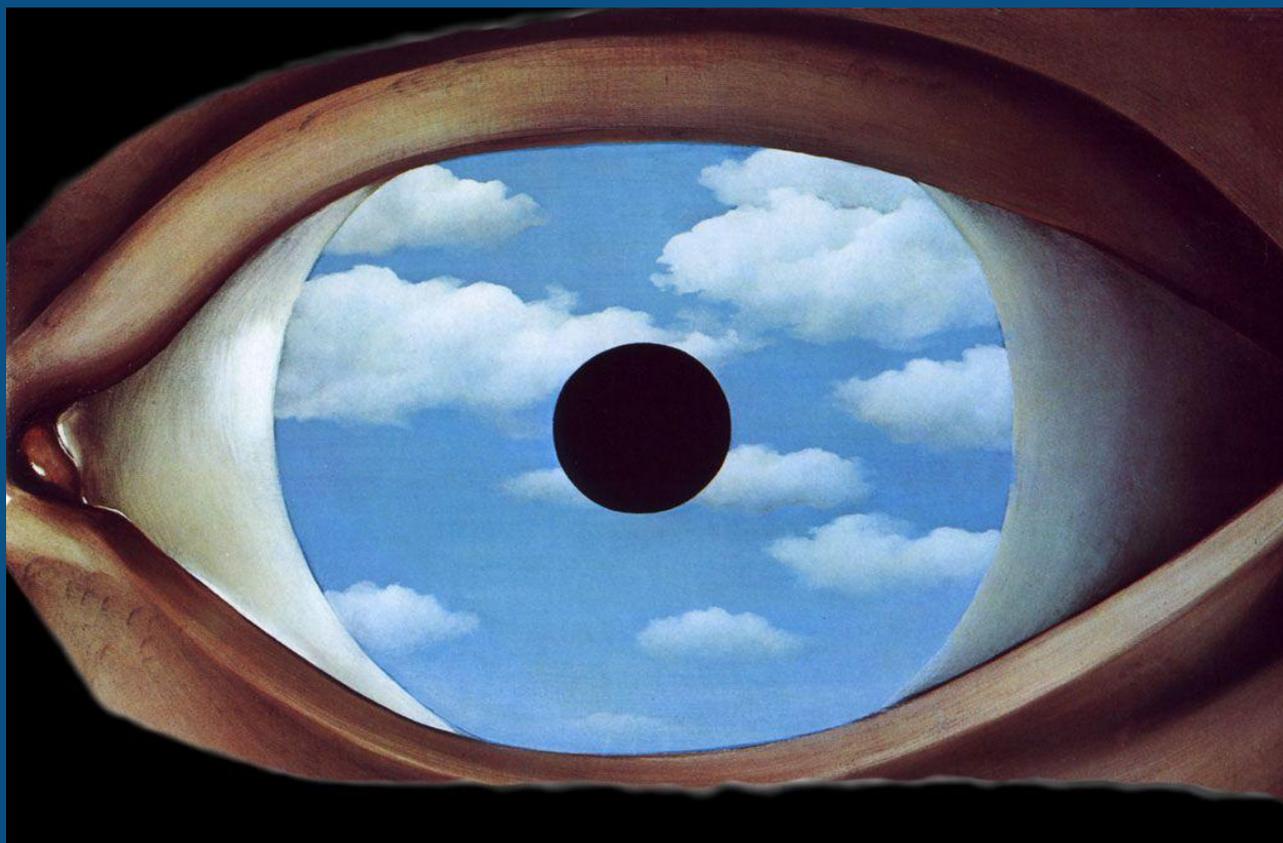


Memorias Coloquio Sur  
Erótica de la dominación  
Montevideo  
Abril 2014



e-diciones de la École  
lacanienne de psychanalyse



e-diciones de la École lacanienne de psychanalyse

Memorias Coloquio Sur

Montevideo 2014

Comité editorial:

Helena Maldonado Goti

Fernando Barrios

Marina Serrato Pérez

Adriana Villatoro

© 2014, e-diciones

González de Cossío 120, Col.

Del Valle 03100.

México, D.F.



## Índice

### **Apertura.**

#### **Coloquio Erótica de la dominación gamas del acto.**

#### **Desprenderse del todo.**

María Amelia Castañola.....p.6

#### **Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia.** Encuentro y dialogo en Montevideo

#### Psicoanálisis/Gamas del acto y decolonialidad

Walter Mignolo.....p.8

#### **La Otra escuela...una transmisión en acto.**

Leticia Cantú Alvarado.....p.27

#### **Jean Genet. La vida como pretexto ó Hacerse sombra de la sombra.**

Fernando Barrios Boibo.....p.31

#### **Alcira Soust Scaffo: el poder del decir.**

Inés Trabal.....p.43

#### **Lacan y la lengua japonesa como ejemplo de trabajo de la lengua y el inconsciente.**

Diana Kamienny-Boczkowski.....p.64

#### **Roland Barthes o la impostura de la muerte del autor y el grado cero de la escritura.**

Manuel Hernández.....p.75

#### **Pasar y pensar el estar.**

Sergio Campbell.....p.99

<b>Dominación, acto y pérdida en la interpretación.</b>	
Julieta Bernal Chávez.....	p.108
<b>Contra un psicoanálisis que se quiso subalterno</b>	
Jorge Baños Orellana.....	p.115
<b>Tiempo, historia y alienación en Fanon: puntos de discusión con el psicoanálisis.</b>	
Helena Maldonado Goti.....	p.125
<b>Corropolíticas mesoamericanas. Saberes en acto.</b>	
Mauricio González González.....	p.134
<b>¿Colonizar la lengua?</b>	
Graciela Graham.....	p.153

## **Coloquio Erótica de la dominación. Gamas del acto.**

### **Apertura**

#### **Desprenderse del todo**

Ma. Amelia Castañola

Este coloquio se inscribe en un recorrido de trabajo que tuvo como punto de partida una interrogación ¿qué de lo colonial tocaría al psicoanálisis? O, tomada por otro sesgo ¿qué del psicoanálisis estaría concernido por la cuestión colonial?

El título del encuentro avanza ya algo del modo en que esta pregunta se nos plantea: en tanto erótica –es decir puesta en juego del deseo- y en tanto acto. Entre sometimiento y desprendimiento ¿qué gamas del acto se desplegarían, qué campo se cubriría y cómo?

Para aproximarse a esta cuestión es necesario ubicar la dimensión colonial. La empresa colonial puede ser pensada como un accidente de la modernidad, es decir como un fenómeno contingente, o por el contrario, puede ser considerada una instancia constitutiva de la modernidad misma. Esta es la posición del llamado pensamiento decolonial, inaugurado por el Grupo modernidad/colonialidad<sup>1</sup>, que adopta el término colonialidad acuñado por Anibal Quijano. Desde esta perspectiva, la colonialidad no es más que la faz oscura de la modernidad, la otra cara -escondida- de una misma moneda; modernidad y colonialidad no son más que un solo fenómeno.

Partiremos de esta premisa para abordar nuestras cuestiones y nos detendremos en dos postulados fundamentales del Prof. Walter Mignolo<sup>2</sup>- quien nos honra hoy con su presencia. Estos consisten en dos afirmaciones. La primera, que la episteme occidental, con todo el peso su la racionalidad, juega el papel autoatribuido de legitimación epistémica universal. Y la segunda, que nada de la producción teórica occidental escapa a la lógica moderna, por lo tanto colonial, en tanto eurocentrada. De lo cual se desprende, evidentemente, que para el pensamiento decolonial, el psicoanálisis obedece, de alguna manera, a la lógica de ese campo moderno-colono-eurocentrado.

---

<sup>1</sup> El Grupo modernidad/colonialidad comienza a formarse en 1998 y se consolida en el 2001 cuando Walter Mignolo organiza un primer encuentro en la Universidad de Duke. Integrado por Enrique Dussel, Anibal Quijano, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gomez, Walter Mignolo entre otros, es uno de los

Si le damos su verdadero alcance al hecho de que el psicoanálisis consiste justamente en la instalación, por medio de su dispositivo, de un lugar otro para el despliegue de un decir otro; si avanzamos -como lo hizo Lacan<sup>3</sup>- que el inconsciente freudiano abre a un modo de racionalidad fuera de las coordenadas del cogito cartesiano; si ubicamos este descentramiento, este corrimiento original como la condición de posibilidad de la experiencia misma, esa afirmación decolonial puede ser cuestionada.

Lacan, en su esfuerzo por dar cuenta de la experiencia analítica, fue radicalizando el quiebre epistémico que Freud, sin proponérselo, inaugurara. Tomemos dos elementos fundamentales que, aunque con variantes, surcan toda su enseñanza, a saber la cuestión del sujeto y del objeto en juego en la experiencia. El sujeto lacaniano <sup>4</sup>, conforme avanza su recorrido, va perdiendo atributos. Sin identidad, sin reflexividad, el sujeto del inconsciente va a quedar acotado a un puro efecto del significante, plasmado en la llamada fórmula canónica: el sujeto es lo que está representado por un significante para otro significante. Importa subrayar que el significante no es más que lo que representa a un sujeto para otro significante.

En cuanto al objeto, éste toma la consistencia de un puro objeto libidinal. Construcción pulsional ligada a una imposibilidad, este objeto es un ex - sistente absoluto sin correspondencia, un objeto al que no corresponde nada que sea.

Con estas formulaciones, de las que puede decirse que implican subversiones locales de ciertos órdenes discursivos, podemos ver que la experiencia analítica exige – y va produciendo- otro modo de racionalidad. Uno modo mucho más cercano a la racionalidad del arte contemporáneo que a la filosofía o la ciencia.

El trabajo que proponemos, del cual este coloquio hace parte, tiene que ver con los efectos posibles de la puesta en contacto de la racionalidad del psicoanálisis con el pensamiento decolonial. ¿qué nuevos relieves podría tomar la producción psicoanalítica a la luz de los postulados decoloniales? ¿Podría plantearse que desde su particularidad epistémica y de experiencia, el psicoanálisis hace o tiene al menos la posibilidad de hacer borde, frontera, con el llamado pensamiento decolonial?

Tomamos la figura de la que el prof. Mignolo se sirve para decir del pensamiento fronterizo: que es el que surge en un espacio donde los bordes se frotan y sangran.

---

colectivos más importantes de pensamiento crítico de América Latina.

<sup>2</sup> Walter Mignolo, de nacionalidad argentina, es semiólogo y profesor de literatura en la Universidad de Duke. Es una de las figuras centrales del pensamiento decolonial. Introdujo en el campo de los estudios decoloniales nociones fundamentales como “pensamiento fronterizo”, “diferencia colonial” y “colonialidad del ser”. Tiene numerosas publicaciones y con su libro *La idea de América Latina*, recibió, en el año 2005, el Premio Franz Fanon otorgado por la Asociación Caribeña de Filosofía.

<sup>3</sup> Planteado desde el título de uno de sus textos más importantes: *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud*, de mayo de 1957.

<sup>4</sup>Un excelente texto para aquilatar el alcance del sujeto lacaniano: Guy Le Gaufey, *C'est à quel sujet?*, Epel, París, 2009 traducido como *El sujeto según Lacan*, Ediciones literales-Cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.

***Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia.***

ENCUENTRO Y DIALOGO EN MONTEVIDEO  
PSICOANÁLISIS /GAMAS DEL ACTO Y DECOLONIALIDAD

Walter Mignolo

I.

El diálogo comenzó mucho antes del encuentro en Montevideo durante las jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, entre María Amelia Castañola y Walter Mignolo. Curiosidad que no se puede pasar por alto, dos descendientes de inmigrantes italianos en el Río de la Plata que encontraron distintos caminos para encontrarse con si mismxs (eg., la “x” es ya corriente en la decolonidad y sobre todo la rama que reflexiona, desmonta, corrige y actúa desobedeciendo la heteronormavidad sexual—gamas de los actos decoloniales—y de la normatividad gramatical, cómplice con la normatividad sexual).

Si bien el diálogo por email con María Amelia y una conferencia telefónica a cinco voces (Manuel, Claudia, Helena, Sergio, María Amelia y Walter), precedió al encuentro, la audiencia en la sala donde tuvo lugar el diálogo de unas tres horas, no estaba familiarizada con lo que habíamos conversado con anterioridad, y muchxs habían solo oído el rumor de la decolonialidad.

De modo que se imponía una introducción: ¿de qué va la decolonialidad?-- teniendo en cuenta que se trataba de una audiencia fundamentalmente de psicoanalistas, además de que en el sentido del común no se suele distinguir entre post-colonialidad y de-colonialidad. Dado que el post-refiere a lo post-moderno y lo post-moderno tiene un valor de cambio mayor (en el Atlántico Norte y sus zona de influencia) que el des- que refiere a los legados de la descolonización en el Tercer Mundo durante la Guerra Fría, era necesario también bosquejar las diferencias. Trazar estas trayectorias era (importante para mi) importante en el diálogo con psicoanalistas.

El psicoanálisis tiene su punto de originación en Viena y de ahí corre a París y se expande; la descolonización (hoy decolonialidad como veremos) tiene su punto de originación (acentúo originación puesto que se trata de procesos no de lugares fijos y tiempos determinados) en Indonesia. Los problemas que afectaban a los Indonesios, Asiáticos y Africanos, en la década de los 50s no eran solo distintos a los que afectaban a vieneses a finales del siglo XIX, y a los parisinos en la misma década de los 50s, no sólo eran distintos. Tenían historias locales (la de Europa por un lado y las de África y Asia por otro) imbricadas, las unas con las otras, en un claro diferencial de poder. Fueron los holandeses que invadieron Indonesia, y fueron los ingleses que invadieron gran parte de África y Asia. Y en menor medida fueron también Alemania, Bélgica e Italia que se repartieron la parte menor del botín colonial planetario. Los problemas de las gentes del 80% por ciento del mundo no eran problemas del individuo burgués, sino problemas de masas de personas colonizadas, denigradas, racializadas, explotadas, etc.

Estas dos trayectorias son fundamentales para entender de qué va la decolonialidad, ¿para qué y para quienes?, en relación a los objetivos y el ámbito en el que opera el psicoanálisis.

## II.

Descolonización fue el término empleado con referencia a los procesos y combates en pro de la liberación durante la Guerra Fría. Liberación, en ese ámbito, remitía a organizaciones de las gentes nativas en Asia y África que reclamaban el derecho a gobernarse a sí mismo, forzando a los actores imperiales (sobre todo Inglaterra y Francia) a retornar a sus respectivos países y dismantelar o tomar posesión de las instituciones que los estados imperiales había creado. Liberación adquirió un significado muy preciso y muy diferente a emancipación—el vocablo que en el siglo XVIII se utilizó para designar la emancipación de la etno-clase ascendente--- la burguesía, de la monarquía y la iglesia. En Europa claro, no en China o en África. En las Américas ello significó la emancipación de la etno-clase criolla de los yugos de España y Portugal para entregar sus voluntades a Inglaterra y Francia, en su nueva etapa de ascenso imperial.

Las palabras “descolonización y liberación” tuvieron también un fuerte simbolismo en la (por un tiempo casi olvidada pero actualmente recordada) Conferencia de Bandung, convocada por Sukarno (1901-1960) en 1955. La enseñanza y la fuerza simbólica de Bandung fue “ni capitalismo ni comunismo, sino descolonización.”<sup>1</sup> “Descolonización” no significaba una simbiosis feliz entre capitalismo y comunismo sino una retirada de ambos: el desprendimiento (delinking) de ambos. Los ideales en política y sobre todo en la esfera del Estado, no se llevan adelante con facilidad, se transforman, se desvirtúan, pero la semilla queda, algo así como el “pensamiento seminal” del que nos habla Rodolfo Kusch.<sup>2</sup>

La Conferencia de Bandung se convirtió, en 1961, en la Conferencia y organización de los países No-Alineados, capitaneadas por Nasser y el Mariscal Tito. La distancia con el comunismo y el liberalismo (y las respectivas formas de capitalismo, de mano libre o de mano estatal), se mantuvo, pero desaparecieron dos componentes importantes en la Conferencia de Bandung: el racismo y la religión. La Conferencia de los no-Alineados y luego la Conferencia Tri-Continental organizada por Fidel Castro olvidaron estos componentes. A partir de la organización de los países no-alineados, el racismo desapareció de las agendas

Con este corto relato quiero subrayar dos elementos fundamentales de lo que será conceptualizado “de/decolonialidad” a partir de fines de los 80s del siglo pasado: el *racismo y la religión, imbricada desde el siglo XVI en la colonialidad, abreviación de patrón colonial de poder*. Y digamos al pasar para especificar luego, que “patrón colonial de poder” es un concepto tan fundamental para la decolonialidad como lo es el inconsciente para el psicoanálisis (corregí) o la pluslavía para el Marxismo.

### III.

Importante para el diálogo entre psicoanálisis y decolonialidad son los puntos de originación y las trayectorias en las que se montan cada uno de los proyectos.

---

<sup>1</sup> Walter D. Mignolo, “Neither Communism, nor Capitalism but Decolonization”, 2012, <http://criticallegalthinking.com/2012/03/21/neither-capitalism-nor-communism-but-decolonization-an-interview-with-walter-mignolo/>.

<sup>2</sup> “El pensamiento seminal.” En *El Pensamiento Indígena y Pensamiento Popular en América*. 1970

Empecemos por los vocablos. Actualmente estamos involucrados, en el colectivo modernidad/colonialidad, en un intercambio de opiniones sobre el uso de “decolonialidad/descolonialidad” y “decolonialidad/descolonización”. Un debate bien interesante que tiene que ver precisamente con la colonialidad del conocimiento que nos acostumbra a ver las cosas detrás de las palabras y nos exige que detrás de cada palabra veamos una cosa, un acontecimiento o una idea. Principio de la racionalidad moderna de la cual el pensamiento des/de colonial se desprende. Si pensamos a partir de otros principios de conocimiento (epistemologías) y no de la restricta y limitada (si bien hegemónica) epistemología moderna (del renacimiento europeo a nuestros días), resulta más fácil resolver el asunto. Pero déjenme decir primero que la “prensa amarilla” vio una división y crisis del colectivo por la diferencia de los términos cuando para nosotrxs fue un momento enriquecedor de elucidación conceptual.

En francés y en inglés se empleó, durante la Guerra Fría, “decolonization,” la grafía es la misma en ambas lenguas. Sólo cambia el acento al pronunciarlo. En castellano se tradujo como “descolonización.” Pues bien, cuando Aníbal Quijano introdujo el concepto de “colonialidad” se refirió al desprendimiento como descolonización epistemológica. A finales de los 80s y principios de los 90s el vocablo existente y en uso era “descolonization” en francés y en inglés y “descolonización” en castellano. Pero en cuanto la conceptualización de Quijano introducía una clara y substancial diferencia con el sentido de término durante la Guerra Fría, se nos hizo necesario modificar el vocablo. En el argumento de Quijano el vocablo ya no remitía a la violencia que lleva a apoderarse del control del Estado y enviar a los actores imperiales a sus casas. Para Quijano descolonización marcaba la necesidad y las acciones de desenganche de la colonialidad de poder. Ese desenganche es el primer paso de la descolonización.

Así entendida la descolonización comienza por el proceso de mudar de la alienación del sujeto moderno/colonial hacia la construcción del sujeto descolonial. Hoy usamos indistintamente decolonialidad o descolonialidad, según la preferencia del escribiente. Ambos remiten a un doble proceso—la analítica de la colonialidad del poder pues sin ella no sabríamos de qué desengancharnos—y el acto de desenganche que es la base de la construcción de otra cosa. Qué es esa otra cosa, lo dejo para otra oportunidad o para el diálogo. Pero sí puedo decir que los procesos que comienzan con

el desenganche son procesos de sanación decolonial.<sup>3</sup> Cuando los sujetos (quienes estamos sujetos a la magia de la modernidad sin darnos cuenta que nos carcome la colonialidad) toman conciencia de la colonialidad y comienzan los procesos de desprendimiento de las ficciones impuestas por la retórica de la modernidad, los procesos de sanación y liberación decolonial comienzan.<sup>4</sup>

Pues bien, las conversaciones giraron en torno si usamos descolonialidad o decolonialidad. Mi posición en estas conversaciones e intercambios consistió en subrayar que el desenganche (delinking) en los tres pasos que mencioné anteriormente, lo cual sitúa al sujeto en otro(s) umbra (les), nos saca del sujeto colonial y nos sitúa en la creación (desenganchada) del sujeto decolonial. Son procesos largos de larga duración y uno nunca está seguro hasta donde avanzamos en el proceso de desenganche aunque sí hay un momento en el que sentimos y sabemos que estamos en otra cosa: en una lógica otra, en un lenguaje otro, en un pensamiento otro, en un hacer estar siendo otrx. Y esto lo corroboramos no sólo en como nos sentimos sino en nuestras conversaciones cotidianas.

Ahora bien, para desengancharse/nos de la colonialidad del poder es necesario saber qué es y cómo nos atrapa. Este es el aspecto analítico de la descolonización, en términos de Quijano; y de la des/decolonialidad hoy en día. La analítica es el primer paso, el desenganche (delinking) es el segundo. Pero claro, no se desengancha uno y se queda ahí parado y desenganchado preguntando “¿y ahora qué, ya estoy desenganchado?” Desengancharse (delinking) significa dejar de ser sujeto de la colonialidad para devenir sujeto decolonial. Ese proceso es el proceso de la sanación decolonial. Y este proceso no requiere psicoanálisis sino conciencia comunal en todas y cada una de las esferas de la colonialidad del poder. Lo cual no quiere decir que un buen día nos despertemos, como Gregorio Samsa, transformados en otra cosa, aunque claro, mejor que transformados en un escarabajo.

---

<sup>3</sup> Ver por ejemplo el volumen editado por Raul Moarquech Ferrera-Balanquet, *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2015.

<sup>4</sup> En varias ocasiones concebí el proceso de desprendimiento y sus consecuencia como desobediencia epistémica. *Otros Logos*, 2013, <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf>

El desprendimiento es un proceso en y de cada una de las esferas pero lo fundamental es el acto de toma de conciencia de cómo la colonialidad del poder nos (de) forma básicamente mediante la clasificación y valoración racial y sexual. De ahí en más estamos ya fichados en la economía, la política, el conocimiento, la ética, la estética, la religión y la espiritualidad. En cada uno de estas esferas la colonialidad nos atrapa con una normativa y en esa normativa nos ha clasificado ya racial y sexualmente.

Por su parte, la sanación decolonial que nos transforma en sujetos decoloniales, juntos a otrxs muchxs, nos lleva al tercer momento que es el momento de la concepción comunal (ni comunista en el sentido marxista ni el bien común (the common good) <sup>5</sup> en el sentido liberal, sino lo comunal en un sentido no-moderno que se desengancha del sentido moderno de comunismo y bien común. Esto que esto estoy diciendo lo elaboró Rodolfo Kusch en la expresión “estar siendo”, aprovechando que el castellano cuenta con dos verbos, ser y estar, mientras que las otras lenguas vernáculas, modernas, europeas e imperiales, solo tienen uno: en francés *être/être* en inglés *to be/to be*, en italiano, en alemán *seien/sie*.

Agreguemos aquí que si bien la elucidación conceptual se plantea, ahora, a partir de la introducción del concepto de “colonialidad” (que no es lo mismo que “colonización”), las reflexiones y los debates en París de los 50s—contexto en el cual Fanon escribe *Piel negras, máscaras blancas* (1952) eran son ya reflexiones de desencanche epistémico y ontológico (la decolonialidad del saber es condición necesaria para la decolonialidad del ser). Como también lo fue la semilla plantada en Bandung: ni comunismo ni capitalismo sino descolonización. En ambos casos y en distintas medidas, ambos momentos, Bandung y París (en este caso los inmigrantes del Tercer Mundo) planteaba la descolonización política y económica como también la descolonización racial.

---

<sup>5</sup> Walter D. Mignolo, “The comunal and the decolonial” 2012, <http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/>

#### IV.

“Ni Freud ni Adler, ni aún el cósmico Jung”—afirma Fanon en *Piel Negra, Máscaras Blancas*—“consideraron el Negro en sus investigaciones.” Entramos aquí ya en otro terreno en el que quedan marcados las diferencias entre la originación del psicoanálisis en la Viena de finales del XIX y la de la descolonización en Bandung 1955, y las repercusiones en Francia, sobre todo en París, donde estuvieron no sólo Fanon, sino también Césaire, Diop, Senghor y también el persa Alí Shari’ati, quien fue influyente en la revolución de Irán en 1979.

La observación de Fanon se renueva en Argelia, cuando se encuentra con gentes cuyas lenguas son el árabe y el berber, su religión no es el cristianismo, sus historias socio-personales no provienen de las memorias de Grecia y Roma sino de Meca, Medina, Constantinopla y la colonización de África del Norte del Sultanato Otomano. A estas gentes no les afligen los males que afligía al sujeto moderno-burgués de la Viena finisecular. En Argelia Fanon se encuentra con sus pares, sujetos coloniales o modernos/coloniales en el “mejor” de los casos. Por eso Fanon insiste en que la neurosis edipal converge con la familia burguesa de Europa en el siglo XIX no coincide con la familia árabe o berber intervenida por la Francia imperial. Las fracturas del sujeto moderno (el “yo” dividido de R.D. Laing) no son fracturas provocadas por la interferencia de culturales imperiales, las cuales interrumpen la armonía (aunque con desigualdades, igual que la cultura imperial) de los hábitos, las formas de ser, de sentir, de estar en el mundo.

Estoy bosquejando aquí un análisis geopolítico del saber y del comprender que afecta tanto al psicoanálisis (al cual observo) como la decolonialidad (en la cual estoy involucrado). Para mí, y diría para quienes en el ámbito del pensamiento colonial aquí bosquejado tocan al psicoanálisis, el psicoanálisis es una entidad que observo como lo son las ciencias sociales y las humanidades. El pensamiento descolonial se ejerce en el desencanto, en la desobediencia epistémica, de las reglas disciplinares y la configuración del saber montado desde el renacimiento hasta la fecha.<sup>6</sup>

Esto es, el psicoanálisis es para mí un fenómeno más en la construcción de la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Lo cual no impide, por cierto, que lxs

---

<sup>6</sup> Ver mi ensayo “El fin de la universidad como la conocemos hoy.”

psicoanalistas emprendan el análisis de los proyectos decoloniales, es decir, que el proyecto modernidad/(de)colonialidad sea objeto de reflexión para el psicoanálisis. Puede que encontremos convergencias pero, para mí, lo fundamental es partir del hecho de que el punto de originación del psicoanálisis es Europa y el de la colonialidad/decolonialidad es el Tercer Mundo, es decir, el mundo no-Europeo. La cuestión de piel aquí es fundamental, no sólo por el color que ha sido tomado como una marca del racismo, sino por lo que se siente a través de la piel. Una de las primeras frases de Sukarno en su conferencia inaugural fue observar que Bandung era la primera conferencia internacional de gentes de color. Este principio del sentir, del conocer y del ser no podría haberseles ocurrido ni a Freud ni a Lacán. Y no es que pido que se les hubiera ocurrido—no eran los problemas que les afligían y no hubieran podido hacer mucho, aunque se preocuparan, de los millones de sujetos coloniales en el mundo, muchos de ellos sujetos a Francia y otros estados imperiales Europeos. Pero sí quiero marcar que tal asunto estaba totalmente fuera de su telescopio y de su piel y que el psicoanálisis es necesario pero de ninguna manera suficiente. Igual con lo decolonial. Por eso hablamos de pluriversidad para desengancharnos de las expectativas de soluciones universales.

V.

Las personas siempre soñaron, mucho antes que Freud hiciera de los sueños una puerta de entrada al inconsciente. Las personas no sólo siempre soñaron sino que por lo que conocemos en diversas culturas, los sabios y las sabias de tales culturas hicieron de los sueños un punto de entrada a la comprensión de la persona en el ámbito de la vida y del cosmos. Esto no va en desmérito de Freud sino simplemente reducir el fenómeno a su justas proporciones. Los sueños son universales, el psicoanálisis no. Entre la ciencia en Europa y la expansión imperial europea, el psicoanálisis (como toda la filosofía, ciencias sociales, ciencias naturales, etc.) cabalga montado en el caballo imperial y produce la impresión de que lo que aflige y piensan los europeos, tiene valor para el resto del mundo. Pues, lo que estamos diciendo es que todo esto es muy importante pero es mitad de la historia. La otra mitad (y soy generoso en dividir por mitades), tiene que arreglárselas frente a todos los aspectos de la expansión imperial, cognitivos, políticos, económicos, religiosos, estéticos, éticos, etc.

Por eso Gloria Anzaldúa (Borderland/La Frontera, 1987) dice en algún momento de su texto clásico (tan clásico como los de Freud y los de Lacán), y por cierto los de Fanon, “*I know things older than Freud.*” Esto lo dice en un capítulo fundamental del libro titulado “La facultad.” Y la facultad no es ciencia en el sentido de Freud (sé que Lacan “*the capacity to see in surface phenomenon the meaning of deeper realities.*” Lo dice en el ámbito de reflexiones en torno a los legados de la filosofía Náhuatl para los y las Chicanas en Estados Unidos. Fanon, por su parte, reflexionando sobre la esclavitud y las plantaciones, que en este punto es necesario estirar a Marx porque Marx se queda corto aquí. Así, tanto el psicoanálisis como Marx y sus continuidades en el marxismo, son reducidos a sus justos términos. Su relevancia no se cuestiona sino que se relativiza a los universos de sentido en el cual emergieron y para qué y quienes emergieron. Nelson Maldonado-Torres escribió este clarificador texto entorno a la facultad/espiritualidad en Anzaldúa:

The centrality of spirituality in Anzaldúa’s work is often missed by her commentators; and she herself has complained about such dismissal. Anzaldúa’s Borderlands powerfully illustrates the difficult position of the “subaltern” or, better damné, and the painful process of emergence as a subject with a voice in a secular and racist context. But her radical politics cannot necessarily be subsumed into Marxist categories, even when such categories are deconstructed. And the insistence on agency as well as on the centrality of race and spirituality in her narrative make her claims difficult to equate with poststructuralist theories in vogue, as important and insightful as some of them are. Anzaldúa’s views can be related to such theories, but hardly equated with them, as Norma Alarcón and Chela Sandoval have so eloquently shown. Anzaldúa put it succinctly when she wrote “I know things older than Freud.”<sup>7</sup>

Volvamos a soñar. Al mismo tiempo, los sueños siempre fueron—por lo que sabemos de culturas y civilizaciones no-occidentales--interpretados y tomados seriamente en el conocimiento de las personas y en vaticinar suertes y peligros. Dado que en todas estas civilizaciones la idea de *ciencia secular*, que surgió en Europa en el

---

<sup>7</sup> “The Time of History, the Times of Gods, and the *Damnés de la terre*”. *Worlds and Knowledges Otherwise*, Center for Global Studies and the Humanities, 2006, pp. 7, [http://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/uploads/2013/11/v1d2\\_finalTorresf.pdf](http://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/uploads/2013/11/v1d2_finalTorresf.pdf).

siglo XVIII no se conocía, pues no la utilizaron. En cambio Freud la conocía y la utilizó. Montó así un saber y un hacer en torno a análisis psíquicos, de ahí psicoanálisis, un saber que era y es a la vez un conocimiento del inconsciente del analizado, y una guía para la cura basada en la analítica del inconsciente. En este sentido, psicoanálisis y des/de colonialidad caminan caminos paralelos—el proceso analítico es necesario para los procesos de cura en el uno y de sanación en la otra.

Al mismo tiempo Freud construyó el psicoanálisis durante el apogeo de la ciencia en el siglo XIX. La ciencia fue la camisa de fuerza que sujetó (ambos, términos de construir el sujeto o sujetar algo). Es de suponer que la gente, los seres humanos, siempre soñaron, antes de Freud. No el sentido de imaginar lo deseado sino de relatos durante las horas en que se duerme y el dormir se sueña. El inconsciente se despierta en el sueño por decirlo así. Por lo que sabemos de los las grandes civilizaciones de Mesoamérica (Aztecas, Teotihuacanos, Toltecas, y de la compleja área Maya con sus treinta y tres diferencias dialectales y una enorme variedad de centros urbanos—Peten, Tikal, Chichen Itza, etc), eran muy conscientes de los sueños y analíticos también. Pensaban y guiaban sus conductas asumiendo que el alma se escapaba del cuerpo en los sueños y en el orgasmo y también durante la fiebre (alta temperatura) en que el cuerpo pierde su “conciencia,” para decirlo en términos modernos. De esa constatación entraban en un análisis del significado de esos momentos en que el “alma” (así tradujeron los castellanos esa entidad evanescente que se escapaba del cuerpo). Tal análisis tenía como soporte su propia cosmología, los relatos de la creación y la estructura del universo. Pensar, por ejemplo, que el aprendizaje del psicoanálisis de Freud y Lacan les hubiera sido beneficioso y así “aprenderían” a entender lo que significan los sueños, sería equivalente a la introducción del “desarrollo” por parte del Fondo Monetario y del Banco Mundial.

En aquellos lejanos momentos de las civilizaciones de Anáhuac y Tawantinsuyu antes de ser desmanteladas, y que hoy se reconstruyen a través de la inevitable cortina transparente de quinientos años de misioneros, historiadores, arqueólogos, antropólogos, periodistas, etc., los cuerpos en los cuales “el alma” entraba y salía eran cuerpos muy distintos a los cuerpos de la burguesía Vienesa en la cual Freud detectó los sacudones del cuerpo que sueña y revela su malestar en lo que el localizó como inconsciente. El punto de originación y genealogía del psicoanálisis surge

del cruce del glamour del pensamiento científico (Darwin filogénesis, Freud ontogénesis) y la desestabilización de las subjetividades de ciertos estratos sociales, la surgente burguesía generada por la revolución francesa y la revolución industrial, una franja social en general blancos, cristianos o judíos.

