sus dioses patronos y sus cultos particulares, el panteón, la mitología, el ritual y las creencias sobre el funcionamiento del mundo concordaban en sus elementos nucleares.” (López, 2008:26)

Podríamos decir que, incluso, para Occidente la naturaleza tuvo un lugar primordial en el funcionamiento del mundo hasta la aparición del “concepto de

hombre” como elemento nuclear del discurso occidental. En otras palabras, hasta que “el hombre” devino un significante central en torno al cual se organizó el discurso del mundo moderno, hasta ese entonces, la naturaleza fue desplazada de su lugar privilegiado.

Quien ha trabajado la historia sobre los discursos del mundo –en Occidente– es Michel Foucault. En su texto: *Las palabras y las cosas* (2010) traza un “recorrido arqueológico” hasta llegar al concepto del hombre como “significante primordial” de la vida occidental. Sintéticamente los pasajes de un discurso a otro son los siguientes: En el mundo antiguo, la función de la naturaleza es la de reflejar las semejanzas entre las palabras y las cosas. Foucault dice:

“La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por lo cual se comunican, no es diferente a su semejanza.” (Foucault, 2010:48) Naturaleza, por lo tanto, se hace hablar mediante signos de semejanzas. En el entendido de que “El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud.” (Foucault, 2010:50)

Por su parte, en la episteme clásica el lugar de la naturaleza depende de los sentidos humanos y el modo en que ésta –la naturaleza– es representada en la mente humana. Aquí la naturaleza deja de ser un espejo de semejanzas, pues naturaleza y representación pierden para siempre unidad de equivalencia. Dice Foucault:

“... en la episteme clásica, las funciones de la “naturaleza” y de la “naturaleza humana” se oponían en todos sus términos: la naturaleza hacía surgir, por el juego de una yuxtaposición real y desordenada, la diferencia en el continuo ordenado de los seres; la naturaleza humana hacía aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones y lo hacía por medio de un juego de exposición de las imágenes.” (Foucault, 2010:322-323)

No obstante, Foucault hace un señalamiento interesante cuando sostiene que la episteme clásica “excluye en absoluto algo que sería ‘la ciencia del hombre’.”

(Foucault, 2010:325) En última instancia, ésta es producto del mundo moderno, donde “el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica...” (Foucault, 2010:326).

En la base de estas consideraciones hay que plantear, en principio, el problema de la inscripción del “significante naturaleza” dentro del “concepto de hombre” en tanto que éste devino primordialmente como parte del discurso capitalista. Para obtener una figuración de este movimiento intersignificante podemos utilizar el análisis literario que realizó el filósofo marxista Marshall Berman sobre El Fausto de Goethe. La pertinencia de sus observaciones está en que sitúa la figura de Fausto como la del hombre moderno. Un hombre que finalmente se impuso al mundo de la naturaleza. Dice Berman:

“El único modo de que el hombre moderno se transforme, como descubrirá Fausto... es transformando radicalmente la totalidad del mundo físico, social y moral en que vive. El héroe de Goethe es heroico porque libera enormes energías reprimidas, no sólo en sí mismo, sino en todos aquellos que toca, y finalmente en toda la sociedad que lo rodea. Pero los grandes desarrollos que inicia –intelectual, moral, económico, social– terminan por exigir grandes costes humanos. Aquí reside el significado de la relación de Fausto con el diablo: los poderes humanos sólo pueden desarrollarse mediante lo que Marx llamaba “las potencias infernales...” (Berman, 2006:31-32).

¿Cómo, entonces, se reconstruyó Fausto? Para decirlo con Foucault, hasta que apareció en él el concepto de hombre en tanto que conciencia de sí mismo. Pero el devenir de esta conciencia fáustica –de hombre moderno– es efecto de un nuevo discurso. Aquí está la metáfora del diablo Mefisto. Éste le muestra las paradojas de una “novedosa fuerza discursiva”: la modernidad. Una revolucionaria estructura del lenguaje que empuja a Fausto hasta el punto de reajustar la lógica de su deseo, por lo que ya está obligado a transformar el “pequeño mundo feudal” que le aparece como obstáculo –este proceso lo separa del mundo que hasta el

momento conoce y que en adelante modificará. Sólo en este contexto es que la naturaleza puede ser mercantilizada.

Sobre este espacio discursivo Fausto construye otro mundo para cortar de una buena vez con el lazo social que lo une al “Padre feudal”, pero antes de hacer su mundo dinámico –tanto en lo económico, como en lo social y cultural–, considera crear nuevos mecanismos prácticos, por ejemplo, construir maquinas movidas por la fuerza de la naturaleza para la producción en masa de mercancías. Sólo así elabora su “obra maestra”:

“... conecta sus impulsos personales con las fuerzas económicas, sociales y políticas que mueven el mundo; aprende a construir y destruir... Enfrenta todos sus poderes con la naturaleza y la sociedad; lucha por cambiar no sólo su propia vida, sino también la de todos los demás. Ahora encuentra el medio para actuar eficazmente contra el mundo feudal y patriarcal: construir un entorno social radicalmente nuevo que vaciará de contenido el viejo mundo antiguo o lo destruirá.” (Berman, 2006: 53)

En un periodo relativamente corto Fausto logra su cometido, expande la red de relaciones sociales mediante la organización social del trabajo en proporciones extensivas, contempla la “forma controlada” de la naturaleza representada por la fuerza de las máquinas y observa cómo sus súbditos experimentan la vida moderna, sin embargo, un buen día se le aparece un punto que “mancha el cuadro” del paisaje moderno:

“... un pequeño terreno en la costa sigue como antes. Lo ocupan Filemón y Baucis, una dulce pareja de ancianos que están allí desde tiempos inmemoriales. Tienen una pequeña casa en las dunas, una capilla con una pequeña campana, un jardín lleno de tilos.” (Berman, 2006:59)

Capturado en el discurso del desarrollo, Fausto ve en los ancianos obstáculos que deben ser destruidos para continuar con el fluir de su proyecto. En este entendido, la apropiación de la naturaleza en el mundo moderno tiene un nuevo propósito: si el hombre quiere aprovechar los recursos naturales tiene que proceder bajo la lógica del despojo:

“Fausto se obsesiona por la anciana pareja y su pequeño trozo de tierra: ‘Esa anciana pareja debería haberse sometido, quiero sus tilos en mi poder, puesto que esos pocos árboles que se me niegan impiden que mi dominio se extienda a todo el mundo’... No quiere verlo ni saber los detalles.” (Berman, 2006:59)

Lo que hay que subrayar aquí es que el sujeto de la modernidad se fascina por crear un entorno homogéneo, un espacio incapaz de soportar las diferencias, las alteridades, las otredades. Y para desaparecerlas, el sujeto de la modernidad utiliza las formas más oscuras de la violencia: genocidios, etnocidios. ¿Cómo explicar, entonces, lo que le pasa a Fausto, que en su intento por “asir su objeto de deseo” ya está capturado en la trasnominación de las mercancías, siendo que en última instancia la naturaleza misma es mercancía desde el discurso capitalista?

Un panorama general de la cultura moderna entendida como un sistema simbólico de la formación económico-social capitalista nos conduce a reflexionar sobre el origen de este tipo de sociedad. Es decir, si la historia de las relaciones entre sociedad y naturaleza es la historia de las transformaciones simbólico-prácticas del mundo que nos circunda, entonces, hoy día esas transformaciones son producidas por lo que Marx designó como objetos mercancía:

“La riqueza de las sociedades donde impera el modo de producción capitalista se nos presenta como ‘una inmensa acumulación de mercancías’ y la mercancía es su forma elemental. (Marx, 1999:55) Asimismo: “... son mercancías porque tienen un doble significado: el de objetos útiles y el de materializaciones del valor. Sólo se manifiestan, pues, como mercancías, sólo adquieren el carácter de tales cuando poseen esta doble forma: la forma natural y la forma del valor.” (Marx, 1999:67)

Aquí ya puede entrar Lacan, quien dice que Marx demostró la eficacia del mercado de trabajo capitalista como causa de la función de la plusvalía. En sus términos, ésta –la plusvalía– es el objeto a que cae como efecto de una falla en el

proceso de producción de mercancías y que ha de repetirse infinitamente. Se trata de un sujeto para la reproducción de un objeto metonímico, donde un sujeto es representado por un significante – valor de cambio– para otro significante –valor de uso. En estas contradicciones causadas “por la relación intersignificante” –y que el sujeto se ubica entre significantes– se produce la falla que arroja plusvalor. Lacan lo dice así:

“Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama plusvalía... Algo está perdido y se llama plus de gozar...” (Lacan, 2013:20).

El problema que se nos viene, entonces, al pensar el lugar de “la naturaleza en el discurso capitalista” radica en la función de este objeto plus-valor (marxiano), plus-de gozar (lacaniano) que se produce como efecto de una hendidura en la cadena de significantes: valor de uso, valor de cambio, y que es propio del discurso del capital. ¿Cómo puede ser esto? Partamos del señalamiento lacaniano que dice que el capitalismo es, antes que nada, una forma histórica de reproducir lazo social, un lazo que Marx logró descifrar. Porque si bien es cierto:

“Marx parte de la función del mercado. Su novedad es el lugar donde sitúa el trabajo. No es que el trabajo sea nuevo, sino que sea comprado, que haya un mercado de trabajo. Esto le permite a Marx demostrar lo que hay de inaugural...y que se llama plusvalía.” (Lacan, 2013:16)

Hay un discurso que produce un mercado de trabajo, es decir, un lugar para producir y comprar objetos fabricados, objetos que apuntan hacia un plus-de gozar. Lacan dice:

“El discurso posee los medios de gozar en la medida en que implica al sujeto. No habría ninguna razón del sujeto...si no hubiera en el mercado del Otro...un plus-de-gozar recuperado por algunos.” (Lacan, 2013:17)

Y si hablamos del discurso del capital en Fausto es porque éste ya está capturado en la lógica de reproducir objetos mercancías, siendo que, en última instancia, la naturaleza misma es mercancía en este discurso. Aquí está el paso histórico de un lugar a otro: la naturaleza en el discurso feudal –y que Fausto tanto repudia– es productora de “objetos religiosos”. Por el contrario, en el discurso capitalista, la naturaleza ha quedado confinada a una serie de objetos fabricados. Aquí ya se habla de recursos naturales para producir mercancías. En este vuelco la naturaleza está para ser constreñida, para extraerle objetos que reproducen este a plus-de-gozar y es que “en torno del plus-de-gozar se juega la producción de un objeto esencial cuya función se trata de... el... objeto a” (Lacan, 2013:18).

Lo que para Fausto tiene valor de “objeto a” es el mundo entero. Fausto hace del mundo un objeto-mercancía. La naturaleza es ya para él una cosa que está ahí para extraerle interminables objetos-mercancía. De este modo el sujeto fáustico es producido por un discurso donde la naturaleza es la promesa de un goce sin prohibición. Como dice el psicoanalista Roland Chemama al realizar su análisis intitulado Un sujeto para el objeto:

“En la esfera de las relaciones interpersonales así como en la del intercambio económico, el ideal “consumista” ensalza la creencia en un objeto que por ley siempre está disponible, a condición de poder comprarlo, en un goce sin prohibición.” (Chemama, 2001:257)

Si como propone Chemama, “llamamos discurso al modo en que un sujeto se encuentra capturado en su relación con el significante” y a “la forma en que se regula su relación con el objeto...” (Chemama, 2001:248), en el discurso capitalista, Fausto es presa de “un objeto de goce que no está metaforizado, que no está regulado por el significante, se es esclavo, mucho más aún que cualquier otro objeto.” (Chemama, 2001:257) No es gratuito, por lo tanto, que en este

apartado nos preguntemos por el lugar del “significante naturaleza” en el discurso del capital, como tampoco lo es el texto citado al principio de este bosquejo, es decir, los fragmentos tomados de El expolio del indio norteamericano que conviene nuevamente citar:

“Para nosotros el dinero no sirve y para la mayor parte de nosotros es desconocido. Y como ninguna consideración puede inducirnos a vender las tierras en las que logramos el sustento para nuestras mujeres y nuestros hijos, esperamos que se nos permita señalar una manera de trasladar fácilmente a los colonos y, en consecuencia, de que se obtenga la paz. Sabemos que estos colonos son pobres, puesto que de otra manera jamás se habrían aventurado a vivir en un país que se ha hallado en constante agitación desde que ellos cruzaran el Ohio. Dividid, por tanto, esta gran suma de dinero que nos habéis ofrecido, entre esas gentes. Dad a cada uno una proporción superior a lo que nos habéis dicho que nos daríais anualmente y estamos convencidos de que la aceptarían con más facilidad que las tierras que vosotros les vendéis. Si añadís también las grandes sumas que gastáis en reclutar y pagar ejércitos, pensando en obligarnos a abandonar nuestro país, tendréis desde luego más que suficiente para compensar a estos colonos por todos sus trabajos y cultivos.” (Jacobs, 1973:106)

¿Acaso en estos párrafos no se juega el hecho de que si la «naturaleza» es significante no es únicamente porque falla en su intento por asir lo real de la cosa, sino por su incapacidad de estructurarse como una sola cadena universal para borrar diferencias de comprensión del mundo? En el caso de los indios norteamericanos la naturaleza es un regulador por excelencia, a nivel social les prohíbe hacer uso de la totalidad de las cosas que hay en el mundo, ellos no pueden disponer de algo que asumen como no suyo. Posición contraria a los colonizadores: la naturaleza está para ser mercantilizada, porque hay una ley que lo justifica, la ley del mercado y, en este entendido, la naturaleza sí tiene dueño: “el hombre”.

Este es, pues, el giro intersignificante que da un nuevo lugar a la naturaleza. En el discurso capitalista, “el hombre como significante” se superpone al “significante naturaleza”, es decir, el concepto de hombre como efecto del discurso del capital

es quien ahora organiza los lugares de los demás significantes, entre ellos, el de la naturaleza.

IV. CAPÍTULO III. Hacer Pachamama: del significante a la escritura del deseo

IV.I La escritura mítica. Pachamama o la cosa-significante

¿Quién es Pachamama? Para el poeta, *la cosa en sí misma*. Aquí la cita:

“...la Pachamama es la madre del Universo, no por sus cachorros, sino por ser madre en tiempo y en espacio, que espacio es, y sólo ella secreta tiempo; por lo que todo es más que forma de su forma. Para ella el principio “Nu”, ni Amón, y acaso la explique sólo la raíz flexiva “Phi”, principio del trino y del alma. Ella no tuvo principio ni tendrá fin, que “si principio tuvo, nadie será capaz de certificarlo; y si termina, ¿quién lo certificará? ...No flota en el mar o en éter; no es Pantheos; es cosa; está en sí misma. Fuera de ella nadie puede ser ni estar.” (Churata, 2007:95)

¿Un primer acercamiento para esbozar la escritura churatiana es a través del lenguaje materno de “La Pachamama”: la cultura y sus significantes? Pero en esta cita, ¿acaso no irrumpe un gesto paradójico que nos permite pensar en la “Pachamama” como *la cosa* que hace agujeros a lo simbólico?

Al pensar la escritura y su articulación con la Pachamama de Churata, uno se siente tentado de ubicar los posibles puentes con la teoría del lenguaje en Jacques Lacan¹⁹, particularmente, con este contrasentido entre *lo real de la cosa* y *el significante*. En lo que sigue, vamos a explorar dicha “relación” pero en su producción de escritura.

Para bosquejar nuestra intención comencemos por hacernos de lo que Lacan llamó *lo real* como lo que “está más allá...de la insistencia de los signos...” (Lacan, 2013:62), en tanto que “un significante es lo que representa a un sujeto ¿ante

¹⁹ Las referencias a la teoría psicoanalítica que aquí utilizaremos deben tomarse en términos genéricos, evidentemente, no es la mismo el Lacan simbólico al Lacan de la teoría de lo real. Pero lo que a nosotros nos interesa es el contexto en el cual las aplicamos, es decir, en un estilo de pensar el fenómeno de la escritura y su efecto que es el sujeto. Por su puesto, somos conscientes de que el lector puede considerar demasiado forzado utilizar nociones clínicas para el análisis social y, viceversa, que el campo social se acomode perfectamente en el terreno clínico.

quién? No ante otro sujeto, sino ante otro significativo.” (Lacan, 2013:206) De su noción de escritura, Lacan dice que es “la erosión del significado, es decir, lo que llovió del semblante en la medida en que esto es lo que constituye el significado. La escritura no calca el significativo.” (Lacan, 2009:114) ¿Cómo articular, pues, las paradojas entre *la cosa* y el *campo del lenguaje* en la Pachamama de Churata?, ¿en qué sentido es a su vez cosa y significativo?, ¿cómo ubicar un ejemplo donde la Pachamama actúe como la erosión del significativo?

Al igual que los “mitos cosmogónicos”, Churata no alimenta su escritura sin darle entrada a la función de *la cosa* que desvanece la hermenéutica del sentido. Si el poeta dice que no hay sujeto capaz de certificarla, es porque *la cosa* irrumpe ahí donde aparece la ilusión de una semiosis²⁰ ilimitada, llevando el proceso a su fracaso. Si *la cosa Pachamama* está “más allá de la insistencia de los signos” es porque en tanto *cosa* no se deja simbolizar. Un verdadero lío para el sujeto del lenguaje y su tentación de “querer decirlo todo”.

Según Julien Ries, los mitos cosmogónicos constituyen historias del “drama de la creación” (Ries, 2008:50) respecto de los “principios que rigen el cosmos...” (Ries, 2008:50) Pero con el matiz que acabamos de trazar, digamos que es cosmogónico en tanto se busca narra algo de *la cosa* que no se deja constreñir por el sentido. Conviene subrayar que este compromiso con *lo real de la cosa* es herencia del *homo religiosus*. Tómese como ejemplo lo que escribe Lao-Tse en su “Tao Te King”:

“El Tao que puede ser llamado Tao no es el verdadero Tao. Si su nombre puede ser pronunciado, no es su verdadero nombre. Aquello que no tiene nombre es el principio del cielo y de la tierra.”²¹

²⁰ Evidentemente, hay una diferencia entre el objeto epistemológico de la hermenéutica y la semiótica. Pero nada de esto enseña que sus objetos estén más allá de la conciencia. Por eso, en ambos casos, se asume que siempre existe la posibilidad de producir sentido o significación.

²¹ Atlas Universal de Filosofía, Barcelona España, Oceano, 2007, p. 34.