Que tendrán que ver los quinientos años con la emergencia del psicoanálisis en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, o más específicamente la Europa del Imperio Austro-Húngaro (1868-1917), un imperio marginal al imperialismo moderno en el cual ya Inglaterra y Francia se encuentran lanzadas a las conquistas en Asia y África. Freud (1856-1939) lo precede y lo sobrevivió, con el disgusto de vivir en Viena, ciudad que aparentemente detestaba pero que nunca abandonó.<sup>8</sup> La psiquiatría antecedía a Freud y en ese ámbito surgió Freud; y cuando algo surge es porque hay una necesidad, a la cual también respondió Freud vertiendo la existente psiquiatría en el psicoanálisis.

Distinta es la Francia y el París de Jacques Lacan (1901-1981). Sus primeros trabajos surgieron al comienzo de la Guerra Fría y hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, aunque el Lacan que transformó el psicoanálisis Freudiano es el Lacan de los fines de los 60 y 70, cuando en París resucitó Ferdinand de Saussure y fue el conector de distintas ramas del saber, desde la filosofía Foucault (el orden del discurso), Derrida (la gramatología), a la antropología (Levi-Strauss), la semiótica (Greimas) el análisis estructural del relato (Barthes, Genette), al psicoanálisis (Lacan). Las rupturas con Freud provienen de dos cambios de la episteme (para usar el término acuñado por Foucault). El psicoanálisis no se concibe ya como una ciencia sino como otra cosa. Como qué? Una lectura del sentido, una hermenéutica en última instancia, es lo que Lacan destaca cuando se le pregunta qué es para él el psicoanálisis. Esa expresión, expresada en 1957, manifiesta una doble conversación: con Freud y con la intelectualidad Parisina de los cincuenta. Pero también con la crítica a la positividad de la ciencia tanto en la Escuela de Frankfurt como en la filosofía de Heidegger.

Pero en París en los cincuenta estaban también Césaire, Shengor, Fanon, Diop y tanto otros Africanos y Caribeños agrupados en torno a *Presence Africaine*,

---

<sup>8</sup> [http://www.nytimes.com/2014/08/31/travel/freuds-city-from-couch-to-cafes.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/08/31/travel/freuds-city-from-couch-to-cafes.html?_r=0)

intelectuales que no estaban preocupados por el “individuo” sino por la “liberación de los pueblos” por decirlo de alguna manera. Es decir, planteaban a su manera la descolonización que también planteaban en Indonesia los presentes en Bandung. En 1955, el mismo año de la Conferencia de Bandung, Césaire publicó *Discourse sur le colonialism* (1955). Si Bandung fue un momento crucial para modular la descononización en la política estatal, *Presence Africaine* lo fue para enunciar la descolonización (que en los 90 mudaría en decolonialidad), en tanto decolonización epistémica y ética en las políticas de la sociedad civil que hoy se vierten en la emergencia de la sociedad política global. Fanon estudió en la escuela anti-nazi de psiquiatría que surgió en Francia durante la lucha anti-nazi. El racismo anti-semita en Europa no era para él una experiencia extraña. Lo “sabía” no por ser Judío, como Freud huyendo de las amenazas Nazis, sino por el significado social de su piel negra. En *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952) (que fue su tesis doctoral), incorporó el concepto de sociogénesis. En él vemos los dos caminos, el del psicoanálisis en la historia de Europa y la decolonialidad en la historia del racismo moderno-colonial inventado, construido y consolidado en la episteme de la Europa moderno/colonial (desde el renacimiento y la colonización del Nuevo Mundo hasta hoy).

Aunque sea posible decir que el inconsciente está formado como un lenguaje, interpretar su sentido se complica puesto que el psicoanalista deberá aprender esa lengua-otra, esa memoria-otra, calzarse los zapatos de una religión-otra o de un secularismo que no viaja en un tren directo del secularismo Parisino del siglo XVIII al París de mediados del siglo XX. El psicoanálisis está imbricado en esa historia local, habita esa piel, la piel blanca de la Europa Occidental. No sólo eso. Está la otra huella “en el inconsciente” de las personas formadas en Europa y en la lengua francesa. También Césaire y Fanon fueron formados en la lengua francés. Pero en las colonias francesas del Caribe. Desde esa experiencia, Cesaire pudo escribir en Paris: Si, valdría la pena estudiar, clínicamente, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de logica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en si, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en si, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a los

árabes (creo que solo agregué el acento) de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África.<sup>9</sup>

VI.

Los asuntos, las preguntas, los deseos, los objetivos que animan la decolonialidad hoy, a partir de los legados de la decolonización ayer (Bandung y Présence Africaine) de la decolonialidad tienen urgencias que no tienen las personas con las que se encontró y rodeaban a Freud en Viena y a Lacan en París. Estas urgencias emergen del habitar la frontera. Las fronteras no sólo solo geográficas. Esas son las del estado-nación. Las fronteras son raciales y sexuales, económicas y políticas, estéticas y éticas, religiosas y espirituales. Están marcadas de variadas maneras. Una de ellas es la del pensamiento global lineal a partir del siglo XIX, que Carl Schmitt describió con detalle, entretreído con la emergencia y continuidad hasta hoy del derecho internacional.<sup>10</sup>

Sobre la bases que acabo de esbozar, la decolonialidad tal como la concibo y concebimos en el colectivo modernidad/colonialidad, surge de la analítica de la colonialidad, lo cual es lo mismo que colonialidad del poder o más específicamente patrón colonial del poder. Históricamente, surge en la formación de los circuitos comerciales del Atlántico, en los siglos XVI y XVII, una estructura de gestión que toca todas las esferas del vivir, desde la subjetividad (la formación del racismo y el sexismo) a la estética (el control de las expresiones y las sensaciones y los deseos (estética cristiana y luego estética secular a partir del siglo XVIII), la economía y la política, el saber (epistemología y hermenéutica y la división de los saberes desde el trívium y el cuadrivium hasta las ciencias sociales, humanas y naturales, hasta las escuelas profesionales—leyes, ingeniería, computación, etc). Resumiendo se trataría de

La colonialidad del saber

La colonialidad del ser (lo cual presupone la colonialidad del saber)

---

<sup>9</sup> *Discurso sobre el colonialismo*. Traducción de Eñat Baltza Alvares, Juan Mari Madariaga y Mara Vivero Vigoya. Madrid: Akal Ediciones, 2006, pp. 5.

<sup>10</sup> *Les Nomos de la terre* (edición alemana 1950). Traduit par Lilyane Deroche-Gurcell Paris: Press Universitaire de France, 2001

La colonialidad del poder (forma-estado y forma-economía que también presupone la colonialidad del saber).

Existe hoy una conversación en torno a la “colonialidad de la naturaleza.” A mi manera de ver, y en esto coincido con Anibal Quijano, la cuestión de la naturaleza es una cuestión epistemológica (colonialidad del saber) presupuesta en la colonialidad del poder (la forma estado y la forma economía). La separación moderna (de Francis Bacon en adelante) entre el cuerpo humano y todos los otros cuerpos que generan la vida del universo, se concibió como naturaleza distinta y opuesta a cultura. De ahí en más, estamos hoy en todas las cuestiones climáticas y de los intereses políticos y económicos que presuponen. Además del debate científico y periodístico en torno a la cuestión climática y la (de) generación de la vida en el planeta.

La decolonialidad—como ya mencioné--tiene una dimensión analítica (el análisis de la formación, transformación y control del patrón colonial de poder) y una dimensión activa y pro-activa: el desprendimiento (desenganche, delinking) de los tentáculos del patrón colonial de poder. La tarea fundamental consiste en la decolonialidad del saber. La decolonialidad del saber implica desengancharnos de la idea de que el conocimiento es algo que está ahí fuera de nosotros, en la Web, en la Enciclopedia Británica, en los archivos o en las bibliotecas. Lo que está ahí fuera de nosotros es *información* no *conocimiento*, *saber* o *comprensión*, todas estas últimas resultado de los procesos humanos de cognición. Lo primero significa que nosotros mismos, cada uno y una de nosotros, nos compite desprendernos de las formas epistémicas y hermenéuticas de los saberes disciplinarios, de su infiltración en la formación del sentido común, en lo cual la escuela y los medios de comunicación tienen una función fundamental.

Más específicamente agregaría que los cuatro dominios esbozados arriba (que son la base de una combinatoria múltiple de gestiones y controles (económico, sexual, racial, político, ético, etc), todos los cuales dependen del control del conocimiento, tanto del conocimiento técnico como el práctico para el hacer, sino también el conocimiento filosófico para justificar el hacer. Veamos.

La colonialidad del saber se “vende” en nombre del mito de la modernidad (progreso y desarrollo, base de la felicidad) y la modernidad se “vende” como beneficio para todxs cuando en realidad sólo beneficia a quienes construyeron el mito de la modernidad y todxs aquellxs que conscientes o no se benefician creyendo y haciendo creer que la salvación, el progreso y el desarrollo es beneficioso para la humanidad. El filósofo Africano Kwasi Wiredu (Ghana) lo puso de esta manera: “*The Golden rule is that the rules are set up but those who have the gold.*” (La regla de oro es que las reglas son establecidas por quienes poseen el oro”). Al mismo tiempo, este mito se construye sobre un saber que controla la clasificación racial y sexual de las personas, tanto en occidente como en el resto del mundo. Y este saber construye subjetividades modernas, racistas y sexistas. Al momento de escribir estas líneas, en el campus de Duke, a las 2 de la madrugada, se encontró en un árbol situado en un espacio central del campus, una horca hecha de tela amarilla y colgada de un árbol. Esto ocurrió a pocos días de un agresión racista por parte de estudiantes blancos a una estudiante negra. Estas son cuestiones de piel en el sentido que hablo más arriba. No sólo el color sino los sentimientos que genera el discurso de la arrogancia moderna del poder y cómo éste se proyecta en lo formación subjetiva de los estudiantes, que serán mañana adultos egresado de Duke y lanzados posiciones relevantes en la sociedad. Todo ello quiere decir que el progreso, el desarrollo, la democracia, etc. son palabras claves en el mito de la modernidad y la necesidad, para mantener ese mito, de ocultar la colonialidad: la colonialidad del saber es al mismo tiempo colonialidad del ser. Por eso Quijano insistió en que es preciso desengancharse del eurocentrismo, concibió el eurocentrismo como una cuestión epistémica y no geográfica puesto que la colonialidad del saber, vendida como progreso, cambio, innovación, novedad es en realidad un instrumento de la constante colonialidad del ser. La decolonialidad del ser, por tanto, implica enfrentarnos la decolonialidad del saber.

Este tipo de reflexiones puede y debe hacerse en las cuatro dimensiones señaladas y en su múltiple combinatoria. O si se prefiere una metáfora menos estructural, podríamos hablar de los flujos que recorren y marcan tanto el imaginario humano como lo imaginado por los actores, instituciones y lenguas que controlan el mito de la modernidad y la colonialidad del saber. Así, otro ejemplo, con la colonialidad económica. Para que el tipo de economía que liberales y marxistas describen como capitalismo surgiera, fuese mantenida al punto de convencernos que no hay alternativa

mejor, no es suficiente con producir, intercambiar, crear bancos, tener el apoyo de los estados, contar con cuerpos que trabajan, etc. etc.. Es necesario un tipo de saber que no es sólo instrumental (cómo hacer cuentas e inventar formas de reducir costos, aumentar ganancias, mejorar la tecnología para estos efectos, etc.) sino que es necesario convencer a la mayoría que *así es el mundo* y que lo mejor que podemos hacer es esperar que las cosas mejoren. La economía está montada sobre la colonialidad del saber y del ser.

Esta vez es el inglés la lengua que provee dos palabras donde en las otras lenguas occidentales modernas hay una solo—*border* y *frontier*. *Frontier* es un vocablo del imaginario moderno e imperial. En 1893 Frederick Jackson Turner publicó su largo artículo canónico: “The significance of the frontier in American history.”<sup>11</sup> Era el tiempo en el que la expansión interior en Estados Unidos llegaba a su fin después de un siglo. En 1987 (ya mencioné más arriba), la escritora, activista y pensadora chicana y lesbiana, Gloria Anzaldúa publicó su texto ya canónico: *Borderland/la Frontera. The New Mestiza*. Para Turne el espacio más allá de la frontera lado era el espacio vacío y el de la barbarie que era necesario poblar y civilizar. La conquista y la civilización consistían en correr la frontera y aumentar el territorio civilizado. Así fue que, en 1848, el tratado Guadalupe-Hidalgo corrió la frontera entre Estados Unidos y México hacia el Sur y vastas tierras hasta entonces mexicanas, desde Texas a California y desde Nuevo México hasta Colorado, pasaron a formar parte de los Estados Unidos de América. Los y las mexicanas fueron, de un golpe, forzados a habitar el *borderland*, los dos lados de la frontera—por un lado, quienes viven en las memorias hispánicas (en Nuevo México) y anglo. Por otro, quienes más hacia el suroeste, habitan en la memoria mexicana, azteca y anglo. Esos son los dos lados de la frontera , el *border*, que conceptualizó Anzaldúa y que ya es un ancla en los procesos de descolonización de los saberes y las subjetividades.

---

<sup>11</sup> <http://nationalhumanitiescenter.org/pds/gilded/empire/text1/turner.pdf>

Ahora bien, los dos lados de la frontera, el de México y el de Estados Unidos, es una experiencia de la que surge el concepto de *borderland*. Surge de la experiencia del lado mexicano de la frontera no del lado estadounidense. Quien habita la frontera la habita porque experimenta la desigualdad. Quien *habita* la civilización que construye el imaginario de la frontera no *habita la frontera sino el territorio para el cual la frontera es su límite, el límite con el vacío o la barbarie*. Quien *habita la frontera* siente y sabe lo que los dos lados de la frontera significa. Los dos lados de la frontera que Anzaldúa devela y revela, está implícito en el concepto de modernidad/colonialidad. Digamos que esta sería una versión teórica de aquello que Anzaldúa teoriza habitando los dos lados de la frontera tanto geográfica como sexual, histórica, lingüística, epistémica. La frontera en su sentido geopolítico la viven los y las latinas que habitan en Chicago o en Nueva York. De igual manera los dos lados de la frontera sexual están marcados por la barra “/” que separa y divide heteronormatividad/bi-trans-homo sexualidad. En este caso, la hetero-normatividad se complementa con las fronteras raciales blanquidad/gentes de color. La frontera (en el sentido de *borderland*—borde y territorialidad) que traza la división entre la civilización/barbarie, es la barra que a la vez separa y une modernidad/colonialidad. Por eso decimos que la colonialidad es constitutiva de la modernidad.

De tal modo que la mayoría de la gente en el planeta habita en el borde (frontera en el sentido de *borderland*). Por un lado tienen/tenemos sus/nuestras propias historias personales y culturales. Por otro, no nos queda otro remedio que habitar la modernidad que nos devalúa. Sin duda que hay escalas en la devaluación de seres humanos. Sin embargo, la colonialidad del saber y del ser en nombre de la supuesta universalidad de un ente difuso que se nombre “modernidad” es la frontera (esta vez sí, frontera) que separa y une la civilización de la barbarie, la cristiandad de otras religiones, el liberalismo y el capitalismo de toda otra forma de organización política y económica, la gente blanca de la gente de color, la natural normatividad sexual de las desvaríos sexuales, la regulación del gusto y del arte de las expresiones “primitivas.”

El trabajo de sanación decolonial consiste en desprendernos de estos mitos y de estas líneas ficticias que nos constituyen. Consiste en construirnos como sujetos decoloniales y habitar los dos lados de la frontera demoliendo el mito de que la monotonía del territorio es lo normal y el *borderland* lo anormal. El Estado es la institución política que más protege la territorialidad y la frontera, tanto de los inmigrantes racializados como de la liberación sexual.

## **La Otra escuela...una transmisión en acto**

Leticia Cantú Alvarado

El psicoanálisis no existe allí donde no está permitido cuestionar los ideales y sufrir por ello. Es incompatible con todo orden totalitario y hace causa común con la libertad de expresión y el pluralismo de las ideas...

Pertenecer, adherirse, ser miembro, sentirse convocado por algo, por un discurso, por una escuela, en suma: por un proyecto... Debiera pasar necesariamente por la transmisión que de él se obtiene, y la transmisión que es "el decir del otro", puede ser o no en acto.

Fui invitada por el EZLN a participar en la Escuelita Zapatista "La libertad según los zapatistas" en su primera versión de agosto de 2013 en las montañas del sureste mexicano. Desde San Cristóbal de las Casas Chiapas, concretamente del CIDECI (Centro Indígena de Capacitación Integral) partimos a los Caracoles zapatistas. La Escuelita es una transmisión del zapatismo en acto.

Es decir, vivimos por una semana en casa de una familia y realizamos todos los días las actividades que ésta lleva a cabo para subsistir: ir a la milpa, traer el elote y el frijol del día, cortar la leña, moler el maíz, hacer las tortillas, lavar la ropa en el arroyo, alimentar a los pollos y gallinas, hacer la comida etc.

El EZLN publicó cuatro libros para los alumnos, donde están plasmadas con formato de testimonio, las tesis fundamentales de las razones de la resistencia y las razones de su lucha para construir su autonomía contra el capitalismo. Los estudiábamos tres horas diarias y discutíamos con la familia su contenido.

Para iniciar y concluir la experiencia, los más de 1400 convocados, sostuvimos dos reuniones generales de discusión, en donde los maestros zapatistas hablaron sobre la justicia, la democracia y la autonomía.

El primer grito zapatista en el levantamiento del 1o. de enero de 1994 hace 20 años fue el de ¡ BASTA ! ¿Basta de qué? Basta de injusticia, de olvido, de sordera.

En 2003 cuando se conformaron las 5 Juntas de Buen Gobierno cada una correspondientes a los 5 Caracoles Zapatistas y se echó a andar la autonomía, tal como la vivimos esos días de la Escuelita, se constituyó una forma de gobierno que se fijó la meta de "mandar obedeciendo al pueblo" a partir de 7 principios

fundamentales: servir y no servirse; representar y no suplantar; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; y por último, bajary no subir.

Es fácil hasta aquí hacerse la pregunta de ¿qué tiene que ver todo esto con el psicoanálisis? si bien el psicoanálisis es una construcción revolucionaria, cierto es que no deposita sus esperanzas en el cambio político, es subversivo, sin duda, pero no puede estar a favor de los ideales, o del denominado pensamiento "correcto" y las utopías pasadas y futuras.

En las montañas del sureste mexicano, la esperanza amanece enmascarada... enmascarada... para desenmascarar.

Las condiciones precarias de una comunidad sin energía eléctrica, sin letrina, sin ducha, sin camas, con lodazales como pisos, con techos de lámina en las cabañas hechas con tablas de madera por cuyos intersticios se cuele, el aire, el frío, el agua, y los pollos; hacían de la experiencia, además de un reto... un meterse a ella con el cuerpo e intentar favorecer el encuentro, que fue posible, llevando el corazón abierto y los oídos aguzados.

Quedo llena de razones, pero sobre todo interpelada profundamente, frente a conceptos que se materializan en esos rincones de mi patria como la resistencia, la autonomía, la libertad.

Comparto mi enorme dicha de haber participado en la "Escuelita Zapatista". Les cuento una pieza de tan enriquecedora sinfonía...

La primera mañana al despertar, luego de vestirme y amarrar mi cabello y disponerme a ir a realizarla labor que hubiera que hacer, la que mi familia me indicara, pensé que era buena idea, lavarme los dientes. Así que salí de la cabaña y me dirigí al único grifo de la comunidad, que se ubicaba en el centro de una suerte de patio lleno de un barro de difícil tránsito, donde los pies se hundían y se resbalaban en cada paso. Eran las 5 am. La madre de mi votán, una mujer fuerte de 42 años que es la doctora del pueblo, huesera de la comunidad, uno de los tres cargos del EZLN en materia de salud; además de las hierberas y las parteras; y que mantenía una sonrisa encantadora todo el tiempo, estaba barriéndose el piso de lodo húmedo, para empezar el día.

Al mirarnos, yo le digo -buenos días, compañera-, ella me responde con muy buen talante con una pregunta en Tzeltal (algo que después supe se escribe y se dice así) -¿uiti aia gotan compañera?- Frente a mi gesto que demostraba no haberla entendido, ella me repite con claridad y despacio -¿uiti aia gotan compañera?- Algo que yo interpreto como que si dormí bien. Ante lo cual respondo -sí compañera...gracias-

En ese momento sale de otra puerta mi votán y yo le digo con ansiedad,- tu mamá me preguntó algo que no entendí...-Ellas se miran, la madre repite la pregunta y mi votán me traduce: ¿Qué cómo amaneció tu corazón compañera? Mis ojos se nublan de inmediato frente a tan infinita pregunta. No alcanzo a decir palabra, solo sonrío e inclino la cabeza y trato de caminar rápido hacia el grifo, para no cometer la ridiculez de soltarme a llorar frente a ellas... suficientemente fuera de lugar era ya, llevar cepillo y pasta de dientes y dirigirme al grifo.

Con la ternura de esa pregunta, empecé a intuir lo que hoy constato, que mi corazón cambiaría suslatidos desde ese día.

Hoy amanece insuflado... palpita mas rápido, esta cargado de esa sustancia germinadora y amorosa que produce vidas nuevas...

Suscribo lo que los zapatistas dicen: "no somos lo mejor, ni somos lo esperado, pero sí somos la esperanza"...

En psicoanálisis, la esperanza así como la ilusión tienen como motor al deseo, podríamos renunciara la investidura imaginaria y a la ideología que es su acompañante, pero no podemos renunciar al deseo con su estructura fantasmática. No hay un paraíso a alcanzar, hay contingencias sociales que desde luego no promueven revoluciones automáticas... Levantamientos que crean revoluciones,pero el levantamiento y el psicoanálisis son hijos de la misma ética. Y les propongo pensar la ética como una tarea a realizar y no algo a describir.

Es interesante pensar, que en la dirección de la cura en el análisis se plantea la destitución del lugar del analista como lugar de sujeto supuesto saber, y que esto hace condición para abrir las posibilidades del deseo del analizante. La ética en psicoanálisis nos indica que el analista debe estar advertido de esa destitución de la que será objeto, y devendrá para el analizante en 'cualquier persona'. Tensión a la que fácilmente encontramos resistencia por parte de analistas que postergan ese lugar de finalidad y de final, sosteniendo análisis interminables, o haciéndose sostener por analizantes de manera indefinida.

Notable advertir que el EZLN hace su aparición, sabiendo de antemano de su destitución como grupo armado y aun mas notable, es pensar que no se plantean la toma del poder.

Es decir, se posicionan conscientes detentores de un poder, que será... a condición de no usarlo, tal como debe hacer el analista con la transferencia.

Vivir en esa comunidad, aquellos días me hacía evocar constantemente, elementos del trabajo analítico.

Adentrarse en la comunidad e intentar asir algo sobre su propuesta de transmisión, que repito es en acto, vuelve necesario escuchar, mas que hablar, tal como debe desplegarse el trabajo del analista, tratar de escuchar en esos nuevos planteamientos, rasgos que sin duda abren caminos para cambios de posición, de lugar y de significante.

Existe relación entre el análisis y el zapatismo. El EZLN al salir a escena, crea un espacio donde la palabra puede circular y hacerse escuchar, aparece como el que muestra la falta, la tachadura del A y de ese modo descubre lo escondido, lo que está excluido en mi país, que además de otras cosas es la voz de los indígenas, pero, desde una postura, que no es la de erigirse como salvadores ni ostentadores de la verdad, sino justamente como 'a' como objeto de deseo.

La propuesta no es la de ser seguidos, la de tener una alternativa que se autonoombra como la mejor. Es decir, no hay discurso de amo, no hay propuesta de liderazgo. Existe un límite clarísimo al goce, al goce del poder. A los zapatistas podemos pensarlos como guardianes, 'votanes' de una ética. ¿Cuál ética? La de no ceder en el deseo.

La Escuelita Zapatista convoca a un trabajo de transmisión en acto, y ese acto es consecuencia de un trabajo de estructuración, elaboración y revisión propias, que estuvieron realizando los zapatistas, en el tiempo de silencio, cuando los medios, el gobierno y la sociedad civil, los había prácticamente invisibilizado... Ellos reaparecen, invitan a vivir la autonomía, a meter el cuerpo en la experiencia ante lo cual, resulta difícil no interpelarse de manera íntima, no replantearse los anhelos, imposible no asumirse con historia, con memoria. Logran con su acto que cada uno de los alumnos esté en posibilidad de producir un cambio de erótica.

**Jean Genet**  
**La vida como pretexto ó Hacerse sombra de la sombra**

Fernando Barrios Boibo

“Se está caído mientras se llevan las marcas de la caída”

*J. Genet. Diario del ladrón*

I-

*Cuestión de método*

Hace ya tiempo que creo que- al menos en Psicoanálisis- si hay algo de una ética de la escritura, ella tiene que ver con escribir de aquello por lo que uno se encuentra tocado, tomado, concernido, atravesado, herido o como prefieran. Es decir a la mayor distancia posible de toda pretensión yoica de dominio, de maestría, de saber; aún a sabiendas de que todo discurso tiene una pretensión de dominio, y le debe prendas al discurso del amo, como nos lo recuerda Lacan en El reverso...

En segundo lugar algo de lo fragmentario se me impone hace ya tiempo y me someto a eso. Algo de una renuncia a la pretensión universitaria de decirlo todo, ¡como si eso fuera posible!

II-

Mi primer acercamiento a la école lacanienne de psychanalyse, hace ya algunos años, tuvo que ver- entre otras cosas que creo conocer y otras tantas que ignoro- con el imponente gesto de acogimiento de los Gay and Lesbian studies. Gesto que entiendo no se agota en sí mismo sino que conviene- me conviene a mí y a otros, al menos eso espero- llevar a su límite, desplegar, problematizar evitando su encriptamiento prescriptivo.

Es en ese entendido y convocado-provocado por un Coloquio que se atreve a decir su nombre: *Erótica de la dominación, Gamas del acto*, que entiendo que Jean Genet sigue teniendo cosas para decirnos al respecto.

Decir Jean Genet es del orden del exceso en tanto autor de una obra vastísima y plural. Es por eso que hemos decidido cercar el planteo a fragmentos, recortes de una escritura que tocarán a *Diario del ladrón*, *Pompas fúnebres* y *algo de Querelle de Brest*. Dejaremos afuera mucho sabiendo de lo inevitable del recorte, del sesgo. Si por ejemplo hubiéramos tomado el camino de la dramaturgia, la obra *Les negres (Los negros)* hubiéramos quizás acertado el camino; pero no estamos seguros de que eso nos convenga.

Advertidos por el mismo Genet y por Leo Bersani entre otros de los estragos de toda pretensión biográfica (El San Genet...de Sartre le costaría años de sufrimiento y silencio) nos acercamos a su escritura desde una posición más cercana a tomar notas, a testimoniar de un testimonio, a hacer pasar algo de una erótica del robo, la traición, del miedo, la sumisión y la abyección en una ascesis que irá del acto al canto, de la vida a la escritura de la vida.

La vida como pre-texto y como excusa para decir-decirse. La escritura como ejercicio espiritual profano, hacia una *santidad* otra (veremos de qué orden); que necesariamente pasa por “el Mal”.

De Diario del ladrón:

No es una búsqueda del tiempo pasado, sino una obra de arte cuya materia-pretexto es mi vida de antaño. Será un presente fijado con ayuda del pasado, no lo inverso. Sépase pues que los hechos fueron lo que digo, pero la interpretación que de ellos hago es lo que yo soy y me he hecho <sup>1</sup>

Hacerse uno con lo abyecto será una forma de *fidelidad subversiva* al camino-destino que “le tocó en suerte”. Ni fatalismo, ni resignación ni mucho menos resentimiento- como pretendiera Sartre- sino un hacer otra cosa con eso que nos constituye: “un rosario de emociones de las que desconozco las primeras”<sup>2</sup>- dirá. “Amar a un hombre no es solamente dejarme turbar por alguno de esos detalles que califico de nocturnos, porque establecen en mí una tiniebla en la que tiemblo (los

---

<sup>1</sup> Genet, Jean, *Diario del ladrón* p 72

<sup>2</sup> *Ibid* p 108

cabellos, los ojos, una sonrisa, el pulgar, el muslo, el vello etc) es obligar a esos detalles a convertir en sombra cuanto puedan, *desarrollar la sombra de la sombra*, hacerla más espesa por lo tanto, multiplicar su dominio y poblarlo de negro”<sup>3</sup>

Dominio de la sombra.

En medio de una lucha por derechos políticos y conquistas sociales, *Jean Genet* sigue siendo una espina en el corazón del movimiento gay e incluso diría también Queer, en tanto erosionador lúcido de toda acomodación a formas del lazo social. Por momentos más escéptico que muchos- Foucault incluido- no apostando siquiera a otros modos de la socialidad. Algo de esto rescata *Didier Eribón* en *Una ética de lo minoritario*. *Leo Bersani* hará lo suyo en *Homos* (aunque este último parece querer ubicarlo en las filas de una socialidad no relacional, una intimidad no subjetiva).

Algo de esto inasimilable emparenta a Jean Genet con otros malditos como el *Lautreamont* de *Los cantos de Maldoror* o a *Louis Ferdinand Céline*- al que aún dudamos si celebrar o denostar.

Homosexualidad, pederastia - términos empleados por él- y robo se verán hermanados en un fuera de la ley, fuera de un nosotros social y burgués; a la vez que serán otros modos de encaminarse hacia la belleza en y por el acto. Acto que solo será deleznable sino es llevado a término, acabado, si permanece inconcluso como acto.

“Hay que proseguir los actos hasta su fin. Sea cual fuere su punto de partida, el final será bello. Porque no está acabada es por lo que una acción es infame”<sup>4</sup>

El tiempo del canto, tiempo de la escritura del acto habilita una puesta en dimensión, un a posteriori y la posibilidad de hacer leyenda.

III-

Pero entremos por la puerta grande de lo que llamaremos *La operación Sartre*. Operación movida por las mejores intenciones, ¡y ya sabemos a lo que ellas conducen!

*San Genet, comediante y mártir*, escrita el 1952 (curiosamente el mismo año en que sale *Peau noire, masques blancs* de *Frantz Fanon*) en Gallimard, es una “Obra

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>4</sup> *Ibid* p 185

literalmente monstruosa” dice el prologuista de la edición argentina de Losada y, él mismo, parece desconocer cuanta verdad hay en esta afirmación.

Y cito: “No se trata simplemente de su extensión (cerca de setecientas apretadas páginas). Tampoco del hecho de que pensadas originalmente como prólogo a las obras completas de *Jean Genet*, terminó casi sobrepasando el volumen total de páginas de dichas obras completas. Con el efecto de que ellas son hoy impensables sin el, digamos *suplemento de lectura* que les proporciona este libro” y concluye en a esta altura una “violenta inocencia”: “...del mismo modo que no podemos leer hoy el *Edipo Rey de Sófocles* sin pensar en *Freud*, no podemos leer a Genet sin invocar a *Sartre*”<sup>5</sup>; ojalá no tenga razón y aún podamos leer a *Genet* y a Sófocles, al menos parcialmente en los resquicios de estas hermenéuticas. *Eduardo Gruner*, este es su nombre, concluye equiparando este exceso con una suerte de *potlach antieconómico y desmesurado* y lo emparenta con la *experiencia interior* de *Georges Bataille*.

Pero hace ya tiempo hemos aprendido a sopesar las cosas- y eso incluye las producciones teóricas- más por los efectos que producen que por sus supuestos móviles, nos permitiremos no dejar de lado los estragos subjetivos de esta operación “amorosa”. Aunque quizás Sartre sería eximido por el o los narradores que Genet pone e jugar en su obras en tanto se tratase de una traición al amado. Pero para eso sería necesaria una ruptura con la moral burguesa de los homenajes.

Algunos le atribuyen a este gesto de Sartre el haber salvado a Genet de la cadena perpetua; a la luz de sus efectos es hora de plantearnos los beneficios de esta salvación.

Sartre declara muerto a *Genet*: “ Y Genet no es más que un muerto; si parece vivir todavía es con esa existencia larval que ciertos pueblos prestan a sus difuntos en las tumbas (...) su muerte como acontecimiento del pasado”<sup>6</sup> Sartre encuadra esta muerte en lo que llama drama litúrgico “un niño muere de vergüenza y surge en su lugar un granuja”, a consecuencia de haber sido descubierto robando a los diez años de edad

Y Sartre anula toda distinción entre Genet y sus personajes, entre autor y narrador-protagonista.

Y cito:

---

<sup>5</sup> Sartre, Jean-Paul, *San Genet, comediante y mártir*, p.7.

<sup>6</sup> *Ibid*, p32

“Vive en el terror de que se repita la crisis original: la teme como un ataque de epilepsia. *Querelle no se acostumbraba a la idea nunca formulada de ser un monstruo. Consideraba, contemplaba su pasado con una sonrisa irónica, espantado y afectuoso al mismo tiempo, en la medida que ese pasado se confundía con el mismo*”<sup>7</sup>

En abril de 1964 la revista Playboy entrevista a Genet. ¿Te agradó el extraordinario psicoanálisis literario que te hizo Sartre?-, pregunta el periodista

*“Me disgustó mucho porque me vi desnudado por alguien distinto. Yo me desnudo en mis libros, pero al mismo tiempo me disfrazo con palabras, actitudes, ciertas elecciones, por medio de una cierta magia. Me las arreglo para no dañarme demasiado. Pero Sartre me desnudó sin ceremonias. Mi primer impulso fue quemar el libro...me llevó un tiempo retomar su lectura.*

*Me sentía incapaz de seguir escribiendo...El libro de Sartre creó un vacío que me produjo deterioro psicológico...Permanecí en ese desagradable estado durante seis años...”*<sup>8</sup>

David Halperin, que no duda en calificar el libro de Sartre de “imposiblemente tedioso”,(otro tanto hará Susang Sontag) coloca la cuestión en la dimensión del poder y la autoridad: “En toda biografía, por cierto, el biógrafo establece una lucha con el biografiado por la soberanía interpretativa de su vida. ¿Quién tiene más autoridad para descubrir y especificar el significado de una vida, la persona que la vivió o la persona que la escribe?”<sup>9</sup> ¿Erótica de la dominación?, nos preguntamos.

Y si como dice Halperin “Foucault hubiera preferido los retratos ficticios que le hizo *Hervé Guibert*- espeluznantes como son a cualquier representación biográfica”<sup>10</sup>, en alusión al libro de *David Macey: Las vidas de Michel Foucault* , hubiera sido más feliz que Sartre hubiese ensayado una ficción de Genet. Aunque en opinión de *Marguerite Duras* Sartre no “escribía” verdaderamente. No todo el que escribe *escribe* , pero eso ya es harina de otro costal.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 3.2

<sup>8</sup> Playboy 11, p. 45-53.

<sup>9</sup> Halperin, David, *San Foucault. Para una hagiografía gay*, .p 157.

<sup>10</sup> *Ibid*, p 161

Hay afirmaciones de Sartre que impactan por lo pretendidamente asertivas, concluyentes, “sabedoras”. Sartre, como Manene la hermana de Lacan, *sabe*:

“Genet siente celos de la singularidad del otro y de su propia singularidad en el corazón del otro (...) Antes que dejarse redimir por otro, Genet se perderá por sus propios medios, él solo conseguirá su singularidad” O “ (...) no es más que la forma vacía de lo singular frente a lo universal”<sup>11</sup>

Es a retener que Genet no impugna la verdad de las afirmaciones de Sartre sino que ellas sean expuestas por otro que no es él mismo y la forma “desnuda”, carente de todo arte, de toda ceremonia, en los modos de manejar el sufrimiento. Reprochará también a Sartre y a Cocteau el haberlo convertido en *una estatua*.

#### IV-

*Leo Bersani* en *Homos* en el cap 4 *El gay fuera de la ley* se refiere a Gide y alaba a *El inmoralista* como una obra en las antípodas de cualquier psicología del deseo. En el camino de lo que llama una *pederastia no relacional*, tema que retomará en *La sociabilidad y el ligue*. La renuncia a lo que llama “la autonomía narcisista”, la posibilidad de una “pederastia sin yo” etc serían cuestiones a trabajar, cosa que no haremos hoy. La traición como necesidad ética, “difícil y repugnante verdad”, es dice Bersani el obstáculo para que nos interese en Jean Genet.

Y va más lejos en cuanto a los propósitos de Genet. Según Bersani se propondría: “...imaginar una forma de rebelión que no tenga relación alguna con las leyes, categorías y valores que impugna, e idealmente , destruye” Y dice: “Ensayemos una postura más difícil: el uso que Genet hace de los términos dominantes de su cultura (especialmente de sus categorías éticas y sexuales) no pretende reelaborarlos o subvertirlos, sino explotar su potencial para borrar la propia relacionalidad cultural”<sup>12</sup>

Algo del lazo social es fuertemente impugnado en esta erótica devenida escritura.

Sin embargo, no acompañamos a un Bersani pretendidamente freudiano que reduce la traición en Genet a su dimensión mítica, edípica, en que un tercero “salva” al sujeto de la “plenitud copulativa”. O cuando hace de la fantasía del narrador de *Pompas fúnebres*

---

<sup>11</sup> Sartre, J P *San Genet...* p. 261.

<sup>12</sup> Bersani, Leo, *Homos* p. 171-190.

de meterse por el ano del amado muerto, un reverso, una inversión de la vuelta al útero materno planteada por *Sandor Ferenczi*.

George Bataille por su parte condena la ausencia de “lealtad última” en la obra genética y es curioso el término que utiliza para hablar de su falta: “soberanía”. La obra de Genet renunciará a toda soberanía; en tanto la soberanía batailleana se da en la comunicación. Genet no comunica, se aísla en una falsa soberanía, en la desconfianza. Nuevamente, aunque de otro modo parece hacerse uso de Genet para ejemplificar una teoría y en este caso para además contraponerla a la de otro filósofo (Sartre). Filosofía aplicada.

Didier Eribon en *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet (2001)*, dice no buscar “restituir al verdadero Genet sino extraer de algunos de sus textos una ética de la subjetivación minoritaria”<sup>13</sup>.

Uno de los méritos, solo uno, del texto de Eribon es el rescate de la noción de *vergüenza* en la escritura de Genet. Y aunque con muchos reparos, “una golondrina no hace verano”, dice, toma prestado de Lacan el neologismo *hontologie*, que la editorial traduce muy malamente como *vergonzología*; perdiéndose el juego entre *vergüenza* y logos.

Vergüenza que aparece cuando “la mirada social califica taxonómicamente al individuo y lo clava en el panel de las especies infames”. Guiño obvio a *La vida de los hombres infames* de *Foucault*. Se entra así en palabras de Genet en el “universo de lo irremediable. Es el mismo que aquel en que estábamos pero con una particularidad: que en lugar de actuar y sabernos actuantes, nos sabemos actuados”

*Jean Allouch* escribe en *Avergonzados*, rememorando los primeros encuentros de psicoanalistas y trans: “Yo tuve entonces una vergüenza, una vergüenza de Jacques-Marie Lacan, quien recibiendo a un transexual para su presentación de enfermos, tuvo palabras que no desearía reproducir, vergüenza de mí mismo por haber tornado tan tarde la posición que aquí digo, vergüenza del movimiento freudiano...” Y agrega: *Todo pasó como si Jacques-Marie Lacan hubiera olvidado su ternario, y gracias a ese*

---

<sup>13</sup> Eribon, Didier, *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*, p. 31.

*olvido, salió de su bolsillo la vieja "realidad", la misma que su ternario recusaba. Y las cosas siguieron su curso”*<sup>14</sup>

¿Olvido de Lacan? O efectos de un discurso dominante que nos constituye y que hace que “los no incautos yerren” también de este modo.

*Manuel Hernández* en *La rotura o la vergüenza*, analiza la vergüenza de decirse psicoanalista y la de ser-decirse mexicano. Rescata el estatuto ontológico que Lacan le da a la vergüenza, “problemática óptica que pasa por un problema crítico del registro de la nominación. De la inscripción como operación subjetivante” retoma el planteo de Gayatri Chakravorty Spivak sobre la “violencia epistémica”, que ella entiende como la alteración, la negación y en casos extremos -como las colonizaciones- la extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos”<sup>15</sup>

“Queda como consecuencia el silencio”, dice Spivak. Genet dio testimonio de ello en los 6 años que siguieron a la aparición del “*Saint Genet...*” de Sartre.

Como dato no anecdótico cabe recordar que *Diario del ladrón* había sido dedicado *A Sartre*. Yo le llamaría a este episodio: *De la no equivalencia de los homenajes*

Manuel Hernández hace un cierto “rescate” de la vergüenza desde otro lado: del lado del analizante confrontado al discurso del amo. “Hacer un análisis enfrenta a cada uno con su propia vergüenza. La vergüenza generada por el objeto *a* en lugar de producción, surge del discurso del amo, pero de ese mismo agujero, dice Lacan, puede a su vez surgir de nuevo el significante amo, como sucede en el discurso del analista. Aclaremos algo, el discurso del analista no escribe el final de análisis, la producción del significante amo *S*<sup>1</sup> de ninguna manera es conclusiva de un psicoanálisis, sino una operación en curso”.<sup>16</sup>

Al final de su trabajo Hernández se pregunta: “¿puede haber gratuito sacrificio de un pedazo de sí, sin ningún tipo de inscripción?”

¿Qué tipo de nominación? ¿Qué inscripción quedaba habilitada para Jean Genet luego del ensayo de Sartre? ¿la de santo? ¿Es esa una inscripción posible? ¿le convenía a Genet?

---

<sup>14</sup> Allouch, Jean *Avergonzados*, p. 2.

<sup>15</sup> Spivak, Gayatri, *¿Puede hablar el subalterno?* p. 12-24.

<sup>16</sup> Hernández, Manuel *La rotura y la vergüenza*, p. 20-27.

Algo del nombre dirá cuando descubre lo extendido del robo, su no singularidad. Lo rescata la poesía: “La poesía reside en su mayor conciencia de su cualidad de ladrón. *Puede ser que la conciencia de cualquier otra cualidad capaz de convertirse en esencial hasta el punto de daros nombre sea igualmente poesía*”<sup>17</sup>

O en otro pasaje: “...ahora que me releo he olvidado a esos chicos, no queda de ellos más que este atributo que he cantado (...) no les he buscado excusas ni justificación. He querido que tengan derecho a *los honores del Nombre*”<sup>18</sup>

Se tejen hilos que quizás nos permitan por medio de rodeos, de aproximaciones y tomas de distancia generar otras posibilidades de pensamiento en torno a las cuestiones que nos convocan.

Al revés de muchos textos y ponencias en que el o los textos que mueven el discurso son ubicados al inicio para facilitar la aplicación de teoría- incluso psicoanalítica-, pretendimos darle por último la palabra a Genet, para que con su decir nos muestre las insuficiencias de toda lectura, de todo comentario.

Si es cierto que Genet hace del deshecho, del resto, objeto de deseo, lo será también que habrá un resto inasimilable, indomeñable a respetar, a dejar ser.

V-

**“Llamo violencia a una audacia en reposo enamorada de los peligros”**

**J Genet**

Me gustaría leer Diario del ladrón como se lee *Fragmentos de un discurso amoroso* de Roland Barthes (salvando las diferencias, que son muchas por cierto), en “paquetes de frases”.

***Del Diario...***

“Mi victoria es verbal y se la debo a la suntuosidad de los términos, pero bendita sea esa miseria que me aconseja tales elecciones”

---

<sup>17</sup> Genet, Jean, *op cit*, p 209

<sup>18</sup> *Ibid*, p 102

“me parecía que los hombres, los duros, fuesen una especie de niebla femenina en la que me gustaría perderme para sentirme aún más como un bloque sólido”<sup>19</sup>

“En este diario no quiero camuflar las demás razones que me hicieron ladrón, siendo la más simple la necesidad de comer; sin embargo en mi elección no intervinieron jamás la rebeldía, la amargura, la cólera, ni cualquier otro sentimiento parecido. Con un cuidado maníaco, un cuidado celoso, preparé mi aventura como se prepara un lecho, una habitación para el amor: el crimen me ha encelado”

#### Respecto de la *emoción poética*:

*“...dejaba en mi alma una especie de estela de inquietud que iba atenuándose (...). Permanecí pendiente de captar esos instantes que, errabundos, me parecían andar buscando, como un alma en pena busca un cuerpo, una conciencia que los capte y los sienta. Cuando la han encontrado cesan. El poeta agota el mundo. Pero si propone otro solo puede ser fruto de su propia reflexión”*

*De Diario del ladrón, dirá que es “la persecución de la Imposible Nulidad”<sup>20</sup>*

#### *De la erótica:*

*“Cada uno de mis amantes suscita una novela negra. Son por lo tanto la elaboración de un ceremonial erótico, de un apareamiento a veces muy largo, estas aventuras nocturnas y peligrosas en las que me dejo arrastrar por sombríos héroes”*

*Recuerda a Guy, uno de sus amantes como “un temperamento apasionado, una vida ardiente” (...) como alguien que “sabe arruinarse en una noche para sí mismo o para un amigo”*

*De Pompas fúnebres: cuando se une a un joven hitleriano y a un verdugo, enemigos de su joven amante muerto, para dar cuenta de su amor a través de la traición: “ Parecía que estuviéramos solos, personajes sin pasado y sin futuro (...) unidos a otro no por una sucesión de acontecimientos sino por el juego de una gratuidad grave, la gratuidad del hecho poético. Estábamos allí entre la niebla del mundo ”<sup>21</sup>*

---

<sup>19</sup> *Ibid p 62*

<sup>20</sup> *Ibid p 90*

<sup>21</sup> Genet, Jean, *Pompas fúnebres*, p 30

**De la escritura:** “No vi con claridad las razones de mi elección, cuyo sentido se me aparece quizá hoy porque tengo que escribirlo. Creo que necesitaba ahondar, horadar una masa de lenguaje en que mi pensamiento se encontrara a gusto. Quizá quería acusarme en mi propia lengua(...) Ser ladrón en mi país para convertirme en ello y justificarme por serlo utilizando la lengua de los robados- que son yo en persona a causa de la importancia del lenguaje- era dar a esta calidad de ladrón la oportunidad de convertirse en única. Me volvía extranjero”<sup>22</sup>

Para terminar:

“En fin cuanto mayor, más entera, más totalmente asumida sea a vuestros ojos mi culpabilidad, mayor será mi libertad (...) Gracias a mi culpabilidad ganaba *el derecho a la inteligencia*. Demasiada gente que no tiene derecho a eso, piensa. No han pagado ese derecho con una empresa tal que pensar se haga indispensable para vuestra salvación”<sup>23</sup>

Quizá sea momento de que hagamos silencio

---

#### **Bibliografía**

- Allouch, Jean. Avergonzados, Trad. Graciela Graham, Bs.As. Periódico Imago Agenda N° 93, 2005, p 4.
- Bataille, George. La literatura y el mal. Trad. Rafael Conte, BsAs, Ediciones **elaleph.com**, 1957, p 283.
- Eribon, Didier (2001) Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet. Trad. Jaime Zulaika, Barcelona. Ed. Anagrama, 2001, p 333.
- Genet, Jean. Pompas fúnebres Trad. María Teresa Gallego y María Isabel Reverte, Madrid. Ed. Debate, 1947, p 261.
- Querelle de Brest, 1947. Trad. Felicitas Sánchez Mediero y Santiago Roncagliolo, Madrid. Ed. Odisea, 2003, p 384.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>23</sup> *Ibid* p., 82.

- Diario del ladrón 1949, Trad. Ma. Teresa Gallego e Isabel Reverte, Barcelona, Ed. Planeta, 1976, p 228
  - Halperin, David. San Foucault. Para una hagiografía gay. Trad. Mariano Serrichio. Edelp, Cuadernos Litoral; 2000, p 209.
  - Hernández, Manuel. La rotura y la vergüenza. Historia del Psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro. DF, Museo-casa de León Trotsky, 2011.
  - Lacan, Jacques ( 1969-70) El reverso del Psicoanálisis, Trad. Enric Berenguer y Miquel Bassols, BsAs. Ed. Paidós, 1992, p 231
  - (1976-77) L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Trad. Graciela Leguizamón, María del Carmen Melegatti y Rafael Perez. Paris, [www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque](http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque), 2003-2004.
  - Sartre, Jean Paul (1952) San Genet, comediante y mártir. Trad. Luis Echávarri, Ed. Losada. Bs As, 1967, p 727.
-

## Alcira Soust Scaffo: el poder de decir.

Inés Trabal

Me referiré a la Alcira que resuena con el último Foucault: el del cuidado de sí, del alma, a través de la práctica de una *áskesis* que incluye a la escritura de sí, y más particularmente los *hypomnémata*,<sup>1</sup> y a su vez «remite siempre a un estado político y erótico activo».<sup>2</sup> *Epimeleia heautou*, y por tanto espiritualidad que, según Jean Allouch

[...] requiere la transformación del sujeto para poder acceder a la verdad, para que la verdad del sujeto pueda ser conocida (es decir, convertirse en conocimiento y ser conocida por otros).<sup>3</sup>

Los escritos de Alcira en Uruguay permiten atisbar cómo se dejó llevar por la materialidad de las palabras, librarse a su juego, fijarlas de determinadas maneras que, al decir de Allouch, «[...] configuran los laberintos por los cuales pasan las investiduras libidinales.»<sup>4</sup> ‘Ejercicio espiritual’ que, según Foucault, consiste en «dejar desarrollar

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel, *La escritura de sí* (1983).

La escritura como elemento del entrenamiento de sí, tiene [...] una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*. Esta escritura *ethopoiética* [...] parece haberse alojado en [...] los *hypomnémata* y la *correspondencia*.

Los *hypomnémata*, en sentido técnico, podían ser libros de cuentas, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria. [...] En ellos se consignaban citas, fragmentos de obras, ejemplos y acciones de los que se había sido testigo o cuyo relato se había leído, reflexiones o razonamientos que se habían oído o que provenían del propio espíritu. [...] Constituyen más bien un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. [...] Se trata de constituirse un *lógos bioéticos*, un bagaje de discursos capaces de socorrer [...] Para eso hace falta que no se limiten a estar simplemente colocados como en un armario de recuerdos, sino profundamente implantados en el alma [...] y que así formen parte de nosotros mismos. [...] La escritura de los *hypomnémata* es una importante estación de enlace en esta subjetivación del discurso. [...] El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un «cuerpo». Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino [...] como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad [...] a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual.

<sup>2</sup> Foucault, Michel, *Las técnicas de sí*, (1982), p. 451.

<sup>3</sup> Allouch, Jean. *Négligence de la spiritualité*, p. 6.

<sup>4</sup> Allouch, Jean. *Op cit.*, p. 9:

Esas palabras han establecido y no cesan de establecer ciertos lazos entre sí, que pueden luego deshacerse ya que el sentido no es aquí más que efecto de la contigüidad o consonancia entre dichas

espontáneamente el hilo y el fluir de las representaciones. Movimiento libre de la representación y trabajo sobre este movimiento.»<sup>5</sup>

Apenas un ejemplo. Pinceladas.

Las primeras noticias surgen del artículo de Ignacio Bajter: « [en 1962, Alcira] Vive con un grupo de antropólogos en la “Covicueva” luego de vincularse con el Museo de Antropología y con el muralista Rufino Tamayo.»<sup>6</sup>

Agustín Fernández Gabard, fotógrafo, sobrino nieto de Alcira que prepara una película sobre ella, vuelve sobre el asunto: «Ella [...] en algún lado decía que había estado [...] como de aprendiz de Tamayo en el Museo de Antropología. »<sup>7</sup>

Leticia Mora Cano, entonces cocinera y artesana, amiga de Alcira en el Montevideo de comienzos de los '90, relata:

La conocí en la Explanada Municipal: me acerqué yo, ella estaba en un banco escribiendo y dibujando una cosa alucinante. Tengo todavía lo que me hizo ella. Lo recuerdo, las letras: “a” naranja, “t” rosa de los vientos. Nos quedamos charlando.<sup>8</sup>

La recuerda lúdica, activista: «Una vez la encontré cuando vino Pinochet [febrero '93], ponía en columnas sus carteles. Estaba apuradísima.»<sup>9</sup> En otra ocasión le pregunta por sus vínculos en México:

‘¿Conociste a Frida?’, ‘No, pero a Diego Rivera sí. Tamayo no vale nada, es un explotador y mentiroso. No me hables de ese, es un hijo de la chingada, es un explotador, un explotador. Ya te dije que Tamayo es el mismo diablo.’<sup>10</sup>

Alberto Gallo, pintor, librero y escritor, e igualmente amigo de Alcira por esa misma época en que trabajaba en la librería Mosca de Montevideo, cuenta:

---

palabras. ¿Qué son estas relaciones o lazos? Son, y bien... precisamente espirituales, y la mejor prueba esta dada por el hecho que muchas veces el mismo comentario ingenioso que las desarma logra al mismo tiempo reconfigurar las investiduras libidinales.

<sup>5</sup> Foucault citado en: Allouch, Jean. *Psychoanalyse*, p. 7

<sup>6</sup> Bajter, Ignacio. *Tras las huellas de Alcira Soust. Poeta vagabunda y bellamente desolada*, p. 2.

<sup>7</sup> Entrevista a Agustín Fernández Gabard (25-4-13).

<sup>8</sup> Entrevista a Leticia Mora Cano (26-4-13).

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

Así la conocí yo, apareció un día nomás, se acercó directamente a mostrarme un trabajo que ella estaba haciendo. Me llevaba dibujos herméticos, enigmáticos, intrigantes, una especie de lengua propia inventada por ella que muchas veces intentó infructuosamente explicarme. Había cuestiones que para ella eran supremas, y yo pondría allí como primera cosa el tema de las conexiones. Había un libro, y me dice, ‘Mirá: yo fui ayudante de Rufino Tamayo.’<sup>11</sup>

Conversaba con ella de arte:

Más que nada a través de lo que estaba haciendo en ese momento. Me parece que ese fue un momento importante en los descubrimientos que estaba haciendo de su propia obra. Venía con ansiedad a mostrarme esa especie de descubrimientos de lenguaje, de alfabeto. Había algo interesante, sí, había algo. Tal vez [...] sin los elementos ideales para ejecutarlo.<sup>12</sup>

Mario Firpo, también empleado de la librería Mosca de esos tiempos, muestra bien las vacilaciones:

Era maravillosa. Yo la quería muchísimo y luego la perdí. Supe tener dibujos. Me contaba cosas, de sus amores en México. Yo la escuchaba, me había llamado la atención su alma. Trasmítia algo importante, tenía algo que decir. Siempre me decía que era amante de Rufino Tamayo. Me quedaba la duda porque iba acompañado de una imagen de alguien sucio. Deliraba, mezclaba cosas muy cultas, recitaba frases de libros y las mezclaba en su diálogo, y las dirigía a un muchacho como yo. Seguramente todo lo que decía era muy coherente. Empecé a acordarme que siempre, el '91, todo ese año se pasó hablando de Tamayo. Me decía esas cosas como riéndose de la vida, como diciendo, ‘Mirá donde estoy ahora y lo que fui.’ Ella siempre tenía una bolsa de nailon, transparente, donde se veían las cosas, y siempre ahí cargaba sus dibujos. Se inspiraba de algo y se sentaba en un banco, o donde sea, y dibujaba. Textos dibujados, ella dibujaba las letras, le ponía mucho azul, rojo, amarillo. Estilaba mucho escribir frases en donde se notaba que estaba la presencia de algún escritor, pero también el pensamiento de ella. Era una provocadora, ella buscaba un interlocutor, siempre. Ella disfrutaba de la atención. Creo que la forma de agradecer era cuando nos regalaba los dibujos. Y estaba agradecida por cuanto nos confiaba todas sus cosas interiores y sus pensamientos, sus frases. Era un regalo su presencia porque, yo me daba cuenta que detrás de ese personaje había una vida muy rica.<sup>13</sup>

En esos años Alcira vivió un tiempo en casa de Marinella Echenique, hija de Jorge Echenique Flores, un amigo de toda la vida de su Durazno natal. Marinella insiste en que, «La lucha de ella se reflejaba siempre en toda la poesía, en todo lo que escribía, en todo lo que hacía.»<sup>14</sup> Que dormía abrazada a su carpeta.

---

<sup>11</sup> Alberto Gallo, entrevista 25-6-13.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Mario Firpo, entrevistas 25-6-13 y 21-8-13.

<sup>14</sup> Marinella Echenique, entrevista 25-6-13.

No sé si sabés la historia. Mi padre era maestro y profesor de liceo. Mima [como se la conocía entre su familia y allegados a esta] estaba en Durazno y ganó una beca porque investigaba y quería trabajar con el lenguaje y los indígenas.<sup>15</sup>

Conserva material dejado por Alcira, del cual destaco una postal enviada el 4-10-90 desde Nueva York por el entonces dirigente estudiantil mexicano Antonio Santos con una imagen de *El bebedor feliz* de Rufino Tamayo donde narra una visita al Museo Metropolitano: «Entre los pintores de los cuales puedes admirar cuadros está Rufino Tamayo (mi paisano y tu ex-amigo).» Y tres textos de Alcira que hacen mención expresa al pintor y comienzan respectivamente: *en écoutant la flutte enchantée*, *Del pueblo de Uruguay al pueblo de México* y *Tamayo pinta*, que transcribo con dificultad debido a su naturaleza dibujada y disposición espacial (dejo en bastardilla las palabras que no logro descifrar).

Ahora las palabras de la propia Alcira pues (el subrayado es mío):

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

Je reculent la suite  
 en chantée  
 de W. Mozart

Je veux t'aimer comme s'aiment  
 ceux qui s'aiment en secret  
 à tous les chemins du monde  
 en la nuit froide  
 en la nuit froide

Je veux t'aimer dans les larmes  
 Je veux t'aimer dans les chants  
 la jouissance sans bornes  
 comme un trépassé trépassant

Je veux t'aimer dans les autres  
 ceux qui ont tout  
 ceux qui n'ont rien

Je veux t'aimer en chantant  
 vers la lumière d'une étoile

Quiero a principios de los presentes mundo  
 me de amigos antropofagos con los  
 antropología el 11 de febrero de  
 a este mundo famoso. Mis amigos en  
 mundo de Guadalajara lengua de sus me-  
 la) mi mera vez que a la "o" la  
 misterio este poema. Gracias amigos que  
 en el archivero serio: (no) del ma-  
 Que vivamos! Amigos!  
 donde naci a México - la fili-  
 mat - res. 16 de abril de 1991 -  
 ja... río (río) del nacimiento

Declaramos este día  
 Día Universal del  
 Símbolo: la flecha  
 la flecha  
 los  
 música

dedicado a W. Mozart  
 a Charles

esto son un abrazo poesía para en-  
 los río (y flia) Carlos Landeros y flia  
 na (y flia) Ruth, (y flia) y mar (y flia)  
 Amigos... (y flia) del abrazo es  
 y... y amigos que no se publican de  
 la vía del 51 del Radio y un zulo del  
 y Miguel Saura (y flia) Ramón  
 los que vende el palacio en naide  
 as de la! I amé Sabi... (y flia) que  
 los amigos es delado

Je cherche la suite  
 en contada (mágica)  
 Mozart

yo quiero amarle como se ama  
 los que se aman en secreto  
 por todos los caminos del mundo  
 en la noche fría  
 en la noche fría

yo quiero amarle en las lágrimas  
 yo quiero amarle en los cantos  
 en la jouissance sin límites  
 como un trépassé trépassante

yo quiero amarle en los otros  
 los que tienen todo  
 los que no tienen nada

yo quiero amarle cantando  
 hacia la luz de una estrella

Quiero a amigos antropofagos con los  
 que luego trabajamos en el que es mi  
 1964, fue inaugurado "el palacio de  
 museología. Manuel Luchaga (antropo-  
 logía) colecciones de diez de mis me-  
 flutte en un día (y flia) en un día  
 yos los salude en los 20 años de mi  
 nacimiento de Charles Chaplin! Que vivamos!  
 Qué! en Durazno Uruguay - la is-  
 Ma donde nació...  
 martes! (mañana) - me... (y flia) de  
 de Charles Chaplin (Capitán) catz...  
 los - set  
 16 de abril... .. sol... .. pues

artista  
 en chantée  
 en contada (mágica)  
 amigos  
 W. Mozart  
 Mozart  
 Chaplin... Amigos... (y flia)

Quiero a amigos antropofagos con los  
 que luego trabajamos en el que es mi  
 1964, fue inaugurado "el palacio de  
 museología. Manuel Luchaga (antropo-  
 logía) colecciones de diez de mis me-  
 flutte en un día (y flia) en un día  
 yos los salude en los 20 años de mi  
 nacimiento de Charles Chaplin! Que vivamos!  
 Qué! en Durazno Uruguay - la is-  
 Ma donde nació...  
 martes! (mañana) - me... (y flia) de  
 de Charles Chaplin (Capitán) catz...  
 los - set  
 16 de abril... .. sol... .. pues

en écoutant la flutte	escuchando la flauta
enchantée	encantada (mágica)
de W. Amadeo	Mozart
je veux t'aimer comme s'aiment	yo quiero amarte como se aman
ceux qui s'aiment enchantant	los que se aman encantando
par tous les chemins du monde	por todos los caminos del mundo
Dans l'air tiède	en el aire tibio
Dans l'air froid	en el aire frío
.....	
je veux t'aimer dans les larmes	yo quiero amarte en las lágrimas
je veux t'aimer dans les chants	yo quiero amarte en los cantos
à la sourire sans bornes	en la sonrisa sin límites
comme un ruisseau ruissellant	como un río ruiselante
.....	
je veux t'aimer dans les autres	yo quiero amarte en los otros
ceux qui ont tout	los que tienen todo
ceux qui n'ont rien	los que no tienen nada
.....	
je veux t'aimer enchantant	yo quiero amarte encantando
vers la lumière d'une étoile !	hacia la luz de una estrella ↑
firmado: Alcira	firmado: Alcira
<u>Credo a principios de los sesenta cuando</u>	<u>viVía con amigos antropólogos en La Baticueva (es</u>
<u>tu-dió) de amigos antropólogos con los</u>	<u>que luego trabajamos en el Nuevo Museo</u>
<u>de Antropología. El 17 de setiembre de</u>	<u>1964. fue inaugurado. Yo trabajé con el</u>
<u>maestro Rufino Tamayo. Mis amigos en</u>	<u>museografía: Manuel OroPeza (ahora Director</u>
del Museo de Guadalajara tenía de las me-	jores colecciones de discos de música clásica
h(ila) primera vez que aYi oí la	Flutte enchantée (La Flauta encantada.mágica
me inspiró este poema. Gracias! amigo! ami	gos! Los saludo en los 200 años de Mozart !
ViVe ! En el universa sarió (río) del na-	cimiento de Charles Chaplin! Que ViVe! Que vi...
va... Que viVamos! Amigos↑ →	→Aquí ↑ en Durazno Uruguay →la tie=
rra donde nació→a México →la tie=	rra donde renací ↑...
en mar-tes 16 de abril de 1991→	martes! (mardi) →mar...di...An...i...
versa...rio (río) del nacimiento	de Charles Chaplin (Carlos!) car=pues los=sol
Declaramos este día	16 de abril... ..sol...pues ↑
Día Universal del	artista
Símbolo: la flèche	enchantée ↑
la flecha	encantada (mágica)
los	amigos...
música	W. Amadeo Mozart
Dedicado a W. Amadeo	Mozart ↑
A Charles	Chaplin... Amigos↑... los
saludo con un abrazo y poesía para en	cantarlos ↑ Mireya Cueto (y flia.) Antonio
Santos Paco (y flia.) Carlos Landeros (y flia.)	Anunziata Rosi (y flia.) Georgina Calderón Aimée
Wagner (y flia.) Ruth Peza (y flia.) Margarita	Gil (y flia.) Jorge Moreno Renato Cuauhtémoc
Los Amorosos... (y flias) Un abrazo es	pecial el querido amigo Mario luna. Si mis
queridos amigos quieren <i>publicar en</i>	mimeógrafo electrónico "Para toda la Facultad!
a – la Uni ↑ Ver Si dad ↑ Ra Dio Gonzalo Celso	rio Paco Noriega Ricardo Guerra (y flia.) Carlos !
Pay-in Miguel Luna (La Jornada) Ramón	Xirau (y Sra) Y el poeta de los amorosos él-
-- los ojos verde alfalfa ( <i>recién</i> nacida)	Que lo oimos en Radio Sarandí (Montevideo)
<i>en voz viVa!</i> J'aime Sabines (y flia) Que	vi van los amigos
a las hermanas Galindo	<i>Que j'ai ----- sol...es siendo ↑ amor ↑ Alcira 91.</i>

Un poema de amor: Mozart, la flecha -que comienza a verse como una seña propia-. Las fechas marcadas: el día de la inauguración del Museo Nacional de Antropología (MNA) el 17-9-64, el aniversario del nacimiento de Chaplin (16-4-1889). Su declaración del Día Universal del artista, con su doble homenaje, y luego la lista de sus amigos y conocidos, seres, lugares y momentos queridos, valorados. Su puntuación personal y el excelente juego con el nombre de Sábines.



Del pueblo de Uruguay al pueblo de México  
de Oaxaca

Rufino Tamayo del mundo  
tú no has muerto  
en México  
amanessee la jornada  
Y es el día            Y es el día  
Y la noche            hila noche  
él sol y la luna      el sol hila luna  
las estrellas            las estrellas  
el mito de Quetzalcoatl

---Tamayo, Familiares Amigos Pintores Poetas de México  
de Oaxaca y del mundo al Museo Nacional de Antropología  
17 de setiembre de 1964 A los amigos y compañeros de trabajo antropó  
logos sociólogos historiadores pintores dibujantes ... trabajadores... a la  
comunidad Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México  
a la Facultad de Filosofía y Letras y a los amigos y compañeros a los de  
Radio Universidad... de Radio Educación al periódico La Jornada El Día  
Uno más Uno...

Revista Siempre... Estoy con ustedes (los quiero mucho) Alcira  
Montevideo Uruguay 24 de junio de 1991

México 20 de julio de 1964

Museo Nacional de Antropología

En que trabajé con el maestro Rufino Tamayo fui su primera ayu  
dante. Lo conocí en una exposición (en el 62) en la galería *Misraki Ya*  
antes le había llevado (a su casa de Coyoacán) mis primeras dos *obras*  
(con flores y sandías) y ese día me dijo: Pinte! Usted tiene mucho sentido  
del color! Y en el 63-64 me ofrecí de ayudante... Prepare color y échele  
el sol Y me dijo Y me gané un sol ↑ Trabajar trabajando de 9 a 9  
durante 9 meses... y a los cinco años que escribo este poema (20 de julio del 64  
hombres llegaron a-la luna (20 de julio de 1969) Con Quetzlcoatl      6↑

El mito de Quetzalcoatl...

“Haciendo círculos de jade se tiende la ciudad

Irradiando rayos cual plumas de quetzal

Está aquí México” “Aquí entrelazo

con flores

a la nobleza

a los amigos

(1) Poesía Náhuatl    Alegráos” (1)

17 de setiembre de 1964 –Inauguración del MNA

24 de junio 1991 -Muerte de Rufino Tamayo en México

20 de julio de 1964 –Museo Nacional de Antropología / Escribe este poema

20 de julio de 1969 –Hombres llegan a la luna

Repita la fórmula dedicada anteriormente frente a la muerte de Emilio Prados («tú no has muerto»); plasma una invocación-dedicatoria-recuerdo de los grupos de amigos y compañeros de ruta e instituciones sentidas como comunidad. Abunda en detalles en torno al encuentro con Tamayo. Cierra entrelazando con un poema celebratorio náhuatl.