Aquí, *lo real* -lo que carece de nombre- es donde falta la ley del significante, pero, aun así, produce el principio: el cielo y la tierra. Lo que el sujeto del lenguaje “alcanza a decir” *no es la cosa*, a lo mucho su representación. De manera semejante, es posible ubicar en el pensamiento Quiché los equívocos entre la cosa y el significante. Sírvese como caso el poema introductorio del Popol Vuh:

“Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo...No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo...Solamente había inmovilidad y silencio...” (Popol Vuh, 2008:23)

La cosa es suspensa, silenciosa, sin palabra, y vacía. Pero para el Quiché, la cosa no se *hace hablar* en el sujeto sin la función del significante -la palabra-:

“No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, sólo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.” (Popol Vuh, 2008:23) ... “Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Cucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Cucumatz. Hablaron, pues, consultaron entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre.” (Popol Vuh, 2008:24)

Para seguir enfatizando la imposibilidad de “simbolizarlo todo”, podemos recurrir - con sus matices y diferencias- a la metafísica de Immanuel Kant (2012), por ejemplo, en su distinción entre fenómeno y noumeno. Los fenómenos son “objetos de una experiencia posible” (Kant, 2012:180) Por el contrario, “lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia.” (Kant, 2012:183) En este entendido, “en el noumeno...cesa por completo todo uso y aun toda significación...” (Kant, 2012:187) Existe, empero, entre el fenómeno y el noumeno algo que se efectúa como sujeto. Kant lo señala cuando sostiene que, aunque la naturaleza es un imposible para “el territorio del entendimiento” (Kant, 2012:178), siendo que nuestra razón no tiene acceso a la naturaleza en tanto “cosa en sí”, se

produce algo que es del orden de la constitución subjetiva; la imposibilidad de poder significarlo todo y, aun así, querer hacerlo. Pongámoslo en sus palabras:

“Ese territorio...es una isla, a la cual la Naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en las locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término.” (Kant, 2012:178)

Hasta aquí, admitamos -aunque sea momentáneamente- que en la base de la experiencia subjetiva habita una suerte de intuición sobre las paradojas entre *la cosa y el significante*. Pero si vamos a señalar una distinción entre lo que el poeta llama Pachamama con los ejemplos citados, planteemos nuestra “hipótesis”: Pachamama en tanto escritura es a la vez cosa y significante, real y lenguaje, lo que no se puede asir, pero se hace decir. En síntesis, en esta primera entrada tenemos que la Pachamama de Churata es una escritura de los equívocos entre la cosa y el significante. ¿Cómo bosquejar esto? Comencemos por tomar prestada la pregunta del psicoanalista Daniel Gerber respecto de la escritura:

“¿es respuesta a lo real que irrumpe o respuesta de lo real mismo?... pregunta que conduce a pensar la relación entre la letra -que irrumpe desde lo real- y el significante, definido como el conjunto de representaciones que se despliegan del campo simbólico.” (Gerber, 1996:12)

Por su parte, Jacques Lacan sostiene que “nada permite confundir...la letra con el significante.” (Lacan, 2009:110) ... En la escritura, “la letra, está en lo real, y el significante, en lo simbólico.” (Lacan, 2009:114) Estas son las diferencias radicales entre la producción de sentido bajo los efectos del significante²² y lo que penetra ahí para hacer de la hermenéutica un trabajo imposible -donde naufraga el

²² Ya sea como metáfora -sustitución sincrónica de un significante por otro- o metonimia -relación diacrónica de contigüidad entre significantes-.

sentido, donde no avanza más el significado-, se trata, pues, de la irrupción de *la letra*.

Si pensamos de este modo las cosas, entonces, sostengamos que con la *letra* no hay exégesis porque no hay más allá de donde ésta se encuentra. Es en este entendido que Lacan hace un paralelismo entre la *letra* y el *litoral*, un “litoral...para otro, pero justamente porque no tienen absolutamente nada en común, ni siquiera una relación recíproca.” (Lacan, 2009:109) En otras palabras, si Lacan hace equivaler el *litoral* con la *letra*, es porque no hay que confundirla con una *frontera* entre dos territorios semióticos. Una frontera “simboliza que son la misma cosa...para cualquiera que la franquee.” (Lacan, 2009:108) La letra, por el contrario, no puede ser simbolizada porque es litoral, uno que separa dos lugares radicalmente diferentes y, que a su vez, en tanto letra, se introduce como un “borde del agujero en el saber...” (Lacan, 2009:109).

¿Acaso no podemos hacer un trabajo de correspondencia entre *la letra y el real lacaniano* con *la cosa Pachamama*, en el entendido de que puede tomarse como aquello que hace desfallecer el sentido en lo simbólico, pero, aun así, produce un sujeto? Ubiquemos una representación de esto con Churata, particularmente, el párrafo introductorio donde refuta a Colón:

“Creen que vine del cielo”

Colón

¿Y si de allí nó, Cristóforo: de dónde? Qué genial el marino... Los Kanibas le habían dicho que vino del cielo, y era lo sensato, silogístico, y único admisible, ya que no podía del regüeldo de la ballena de Jonás a causa de que entonces era muerta; y para que de otra ballena fuera, fuera menester milagro, milagro a quien se oponían las poco esclarecidas mancebías de que parecen resultado algunos de los eslabones de su cadena, y que no poco le abonaban famas de pudiendo en el cielo, aunque en el otro, nó en aquel a que los Kanibas habían hecho referencia, según cree que creen... Si las aguas de la mar oceána" están en la tierra, en la tierra habitan, y la tierra en el cielo, decirle que vino de éste, revela

sólo que los antropófagos de Kanidia eran cuando menos más reflexivos y observadores que el Almirante. ¡Y este sublime iluso nos descubrió!” (Churata, 2007:100)

Esta cita sirve para hacer entrar la escritura mítica de la Pachamama como aquello que derribó el escenario hermenéutico de Colón, pero este acontecimiento no solamente puede leerse como un desvío de sentido o como un choque semiótico, sino porque se introdujo -la Pachamama- como “un resto del mundo desligado” del lenguaje articulado en Colón. Estamos de acuerdo, “es en la cadena signifiante donde el sentido *insiste*...” (Lacan, 2009:470), pero -aunque no es el mismo cielo, el de Colón y el de los Kanibas-, su diferencia también puede pensarse más allá del significado o de problemas de traducción. Es decir, si hay *letra-cultura* indescifrable no es únicamente porque el traductor desconoce los enunciados colectivos o las culturas donde éstas -las *letras*- emergieron, sino porque funcionan como desligaduras que -irremediabilmente- ya separan al sujeto de un mundo que no es “el suyo” -la otra escritura-. La Pachamama, en tanto *letra-cultura* erosionó el campo de los significantes que hacían hablar al viajero: “Creen que vine del cielo”, pero lejos de lo que esperaba, eran ya “letras-límite” de su discurso. Como dice Gerber:

“La búsqueda del sentido es un proceso que se prolonga al infinito en un movimiento de remisión interminable de signifiante en signifiante. Es preciso un tope que ponga límite a esa cadena sin fin que se sostiene en la ilusión de que todo puede decirse. Este tope es la letra...” (Gerber, 1996:12)

Es interesante apreciar aquí cómo la hermenéutica tiene su alcance interpretativo en las escrituras del mundo. Con esto, sostenemos que “no tiene mucho sentido” pensar en un trabajo hermenéutico ni semiótico si, a la par, no damos cuenta que en la historicidad del sujeto “hay restos del mundo” -montones de ellos- con los cuales, escrituralmente, éste -el sujeto- se encuentra desarticulado de lo que imaginariamente puede tomar como la totalidad del mundo -y como posibilidad de poder hacer sentido con dichos restos-. En síntesis: si en este caso hay desligadura entre el mundo y el sujeto -que aparece en el discurso de Colón-, es porque *la letra-Pachamama* como “límite de lo simbólico...articula el signifiante

con lo real.” (Gerber, 1996:12) Para Colón, la Pachamama irrumpió como *letra-litoral*, *letra-cultura*, en tanto efecto de una escritura del mundo radicalmente diferente a la hermenéutica del marinero. Pero como ya mencionamos, no exclusivamente porque “Cristóforo” se enfrentó a una *frontera de significados*, sino a la caída de su propio sentido como efecto de lo real de la escritura de un mundo otro, “un pedazo de escritura del mundo” que le impidió al viajero hacer representaciones universales con la *letra-cosa-Pachamama*.

IV.II La escritura del mundo de la vida. Pachamama como significante

Con lo expuesto hasta aquí, preguntemos lo siguiente: ¿por qué, aunque *lo real de la cosa* no se deja constreñir por el campo de significantes, éstos y *lo real* tienen efectos en la constitución de la subjetividad? Retomando a Lacan, hay que aclarar que su teoría del sujeto incluye una tríada combinatoria: *lo real*, *lo imaginario* y *lo simbólico*. Con respecto al primer punto ya indicamos que se trata de aquello que se escabulle al sentido -al orden de lo simbólico-. Lo imaginario es el significado, en tanto “la significación es de índole de lo imaginario”. (Lacan, 2015:83) Finalmente, el “material significante... es lo simbólico” (Lacan, 2015:82) Para comprender mejor los dos últimos registros habría que mencionar la subversión que el psicoanalista hizo al signo saussuriano²³. Si para el lingüista un signo es una entidad de dos caras, compuesto por un significado -concepto- y un significante -la materialidad acústica de la palabra-, Saussure da preeminencia al significado sobre el significante. Por el contrario, para Lacan es la cadena de significantes S1 – S2 la que produce los significados. En la jerga lacaniana, esta cadena de significantes puede tomarse por el gran Otro, “el discurso inconsciente, que es el discurso del otro...” (Lacan, 2009:358) El Otro, digamos, “la Cultura” en

²³ Saussure, Ferdinand (1995). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.

tanto orden simbólico que está por encima de la función imaginaria de los significados y, por lo tanto, los produce con el sujeto.

Si esto es así es porque el “símbolo sólo vale en la medida en que se organiza en un mundo de símbolos.” (Lacan, 2009:328) Lo simbólico, es un invento colocado en *lo real de la physis -la cosa-*, con éste se puede asir el sentido de la vida humana. Con el significante el sujeto organiza su mundo, lo ordena y le asigna diferencias. Pero volviendo al punto que nos ocupa, pensemos esto con la Pachamama de Churata, ahora como significante. Escribe el poeta:

“¿Cómo no caer de rodillas ante ti, si haces que el Sol nos caliente, Pacha-mama, y el Universo nos fecunde; y como si fuera poco, endulzas la shirimuya, has creado el limón; hiciste caer diez gotas del agua sabrosa de tus ojos en el ovario del sankhayu; en el arrebol y la khantuta te pintaste los labios; al chereckheña le diste tu garganta y en el Khorichallwa hiciste que se detuvieran tus relámpagos?” (Churata, 2007:107)

¿No tenemos aquí la escritura del mundo de la vida? Con un toque fenomenológico digamos que “la vida” es aquello que anticipa y produce como efecto del lenguaje una visión del mundo. Al menos esto es lo que Wilhelm Dilthey (1974) propone en su *Teoría de las Concepciones del Mundo*: “La última raíz de la visión del mundo es la vida” (Dilthey, 1974: 41). El yo sabe de su mundo ahí donde en su experiencia vital surge la posibilidad de asirse no simplemente a “realidades que están conmigo y entre sí en una conexión causal...” (Dilthey, 1974: 41), sino que “parten de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos.” (Dilthey, 1974: 41) Vida es para Dilthey lo humanamente vivido en su “mundo circundante” (Dilthey, 1974: 42). Uno compartido entre un yo, el otro y las cosas.

Debe agregarse que Dilthey distingue tres tipos de concepción del mundo: religiosa, poética y metafísica. Con respecto al primer punto, al oponer los significantes vida y muerte, el sujeto no hace sino historizar su angustia. El hecho es que, la muerte en el mundo humano debe tener, incluso, un sentido. Contrario a

lo real del mundo, donde el fin de la vida orgánica ocurre sólo así, sin más. Por eso, desde una concepción religiosa de la naturaleza se invoca al orden simbólico de lo divino. La creencia está en que “algo” va a parar a “otro lugar” que persiste más allá de nuestro cuerpo degradado, de la naturaleza muerta. Desde allí, el sujeto intenta no morir en *lo real de la cosa*, en la pura nada. Como dice Dilthey: “las visiones religiosas del mundo están siempre en conflicto con la concepción mundana de la vida” (Dilthey, 1974:53). Léase mundano en su literalidad etimológica, “mundanus”, que significa “lo que pertenece a lo real del mundo”, dejando por fuera lo simbólico.

De aquí que la naturaleza no pueda ser sólo *physis -cosa-*. Tómese como ejemplo el principio femenino de creación, donde los sistemas mitológicos de la Madre Tierra se constituyen como narraciones fantásticas que hablan del origen divino de la naturaleza. Para ilustrar mejor esta idea, piénsese en la explicación que hace Joseph Campbell (1991) acerca de cómo arquetípicamente el mundo de la naturaleza y el mundo social son organizados según las funciones entre femenino y masculino:

“la madre ama a todos sus hijos...De ahí que lo femenino represente, en cierto modo, el amor total por la prole. El padre se ocupa más de la disciplina. Está asociado mucho más con el orden social...La madre da a luz a su naturaleza, y el padre da a luz a su carácter social, digamos, al modo en que funcionará. De modo que regresar a la naturaleza seguramente nos devolverá al principio materno.” (Campbell, 1991:255)

¿No es acaso, la función de una estructura religiosa de la Naturaleza, proveer al sujeto de ese *re-ligare*, es decir, una “amarradura” que viene desde “otro lugar” -lo simbólico- para producir fantasmáticamente un posible retorno al vientre de la Madre-Creadora y, de este modo, evitar ser devorado” por *lo real de la physis*? Algo semejante ocurre con la Pachamama de Gamaliel Churata, por ejemplo, cuando pregunta “¿Cómo no caer de rodillas ante ti, si haces que el Sol nos caliente, Pacha-mama, y el Universo nos fecunde...?” En compañía de la terminología lacaniana, señalaremos que aquí no simplemente se invoca los

enigmas del mundo de la naturaleza, enigmas que sólo pueden simbolizarse en la experiencia del sujeto, sino que el poeta inscribe los principios de la creación a condición de que el significante funcione “sobre el fondo de cierta experiencia de muerte.” (Lacan, 2012:53) En este nivel, la Pachamama se introduce ahí en la constitución de la subjetividad como material significante, pero ahora “se trata nada más y nada menos de una reconstrucción, motivada por ciertas paradojas de la experiencia, precisamente, por la de este fenómeno inexplicable...” (Lacan, 2012:53), la muerte. Este movimiento hacia lo simbólico nos permite pensar que la Pachamama de Churata ya no está “más allá de la insistencia de los signos”. Ahora, como significante, opera como una surte de reconstrucción del mundo para dejar de ser únicamente *la cosa*. En tanto significante, “extrae su material de alguna parte en el significado, de cierto número de relaciones vivas, efectivamente ejercidas o vividas.” (Lacan, 2012:56) Señala el poeta:

“y como si fuera poco, endulzas la shirimuya, has creado el limón; hiciste caer diez gotas del agua sabrosa de tus ojos en el ovario del sankhayu; en el arbol y la khantuta te pintaste los labios; al chereckheña le diste tu garganta y en el Khorichallwa hiciste que se detuvieran tus relámpagos”

Articulemos esto último con la metáfora lacaniana de “la paz del atardecer” (Lacan, 2015:214), donde sostiene que “la realidad está marcada *de entrada* por el anonadamiento simbólico.” (Lacan, 2015:214), de aquí su eficacia. Pero dicha metáfora también tiene sentido con lo que Dilthey describe como el mundo estructurado poéticamente. De manera análoga, la poesía es un intento de “bordear” *lo real de la cosa*. Según Dilthey, la diferencia con el campo de la religión es que el poeta arma su concepción del mundo como expresión autónoma de vida, como “conciencia de la significación de la vida” (Dilthey, 1974:55). Escribe el filósofo:

“La poesía, por consiguiente, no quiere conocer la realidad, como la ciencia, sino mostrar la significación del acontecer, de las personas y cosas, que reside en las relaciones vitales; así se concentra aquí el misterio de la vida en una conexión interna de esas

relaciones vitales, que está tejida con personas, destinos y contorno vital” (Dilthey, 1974:56)

Una representación de esto último la extraemos de una bella canción adscrita a la tradición andina que se intitula “Vasija de barro”²⁴. En forma de poesía, evoca los ritos de entierro de las culturas andinas:

“Yo quiero que a mí me entierren
como a mis antepasados

En el vientre oscuro y fresco
de una vasija de barro

Cuando la vida se pierda
tras de una cortina de años”

¿No hay acaso en esto último, un campo de significantes que organizados como escritura expresan una idea de vida, evitando con esto, *ser muerto en lo mundano*, es decir, posibilitando que el sujeto – encarnado en el cuerpo del poeta- interprete su propio modo de morir, eligiendo con esto “el vientre oscuro y fresco de una vasija de barro”?

Esta es, pues, la escritura del mundo de la vida. La escritura con lo simbólico, con lo que el sujeto historiza -histeriza- el mundo. Y el poeta tiene claro esto, Pachamama también funciona a modo de “amarres simbólicos” para un sujeto, amarres que le posibilitan abrir preguntas por su lugar de existencia ante el paisaje de las cosas.

²⁴ Propongo la versión de Inti-Illimani, “Canto de pueblos andinos, vol. 2” (Inti-Illimani 5)

IV.III. La escritura del Amo. El Imperio de los Significantes o el goce del Otro

Retomemos la pregunta por la escritura: ¿es respuesta a lo real que irrumpe o respuesta de lo real mismo? Para ser más específicos pensémosla de esta manera: ¿la escritura de Gamaliel Churata es una apuesta por la posibilidad de hacer lazo social ahí donde habita la diferencia radical del “otro”, o emerge, como tal, con *lo imposible* del lazo social? Aquí optamos por la segunda vía. Churata escribe desde lo *real* del lazo social. Exploremos un poco la idea a partir del fracaso del significante, en tanto que lo simbólico no funciona como elemento organizador del vínculo social en un sistema-armónico-total, pero aun así tiene efectos en la constitución de la “intersubjetividad”. ¿Cómo pensar esto?

Volvamos a nuestra cita: “Green que vine del cielo”. Llama la atención que para Churata, Colón tiene tanta confianza respecto de su enunciación -“green que vine del cielo”-. Asimismo, hay algo que para el poeta se torna desagradable, displicente, apático e indiferente respecto del comentario del marino, ¿acaso será porque se “escucha” una falta de compromiso con lo que el extranjero dice? o, por el contrario, ¿será que Colón se lo toma muy en serio? Asumamos esta segunda vía. Si es de este modo, de lo que aquí se está tratando -consideramos- es de la alienación de Colón a lo que podemos pensar, en términos lacanianos, el discurso del Amo. Vamos por partes.