	Tamayo pinta Y crea belleza con lossiete colores lossiete colores de la luz ↑
Y es él día	Y es él día
Y la noche	hila noche
el sol y la luna	el sol hila luna
las estrellas	las estrellas
la serpiente y el tigre (en lucha eterna)	
sus bocas se abren abiertas	
como si fuesen a tragarse el mundo	
donde brilla el sol	
Y brillan las estrellas	
Y el hombre (en silencio)	
Trabaja y espera...	
Y trabaja y sueña...llegar a la luna...llegaré a la luna	
	comeré aceitunas a qué me sabrán? a luna a luna!
El mito de Quetzalcoatl	a mar amar!
la lucha de los contrarios (dialéctica)	
	el sol la luna el lucero
Quetzalcoatl: espiral que se hace luz	la tierra
en la mirada	
la dialéctica está en el mito	la serpiente y el tigre Quetzalcoatl
la dialéctica está en el color	El sol la luna El lucero la tierra
la dialéctica está en la forma	El círculo que se hace espiral ↑ Y estalla ↑ en luz ↑
Y es el nacer	Y es él nacer
Y es el morir	Y es él morir
Y es el nacer	Y es... él nassser
México 20 de julio de 1964	México 24 de junio
Museo Nacional de Antropología	1991
	Uruguay 24 de junio
	Firmado: Alcira

La referencia a Tamayo es clara: su pintura, y más precisamente datos (la serpiente, el tigre, el sol, la luna y las estrellas, la espiral, el día, la noche, la lucha de los contrarios, etc.) que señalan inconfundiblemente al mural llamado *Dualidad* realizado por él para la inauguración del MNA; la fecha de la muerte de Tamayo (24-06-91) y la fecha de escritura del poema anterior (20-07-64) que, como ella misma aclara, coincide cinco años después con la de la llegada del hombre a la luna (20-07-69) y hace eco a versos de

otro poema de Alcira («allá está la luna/comiendo aceitunas/la boba de Mima/ no come ninguna»); la vida, la muerte; México y Uruguay.

Logro comunicarme con el Sr. Juan Carlos Pereda, curador y subdirector del Museo Tamayo, quien ha trabajado 20 años con el archivo y responde con enorme gentileza:  
(8-7-13)

Afortunadamente he tenido acceso a una parte considerable del archivo del artista, entre otras cosas he realizado una lista de nombres de personas que tuvieron que ver con Tamayo, de sus *dealers* y coleccionistas. También he realizado otro archivo de imágenes de personas que están fotografiadas con él, y que no sabemos quienes son, tal vez esta sea la oportunidad de aclarar uno de esos enigmas. Haciendo memoria, tengo la certeza de que en ningún documento se encuentra registrado o mencionado el nombre tan singular de la poeta Alcira Soust Scaffo, sin embargo navegando por alguna de las páginas electrónicas dedicadas a la poeta y activista, logré encontrar una imagen de deferencia que me indica que tal vez sea la persona que acompaña a Tamayo en esta fotografía, ojalá pudiera ser la poeta Soust Scaffo.



No sin antes aclarar que:

Por otro lado, él tuvo siempre la obsesión de mencionar que trabajaba solo, sin apoyos de ninguna especie, y cuando lo tuvo por una ocasión excepcional, por la emergencia de tiempo, cuando pintó el mural titulado: *El mexicano y su mundo* [1967], esto quedó documentado y el propio artista lo difundió en entrevistas, mencionado que era la primera vez que había recibido apoyo por tratarse de un proyecto urgente por la inauguración de la Feria *Hemisfair* realizada en San Antonio y del que había recibido el encargo muy tarde.

Miro la foto y no puedo decidirme: la fecha es incontrovertible, estamos en el 64 ya que coincide con la finalización del mural *Dualidad* que se ve de fondo; si es Alcira tendría 40 años, y la frescura de esa mujer salta a la vista. La envío a Antonio Santos: (12-7-

13): «Hola Inés: Nada mas para decirte que no creo que sea ella la que está con Tamayo. Saludos.»

Insisto con Pablo Scaffo, primo catorce años menor, que la conoció antes y después de su estadía en México. La respuesta fascina en sus matices (el énfasis es mío): (18-7-13)

Con referencia al mural en el cual *se encuentra Mima*, y supongo que el Sr. *que está con ella* sea Tamayo, me confunde un poco la similitud de los cabellos, muy parecidos, pero creo que la nariz no es la de Mima [...] me parece que no es ella.

No puedo creer haber llegado hasta este punto y encontrarme con esta situación de indecidibilidad. Me acerco nuevamente a Pereda y obtengo una respuesta inesperada: (16-8-13)

Estimada Dra. Trabal: Ayer mismo me acordaba de usted, en una conversación con Rosa María Bermúdez, una de las sobrinas de Tamayo quien en aquellos años fue guía del recién inaugurado Museo de Antropología. [...] me contaba que, efectivamente Alcira, de quien inmediatamente recordó el nombre y según ella de nacionalidad argentina, era en esos días insistentemente cercana a Tamayo. [...] La recordaba muy nítidamente y el nombre le resultó muy familiar.

Al tiempo obtengo las palabras de la sobrina: (27-8-13)

Recuerdo perfectamente a Alcira; cuando le pidió a mi tío Rufino que le permitiera ayudarlo cuando empezaba a trazar el mural del Museo de Antropología, a él no le gustaba que nadie le ayudara, pero ante su insistencia él accedió y así fue como la conocí. En ese tiempo yo estaba haciendo el curso para guía de dicho museo y nuestro salón estaba en el segundo piso, donde más tarde sería la Escuela de Antropología y tenía yo que pasar todos los días por el lugar donde mi tío estaba pintando el mural y los veía a ambos todos los días. [...] Al ver la fotografía trato de recordar su cara, pero casi diría que sí se trata de ella. [...] Atentamente. Rosa María.

Simultaneidades: Ángel Miquel, amigo de Alcira y especialista en Historia del arte me escribe: (9-9-13)

Por cierto, en cuanto a sus actividades como dibujante, acostumbraba decir que una de sus primeras actividades en México fue ayudar a pintar a Rufino Tamayo el sol del mural que está en el Museo Nacional de Antropología y que creo es de 1964.

Inmediatamente me viene a mente el texto de Alcira: «Prepare color y échele el sol.»

Escribo a Zulma Gabard Soust, sobrina de Alcira, hija de su hermana Sulma, y quien la recibió en su casa a su retorno de México en el '88: (14-9-13)

Inés, antes de agrandar la foto, viendo la forma de pararse y su postura, no dudo en que sea Mima. Y cuando la agrando, sigue siendo Mima en un 100% en la cara, ojos, nariz y pelo. Solo la boca tiene una expresión rara. Pero en definitiva te diría que efectivamente es ella.

La saga es elocuente. Me impresiona especialmente el poder de esos papelititos escritos, tan precarios, pero entregados cuidadosamente, y celosamente conservados por tantos allegados que quisieron a Alcira. Plasman, entre tantas otras cosas, su incursión en la pintura al lado de un grande. Resistencia, perdurabilidad, y potencia transformadora - también de la historia, Tamayo no pintó *Dualidad* solo. No puedo dejar de leerlos como esas anotaciones propias de los *hypomnémata*, y ahora testimonio de su práctica espiritual.

En su nouvelle *Amuleto* Roberto Bolaño retrata el personaje de Auxilio Lacouture ligándolo fuertemente a la palabra resistencia. Sabemos, por sus propias palabras, que este retrato estaba basado en su conocimiento de Alcira.<sup>16</sup> Viene pues al caso cerrar citando nuevamente a Foucault:

Me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último de resistencia al poder político que la relación de sí consigo.

Y el 25-3-14:

Estimada Doctora Traval:

[...] Encontre en el archivo Tamayo, un poema de Alcira que le envío en el archivo adjunto, tal vez ya lo tenga, pero si no espero sea de interés para su trabajo.

Le envío una respetuoso saludo

---

<sup>16</sup> Roberto Bolaño, correo electrónico a Jorge Ruffinelli 1-06-2003 y publicado en *The Claw Magazine* Vol. 2/1: Fall 2009, p. 33)

[http://issuu.com/theclawmagazine/docs/vol\\_2\\_1/1?zoomed=&zoomPercent=&zoomX=&zoomY=&noteText=&noteX=&noteY=&viewMode=magazine](http://issuu.com/theclawmagazine/docs/vol_2_1/1?zoomed=&zoomPercent=&zoomX=&zoomY=&noteText=&noteX=&noteY=&viewMode=magazine):

[...] A Alcira por supuesto que la conocí, de hecho ella pasó un par de temporadas viviendo en casa de mi madre, tal como lo cuento en *Amuleto*, en realidad, casi todo lo que aparece en esa novela se atiene a la realidad. A Alcira debí conocerla en 1970 y la última vez que la vi fue, probablemente, en el 76. No tenía idea de su muerte. De hecho, un joven escritor chileno llamado Matías Ellicker viajó hasta Uruguay, de esto hará un par de años o año y medio, dispuesto a encontrar sus huellas, y conoció a su hermana, quien le dijo que Alcira estaba internada en un manicomio.

Atentamente  
Juan Carlos Pereda

Tamayo pinta y crea belleza  
con los siete colores  
los siete colores de la luz!

Y es el día y la noche  
El sol y la luna  
Las estrellas!

El M<sup>to</sup> de Quetzalcoatl

La serpiente y el tigre en lucha eterna  
Sus bocas se abren como si fuesen a tragarse el mundo  
donde brilla el sol  
y brillan las estrellas  
y el hombre en silencio  
trabaja y espera  
y trabaja y sueña!

El M<sub>1</sub>to de Quetzalcoatl

La lucha de los contrarios

dialéctica de 1964

el sol  
la luna  
el lucero  
la tierra

La estrella!

Quetzalcoatl: Espiral que se hace luz en la mirada del hombre  
que trabaja y sueña!

La dialéctica está en el mito

La serpiente y el tigre

Quetzalcoatl

La dialéctica está en el color

El sol y la luna

El lucero

La tierra

La estrella!

La dialéctica está en la forma

El círculo que se hace espiral

y estalla en luz!

Y es el nacer

Y es el morir!

Y es el nacer!

Alcira Scust Scaffo

20 de julio de 1964

Entre los nombres que figuraban en estos escritos de Alcira estaba el de Mireya Cueto, conocida como titiritera, dramaturga y escritora. Lamenté su reciente muerte a los 91 años en abril de 2013 ya que apenas mirando en Internet quedaba claro que se trataba de otra mujer extraordinaria. Cito una nota necrológica que incluye una entrevista a su hijo Pablo Cueto –titiritero de tercera generación y también nieto del escultor estridentista Germán Cueto:

Vivió como quiso. Si no hizo más es porque no lo deseó. Tuvo una vida para hacer lo que realmente le gustaba. Siempre fue solidaria con los jóvenes titiriteros. Apoyó a la gente que se le acercaba y la aconsejaba. Fue como mi abuela Lola Cueto: compartía su conocimiento. Fue revolucionaria, rebelde y solidaria. Era coherente con sus ideales.<sup>17</sup>

Durante mi visita a México en febrero de 2014, Ruth Peza, amiga de Alcira y funcionaria de la UNAM, me facilita su teléfono, pero recién llamo apenas antes de partir:

¡Alcira! Yo la conocí desde los años 50, cuando era niño y me acuerdo mucho de ella. Tengo 60. Cuando mis padres se separaron estuve con mi madre del 62 al 64 en Canadá. A Alcira la conocí antes y después: la conocí en la época del Museo Nacional de Antropología. Lo comenzaron en enero 64 y tenían que entregarlo para setiembre, por un tema de presupuesto, debía estar terminado en 9 meses. Todos los artistas de México estaban contratados.

Cuando nos encontramos unas pocas horas después le muestro la fotografía con Tamayo:

Tamayo estaba resguardado. Y era Tamayo. Yo me acuerdo que lo tenían resguardado, guardado, entonces nomás entraba Alcira [...] ¿De que era la asistente de Tamayo? Sí, eso sí me acuerdo. ¡¿Esa es Alcira?! No la recuerdo. Sí. Algo del pelo.<sup>18</sup>

Y ahora una posdata (pos Coloquio Sur en Montevideo donde se presentó este trabajo): contacto a Raúl de la Rosa por una nota suya celebrando los 50 años del Museo Nacional de Antropología,<sup>19</sup> y me responde inmediatamente:

De Alcira, es todo un personaje, a veces de leyenda, poeta uruguaya que era amiga de un grupo de amigos que en esos años trabajábamos en la construcción del museo de Antropología. Alcira pertenecía a ese círculo, aunque a veces desaparecía por largos períodos, siempre con un cuaderno bajo el brazo en el que escribía sus poemas. Su condición económica no era la mejor y, a veces, vivía con amigos que la acogían en sus casas. En efecto, Alcira trabajó durante un período como asistente del Maestro Tamayo y, a veces, le hacíamos burla porque Tamayo mezclaba los colores con una licuadora de la cual se

---

<sup>17</sup> Balerini Cristal, Emiliano, “El teatro guiñol, de luto: falleció Mireya Cueto”, *Milenio*, 29-6-13

<sup>18</sup> Pablo Cueto, entrevista 2-3-14

<sup>19</sup> Raúl de la Rosa, “Tiempo de blues”, *La Jornada*, 15-5-13

encargaba Alcira.<sup>20</sup> [...] lo de Tamayo es cierto Alcira era la operadora de la licuadora en dónde a veces Tamayo mezclaba colores y pedía que se le construyera una mampara para tener cierta privacidad pero el Arq. Ramírez Vázquez se la negó ya que interfería en la terminación de pisos y plafones, la razón según cuentan era que no quería que la gente se diera cuenta de que después de aplicar pintura en ciertas partes ponía a su perrito a caminar sobre esa superficie y dejaba ciertas texturas.<sup>21</sup>

Por Pablo Cueto supe que Jacobo Rodríguez Padilla, pintor guatemalteco exiliado en México (57-74) y parte del círculo de esa bohemia artística del Museo Nacional de Antropología vivía en París. No lograba dar con él. Quiso la fortuna que conversando por Internet con José Rosas-Ribeyro, también pintor (y poeta infrarrealista, esta vez peruano, frecuentador del café La Habana del DF durante los años '70 cuando se reunían muchos artistas, incluyendo a Alcira y Roberto Bolaño) me mencionara que conocía a Jacobo: era amigo de un amigo y lo había visitado en alguna ocasión. Insistí hasta que tuvo la bonhomía, curiosidad suficiente y aprecio por Alcira para hacerme el recado. He aquí su parte:

Me confirmó que conocía bien a Alcira [...] la calificó de “imprevisible” [...] dice que nunca fue ayudante de Tamayo [...] que tenía algunas pinturas que él alguna vez vio [...] no fue algo que le impresionó mayormente y que ahora es incapaz de hablar de lo que vio.

Y remata:

Dice que Tamayo estaba en el Museo de Antropología como otros pintores famosos pero que trabajaba sin ayudante debido a su particular manera de pintar [...] porque él vio trabajar a Tamayo, que pintaba directamente con las manos y hasta con los pies sin intervención de nadie más.

Pierdo pie, sé que estas miradas tan diversas y contradictorias son lo propio de la investigación y parte de lo cautivante de la misma. Me ilumino, indago ahora directamente con la encargada del archivo del Museo Nacional de Antropología, Ana Madrigal Limón, quien inmediatamente responde:

24-7-14

He revisado los catálogos para encontrar el nombre de Alcira Soust, pero no tenemos registro de ella en el Archivo Histórico. De las pocas fotografías con las que contamos de Rufino Tamayo pintando el mural, lo hace solo y sin ningún ayudante. El contrato que Tamayo firmó con el Consejo de Planeación de museo no nombra a ningún ayudante tampoco.

¡Tanto remar! Sin embargo al día siguiente me recomienda llamar al museo para hablar con Trinidad Lahirigoyen.

Viene todos los martes al museo, y ella trabajó dando visitas guiadas, y tomó esos cursos que menciona para formación de guías del museo. Tiene una memoria fotográfica, y seguramente [...] conoció a Alcira. [...] Releí el contrato de Tamayo, y en este dice que podía contratar a una persona para que lo ayudara. Le mando copia del expediente. [...] Gracias por compartir la foto [la de Tamayo acompañado frente al mural *Dualidad*], es genial y lo relativo a su

---

<sup>20</sup> Raúl de la Rosa, correo electrónico 14-5-14.

<sup>21</sup> Raúl de la Rosa, correo electrónico 25-7-14.

investigación. Enriquece mucho lo poco que uno sabe sobre la obra contemporánea realizada en el museo.

Y un par de días después:

Acabo de platicar con Trinidad y me ha dicho que conoció a Alcira. Y me ha dicho que efectivamente ayudaba a Tamayo. [...] Cuenta que tienes más anécdotas personales de Alcira que contar que meramente lo del trabajo con Tamayo, pero igual podría compartirle datos interesantes de cuando la veía ayudando a realizar el mural. Trini es una enciclopedia viviente (tiene 79 años) y creo que podría ayudarle con su investigación.

En efecto, del intercambio telefónico con Trinidad (5-8-14):

Yo entré en el MNA en 1964, en febrero. [...] Había una serie de gentes interesantes en todo aspecto. Muchos se hicieron en el camino. Con Alcira no sé qué sucedió. La conocí porque fue ayudante de un famoso pintor mexicano, Rufino Tamayo. Vino para trabajar en su mural, que era muy grande, en la entrada del museo. [...] ¿Tenía conocimientos? Mucha gente aceptaba ese tipo de trabajo porque necesitaba el dinero. Probablemente fuera el caso de Alcira. Nos saludábamos, y muchos nos acercábamos a esa parte que estaba estrictamente prohibida por el maestro; había una mampara colocada. Cuando Alcira entraba echábamos un ojito de lo que el maestro estaba elaborando. [...] Ella era muy sola, se veía una soledad aunque compartía con las gentes todas estas reuniones donde había de todo, alcohol, marihuana. Se reunían en un lugar, este grupo de gente, que llamaban la Baticueva, que era un cuarto de servicio en una azotea. Empezó por ser estudio de un grupo de pintores. [...] Se escuchaba música no muy conocida, se trataba de una generación podemos decir de cambio.

Del otro lado de la línea Ana Madrigal le muestra la famosa foto entregada por J.C. Pereda del Museo Tamayo:

Sí la ubico, aquí está bastante arregladita, pero ella caminaba bien, tenía el acento de su país. No representaba 40 años: por la forma como actuaba, como se vestía, parecía una persona más joven. [Pregunto qué cosas hacía ella como ayudante de Tamayo] Mucho, mucho. Muchos artistas jóvenes que venían de las academias de San Carlos y Esmeralda hubieran deseado ser ayudantes de Tamayo, el gran personaje del muralismo mexicano. De repente aparece Alcira, una chica. Pero nunca supe lo que hacía, nunca entrábamos allí cuando trabajaba el maestro.

## **Bibliografía:**

Allouch, Jean. *Spychanalyse*, Traducción de Graciela Bousquet. Conferencia dictada en Córdoba, <http://www.jeanallouch.com/document/41/spychanalyse.html>, 2006, p. 7.

Allouch, Jean. *Négligence de la spiritualité*, Traducción mía. Conferencia dictada en Ann Arbor, <http://www.jeanallouch.com/document/244/2012-negligence-de-la-spiritualite.html>, 2012, p. 6

Bajter, Ignacio. *Tras las huellas de Alcira Soust. Poeta vagabunda y bellamente desolada*, Montevideo, La Lupa, Brecha, enero 2009, p.2.

Balerini Cristal, Emiliano. *El teatro guiñol, de luto: falleció Mireya Cueto*, Milenio, <http://archive.today/KXj0E>, 29-6-13

De la Rosa, Raúl. “Tiempo de blues”, *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/15/opinion/a09o1esp>, 15-5-13

Foucault, Michel, *Las técnicas de sí*, (1982), En Obras Esenciales, tomo. III, Ed. Paidós, Barcelona 1999.

Foucault, Michel, *La escritura de sí* (1983). <http://es.scribd.com/doc/3802413/Michel-Foucault-La-escritura-de-si>

## Lacan y la lengua japonesa como ejemplo de trabajo de la lengua y el inconsciente.\*

Diana Kamienny-Boczkowski\*

Japón, que ha tenido un pasado colonial conocido, también albergó un debate interno, universitario, menos conocido y de orientación anti-imperialista y también anticolonialista. Este debate oponía a quienes sostenían que los colonizados eran japoneses que se ignoraban, los que sin dejar de ser nacionalistas pensaban que era imposible acceder al “ser japonés” sin serlo desde el origen, a verdaderos anti colonialistas atentos a los que sucedía en Rusia y en China a principios de siglo XX.

Abordaré la cuestión del Japón en la obra de Lacan, teniendo como tela de fondo que el Japón ha sido un país colonial pero cuya lengua ha sido “colonizada” por una escritura que no era japonesa, si se me permite este abuso de lenguaje. La alta estima de la identidad japonesa justamente a fin del XIX y principios del siglo XX estimuló algunos autores a crear un mito sobre una escritura originada en Japón mismo, lo que se llamo *kamiyo no moji*. Pero ya en la misma época, Léon de Rosny<sup>1</sup> comparaba signo por signo la escritura coreana con la que los japoneses adoraban, y que sostenían como una escritura creada *ab origine* en Japón.

Lévi-Strauss no ignoraba “ las altas lecciones que la civilización japonesa le reserva a Occidente si este quiere escucharlas: que, para vivir en el presente, no es necesario odiar ni destruir el pasado, y que no hay obra de cultura digna de tal nombre que no le haga un lugar al amor y al respeto por la naturaleza”<sup>2</sup>.

Ironía de la historia: la clínica en japonés se me volvió a hacer presente, luego de una primera experiencia con traductor con pacientes hospitalizados, en el momento de Fukushima. Tenía ínfimas nociones de esta lengua, y las circunstancias quisieron que encontrara pacientes japoneses en París. Las guerras, las migraciones y los exilios obligan al psicoanálisis a una práctica multicultural y multi -lingüística , sin olvidar el hecho de que el psicoanálisis figura también entre las causas de migración... entre los

---

\* Artículo publicado en parte en la revista de psicoanálisis *Savoirs et clinique*, n° 16 (marzo de 2013), *Jacques Lacan, matérialiste: le symptôme dans la psychanalyse, les Lettres et la politique*. Traducido parcialmente en « Lapsus Calami N° 4, 2014

\*Psiquiatra y psicoanalista argentina radicada en París. Ex psiquiatra del hospital Sainte-Anne, miembro fundador de la Asociación franco-argentina de psiquiatría y miembro de Aleph (Association pour l'étude la psychanalyse et de son histoire).

<sup>1</sup> Léon de Rosny était un illustre membre de l'Ecole française d'Extrême Orient.

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*

psicoanalistas. La cuestión de la lengua es, cada vez, una invitación a conceptualizar – transferencia, inconsciente, contratransferencia, formaciones del inconsciente–, incluso en el caso de los psicoanalistas no lacanianos. La literatura psicoanalítica de los años 1940 y 1950 da testimonio de ello. Más cerca de nosotros, lo confirman igualmente las cuestiones del multilingüismo y de la “migración lingüística”<sup>3</sup>.

Pienso aquí en un intercambio en torno a la lengua idish que ilustra esta problemática. Estamos en 1938. Velikovsky cree demostrar que la presencia de palabras hebreas en los sueños de inmigrantes recientes en Palestina prueba que el inconsciente no está condicionado por la “mnemónica hereditaria”. Es entonces Pichon quien le responde, precisando que el pensamiento inconsciente no se desarrolla en una lengua precisa.<sup>4</sup>

¿Se le debe hablar al paciente en su lengua? ¿Se debe considerar que la lengua materna es la que hablaba la madre? ¿Se debe excluir el uso de la lengua materna en sesión cuando es la del paciente y también la del analista, con el fin de evitar una exclusión del Otro y una complicidad sin salida? La aparición en los sueños, vía real hacia el inconsciente, de significantes de una lengua olvidada, ¿es el signo de que se accede a otra “profundidad”?

Freud toma en consideración muy pronto el uso que hace el inconsciente de una lengua extranjera. En *Psicopatología de la vida cotidiana*, o en el caso del perverso cuyas palabras, en alemán, son leídas en inglés –lengua de cultura del paciente–. No obstante, si aceptamos que la presencia de significantes extranjeros es signo de una proximidad superior con el inconsciente, decimos entonces que el inconsciente consiste en una lengua particular. No es esta la hipótesis de Lacan, que solamente afirma que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, guardándose de dar de este una definición última. Lo que le interesa a Lacan es utilizar el lenguaje y su abordaje estructuralista para definir el campo donde encontrar la lógica de la verdad, vehiculada por la palabra, y del saber inconsciente que puede deducirse de ella. Y esto incluso cuando abandona el orden de los significantes para abordar la lógica en términos de “vecindad”.

---

<sup>3</sup> C. Melman, “Les effets subjectifs de la migration linguistique”, <http://www.freud-lacan.com>, 7-12-1992. [En este sitio se encuentra también la versión de la entrevista en español.]

<sup>4</sup> E. Velikovsky, citado por R. Robine en “Le yddish, langue fantasmatique?”, *Linguistique fantastique*, Paris, Denoël, 1985.

Para un lingüista como la relación entre el inconsciente y la lengua es según Jean-Claude Milner,<sup>5</sup> el elemento propio del psicoanálisis. Lacan llamó a este elemento singular, verificable en la práctica del psicoanálisis, *lalangue*. Con este concepto, Lacan se aleja de la lingüística propiamente dicha.

En *Radiofonía*, Lacan responde a la primera pregunta que se le plantea precisando que no es tanto que Freud anticipe la lingüística, sino que “el inconsciente es la condición de la lingüística” y que el lenguaje es la “condición del inconsciente”<sup>6</sup>.

El nacimiento del psicoanálisis está marcado por la cuestión de las lenguas. Se sabe que Freud conocía el hebreo y que no era ajeno a la cultura yiddish.<sup>7</sup> En su último año en Londres, en una carta, escribe que la pérdida de la lengua “en que se ha vivido” es una pérdida irremplazable.

Las experiencias de migración confrontaron al psicoanálisis, tal vez antes que a la psiquiatría transcultural, con la cuestión del multilingüismo. Es así como, a una invitación a radicarse en Argentina que recibe de un grupo de intelectuales locales, Freud responde por la negativa,<sup>8</sup> ya que no imagina trabajar en una lengua que no puede escribir. Misteriosa respuesta a la que trataremos de responder con la hipótesis de que no se puede interpretar si no se sabe escribir. Para comprender esta respuesta de Freud, hay que interesarse en el viaje de Lacan a Japón. Ese viaje, efectuado en 1963, tendrá consecuencias y efectos en su Seminario. Los seguiremos aquí.

### **Lacan y la lengua japonesa**

La referencia a la lengua japonesa en Lacan va acompañada de cierta toma de conciencia de la resistencia a la interpretación. La supuesta incompatibilidad del japonés con el inconsciente y con el psicoanálisis es una manera precoz, de situar en qué el psicoanálisis, por su práctica o extensión, puede constituirse, según Lacan, en una resistencia o un obstáculo para sí mismo.

---

<sup>5</sup> J.-C. Milner, *L'amour de la langue* (1978), Lornai, Verdier Poche, 2009. [Trad. en español: *El amor de la lengua*, Madrid, ed. Antonio Machado, 1998.]

<sup>6</sup> J. Lacan, “Radiophonie”, *Scilicet 2/3*, Paris, Le Seuil, 1970. [Trad. en español en *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.]

<sup>7</sup> J. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1993. [Trad. en español: *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.]

<sup>8</sup> G. García, *La entrada del psicoanálisis en Argentina*, Buenos Aires, Altazor, 1978. Entre otros intelectuales, fue el poeta Xavier Bóveda quien le envió la invitación a Freud.

Una lectura que François Jullien sinólogo eminente, postula que si hay un pensamiento chino es porque hay una lengua china, es su hipótesis, debe haber un pensamiento japonés porque una lengua japonesa existe, y esto independientemente de su escritura.

En 1960 entra en el pensamiento japonés en la obra de Lacan, con una leyenda japonesa que se correspondería con una leyenda griega de Orfeo y Eurídice. Esta es una simple constatación de la influencia lévi-straussiana en Lacan. Aun siendo intraducibles –nos esclarecía Lévi-Strauss–, los mitos se vuelven a encontrar en todas las culturas, con cambio de elementos pero manteniendo la estructura. El Japón de los mitos es el Japón que Lacan no piensa aún impermeable al psicoanálisis, y está representado, para él, por el zen y por todo aquello que concierne al budismo.

En mayo de 1963, Lacan efectúa un breve viaje a Japón, y de que fue en *Kamakura* donde se sintió interrogado por esa cultura en que no se plantearía la cuestión de saber, según la investigación de la época, si esos budas de *Kamakura* son hombres o mujeres. Lacan interroga, en esa cultura tan lejana de la nuestra, “cierta relación con el deseo”. Insiste en los ojos cerrados o entreabiertos de esos budas. Pero además, sobre todo, anuncia que se ha puesto a aprender japonés. Estudió chino en los años 1940, durante la guerra.

En 1965, la referencia japonesa de Lacan ya ha pasado a la escritura. Sin que desaparezcan las referencias al zen y a la cultura, la escritura ocupará cada vez más lugar en el uso que hace de la lengua japonesa en su Seminario. Siempre en 1965, Lacan se ejercita en la lectura de una escritura que lee en japonés para extraer de tal ejercicio el valor signifiante del rasgo, del trazo con que se efectúa la escritura. La “pincelada” es, en esta escritura siempre singular, el elemento en que Lacan sitúa al signifiante: lo que representa a un sujeto para otro signifiante. Lacan separa la escritura de la palabra. La caligrafía, china o japonesa, es allí el ejemplo paradigmático de esta separación, lo cual concuerda con lo que desarrollará Barthes.<sup>9</sup> Esta disyunción entre palabra y escritura es patente en la lengua japonesa, que importó los caracteres chinos para su escritura. Lacan se sirve de una escritura en caracteres chinos en su Seminario y da su lectura en japonés.

---

<sup>9</sup> R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Le Seuil, 1973 [Trad. en español : *El placer del texto*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 1974]; “Variations sur l’écriture”, dans *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 2002. [En español: artículo incluido en el libro homónimo, *Variaciones sobre la escritura*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.]

Así, el concepto saussuriano de *signo*, su carácter definido como diferencial, negativo y arbitrario, sigue siendo una referencia para Lacan, pero es la escritura – observa– la que permite en adelante definir el signo en tanto tal. Lacan subraya entonces que Saussure se sirve de la barra que separa al significante del significado. Esa barra es una escritura. Sin ella, Saussure no hubiera podido definir su signo. Es a través del límite impuesto por la escritura como Lacan vuelve a interrogar al inconsciente.

En 1967, Lacan hace un desvío por las estampas japonesas donde pone como epígrafe la representación del “furor copulatorio” como aquello que las caracteriza. Lévi-Strauss había hablado de las estampas japonesas. Las recibía de su padre, que se las compraba durante su infancia. Luego, él mismo las compró, mucho antes de ir a Japón y de hablar de ello. Sin duda, Lacan se ve interpelado por esa representación del “furor copulatorio” como aquello que va a oponerse a su fórmula más tardía: “no hay relación sexual”<sup>10</sup>.

Es en 1971 cuando Lacan se detiene en el vínculo constitutivo que tiene el japonés con la lengua y la escritura chinas. Lo que la lengua japonesa tiene de particular, pero en apariencia no único, es que utiliza en la escritura caracteres chinos introducidos en el siglo V en Japón. Esos caracteres aportan la escritura en un sistema de lengua ya perfectamente estructurado. La escritura japonesa será adoptada y conservará para cada carácter, o *kanji*, dos lecturas. La primera guarda el signo escrito, pero es leído por transposición en japonés. El carácter guarda su polisemia china, y así se introduce una multiplicación polisémica. La segunda lectura, *on’yomi*, guarda la palabra china que corresponde al carácter, en general para la utilización de esas palabras en el interior de otras palabras.

Otro sistema de escritura, que se deriva del primero y se llama *hiragana*, proviene de esos caracteres chinos y es un silabario. A saber, que el japonés medio no se plantea para nada la cuestión del origen chino de las palabras. Lacan insiste: “Se percatarán entonces, cuando hayan frecuentado el estudio de la lengua japonesa, de que *una escritura puede trabajar una lengua*”<sup>11</sup>. Lacan está visiblemente fascinado por esta lengua en que en que las flexiones verbales “se pasean solas” y “los adjetivos se

---

<sup>10</sup> J. Lacan, “L’*étourdit*” (1972), en *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001. [Texto traducido en español como “El atolondradicho”, *Revista Escansión* n° 1, Buenos Aires, Paidós, 1984, y posteriormente como “El atolondradicho”, en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012.]

<sup>11</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII* (1970-1971), *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2011. [Trad. en español: *El Seminario: Libro 18, De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2009.] Los subrayados son nuestros.

conjugan”<sup>12</sup>. Sin embargo se podría decir lo contrario, es decir que luego de tantos siglos, la lengua trabaja la escritura. Los estudios muestran que la pronunciación también determino la fijación de los ideogramas en su forma actual.

La escritura trabaja la lengua porque la escritura japonesa se toma de otra lengua, la lengua china, donde esa escritura no solo se pronunciaba de otro modo sino que también tenía, a menudo, otra significación. Observemos que la posición de Barthes a propósito de una separación entre palabra y escritura es bastante cercana a la comprensión de Lacan. Esto es importante porque es en un baño de lengua japonesa, en su Seminario, donde Lacan recuerda que no hay metalenguaje. Lo escrito permite hablar de lenguaje pero no constituye un metalenguaje. Y si es la lengua japonesa la que recuerda la cuestión del metalenguaje, es porque su escritura podría hacer creer que ese metalenguaje, en esa lengua, existe. Y esto por el hecho históricamente fechado de la introducción de la escritura china, con palabras chinas, en la lengua japonesa.

Si el significante es “lo que se oye en lo que se lee”<sup>13</sup>, el apoyo del significante japonés en la letra china aprisionaría la lectura, ya que esa lectura es un reservorio semántico cuyo origen es la lengua china y su escritura. Es allí donde Lacan sitúa la dificultad de la lengua japonesa con el inconsciente.