En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan trabaja lo que llama la producción de los cuatro discursos: el Amo, la Histórica, la Universidad y el Analista. En este caso, nosotros desarrollaremos únicamente el primero, pero en lo que aquí nos toca explorar, diremos que se trata de la estructura del Amo cristiano. Para comprender mejor lo que se juega aquí, retomemos lo que Jacques Lacan define como el Otro, “la batería de los significantes...que nunca, de ningún modo, tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber” (Lacan, 2008:11) Pensemos, por ejemplo, en la batería simbólica para el

Amo cristiano, *el imperio de los significantes*²⁵, un “campo previamente estructurado de un saber.” (Lacan, 2008:11) Además, Laca llama “saber al goce del Otro.” (Lacan, 2008:12) y goce a “la repetición en el ser que habla.” (Lacan, 2008:13) El goce aparece como una satisfacción lograda, pero en su displacer radical. Dicho de otra manera, para Lacan el goce es lo que no hay en el campo del placer, sino en lo que está más allá, donde habita la “pulsión de muerte”. En este sentido, el sujeto se identifica como objeto de goce del Otro y, su cuerpo, está para proveer “objetos” de goce al Otro. Pero ¿cómo se introduce el goce en la dimensión del sujeto? Diremos que es a partir de un discurso, un modo de hacer lazo social, y el del Amo tiene su propia lógica. La fórmula lacaniana es la siguiente:

$$\frac{S1}{\$} \longrightarrow \frac{S2}{a}$$

“S1” es el significante *Amo* que interviene “S2”, el campo de los “significantes” donde habita el *saber hacer* del esclavo. La “a” minúscula es el objeto perdido que, a su vez, implica un plus-de-gozar extraído del “cuerpo”. La “\$” tachada -atravesada por la barrada- es el sujeto, la pura falta, el vacío. Tenemos así la fórmula del discurso del Amo: un significante “S1” -*el significante Amo- es lo que representa a un sujeto “\$” para otro significante “S2” -el campo de la Cultura, el lugar del saber hacer-*. Se trata de “la relación del discurso del amo con el goce, en la medida en que el saber ocupa el lugar del goce.” (Lacan, 2008:98) Por su parte, el sujeto “se encuentra vinculado, con todas las ilusiones que eso comporta, con el significante amo, mientras que la inserción en el goce se debe al saber.” (Lacan, 2008:97)

Aquí, el Amo cristiano es en tanto semblante un “Padre todo poderoso”. A este Padre-Amo le interesa *el saber hacer* de “sus hijos”. En la versión de Churata,

²⁵ Aquí vamos a utilizar la metáfora del *Imperio* como aquello de lo político que busca ejercer su poder para extender su dominio en el campo del lenguaje del “otro”.

Colón es metaforizado como “Cristóforo”, el hijo de dios -“Cristo-foro”- que con su *saber hacer* “goza”, pero, ¿qué podemos entender por este *saber hacer* y cómo es que este *saber* es medio de *goce*?

Partiendo de la fórmula lacaniana proponemos lo que sigue: en “S1” están los representantes simbólicos del Padre-Amo, digamos, los reyes de España y, en “S2”, los significantes de la cultura occidental, la religión del Gran Otro cristiano. *En este caso, “S2” corresponde al tesoro de los significantes que estructura los contenidos culturales de la tradición cristiana y con los cuales “Cristóforo” se identifica. La religión cristiana se objetiva ahí en lo social en tanto actúa como leyes del significante.*

Para ampliar nuestra lectura de la función del “S2”, retomemos el trabajo de Edmundo O’Gorman (2002), donde trató la problemática de “el ser” articulado con lo que occidente llamó “continente americano”. En particular, su significación de la imagen tolemáica-cristiana del universo aplicada a la diversidad de lugares por los que transitó Colón. No obstante, con Lacan diremos que esta referencia imaginaria es efecto del orden simbólico occidental -producido por el “S2”-. En consonancia con el trabajo de O’Gorman, habría que rescatar la idea de que, para Colón, el funcionamiento del universo se explicaba por medio de la teoría geocéntrica en su escritura cristiana. Por ejemplo, donde el universo estaba caracterizado por dos zonas. El primero correspondía a la zona celeste: “que contenía...las órbitas del empíreo, del primer motor...la zona espiritual...de los bienaventurados y de las jerarquías angélicas...” (O’Gorman, 2002:59) El segundo a la zona sublunar, que “contenía los cuatro elementos de la materia: el fuego, el aire, el agua y la tierra...En ella...se generaban todos los entes vivos destinados a perecer.” (O’Gorman, 2002:59) Lo dicho hasta aquí supone que la significación tolemáica-cristiana es para el Cristóforo de Chutara “S2”.

Pero este enlace de la cadena signifiante - “S1”-“S2” - expresa que el Dios cristiano no sólo es un Padre-Amo Simbólico a secas, es una alteridad radical que,

en tanto discurso, es el Otro del cristianismo donde habita el saber hacer de sus hijos como medio para gozar. Lo que “Cristóforo” sabe hacer es la voluntad del Padre. “¡Padre nuestro que estás en los cielos...hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo!” (Evangelio según Mateo 6, 2-20) Por supuesto que necesitamos pensar qué puede significar saber hacer la voluntad del Padre. Aquí diremos ¡Gozar! Tómese como ejemplo el texto de Slavoj Žižek²⁶ (2005), donde podemos ubicar dos expresiones que articulan el significante y el goce:

1) Un Dios-Padre extirpando del propio cuerpo de su hijo un “objeto” -su sangre derramada para salvación de la humanidad-. Exclama Cristo: “¡Elí, Elí, ¿lamá sabactani?”, esto es: ¡Dios mío, dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Evangelio según San Mateo 27, 27-57) Pero el amor del Dios cristiano se confiesa con la fórmula lacaniana que utiliza Žižek: “Te amo pero, inexplicablemente, amo algo de ti que es más que tú mismo y, por lo tanto, te destruyo...” (Žižek, 2005:199)

2) El Dios-Padre que suprime la diferencia radical del “otro”. Piense que las oposiciones entre Moisés y el Faraón fueron marcadas por el propio Dios-Padre, es decir, si los hebreos llegaron a Egipto fue por su “falta de fe” y su castigo la esclavitud a manos del “otro”. Pero lo importante de esto es que, antes que otra cosa, el Dios de Moisés buscó separar a sus hijos del “bando equivocado”. Para esto, primero dio pruebas de su omnipotencia y después sus *Mandamientos*, las tablas de la ley, el discurso del Amo cristiano: “Y conocerán los egipcios que Yo soy Yahvé, cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque de en medio de ellos a los hijos de Israel.” (Éxodo 6, 6-30; 7, 1-13)

Como dice Žižek, se trata del “orden simbólico como aquello que suprime...lo “patológico”.” (Žižek, 2005:19) Patológico no entendido como enfermedad, sino en el sentido kantiano del término, el phatos del sujeto, lo contrario al logos. Y si “Cristóforo” es heredero de este discurso es porque asume en “cuerpo y alma” la

²⁶ Žižek, Slavoj. (2005) El títere y el enano, El núcleo perverso del cristianismo. Paidós. Buenos Aires.

voluntad del Padre, o lo que es lo mismo, mantenerlo -sostenerlo- como un Dios-Padre completo, sin rupturas. A este Dios no le interesa nada del orden del sujeto -aquello de la singularidad de un deseo o de la diferencia radical del “otro”-, por el contrario, *quiere el saber hacer de sus hijos*, que ellos gocen de su cuerpo, pues en el discurso cristiano, el cuerpo está allí para gozar, un cuerpo destinado a perecer tras la extracción de cierto “objeto plus-de-gozar”, ¿será por eso que a “Cristóforo” le sorprende lo que “él cree” que “los otros creen”, es decir, que le tomó por sorpresa el acto de los Kanibas cuando le devolvieron su cuerpo, ya que el suyo lo perdió desde hace tiempo cuando fue sacrificado para el Cielo cristiano? Pongámoslo a consideración, *sin embargo, lo que no hemos dejar pasar, es que La Pachamama de Churata, en tanto discurso social, tiene otra función que no es la del Amo, en Ella, el cielo y el cuerpo están en términos de cierta “articulación”, digámoslo nosotros, en términos de deseo.*

IV. IV La escritura del deseo. El objeto “a” y la creación en la cultura

“¿Y qué deseas, ahora, Cristóphoro Colombo?” (Churata, 2007:99). Con tres fases ya punteamos algunos rasgos para pensar la escritura en la Pachamama de Churata: lo real de la cosa, el mundo de la vida y la escritura del Amo -que no es el discurso de la Pachamama-. Avancemos con *el deseo*, de hecho, tal vez podamos esbozar una paradoja más con Lacan: Pachamama es también la articuladora de aquello que funciona como *objeto causa de deseo*, o lo que es lo mismo, aquello que evoca “la escritura imposible del deseo”. Para hacerlo, esbozemos la teoría del sujeto y la noción del “objeto a” según algunas entradas que ofrece la teoría psicoanalítica de Jaques Lacan.

Empecemos por considerar que aquí está jugada la resignificación de la historia de un “sujeto en falta”. De tal suerte, que se trata de “desear historizar”, de hacer historia con la historia, de procurar devolver aquello que el sujeto “cree perdió” en su camino: el “objeto a causa del deseo” en cuanto tal. Pero ¿qué es el *objeto a*

para Lacan? No es un objeto material, objetivamente existente, por el contrario, es un objeto perdido que se vive en el lenguaje, un objeto *a* que tiene lugar en la experiencia del sujeto en tanto asume que “algo le hace falta”. Un *objeto a* evoca carencia y al mismo tiempo deseo, precisamente, porque es un “resto mítico” extraído al sujeto. Para ser más claros, el “objeto *a*” no es uno que está en lo real del mundo exterior, ahí no están esos objetos psíquicos perdidos, sino unos que el propio sujeto coloca vía lo simbólico.

Lacan insiste mucho en “no confundir este objeto del deseo con el objeto definido por la epistemología.” (Lacan, 2013:48) En otras palabras, porque “el *a*, ...es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir, a las leyes de la estética trascendental.” (Lacan, 2013:50) Esto puede ser completado con lo que Diana S. Rabinovich (2012) explica respecto de la teoría del objeto en psicoanálisis:

“La realización del deseo” aparta al sujeto del camino de satisfacción, encaminándolo hacia una búsqueda infructuosa desde la perspectiva adaptativa, búsqueda signada por la repetición, búsqueda de una percepción primera que tiene como marco una mítica primera vez, un mítico primer encuentro entre el sujeto y el objeto de “satisfacción”. (Rabinovich, 2012:11-12)

Aquí se introduce la problemática de la imposibilidad del sujeto en su “reencuentro definitivo” con el objeto *a* que perdió, pues no existe objeto alguno que pueda satisfacer su deseo, por eso, la pulsión se relanza. Con esto estamos diciendo que se trata de “objetos causa de deseo” articulados en la estructura del lenguaje, toda vez que la “estructuración misma de esa realidad...da su lugar al objeto perdido.” (Rabinovich, 2012:15)

Ahora bien, ¿cómo pensar al sujeto? Mediante la noción lacaniana de *sujeto escindido*. No se trata de una persona, ni un ego, ni un yo, por el contrario, “en el sentido freudiano del término, el sujeto inconsciente, y por eso, en esencia, el sujeto que habla.” (Lacan 2014: 263) Este “sujeto que habla está más allá del ego” (Lacan 2014: 263), lo que significa que cuando el sujeto es hablado por el orden

simbólico “el sujeto se descompone, se desvanece, se disocia...” (Lacan 2014:265)

Llegados a este punto y con lo que hasta aquí esbozamos, planteemos lo siguiente: si la Pachamama de Churata es *causa deseo* es porque se *abre algo* en la experiencia del sujeto, desprendiéndose de él “un objeto *a*” que en su intento por reintegrarlo actuará como “la causa de su deseo”, quedándole sólo la posibilidad de devenir como un sujeto capturado en el mundo del lenguaje, dispuesto a afianzar “su invento” –su “objeto” perdido en alguna parte de la estructura del universo simbólico-. Separarse del instinto, entonces, es para el sujeto del lenguaje un “acto-apuesta” para simbolizar *lo real del mundo* y pretender asir un “objeto causa de deseo”, un objeto que nunca es, y la Pachamama puede pensarse como este “objeto *a*” mítico en tanto lo evoca para el sujeto como un *deseo de deseo*. De manera que, si la Pachamama del poeta es tal, es porque el deseo no se satisface, pero en tanto “objeto causa de deseo” pone en movimiento al sujeto, al sujeto dividido en cuanto le hace falta.

Pero aún hay más, la función de la Pachamama como objeto causa del deseo adquiere toda su relevancia para el sujeto del lenguaje cuando actúa para éste -el sujeto- como posibilidad de habitar *la creación*. ¿Cómo pensar esto?

Cuando Freud dice que “El malestar en la cultura” subjetiva al individuo mediante la materialización de un sentimiento de culpa producido por un corto circuito entre las pulsiones -y el deseo- y las exigencias del mundo social, es decir, la ley simbólica -o Superyó-, propone “situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa.” (Freud, 1999:130)

Nos obstante, el asunto es mucho más complejo de lo que parece porque, aunque “el malestar en la cultura” remite a la angustia en el sujeto como efecto de un desencuentro entre el deseo y el mundo exterior -no sólo con su comunidad sino con el otro en su diferencia radical-, Freud también nos invita a pensar la cultura

como aquello que abre paso al “acto creativo”. Esto significa que la creación no es sin objeto causa de deseo, pero tampoco sin una experiencia de angustia. Para crear, antes habría que pasar por cierto estado subjetivo que esté más allá de las dimensiones placenteras del sujeto, motivo por el cual éste -el sujeto- tiene la posibilidad de hacer algo con aquello que le sobrepasó.

Los actos creativos de Gamaliel Churata emergieron como respuesta al malestar proveniente de los puntos de ruptura entre la Cultura del poeta y los semblantes que neciamente se asumieron como universales. Así, su escritura devino junto al deseo de historizar su cultura con otras más. Algo semejante ocurrió con el historiador francés Michel de Certeau (1999) quien pensó la cultura como una suerte de “escritura en plural”. Con su hipótesis de “sistemas de referencia y significación heterogéneos unos en relación con los otros.” (De Certeau, 1999:117), se opuso a la universalidad del diccionario, a la rígida ortografía y a la repetición del dictado, tres rasgos de un discurso “que hace de lo escrito la ley misma.” (De Certeau, 1999:103). Como resultado, Michel de Certeau avanzó en su concepción de cultura, comprendiéndola como “una práctica significativa: consiste no tanto en recibir como en realizar el acto por el cual cada *uno pone su marca* en lo que los otros le dan para vivir y para pensar. (De Certeau, 1999:117) Y si Gamaliel Churata inscribió su propia *marca* en lo que los otros le dieron para vivir y para pensar es porque su escritura no fue sin deseo. Sus letras irrumpieron desde lo real del lazo social, pero para descolocarse del Imperio de los Significantes, al mismo tiempo que trató de representar en su escritura el drama de la existencia por recuperar ese objeto perdido causa de deseo, llamémosle esta vez: “el pez de oro”. De aquí que la escritura del deseo no pueda pensarse sin remitir al significado de un acto creativo, por ejemplo, un acto donde Churata se arriesgó en el malestar en la cultura para hacer desfallecer los semblantes del lenguaje autodefinido como universal. A propósito del riesgo y la creación, citemos lo que dice Daniel Gerber:

“Es de hecho, la condición de toda creación, la razón de un riesgo que no se puede dejar de correr: caídos los semblantes del sujeto...el fantasma se desborda porque el objeto que sostiene el deseo se desprende por la acción de la letra.” (Gerber, 1996:28)

Ahora bien, si se trata de “la escritura del deseo” es porque de por sí es imposible realizarla como totalidad del lenguaje, en el entendido de que toda escritura es histórica, por eso siempre se abre la posibilidad de reescribir con el sostén de la escritura en la cultura. Tal vez aquí sirva lo que Michel de Certeau piensa de la pluralidad de la escritura, es decir, “la metáfora de un acto de comunicación destinado a retumbar en mil rumores y permitir así otras expresiones del mismo tipo” (De Certeau, 1999:198). Pero también “destinada a desvanecerse dentro del acto que hace posible.” (De Certeau, 1999:198) El estilo escritural planteado por el francés se opone radicalmente a los modelos aristocrático y museográficos que insisten en hacer de la escritura una “apología de lo “no-perecedero” ...” (De Certeau, 1999:197) Baste, como muestra, la metonimia de la historia oficial con su insaciable reproducción de grandes fechas y grandes personajes: reyes y héroes, buenos y villanos. Pero esta escritura oficial no corresponde a la del poeta, pues él comprendió que, aunque la Pachamama descubrió al descubridor -Colón-, la Pachamama admite “las paralelajes” (Churata, 2007:94), Así pues, cuando el poeta pregunta al extranjero “¿Y qué deseas, ahora, Cristóphoro Colombo?” no hace sino señalar que en la empresa de aquellos viajeros no hay nada de singular de su deseo que no sea *su saber* para el Otro Colonizador.

IV. V Escrituras. Reflexiones finales sobre el historizar del sujeto

Para terminar, queremos aclarar que, si hemos intitulado nuestro bosquejo como *Hacer Pachamama*, es porque nos propusimos reflexionar qué es lo que podría significar hacer una escritura. Y para pensarlo, nos preguntamos cómo se compone la del poeta Gamaliel Churata. En realidad, no avanzamos mucho - incluso el lector puede señalarnos que nada- pero, aun así, nos gustaría dar nuestra opinión en función del estilo marcado por el poeta.

La escritura no se reduce a la comprensión imaginaria de lo gráfico. Por el contrario, tiene que ver con lo “efectivo-afectivo” del discurso. Con los afectos que irrumpen en el sujeto del lenguaje, porque las letras inscritas en la Cultura producen “afectos”. Es lo que sucede con la escritura del poeta y a lo que remite. Tómese en primer lugar *la escritura mítica de la cosa Pachamama*, en tanto no hay estructura en lo real y, aun así, produce un sujeto que la intuye vía escritura. Al hablar de lo real de la cosa y la palabra, resulta interesante hacer esta distinción entre la cosa y el campo del significante, precisamente, porque con “la cosa” se trata del gesto poético que irrumpe como imposibilidad de “simbolizarlo todo”.

Respecto a *la escritura del mundo de la vida*, se trata de abrir preguntas que permitan al sujeto historizarse ante el paisaje de las cosas, ¿cómo es que existe? Por eso, uno no puede proyectarse al porvenir de la historia si no desea hacer historia con su historia. De aquí que el sujeto deseante historicice en tanto se comprometa con lo insoportable-contingente que emerge de lo real mismo del lazo social. Esto quiere decir que no hay escritura sin “el otro” en su radical diferencia. Tenemos, con esto, lo que podemos llamar *la escritura del otro*.