Otro punto, subrayado por Lacan, es que el sujeto japonés estaría obligado, por la influencia de la escritura sobre la lengua, a servirse de múltiples rasgos identificatorios, y no de un rasgo unario. Ese rasgo unario, semejante a un rasgo de escritura para un sujeto dado, se multiplica en la lengua japonesa. Lacan deduce de ello la función central de la cortesía y sus apariciones masivas en los enunciados japoneses. Así, el japonés no solo introduce la importancia de la escritura en la constitución del sujeto, sino que tal vez anticipa la multiplicidad de los nombres del padre en la teoría lacaniana.

La referencia a la lengua china dentro de la lengua japonesa, según Lacan, albergaría a lo reprimido, que, en la lengua japonesa, estaría a cielo abierto como en la psicosis<sup>14</sup> pero en esta referencia a la letra, a la escritura con caracteres chinos. Este es un punto que el psicoanalista japonés M. Ogasawara contradice. Dicho autor sostiene que es siempre el significante el que es leído literalmente, e intenta probar su hipótesis a través de un ejemplo de sustitución, en un sueño, del nombre del analista por el de un

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX* (1972-1973), *Encore*, París, Le Seuil, 1981. [Trad. en español: *El Seminario: Libro 20, Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1982.]

<sup>14</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III* (1955-1956), *Les Psychoses*, París, Le Seuil, 1981. [Trad. en español: *El Seminario: Libro 3, Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 1984.]

antropólogo. Esa sustitución de un nombre por otro es posible en *hiragana*, escritura silábica y no ideográfica.<sup>15</sup>

¿Por qué Lacan insistió en la dificultad del abordaje del inconsciente por los japoneses? Barthes publica *El imperio de los signos* en 1971. Lacan celebra la aparición del libro en su Seminario y recomienda su lectura aun cuando critica el título –guiño al editor, a su entender– y propone sustituir el término “signo” por el de “semblante”. Lo que le interesa a Lacan, en la reflexión de Barthes, no es solo la relación con la escritura que despliega allí el autor, sino también la relación con el vacío de todos esos semblantes que describe. La descripción del teatro *bunraku* es muy esclarecedora. Se trata de muñecos frágiles movidos por tres hombres visibles en el escenario. Hacia un lado del escenario, están los “recitadores”, cuyo papel consiste en “expresar el texto”<sup>16</sup>. Para Barthes, hay tres escrituras en el *bunraku*: la marioneta, el manipulador y el vociferador. La voz está literalmente puesta de lado en este extraño teatro. El maestro de la marioneta con el rostro desnudo no tiene nada que ocultar. “Lo que da a leer –agrega Barthes– es que no hay nada que leer”<sup>17</sup>, y llama a eso “la exención del sentido”<sup>18</sup>. Insiste en los gestos de cortesía en los que el sentido está “inconcebiblemente ausente”.

Lacan está en busca de un discurso “que no fuera del semblante”. El despliegue de los signos según Barthes –o semblantes, según Lacan– encierra un vacío que los códigos de cortesía japoneses hacen patente. Los signos/semblantes japoneses están ahí para ocultar al sujeto, para “manipular”. “El japonés es la traducción perpetua de hechos del lenguaje”, escribe Lacan.

Se podría decir que Barthes, con su aparición fugaz en el Seminario de Lacan de 1971-1972, es no solo una referencia importante para el abordaje de la escritura que hace Lacan, sino igualmente el autor simétrico a G. de Clérambault para hablar de la relación íntima del sujeto con el Otro del lenguaje. En el desarrollo sobre la psicosis, Lacan estudia el automatismo mental de G. de Clérambault. La alucinación auditiva concierne, en la época del *Seminario 3*, a la relación manifiesta del sujeto con la palabra del Otro cuando la metáfora paterna no funciona. El sujeto es hablado por el Otro. En la lengua japonesa, el sujeto es escrito –podríamos decir– por el Otro, sin ser por eso

---

<sup>15</sup> S. Ogassawara, “L’instance de la lettre dans l’inconscient japonais”, *Lettre mensuelle*, 10/2000, n° 191, p. 43-45. [Disponible en línea, en francés:

<http://www.lacanian.net/Ornicar%20online/Archive%20OD/ornicar/articles/ogw0068.htm>]

<sup>16</sup> R. Barthes, *L’empire des signes* (1970), París, Le Seuil, 2005. [Trad. en español: *El imperio de los signos*, Barcelona, Seix Barral, 2007.]

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

psicótico. Precisamente porque es de modo masivo y para todo japonés que, por una parte, está escrito en chino, y por otra, por el imperio de los signos.

En *El imperio de los signos*, Barthes muestra los infinitos gestos de cortesía que el código japonés prescribe y que permiten situar al sujeto y su relación con el otro en esa lengua. Esas relaciones no son figuradas como la introyección de la palabra sino como la representación de una escritura. Esa escritura es representada por esos gestos: los gestos de saludo, el uso particular de partículas en la gramática japonesa, el número impensable de maneras de decir “yo” o “tú”, las diferentes maneras de nombrar a un miembro de la propia familia, los verbos que, teniendo la misma significación, deben ser elegidos según la acción se refiera o no al sujeto emisor del mensaje (recibir, dar, ofrecer, entre otros).

Si la pregunta, en el *Seminario 3*, era: ¿por qué no estamos en permanencia alucinando el lenguaje?, la pregunta que el japonés introduce es: ¿por qué no estamos representando en permanencia una marioneta de *bunraku*? En esos años 1970, Lacan mantiene su teoría según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje: el inconsciente es lenguaje, y no lengua. De modo tal que la idea de que el japonés resistiría al inconsciente se ve contradicha. Pero si el inconsciente es un saber “que sabe mucho más de lo que parece”, como Lacan lo define en el Seminario 20, no se ve por qué, incluso en el reservorio del saber chino, habría un obstáculo para que un analizante japonés accediera en un sueño, por ejemplo, a un nuevo saber, no forzosamente previsto por la referencia a la escritura china como límite. No olvidemos que Lacan pudo decir también que la lengua inglesa se prestaba poco al inconsciente.

Por eso hay que tomar las notaciones de Lacan sobre tal o cual lengua como modos de abordar al inconsciente que –recordémoslo– no consiste en ninguna de ellas. Este mestizaje del chino en el japonés hace que, en japonés, el chiste sea la dimensión del discurso común de ese hecho. “Nadie que habite esta lengua necesita ser psicoanalizado –si no para regularizar sus relaciones con los tragamonedas, o incluso con clientes más sencillamente mecánicos”<sup>19</sup>, escribe Lacan en 1972. Hay entonces una posibilidad, pese a todo, de que en esa lengua, hecha de chistes, alguien no esté en paz por completo con su goce.

---

<sup>19</sup> J. Lacan, “Avis au lecteur japonais”, dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 498. [Trad. en español: “Advertencia al lector japonés”, en *Otros escritos*, *op. cit.*]

En la “Advertencia al lector” de la traducción de los *Escritos* en japonés, la escritura japonesa hace tangible la distancia del pensamiento a la palabra.<sup>20</sup> El pensamiento, el inconsciente, en ese año 1972, es lo real de la escritura. Incluso si el Otro de la lengua japonesa es la escritura, y por ende la lengua china, eso no impide que cada japonés se construya su propio dialecto.

Qué no vislumbro Lacan en relación al japonés? Mas bien no desarrollo, pero si apunto a la cuestión del goce .No desarrollo la cuestión de la erótica de la dominación , como el titulo de este coloquio invita a hacer, siendo la figura de la *gueisha* un tema paradigmático. Si bien , hasta la introducción de la cultura occidental en Japón en la era Meiji, la mujer japonesa gozaba de bastante libertad a juzgar por lo que dicen los entendidos.

Lacan no desarrolló el problema del japonés como lengua y la cuestión del sino-japonés como se lo llama en los medios eruditos y universitarios.

Del primer punto creo que Lacan dejo abierta claramente la puerta, sin embargo Levi-Straus y Lacan no repararon en las mismas cuestiones alrededor de las estampas japonesas. Si bien existían a principios de siglo dichos de la lengua francesa a contenido sexual que hacían alusión a ellas y que seguramente Levy Strauss no desconocía.

Lo que me interesa de las estampas es la profusión de alusiones explicitas y menos explicitas a la relación sexual, la ilusión de relación entre los sexos, la articulación con el saber, ya que han sido objeto de mixturas con poesías y con *sutras* búdicos con los que se publicaban conjuntamente.

El segundo punto que Lacan ni evoca ni desarrolla es el motivo por el cual esta lengua es para mí paradigmática de un cierto tipo de multilingüismo.

La historia, parcelaria, de la introducción de la escritura en un Japón milenario cruzan mi tema con el del coloquio

Si dejé esto para el final de mi intervención es porque es esto lo que quisiera que quede en vuestras memorias y por estar en el estado de elaboración aún, Lacan no especificó este tema pero mencionó con detalle lo que Barthes traía de su Japon, lo que Levy Strauss hacia escuchar y lo que él podía leer.

Sin embargo la introducción de la escritura china en Japón sirve para argumentar en dirección de uno de los efectos de la producción de saber cuando el lugar desde el que se produce es la *ruling class*.

---

<sup>20</sup> Ibidem.

La mayoría los estudiosos, acuerdan en un punto hoy : No había una escritura japonesa antes de la introducción progresiva de los caracteres chinos, directamente o por vía coreana.

Pero este consenso se hizo luego de casi un siglo de considerar que hubo una escritura que llamaban “the goda ge script” la escritura del periodo de los dioses

Uno de sus representantes Hirata Atsutane habla del “*kamiyo no moji*”, de la escritura del período de los dioses desmitificando el carácter vernacular de la misma. Su argumento es que cuando los libros chinos fueron introducidos en Japón, los caracteres chinos comenzaron a usarse por su sonido, en combinación con la “escritura del periodo de los dioses”. En cuanto los caracteres chinos fueron más familiares, los textos fueron escritos solo en chino y allí los caracteres chinos fueron adoptados por su significación. A principios del siglo XIX varios restos de antiguos escritos de “la era de los dioses” circulaban, probándose con el tiempo su falsedad o bien su pertenencia a otras épocas, incluso la semejanza con la escritura, inventada en el siglo XV por King Sejong de Corea , llamada *han geul*

Según otro autor al que me refiero para explorar este sujeto<sup>21</sup>, esta escritura de la edad de los dioses, fue una fabricación soñada por un estudioso shintoisa sin intención de reconocer la dependencia de Japon en relación a China y Corea.

Hay dos monumentos de escritura, de una enorme importancia el *Kojiki y el Nihon Shoki* que tienen cada uno, un capítulo dedicado a la introducción de la escritura en Japón.

El primero y el segundo difieren pero reflejan una realidad histórica en la que en el fin del 4to siglo, inmigrantes coreanos venían a Japón. Estos inmigrantes han traído libros chinos, mencionados en el primero de los trabajos y esto en acuerdo con un pedido del emperador coreano de la época que menciona la intervención de lo que podríamos llamar escribas o interpretes.

El conocido episodio de Shini, un escriba, probablemente recién llegado de Corea que supo, contrariamente a todos los escribas, también inmigrantes pero desde generaciones en Japón , supo entonces traducir un texto chino probablemente por que conocía aun el chino.

---

<sup>21</sup> Seeley, Christopher, “A history of writing in Japan”, University of Hawai’i Press 2000. Primera edición, E.J.Brill ,Leiden , The Netherlands 1991

Está estipulado entonces que desde el siglo 5to, textos chinos compuestos en china, fueron un modelo para la escritura en Japón .

Las especulaciones son varias, por ejemplo qué conocimiento tenían los escribas primeros, venidos de corea o China, del idioma oral japonés? Este punto no está esclarecido completamente

Este pequeño y minimalista recorrido nos lleva a pensar que Lacan, leyó la dificultad japonesa con el inconsciente, a través de una intuición genial del problema lingüístico que representa la introducción de una escritura en una zona geopolítica de lengua diferente. Ignoro qué textos llegaron a sus manos, acerca del japonés. Si nos guiamos por los anales de la escuela de oriente, estos estudios son diferentes del que cito que es de los años 90'

Sin embargo, de allí a acertar en cuanto a la imposibilidad del psicoanálisis en esas zonas del planeta es tal vez exagerado , aunque lo contrario, es decir el ejercicio, la práctica de un psicoanálisis lacaniano no esté realmente probada en las zonas de lenguas ideográficas. Algunos trabajos empiezan a aparecer, de parte de nativos de dichas regiones.

Lacan podría así unirse a Freud y decir que el analista japonés debe ser capaz de desarticular la distancia de pensamiento manifiesto en la palabra, dándole todo su lugar a la relación de ésta con la escritura. Así, el japonés es menos un problema único ligado a una lengua singular que un caso particular en la concepción que nos hacemos del inconsciente. La lengua japonesa es también un caso particular de la puesta en estado de interacción de dos lenguas a través de una escritura. Acaso este fenómeno no sea tampoco extranjero al proceso de traducción así como a la introducción de teorías provenientes de lugares geo-culturalmente distantes de aquellos donde se aplican. El psicoanálisis es un bello ejemplo de ello.

## **Roland Barthes o la impostura de la muerte del autor y el gradocero en la escritura**

Por Manuel Hernández

### **Preámbulo**

Hace un par de años surgieron inquietudes muy profundas en algunos miembros de la Elp que vivimos en países hispanoparlantes. ¿Es posible hacer en el Sur psicoanálisis y decir algo acerca de nuestra práctica, que no sea sólo un eco, una repetición o un comentario a las novedades generadas en París?

En la revista *Opacidades* una reflexión parecida comenzó diez años antes, y también sucedió en algunos textos de la revista *Ñacate*, pero esa pregunta nunca permeó realmente al conjunto de los miembros, ni siquiera a los miembros hispanoparlantes. Quizá porque no fue presentada explícitamente, o quizá porque la problemática no tenía un nombre que la designara.

Pero lo que sin duda cuenta es que en América Latina leemos preferentemente a los autores europeos que a las plumas locales. Entonces ¿cómo compartir esa problemática si los artículos donde se trataba no eran leídos? Como se ve, el problema mismo tiene un obstáculo inherente que impide su planteamiento, al ser así, ese problema lo podemos ahora formular con otra pregunta: *¿qué ocurre que no nos leemos de Sur a Sur, que no trabajamos de Sur a Sur?*

A partir de haber formulado esa segunda pregunta, se nos hizo claro que si la noción de *Sur* tuvo un origen geográfico, ahora se ha desprendido de él. *Sur* ya no designa una zona del mundo, sino que trata de dar nombre a una problemática epistémica que responde a un efecto de la modernidad: existen lugares de producción de conocimiento nuevo que tienen legitimidad y visibilidad mundial y otros que no. Se trata entonces de abrir una pregunta que pueda trascender al ámbito puro de la lingüística para ver más acá de la enunciación y del enunciado. Se trata de localizar cuáles son las condiciones de posibilidad de enunciación de esos enunciados que llegan a tener legitimidad en la discusión generalizada.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esta pregunta ha sido desarrollada en varios libros por Walter D. Mignolo bajo la noción de “geopolítica del conocimiento”.

Esos centros de producción de conocimiento nuevo y legítimo difunden sus producciones hacia otros lugares que devienen periferias y que absorben esas producciones culturales o científicas. Todo el mundo parece asumir que ése es el orden natural de las cosas, y la tesis central es que esos conocimientos, filosóficos o científicos, son válidos universalmente y constituyen propiamente hablando LA civilización.

Esa lógica moderna, del centro y la periferia, se impone hasta cierto punto en cada quién , lo quiera o no. No puede ser de otra manera, pues es un hecho de estructura del discurso de la modernidad y tiene razones materiales e históricas para que suceda así. ¿Pero es indispensable que se prolongue para siempre? ¿Nunca llegará nunca el momento de subvertir ese acomodo de la modernidad? ¿Estamos condenados a ser modernos?

La pregunta puede ser decisiva dado que la modernidad tiene una cara oscura que es el colonialismo. Esta tesis, original del movimiento decolonial, resulta tremendamente difícil de abordar. Es dolorosa, pero sobre todo produce vergüenza.

La modernidad europea ha sido diseminada por el mundo a través de empresas coloniales, en el siglo XVI a América y luego en el siglo XIX en África y Asia. Eran empresas “civilizatorias” que establecieron un diferencial cultural entre colonizados y colonizadores, con efectos subjetivos perdurables. La vergüenza para Lacan era algo tan crucial que en *El reverso del psicoanálisis* propuso renombrar a la ontología -- núcleo de la filosofía occidental-- como *hontologie*, una estudio del ente signado por la vergüenza, un logos de la vergüenza. No por causalidad en ese mismo seminario también habló de colonización, a propósito de dos analizantes suyos del Alto Togo, y afirmó de lo que ellos le decían:

Era el inconsciente que les habían vendido al mismo tiempo que las leyes de la colonización, forma exótica, regresiva, del discurso del amo, faz del capitalismo que se llama imperialismo.<sup>2</sup>

*Para Lacan la colonización es el reverso mismo del psicoanálisis, pues la colonizaciónes una forma del discurso del amo en su modalidad imperialista.*

---

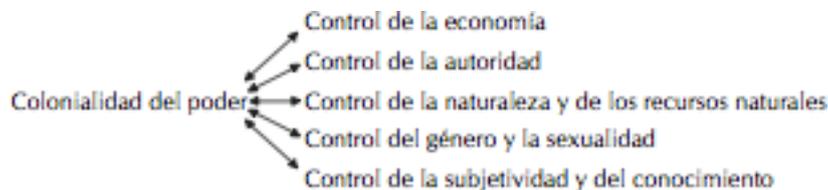
<sup>2</sup> Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, 18 de febrero de 1970

Si la vergüenza es una de las posibles producciones del discurso del amo, otro efecto es la impudicia, y entre ambos Lacan prefirió abiertamente la vergüenza.

Si la cara oscura de la modernidad es la colonización, ésta, aún siendo invisible, no deja de tener efectos en cada quién, independientemente de cuál sea su lugar en ella, pues como dice el artista Vincent Meessen:

[es preciso] asumir el colonialismo como una matriz de poder que ha afectado para siempre las subjetividades, tanto de los colonizados como de los colonizadores.<sup>3</sup>

La matriz colonial de poder, noción central en las elaboraciones decoloniales, se puede delinear así:



Al ser un hecho de estructura, el colonialismo tiene efectos subjetivos tanto en el dominado como en el dominador. En México hace tres años hablé de la vergüenza de ser mexicano, desarrollé esa tesis y la publiqué. Hasta el día de hoy nadie me ha reclamado ni ha contradicho que esa vergüenza exista. Más de quinientos años después de la conquista de los territorios del Anáhuac, en México no deja de emerger esta frase: “cuando los españoles nos conquistaron”. El mexicano actual se sabe en posición de dominado, de conquistado, de colonizado, y ese diferencial colonial produce vergüenza.

¿Pero qué sucede cuando, a la inversa, alguien ha quedado en la posición dominante, de conquistador, de colonizador, incluso si esa posición ha sido transmitida históricamente desde un pasado más o menos remoto?

Vincent Meessen abordó esta pregunta con su obra *Vita Nova*. Con ese título ironiza a Dante y a Roland Barthes, quien planeaba escribir una novela con ese título, cuando fue arrollado por una camioneta en París.

---

<sup>3</sup> Vdrom, entrevista de Cuauhtémoc Medina a Vincent Meessen, quien toma la noción de matriz colonial de poder de Walter Dignolo.

Meessen se refiere irónicamente -pues lo hace en latín- a la vida nueva que surgió en el África negra cuando una colonización ha concluido pero permanecen sus efectos, lo que Walter Mignolo llama *colonialidad*, distinguiéndola del *colonialismo*.

Al ocurrir la conquista y ocupación de un territorio por fuerzas exteriores, comienza el período de colonialismo que implica la presencia física en el territorio del poder invasor y las consecuentes imposiciones. En primer lugar, la imposición de una lengua extraña a la población, la apropiación de las mujeres, el forzamiento de valores ajenos, de otras formas de relacionarse socialmente, en suma, de una erótica de la dominación. Por eso, cuando la ocupación física termina, los efectos coloniales continúan. Termina el colonialismo, pero perdura la colonialidad.

Ahora bien, los impactos subjetivos de la colonialidad no son necesariamente los mismos entre colonizado y colonizador, ¿en qué se diferencian? Meessen abordó la cuestión partiendo de un texto de Roland Barthes en *Mitologías*, se trata del capítulo “Gramática africana”.

### Tiempo 1. Roland Barthes y Mitologías

Junto con Michel Foucault, Jacques Lacan y Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes fue uno de los más relevantes intelectuales franceses de la segunda mitad del siglo XX. El intercambio que sostuvieron fue captado con perspicacia por el dibujante Maurice Henry.<sup>4</sup>



Maurice Henry, *La Quinzaine Littéraire*, 1º de julio de 1967

<sup>4</sup> ¿Cómo no subrayar que ese diálogo tiene lugar como un consejo de ancianos originario de algún lugar “no-civilizado”, “primitivo” y selvático? El dibujante nos indica así que las aportaciones de estos cuatro autores encuentra lugar en otras lógicas, condice con otras formas de racionalidad que la europea.

Una de las amigas más cercanas de Roland Barthes, Julia Kristeva, ha sostenido que él era “Resueltamente moderno”<sup>5</sup>; aún más, “el más moderno de los grandes”, sin duda refiriéndose a estos compañeros de ruta. Lo que en boca de Kristeva es un elogio, pues ella misma es una autora moderna, desde la perspectiva decolonial no puede sino alertarnos.

La celebridad de Roland Barthes comenzó con *El grado cero de la escritura*.<sup>6</sup> En ese libro Barthes revisa las marcas de escritura que en la literatura francesa (a la que él llama simplemente “la literatura”) designan a lo que será considerado escritura. Propone que hay una relación entre esas marcas, la evolución social y la conciencia burguesa. Habría, según él, una escritura que podría romper con esa conciencia burguesa y que sería el grado cero de la escritura, que adopta una forma puramente descriptiva. El libro, publicado en 1953, alcanzó un éxito muy rápido en el público francés. Sin embargo, las críticas han revelado sus fisuras:

Este primer libro de Barthes [...] es una obra de crítica bastante extraña. Sólo menciona unas cuantas obras literarias y apenas contiene ejemplos [...]. En un artículo sobre historia de la literatura, que forma parte de *Sur Racine*, Barthes critica a los historiadores de la literatura el que usen un método histórico pero olvida la naturaleza histórica de su objeto de estudio. Aquí parece haber justamente el problema contrario: Barthes subraya el carácter histórico de su objeto -la escritura, o la función de la literatura-, pero le falta un método histórico. La idea de una *écriture classique* es apenas esbozada, y el lector debe encontrar ejemplos por sí mismo.<sup>7</sup>

Y el mismo Roland Barthes contribuyó con una autocrítica en ese sentido:

El que escribió *El grado cero* [de la escritura] era un sujeto que se planteaba como desmitificador y como analista y que, en consecuencia, se guarecía tras de un lenguaje que él mismo no cuestionaba. Más tarde, y gradualmente, ayudado por todo el trabajo intelectual que se hacía a mi alrededor, comprendí que había una especie de mala fe en sostener un discurso científico que no se interrogaba a sí mismo.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Ese fue el título de la jornada homenaje que la Universidad París VII organizó por el Centro Roland Barthes el 18 de noviembre de 2008. Julia Kristeva dirige ese Centro del Instituto del pensamiento contemporáneo de París VII. <http://www.kristeva.fr/barthes.html>

<sup>6</sup> Roland Barthes, *El grado cero de la escritura. Nuevos ensayos críticos*. Ed. Siglo XXI, México, 2009. Su primera edición en francés fue en 1953, por la editorial Seuil.

<sup>7</sup> Jonathan Culler, Roland Barthes, FCE, México, 1987, pp. 34-35

<sup>8</sup> Hílía Moreira, La semiología literaria en Francia, Texto crítico, núm. 11, pp. 11-35, Motolinía, Fray Toribio Benavente. <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/6820/2/197811P15.pdf>

En 1957, Roland Barthes publicó el segundo libro que consolidó su celebridad, llamado *Mitologías*, del cual dice:

Los textos de *Mitologías* han sido escritos entre 1954 y 1956; el libro apareció en 1957. Se encontrarán aquí dos determinaciones: por una parte una crítica ideológica que recae sobre el lenguaje de la cultura llamada de masas; por otra parte un primer desmontaje semiológico de ese lenguaje: yo acababa de leer a Saussure y de ahí saqué la convicción de que al tratar las “representaciones colectivas” como sistemas de signos, se podía esperar salir de la denuncia piadosa y dar cuenta *en detalle* de la mistificación que transforma la cultura pequeño---burguesa en naturaleza universal.<sup>9</sup>

Roland Barthes introduce un nuevo método para realizar una tarea de denuncia política, y tiene un enemigo explícito: “la Norma Burguesa”.<sup>10</sup> Esta fue la manera que encontró para participar en política en tanto intelectual.

El ejemplo es la cosa misma, decía Freud, y es ahí donde Barthes tropezaba a veces. En *Mitologías*, al comentar la película *Julius César* de Mankiewicz “Barthes parece haber inventado en gran medida el film para hacerlo entrar en un análisis en buena medida a priori. Y podríamos encontrar otros ejemplos de esta deformación comparando cada una de las “mitologías” con el suceso que le dio nacimiento; a menudo es a ese precio como se construye un sistema”.<sup>11</sup>

Una escritura *a priori* implica la creación de un sistema formal de crítica literaria y social que, a la manera de las matemáticas, se sostiene por sí mismo independientemente de la experiencia y constituye un universo propio con un desarrollo ajeno al mundo. Lo paradójico es que los pasajes de *Mitologías* parecen surgir como lecturas de hechos concretos, ¿cómo podría haber ahí una *escritura a priori*?

Vayamos al apartado “El mito como sistema semiológico”, donde comenta esta fotografía:

---

<sup>9</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, París, 1957, p. 7

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>11</sup> Louis-Jean Calvet, Roland Barthes. Una biografía. La desaparición del cuerpo en la escritura, Ed. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 139



Barthes dice:

Veamos otro ejemplo: estoy en la peluquería, me ofrecen un número de *Paris---Match*. En la portada, un joven negro vestido con uniforme francés hace el saludo militar, eleva los ojos sin duda fijos sobre un pliegue de la bandera tricolor. Este es el *sentido* de la imagen. Pero, ingenuo o no, yo veo bien lo que ella me significa: que Francia es un gran Imperio, que todos sus hijos, sin distinción de color, sirven fielmente bajo su bandera, y que no hay mejor respuesta a los detractores de un supuesto colonialismo, que el celo de este negro para servir a sus pretendidos opresores. Yo me encuentro aquí pues, de nuevo, ante un sistema semiológico amplificado: existe un significante, formado él mismo, ya, por un sistema previo (un soldado negro hace el saludo militar francés); hay un significado (aquí es una mezcla no intencional de patriotismo francés y militarismo); hay finalmente una presencia del significado a través del significante.<sup>12</sup>

En el mismo libro, pero en el apartado “Gramática africana” Roland Barthes desarrolla una crítica certera, fina, aguda, de la forma de la fraseología utilizada por los medios masivos de comunicación así como por las instancias oficiales, para

<sup>12</sup> Barthes, *Mythologies*, p. 189, en la edición en castellano, R. Barthes, *Mitologías*, ed. Siglo. XXI, México, pp. 207-208. Se trata de un comentario al número 326 de *Paris Match*, de junio de 1955.

presentar al público la empresa colonial en Costa de Marfil bajo una forma aceptable, incluso digna de celebración.

Roland Barthes ahí realiza una tarea de desmitificación semiológica y textual, para dismantelar el mito de la armonía colonial según la cual, por ejemplo “el destino habría unido a dos pueblos”, y así poner en evidencia que en la lengua misma hay una dimensión de violencia simbólica, dado que encubre y oculta la imposición por la fuerza.

Si hay violencia simbólica en la forma de presentar los hechos, es porque ha habido una violencia colonial que resultó en los cientos de miles de muertos que provocaron las invasiones de esa parte de África, donde los europeos fueron responsable de verdaderos genocidios. La fotografía que comenta Roland Barthes es de un niño de Costa de Marfil, en donde la ocupación francesa ha sido relatada así:

El año siguiente (1893), el gobernador de Costa de Marfil comienza una verdadera guerra contra el jefe sudanés. Termina con su captura en 1898. Francia ocupa desde entonces toda la región del alto Níger y Sahel (borde oriental del Sahara).

La Costa de Marfil sin embargo no llega a ser pacificada. En la década que siguió, hasta 1911, las insurrecciones se multiplicaron en el seno del pueblo baulé, en el centro del país.

La represión (incendios de ciudades, campañas de terror...) redujo la población en una gran proporción. Según ciertas estimaciones, el pueblo baulé habría pasado de un millón y medio de personas a... 160,000 en diez años.<sup>13</sup>

En 1893 el gobernador de Costa de Marfil era Gustave Binger y durante años hay una masacre sistemática de las etnias locales, hasta la sumisión total de la región, con el costo de más de un millón de vidas.

Y esa violencia material se prolonga en la lengua, a través de la retórica con la que se presenta la empresa colonial, y no sólo por lo que dice, sino por sus supuestos y sus silencios.

---

<sup>13</sup> “La naissance de la Côte d’Ivoire”, *Herodot.net*, [http://www.herodote.net/10\\_mars\\_1893-evenement-18930310.php](http://www.herodote.net/10_mars_1893-evenement-18930310.php)

## Tiempo 2: “La muerte del autor”

El célebre artículo de Michel Foucault “¿Qué es un autor?” fue acompañado en su época por otro de Roland Barthes llamado directamente “La muerte del autor”.<sup>14</sup> En él, Barthes intenta cuestionar la primacía del autor sobre el texto, todavía más, argumenta que habría que separar ambos por completo y nunca tratar de encontrar en el escrito una verdad acerca del autor. Esta tesis de Barthes hizo época y la enuncia así:

[En la crítica clásica] se supone que el Autor *nutre* al libro, es decir, que existe antes que él, piensa, sufre, vive para él; tiene con su obra la misma relación de antecedente que un padre respecto de su hijo. Por el contrario, el escritor (*scripteur*) moderno nace al mismo tiempo que su texto; de ninguna manera está provisto de un ser que precedería o excedería su escritura, no es de ninguna manera el sujeto del cual su libro sería el predicado; no hay otro tiempo que aquel de la enunciación, y todo texto está escrito eternamente *aquí y ahora*.<sup>15</sup>

Estas son frases propias de un idealismo racionalista llevado a su punto más extremo, cuya génesis ya vimos emerger en *El grado cero de la escritura* y *Mitologías*. Ahora Barthes pretende que se anule el pasado y las condiciones materiales del autor y en su lugar aparezca la eternidad, la de un aquí y ahora válido en cualquier lado, pues “todo texto está escrito eternamente *aquí y ahora*”. Barthes busca convertir toda escritura en un performativo en donde “la enunciación no tiene otro contenido (otro enunciado) que el acto por el cual se profiere”.<sup>16</sup>

Roland Barthes no está proponiendo que el texto podría generar una nueva realidad que resignifique al autor, que lo reinvente sin desconocer lo que ha sido. En suma, no habla de una transformación sino de algo muy distinto: la evaporación de quien escribe y de sus determinaciones materiales e históricas, quiere un “sujeto vacío” que “nazca” en el momento mismo de escribir un texto.

Y por eso describe así a lo que llama *el escritor moderno*:

[...] para él, por el contrario, la mano, alejada de toda voz, arrastrada por un mero gesto de inscripción (y no de expresión), traza un campo sin origen, o

---

<sup>14</sup> Roland Barthes, “La muerte del autor”, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 65-71. Se puede descargar del sitio Scribd.

<sup>15</sup> La muerte del autor, p. 68.

<sup>16</sup> *ibid.*, p. 69.

que, al menos, no tiene más origen que el mismo lenguaje, es decir, exactamente eso que no cesa de poner en cuestión todos los orígenes.<sup>17</sup>

La idea de Barthes, ahora ya plenamente desarrollada, es la de tratar al texto como “un tejido de signos”<sup>18</sup> que opera como un sistema formal, sin relación con el autor que los ha escrito. Sobre todo sin revelar, ni expresar nada acerca de éste.

### **Tiempo 3: *Roland Barthes por Roland Barthes***

En 1974, Barthes escribe una autobiografía, a partir de breves segmentos. En *Roland Barthes por Roland Barthes*, el autor apenas da información acerca de su familia. De sus abuelos en particular. Sin mencionar siquiera sus nombres, sólo aporta dos imágenes, en la primera, uno de sus abuelos viste un uniforme militar:

*Los dos abuelos.*



Y acerca de este abuelo, dice:

---

<sup>17</sup> La muerte del autor, p. 69.

<sup>18</sup> p. 70.

En su vejez se aburría. Siempre sentado a la mesa antes de tiempo (pese a que se adelantaba sin cesar la hora de comer), vivía cada vez con másadelanto de tanto que se aburría. No sostenía ningún discurso.<sup>19</sup>

No nos dice nada más. Sólo sabemos que seguramente fue militar.

#### Tiempo 4: *Vita Nova*

El artista belga Vincent Meessen, ha retomado estos elementos para producir una exposición *Mi ultima vida*, en donde el video *Vita Nova* es la pieza principal.

Primero, el artista se dio a la tarea de encontrar al joven de la portada de *Paris Match* comentada por Roland Barthes en *Mitologías*. Para ello publicó un artículo en el periódico y entrevistó a algunos ex-cadetes de las colonias francesas, que después fueron militares de alto rango en sus países al terminar el período de colonización. Como el chico de la portada ya había fallecido, decidió buscar a los otros pequeños que habían viajado a Europa y cuyas fotografías están en el artículo interior del *Paris Match*.



<sup>19</sup> Roland Barthes por Roland Barthes, Ed. Paidós, Barcelona, 2004, p. 26.

Encontró a Issa Kaboré, quien aparece al centro:



Messen lo entrevistó, y en cierto momento de la entrevista, se le ocurrió preguntarle si podría cantar *La marselesa*, Kaboré aceptó y la escena se filmó, lo que constituye el inicio de su pieza *Vita Nova*:

*Vita Nova*, hasta el minuto 4' 23''

El lapsus de Issa Kaboré revela sin apelación lo que ha vivido. Su posición ante el pasado colonial queda dicha desde el inconsciente. El real se hace presente, insoslayable. El uso manipulador del lenguaje no pudo domar a un inconsciente que con el lapsus se rebela y se revela.

Pero el descubrimiento de Meessen va más allá. Vimos antes que Costa de Marfil devino colonia por la iniciativa de un militar, Louis-Gustave Binger, que después fue su primer gobernador y fundador del Partido Colonial Francés y cuya fotografía apareció en *Le Journal illustré*:



Se trata del abuelo materno de Roland Barthes. A pesar de que su nieto dice que su abuelo no sostenía ningún discurso, Binger era un personaje considerado un héroe nacional y escribió dos libros *Du Niger au Golfe de Guinée* y *Le Serment de l'Explorateur*, una novela autobiográfica. Gustave Binger fue llamado en marzo de 1893 por Théophile Delcassé para crear la colonia de Costa de Marfil<sup>20</sup> y por ende el abuelo de Barthes era precisamente aquel primer gobernador que en 1893 “comienza una verdadera guerra contra el jefe sudanés”.<sup>21</sup>

Roland Barthes ocultó deliberadamente que era nieto de una figura mayor del colonialismo europeo y responsable de genocidios en África. Eso no impidió que en el momento de un homenaje a Binger, en 1936, el nieto estuviera presente, como se aprecia a la izquierda de esta fotografía del evento:

---

<sup>20</sup> Culvet, Roland Barthes, p. 22.

<sup>21</sup> “La naissance de la Côte d’Ivoire”, *Herodote.net*, [http://www.herodote.net/10\\_mars\\_1893-evenement-18930310.php](http://www.herodote.net/10_mars_1893-evenement-18930310.php).



A la vez que Barthes denunciaba públicamente el uso que *Paris---Match* hizo de la lengua francesa para ocultar los estragos humanos del colonialismo, él mismo ocultó siempre que su abuelo fue un conquistador en África, de hecho fue el gran colonialista de Costa de Marfil. Con ese silencio protegió la imagen de su abuelo, la reputación de su madre y su propio prestigio, y en consecuencia se puso a resguardo de lo que Lacan llamó la tachadura del Otro.

El discurso del amo, en su forma colonialista, fue objeto de crítica y denuncia para Roland Barthes y precisamente por eso hay un grado de impudicia, pues con las mismas estrategias retóricas, en este caso el silenciamiento, él mismo ocultó su relación con la colonización. Barthes no fue un defensor impúdico del colonialismo, lo hemos visto, pero censuró su propio pasado. ¿Las críticas que hizo al colonialismo francés hubieran quedado desmentidas por su pasado personal? Me atrevo a pensar que no, al contrario, pero en vez de avanzar esa verdad particular, formuló una teoría general acerca de la separación del autor y sus escritos, una idealización racionalista del texto, donde se desvanecen las condiciones materiales e históricas del autor. Y a eso llamó, con pertinencia, *modernidad*.

Es claro entonces que no basta con situarse del lado de la vergüenza, es preciso preguntarse qué corresponde hacer con ella; y la creación de una teoría general, racionalista y abstracta de la crítica textual, no parece ser una respuesta oportuna. Esa postura crítica moderna, al generar un ocultamiento de la subjetividad, impide

dar un manejo pertinente a la vergüenza que surge de la relación que cada uno guarda con la colonialidad.

¿Estamos entonces destinados a comenzar a escribir haciendo siempre un *self-disclosure*? ¿Debemos anunciar ---como es común en los estudios literarios norteamericanos actuales--- cuáles serían nuestras determinaciones raciales, culturales, económicas, sexuales y religiosas? Esa caricatura de uno mismo nozanja el problema, pues se mantiene en el terreno de lo general. En cambio, hay coyunturas particulares donde lo textual y lo subjetivo se cruzan, y es preciso definir una posición frente a cada una de ellas, pues mucho dependerá del tratamiento que se les dé.

Si bien la posición pública de Roland Barthes frente al colonialismo fue de crítica, en su vida personal no era particularmente abierto a las otras culturas, ni siquiera a las otras lenguas. Cuando vivió en Alejandría, su círculo de amigos siempre fue el del medio parisino, nunca aprendió el árabe y en cambio conoció ahí a Saussure por vía de Greimas.<sup>22</sup>

Muy pronto se encuentra angustiado y pierde el interés en el país; no aprende ni una sola palabra de árabe (a pesar de su gusto por la lingüística, nunca se interesará realmente por las lenguas vivas y se contenta con leer con dificultad el inglés), no escruta esos tesoros de la arqueología egipcia.<sup>23</sup>

Esa falta de interés era compartida por sus compañeros: “No nos interesaban esas cosas”, cuenta Greimas. “Discutíamos sobre filosofía, sobre matemática. Estábamos allí sin saber estar allí [...]” Y continúa Singevin, la cabeza pensante del grupo, “al llegar creíamos que era necesario enseñar a nuestros alumnos la lengua y la cultura francesas; y era un error pues lo único que podíamos hacer por ellos era darles el sentido de la historicidad”.<sup>24</sup> Esos jóvenes franceses se sorprendían de que los egipcios no sabían quién era Alejandro Magno, quien dio nombre a la ciudad. Así, por un lado, esos miembros de la cultura dominante, no sólo europea sino eurocentrada, viven en Egipto desdeñando una cultura de esa importancia. Y por otro, los habitantes locales desconocían su propia historia de colonizados. Una configuración típica de la colonialidad. Pero con un rasgo que amerita ser

---

<sup>22</sup> Culvet, Barthes, p. 109.

<sup>23</sup> Ibid., p. 110.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 110-111.

subrayado: Barthes, Greimas y sus compañeros pueden vivir ahí sin estar ahí, pues habitan la galaxia de la teoría conceptual, en este caso la lingüística.

La modernidad eurocentrada opta por darle un tratamiento formal, ideal, racional, en suma, de desconocimiento, a la vergüenza. Al depurar al texto de sus condiciones materiales e históricas, diluye las condiciones materiales de la subjetividad del autor, y así la operación colonial se prolonga, sigue viva, produciendo estragos. De ahí nace un texto presuntamente puro, eterno en su aquí y ahora, trasladable a cualquier lugar y reivindicable en cualquier momento, pues ha devenido un puro tramado simbólico, con lo cual su universalidad parece asegurada, pues implica la forclusión del sujeto, tanto del autor como del lector. Vincent Meesen muestra con Roland Barthes que ese tratamiento del texto que apunta a su validez universal, es una ficción que ha sido muy costosa.

### **Tiempo 5: *Scilicet* y acerca de la espiritualidad, hoy**

Es muy célebre la decisión editorial promovida por Lacan de que los artículos de psicoanalistas que serían publicados en *Scilicet* aparecieran sin firma, salvo aquellos que llevarían sus iniciales, J.L. Su objetivo era dar una oportunidad a la innovación en la experiencia psicoanalítica.

Esta revista se funda sobre el principio del texto no---firmado, al menos para quien ahí aporte un artículo en tanto psicoanalista.

Tal es el remedio de caballo, el *forcing*, incluso el fórceps cuya inspiración me llegó como la única propicia para desanudar la contorsión por la cual en psicoanálisis la experiencia se condena a no dar paso a nada que pudiera cambiarla.

Siendo el nudo de aquello que es la naturaleza de esta experiencia que aquel que da cuenta de ella a sus colegas, no pueda fijar otro horizonte a suliteratura que el de dar buena estampa.<sup>25</sup>

Notemos que en dos párrafos Lacan ubica claramente al psicoanálisis como una experiencia, aquella de la cual la literatura analítica intentaría dar cuenta. En psicoanálisis no hay lugar para los conocimientos *a priori*.

Por eso, en la introducción de esa revista Lacan hizo una distinción muy clara: en *Scilicet* aparecerán artículos sin firma, lo que para nada es equivalente a artículos “anónimos”:

---

<sup>25</sup> *Scilicet* 1, pp. 4-5

[...] importa distinguir lo no---firmado del anonimato. Pues puede incluir que al cabo de un tiempo, que la experiencia decidirá por las etapas que engendre, los nombres se declaren en una lista que asuma el conjunto de la publicación.<sup>26</sup>

¿De dónde pudo venirle a Lacan semejante idea?

El artículo de Roland Barthes “La muerte del autor” se publicó originalmente en inglés en 1967, en la revista *Aspen*,<sup>27</sup> aunque fue escrito por Barthes en francés y luego traducido. En Francia apareció por primera vez en la revista *Mantéia* en 1968. ¿Conocía Lacan ese texto? Es posible, pero no hay datos que permitan afirmarlo, por otro lado es un hecho que en su decisión tampoco pesó el artículo de Foucault “¿Qué es un autor?”, pues fue publicado hasta 1969. En cambio, en los años cincuenta Roland Barthes en su libro *Mitologías* decidió firmar el Prefacio con las siglas de su nombre “R.B”, y Phillipe Sollers llegaría a referirse comúnmente a Barthes de la misma manera.<sup>28</sup> En 1957 “las siglas no están de moda; apenas se usa B.B. para Brigitte Bardot.” Hubo una tendencia clara entre los llamados “estructuralistas” para cuestionar la noción de “autor” que iba de la mano con su crítica al humanismo. Eventualmente Barthes llevó la cosa aún más lejos, ya no se trataba de un análisis de la función de autor, sino de declarar su muerte a la manera de la “muerte de Dios”. Lacan no lo acompañó en ese camino, se mantuvo en el límite de la no---firma y de las iniciales, nunca llegó hasta el anonimato que implica la muerte del Autor (con mayúsculas, como lo escribió Barthes). Por lo demás, Barthes tampoco llegó a practicar el anonimato en su escritura, aunque hizo un ejercicio de hablar de sí mismo en tercera persona en su autobiografía *Roland Barthes par Roland Barthes*, y luego claramente en “Barthes puissance trois”, la reseña que hizo él mismo de su autobiografía.

La muerte del autor es una operación que parece haber ganado gran popularidad, sin medir hasta qué punto se trata de la reintroducción de Dios, ahí donde se lo supone muerto. En vez del mensaje de un Autor---Dios<sup>30</sup> con un sentido único, Barthes propone “un espacio de múltiples dimensiones en el que se concuerdan y

---

<sup>26</sup> Scilicet, p. 5.

<sup>27</sup> Se puede consultar en Ubu Web:  
<http://www.ubu.com/aspen/aspen5and6/threeEssays.html#barthes>

<sup>28</sup> Culvet, p. 139.

<sup>30</sup> Roland Barthes, “La muerte del autor”, p. 69.

se contrastan diversas escrituras, ninguna de las cuales es la original: el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura”.<sup>31</sup> Tesis muy bienvenida, sin duda, pero que implica la dificultad de la aprehensión de un texto así que parece dispararse hacia todas direcciones, y es entonces que dicha tesis se paga en la propuesta de Barthes con la reaparición de Dios por el lado del lector. Barthes pretende el nacimiento de una nueva figura que sería el lugar donde el sentido cobraría unidad, el lector. Pero el lector tampoco es un sujeto: “el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología.”<sup>32</sup>

Así, en su artículo se produce un efecto muy curioso, al forcluir al Autor en tanto garante de la unidad del sentido del texto, dicha función retorna del lado del lector, quien sí podría reunir la multiplicidad de escrituras, de sentidos. El lector sería ahora el nuevo dios que, omnisciente, garantiza la unidad de sentido del texto. En el lector reaparece el Uno:

hay sin embargo alguien que entiende cada palabra en su duplicidad, y entiende además, si se puede decirlo, la sordera misma de los personajes que hablan ante él: ése alguien es precisamente el lector [...]. Así se revela el ser total de la escritura: un texto está hecho de escrituras múltiples, surgidas de diversas culturas y que entran unas con otras en diálogo, en parodia, en contestación; pero hay un diálogo en donde esta multiplicidad se reúne, y ese lugar, no es el autor, como se ha dicho hasta ahora, es el lector: el lector es el espacio mismo donde se inscriben, sin que se pierda ninguna, todas las citas de las que está hecha una escritura; la unidad de un texto no está en su origen, sino en su destinación, pero esta destinación ya no puede ser personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología; él solamente es ese alguien que mantiene reunidas en un mismo campo todas las trazas de las que está constituido el escrito.<sup>33</sup>

He aquí el problema de “la muerte del Autor” y de la concepción del texto como un tramado puro de signos que se sostienen por sí mismos, sin historia, sin origen, sin materialidad alguna, como si la escritura literaria o en el ensayo se pudieran asimilar al estatuto de las matemáticas, lugar donde reaparece el Uno.

Esa idea le llegó muy pronto a Roland Barthes, fue desde *El grado cero de la escritura*, sobre el que ahora es posible avanzar algo más. En ese libro trata de combatir la idea misma de literatura, pues considera que su producción depende

---

<sup>31</sup> Barthes, *La muerte...* p. 69.

<sup>32</sup> p. 71.

<sup>33</sup> p. 71

de las determinaciones de clase del escritor, en particular de su origen burgués. Como alternativa propone una “escritura neutra”, que él ubica como “el grado cero de la escritura”:

Si verdaderamente la escritura es neutra, si el lenguaje, en vez de ser un acto molesto e indomable, alcanza el estado de una ecuación pura sin más espesor que un álgebra frente al hueco del hombre, entonces la Literatura está vencida, la problemática humana descubierta y entregada sin color, el escritor es, sin vueltas un hombre honesto.<sup>34</sup>

Barthes considera que si se evacúa al hombre que escribe, se puede llegar a un estado de pureza que hace del escritor alguien honesto e inocente. Esta última noción reaparece una y otra vez en su texto como un horizonte a alcanzar.<sup>35</sup> Se trata entonces de evacuar al autor en sus determinaciones materiales para alcanzar un estado de pureza, de inocencia, de honestidad. Aún más, la escritura en grado cero sería la realización de una utopía social:

[...] los escritores de hoy lo sienten: para ellos la búsqueda de un no---estilo, o de un estilo oral, de un grado cero o de un grado hablado de la escritura, es la anticipación de un estado absolutamente homogéneo de la sociedad; la mayoría comprende que no puede haber lenguaje universal fuera de una universalidad concreta, ya no mística o nominal, del mundo civil.<sup>36</sup>

La búsqueda de una escritura que tenga un estatuto matemático lleva lógicamente a la utopía de un lenguaje universal, válido para todos.

En la introducción de *Scilicet*, Lacan dice que la fórmula de no firmar que propone para la nueva revista ya es una regla “en el mejor campo de la crítica”, lo cual muy bien podría ser una referencia a Barthes, pero no acompaña a Roland Barthes en cuanto a la muerte del autor puesto que en su propuesta de *Scilicet* distingue el anonimato de la no--firma.

El grupo de matemáticos que se reunió bajo el nombre comunitario de *Bourbaki* practicaba el anonimato, sus escritos individuales no eran firmados y la designación *Bourbaki* servía para sustituir sus nombres. Lo cual ha demostrado que la matemática es un lenguaje con una consistencia propia, que no depende de las determinaciones particulares de aquel que la produce. ¿Es eso lo que ocurre al escribir psicoanálisis? De hecho, en *Scilicet* Lacan se refirió explícitamente al grupo *Bourbaki*:

<sup>34</sup> Barthes, El grado cero de la escritura, S. XXI, p. 80.

<sup>35</sup> pp. 77, 79 y 88.

<sup>36</sup> El grado cero, p. 88

Yo quisiera saber a quién ha dañado no haber firmado una parte de su obra con otro nombre que el de Bourbaki.

¿Debo decir que es la firma colectiva bajo la cual un equipo ha reconstruido, sobre el fundamento de la teoría de conjuntos, el edificio entero de las matemáticas?

Sí, si es la ocasión de señalar lo que, más allá de la modestia que se nos impone por la laxitud demasiado grande aún de nuestros símbolos, nos impide hacernos abrigo del nombre de Canrobert. Es que en nuestra empresa nos es necesario ir más allá de las coordenadas de “tiempo lógico” (cf. mis *Escritos*, bajo ese título) que serán motivadas después, y que por no estar ausentes, hasta donde podemos apreciar, del campo matemático, se diluyen lo suficiente para permitir el advenimiento de lo que está lejos de reducirse a un *label* de uso.

Indiquemos solamente que tal denominación supone la costura acabada del lugar del sujeto en la configuración significativa, y que ella no podría figurar en nuestro campo más que obturando aquello de lo cual debemos preservar la hiancia.<sup>37</sup>

Esa hiancia es tanto la del sujeto barrado como la de la falta en el Otro. El psicoanálisis debe preservar esa hiancia y ahí radica una diferencia irreductible con la matemática. *Bourbaki* podía publicar a sus autores anónimamente, pues en matemáticas es irrelevante quién escribe, en tanto que se sutura el lugar del sujeto en la configuración significativa. Es la misma idea de Roland Barthes respecto de la escritura, pero no la de Lacan, pues ¿qué sería el psicoanálisis si se sutura la hiancia del sujeto y la falta en el Otro? Un puro idealismo.

Ahora bien, es muy sorprendente que ese paso haya sido recientemente franqueado por la revista *Spy* de la École lacanienne de psychanalyse. Reproducimos aquí la presentación de su número 2014, en el cual explica sus textos serán “anónimos”.

---

<sup>37</sup> Scilicet pp. 6-7. Nos parece que el párrafo que sigue a éste es una alusión a cómo la aparición de ese sujeto de la ciencia fue una condición necesaria del “juego de masacre”, de la segregación y del exterminio en los campos de concentración, nombrados explícitamente en la “Proposición del 9 de octubre...” publicada en ese mismo número de *Scilicet* y evocados al final de su artículo sobre “El tiempo lógico...” de 1949.

## NON-IDENTIFICATION

*Dont je suis, mais pas l'auteur.*

*Pourquoi vous ai-je suggéré que nous utilisions l'anonymat ?  
Par nostalgie du temps où, étant tout à fait inconnu, ce que je  
disais avait quelques chances d'être entendu. Avec le lecteur  
éventuel, la surface de contact était sans ride. [...]. Le nom est  
une facilité.*

En publiant pour premier texte de son premier numéro l'étude de deux parties « à quoi il n'aura manqué que d'être jouées » – l'une côté Freud, l'autre côté Lacan –, *Spy 2013* n'en avait guère anticipé la conséquence pour son numéro deux. C'est dans le mouvement de la Journée d'étude du 30 juin 2013 que cette conséquence fut tirée : à ce « quoi » l'on ne saurait manquer.

Dès lors, à une exception près, les articles de *Spy 2014* ne sont pas signés. Le dernier texte de ce numéro relit « Le Moïse de Michel-Ange », essai publié en 1914 dans la revue *Imago*, et signé de trois astérisques – Freud lèvera l'anonymat quelques années plus tard, dans une lettre à un ami.

Un trait de la proximité Lacan/Foucault : le beckettien « Qu'importe qui parle ! ». Se confirme qu'au champ freudien le non-signé est de méthode : manière d'exercice spirituel ici tentée par *Spy*. Ainsi peut-être, « comme à la limite de la mer un visage de sable », s'efface... quoi ?

Traduzcamos el texto:

### No-identificación

*De lo cual yo soy, pero no el autor*

*¿Por qué les he sugerido que utilicemos el anonimato?*

*Por nostalgia del tiempo en que, siendo totalmente desconocido, lo que yo decía tenía alguna posibilidad de ser escuchado. Con el lector eventual, la superficie de contacto no tenía pliegues [...] El nombre es una facilidad.*

Al publicar como primer texto de su primer número el estudio en dos partes “a la cual [à *quoi*] no habría faltado más que ser jugada” – por un lado Freud, del otro lado Lacan, *Spy 2013* no había anticipado la consecuencia para su número dos. En el movimiento de la Jornada de estudio del 30 de junio de 2013 se extrajo esta consecuencia: en ese “la cual” [*quoi*] no se podría faltar.

A partir de entonces, con una excepción, los artículos de *Spy 2014* no están firmados. El último texto de este número releo “El moisés de Miguel Angel”, ensayo publicado en 1914 en la revista *Imago*, y firmado con tres asteriscos –Freud retirará el anonimato algunos años más tarde, en una carta a un amigo.

Un rasgo de la proximidad Lacan/Foucault: el beckettiano “¿Qué importa quién habla!”. Se confirma que en campo freudiano lo no-firmado es de método: manera de ejercicio espiritual aquí intentado por *Spy*. Así quizá, “como en el límite del mar un rostro de arena”, se borra... ¿qué? [*quoi*]

Aquí se presenta la confusión entre lo no---firmado y el anonimato. Al contrario de lo que Lacan hizo, *Spy* no anuncia la eventual publicación de la lista de autores, pero sobre todo en ese texto se pasa sin mayor consideración de la no-firma de los textos a su estatuto de anónimos. El primer problema es que, justamente como ocurrió con *Scilicet*, se trata de una apuesta simplemente insostenible. Por ejemplo, ¿quién de entre los concernidos por *Spy* pudo proponer pasar al anonimato en la segunda frase del exergo? Sólo Jean Allouch, pues nadie más que él ha adquirido un renombre público que pudiera ser considerado determinante. Pero esto va más allá del juego de adivinanzas; él mismo, Jean Allouch, dio públicamente elementos para saber quién el autor “anónimo” del artículo “Après la révolution, le soulèvement”,<sup>38</sup> pues en un seminario suyo dictado en Córdoba dijo que prefería la noción de “*soulevement*” a la de “deseo” y que esa noción la había extraído de Michel Foucault, primer autor citado nominalmente en el artículo. El anonimato es insostenible en psicoanálisis y se revela justamente cuando se roza la noción de deseo, como hizo Jean Allouch aquel día en Córdoba. Es que se trata de la falta, nada menos que esa hiancia que Lacan quiso que los analistas preservaran y que al estar en esa posición no pueden sino... preservar. *Spy* sostiene que se trata de un ejercicio espiritual, pero Roland Barthes ha mostrado cuando desaparece el autor se entra en el idealismo. La espiritualidad en psicoanálisis no puede ser ideal, inmaterial, incorpórea, sin historia, pues en ella se trata del deseo.

Así -salvo caer en la impostura de Roland Barthes quien, al ocultar su historia personal, su lugar simbólico dado por el nombre propio, escondió el colonialismo de su abuelo materno y así quiso preservar la honestidad, la inocencia y la pureza familiar, tan afines con el idealismo que busca un “lenguaje universal”. - es preciso distinguir entre la disposición del analista a que su nombre propio quede reducido a un nombre cualquiera y la “muerte del autor” que, ya se ve, conduce a una presunta pureza formal que quiere suturar la falta. La propuesta

---

<sup>38</sup> “Après la révolution, le soulèvement”, *Spy* 2014, París, 2014.

de Lacan en ese primer número de *Scilicet* fue que el analista y su nombre propio se redujeran a un significante cualquiera<sup>39</sup>, el  $S^a$  al que se dirige la flecha en el matema del sujeto supuesto saber.

Ir más allá del nombre del padre implica servirse de él en la experiencia analítica, y no borrarlo como un *a priori*. Si se partiera del anonimato, ¿cómo podría analizarse el nombre propio? ¿Se podría desarticular la identificación con él? ¿Y cómo podría destituirse el principio de autoridad del nombre propio?

El recorrido de Roland Barthes muestra hasta qué punto es cierto que lo verdaderamente difícil de asumir por el sujeto no es la “muerte de Dios”, ni siquiera su pretendida desaparición como autor, sino la falta en el Otro, otro nombre de la castración.

---

<sup>38</sup> “Après la révolution, le soulèvement”, *Spy* 2014, París, 2014.

## PASAR Y PENSAR EL ESTAR

Sergio Campbell

Un hombre pasa con un pan al hombro  
¿Voy a escribir después sobre mi doble?  
Otro se sienta, ráscase, extrae un piojo de su axila, mávalo  
¿Con qué valor hablar de psicoanálisis?  
Otro tiembla de frío, tose, escupe sangre  
¿Cabrán aludir jamás al yo profundo?  
Alguien pasa contando con sus dedos  
¿Cómo hablar del no – yo sin dar un grito?  
Otros linchan a jóvenes de rostro oscuro  
¿Sentarse, después en un coloquio?

Quienes hayan trajinado la obra del peruano Cesar Vallejo, podrán reconocer que la poesía «un hombre pasa con un pan al hombro» no está completa, y que el último verso no le pertenece.

Bajo la advocación de los jóvenes linchados, ayer nomás y apenas cruzando el río, en esa patria que se pretende inútilmente europea, es que voy a dirigirme a Uds. y no puedo hacerlo de otro modo pues esos actos me han atravesado, y no se trata del horror o la indignación intelectual, es el horror de sentir que algo se mueve debajo de mis pies, porque esos actos sucedieron en el suelo que habito, en ese suelo que late debajo de mis zapatos.

Pero lo que iba a decirles no es lo que voy a decir, pues han sido tantas las vueltas que he dado para llegar aquí, que seguramente si hubiera venido en línea recta hubiese errado en mi destino, y lo que había preparado se desplomó con las noticias de ciudadanos bien habidos dando patadas hasta la muerte a un supuesto ladrón de

billetera, que no se sabe, pero que era pobre y de rostro oscuro. La clase media reacciona lombrosianamente y se apodera del territorio y de la ley.

A pesar de todo, he llegado, estoy acá... pero... ¿soy acá? ¿Qué soy? ¿Soy algo? Negro, puto, pobre, sudaca, histérico, psicótico... ¿categorías del ser?

¿Es que tienen alguna relación estos actos monstruosos con la diferencia, con la diferencia que nos constituye y el ser que nos cristaliza?

Los ejemplos en la historia alcanzarían para afirmarlo tranquilamente pero si lo hiciera no haría más que reafirmar universales con los que no me llevo. No he tenido tiempo de pensarlo y por lo tanto me arrojé como un presidiario tras el círculo blanco. Me precipito: sí, están relacionados, porque el joven tirado en el piso, sucumbiendo a la violencia de la manada blanca, sitúa el problema que aquí nos convoca: la erótica de la dominación y el sesgo por el cual me abismo: la diferencia entre ser y estar; diferencia verbal, diferencia de lenguas, diferencia de posición.

Por el lado del psicoanálisis, esta diferencia toca su corazón, pues apunta a la posición del analista, a su formación y al pase, entre otras cuestiones.

Por el lado de la colonialidad/decolonialidad, esta diferencia permite incorporar un rasgo que rompa con la episteme eurocentrada. Siguiendo las primeras páginas del libro de Bárbara Cassin, Jacques el sofista, mencionaré doxográficamente una anécdota que, por supuesto, conozco de segunda agua y por lo tanto no puedo asegurar su veracidad. Dicen que dicen que alguien (se dice Ortega y Gasset, pero no lo sé) le sopló al oído a Franco luego de derrotar a la república, que si querían que España formara parte de Europa, debía eliminar el verbo estar del español, ¿o deberíamos decir castellano? Si la anécdota fuera cierta, e incluso si no lo es, ¿no parece un exceso atribuirle semejante importancia a un verbo?

Como el tiempo es tirano, iré a los saltos, pero para rescatar una tradición en el habla que alguien muy cercano (mi profesora de francés para más datos) ha calificado como un exceso de nuestro hablar: iré saltando, o sea gerundiando. A veces poniendo las patas en la decolonialidad, otras en el psicoanálisis.

Primer salto: un salto llamado Kusch.

Argentino, hijo de alemanes, filósofo, desterrado, enterrado, olvidado. Fue a la puna, al norte argentino, para encontrar aquello que latía debajo a pesar de su cultura europea, a pesar de su nada de sangre criolla. Digresión: Scalabrini Ortiz, otro filósofo argentino dijo alguna vez: el subsuelo de la patria sublevada. Algo late, a veces surge, a veces se aplaca, movimiento incesante que no es... sólo está. ¿Aletheia?

La obra de Kusch es muy vasta como para pretender abarcarla en unos minutos, sólo, y porque es lo que aquí interesa para pensar un psicoanálisis practicado por un hispanoparlante, es decir yo, tomaré lo ya anunciado: la diferencia entre ser y estar (pero quisiera dejar sentado que hay otros elementos en la obra de Kusch que se avienen para ser cruzados con la enseñanza de Lacan, por ejemplo los objetos, para Kusch, gadget para Lacan). Kusch ubica las diferentes lenguas, aquellas que no diferencian entre ser y estar (alemán, inglés, francés) y las lenguas que sí lo hacen (castellano, portugués). De ahí, plantea que las lenguas que no diferencian, son las lenguas constructoras, las lenguas amo, lo netamente europeo. Las lenguas que sí diferencian entre ser y estar, son las lenguas otras, las subordinadas, las consumidoras, las legalizadoras. Creo que aquí vale una aclaración, pues Kusch no lo expresa en estos términos: para decirlo en sus propios términos: el ser (la cultura del ser) no se adapta, adapta el medio a él (la ciudad como refugio de la realidad y creación de una realidad paralela). El estar (cultura del estar) se adapta, no adapta, no modifica la realidad, la conjura.

El ser, según Kusch, siempre es ser alguien, por eso Heidegger, dice que la caída en el uno es la vida inauténtica; sin embargo, en lengua quom, por ejemplo, la lengua en la que fue cantada la canción que uds escucharon, no existe el yo; no hay yo porque el sujeto es sujeto en tanto pertenece a la comunidad, y esa falta de yo es determinante en toda la vida de la comunidad: podría pensarse en el arte: en la comunidad toba, por ejemplo, sus cantos son anónimos y sirven para narrar a la comunidad, a los que vienen a la vida de la comunidad, la historia de su pueblo, pero es una historia sin fechas, sin líneas rectas. El canto ubica un momento de la vida de la comunidad. No se pone en juego el reconocimiento del creador ni el goce estético del público. Por supuesto que esto que digo impacta directamente en la noción de otro y por ende en lo que denominamos diferencia. ¿Cómo pensar la diferencia en una lengua que no distingue el yo y por ende excluye una de las polaridades que marcara Freud en “Pulsión y destinos de pulsión”, Yo – Mundo? Cómo pensar la diferencia en una lengua que al no decir yo

establece una continuidad, una permeabilidad entre yo y otro, entre adentro y afuera. Resuena por supuesto la topología lacaniana.

Para la comunidad toba, entonces, la vida inauténtica es la que no se vive en comunidad, y la comunidad es la lengua.

Segundo salto: Un salto llamado Lacan.

Médico, francés, psiquiatra, se desliza al psicoanálisis en apenas cuatro años por intervención, entre otras cosas, de una pollera argentina, según el aquí presente Jorge Baños Orellana. Y de apoco, de a saltitos, desplaza a Freud, según el aquí no presente Jean Allouch; no él, no la persona Lacan desplazando a la persona Freud sino desplazamiento en el sentido analítico. El alemán como lengua de partida; el francés como lengua del reinvento. Lacan reinventando el psicoanálisis en francés a sabiendas que el francés no es la lengua del psicoanálisis: por eso los neologismos, por eso lalangue. Romper el francés, quebrar el ser: un pequeño listado de los intentos de Lacan, de la batalla de Lacan con el ser, con el être: discurso del m'êtré; discurso del m'êtré; paraître; parêtré; parlêtré. Puede advertirse el intento de romper el francés para quebrar la dominancia del être, del ser. Si el ser es el amo, hay que quebrarlo. Lacan no tiene el estar, y sin embargo ahí está... en el borde del ser, en el guante enventrado. El des-ser del pase. Ser (des-ser) analista, pasaje problemático, pirueta lingüisteril (langesteril) del gran acróbata para instituir un modo de ser sin que sea. O un ser sin substancia, si lo quieren ontológicamente hablando; o la creación de una ontología desontologizada: yo, el señor AA, antifilósofo, supo recitar a Tzara para referirse a él mismo.

Si hay un amo, ese es el ser, ese es el amo al que nos subordinamos; en tanto somos hablados somos subordinados, somos atados, fijados, fixados, pero al igual que el trágico talón de Aquiles, Lacan advierte que no todo puede ser dicho. Escribe A y lo barra. No se refiere a una lengua en particular, pero no puede pensar desde fuera del francés. Al lenguaje nos subordinamos, pero cada lengua tiene su particularidad y articula el modo de pensar. No se puede pensar del mismo modo teniendo el verbo ser y el verbo estar, que teniendo un solo verbo, el ser. El estar no viene a enfrentar sino a descolocar, a dejar de lado. No enfrentamiento cuerpo a cuerpo, verbo a verbo, sino otra posibilidad. Alojarse el estar en el análisis, alojarlo de pleno derecho y no de hecho, porque el psicoanálisis se practica en cada lengua aunque ninguna de ellas sea la lengua

del psicoanálisis. El para-être de Lacan, el dejar de lado... Lacan rompe, inventa, los hispanoparlantes... estamos.

Tercer salto: Un salto llamado Del Cabral.

Poeta, dominicano, ajeno al psicoanálisis y a la decolonialidad, nacido en los albores del siglo XX, en 1907 y muerto en su agonía, la del siglo, en 1999. Poeta, poeta y poeta... y las resonancias: “el artista llega de manera inmediata a lo que el científico (Freud dixit) de manera mediata”. O, “que un psicoanalista (Lacan dixit) sólo tiene derecho a sacar una ventaja de su posición, aunque ésta por tanto le sea reconocida como tal: la de recordar con Freud, que en su materia, el artista siempre le lleva la delantera”.

Debería, digo, es un decir, el amigo Mignolo amablemente presente, y no solo aquí sino en los correos y videoconferencia realizadas a partir de aceptar el convite, sumarse al reconocimiento y aceptar también él, que el artista llega de manera inmediata a lo que los pensadores decoloniales llegan de manera mediata, o que los artistas le llevan la delantera.

Pero para que no me mire cruzado y me produzca mal de ojo, ya que no llevo conmigo ningún amuleto itifálico al modo romano, voy a leer el poema de Manuel del Cabral al que me refiero.

Se llama un recado de mon para Bolívar y fue escrito en 1943:

Ya están guardando hasta el aire que nos regaló tu es-

[pada.