Por último, si una escritura se compone del campo del deseo quizá sea porque ante el fallido del armado de la escena del mundo, se logra producir un sujeto que ha dejado de ser objeto de goce para el Otro. Al “castrar al Otro”, el sujeto también es “castrado”, sólo así el sujeto queda inscrito en lo simbólico en tanto le hace falta algo, tenemos pues, *la escritura del deseo* que puede poner límite al obsceno

goce del Otro. Estos son los rasgos que consideramos son los componentes de la escritura churariana o, por lo menos, lo que alcanzamos a señalar según lo dispuesto por el poeta.

V. CAPÍTULO IV. De la experiencia estética: pulsión, discurso perverso y capitalismo

“la vida pulsional
en su conjunto sirve
a la provocación
de la muerte.”
Freud

Introducción

La palabra estética es pensada por vez primera en la filosofía griega, siendo que *aisthetiké* significa capacidad de percepción o de sensibilidad para señalar, seguir o representarse lo que hay de bello en el mundo. Pero el hecho es que nunca significa lo mismo, por supuesto, si sostenemos que toda teoría estética depende de su tránsito histórico. Tómese como ilustración, lo que provisionalmente llamaremos una “concepción clásica de lo Bello”, por ejemplo, entre Platón y Kant.

El primero opone dos conceptos para establecer puntos de referencia sobre “lo Bello”: “lo que siempre existe sin jamás haber nacido y lo que siempre está naciendo sin jamás llegar a existir.” (Platón, 1996:670-671) El punto central de Platón es pensar la belleza como una extensión de la inteligencia que es inmutable y eterna, de ahí que asimile la función de la “Idea” con la arquitectura de la belleza: “lo que siempre existe sin jamás haber nacido”. Por el contrario, el filósofo griego separa este concepto de belleza de todo lo que nace, refiriéndose a cualidades de la experiencia sensible o, lo que es lo mismo, percepciones sin llegar a ser ideas: “lo que siempre está naciendo sin jamás llegar a existir”.

Este estilo de pensar lo bello por fuera de las sensaciones continuará en la estética kantiana. Para el filósofo, un juicio sintético bello es universal y no particular, toda vez que no depende de cierta preferencia individual, lo bello, al contrario, es desinteresado en la medida en que no está mediado por el gozo subjetivo. Ya en su *Crítica del juicio* distingue *bellezas libres* de *bellezas adheridas*. De las primeras dirá que:

“son bellezas en sí que no pertenecen a ningún objeto determinado por conceptos en consideración de su fin, sino que placen libremente y por sí” ...En el juicio de una belleza libre (según la mera forma), el juicio de gusto es puro. No hay presupuesto concepto alguno de un fin para el cual lo diverso del objeto dado deba servir y que éste, pues, deba representar, y por el cual la libertad de la imaginación, que, por decirlo así, juega en la observación de la figura, vendría a ser sólo limitada.” (Kant, 1978:18)

Ejemplos de *belleza libre* los ubica en la Naturaleza, por ejemplo, el espacio y el tiempo. Se trata de dos dimensiones estéticas que escapan a cualquier concepto emitido por adherencia humana, si pensamos que esta última: “presupone un concepto de fin que determina lo que deba ser la cosa; por tanto, ...belleza adherente.” (Kant, 1978:19)

¿Sirven, sin embargo, a este trabajo las tesis platónica y kantiana de la estética?, ¿hemos de pensarla en términos de ideas que superan nuestras sensaciones o de preconceptos que están más allá de la experiencia del sujeto? Aclaremos de una buena vez que nosotros entendemos la teoría estética desde “el pathos subjetivo” -desde el mundo no racional del sujeto-, pero también entendemos que las emociones estéticas se organizan con la experiencia social. Para exponer esto, consideremos, en primer lugar, la lectura de Jacques Rancière sobre la teoría estética.

“La estética tiene una mala reputación” (Rancière, 2011: 9), así es como Rancière inicia su ensayo sobre el pensamiento estético contemporáneo. Dice que los críticos convencionales -desde filósofos analíticos a sociólogos clásicos-, sostienen la idea de que un juicio estético se encuentra radicalmente separado del sentido de la realidad social. De hecho, desde el discurso antiestético se lo hace equivaler como “el lugar...de la "negación de lo social" (Rancière, 2011:9). Desde este entendimiento de la estética circula “el discurso del sociólogo antifilosófico que opone la realidad de las actitudes y las prácticas a la ilusión especulativa...” (Rancière, 2011:12)

Por el contrario, para Rancière, la experiencia estética no tiene nada que ver con principios separatistas entre pensamiento, afectos sensibles y prácticas sociales. De ahí que plantee que lo estético es un lugar “donde se diluye la distinción entre las cosas que pertenecen al arte y aquellas que pertenecen a la vida ordinaria.” (Rancière, 2011:14) A este proceso de dilución lo llama “confusión estética” (Rancière, 2011:12). Por “confusión” no debe entenderse como la falta de orden o de claridad en la comprensión de un objeto estético, sino en su literalidad etimológica, “con” (unión) y “fundere” (volverse líquido), es decir, donde la experiencia estética es la unión mezclada de lo que tiende a diluirse y se funde a nivel de la constitución subjetiva. Pensemos lo dicho en palabras del propio Rancière:

“la confusión... es de hecho el nudo mismo por el cual ciertos pensamientos, prácticas y afectos se hallan instituidos y provistos de su territorio o de su objeto “propio”. (Rancière, 2011:12-13) Si “estética” es el nombre de una confusión, dicha “confusión” es de hecho lo que nos permite identificar los objetos, los modos de experiencia y las formas de pensamiento del arte...Deshacer el nudo para discernir mejor en su singularidad las prácticas del arte o los afectos estéticos quizás equivalga a condenarse a carecer de esa singularidad.” (Rancière, 2011:13)

En este entendido, ¿no es acaso la experiencia estética aquella que contraviene el campo lógico de la razón? Cuando Rancière subraya que la crítica canónica ignora que lo que objeta a la teoría estética es justamente lo que la define, parte de la siguiente premisa: “hay que tomar al revés los razonamientos del discurso antiestético contemporáneo...Lo cual puede resumirse en cuatro puntos.” (Rancière, 2011:15):

Uno. Desde una teoría estética “no hay arte en general, así como no hay conductas o sentimientos estéticos en general.” (Rancière, 2011:15) Para que haya arte “se precisan una mirada y un pensamiento que lo identifiquen. Y dicha identificación supone un proceso complejo de diferenciación.” (Rancière, 2011:15) En este contexto, deben jugarse dos condiciones para producir una experiencia estética. Por un lado, “que se vea...el producto de un arte, y no una mera imagen

de la que sólo se juzga la legitimidad de principio o la semejanza de hecho.” (Rancière, 2011:15) Por otro, “que se perciba otra cosa que el producto de un arte...” (Rancière, 2011:15-16), es decir, “una *historia*.” (Rancière, 2011:16)

Dos. ““Estética” no es el nombre de una disciplina: es el nombre de un régimen de identificación específica del arte.” (Rancière, 2011:17) Se trata del entramado articulado entre las formas imaginarias del arte y su discurso simbólico. De este modo, ““estética” designará dos cosas: un régimen general de visibilidad y de inteligibilidad del arte, y un modo de discurso interpretativo que pertenece en sí a las formas de dicho régimen.” (Rancière, 2011:20)

Tres. “es del todo inútil que nuestros contemporáneos denuncien el término “estética”. Pues aquellos que le rindieron honores han sido ya los primeros en denunciarlo.” (Rancière, 2011: 21) De modo que para Rancière, habría que avanzar en la historia de la estética tomándola como “el pensamiento del sensorium paradójico que permite definir las cosas del arte.” (Rancière, 2011:22) Esto significa que en tanto devenimos animales del lenguaje, perdimos contacto directo con “lo real del mundo”, es decir, si organizamos nuestro mundo a través del sensorium creativo, es porque somos impotentes desde el puro instinto. No obstante, para hacerlo, es necesario comprometerse con la contingencia traumática de lo real del mundo. Citando a Hegel, Rancière bosqueja una cierta idea para pensar lo paradójico del sensorium:

“El origen del arte, dice Hegel, es el gesto del niño que hace olas para transformar la superficie del agua, la de las apariencias “naturales”, y volverla una superficie de manifestación de su sola voluntad. Mas ese niño que hace olas también es aquel cuya capacidad artística nace de la pura contingencia de los ruidos vecinos, de los ruidos de la naturaleza y de la vida material sin arte mezclados entre sí. No se puede pensar ese niño de doble cara sin contradicción.” (Rancière, 2011:22)

Cuatro. “una naturaleza “humana” siempre es al mismo tiempo una naturaleza “social”.” (Rancière, 2011:22) De aquí que Rancière pregunte lo siguiente:

“de qué manera un régimen de identificación del arte se vincula a la promesa de un arte que sería más que un arte o que no sería más un arte...cómo es que la estética, en tanto régimen de identificación del arte, conlleva una política o una metapolítica.” (Rancière, 2011:25)

Ahora bien, aquí vamos a completar estos cuatro rasgos del historial estético en Rancière con algunos señalamientos de Sigmund Freud, principalmente, introduciendo lo que el psicoanalista llamó “Das Unheimliche” –“lo ominoso” o “lo siniestro” (1992)-, una dimensión que ubica más allá de la noción clásica de lo bello. Se trata de pensar que “Das Unheimliche” articula el sentido siniestro de un objeto estético que “pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que excita angustia y horror.” (Freud, 1992:219)

Y es en este contexto que nos interesa acompañar a Rancière, ahí, con Freud, con lo inconsciente y la vida pulsional, donde siempre es posible que “la estética de lo bello” devenga en eso que nos produce angustia. Ahí, donde “Se llama unheimlich a todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (Freud, 1992: 224), donde “Heimlich es en otro sentido lo sustraído del conocimiento, lo inconsciente.” (Freud, 1992: 226)

Pues bien, con base a estas consideraciones, a continuación, vamos a trabajar esto que intitulamos “De la experiencia estética: pulsión, discurso perverso y capitalismo” bajo tres ejes: 1) Si queremos señalar el acto que vendría a representarnos lo que proponemos es una *reescritura estética de la naturaleza*, primero, es necesario oponerla a la estructura de la estética capitalista, precisamente, para diferenciar entre una y la otra. 2) Siguiendo a Rancière, intentaremos mostrar que la dimensión estética del capitalismo tiende a diluirse como plusvalor y que se funde a nivel de la constitución de la subjetividad. 3) Para hacer esto, nos vamos a servir de lo que Freud introduce como “lo ominoso” a través del concepto de “pulsión de muerte” y sus representaciones a cargo del discurso perverso.

Finalmente, aclaremos que para ilustrar estos tres puntos utilizaremos el lenguaje cinematográfico a través de lo que el cineasta italiano Pier Paolo Pasolini llamó “Saló o los 120 días de Sodoma”. En nuestra opinión, porque consideramos que el cineasta pone en escena los regímenes estéticos de la estructura capitalista, representándonos lo que “el poder obsceno” hace del cuerpo-proletario y cómo éste -el cuerpo proletario- se hace *objeto de goce* del modo de producción capitalista hasta desaparecer como sujeto. Con esto buscamos sentar el terreno para indagar -más adelante- si existen otros tipos de experiencias estéticas en las subjetividades actuales.

V.I Saló o los 120 días de Sodoma: Un ensayo estético desde el concepto de pulsión de muerte

En 1975 Pier Paolo Pasolini presentó su último largometraje: “Saló o los 120 días de Sodoma”. Una provocativa historia de lo que el “nazi-fascismo” hizo del “cuerpo-proletario”. Así es como refirió su problemática:

«El sadomasoquismo forma parte del hombre. Existía en la época de Sade y hoy, pero esto o no es lo que me interesa. Me importa el sentido real del sexo en mi película que es una metáfora de la relación entre poder y sumisión. Todo el razonamiento de Sade, el sadomasoquismo de Sade, tiene una función muy específica y clara, la de representar lo que el poder hace del cuerpo humano; el desprecio al cuerpo humano (...), la anulación de la personalidad del otro». Declaraciones de Pasolini en el documental *Salò d’hier à aujourd’hui* (2002).²⁷

Este “sentido real del sexo” que Pasolini describe como relaciones sádicas entre poder y sumisión es una representación de los excesos del poder capitalista en el mundo de la vida moderna. En Saló, las metáforas que ejemplifican estos excesos son las siguientes: 1) *el Anteinferno*, 2) *el Círculo de las manías*, 3) *el Círculo de la mierda* y, 4) *el Círculo de la sangre*. En cada una de estas figuras describe

²⁷ *Saló los 120 días de Sodoma* [En línea] disponible en: <http://www.almasoscuras.com/salo-o-los-120-dias-de-sodoma> [consultado el día 8 de junio de 2015]

cómo el perverso organiza su deseo en una especie de “obra de teatro” para dar lugar a eso que llama “función sádica”. En términos freudianos podemos decir que Pasolini quiere cotejar la “vida pulsional” del sujeto perverso con el “capitalismo moderno” de su época, donde no es suficiente una ganancia de placer, por lo que la problemática gira en torno a un más allá inherente al modo de producción capitalista cuyo exceso Marx llamó plus-valor. ¿Y no es acaso la tesis freudiana de “pulsión de muerte” la que nos sirve aquí para entender esta lógica del plus-valor en su articulación con lo que ocurre en Saló? Esto suscita un reposicionamiento para nuestro entendimiento:

“en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer.” (Freud, 1979:9)

La tesis de “pulsión de muerte” aparece en la obra freudiana como parte de una discusión sobre el enigma de la vida humana mediante la hipótesis de que desde su origen han existido dos pulsiones que luchan entre sí: la de vida y la de muerte. Esta última se caracteriza por una “necesidad de restablecer un estado anterior.” (Freud, 1999:56) -a la vida. Precisamente, esta oposición radical de las pulsiones puede rastrearse en Saló, pero antes de examinar su contenido conviene adentrarnos en describir la arquitectónica del concepto freudiano de pulsión, ¿qué puede ser y cómo opera? Freud dice que se trata de:

“un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante *{Reprasentant}* psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.” (Freud, 1979:117)

Cabe agregar lo que señala Lacan respecto del concepto de pulsión: “Freud dice que es importante distinguir cuatro términos en la pulsión... el Drang, el empuje. La Quelle, la fuente. El Objekt, el objeto. El Ziel, la meta.” (Lacan, 2013:170) El “esfuerzo {Drang}” de una pulsión se refiere a “su factor motor, la suma de fuerza

o la medida de la exigencia de trabajo que ella representa {repräsentieren}.” (Freud, 1979:117)

“La meta {Ziel} de una pulsión... sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.” (Freud, 1979:118) En cuanto al objeto {Objekt} de la pulsión, “es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta.” (Freud, 1979:118) “Por fuente {Quelle} de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {repräsentiert} en la vida anímica por la pulsión.” (Freud, 1979:118) Pero de estos cuatro rasgos, no hay que pasar de largo lo que Freud aclara respecto del objeto de la pulsión:

“Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio. En el curso de los destinos vitales de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de cambios de vía {Wechsel}; a este desplazamiento de la pulsión le corresponden los más significativos papeles.” (Freud, 1979:118)

Ahora bien, bajo esta lógica de entendimiento, el psicoanalista planteará que el problema de la pulsión tiene que ver con la dimensión de la falta de cierto objeto. Este es el objeto psíquico de la pulsión, que existe en tanto inexistente, además de que todo objeto de la pulsión es lábil. Hay que percatarse de esto en la película de Pasolini. La problemática que presenta no se refiere simplemente prácticas de una estructura perversa, ya sea porque los libertinos imponen una versión propia de la ley, adecuando de este modo un juego que justifica “lo real del contacto con el cuerpo del otro” sin la necesidad de aplicar algún límite que medie su acto, sino que, precisamente, Pasolini pone en escena diversos objetos psíquicos relacionados al territorio del goce.

La historia comienza con el secuestro de un grupo de mujeres y hombres de entre quince y diecisiete años. Son llevados ante los que se “autoproclaman” como sus

nuevos Amos. El punto central del capítulo –Anteinferno– es introducirnos al universo obscuro de lo que va acontecer en Saló. Una “voz siniestra” lo dice así:

“Débiles criaturas encadenadas, destinadas a darnos placer. Espero que no os hagáis la ilusión de encontrar aquí la estúpida libertad concedida en el mundo exterior.” Estáis fuera de los límites de toda legalidad. Nadie en la tierra sabe que estáis aquí...vosotros ya estáis muertos. Y estas son las leyes que regularán aquí dentro vuestra vida...”²⁸

Estas “leyes” tienen que ver con un procedimiento cotidiano: reunirse en “la sala de las orgías” donde los presentes se entremezclan en promiscuidad, “incestuosamente”, “adulterinamente”, “sodomíticamente”. De lo que se trata es que estas prácticas corresponden a exigencias de una ganancia de placer de otra índole. Si consideramos esto es porque lo que sucede en Saló no puede explicarse únicamente desde “el principio de placer” freudiano, en tanto que éste “funcionaría como límite del goce...por su ubicación como “mediatizador” entre sujeto y cuerpo real...” (Hans, 2008:16) Por el contrario, la falta del “límite” indica que nos encontramos ante un más allá que es de la muerte: *la pulsión de muerte* que abre paso al territorio del goce. Para proponer una lectura de lo que está jugado en el universo de Saló retomemos algunas caracterizaciones de la pulsión muerte en su articulación con la lógica del capital.

Lacan dice que Marx demostró la eficacia del mercado de trabajo capitalista como causa de la función de la plusvalía. En sus términos, ésta –la plusvalía– es el “objeto a” que cae como efecto de *una falla* en el proceso de producción de mercancías y que ha de repetirse infinitamente. Se trata de un sujeto para la reproducción de un objeto metonímico, donde un sujeto es representado por un significante –valor de cambio– para otro significante –valor de uso–. En estas contradicciones causadas “por la relación intersignificante” –y que el sujeto se ubica entre significantes– se produce la falla que deja caer lo que Marx llamó plusvalor. Lacan lo dice así:

²⁸ Saló Los 120 Días De Sodoma, Película Completa en Castellano (2013) en YouTube [en línea] disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pV2DKMzI1Lo> [consultado el 7 de junio de 2015]

“Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama plusvalía...Algo está perdido y se llama plus de gozar...” (Lacan, 2008:20)

Ahora bien, en el capítulo del círculo de las manías Pasolini sitúa “la fantasía de zoofilia” representada por jóvenes obligados a comportarse “como perros”. Una fantasía perversa que, no obstante, habría que leerse como “la entrega masoquista a lo real de la sexualidad...” como “la tendencia de hacerse presa del Otro.” (Hans, 2008: 21). En una lectura freudiana, podría decirse que el masoquista en tanto “está en el lugar de objeto”, alcanza un goce a costa de su laceración. Esto...“se nos hace más comprensible si pensamos que el masoquismo es sin duda un sadismo vuelto hacia el yo propio, y la exhibición lleva incluido el mirarse el cuerpo propio...el masoquista goza compartidamente la furia que se abate sobre su persona...” (Freud, 1979:122)

Pero la representación más radical de estos objetos de la pulsión está en el capítulo tres, intitulado, “El Círculo de la mierda”, donde Pasolini nos enseña cómo los partícipes de la orgía terminan por proveerse de una repugnante cena de “restos excrementales”.

Lo que caracteriza esta “es-cena” es precisamente la mierda que sale del cuerpo-proletario, “un resto” que cae y que produce una ganancia de satisfacción perversa en tanto que hay un comensal dispuesto a tragarse tan “asquerosa materia”. Aquí se hace significativo el hecho de que el perverso siempre tiene que actuar su propia obra de teatro para dar lugar a este exceso, a este “plus de gozar”. Este es un movimiento radical que encontramos en Saló, la metáfora de la relación entre poder y sumisión aparece ahora como un intercambio de lugares: los que detentan el poder literalmente gozan *de que los estén cagando*. Desde este momento, las víctimas son ahora victimarias, gozan compartidamente de los excesos que se abaten sobre el ser del otro, participan de los mismos objetos de goce, la víctima

es ahora igualmente de perversa que el perverso mismo. No hay que perder de vista el lugar de la mierda en el pensamiento de Pasolini. Aquí una cita:

“se trata sobre todo de la idea de que los productores obligan a los consumidores a comer mierda. La sopa Knorr, las galletas Saiwa, son mierda. Hoy te dan cosas sofisticadas y muy malas: las porqueriítas, los quesitos para niños, cosas horrendas que son mierda. En la película no estará tan claro, porque se trata de un misterio. Pero lo cierto es que mientras yo ruedo es eso lo que estoy pensando.” (Citado en Giménez, 2003:98)

Esta insistencia de recuperar lo inanimado a través de un goce corrupto demuestra que las relaciones entre plus-valía y plus de goce comienzan por la invasión de una pulsión de muerte. Con esto queda claro que en la producción de mercancías las contradicciones ya están dadas por el mismo proceso de producción de capital. Pero, además, tenemos la clave de su éxito: no sólo produce mierda, sino que el capitalismo es un efecto de la mierda. Así es más fácil pensar el lugar del excremento como núcleo fundamental del capital y, en este caso, en Saló; lejos impedir su funcionamiento es “su motor vital”.

Hay que ser finos y detectar la crítica del cineasta al capitalismo, desde sus días, Pasolini ya cuestionaba el hecho de que estemos viviendo una *crisis estructural del capitalismo*, o que estemos llegando a su límite. La mierda no tiene límite porque no nace en el límite, al contrario, ella aparece como un resto insoportable más allá de los límites. Este pues, es el principio que hace que el sistema capitalista se revolucione permanentemente así mismo:

“El estado “normal” del capitalismo es la revolución permanente de sus propias condiciones de existencia: desde el principio el capitalismo se “pudre”, está marcado por una contradicción mutiladora... En ello reside la paradoja propia del capitalismo, su último recurso: el capitalismo es capaz de transformar su límite, su impotencia misma, en el origen de su poder –cuanto más se “pudre”, más se agrava su contradicción inmanente, más ha de revolucionarse para sobrevivir” (Žižek, 2007:84).

Y esto es lo que hallamos en Saló, la reproducción de una “fuerza constante” que persiste más allá de la vida –la pulsión de muerte-, donde se hace circular el goce perverso proyectado a modo de una sociedad capitalista.

Ahora bien, para reconducir el trabajo de Pasolini hacia el problema que aquí nos interesa -que es el de la experiencia estética en el capitalismo-, comencemos señalando con Rancière que la producción estética no tiene que ver con el nombre de una disciplina, sino con un estadio inherente a la constitución de la subjetividad: un “sensorium paradójico” le dice Rancière. Por lo tanto, se trata de pensar cómo la estética, en tanto régimen de lo sensible, conlleva la representación de una forma de sociedad. Complementemos esto con Marx:

“Huelga decir que el ojo del hombre disfruta de otro modo que el ojo tosco, no humano... Ya lo hemos visto. El hombre solamente no se pierde en su objeto cuando éste se convierte para él en objeto humano o en hombre objetivado. Y esto sólo es posible al convertirse ante él en objeto social y verse él mismo en cuanto ente social, del mismo modo que la sociedad cobra esencia para él en este objeto.” (Marx,1978:34)

Pero con esta cita, no sólo buscamos ilustrar el contenido social del campo sensible, sino destacar la función política de la estética, por ejemplo, en el film de Pasolini. Más aún: junto a Freud, diremos que se trata de repensar el tema de la pulsión y el discurso perverso como elementos cruciales del mundo de las subjetividades contemporáneas, donde la experiencia estética capitalista produce efectos un tanto ominosos en el campo afectivo del sujeto, toda vez que las energías pulsionales no siempre apuntan hacia un estado regulado *del placer*, sino aún *más allá*, emergiendo en la experiencia sensible del sujeto *la angustia*. Puestas las cosas así, esto significa que en la estética ya está implícita la posibilidad de experimentar placer o displacer como rasgos constitutivos del sujeto. Pero ¿cómo es que esta forma de entender la experiencia estética puede pensarse en el contexto de una reescritura de la naturaleza? Dejemos la pregunta abierta y avancemos juntos para intentar elucidarlo en el siguiente capítulo.

SEGUNTA PARTE: “Praxis del historizar del sujeto”

VI. CAPÍTULO V

Cherán, o la historización del sujeto creativo

VI.I. Recapitulado general

Después de intentar “articular” a nivel conceptual el esqueleto de un método heurístico a partir de los significantes *naturaleza*, *estética* y *escritura*, con el objetivo de ejemplificar el problema de la constitución del sujeto. Ahora, nos toca “desbrozar” un campo de lectura a partir de esto que llamamos *reescritura estética de la naturaleza* para situar *aquello que hace efecto* en tanto “acto singular” del sujeto y que traza posibilidades alternas para historizarse en “su mundo con el otro”. Para esto, es necesario retomar el contenido de nuestra pregunta de investigación y lo que oponemos como hipótesis:

¿Cuándo es que un sujeto se historiza desde su “posición creativa”, en este caso, para reescribir estéticamente aquello que toma por “naturaleza” y sus vínculos con “el otro”? Para pensar esta pregunta planteamos que esta historización a nivel de la constitución de la subjetividad es “efecto del posicionamiento de un sujeto creativo” que no sólo tocó algo más allá del principio del placer, es decir, ahí, donde habita la “pulsión de muerte”, sino que inscribió una nueva historia *sobre* el “relanzamiento de su deseo” para historizarse en el mundo y para sublimar su malestar con el otro.

Y, no obstante, antes de avanzar con la problemática de la historización del *sujeto creativo* en Cherán, volvamos a la pregunta por la naturaleza, ¿qué es? Hacia el segundo capítulo del presente trabajo la pensamos como la introducción de un significante primordial -y articulador- para el sujeto del lenguaje. No se trata, entonces, de “naturaleza orgánica”, sino de un significante sostenido

psíquicamente, un significante para la cultura con el cual el sujeto organiza el paisaje de las cosas.

Desde este entendimiento, es necesario recalcar que no hay objeto ontológico colocado en lo real de la naturaleza. Por el contrario, desde el psicoanálisis se plantea que se trata de “un objeto” construido psíquicamente, donde el “objeto de la pulsión” no es “un objeto” de la cosa-mundo. Aquí radica la diferencia entre los animales logrados y los animales del lenguaje: mientras en los primeros “el objeto” del mundo es un objeto de la necesidad, en los segundos, el objeto de la pulsión es un objeto perdido en la estructura del lenguaje, por eso nunca se satisface. Para ampliar más la idea de lo que buscamos señalar, tomemos las cosas con calma y vayamos a la teoría psicoanalítica.

En *Lacan. Los interlocutores mudos* (2010), hay un texto dedicado a la reflexión de lo que Adrian Johnston subtitula “la desnaturalización de la naturaleza”. Influenciado por el psicoanalista francés, el autor estructura su discusión de la siguiente manera:

Primero. Para Lacan, el mundo humano no tiene nada que ver con el mundo de la naturaleza, porque lo humano es tejido desde otro lugar. Baste retomar lo que plantea como *el gran Otro*: “en cuanto orden simbólico no-natural, precede al nacimiento del individuo, preparando de antemano un lugar para él en un sistema que obedece a reglas diferentes de las leyes de la naturaleza.” (Johnston, 2010:48). De aquí que Johnston formule la pregunta por “las condiciones mismas de posibilidad de la génesis del sujeto, del surgimiento ontogénico de un ser situado en el plano de la antiphysis.” (Johnston, 2010:48), un lugar que llamamos “Cultura”.

Segundo. Johnston puntea la tesis lacaniana respecto de la constitución subjetiva, en cuanto a que, para esta época de su enseñanza, ya no es suficiente pensar la “desnaturalización de la naturaleza humana” mediante el atravesamiento del significante. Ahora, el problema se ubicaba en la propia naturaleza del ser parlante -en su cuerpo-, siendo que ésta “en el seno de la existencia humana, es

cualquier cosa menos un armonioso y total “Uno-Todo”.” (Johnston, 2010:50) En este momento se trata de tomarla por aquello que es carente de equilibrio – una suerte de radical antiarmonía-. Desde entonces, “naturaleza” es equiparada con *lo real*, “porque está interiormente plagada de “podredumbre” [*pourriture*], de una descomposición o defecto en que la cultura (en cuanto antiphysis) borbotea [*bouilloner*].” (Johnston, 2010:51)

En la base de ambas tesis lacanianas, Adrian Johnston introduce el problema de la constitución subjetiva con el siguiente planteamiento: “la subjetividad inmaterial surge de la disfuncionalidad de un fundamento libidinal-material.” (Johnston, 2010:51) Más aún, la conformación de la subjetividad no es *sin*²⁹ aquello que devino de la pérdida de “un excedente que no puede volver a reinscribirse en el registro ontológico del que brotó.” (Johnston, 2010:51)

Por supuesto, lo que aquí está en juego es el campo metapsicológico del discurso freudiano en su orientación lacaniana. Pongamos por caso lo que Lacan propone en su clase de 1964 bajo el título de *Tyche y Automaton*; inspirado en la física aristotélica, ubica el primero como “el encuentro con lo real” (Lacan, 2013:60), lo que escapa a todo intento de simbolización y, el segundo, como “la red de significantes” (Lacan, 2013:60). Con esto postula una lectura radical entre el hombre con el mundo, donde sostiene que dicha relación no tiene nada que ver con *el conocimiento* que el sujeto tiene de la naturaleza, por el contrario, lo que el sujeto toma por tal -su simbolización-, es producido en su *encuentro contingente* con *lo real*, con *la tyche*, cuyo efecto experimentamos bajo la “angustia” de ser devorados por *lo real*; “angustia” de la cual habría que salir colocados desde cierta narrativa histórica para producir otra cosa. Así pues, *tyche* es un accidente fortuito -inesperado- que, no obstante, produce algo en el animal no instintual, es decir, ese animal parlante que busca existir en el mundo a partir de la puesta de ciertos “objetos” que asume como perdidos y, por tanto, habría que “reincorporarlos” a la estructura de su subjetividad.

²⁹ Léase en sentido literal, “sin” evoca carencia o ausencia de algo.

Es en este contexto que podemos retomar las tesis de Adrian Johnston para redirigir nuestra discusión planteada para este capítulo. Por un lado, cuando sostiene que “la subjetividad inmaterial surge de la disfuncionalidad de un fundamento libidinal-material”, está pensando en el discurso freudiano-lacaniano que postula la imposibilidad de cierta relación directa (causa-efecto) entre *la libido* -energía psíquica de la pulsión- con un objeto propio de la ontogénesis. En otras palabras, que la pulsión logre satisfacerse con algún “objeto” realmente existente - en cierta etapa de la vida-, un “objeto” universalmente válido para la especie humana y producido genéticamente desde el organismo viviente.

Por el contrario, lo que Lacan llama “objeto a” existe en tanto inexistente para la pulsión, siendo “eso” que *falta*, lo que produce la historia de un sujeto. De modo que se trata de “no centrar la ontogénesis... en los...estadios, los cuales, literalmente, no tienen ningún fundamento discernible en el desarrollo observable en términos biológicos.” (Lacan, 2013:71)

Pero ¿qué es el *objeto a* para Lacan? No es un objeto material, objetivamente existente, por el contrario, es un objeto perdido en algún sitio de la estructura del lenguaje, un objeto a que tiene lugar en el sujeto en tanto que le hace falta esa “a”. Un *objeto a* evoca carencia y al mismo tiempo deseo, precisamente, porque es un “resto” extraído al ser-humano. Sintéticamente hablando, “el a, ...es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir, a las leyes de la estética trascendental.” (Lacan, 2013:50)

Así pues, cuando Johnston dice que no hay sujeto sin aquello que devino de la pérdida de “un excedente que no puede volver a reinscribirse en el registro ontológico del que brotó”, se refiere a la tesis lacaniana del *objeto a*. Por eso, “el deseo se presentifica en la pérdida del objeto...” (Lacan, 2013:67). Y en este caso, debe tomarse con “su nombre de álgebra lacaniana: el a minúscula.” (Lacan, 2013:70)

Ahora bien, cuando aquí proponemos hablar del sujeto creativo en Cherán, es porque éste, encontró una manera *diferente* de inscribir la huella de su deseo para moverse en su mundo. En otras palabras, supo colocar su nuevo “objeto causa de deseo” en su *contexto*. Lo que significa que una *reescritura estética de la naturaleza* debe ser producida por algo más. De ahí que, al plantear el problema de la creación subjetiva en tanto sublimación de “la pulsión de muerte”, conviene pensarse como efecto de una experiencia de angustia para el sujeto y como la puesta en escena de su deseo. Esto es lo que a continuación intentaremos argumentar. Nuestra idea consiste en transitar distintos campos que hacen de la historización de un sujeto: la tragedia, la ética, el acto, la escritura y la estética. Cinco puntos nodales que aquí consideramos para señalar los procesos creativos de la historia del sujeto en Cherán, creación que ubicamos en las rondas comunitarias -en tanto funcionan como otra manera de reescribirse en su mundo y con el otro-.

VI.II. El coro de la tragedia, prehistoria de una decisión

De las distintas regiones de la cultura purépecha, Cherán sigue siendo uno de los municipios michoacanos de mayor riqueza natural. Desde épocas prehispánicas la geografía cheranense se conformó de un abundante ecosistema boscoso, siendo constante la defensa de su territorio el rasgo característico de su historia. No es menos cierto lo que en la actualidad sucede: el 15 de abril de 2011, Cherán se levantó en armas contra un grupo violento de talamontes respaldados por el crimen organizado y por instituciones corruptas del gobierno federal, estatal y local. Tras agotar todos los procedimientos legales y en calidad de hartazgo, un grupo de mujeres *tomó la decisión* de acabar con el saqueo de su tierra confrontando a los criminales.

El resultado fue un radical y renovado proyecto social en defensa de sus bosques³⁰, al grado de que los delincuentes jamás esperaron una respuesta de tal magnitud. La defensa consistió en un plan de protección bajo el título de *rondas comunitarias*³¹. Éstas son la presencia armada de civiles con el propósito de asegurar y proteger el bienestar de la comunidad. A la luz de este panorama, hoy día tenemos una serie de controversias perceptuales sobre el problema: ¿cómo situar la *defensa armada a cargo de civiles*? Unas veces considerada políticamente como el resultado de *agitaciones rurales descontroladas* que no deben estar por encima de “nuestras instituciones”, presuntamente, porque se transgrede la vida democrática del país. Otras, como proyectos de emancipación social legítimos y necesarios ya que el Estado mexicano ha demostrado su incompetencia para preservar el bienestar de la población. Desde este entendimiento, se sostiene que las *rondas comunitarias* remiten a estructuras socio-culturales -contemporáneas- que posibilitan oportunidades de “supervivencia” en el país.

A hora bien, como primer punto, lo que nos interesa examinar del levantamiento cheranense es lo que se produce a nivel de la constitución de la subjetividad, específicamente, lo que se juega antes de que el *sujeto sufriente* tome su lugar a través del poder comunitario. En este entendido, se trata de contextualizar la “prehistoria de su decisión” a la luz de la “tragedia” y que, bien podemos ubicar en

³⁰ No hay que perder de vista que “el bosque” remite a la historia de su representación de “naturaleza”, es decir, funciona como un significante para hablar del contexto general de su historia, sociedad y cultura.

³¹ Evidentemente, la ronda tradicional comunitaria mantiene una serie de particularidades enraizadas en el contexto socio-político de la región. Aquí podemos utilizar una representación genérica de lo que son a partir de las palabras de Juan Chávez -uno de los dirigentes de la defensa civil armada en Michoacán-. La ronda comunitaria “es la autonomía en los hechos. Un camino a partir del derecho histórico de los pueblos indígenas. No hay que pedirle permiso al gobierno. Hay que ir construyendo las condiciones para que haya autonomía real. Hay que hacer mucho trabajo de base. Trabajar mucho para que se den las condiciones y la determinación de la autonomía surja de las bases, del pueblo.” (Navarro, 2012: 96-97)

las afecciones del alma, ya que tiene por “meta la catarsis, la purgación de las *pathémata*, de las pasiones, del temor y de la compasión.” (Lacan, 2006: 298)

A nivel de la división del sujeto, la tragedia está relacionada con una elección de muerte y, por lo tanto, con una pérdida. Tómese como ilustración lo que relata Margarita Ambrosio³², integrante del Consejo Mayor del Gobierno Autónomo de Cherán:

“fuimos las mujeres quienes nos levantamos, hartas de ver a nuestros hombres desaparecidos o muertos. Ahora el reto es seguir luchando y no permitir que entren los partidos, porque los partidos nunca hacen bien; ellos nada más se reparten los puestos, los recursos.”...“Ese 15 de abril del 2011...nuestra gente se organizó, inició la defensa de nuestros bosques...sin otra arma más que el corazón...y pues con lo que tenía a la mano que eran palos, machetes, los usos de labranza. El 15 de abril nuestra comunidad dijo: “en Cherán ni un partido más”, se desconoció a las autoridades, el pueblo asumió su autoridad.”³³

Aquí se percibe cómo Cherán se refleja directamente sobre una experiencia de muerte -toda vez que cada parte del párrafo citado expresa la tragedia de ver a su gente desaparecer o morir-. Lo que angustia es mirar de frente la muerte anticipada. Y, aun así, es posible leer que este levantamiento remite a un “movimiento de borde”, ahí, por los contornos que hacen vacío en lo simbólico para el sujeto. Este movimiento, es la voz del coro en la cultura. Como dice Lacan: “Luego, en una tragedia tenemos el Coro. ¿Qué es el coro?... la gente que se turba.” (Lacan, 2006: 303)

³² Queda pendiente una descripción más detallada sobre el levantamiento de Cherán, precisamente, porque una de sus particularidades deja ver la presencia femenina como fundamento contemporáneo de las rondas comunitarias.