Hoy cuesta el aire un fusil.

Ya ni en el mantel te vemos, tú que estabas en el trago,

En la vaca y el maíz.

Mira la casa, tu casa, es tan grande, tan inmensa,

¿pero en dónde está la casa, aquí donde el trigo

[piensa?

Mira sus habitaciones, carpintero que con balas

Le hiciste puertas al rancho, ven a ver su dueño, a San-

[cho,

¡Qué hasta en su burro hay más alas!

Desde los golpes de estado, hasta el burócrata vil,

En uno o en otro modo, vi en tu América de todo,

Mas tu América no vi.

Como no cabe en el hoyo ni tu caballo inocente,

Con tu espada y sobre el bruto, hay quien da ruidoso

[luto

Todavía al continente.

Estas tierras que salieron todas de tu pantalón...

Mas olvidaste una hazaña: nos libraste de España, pero no de lo  
español.

Somos España hasta cuando ella no queremos ser...

Ya ves, buen Simón, tu espada, en tí mismo está cla-

[vada,

al clavarla en ella ayer.

Pero tú estás todavía en esa piel que medita

del negro que, a fuerza humana, siempre a su noche se

[quita,

hoy con risa de mañana.

Oigo aún también tu voz en la carita de un cobre

que en el burriquito andino va con el indio y el trino

que hace al aire menos pobre.

Mas el mapa nos lo muerden con un diente no común,

por ese diente, ya ves, van a tener que volver

Cristo, Don Quijote y tú.

Pero tú, baja pronto, que la casa ya espera con su luz boba

-barrendero de América-

tu escoba.

..... nos liberaste de España pero no de lo español...

De lo que leí, y de lo que he alcanzado a conversar, me parece que esta poesía dice bastante acerca de lo que es la colonialidad y lo necesario de la decolonialidad.

Cuarto salto: un tal Sarmiento.

Político, maestro, presidente argentino, soldado, escritor, escribió:

“¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se les debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado (1844).”

“Estamos por dudar de que exista el Paraguay. Descendientes de razas guaraníes, indios salvajes y esclavos que obran por instinto o falta de razón. En ellos se perpetúa la barbarie primitiva y colonial... son unos perros ignorantes... al frenético, idiota, bruto y feroz borracho Solano López lo acompañan miles de animales que obedecen y mueren de miedo. Es providencial que un tirano haya hecho morir a todo ese pueblo guaraní. Era necesario purgar la tierra de toda esa excrecencia humana, raza perdida de cuyo contagio hay que liberarse (1876)”.

Sarmiento, con esos antecedentes que han escuchado, es honrado hoy como el padre de la educación pública y celebrado su natalicio como el día del maestro. Semejante barbaridad se debe a que llevó la escuela pública a los confines del país con una idea: una nación una lengua. La lengua castellana venía a culminar la tarea realizada poco tiempo atrás: el exterminio de los pueblos originarios. La lengua castellana como la lengua civilizadora, aniquiladora de las otras voces. Pero, aquello reprimido, ¿no es que vuelve?

Donde yo piso, ¿no late la lengua reprimida, de igual modo que lo animal late en cada ser humano, como lo dice Quignard, por ejemplo en Butes?

La tragedia sarmientina reside en soñar una nación europea en una lengua esquivada para el ser: quebrar al indio, al gaucho, a todo lo “natural” para construir la ciudad dorada. No advirtió Sarmiento que debía quebrar la lengua, el castellano, el estar que tan bien se prestaba a los latidos de una cultura que él pretendía exterminar.

Quinto salto: de posibles inmisiones.

¿Qué nos dejó el colonialismo en su retirada? Diré una sola pero creo de la que dependen todas las demás: la lengua, el castellano., un cierta racionalidad entreverada, y como presente griego: el verbo estar.

El castellano llegado, legado impuesto, lengua imperial. El castellano como lengua que aplasta que subordina. El subordinado no habla, es hablado, afirmó Spivak; en tanto todos somos hablados, todos somos subordinados, afirma Lacan: el gran Otro, sí; barrado, también; descompletado, inexistente ¿inconsistente? El castellano, nacido imperial y devenido borde, borde de Europa, borde de la civilización europea; borde perforado por donde se filtran los latidos de aquello que aplastó, reprimió.

En eso estamos, hispanoparlantes, practicantes del psicoanálisis interrogando al mismo y por ende interrogándonos a nosotros mismos, intentando liberarnos de lo español pero sin rechazarlo, liberarnos al deconstruirlo, diseccionarlo, romperlo a golpes de estar, de estar estando cada vez, cada vez que luego de saludar a un analizante nos sentamos en un sillón para estar y desapare(ser), porque es ahí que estamos y dejamos de estar, dejando de lado al ser.

El estar perfora, descompleta al ser al arrojarlo a la temporalidad, y lo descompleta precisamente allí donde Lacan apuntó, de-substancializando al ser. Arrojar el ser a su propio borde.

¿Qué cae? La esencia, la misma que tanto Freud como Lacan habían advertido como un obstáculo para pensar el psicoanálisis: Soy así, es así, es neurótico, es histérica... una simple modificación nos introduce en otro movimiento, en otra temporalidad más afín a la temporalidad del inconsciente, su apertura y cierre, su latido: acátá, notá... el famoso fort da freudiano.

En eso estoy, aquí, hablando, aterrado con el simple recuerdo del subordinado a la lengua del amo matando a patadas a lo diferente, a lo que lo interpela desde la diferencia cristalizada que impone el ser: ser uno, ser otro.

Liberarnos de lo español para seguir a Manuel del Cabral, liberarnos de la racionalidad europea, para seguir al pensamiento decolonial, liberarnos de la dominancia del ser, para seguir a Lacan, liberarnos desde un pensamiento otro, que no responda a la dialéctica del amo y el esclavo, liberarnos perforando, descompletando, dentelleando, deglutiendo (como querían aquellos vanguardistas brasileños), liberarnos en el movimiento perpetuo para reducir al yo a su mínima expresión, liberarnos encontrando en el pensar comunitario, como lo estamos haciendo acá, un modo de estar estando hasta que no estemos más, hasta que la segunda muerte nos alcance.

## Dominación, acto y pérdida en la interpretación

Julieta Bernal Chávez

¿Por qué algunos analistas de la Ecole Lacanienne de Psychanalyse establecieron un puente de comunicación con el giro epistémico decolonial de Walter Mignolo? Fue algo por lo que me pregunté cuando, no sin extrañeza y reserva, me enteré de la existencia de este intercambio. Encontrarán que el presente trabajo responde a esta pregunta, en la medida en que se constituye en sí mismo como un ejercicio de intercambio.

Para ello, me resulta necesario hablar brevemente de lo que sucede con el movimiento psicoanalítico en México. La mayoría de las universidades, escuelas, institutos, asociaciones, círculos y colectivos que persiguen la intención de plantear una transmisión del psicoanálisis, lo hacen por la vía teórica o por la vía de la viñeta clínica como forma de comprobación teórica, ya sea con precisión, de forma introductoria o con vaguedad.

La Ecole Lacanienne de Psychanalyse (ELP), es el único lugar en donde he podido encontrar un trabajo cuya pregunta se dirige hacia el analista, lo que hace y cómo lo hace, desde un retorno a Lacan, es decir, apunta a la experiencia de análisis más que a abordajes puramente teóricos, aunque cabe decir, que no abandona la teoría. Este ejercicio no es común en México, eventos colectivos que se realizan, no consideran este giro hacia el analista, giro que, como Mignolo señala sobre la decolonialidad, «propone una modificación del contenido y los términos de la conversación, no sólo del contenido de la conversación»<sup>1</sup>.

Efecto del encuentro con el giro hacia el analista de la ELP, un par de colegas decidió retornar a Freud y realizar en México el seminario “Freud desde Freud” dedicado a la lectura de la obra completa de Freud; a la par de la obra, se leen las cartas que Freud escribió a sus allegados. No es fácil hacer este retorno, ya que una de las cuestiones que

---

<sup>1</sup>Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica*, p. 6.

exige, de entrada, no sin dificultades, es deshacerse, en la medida de lo posible, del filtro Lacan y de lo que pensábamos del mismo Freud. Una de las vías que ha dirigido mi lectura y la de mis compañeros en la participación en este seminario ha sido ¿Qué hacía Freud como analista?

### **La interpretación por sustitución de símbolos**

La “Figuración por símbolos en el sueño” es un apartado de la *Interpretación de los sueños* especialmente modificado por Freud entre 1911 y 1919. Lo cual nos da la pauta para localizar el modo de operar de Freud con sus analizantes a lo largo de su vida. En dicho apartado, la técnica de la interpretación, apunta Freud, se guía por las ocurrencias libres del soñante y señala que esto excluye la vuelta a la arbitrariedad del intérprete tal como se practicó en la antigüedad. En contraste con esto, Freud propone una técnica combinada que, por una parte, se apoye en las asociaciones del soñante y, por la otra, llene «lo que falta» (p. 359) en dichas asociaciones con la comprensión de los símbolos del intérprete. Como ejemplo de ello, he aquí el fragmento de un sueño que Freud interpreta:

Es verano y voy de paseo por la calle; llevo un sombrero de paja de forma extraña: su copa es puntiaguda y sus alas penden hacia abajo (...), y de tal modo que una cae más que la otra. Yo estoy alegre y con talante aplomado; en eso, paso junto a un grupo de oficiales jóvenes, y pienso entre mí: “Nada podéis hacerme vosotros todos”.<sup>2</sup>

Freud piensa que la joven mujer no puede producir ocurrencia alguna relacionada al sombrero, y le dice: «el sombrero es, sin duda, un genital masculino con su parte media enhiesta y las dos partes colgantes»<sup>3</sup>. Freud prosigue y le dice:

Si usted tiene un marido con unos genitales magníficos, no necesita temer nada de los oficiales, vale decir, no necesita desear nada de ellos, pues en todo caso son esencialmente sus fantasías de tentación las que le hacen abstenerse de andar sin protección y sin compañía.<sup>4</sup>

Freud apunta, después de esta interpretación, que desde antes de que la paciente le comunicase el sueño, él ya conocía el símbolo del sombrero.

---

<sup>2</sup>Freud, S. *La interpretación de los sueños*, p. 36.

<sup>3</sup>*Op. Cit.*

<sup>4</sup>*Op. Cit.*

## Una oscilación de Freud

En una nota al pie de 1911 en la *Interpretación de los sueños*, con relación a la técnica de interpretación, Freud hace notar que en el caso de los elementos simbólicos de los sueños suelen fallar las ocurrencias que el soñante asocia, de manera que por sí misma la conducta de falla del soñante incita a ensayar una interpretación simbólica. Ese punto de intervención donde fallan las asociaciones del soñante es donde vemos aparecer a Freud de una manera bastante peculiar: «el fracaso de las ocurrencias del soñante nos da el derecho de intentar la interpretación por sustitución de símbolos»<sup>5</sup>.

Así entonces, podemos distinguir una técnica de interpretación de simbolismos, de la cual he leído un ejemplo, de otra técnica que recurre a las ocurrencias del soñante, sobre la cual menciona: «evito con cuidado sugerirle el significado de los símbolos, y sólo le pregunto por lo que se le ocurre sobre las partes singulares del sueño»<sup>6</sup>.

Freud atribuye importancia decisiva a las asociaciones del soñante. Considera finalmente la técnica de traducción de símbolos por parte del analista como auxiliar, secundaria.

¿Qué nos da a ver esta oscilación de Freud entre la interpretación casi arbitraria del analista, con los símbolos que dice conocer y la intervención en estricto apego a las ocurrencias del analizante?

## Freud decolonial

De entrada puedo decir desde la perspectiva de la decolonialidad, que Freud, con la invención del psicoanálisis emprendió una renuncia a las formas médicas tradicionales de escucha del síntoma, al paradigma europeo de la salud-enfermedad y de la racionalidad, uso las palabras de Mignolo: «haciendo un movimiento de desprendimiento y apertura, abriendo las puertas a un pensamiento-otro»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup>*Ídem*. P. 377.

<sup>6</sup>*Ídem*. P. 379.

<sup>7</sup>Mignolo, W. 2008. P. 10.

En este movimiento de desprendimiento, Freud descubre otra escena ahí donde las cosas parecían suceder de cierta manera, se trata de una cierta renuncia a su arbitrariedad como intérprete que da lugar a las ocurrencias del soñante.

### **Interpretación a la freudiana**

No obstante, Freud mismo reserva algo para las ocurrencias del analista, y es ahí donde el terreno se vuelve resbaloso. Pues se pone en evidencia una forma de interpretación a la que Guy Le Gaufey alude, en su artículo *La interpretación como hemorragia del sentido*, a la que llama una «interpretación que nos viene de Freud»<sup>8</sup>, que podemos entender como la intención de hacer aflorar los recuerdos patógenos, hacer consciente el material reprimido, a la manera en que después de Freud prevalecieron las interpretaciones en la modalidad de interpretación edípica, de rivalidad edípica, como podemos tener evidencia en el caso Robert de Ella Freeman Sharpe, quien asumía que con una interpretación de este corte por parte de ella, sería posible que Robert, abandonara sus inhibiciones y pasara a la acción<sup>9</sup>.

### **El giro de Lacan**

En *La interpretación como hemorragia del sentido*, Guy Le Gaufey considera que la noción de interpretación cobró un giro con la introducción del significante, Lacan hace con ello, un retorno a la modalidad de interpretación que Freud propone como multívoca partiendo de que el significante es polisémico. Si la interpretación del analista en Lacan, tiende a hacer surgir un sentido nuevo, dice Le Gaufey, «abre un camino que no está necesariamente en la prolongación de un sentido anterior»<sup>10</sup>, como lo muestra la experiencia, entonces no hay una interpretación de un único y sólo sentido, el sentido queda abierto al cuestionamiento para el analizante. Con ello el analista hacer valer el carácter polisémico de lo que se dice en el análisis, sin imponer un sesgo que vendría de él, como vemos, se descolocaría de un saber a priori sobre lo que escucha por parte del analizante.

---

<sup>8</sup>Le Gaufey, G. *La interpretación como hemorragia del sentido*. Párr. 18.

<sup>9</sup>Sharpe. E. *Análisis de un único sueño*. P. 10.

<sup>10</sup>Le Gaufey, G. *La interpretación como hemorragia del sentido*. Párr. 19.

## **El psicoanálisis, la colonialidad y la opción decolonial**

A partir de lo anterior podemos pensar qué es lo que aportan las nociones de colonialidad y giro decolonial al psicoanálisis. Me parece que aportan dos cuestiones fundamentales: por el lado de la colonialidad, la visibilización de formas de dominación, de uso del poder en el ejercicio mismo del análisis, y por el lado de la decolonialidad la posibilidad de hacer de otra forma, desde otro lugar.

Tomo la noción de colonialidad para decir que si «las herencias coloniales persisten y se multiplican incluso una vez que el colonialismo ha finalizado», es posible pensar de forma homóloga con respecto al psicoanálisis, dado que, bajo el velo la interpretación que introduce un sesgo por parte del analista o de la sola teorización como ambición de saber, puede cubrirse una lógica colonial que el mismo psicoanálisis ha cuestionado. Es decir, existen prácticas de dominio, colonizadoras, en psicoanálisis que persisten, aunque ya Freud cuestionaba dicha posición de dominio por parte del analista en los historiales clínicos de 1895, en la *Interpretación de los sueños* y en sus escritos sobre técnica, por mencionar algunos.

Esto puede obedecer, en parte, a que en el mismo Freud, y quizás en cada analista existe esa vertiente colonizadora de la que habría que estar advertidos, en parte, por la propia naturaleza de la transferencia, que por la vía del analizante coloca al analista como *sujeto supuesto saber*.

Es en esta vertiente del saber, donde podemos ubicar lo que propone el pensamiento decolonial, sobre la colonialidad del saber. Aunque Mignolo hace referencia a la colonialidad del saber como una producción de conocimientos eurocentrada, desde donde se dan por ciertos y universales nociones teóricas que tienen un peso geopolítico, quedando los demás países en posición de subordinación con respecto a ese saber que viene de otra latitud. Quizás sea posible pensar en una colonialidad del saber, una erótica de la dominación, en el corazón de la práctica analítica misma, con la instalación de la transferencia, y con ello, una posición en la que el analizante demanda al analista un saber.

Esa es la condición de la transferencia, pero Lacan advierte que nadie debe atribuirse el lugar de sujeto supuesto saber.

Este saber absoluto mismo, lo veremos, a la luz de esta cuestión toma un valor singularmente refutable, pero hoy solamente detengámonos en esto: *en formular esta moción de desconfianza en cuanto a atribuir ese supuesto saber, como saber supuesto, a quienquiera que sea, pero sobre todo guardarnos de suponer, subicere, ningún sujeto al saber*<sup>11</sup>. El saber es intersubjetivo, lo que no quiere decir que es el saber de todos, sino que es el saber del Otro {Autre}, con una A mayúscula. Y el Otro, lo hemos planteado, es esencial mantenerlo como tal: el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza, desde Aristóteles, por transferir los poderes del sujeto.<sup>12</sup>

Años después, Lacan, con la noción de acto analítico, pondría en evidencia justamente esta dificultad, y la llevaría a un punto de crítica insoslayable. En tanto que pone el acento en la caída del analista, la disolución de la transferencia, lo cual se podría plantear en términos de decolonialidad. Más aún, decolonial podría pensarse el dispositivo mismo del análisis, en el hacer del analista, que opera, como Freud propuso, con apego a la regla de la asociación libre, es decir, con apego a las asociaciones del soñante. En este sentido, la cuestión de la interpretación que implica un sesgo por parte del analista, en una cierta vía de Freud (como la interpretación por simbolismos o la interpretación en términos edípicos), por poner ejemplos, se torna criticable si tomamos en cuenta la propuesta de Mignolo sobre la opción decolonial:

La opción de-colonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la «ciencia» y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades.<sup>13</sup>

Puntualizo entonces que encuentro una colonialidad del saber en las formas de organización psicoanalíticas y su transmisión de un saber por una parte, por otra, una colonialidad del saber en el corazón mismo de la práctica de analítica, de la transferencia, sin embargo, también encuentro una decolonialidad, una renuncia al ejercicio de dominación directiva, pedagógica, que Freud abordó a detalle en sus textos sobre técnica psicoanalítica y que

---

<sup>11</sup>Las cursivas son mías.

<sup>12</sup>Lacan, J. *La identificación*. Clase del 15 de noviembre de 1961. p. 20.

<sup>13</sup>Walter Mignolo, *La opción decolonial: desprendimiento y apertura*, p. 6.

Lacan llevó a sus últimas consecuencias con la noción de sujeto supuesto saber y de acto analítico.

Esto resuena con lo que plantea Mignolo acerca de que «la práctica epistémica de-colonial surgió “naturalmente” como consecuencia de la implantación de estructuras de dominación»<sup>14</sup>. Ya que podríamos pensar que a Lacan no se le hubiese hecho necesario el planteamiento del acto analítico si no hubiese estado advertido de las prácticas de dominación presentes en los análisis y en el movimiento psicoanalítico mismo de su época.

Así como el pensamiento decolonial, este movimiento de Lacan, surgió como consecuencia de la dominación, ejemplo de ello lo tenemos con la institucionalización del análisis didáctico, lo cual fue criticado por Lacan al localizar las consecuencias de una práctica de reproducción y perpetuación de lo mismo, que elide la singularidad del sujeto a favor de un apego religioso a ciertas formas de hacer. En este sentido, si como Mignolo señala:

El giro de-colonial consiste en la apertura y la libertad de pensamiento y de formas de vida, la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado a la retórica de la democracia.<sup>15</sup>

Retórica que albergaría la expectativa de que Otro viniera a conceder, a otorgar el ideal de libertad. Si el giro decolonial cuestiona dicha expectativa. Quizás este movimiento sea similar a lo que sucedería en un análisis y a lo que el sujeto finalmente haría con su destitución subjetiva, lo cual no sucede si el analista no consiente dejar de ser tomado como el sujeto al que se le supone saber, si no consiente dejarse caer como objeto *a*, si no se reduce, “él y su nombre, al significante cualquiera”<sup>16</sup>. En donde “otro mundo” sería posible.

---

<sup>14</sup>Walter Mignolo, *La opción decolonial: desprendimiento y apertura*, p. 10

<sup>15</sup>Walter Mignolo, *La opción decolonial: desprendimiento y apertura*, *Op. Cit.*

<sup>16</sup>Jacques Lacan, *La proposición...*, p. 10.

## BIBLIOGRAFÍA

FREUD, Sigmund, *Estudios sobre la histeria. Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo II. Trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1893-1895, p. 342

FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños. Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo V. Trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1900, p. 345-382.

LACAN, Jacques, *La identificación. El seminario. Clase del 15 noviembre de 1961*. Trad. Ricardo Rodríguez Ponte. 1961, p. 6.

LACAN, Jacques, “La proposición del 9 de octubre de 1967. Sobre el psicoanálisis de Escuela”, en *Momentos cruciales de la experiencia psicoanalítica*, Buenos Aires: Manantial, p. 10. Recuperado de <http://elpsicoanalistalector.blogspot.mx/2011/10/jacques-lacan-proposicion-del-9-de.html>

LE GAUFÉY, Guy, *La interpretación como hemorragia del sentido*. Recuperado de <http://centrodeintegracionvisual.wordpress.com/guy-le-gaufey-la-interpretacion-como-hemorragia-del-sentido/>

MIGNOLO, Walter, “Desobediencia Epistémica, Pensamiento independiente y Libertad De-colonial”, *Otros logos, revista de estudios críticos*. Trad. Iván Jacobo Herrera, no. 1, pp. 1-35. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf>

MIGNOLO, Walter, “La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, *Tabula rasa*. no. 8, Bogotá, enero-junio de 2008, pp. 243-281. Recuperado en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600813>

SHARPE, Ella, *El análisis de los sueños: Manual práctico para psicoanalistas*, Trad. Noemí Rosemblat, Buenos Aires, Ediciones Hormé, Capítulo V, Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/39738595/Ella-Sharpe-Tosecita>

## Contra un psicoanálisis que se quiso subalterno

Jorge Baños Orellana

Los estudios *post*coloniales, *de*coloniales o de la subalternidad están lejos de ser una moda intelectual pasajera, una más a la que habría adherido el presunto esnobismo de la École... Sus observaciones a propósito del tópico de la dominación llevan décadas y son de tal diversidad que sería en vano unificarlas bajo el paraguas de un paradigma, una academia, una región u otras figura del consenso. No sin humor, Walter D. Mignolo se despegó ayer de los *pos*coloniales, diciendo que entre ellos y su *de*colonialismo hay tanta coincidencia como entre católicos y protestantes. Disculpen, entonces, mi falta de ingenio si de esa masa bibliográfica me focalizo exclusivamente en una sola de sus firmas, para colmo en la más promovida: la de Spivak, y particularmente en su texto más resonante: *¿Puede hablar el subalterno?*, que en 2013 cumplió treinta años.

### **LAS VARIAS VERSIONES DE UN TEXTO QUE DIO DE QUE HABLAR**

Treinta si se atiende a que 1983 es el año de su conferencia “Poder y deseo”, de la que si bien no hay registro Spivak luego aseguró que ahí ya estaba incluido el sonado comienzo de su texto conocido: ese furibundo ataque contra Deleuze y Foucault, contra quienes arroja varios textos de Derrida y “Pegan a un niño” de Freud. «Estaba tratando de desencantarme [de ellos]», recuerda Spivak en “In Response: Looking Back, Looking Forward”, la participación suya en el coloquio homenaje de 2010, *¿Puede hablar el subalterno? Reflexiones acerca de la historia de una idea*, publicado por Columbia University Press.

El planteo de aquella conferencia inédita de 1983 se enriqueció, dos años más tarde, al ser reescrita para la revista neoyorkina *Wedge*, en el número dedicado a *El imperialismo de la representación y la representación del imperialismo* [*The Imperialism of Representation The Representation of Imperialism*]. Esta vez, Spivak quiso publicarlo bajo el título de “¿Puede hablar el subalterno? Especulaciones sobre el sacrificio de viudas” [“Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice”]. Añadió, además, un debate a propósito de la abolición en la India, durante el periodo colonial británico, del rito sati (el que conduce al suicidio sacrificial de mujeres luego de enviudar).

En 1988 el texto volvió a reescribirse con varios cambios más. El texto volvió a alargarse, pero se acortó el título a su forma definitiva. Apareció publicado en un volumen colectivo de ochocientas páginas que hizo época: *Marxism and the Interpretation of Culture* de la Illinois University Press. “¿Puede el subalterno hablar?” estaba entre las participaciones más extensas, sus cuarenta y cinco páginas sobresalían llamativamente de la media, a la que pertenecía, por ejemplo, el artículo de Ernesto Laclau “Metáfora y Antagonismos sociales” de nueve páginas.

Esta segunda reescritura, la de 1988, es la versión la más difundida, es la que tradujo El cuenco de Plata en forma de un libro engrosado por las apostillas de Marcelo Topuzian. ¿Qué es el lo que Spivak mantiene, agrega y quita esta vez? Sigue incluyendo lo de la penalización del imperio inglés del rito satis y el ataque contra Foucault y Deleuze. «Debo reconocer aquí una utilidad a largo plazo en Jacques Derrida que parece que ya no encuentro en los autores de *Historia de la sexualidad y Mil mesetas*», insiste en escribir en la última página. Lo novedoso es la inclusión del caso Bhuvanewari.

Bhuvanewari es una joven de 16 años que se ahorca en la casa paterna en Calcuta a mediados de 1920, no sin tomar dos precauciones: las de una carta y una mancha. En la carta informa que se suicida por haber fracasado en una misión ordenada por la célula terrorista de la lucha por la independencia de India a la que pertenecía. En cuanto a la mancha, Spivak entiende que: «Bhuvanewari había sabido que su muerte habría de ser interpretada como resultado de una pasión ilícita. Por ese motivo, esperó hasta el momento de aparición de su menstruación». Ahora bien cuando, cincuenta años después de esa muerte, Spivak interroga a familiares de la joven y a una filósofa bengalí sobre lo acontecido, advierte que todos ellos reaccionan con indiferencia y presumiendo que ahí debió haber alguna complicación amorosa seria con un hombre casado, como si Bhuvanewari nada hubiese escrito, ni con la pluma ni con el cuerpo. A propósito de lo cual Spivak responde expresamente la pregunta de su título: «El subalterno *no* puede hablar», concluye. En el sentido de que la palabra de las Bhuvanewaris no había quedado inscrita socialmente, por mucho que lo pretendiera por más de un camino de la expresión.

En 1993, se publica una cuarta y, por el momento, última reescritura del texto. Esta vez el artículo aparece dentro de un libro firmado de punta a punta por Spivak: *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. En realidad debería titularse *Una crítica..., A Critique of Postcolonial Reason. Toward a*

*History of the Vanishing Present* reza el título original de la Harvard University Press; evidentemente la editorial Akal sugirió a Spivak que los hispanoparlantes necesitábamos un título más contundente y ella estuvo de acuerdo.

Esta vez lo novedoso se localiza en el cierre: por una parte, desaparece aquello de que no hay utilidades a largo plazo cuando leemos a Deleuze y Foucault; por otra, aparece un alegato a favor de la pertinencia de mencionar el caso Bhuvanewari. Ocurre que Spivak había recibido duras críticas objetando que esa joven no representaba la «verdadera» subalternidad puesto que pertenecía a una clase acomodada. Es cierto, comienza reconociendo Spivak, Bhuvanewari era la hermana de mi abuela materna. Y a continuación se despacha con una inteligente argumentación a favor de incluirla en serie con las viudas.

#### **DE CUANDO SPIVAK NO PUDO HABLAR**

Como fuere, Spivak sintió el dardo de esa objeción a la pertinencia de incluir a Bhuvanewari y entiendo que por eso, desde entonces, sus estudios de la subalternidad se bifurcaron. Se bifurcaron en una rama que llamaré *literal* (ocupada exclusiva, estrictamente, al estudio de mujeres de varios de los lumpenajes proletarios y rurales más miserables del planeta) y otra rama la de una subalternidad que llamaré *extendida* (que incluye sin remilgos a su tía abuela revolucionaria y otras subalternidades inesperadas). Aunque menos conmovedora, esta segunda rama es de considerable interés para aquellos de nosotros que no ejercemos el psicoanálisis en poblaciones enmudecidas bajo sometimientos extremos.

Para la subalternidad *literal*, Spivak pasó a recoger testimonios de los arrabales de Bangladesh, India y la China, en la que actuó como observadora-participante dedicada a tareas didácticas. En la conferencia del homenaje de 2010, ella destaca sus últimas traducciones del pakistaní y que desde 2001 aprende chino mandarín y cantonés para hablar con esas gentes. La literatura y las lenguas son su cuestión, ella es una graduada en Literatura comparada.

En cuanto a los estudio de la subalternidad *extendida*, en *(Una) Crítica de la razón poscolonial* ella no se priva de hablar, por ejemplo, de una partera perteneciente a la casta de los brahmanes y de una reina (Rani de Sirmur). Incluso me atrevo a señalar que sus estudios de subalternidad extendida llegaron a incluir a la propia Spivak, a pesar de ser alguien por quien las editoriales y los posgrados de las universidades más poderosas del mundo compiten por obtener su palabra. Pero sí,

también Spivak puede ser la subalterna impedida de hablar. Es lo que interpreto en lo que cuenta el cierre de la tercera reescritura de su famoso texto:

...Bhubaneswari luchó por la liberación nacional. Hoy, una sobrina nieta suya trabaja para el Nuevo Imperio [se refiere a un puesto en Wall Street o algo semejante]. Esto *también* es un silenciamiento histórico del subalterno. Cuando la noticia del ascenso de esta joven corrió en la familia, fue recibida con algarabía; yo no puede evitar decirles que, siendo así, Bhubaneswari se había ahorcado en vano. Pero no lo dije en voz muy alta.

Confabulando con la familia bengalí, el Nuevo Imperio consigue que hasta la profesora Spivak baje la voz, hable para no ser escuchada. Llegado a este punto, se me ocurrió preguntar si en la obra de Spivak no habría también algo en que ella figurara como subordinadora, como disciplinadora epistémica. No por hablar mal de ella, sino para hablar bien de los estudios acerca de la subalternidad; porque la potencia de una hipótesis o un método está en quitarnos de las expectativas del sentido común (como las de suponer que quienes escriben tratados de ética o de la poscolonidad son siempre gente muy gentil o que los psicoanalistas somos una monada).

#### **SPIVAK DISCIPLINADORA EPISTÉMICA**

El caso es que con muy poco alcanzó para comprobarlo. Basta con ponerse a leer su libro de 2003, *La muerte de una disciplina*, larga conferencia dictada en la Universidad de California y publicada por la Columbia University Press. Para mi escándalo, allí encontré a Spivak colocando el bonete amarillo del subordinado nada menos que al psicoanálisis... (Lo que luego comprobé que no es infrecuente entre católicos y protestante, quiero decir, entre *poscoloniales* y *decoloniales*). Sinceramente había comprado *La muerte de una disciplina* animado por el anuncio la contratapa que prometía dar un ejemplo llamativo de estudio de la subalternidad que llamo *extendida*, porque esta vez la muerta o, mejor dicho, la agonizante amordazada, no es ni una viuda pobre empujada al suicidio ritual ni una joven revolucionaria de clase acomodada, ni siquiera es la propia Spivak, sino la carrera de Literatura comparada. La carrera de Literatura comparada que, desde el avance de los Estudios culturales, de género, gay-lesbian y otras novedades, fue perdiendo matriculación. Spivak, la última luminaria salida de Literatura comparada, es justamente consultada por sus colegas en busca de sanación. Ella no evita el encargo y les indica una cura

radical. En pocas palabras, les dice: Dejemos caer el objeto tradicional de nuestra disciplina, esto es las literaturas y las lenguas europeas, y miremos al Sur. Nos irá bien, porque solamente nosotros, los comparativistas tenemos habilidades para aplicar, a lo sureño, las artes del *close reading* en todas sus variantes: desde las de la nueva crítica de los cuarenta hasta las de la gramatología de Derrida que, precisamente, yo les traduje e introduje en inglés. Eso sí, debemos hacerlo sin los atropellos de un avance imperial... Les hago un resumen, no una caricatura.

Ahora bien, sea porque supone que los juegos de poder son siempre de suma cero o que, por estructura, siempre deberá haber a mano un subalterno al que atar la mordaza, ¡y es mejor que no sea uno!, el caso es que para sacar a la Literatura comparada del camastro de la palabra muerta Spivak no escoje, para esta oportunidad, a Foucault y Deleuze, sino a Freud. Ella arma una escalera darwinsita en la que ubica parejas, en el peldaño más elevado, el casalito es el de la Literatura comparada mirando al Sur emparejada con un best-seller de la literatura pakistaní, el cual sería su alegoría; en el escalón intermedio, lo reserva al casamiento de la crítica feminista con un best-seller árabe. En el más bajo de los escalones sitúa a “Lo siniestro” de Freud alegóricamente equiparado a *El corazón de las tinieblas* de Conrad, novela entendida como epítome del machismo y el imperialismo europeo.

La malidiscencia y la ignorancia de la *close reading* de Spivak aplicada a “Lo siniestro” dan un espectáculo de prepotencia epistémica equiparable a aquel intentado por Derrida en *Tarjeta postal*, con su lectura diagonal del “Más allá del principio del placer” de Freud. En la revista *Litoral* n°40, de septiembre 2007, me extendí acerca de sus pifies, en un futuro próximo espero hacer otro tanto con este ejercicio de Spivak y las alianzas nada infrecuentes de estudios *post*coloniales, *de*coloniales y de la subalternidad con el cognitivismo. Como se ve, *La muerte de una disciplina* es un libro recomendable para mostrar el valor heurístico de los estudios de la subalternidad extendida allí donde menos se sospechaba.