³³ Cherán. El pueblo en rebeldía. (2012) [En línea] disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=IQ6_Hxq9Jfs [Consultado el día 4 de Mayo de 2013]

Entrar en acción no es sin turbación. Esto sirve para pensar la función de la *decisión* como la puesta en marcha de un “nuevo acto” para crear “otro hacer del ser histórico” ante la problemática dada, es decir, con el sólo “acto” de responsabilizarse como partícipes del conflicto. Así que en oposición al entendimiento cotidiano de que una *acción violenta* ha de reprobarse socialmente, para los cheranenses se asume como “un acto legítimo” que emerge para encontrar una nueva manera de hacer hablar lo que la palabra ya no pudo decir - invocar la función de la Ley-. Aquí la diferencia entre el uso de la violencia de la narco-política mexicana y el uso que le ha dado el pueblo cherenense, ¿un acto violento que responde a qué?; a una elección de muerte para volver a poner en su lugar la función de la ley.

VI.III. Ética: la elección de muerte

En su introducción a *El ser y el acontecimiento* (2015), Alain Badiou distingue dos épocas relativas a la doctrina del sujeto. La primera tiene que ver con “el sujeto fundador, centrado y reflexivo, cuyo tema circula desde Descartes a Hegel y sigue siendo todavía legible hasta Marx y Freud³⁴ (y hasta Husserl y Sartre)” (Badiou 2015:11). A esto se añade un segundo momento de comprensión, donde el “sujeto contemporáneo es vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo. (Badiou 2015:11) Pero en esta diferenciación, Badiou no deja de precisar que el psicoanálisis freudiano es quien en realidad subvirtió la lógica del sujeto cartesiano. Aquí la cita:

“Lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud sólo se hace inteligible en la herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo subvierte, des-localizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia relativa.” (Badiou, 2015:473)

³⁴ Vale aclarar que, si bien es cierto, el psicoanálisis es invención de Freud, en su obra nunca aparece la noción de “sujeto”. Es con Jacques Lacan, uno de sus discípulos más creativos que podemos encontrar esta lectura del sujeto escindido, a-sustancial, vacío, es decir; lo que aquí llamamos “sujeto psíquico” y que es parte de lo que Badiou postula como segunda época de la doctrina del sujeto.

Esto tiene una importancia que conviene no subestimar, más si queremos pensar lo que aquí llamamos *sujeto creativo ante la elección de muerte*. Habrá que distinguir, por un lado, que la noción clásica de sujeto se equipara a “una entidad sustancial y esencial, dada de antemano, que domina la totalidad del proceso social y que no es producida por la contingencia del propio proceso discursivo...” (Žižek, 1993:258). Por otro lado, en la versión que nos interesa, se trata de un sujeto “primitivamente desacorde, fundamentalmente fragmentado...desde donde todos los objetos son deseados... y sin ver cómo a causa de esto el objeto se le escapa en una serie de desplazamientos infinitos...” (Lacan, 2014:267).

En este desacuerdo conceptual está la problemática que Badiou trabaja para pensar la ética. Su interés se centra en confrontar lo que llama *ética del juicio* en oposición a *ética de la decisión*. La primera tiene que ver con *acciones reflexivas* de imaginarios universales. Posición lo más cercana a la filosofía kantiana. Desde aquí, moral y ética son casi sinónimos. La ética kantiana se fundamenta en reflexiones abstractas que *median moralmente* los actos del sujeto según un Bien Universal que a todos nos es dado *a priorimente*. La segunda emerge en su articulación con acciones políticas de decisiones inmediatas. Posición cercana al pensamiento político de Hegel³⁵. Aquí, ética se refiere a una toma de *decisiones inminentes*, por ejemplo; “arriesgar la vida” en una experiencia de lucha social. Con esta diferencia de entendimiento, Badiou sitúa el orden de su discusión:

³⁵ Piénsese en la tesis de Susan Buck-Morss, desarrollada en “**Hegel y Haití: La dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria, 2005, Buenos Aires: Grupo editorial Norma**”, donde propone que la dialéctica del amo/esclavo planteada por Hegel no está inspirada en formaciones sociales esclavistas -sociedades del mundo antiguo-, por el contrario, Susan considera que Hegel escribió su dialéctica inspirándose en procesos políticos modernos que consolidaron la lógica de la revolución armada, por ejemplo, en Haití, una revolución con el objetivo de abolir la esclavitud. El caso es que, desde la perspectiva hegeliana, la lucha por el reconocimiento entre dos conciencias no es sin que una de ellas arriesgue la vida, un posicionamiento ético por excelencia.

Primero. “El retorno” a la ética, señala el filósofo francés, es en un sentido vano. El problema de la ética contemporánea se encuentra en que está sometida a categorías abstractas para hablar de todo: El Hombre, La Mujer, Los Niños, Las Niñas, La Naturaleza, Los Animales, Las Profesiones, El Bien-estar Común, La Otredad, etcétera. Sostiene que el actual “retorno a la ética” está más cercano al paradigma kantiano. Desde este entendimiento se apuesta a la existencia de un “sujeto universal” –trascendental y genérico- con la capacidad de hacerse cargo de todos los núcleos contradictorios de la vida contemporánea. Una “ética del juicio” cuyas máximas sociales corresponden a los imperativos del orden social vigente³⁶: ¡Tu deber es esto!, ¡Tu deber es aquello!

Segundo. En oposición a la vía imaginaria de universales éticos, Badiou plantea una que se responsabilice de ciertas *verdades*. Él le llama “ética de las verdades”. En cuanto a esto, hay que hacer notar que utiliza el concepto de *verdad* parecido a la noción de *síntoma* en Lacan. Se trata de una dimensión que “representa el retorno de la *verdad*...en la falla de un saber.” (Lacan, 2009:227). Esta *verdad* aparece como un punto de ruptura en la presunta positividad del discurso, un “lapsus”, un “corto circuito”, aquello que “está más allá de la razón”, una *verdad* que “la conciencia” niega todo el tiempo. En suma, “rasgos” del sujeto que podemos pensar con Badiou para referirnos “al estatuto de la verdad como agujero genérico en el saber” (Badiou, 2015:474). Por eso, aquí no perdamos de vista que está en juego el lugar de un sujeto escindido, dividido, contradictorio, un sujeto vacío de toda sustancia positiva, carente de ese “objeto perdido” en la estructura del lenguaje y que desea en tanto le hace falta.

En esta segunda noción de sujeto quedan entretejidas dos tesis: 1) *la verdad* está articulada en la *composición de un sujeto* y 2) No hay *experiencia ética* sin la “irrupción”³⁷ de una *verdad*. Así, podemos discutir el problema de un

³⁶ Pensemos, por ejemplo, en el discurso de “lo políticamente correcto”.

³⁷ Si he utilizado la palabra “irrupción” es porque la carga de su significado me parece lo suficientemente representativa para hablar de lo que en Lacan es “verdad”. Si una verdad es tal, es

posicionamiento ético a nivel teórico, pero es necesario ir más lejos, sobre todo porque hoy día el concepto de ética puede resignificarse en función de nuestros “actos creativos”. Piénsese, por ejemplo, lo que se juega en Cherán, civiles armados en la defensa de su vida, de su territorio, de su comunidad, de su cultura. ¿No se trata en este caso de un acto ético entendido como el resultado de acciones inminentes a cargo de un sujeto creativo? Esta pregunta es necesaria y hay que estar al tanto, más cuando en la actualidad necesitamos darle un lugar a esos hechos insoportables que nos son familiares y que no sabemos qué hacer con ellos.

Vale aclarar que, a diferencia de otras posturas, no vemos en la defensa social armada un proyecto vacío sin sujeto político, sin fundamento en la vida social del país. Por el contrario, aquí sostenemos que nos encontramos frente a la puesta ética que separa a los cheraneneses de los *obscenos excesos* de la narcopolítica mexicana. Con esto reconocemos un posicionamiento creativo del sujeto contemporáneo, una toma de decisiones para dejar de *ser objeto de goce* del gran Otro reproducido en forma de “Capitalismo Salvaje”. Pensemos que los escenarios para hablar de la ética en Cherán son los siguientes:

Primero. El “ser-cultural” puede entrar en la composición de un “sujeto creativo” si experimenta irrupciones inesperadas de “relaciones paradójicas” que podemos caracterizar como “el retorno” de ciertas *verdades*. Con esto se trata de señalar que es en la experiencia de estas mismas paradojas y no en conceptos de universales imaginarios que el sujeto puede devenir creativo. Un sujeto que subvierte su ser-ahí con lo que hay y con lo que tiene.

Segundo. No hay *experiencia ética* sin la articulación de una *verdad*. Lo que significa que el sujeto creativo es un sujeto ético si decide asumir una postura y, por lo tanto, una praxis para hacerse cargo de aquello que se ha roto y se presenta como verdad en su violentado horizonte histórico. Seguir ambos

porque inesperadamente rompe el curso positivo del discurso, tirando a pedazos el sostén de un presunto orden del saber.

escenarios, entonces, no es sólo para tratar de contextualizar la arquitectónica del sujeto creativo devenido ético en Cherán, sino para señalar qué es lo que hoy día “abre paso” hacia la composición del nuevo sujeto como efecto de su decisión ante la muerte. ¿Cómo pensar esto?

Comencemos por sostener que los dos escenarios planteados arriba pueden pensarse con lo que Alain Badiou llama “relaciones paradójicas”. Específicamente, porque se trata de “relaciones rotas”, radicalmente fragmentadas, donde lo que irrumpe es *lo real de la cosa*. Esta metáfora de las “relaciones rotas” sirve para hablar de una relación sin relación, pero necesaria para lidiar con “rupturas, decisiones, distancias y acontecimientos.” (Badiou, 2011:23)

En cuanto a la tesis de las “relaciones paradójicas”, Badiou considera que tienen “que ver con la inconmensurabilidad, con la elección radical, con la distancia y la excepción.” (Badiou, 2011:25). Sin embargo, habría que añadir a cada uno de estos rasgos lo que llama *procesos singulares, fidelidad a la verdad y ética de las verdades*.

Cuando Badiou dice: “Los acontecimientos son singularidades irreductibles, “fuera-de-la-ley” de las situaciones.” (Badiou, 1995:126), a su vez, afirma que los “procesos fieles a una verdad son rupturas inmanentes siempre enteramente inventadas.” (Badiou, 1995:126) En este entendido, si la defensa cheranense deviene como un “acto irrepresentable” para el “Estado de Derecho” es porque se produce en tanto “fuera-de-la-ley”. Motivo por el cual “su acto” es desautorizado, precisamente, porque se trata de un movimiento subjetivo más allá de las situaciones históricas oficiales, de ahí su descrédito ante la “mirada políticamente correcta”. Pensemos, por ejemplo, en lo que Natalia Pérez Vilar llama “la invención de un otro negativo” (Natalia, 2009:39). Al concebirse así, este “otro” es tal que aparece como aquello que “corrompe” el “lazo social” al grado de que mediáticamente se distribuye la figura de “un otro siniestro, ominoso, oscuro”. “Uno otro” que atenta contra el presunto equilibrio del vínculo social. Aquí el punto de Natalia:

“Aquellos que son *capaces de hacer suya la experiencia* y desde ahí dirigir su práctica con respecto al entorno social de manera autónoma deberán ser negativizados, esto es, contruidos como una otredad negativa, nociva, peligrosa, que atenta contra el bien común.” (Natalia, 2009:39)

Se introduce aquí el problema de *la verdad*, ésta tiene que ver con “lo singular” dentro de una situación histórica. En este caso, nos referimos a una *verdad insoportable* inherente a la estructura del Estado: vicios perpetrados por la narco-política mexicana. No obstante, en este *proceso de verdad* emergió una nueva lucha por la vida, donde los cheranenses decidieron hacer uso de la violencia armada bajo una lógica diferente.

Hacerse cargo de su decisión, asumir la muerte para enfrentar la ruptura de una estructura social, política y económica viciada en nuestro país, es existir fiel a *una verdad*. En términos hegelianos, la *fidelidad a una verdad* puede leerse como la toma de una decisión radical en busca de una experiencia de libertad, siendo que:

“arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.” (Hegel, 2012: 116)

La idea central de Hegel consiste en demostrar que *el reconocimiento* no se pide, por el contrario, se gana con el mismo hecho de “arriesgar la vida”. Al respecto, Lacan subraya lo siguiente:

“En el mito hegeliano, la muerte no está ni siquiera estructurada como temor, está estructurada como riesgo y, por decirlo todo, como apuesta. Porque existe desde el comienzo...una regla de juego” (Lacan, 2009:326)

Esta propuesta hegeliana del movimiento del ser en la historia emerge de procesos de lucha social activa por el reconocimiento entre dos conciencias. Procesos singulares y fidelidad a la verdad, por lo tanto, no pueden pensarse sin la ruptura del lazo social y el deseo de reconocimiento, donde arriesgar la vida no apunta hacia la muerte biológica del contrincante, sino a su reconocimiento simbólico. Como lo ha mostrado Cherán, el sujeto devino creativo cuando su deseo se mantuvo con vida, y es justamente con este deseo³⁸ -de reconocimiento- lo que le permitió “neocrear su cultura”, es decir, lo que hoy día llaman *rondas comunitarias*.

Ahora bien, aunque tenemos aquí el significante – “rondas comunitarias”- que nos introduce a eso que Badiou llama *ética de las verdades*, no olvidemos que esta representación cheranense responde a una lógica deseante, es decir, inspirados en Lacan -para quien el sujeto ético es aquél que no cede a su deseo: “Propongo que de la única cosa que se puede ser culpable...es el de haber cedido en su deseo.” (Lacan, 2013:390)-, complementemos con Badiou que una “ética de las verdades” se dice así: “Haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Atrapa en tu ser lo que te ha atrapado y roto.” (Badiou, 1995:129) Si esto es así, para el caso de Cherán el uso de la violencia puede dignificarse éticamente cuando las vías legales se han desgastado y las cosas siguen igual, motivo por el cual es necesario restablecer el campo de la Ley. Asumir la muerte en la experiencia cheranense, entonces, remite más a un “acto ético” que a un hecho ilegal, sin embargo, un acto producido no sólo ante la angustia de muerte sino como causa de un “objeto de deseo”. Examinemos más el lugar de este acto.

³⁸ Aquí utilizo la expresión de deseo en su forma más genérica, es decir, como aquello que denota una falta, y es que, como lo ha demostrado el psicoanálisis freudiano-lacaniano, así como no hay inconsciente colectivo, no hay deseo colectivo.

VI.IV. El acto: entre el sitio de acontecimiento y situación histórica

Lo sustancial de esto último sirve para argumentar por qué un acto subjetivo es producido de la composición de un *sitio de acontecimiento*. En primer lugar, hay que diferenciar entre *sitio de acontecimiento* y *situación histórica*. Para Badiou el primero corresponde a una *singularidad presentada pero no representada* dentro de una *situación histórica*. Se trata de una anomalía “tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El sitio está presentado, pero “por debajo” de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es parte de la situación.” (Badiou, 2015:197)

Una *situación histórica* es, por el contrario, el repertorio de múltiples-representados “consistentes” en tanto efecto de cierta estructura. Podemos decir con esto que “toda situación histórica está estructurada dos veces...hay a la vez, presentación y representación.” (Badiou, 2015: 112) Pero la implicación de una estructura no es sin la experiencia insoportable de un *vacío*. Su aparición –la del *vacío*- organiza la lógica de la situación histórica. Es más: para Badiou toda *situación* bordea el *vacío* que angustia al sujeto. En este contexto:

“La angustia del vacío... se marca en toda presentación por el hecho de que la estructura de la cuenta se duplica para verificarse así misma; para testimoniar que, a lo largo de todo su ejercicio, su efecto es completo; para lograr que lo uno sea, frente al peligro latente del vacío. (Badiou, 2015: 112)

Lo que no podemos perder de vista es que, aunque un vacío no puede ser estructurado, es el mismo vacío lo que da lugar a la estructura. Asimismo, esto significa que todo enmarque estructural falla porque contiene fisuras que no pueden ser representadas. Provisionalmente, asimilaremos este vacío con lo que Lacan llamó *lo real*. Aquello que hace incompleto el registro simbólico, lo que se le escapa, lo que no se puede simbolizar. *Lo real*, entonces; “está más allá...de la insistencia de los signos...” (Lacan, 2013:62)

El reto, sin embargo, consiste en describir cómo se puede conjugar la *lógica del vacío* y el *sitio de acontecimiento* con esto que planteamos como “acto”. En este entendido, se trata de “un acto” para hacer algo con el *vacío* insoportable que estructura al Estado. Es en el contexto de esta fractura que emerge una *presentación* –de civiles armados- que, sin *ser representada* como parte de los “múltiples consistentes” hacen que la estructura del Estado vacile una vez más, es decir, esta presencia de “las rondas comunitarias” exhibe lo incompleto del repertorio estructural, por lo que el Estado se ve en la necesidad urgente de representarlas, es decir, someterlas a un régimen de estructura o, en última instancia, desaparecerlas.

Por otro lado, cuando la lógica del vacío apunta hacia un “estado subjetivo de angustia” se corre el peligro de desaparecer como sujeto. Como dice Lacan:

“la angustia es correlativa del momento de suspensión del sujeto, en un tiempo en el que ya no se sabe dónde está, hacia un tiempo en el que va a ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse. Es esto, la angustia.” (Lacan, 2012:228)

Sin embargo, en el caso de Cherán, la implicación de una problemática de angustia suscitó movimiento en el sujeto, sobre todo, cuando la intención fue la de proteger al “sujeto” –con lo social-: “nuestra gente se organizó, inició la defensa de nuestros bosques...sin otra arma más que el corazón...y pues con lo que tenía a la mano que eran palos, machetes, los usos de labranza...” Con estas declaraciones, podemos decir que *un sitio de acontecimiento* en Cherán resultó como la “puesta en escena” para que ahí se inscribiera la realización de “un acto”.

No resulta absurdo, entonces, comprender que la lucha por la defensa del territorio en Cherán corresponde más a un acto de *reinención social* que a un problema meramente ambiental. Aquí, ante la angustia se *hizo una elección* radical dentro de una situación histórica oficial, ya que el poblado reactivó su propia historia para darse un nuevo lugar –como sujeto, como cultura y como sociedad- en un viciado espacio donde no hay diferencia entre el crimen organizado y las instituciones que presuntamente protegen el bienestar del pueblo. Está claro que en ambos casos la

dimensión del vacío se inserta en la dimensión estructural de la situación histórica, sin embargo, con dos posicionamientos totalmente diferentes. El contraste está, por un lado, en que antes de atender la problemática del poblado, el Estado mexicano les solicitó desarmarse y, por otro, en que los cheranenses legitimaron el uso de “la violencia armada” para defenderse de los obscenos excesos de la narco-política mexicana.

VI.V. Del “acto armado” a la “inscripción de un nuevo objeto causa de deseo”

Cherán, pues, responde a lo que Alain Badiou plantea como *ética de las verdades*, cuya función es la del desconocimiento de la “ideología universal de la ética”, ideología que, en el caso cheranense, intentó enmarcar la experiencia del sujeto sufriente. Como dice Badiou:

“Si no hay ética “en general”, es que falta el Sujeto abstracto, y habría que proveerlo. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a devenir sujeto. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto.” (Badiou, 1995: 124)

Ahora bien, como se ha intentado argumentar más arriba, la *verdad* para Badiou no debe entenderse en los esquemas clásicos de “verdad ontológica” -como efecto de una conformidad perfectamente acabada entre el sujeto y el objeto-. Más bien, una “verdad” está definida como acontecimiento, por aquello que sobrepasa las “situaciones cotidianas” en las que el sujeto está inscrito y que rompe con el orden de lo establecido, por lo que se necesita de una “nueva forma” de pensarse y moverse en el mundo. En palabras del propio Badiou, “una verdad” es un:

“suplemento...llamémoslo un acontecimiento, y distingamos al ser-múltiple, donde no se trata de la verdad (sino solamente de opiniones), del acontecimiento que nos coacciona a decidir una nueva manera de ser.” (Badiou, 1995: 124)

En este entendido, cuando aquí hablamos de fidelidad al acontecimiento, ubicamos esta felicidad de lado del “acto”, donde ocurre la “ruptura real (pensada y practicada) en el orden propio en el que el acontecimiento ha tenido lugar (político, amoroso, artístico, científico...)”. (Badiou, 1995: 125) Y, en el caso de *las rondas comunitarias*, el uso de la violencia no puede replantearse como un “problema a solucionar” institucionalmente, sino como un acto creativo que abre hacia otro lugar de su historia.

Aquí comienzan las controversias, si el concepto de “violencia” deviene en forma de “peligro para el orden social” es porque algo parece ganarse así, el horror que infunde en la “imaginación social”, toda vez que rompe nuestra “percepción cotidiana de la realidad”. Por lo tanto, ¿qué encubre el discurso ideológico que busca condenar “todo acto violento”? En términos freudianos diremos que se oculta la posibilidad de ejercer esas mismas fuerzas pulsionales a favor de un proyecto de emancipación social. Si bien es cierto, los métodos no son los adecuados para una situación histórica oficial, eso no significa que deba renunciar a tales vías, pues se trata de mantenerse alejado de la angustia, es decir, de ubicarse lo más cercano a una experiencia de placer. Freud dice:

“El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito —más bien: no es posible— resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para esto pueden emprenderse muy diversos caminos...cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza. Los más diversos factores intervendrán para indicarle el camino de su opción. Lo que interesa es cuánta satisfacción real pueda esperar del mundo exterior y la medida en que sea movido a independizarse de él; en último análisis, por cierto, la fuerza con que él mismo crea contar para modificarlo según sus deseos.” (Freud, 1992: 83)

Por eso, si vamos a hablar del devenir de un sujeto creativo es en el fracturado campo de las relaciones simbólicas. Un deseo en el sujeto tiene parte porque a éste le hace falta “algo”: “un objeto perdido”. Un deseo denota esta carencia, y esta carencia es constitutiva del sujeto. Vale mencionar que no se trata de un

sujeto biológico, de carne y hueso, asimismo, no se trata de un objeto materialmente existente. Se trata de un sujeto como efecto del lenguaje y de un objeto psíquico del cual el sujeto no sabe nada. Psíquico no quiere decir mental, quiere decir que es aquello del orden de la incompletud del ser. Los objetos psíquicos son efecto de la pérdida en el ser, además de que este objeto existe en tanto inexistente.

Tenemos aquí, entonces, las condiciones para hablar del pasaje del “acto armado” en Cherán a la “inscripción de un nuevo objeto causa de deseo”. Esto significa que únicamente se puede crear a partir de lo que no se tiene, además de incluir un escenario donde se presentifica las imposibilidades con las que el sujeto se las tiene que ver, imposibilidades que podemos llamar paradojas.

En el caso de Cheran hablamos de tres relaciones paradójales, pero donde se suscitó una experiencia de creación: 1) Dentro de la situación democrática del país no hay parámetro de equivalencia para todas las partes, un ejemplo es el caso cheranense. 2) En su lucha por el reconocimiento como una cultura con derecho a la vida no hubo parámetro de equivalencia entre las relaciones de poder entre la Ley del Estado, la violencia ejercida por el narcotráfico y la defensa armada sostenida por el mismo poblado. Sin embargo, no es lo mismo “Ejercer Poder” para gozar del dolor del otro que para darse un lugar en la historia como sujetos sociales con derechos y responsabilidades. 3) No es posible que un movimiento de emancipación social resuelva el carácter irreductible de las contradicciones sociales, es decir, para el caso de Cherán, esto no significa que antes ni después de la llegada de la narco-política el poblado vivía sin contradicciones socioculturales al interior de su comunidad. Sí las había, pero la diferencia estaba en que hasta entonces el poblado vivía más o menos representado en términos de negociación y diálogo entre sus habitantes incluyendo las instituciones estatales, seguramente no en las mejores condiciones, pero sí había algo de esto.

Asimismo, hay que añadir que un sujeto creativo es también uno ético. Un sujeto que ante la tragedia no sólo encuentra una nueva forma de ser sino una nueva

posición ante la vida. Lacan dice que la acción del hombre puede conducirse en una lógica diferente ante una situación catastrófica, por ejemplo, en el caso de su dimensión trágica “la relación de la acción con el deseo que la habita...se ejerce en el sentido de un triunfo de la muerte.” (Lacan, 2006:384) ¿Qué quiere decir esto? La historia ha demostrado que en las diferencias entre el “hombre común” y la “figura del héroe”, éste último ostenta tan singular triunfo pues ha irrumpido en él la experiencia de arriesgar la vida. Pero como precisa Lacan, “en cada uno de nosotros, existe la vía trazada para un héroe y justamente la realiza como hombre común.” (Lacan, 2006:391) Por eso “No se trata...de una oposición (la posición del héroe está abierta a todos), sino precisamente del llamado a un pasaje de una posición a la otra.” (Safouan, 2010:150) ¿Y no son, precisamente, nuestras mujeres en Cherán las heroínas que hicieron de este acto la llegada del sujeto ético? Tenemos pues, algunas representaciones para hablar del “objeto causa de deseo” en la composición del sujeto creativo en Cherán, sin embargo, para observarlas, es momento de introducir el fenómeno de la escritura y la experiencia estética al problema de la historización del sujeto.

VI.VI. Cherán: reescritura y diferencia

En “Palabra y silencio en psicoanálisis”, Hans Saettele (2008) sugiere que “la cuestión de la escritura debe plantearse...como la pregunta acerca de cómo es posible algo así como un decir desde el silencio.” (Saettele, 2008:91) La pregunta es interesante, particularmente, porque “un acto” tiene que ver más con *un hacer* en tanto *movimiento subjetivo* que con “la realización fónica del significante” (Saettele, 2008:91)

Habría que agregar algo más que se juega, sobre todo, porque ahí, “el sujeto es en el campo de la escritura autor, es decir aquél que es testigo de la “autonomía posible de la criatura.” (Saettele, 2008:92) La escritura en tanto “acto poético”,

abre lugar al “creare” -(criar), más el sufijo- tura (resultado de la acción)-, al sujeto creador de su escritura.

¿No es acaso esto último material teórico para pensar el lugar de lo que nosotros llamaremos “reescritura estética de la naturaleza” en Cherán? Podemos sostener que un ejemplo histórico de su letra-cultura son las “rondas comunitarias”, “letra” que fue inscrita una vez que los significantes institucionales se erosionaron.

Ahora bien, aquí hay que aclarar dos cosas: 1) Reescribir no significa borrar lo ya escrito para colocar una nueva escritura en la superficie de la cultura. Reescribir, es mover los significantes y colocar “letras” -objetos de deseo- para causar otro sentido a lo ya escrito. 2) Una reescritura aparece cuando el Coro de la Cultura inscribe comunalmente el acto que el sujeto creativo marcó para “hacer diferencia”, “una diferencia” que abrió paso al porvenir de la historia, es decir, un sujeto con el deseo de historizarse.

De aquí que podamos ubicar algunos rasgos escriturales en el caso de Cherán. Por ejemplo, cuando Pedro Chávez Sánchez -integrante del Consejo Mayor del Gobierno Comunal de Cherán-, habla de la defensa armada, no deja de subrayar que dicho levantamiento se contextualizó con lo que ya estaba dado –“escrito”- a modo de una realidad criminal. Dice el comunero:

“no surgió como parte de una reflexión detrás de un escritorio, sino como una necesidad de respuesta a una realidad, para enfrentar una crisis civilizatoria llamada crimen organizado, llamada corrupción, llamada injusticia, pero que se reflejaba en algo mucho más concreto que era la tala criminal de nuestros bosques, asesinatos, desaparecidos, extorsiones, toda una crisis generalizada.”³⁹

³⁹ Cherán, ejemplo de autonomía en el mundo. La Jornada, miércoles 13 de septiembre de 2017. P. 42 [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2017/09/13/politica/042n1soc> [Consultado el 30 de septiembre de 2017]

Lo dicho en esta cita, nos ayuda a pensar que la historia no se borra, porque el sujeto hace historia con la historia, escribe con lo ya escrito, de tal suerte que una re-escritura transforma “la angustia en dedicación.” (Saettele, 2008:92). Esta

dedicación, esta atención, este esfuerzo re-escritural es lo que se marca como *diferencia* en la historia. Una reescritura se coloca como la irrupción de una *huella* que apuesta por la diferencia en “con”-“texto”, aparece no como sistema, no como concepto, no como modelo universal. Para ilustrarnos esto, volvamos a las palabras de Pedro Chávez Sánchez:

“Cherán no es un modelo, porque no está exento de problemas, pero sí podemos decir que Cherán puede ser una inspiración para atrevernos a luchar en contra de lo que estamos viendo mal, porque tampoco se vale que la situación se quede en la queja.”⁴⁰

Este “ser-inspirado”, este “ser-atrevido”, este “ser-para-la lucha” que ha decidido abandonar la posición de “la queja”, es lo que nosotros señalaremos como un “sujeto historizándose con la diferencia” y, es que, como dice Jacques Derrida:

“La diferencia [différance] es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro...” (Derrida, 1968:11-12)

En este sentido, si Cherán no es *un ejemplo a seguir* es, precisamente, porque la diferencia [différance] “no es un ente-presente [on]...no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente.” (Derrida,1968:5) Su acto es algo más radical que una bienaventurada ejemplificación. Si las “rondas comunitarias” emergieron marcando la *diferencia* es

⁴⁰ Cherán, ejemplo de autonomía en el mundo. La Jornada, miércoles 13 de septiembre de 2017. P. 42 [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2017/09/13/politica/042n1soc> [Consultado el 30 de septiembre de 2017]

porque su escritura no tiene lugar en el campo de los “significantes oficiales”. Como dice Hans Saettele:

“la escritura es el medio por el cual el sujeto puede transgredir el sentido establecido normativamente en la medida en que hace del sentido algo tangible. Escribir, es entonces atreverse a tocar el sentido en el punto donde se interrumpe el sentido del discurso común...escribir es siempre romper un tabú.” (Saettele, 2008:93)

De tal suerte que, lo que vino a quebrantar el acto de la defensa comunitaria es que no es cierto que el sujeto tenga que subordinarse al discurso del Otro Institucional -ante las leyes inoperables y lo que el acontecimiento marcó como tragedia. En suma, lo que hizo el sujeto cheranense fue señalar que no está prohibido pensar comunitariamente. ¿Cómo dar cuenta de esto?

Para intentar traducir lo que se jugó a nivel de la constitución de la subjetividad, en este caso, el sujeto en Cherán, podemos trabajar la función de la experiencia estética, por ejemplo, con lo que Massimo Recalcati (2006) llama “Las tres estéticas de Lacan”. A grandes rasgos, se trata de tres funciones diferentes producidas en el encuentro con “lo real”, -aquello que hemos colocado como lo que está más allá de la insistencia de los significantes y, por lo tanto, del sentido-. De este modo, con Recalcati sostendremos que *una reescritura estética de la naturaleza* tiene tres posibles lecturas: la estética del vacío, la estética anamórfica y la estética de la letra.

VI.VII. De la función estética en la ronda comunitaria

Uno. Bordear los vacíos

En 2011, Alonso Urrutia escribió:

“la ronda comunitaria es la primera expresión del pueblo levantado. Conforme se avanza, hombres y niños embozados con paliacates en el rostro, así como mujeres afanosas en la

alimentación de quienes defienden la comunidad, conforman la estructura popular para la autodefensa de sus tierras contra el crimen organizado.”⁴¹

Ahora bien, ¿qué nos hace pensar que en esta nueva praxis subjetiva - “la ronda comunitaria” -, se puede encontrar algo que remite directamente a los regímenes estéticos de un sujeto creativo? Comencemos con la lógica del vacío. Según Massimo Recalcati, *la estética del vacío* aparece como:

“una trama significativa que manifiesta una particular densidad semántica...no reductible a la del significante y que, gracias a esta irreductibilidad, a esta resistencia, se constituye como lugar (vacío) de origen de otra posible representación.” (Recalcati, 2006:12)

Tal es el asunto que, esta “expresión primera” -esta otra “estructura popular”- que aparece representada por el significante de “las rondas comunitarias”, es en su dimensión imaginaria y simbólica, una metáfora para indicarnos lo que emergió como un nuevo “andar colectivo” para el sujeto sufriente. De ahí la “función del fuego”, donde “las 200 fogatas dispersas por todo el poblado con la consigna de estrechar la vigilancia, calle por calle, barrio por barrio”, delimitó lo que podemos plantear como una “circunscripción para rodear” el vacío real de la cosa”.

Aquí, “un vacío” es donde es imposible colocar cualquier significante, mucho menos un significante regulador y organizador como para hacer hablar la Ley. Aun así, el significante tiene su función, su implicación decisiva con *lo real* que no se deja representar, por eso, aunque “no evita, ni obtura... sí bordea el vacío central de la Cosa.” (Recalcati, 2006:12)

En las rondas comunitarias este “acto de borde” es para marcar las huellas combativas a modo de “redondel”, con la intención de tomar distancia de aquellos obscenos excesos de la narco-política mexicana. Un acto para montar un

⁴¹ Cherán libra su propia guerra contra injusticia y talamontes. La Jornada, lunes 27 de junio de 2011, p.10. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/27/politica/010n1pol> [consultado el 30 de septiembre de 2017]

escenario defensivo compuesto de otras inscripciones, algo así como un muro de significantes con la capacidad de puntear las orillas de un vacío insoportable. Estéticamente hablando, entonces, podemos decir que “las rondas comunitarias” emergieron como “una circunscripción significativa de la incandescencia de la Cosa.” (Recalcati, 2006:13), donde “el rostro más escabroso de la Cosa... es más bien un vacío que deviene vórtice, “zona de incandescencia”, abismo que aspira, exceso de goce, horror, caos terrorífico.” (Recalcati, 2006:13)

En Cherán, esta figura ominosa de la cosa es la muerte, el secuestro, la desaparición, la devastación de los bosques, por eso, no hacer nada es encarnar lo real excesivo, obscuro y sin límites de la cosa. Sin embargo, los cheranenses abrieron lugar al porvenir de su historia con este rodeo simbólico que, no sólo se convirtió en otra lógica para narrar o representar su espacio, sino que inscribió otros trazos para existir en los bordes de un vacío, del sinsentido. La función de “la ronda”, pues, “circunscribe, bordea, sublima el real...” (Recalcati, 2006:25)

Dos. Destello anamórfico

Tocante a la estética anamórfica, el acto creativo no es ya para:

“ejercer una función de organización y bordeamiento de lo real, sino que más bien hace posible justamente el encuentro con lo real. El gran motivo de la estética anamórfica es, en efecto, ...encuentro, a través de la organización significativa, con lo real en tanto irreducible a tales organizaciones.” (Recalcati, 2006:20)

En este contexto, podríamos pensar que “las rodas comunitarias” también reproducen este encuentro con *lo real del lazo social*, haciendo de “la ronda” ya no “una barrera” respecto de “lo ominoso de la cosa”, sino para imaginarizar cierta representación, pero que “leída” desde el gran Otro”, aparece como una imagen deformada. Tómese como ilustración lo que Alicia Lemus respondió cuando le preguntaron sobre la apariencia del perímetro custodiado por la “ronda:

“¿Un pueblo cercado?

Pues desde afuera así se ve, es un pueblo organizado.”⁴²

Desde el punto de vista de la estética anamórfica, entonces, las rondas comunitarias devienen como el cuadro que enmarca la posición más inasible del sujeto, por eso:

“El ser capturado en el cuadro revela allí su carácter más radical. Se trata de la “función de la mancha”. Esta última muestra al sujeto como entregado a la mirada del Otro, a una mirada que viene desde afuera y subvierte la idea clásica de sujeto como artífice de la representación. El más allá de la representación tiene como presupuesto el hecho de que el punto de perspectiva de la mirada está ubicado fuera del sujeto.” (Recalcati, 2006:23)

En este caso, si Cheran aparece como un destello anamórfico es porque a la mirada del Otro, irrumpe como una imagen deformada de su cultura, cuyo resplandor no es más para hacer borde de un vacío, sino para hacer emerger lo real que habita en el lazo social.

Tres. Estética de la letra

Finalmente, tenemos que la estética de la letra:

“se concentra sobre la emergencia -a través del encuentro contingente- de la singularidad, de la traza singular, irreductible a la universalidad del significante: impronta única, signos irrepetibles se diseñan sobre la tierra en el límite -en el litoral-entre significado y goce.” (Recalcati, 2006:28)

Haciendo una analogía con el acto Cheranense, se descubre un límite para los significantes del gran Otro, es decir, emergieron como un resto singular que no se puede inscribir como semblantes universales en tanto que las rondas comunitarias hicieron su letra-Cultura acudiendo a la escritura de su historia. Por ejemplo:

“Comenta el profesor J. Guadalupe Tehandon Chapina:

⁴² Cherán libra su propia guerra contra injusticia y talamontes. La Jornada, lunes 27 de junio de 2011, p.10. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/27/politica/010n1pol> [consultado el 30 de septiembre de 2017]

“Lo que vive Cherán es una reconfiguración de usos y costumbres... A partir de 2011 se empezó a rescatar la manera como se gobernaba antes, como se trabajaba, se educaba y se relacionaba la gente, inclusive, la policía comunitaria existía desde hace cientos de años, ahora se vuelve a rescatar.”⁴³

Aquí tenemos no sólo los contenidos simbólicos y prácticos de los que habla el profesor Guadalupe, sino la marca singular de su cultura, es decir, a lo que el otro no tiene acceso. De modo que al colocar el problema de las tensiones Cherán/Otro, no hay que olvidar que en nuestros mundos contemporáneos es más ideológico la propuesta de una “cultura globalizada”, pues como es evidente, siempre hay algo que no se deja atrapar por los imperativos universales y, este algo, es la irrupción contingente de lo singular, “una no-articulación, un absoluto singular excéntrico a la universalidad del significante.” (Recalcati, 2006:29)

Esto es, pues, una entrada para pensar la “estética del pueblo cheranense”, siempre y cuando logremos puntear las metáforas que se juegan en la tragedia y en el acto creativo, un acto realizado en lo contingente, con la experiencia de muerte y a partir de la falta de un objeto que cause el deseo. De aquí la belleza de lo estético, y no como ideal sino como “praxis”, porque “bajo una forma estética, es decir sensible...la función de lo bello es, precisamente, indicarnos el lugar de la relación del hombre con su propia muerte...” (Lacan, 2006:352) No obstante, el sujeto tiene la posibilidad de hacer algo, ahí, en lo real, por lo menos para tomar distancia, para hacer aparecer cierta “imposibilidad” pero acompañada de la singularidad de una letra -escrita y reescrita- que, de por sí, ya funciona como la singularidad de un proyecto para tejer las cosas desde otro lugar.

⁴³ Cherán, seis años de reconstrucción a través de sus usos y costumbres. Subversiones. Agencia Autónoma de Comunicación. [En línea] Disponible en: <https://subversiones.org/archivos/128765> [Consultado el 2 de octubre de 2017]

A modo de “corte” (Somos el borrador de un texto)

Uno. Cuando en este trabajo me propuse esbozar un “método heurístico” a partir del ternario *naturaleza, estética y reescritura* para pensar el problema de la constitución del sujeto en su historizar, busqué la manera de trenzar estos significantes con la teoría del sujeto en Jacques Lacan. Postulando que la comprensión de la naturaleza es un fenómeno históricamente determinado e íntimamente vinculado al lenguaje y la escritura. Tal es su “efecto” en el sujeto que “lo divide”, convocándole a poner ciertos “objetos psíquicos” que asume como perdidos en la estructura del lenguaje, es decir, en la cultura, en tanto orden simbólico que difiere de “la naturaleza”. En este entendido, un “sujeto deseante” puede hallar la manera de reescribir aquello que “le hace falta” y, que, en este caso, “le” en términos de una experiencia estética.

Así, un primer movimiento para pensar esta lógica intersignificante *-naturaleza, estética y escritura-* fue la de introducir la teoría lacaniana del “sujeto escindido” con la intención de proponer un cambio de lectura que va de “la relación cognitiva” a “la división subjetiva”. De aquí, el corazón del primer capítulo intitulado “Posiciones del sujeto en el campo de la cultura: *Del sujeto sociológico a su escisión*”, desde donde resulta que, en su “división”, -el sujeto- no simplemente aparece entre un cúmulo de significantes, sino que puede jugarlos para “crear algo” con ellos, siempre y cuando, asuma su “falta” y, por lo tanto, quiera hacer algo para tratar de llenarla. En otras palabras, se trata de un reposicionamiento subjetivo como efecto de la “puesta en acto” del campo de la poiesis y no de la cognición, de la “puesta en escena” de “objetos psíquicos” en su mundo y frente al “otro”.

En el capítulo dos: “La naturaleza como signifiante”, trabajé un replanteamiento conceptual en su articulación con la teoría del lenguaje en Lacan. Pensada desde aquí, la naturaleza funciona como un signifiante primordial a través del cual el sujeto organiza su mundo. Esto se debe a que “lo real de la physis” siempre es la

cosa a significar, pero la significación de esa cosa es puramente simbólica, colocando con ello un sentido semántico a “lo real de la physis” –a “la cosa”, por lo menos, como un intento de representación. De tal suerte que a lo largo de nuestra historia hemos tenido significaciones distintas de Ella, pero éstas no son posibles sino colocando “objetos psíquicos” –por ejemplo, “dioses”, “productos mercancía”, etc.-, ahí, en lo real del mundo externo. En este entendido, no se puede pensar *la naturaleza* sin el tránsito histórico del *sujeto* ya que, en una representación de la naturaleza, hay una concepción de sujeto. Con esto quiero señalar que, cuando decimos que la naturaleza impone condiciones de vida al elemento humano y, a la par, que el elemento humano posibilita “discursos de existencia a la naturaleza”, se juega el hecho de que al significar la naturaleza el sujeto se significa así mismo. De aquí mi intento de trazar ciertas diferencias entre sociedades pre-capitalistas y capitalistas, pero siempre, entorno a un significante organizador llamado naturaleza.

En el capítulo tres, “Hacer Pachamama: del significante a la escritura del deseo”, intenté pensar la “función escritural” como aquello que es más que el ejecutar de una serie de incisiones sobre superficies sólidas para dejar grabado lo que se quiere decir. En lo que aquí respecta, se trató más bien de acompañar su función junto al campo del sujeto para señalar lo que se produce como “un acto subjetivo” que está más allá de las cadenas significantes y, que remite, precisamente, a la creatividad de un sujeto que ha encontrado otra forma de inscribir las huellas de su deseo en la historia. De este modo, traté de argumentar que “un acto escritural” emerge “como diferencia”, es decir, como aquello que no sólo instaaura un “desencuentro semiótico”, sino que, en tanto “respuesta singular” al malestar en la cultura, se coloca como la irrupción de una marca que abre al porvenir del sujeto histórico, es decir, para situarse con otra posible representación ante “el mundo” y “el otro”.

Este ternario culmina con el capítulo cuatro que llamé “De la experiencia estética: pulsión, discurso perverso y capitalismo.”, mi intención aquí fue la de explorar los regímenes estéticos que habitan los estadios del sujeto en nuestros mundos contemporáneos. Puntualmente, donde se borran los límites de la Ley simbólica para extraer plus-valor, un excedente brutalmente violento que tiene que ver con la desaparición del placer subjetivo para después colocarlo en el lugar de un “objeto obsceno” para gozar. Por su puesto, este escenario tenía que esbozarse a modo de referente histórico para más adelante pensar en otras posibilidades de producción estética, sobre todo, como parte del problema de la constitución de la subjetividad en el capitalismo contemporáneo.

Pues bien, en la base de esta relación intersignificante me interesó debatir la consistencia de esto que llamo *reescritura estética de la naturaleza* en tanto que es mi propuesta del método, más aún, cuando a través de este camino teórico-conceptual trato de argumentar una vía de interpretación que trabaje la oposición *physis/nomos* y sociedad/sociedad, pero desde el campo del deseo.

Dos. El siguiente movimiento realizado se articula con otro de mis objetivos para tratar de “desbrozar” un campo de lectura desde donde me es posible situar *aquello que hace efecto* en tanto “acto singular” del sujeto y que traza posibilidades alternas para historizarse en “su mundo con el otro”. De tal suerte que en esta segunda parte de mi tesis intitulada “Praxis del historizar del sujeto”, concentré mi argumento para examinar el problema de la constitución de la subjetividad en su encuentro contingente con el otro y con la lucha social que se desata por la apropiación de la naturaleza. Para esto, decidí explorar lo que ocurre en el pueblo purépecha de Cherán con la intención de replantear el sentido su lucha civil armada, lucha que deviene fundante con la aparición de una “reescritura histórica” y que leo en compañía de su producción estética, es decir, para puntear cómo un sujeto ha logrado inscribir algo en su historia a partir de la puesta de un “objeto causa de deseo”. No obstante, estableciendo como problema central el

hecho de que no se puede “crear” si el sujeto no habita cierta experiencia de muerte, planteando para el caso cheranense que, sólo así es posible poner en acto una *reescritura estética de la naturaleza*.

Pues bien, fue así como a manera de tesis-ensayo bosquejé dos trazos de la estructura metodológica de mi investigación para intentar acercarme a mi pregunta guía: ¿Cuándo es que un sujeto se historiza desde su “posición creativa”, en este caso, para reescribir estéticamente aquello que toma por “naturaleza” y sus vínculos con “el otro”? Para esto, fue necesario plantearme como hipótesis que esta historización a nivel de la constitución de la subjetividad es “efecto del posicionamiento de un sujeto creativo” que no sólo tocó algo más allá del principio del placer, es decir, ahí, donde habita la “pulsión de muerte”, sino que inscribió una nueva historia *sobre* el “relanzamiento de su deseo” para historizarse en el mundo y para sublimar su malestar con el otro.

Tres. Después de intentar “articular” lo que busco construir como método heurístico a partir de los significantes *naturaleza*, *estética* y *reescritura*, me pregunto, ¿lo he logrado?, ¿tengo el método que busco? Considero que me falta establecer nuevas rutas argumentativas para entretejer de manera más adecuada esos hilares que me interesa puntear para ilustrar otro campo de lectura que, desde el psicoanálisis, trato de pensar para cambiar la manera de entender el problema de la constitución de la subjetividad en su historizar. Por ejemplo, en el caso del concepto de naturaleza, otra entrada desde la teoría psicoanalítica se encuentra en la tríada lacaniana de lo *imaginario*, *simbólico*, *real*, es decir, donde es posible ubicar las diferencias epistemológicas para pensar la naturaleza en su dimensión especular, en su relación signifiante y en su dimensión imposible en tanto “la cosa en sí.”

Por otro lado, estoy más convencido de que puedo avanzar en lo inmediato con las articulaciones conceptuales que utilizo para pretender asir una interpretación sobre los problemas fácticos del campo de la cultura. Y, no obstante, ¿esta confianza significa que he demostrado mi hipótesis? Por el contrario, significa que

no la he podido descartar por otra más, precisamente, porque no se me ha ocurrido otra manera de pensarla, de montarla a nivel “transconceptual”. Por ejemplo, proponer un encuentro entre la teoría del sujeto lacaniana con lo que Heidegger llamó hermenéutica de la facticidad, dos posiciones teóricas para cavilar la estructura de existencia de un sujeto historizado y de un ser histórico, uno que fue escindido por el lenguaje y otro que fue eyectado hacia el mundo, dos nociones que me parecen interesantes para replantear el tema de la estética y la escritura en lo que Lacan llama “falta en ser” y que, en este caso, se trata de pensar la falta en ser *con* la naturaleza y *con* el otro.

Por último, si hay que hacer efectivo este “corte”, esta “escansión” necesaria para reposicionar mi subjetividad y abrir esta investigación doctoral hacia el porvenir de mi historia, quiero citar el bello poema del argentino “Roberto Juarroz”, un poema que, en media cuartilla, considero representa lo que yo pude escribir en 128, y no como una mala copia del poeta, sino como mi borrador, como mi “objeto causa” donde ha quedado inscrito algo de mi deseo:

“Somos el borrador de un texto
que nunca será pasado en limpio.

Con palabras tachadas,
repetidas,
mal escritas
y hasta con faltas de ortografía.

Con palabras que esperan,
como todas las palabras esperan,
pero aquí abandonadas,
doblemente abandonadas
entre márgenes prolijos y yertos.

Bastaría, sin embargo, que este tosco borrador
fuera leído una sola vez en voz alta,

para que ya no esperásemos más
ningún texto definitivo.”

Roberto Juarroz

Bibliografía

Aristóteles (2000) Metafísica. Biblioteca Básica Gredos

Badiou, Alain (2015) El ser y el acontecimiento. Bordes Manantial, Buenos Aires.

Badiou, Alain (1995) "La Ética *Ensayo* sobre la conciencia del mal" *En*: Badiou, Alain; Rorty Richard y Abraham Tomás. *Batallas Éticas*. Ediciones Nueva visión, Buenos Aires, Argentina.

Badiou, Alain y Žižek, Slavoj (2011). Filosofía y Actualidad, El Debate. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Berman, Marshall (2006). Todo lo sólido se desvanece en el aire. Siglo XXI, México.

Biblia Comentada (1969) Por Mons. Dr. Juan Straubinger. Impreso en Tlanepantla, Edo. De México.

Campbell, Joseph (1991) El poder del mito. Colección Reflexiones. Emecé Editores, Barcelona.

Chemama, Roland (2001). Elementos lacanianos para un psicoanálisis de lo cotidiano. Barcelona, Ediciones del Serbal, España.

Churata, Gamaliel (2007) El pez de oro: retablos del laykhakuy, Editorial Canata, La paz Bolivia.

Cosenza, Domenico (2008) Jaques Lacan y el problema de la técnica en psicoanálisis. Editorial Gredos, Madrid España.

De Certeau, Michel (1999) La cultura en Plural. Nueva Visión. Buenos Aires.

Deleuze, Gilles (2005). La isla desierta y otros textos. Valencia, Pre-textos, España.

Derrida, Jacques (1968) La diferencia [Différance] Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. [En línea] Disponible en: file:///E:/Derrida/Derrida_diferencia.pdf

Descartes, René (2012) Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la Dirección del Espíritu, Principios de la Filosofía. Editorial Porrúa, México, D.F.

Dilthey. Wilhelm (1974) Teoría de las concepciones del mundo. Revista de Occidente, Madrid.

Evans, Dylan (2007). Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Foucault, Michel (2010). Las palabras y las cosas. Siglo XXI, México.

Freud, Sigmund. (1979) Volumen XIV (1914-16) Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina. Freud, Sigmund (2006) De la historia de una neurosis infantil y otras obras. Volumen 17 (1917-19) Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund (1999). El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931) Volumen XXI. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Freud, Sigmund (2006). El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931) Volumen XXI. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Freud, Sigmund (1979) Volumen XVIII (1920-22) Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

Freud, Sigmund (2006) Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras. Volumen 22 (1932-36) Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

Gadamer, Hans-Georg (2007) El Giro Hermenéutico. Ediciones Cátedra, Madrid, España.

Gadamer, Hans-Georg (2007) Verdad y Método. Ediciones Sígueme Salamanca, España.

Gerber, Daniel. (1996) Del significante a la letra: un destino de escritura. En: Escritura y Psicoanálisis. Volumen a cargo de Helí Morales Ascencio. Editorial Siglo XXI México D.F.

Geertz, Clifford (2003) La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona, España.

Giménez Merino, Antonio (2003) Una Fuerza del Pasado. El pensamiento social de Pasolini. Editorial Trotta, Madrid, España.

Heidegger, Martin (2008) Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Alianza Editorial, Madrid, España.

Hegel, G.W.F (2012) Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Husserl, Edmund (1997) Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, UNAM, México D.F.

Husserl, Edmund (2008) La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Prometeo Libros, Buenos Aires Argentina.

Jacobs, Wilbur R. (1973). El expolio del indio norteamericano, Alianza Editorial, Madrid España.

Johnston, Adrian (2010) Fantasmas del pasado de las sustancias: Schelling, Lacan y la desnaturalización de la naturaleza” En: Žižek, Slavoj. (comp.), Lacan. Los interlocutores mudos. Akal, Madrid. España. pp. 47-75.

Kant, Manuel (2012) Crítica de la Razón Pura. Editorial Porrúa, México, D.F.

Lacan, Jacques (2009) Escritos 1, Siglo XXI, México, D.F.

Lacan, Jacques (2009) Escritos 2, Siglo XXI, México, D.F.

Lacan, Jacques (2009) El seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques (2008) El seminario 17: El reverso del psicoanálisis. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques. (2008). Seminario 16. De un Otro al otro. Buenos Aires, Argentina

Lacan, Jacques (2013). El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques (2013). El seminario10: La angustia. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques (2006) El seminario 7: La Ética del Psicoanálisis. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques (2009). La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud, p.p. 461-495. En: *Escritos 1*. México: Siglo XXI editores.

Lacan, Jacques (2012). El seminario 4: La Relación de Objeto. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques (2015). El seminario 3: La Psicosis. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques (2014). El seminario 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Paidós, Buenos Aires.

Lacan, Jacques (2009). El seminario 1: Los Escritos Técnicos de Freud. Paidós, Buenos Aires.

López Austin, Alfredo (2008). Los mexicas ante el cosmos. En *Arqueología Mexicana*. Vol. xvi, núm.91. Editorial Raíces S. A. de C. V./Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Marx, Karl (1999). Teoría económica. Comp. Robert Freedman. Buenos Aires, Altaya, Argentina.

O'Gorman, Edmundo (2002) La invención de América. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Payeras, Mario (1987). El mundo como flor y como invento. Joan Boldó i Climent editores, México.

Pérez Vilar, Natalia (2009). "De la hospitalidad a la hostilidad, Ruptura del lazo social" *En: Tramas 31*, UAM-X, México, PP. 31-46

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché (2008). Trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México.

Rabinovich, Diana (2012) El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica I. Manantial Buenos Aires.

Rancière, Jacques (2011) "El malestar en la estética" Capital Intelectual, Buenos Aires, Argentina.

Recalcati, Massimo (2006) Las Tres Estéticas de Lacan. Ediciones del Cífrado, Buenos Aires.

Ries, Julien. (2008) El sentido de lo sagrado. En las culturas y en las religiones. Editorial Azul. Barcelona.

Ricoeur, Paul (2012) Freud: una interpretación de la cultura, Siglo XXI, México, D.F.

Saettele, Hans. (2008) Palabra y Silencio en psicoanálisis. Universidad Autónoma Metropolitana. D.F.

Safouan, Moustapha (2010) Lacaniana I. Paidós, Buenos Aires.

Saussure, Ferdinand (1995). Curso de lingüística general. Editorial Losada, Buenos Aires.

Schütz, Alfred (2003) El problema de la realidad social. Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

Žižek, Slavoj (2008) *Cómo leer a Lacan*. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Žižek, Slavoj. (2007). El Sublime Objeto de la Ideología. Fondo de Cultura Económica, México, D.F

Žižek, Slavoj. (2005) El títere y el enano, El núcleo perverso del cristianismo. Paidós. Buenos Aires.

Žižek, Slavoj (2005) *La suspensión política de la ética*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.