#### **EL PSICOANÁLISIS INCOMPRENDIDO DE KARL JASPERS**

Ni *La muerte de una disciplina* ni *Tarjeta postal* tiene ninguna originalidad alguna en su querer un psicoanálisis subordinado, Desde hace mucho flota el espectro de un psicoanálisis que se quiso subordinado, y nunca faltaron analistas empeñados en conseguirlo, en gozarlo.

Al respecto, hasta hace pocos meses para mí era un misterio el porqué en la conferencia “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, pronunciada en 1955 en el neuropsiquiátrico de Viena, Lacan había desatado tanta furia contra Jaspers y su comprensión fenomenológica; esa misma que, unos veinte años antes, en la tesis doctoral y en otros textos e intervenciones que le siguieron había tomado por aliada e instructora. En Viena, en cambio, denuncia:

...formas bastardas de la fenomenología (...) su materia barata, para emplear ese calificativo [con] que el señor Jaspers afecta especialmente a su estimación del psicoanálisis, es efectivamente la que da a la obra de éste [el propio Jaspers] su estilo, así como su peso a su estatua de director de conciencia de hierro colado y de maestro de pensamiento de hojalata.

Expresiones parecidas se encuentran en los seminarios contemporáneos a “La cosa freudiana”, especialmente en el de *Las psicosis*. Tuvo sus motivos, por más que eso tuviera luego un efecto colateral indeseable, el de que muchos analistas sientan olor a azufre cada vez que se acercan a un libro ya no de Jaspers sino de fenomenología, y se apuren a colocarlo en nuestro Index del subordinado, con gran pérdida, por ejemplo, al momento de estudiar ciertas páginas del seminario *La angustia*.

El malentendido viene de pasar por alto la cuestión de qué venía diciendo Jaspers del psicoanálisis, desde la posguerra, para merecer de Lacan la injuria de «director de conciencia de hierro colado y de maestro de pensamiento de hojalata». Para cubrir este hiato, salió un libro extraordinario en 2001: *Conducta de vida para los tiempos modernos. Karl Jaspers y el psicoanálisis* [*Life Conduct in Modern Times. Karl Jaspers and Psychoanalysis*], de Matthias Bormuth, un investigador alemán afortunadamente traducido al inglés en 2006 por Springer, la editorial de los Archivos Husserl.

Bormuth persigue los dichos de Jaspers acerca del psicoanálisis desde la primera edición de su *Psicopatología general* de 1913; nos cuenta cómo Jaspers fue tomando cada vez más distancia y, simultáneamente, pergeniando una ética del buen burgués que llamó: una conducta de vida para la modernidad que, a su entender, era una época sin dioses. El ataque de Jaspers al psicoanálisis alcanzó la mayor ferocidad y aspiró a provocar los mayores daños entre 1950 y 1953. Porque desde su alto puesto universitario de la posguerra, hizo todo lo posible para catalogar al freudismo como

un mal recuerdo de la República de Weimar y para trabar, con escritos y conferencias, el ingreso de la palabra de Freud a la universidad de Heidelberg, donde nació la recuperación de la universidad alemana.

Todo indica que Lacan estaba al corriente de eso y que pronunció su rabia donde debía, en la oportunidad en que lo invitaron a hablar en un escenario germanoparlante; por más que en 1955 su voz era débil todavía. Lacan, en cambio, seguramente no estaba enterado de qué acontecimiento había encendido la mecha de Jaspers hacia ese entonces. Bormuth nos lo cuenta con el respaldo de cartas y otros documentos. La piedra del escándalo, nos dice, fue un par de páginas publicadas, en 1948, en la revista de von Weizsäcker y Mitscherlich, los dos que representaban la fracción psicoanalítica que había podido evitar el exilio, por no ser judíos, y habían rechazado las seducciones del plan de salud mental de nazismo. Esas dos páginas de su revista eran, ni más ni menos, la traducción del español al alemán del reglamento para la formación de analistas que habían encontrado en las páginas 850-51 del Tomo 3 de 1948 de la *Revista de psicoanálisis* de la Asociación psicoanalítica Argentina. «El análisis didáctico —especifica en su quinto punto— durará un mínimo de 350 sesiones y en ningún caso se podrán comenzar cursos y seminarios antes de tener un mínimo de 200 horas de análisis». Jaspers que atribuía a las depresiones reactivas y a las neurosis una base orgánica y que recomendaba al médico alejarse de toda figura de supuesto saber, comprendió que a esos tipos había que taparles la boca.

## **BIBLIOGRAFÍA**

—BORMUTH, Matthias. *Life Conduct in Modern Times. Karl Jaspers and Psychoanalysis*. Trad. Susan Nurmi (al inglés), Bélgica, Springer, 2006.

—SPIVAK, Gayatri Chakravorty

- “Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice” en *Wedge*. N° 7-8 (*The Imperialism of Representation The Representation of Imperialism*), New York, NY, Winter-Spring 1985, pp. 120-130.
- “Can the Subaltern Speak?” en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
- *¿Puede hablar el subalterno?*. Trad. José Amícola, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011.

- *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1999.
- *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Trad. Marta Malo de Molina. Madrid, Akal, 2010.
- *Death of a Discipline*. New York, Columbia U.P., 2003.
- “In Response: Looking Back, Looking forward”, en MORRIS, Rosalind (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York, Columbia U.P., 2010, pp. 227-235.

—VILLEGAS, Irlanda, “La muerte de una disciplina de Gayatri Spivak y la traducción cultural”, *Semiosis* 11. Tercera época, Vol. VI., Universidad Veracruzana, enero-junio 2010, pp. 189 - 215

## **Tiempo, historia y alienación en Fanon: puntos de discusión con el psicoanálisis**

Helena Maldonado Goti

**Una civilización que es incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente. Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida. Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda. El hecho es que la civilización europea es incapaz de resolver los dos problemas principales: el proletariado y el colonialismo. Esta Europa no puede justificarse... Europa es indefendible.**

-Aimée Césaire

**Saludemos la posibilidad histórica que permitirá a los negros, como dice Césaire, "lanzar con tal rigidez el gran río negro que los cimientos del mundo serán quebrantados".**  
-J.P. Sartre

Fanon como Nietzsche, desarrolló una poderosa escritura y logró hacer de la letra, carne y de la tinta de su pluma, sangre. Logró que cada uno de sus escritos, fuese una búsqueda, una convocatoria, una denuncia, una demolición, una propuesta y sobre todo, una herramienta para combatir el silencio, ese que es cómplice del mantenimiento de la moral y del status quo, ese que funciona como lápida de todas las otras formas de hablar de todo aquello que ha sido doloroso, vergonzoso o incluso olvidado.

Sus escritos golpean el cuerpo, retumban como relámpagos en una noche oscura, no tienen clemencia alguna con el ingenuo y desprevenido lector que considera que está leyendo textos de un pasado lejano y ajeno. No permiten que la inercia de la linealidad de la historia instalada en toda mirada moderna se mantenga viva, la despedazan y obligan a la vida misma a resurgir en cada párrafo, en cada línea, en cada idea, en cada respiro. No en

vano Nietzsche invocaba abierta y explícitamente a Dionisos y creo que implícitamente Fanon también. De ahí frases como «oh cuerpo haz de mi alguien que interroge siempre».<sup>1</sup>

Fanon, tiene mucho en común con Nietzsche y si bien parte de una problemática claramente Hegeliana (la de la lucha por el reconocimiento) su escritura no se reduce a ella. Su primer texto, *Piel negra máscaras blancas* es una crítica a la psicología del colonizado y del colonizador de Mannoni. Claramente Mannoni está pensando esta problemática desde la dialéctica del amo y del esclavo, propia de la dimensión intersubjetiva que tanto criticaba Lacan. En cambio, Fanon no sólo discute con Mannoni en relación a este punto, sino que también discute con Lacan y propone una nueva lectura del estadio del espejo que contemple la variante de color en el reflejo del mismo. La pregunta de este trabajo es por la construcción del otro como prójimo, así como por las formas de relación que soporta esa otredad, dadas las condiciones históricas de la colonización y la colonialidad de los Africanos.

Sin embargo, creo que lo más importante de este texto es que las problemáticas que Fanon se plantea están enmarcadas dentro de la óptica de la práctica psiquiátrica que Fanon sostuvo en Argelia. Fanon había nacido en La Martinica y había estudiado en Francia medicina y luego psiquiatría y fue ahí donde se percató de que la mirada de la psiquiatría mantiene un profundo desdén por la historia de Argelia y por la realidad de los Argelinos. Su práctica implica concebir a cada sujeto como un sujeto universal y des historizado para poder así catalogarlo en los inmensos manuales de psicopatología, los cuales a su vez, podrán construir nuevas identidades del negro o del árabe. Mirada ilustrada tan criticada también por Lacan.

La práctica psiquiátrica, para un hombre sensible y con la historia de Fanon, también implicaba escuchar la realidad y la vigencia de la colonización. Y es precisamente

---

<sup>1</sup> Sartre en su Orfeo Negro dice lo siguiente: «Como el poeta dionisiaco el negro trata de taladrar las apariencias brillantes del día y halla a mil pies bajo la superficie apolínea, el padecimiento sin expiación que es la esencia universal del hombre. Deseo que nace del sufrimiento». Sartre, Orfeo Negro.

eso a lo que Fanon dio cuerpo con su escritura, no sin experimentar la amargura de la realidad propia de la colonialidad y no sin sentirse profundamente implicado.

Fanon fue sensible a la colonialidad de Argelia y a los relatos de los pacientes que atendió y Fanon decidió dejar la psiquiatría y escribir *Piel negra, máscaras blancas*, como un acto de escritura altamente revolucionario. Es decir, este texto, no fue escrito a partir de un ejercicio de reflexión abstracto, sino que es un texto que muestra y denuncia una realidad concreta, pero además se caracteriza por tener un estilo diferente, más allá de lo descriptivo porque no plantea las cosas únicamente en términos de oposiciones, por ejemplo colonizado-colonizador, amo-esclavo, negro-blanco, burgués-proletario, como ya lo había hecho Mannoni. Lo que Fanon se propone en este y otros textos son transformaciones profundas a nivel de la mirada silenciosa y encapsuladora de una concepción de mundo. Se trata de poner palabras a esos atroces silencios propios de la Colonia, presentes, en los relatos de estos llamados “enfermos mentales”. Silencios alienantes que encadenan tanto al colonizado como al colonizador. Sartre, quien fuese una figura de gran influencia para Fanon lo expresa de otra manera en su introducción a *Los condenados de la tierra*: «Francia era el nombre de un país, ahora es el nombre de una neurosis».<sup>2</sup> Claro, esta neurosis no es la misma para todos. En todo caso, la Francia de Fanon era La Martinica, un departamento de ultramar, una Martinica profundamente herida.

En *Piel negra máscaras blancas*, Fanon introduce el término de negritud que es un término que toma de Aimée Cesaire y que también utiliza Sartre. Cabe señalar, que mientras negritud para Cesaire, es una forma de práctica cultural e histórica y para Sartre es un momento histórico de la dialéctica, negritud para Fanon, en cambio, es un termino que supera la dualidad negro-blanco y que apunta a una búsqueda. Es decir, es una construcción que abre brecha, pero no concluye ni cierra. En realidad, por eso mismo, es un termino muy inestable, pero mucho más rico que cualquier concepto, puesto que rompe con las definiciones, cuestiona las delimitaciones y es más bien la punta de lanza de una constante búsqueda. «Contra el devenir histórico, habría de oponer lo imprevisible»<sup>3</sup>, dice Fanon

---

<sup>2</sup> Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*. P.23.

<sup>3</sup> Fanon, F. *Piel negra máscaras blancas*. P. 111.

como respuesta a Sartre cuando en el Orfeo Negro Sartre dice: «Extraño y decisivo viraje, la raza se ha mudado en historicidad. El presente negro estalla y se temporaliza, la negritud se inserta con su Pasado y su Futuro en la Historia Universal. Ya no es un estado, ni siquiera una actitud existencial: es un Devenir».<sup>4</sup>

Fanon sigue muy de cerca la forma Sartriana de tratar los problemas vía la dialéctica y no deja de reconocer la importancia del paso dado por Sartre<sup>5</sup>, ya que en su *Orfeo negro*, enfatiza la enorme importancia de la poesía negra y malgache en tanto que desfrancesiza la lengua ya que danza como un derviche sobre sí misma, y al hacer esto, la vuelve inestable. La poesía negra, según Sartre, perfora la lengua para dejar que el dolor de la esclavitud se muestre en carne viva. El texto de Sartre abre con la siguiente escena:

«¿Pero qué creías, qué aguardabas escuchar, una vez apartado el bozal a esas bocas negras?, o ¿que verías o leerías en sus ojos la idolatría cuando esas testas se izaran, esas cabezas que vuestros progenitores habían inclinado hasta el suelo?  
He aquí unos hombres negros, levantados frente a nosotros que nos miran, les convido a ser observados como yo. Y mientras el negro observa, le murmura al oído a la mujer que esta a su lado:

Mujer desnuda, mujer negra  
Vestida de tu color que es vida,  
Mujer desnuda, mujer oscura,  
Fruto maduro de carne prieta,  
sombrios éxtasis de vino negro.»<sup>6</sup>

El Orfeo Negro de Sartre es poderoso en su forma de dibujar imágenes y de dar paso a la fuerza poética de la negritud, pero también y tal vez, no de manera intencional, Sartre se resbala y cae en la trampa del concepto y olvida que el cuerpo del negro es otro distinto al del blanco, y que las palabras del blanco moldean el cuerpo del negro. Por eso, Fanon puede decir que: «El negro quiere ser como el blanco. Para el negro sólo hay un destino. Y es un destino blanco.»<sup>7</sup> Cuando Sartre plantea la negritud como un momento de

---

<sup>4</sup> Sartre, Paul. Orfeo negro. P. 35.

<sup>5</sup> Simone De Beauvoir en su texto *La fuerza de las cosas* testimonia que Fanon, Sartre y ella misma, tuvieron una reunión en Italia, donde Fanon se mostró muy impresionado por la filosofía de Sartre quien escribiera después, el prólogo a *Los condenados de la tierra*. Sartre a su vez, había planteado la negritud ya en su texto Orfeo Negro. Este texto fue el prólogo a una antología de poesía negra y Malgache, publicada en 1948.

<sup>6</sup> Sartre, Jean Paul, Orfeo negro. P.1.

<sup>7</sup> Fanon, Franz, Piel negra, máscaras blancas. P. 189.

la dialéctica, no solo despoja de cuerpo al negro y lo convierte en un momento, sino que además lo encapsula como un mero momento del desarrollo de la conciencia en general y es en este preciso punto que Fanon no está de acuerdo con Sartre. Para Fanon, negritud es movimiento, movimiento de historicidad, desplazamiento y abandono de esa zona donde se conjuga la determinación externa y la alienación. Dice Fanon:

«Toda forma de la existencia empieza con un fuerte anclaje en la historicidad. La arquitectura de todo trabajo se sitúa en lo temporal. Todo problema humano demanda ser considerado a partir del tiempo porque lo ideal sería que el presente sirva para construir el porvenir. Y ese porvenir no es aquel del cosmos, sino el de mi siglo, mi país, de mi existencia. De ningún modo debo proponerme para preparar el mundo que me seguirá. Pertenezco irreductiblemente a mi época.»<sup>8</sup>

De esta manera si bien para Fanon, África es un espacio más allá del geográfico, un espacio de la mente, un espacio construido por la poesía de Sartre en el *Orfeo negro*,<sup>9</sup> África es sobre todo una herramienta concreta hecha para replantearse la identidad negra en la criollización y el dislocamiento. Con la negritud, Fanon introduce la historia con minúscula, a diferencia de Sartre que reintroduce la negritud en la Historia con mayúscula. Negritud para Sartre es un punto de negatividad inmerso en la dialéctica. En cambio, en Fanon, se trata de la memoria del racismo, pero se trata de un tipo de memoria que permita la transformación de los cuerpos y que sirva como antídoto contra las inmovilidad de las identidades y la alienación de los discursos. Por eso, Fanon se ubica en un punto de indefinición, yuxtapone las voces y las personas con el relato crítico, de tal manera que lo que queda es la ironía.

Negritud es entonces para Fanon una forma de romper el silencio colonial. Silencio lacerante, silencio hecho con tal fuerza que doblaga los cuerpos y los vuelve rígidos, obtura

---

<sup>8</sup> Ibid. p. 12.

<sup>9</sup> «Nombrare órficos a estos poemas porque esa infatigable bajada del negro me hace pensar en Órfeo cuando va a reclamar a Eurídice. Por una suerte poética excepcional, cuando se deja a sus delirios, cuando se revuelca en la tierra como poseído embrujado de sí mismo, cuando canta sus rabias, sus amarguras o sus rencores, cuando muestra sus llagas, su vida rota entre la civilización y el viejo pozo negro, presentándose en suma el más lírico, el poeta negro logra más, seguramente el nivel de la gran poesía colectiva.» Sartre, Jean Paul, *Órfeo negro*, p.9.

toda sexualidad, obtura al tiempo y opaca toda visibilidad. La fuerza opresora de este silencio tiene el mismo efecto que un hoyo negro, se nutre de la energía de los cuerpos y del sonido de la lengua y crece y se nutre de la envidia, del coraje y del resentimiento de todos aquellos que han sido explotados y despojados de su propia cultura para formar parte del escalón más bajo, pero más importante de la pirámide colonial que ahora se ha convertido en el piso inferior del sistema neoliberal, pero también crece y se nutre del miedo a las rebeliones por parte de todos aquellos que se han mantenido en el resto de los escalones de esta pirámide, callando su participación en el sostenimiento de dicho sistema.

El silencio colonial no sólo pasa por el acallamiento de las voces de los subalternos, sino también por un modo de representación que impide evocar cualquier figura de oposición fuera del dominio de dicho silencio

Esta es otra diferencia importante entre Sartre y Fanon. Mientras que para Sartre la negritud es silencio, un tipo de silencio construido a partir del lenguaje poético, para Fanon es todo lo contrario, negritud es la herramienta que permite descriptar las inscripciones que moldean el cuerpo y lo alienan negándolo.

Dice Sartre:

«Nosotros vemos inmediatamente la locura de la empresa del habla. Entendemos que el lenguaje es en esencia prosa y la prosa falla. El ser se levanta a sí mismo delante nuestro como una torre de silencio y si aún queremos capturarlo, sólo puede ser a través del silencio, para evocar con una sombra el objeto silente con palabras siempre alusivas, nunca directas, siempre reduciéndolas a sí mismas a un silencio igual necesario.»<sup>10</sup>

En cambio Fanon, piensa que es necesario construir un lugar distinto de enunciación que no sea el silencio. La escritura de Fanon es una que se localiza desde los bordes o las fronteras y que apela a la violencia porque no la considera como algo que hay que evitar, sino como lo que se gesta a partir de la tensión entre lo local y lo universal

En este sentido, Fanon es mucho más próximo al psicoanálisis de lo que parece porque rompe con las dualidades y porque otorga al acto del lenguaje un lugar distinto al de

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 12.

nombrar lo que ya existe. Es decir, Fanon busca construir un lugar de enunciación que permita una salida de esta violenta lucha entre los opuestos. Es en este sentido el acto de escritura de Fanon es un acto revolucionario. De ahí que su último texto, *Los condenados de la tierra* haya sido fuente de inspiración para varios movimientos sociales porque está escrito con la poética de la negritud y no solo no sólo con la sapiencia del hombre ilustrado. Está escrito con el dolor de la historia, pero también con la incertidumbre como guía, como posibilidad para buscar nuevas formas de estar, que permitan una distancia con la historia y que permitan pensar no con la idea tradicional del trauma por ejemplo en tanto marca indeleble, etc., sino con la historicidad en tanto búsqueda. Historicidad para Fanon es el punto de anclaje para todo movimiento, más no constituye el movimiento en sí mismo.

Es aquí precisamente donde se encuentra la articulación del trabajo de Fanon, con la práctica del psicoanálisis porque también esta tan inusual práctica, ya desde Freud había modificado la forma de pensar la historia, dado que ésta se construye desde un cierto lugar y dado que no es lineal. Entonces, no se trata en la experiencia del análisis solamente de un saber histórico como causa y antídoto del síntoma, sino que se trata del acto de reescritura en transferencia de la historia porque al hacer esto se desvanece el peso de la verdad en tanto absoluta que había mantenido las paredes de la alienación. En ese sentido, el lugar de enunciación de ésta se vuelve evidente, pero para ubicar su condición de alienación y para poder así superar su supuesta unidad. Así, el sujeto se convierte en el efecto de su propia enunciación y abandona su estatuto de sujeto del conocimiento, nacido de la ilustración con el que opera por ejemplo la psiquiatría y la psicología y se mantiene como sujeto del inconsciente. Y de esta manera, tanto Fanon como el psicoanálisis que se separa de la ilustración, buscan transformaciones profundas vía una forma muy peculiar de experiencia de lenguaje donde las condiciones materiales y concretas juegan un papel importante en el día a día de la experiencia. En donde la historicidad no es un saber que sirva para controlar mejor el mundo o la propia vida, sino que la historicidad se convierte en una construcción desde la cual deshacerse de la noción de identidad fija del nombre como designación absoluta y en donde el tratamiento de la palabra y del lenguaje es muy importante y constituye la materia prima con la que y en la que se trabaja.

Bien vale la pena señalar estos puntos en común con Fanon para plantearnos la pertinencia de hablar de la herida y del silencio colonial en la clínica como formas de relación y de alienación del sujeto en los discursos. Relaciones que se encuentran altamente erotizadas, y es en el centro de esta erotización que se encuentra la dificultad de que las palabras puedan realmente transformar los cuerpos y abrirse camino a pesar del peso de la historia.

Lo que nos atañe entonces es la práctica del psicoanálisis en América Latina. Buscamos el diálogo con el trabajo que los estudios decoloniales vienen haciendo hace ya algunos años.

El desarrollo del coloquio a lo largo de estos tres intensos días de trabajo ha mostrado que para poder establecer el diálogo es preciso primero despejar el terreno. Hemos intentado hacer eso. El título del coloquio: *Erótica de la dominación: gamas del acto*, resultó convocar una multiplicidad de problemáticas y apenas pudimos discutir y elaborar con más precisión el tema de la erótica. Las especificidades de los términos en cada área se han manifestado en ocasiones como obstáculos, pero el primer término que merece un poco de atención es precisamente el término de Sur, bajo el cual fuimos convocados y que desde mi punto de vista no remite a una cuestión geográfica, pero sí apela a tomar en cuenta la matriz colonial en la cual todos fuimos educados y que se configura como una forma muy específica del conocimiento, de la cual el psicoanálisis es particularmente crítico. Sin embargo, en México, por ejemplo, el psicoanálisis se ha desarrollado como una práctica ilustrada que detenta un cierto tipo de saber que si bien no es el conocimiento del positivismo, no deja de colocarse como un saber más allá de las condiciones materiales concretas en las cuales está inmerso. Esto avalado por algunos psicoanalistas incluso “lacanianos” a partir de ciertos enunciados tomados de los seminarios de Lacan como por ejemplo la respuesta que Lacan da a los estudiantes, cuando lo increpan severamente en relación a la revolución y al 68: Lacan responde lo siguiente:

«Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que mis *impromptus* continuaran, les diría que la aspiración revolucionaria solo tiene una oportunidad de culminar, siempre en el discurso del Amo (maestro). Es lo que nos ha probado la experiencia. A lo que usted aspira como revolucionario es a un Amo (maestro), lo

tendrá. le preguntan por su posición política en el 68, a lo cual responde que “ustedes lo que buscan es otro amo». <sup>11</sup>

Frases como estas, que han sido descontextualizadas totalmente de la enseñanza de Lacan y han servido para justificar la descalificación de todo aquello que señale la especificidad de las condiciones materiales específicas de la práctica del psicoanálisis en América Latina, como por ejemplo la pertinencia de hablar de la erótica de la dominación, del silencio colonial o de la herida colonial.

### **Bibliografía**

- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*. K olectivo E ditorial. Último recurso. Rosario Argentina. 2006, 192 p.
- Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas, Buenos Aires, 1973, 257 p.
- Lacan, Jacques, *El Seminario: El reverso del psicoanálisis*. Versión en línea. 93 p.
- Sartre, Jean Paul, *El Orfeo negro*, Versión en línea, 38 p.

---

<sup>11</sup> Lacan, Jacques, El seminario, El reverso del psicoanálisis. Sesión del 3 de Diciembre del 69.

## **Corropolíticas mesoamericanas. Saberes en acto**

Mauricio González González

Los que no ven, nos dicen ciegos,  
pero tu nos has enseñado a ver el color  
del tiempo que viene.  
Los que no oyen, nos dicen sordos,  
pero tu nos has enseñado a escuchar en todas partes,  
el ágil sonido de la ternura humana. Los  
cobardes nos dicen cobardes,  
pero contigo nos enfrentamos a las sombras  
y les cambiamos el rostro.  
Los criminales nos dicen criminales,  
pero contigo revivimos la esperanza  
marcamos el alto al crimen, a la  
prostitución, al hambre. Y  
le ponemos ojos, voz, oídos, alma  
al corazón del hombre.

Revolución (fragmento)

*Poemario de la Voz de la Juventud Rebelde Zapatista*

Hay calor húmedo y apenas son las primeras horas de la mañana. Raymundo, joven *tlamatiketl*<sup>1</sup> de la comunidad, se ha levantado después de una noche en que dispuso y preparó lo necesario para una jornada acordada con antelación. En casa su esposa ya alista café y pan que dan color al aroma que sedesprende del fogón de leña, cuyo ocote no cesa de ahumar las horas y los días, mezclándose con velas que tampoco ceden su lugar.

El cuarto trasero de la casa es uno particularmente sencillo. La luz principal proviene de los rayos del sol que ya se filtran entre las varas y el amasijo de barro que les recubre y que fungen de pared. A éste han llegado ya los familiares de aquél que se someterá al ritual, esperando frente a un gran altar, junto al doliente, pacientemente.

Todo transcurre de forma serena, fluida, como si la naturalidad del evento tuviera que ver con una especie de cadencia que hiciera operar un protocolo en el que cada uno supiera qué es lo que tiene que hacer, en que momento y

---

<sup>1</sup> La traducción vernácula a esta palabra es “curandero”. Literalmente podría traducirse como “el que sabe de las cosas”. En este escrito ocuparemos el término en náhuatl para no reducirlo a un contenido que impida ver las implicaciones de esta función. Por otro lado, privilegiaremos la grafía del *nauatl* que la gente utiliza en las comunidades huastecas, no obviando que ésta es un campo en disputa que tiene que ver con las lenguas que prescindían de escritura fonológica antes de la conquista española.

cómo superar las pequeñas pero innumerables contingencias que hacen del evento uno en el que la sobriedad del motivo, la enfermedad, y el paso de animales de traspaso, niños y visitantes, no perturben significativamente el transcurrir ceremonial.

El *tlamatiketl* coloca un círculo de pequeños recortes de papel antropomorfo rodeados de forma circular por otros de colores —rojo, negro y verde— conformando una circunferencia en la que los recortes centrales llevan grecas pintadas al carbón del fogón. A ellos, a los “malos aires” [*ejekamej*] es a quienes ha de ofrendarse cigarros, pan, cerveza, huevo, refrescos, frutas y, en ocasiones, hasta una gallina negra. Son ellos los interlocutores de los rezos que en un primer momento acompañan el paso de una vela y hierbas por el cuerpo del doliente. Más tarde también habrá palabras que interpelan a los “Dueños” del Monte, del Agua, del Fuego, a las Semillas, al Sol y a numerosos Santos católicos que son convocados a una velocidad que el náhuatl atiza. En ello aparece una sociedad ampliamente jerarquizada, en la que participan colectivos no humanos que se dejan ver a la luz de la necesidad de su presencia frente al malestar encarnado.

El círculo de malos aires es rodeado por un aro de flores, *xochimekatl*, en el que todos los presentes hemos tenido que atravesar por siete ocasiones mirando al occidente, *kampa Tonatij youaj*, por donde se esconde el Sol, rumbo a *Miktla*, lugar de los muertos, y otras siete veces mirando al oriente, *kampa Tonatij ualaj*, por donde viene el Sol, donador de la fuerza cálida que caracteriza a una de las instancias anímicas del cuerpo de los *maseualmej* o nahuas de la Huasteca, al noreste de México. Las claves deícticas dan la pista de que en la mayoría de los pueblos con tradición religiosa mesoamericana, un *cosmocentrismo* no sólo es privilegiado para la ubicación en el mundo, sino también da cuenta de su genealogía. El cuerpo en estos pueblos es habitado por entidades que le dan vida y que, para el caso de la Huasteca se centra en dos instancias: el *tonalij* o “sombra”, existente cálido que viaja en sueños cuya codificación onírica da cuenta de sus avatares y, por otro lado, el *yolotl* o corazón, que imprime fuerza a un gran conjunto de cosas dotadas de vida lo que no se reduce a lo signado por “naturaleza” en los diferentes Occidentales.<sup>2</sup> La fuerza o *chikaualistli* es una energía vital que se obtiene con el trabajo colectivo, el ejercicio de cargos comunitarios y por medio del maíz, héroe cultural de estas tierras y de toda cocina mesoamericana. *Tonalij*, *yolotl* y *chikaualistli* constituyen el complejo principal que participa de su etiología.

### *Cuerpos en disputa*

La cura en la Huasteca indígena tiene la singularidad de valerse de recortes de papel antropomorfo a los que se refieren como “ropa” de los “Señores” o “Dueños”, es decir, de los entes metahumanos que jerárquicamente aparecen como aquellos que detentan no sólo las condiciones de posibilidad de la vida en la tierra, sino también de un futuro posible en una comunidad que les incluye. Relaciones tutelares que imponen obligaciones y negociaciones sobre el devenir del mundo en su conjunto y no sólo el de aquel encargado de la praxis ritual. Así, la cita con estas entidades sólo se logra a través de dos vías: por el sueño y bajo *xochitlalia*, ritual vernáculo en el que los “Dueños” son convocados y *encorporados* en las figuras de papel, con las cuales se puede tratar cara a cara y de forma colectiva, pues en el sueño se es sujeto a sus solicitudes y caprichos, no siempre legibles para aquellos que no son *tlamatiketl*.

Bajo esta premisa, los cuerpos de papel no son tanto por lo que representan sino por la posibilidad que presentan ante lo que no está en ellos, lo irrepresentable: serán habitados de forma puntual y evanescente por aquellos a los que le son ofrecidos, ya que es cualidad de entidades metahumanas no contar con cuerpo, ser puro *tonalij* y, así, valerse de muchos de ellos. La etiología vernácula de la Huasteca, por mencionar sólo una, es explicada por la presencia de malos aires que disputan un cuerpo vivo al cual corrompen. Por lo tanto, toda curación impone despojar al cuerpo sufriente de un mal aire mediante ofrenda de cuerpos sustitutos, cuerpos de papel a manera de cuerpos subrogados. Si para Claude Lévi-Strauss el mundo era uno en el que un déficit de significados enfrentaba un exceso de significantes, para los curanderos de la Huasteca el mundo está constituido por un déficit de cuerpos que enfrentan un exceso de existentes, haciendo de todo cuerpo uno en disputa (Trejo *et. al.*, 2012: 22-26).

---

<sup>2</sup> Los Cerros, casas, árboles, estrellas, instrumentos y numerosos animales tienen esta cualidad, lo cual es signado lingüísticamente a través del sufijo que denota el plural en náhuatl para distinguir a las personas (-*mej*). Cfr. González, 2009: 166-175.

### *Corropolítica no eurofílica*

La antropología *cultural* atesoró el anhelo de hacer el inventario estilístico de los recortes antropomorfos de papel, no obstante, a pesar de contar con amplias y ambiciosas taxonomías etnográficas (*Cfr.* Sandstrom y Sandstrom, 1988), ello ha sido infructuoso y en nada fortuito. Raymundo lo explica de esta manera: “Yo sólo empiezo a cortar y los muñecos salen”. No existe plan ni diseño predeterminado al que haya que seguir. Sus tijeras y mano operan bajo un automatismo en el que pensar queda en segundo término o, si se prefiere, en el que el cuerpo piensa con relación a un Otro, que en este caso no es más que uno de los varios “Dueños” del mundo. Si Lacan veía cercano a la dimensión del acto analítico el saber hacer o el saber vivir, nosotros encontramos en este acto un saber hacer del cuerpo, en los varios sentidos que la equivocidad de este significante evoca. Ahora bien, tampoco sostenemos que son uno y el mismo acto con respecto al psicoanálisis, pues si bien en ambos aparece un acto inaugural a manera de recepción, el segundo, propio del psicoanálisis y que tiene que ver con la deposición del sujeto supuesto saber, está ausente en la cura *maseual*. En ella no sólo no se verifica, muy por el contrario, todo indica que el primer acto se ve reforzado de diferentes maneras, siendo tal vez variantes aquellos que aparecen como actos en oraciones –a las que nadie entiende, una especie de palabras en acto, performativas–, en algunas danzas sacrificiales de aves o en la ejecución de los músicos durante el ritual. Actos que irrumpen un automatismo y abren espacio a un orden otro, singular e irrepetible.

Por otro lado, tenemos presente que el conocimiento surgido de la Europa del siglo XVI se fundó en un movimiento que consolidó el racismo moderno bajo dos dimensiones: una ontológica y otra epistémica, cuyo propósito fue clasificar a las poblaciones y lenguas que no fueran europeas como inferiores, “para mantener así el privilegio enunciativo de las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos” (Mignolo, 2010: 5). Walter Mignolo ha señalado la necesidad de una geopolítica

del conocimiento y una *corpo-política* del sentir, localizando así la construcción de subjetividades que no obvie la herida colonial inmanente al pensamiento fronterizo (*Ibid.*, 3-4 y *passim*). Es en este sentido donde podemos extraer enseñanza de los *tlamatikemej* mesoamericanos, pues si hay posibilidad para una *corpo-política*, esta no puede establecerse en términos eurocéntricos y, por lo tanto, moderno/coloniales, donde una topología bilateral de un adentro sintiente y un afuera estimulante reproduzca cajoneras que con Descartes tomaron la consistencia de *res cogitans* y *res extensa*. Una topología corporal no moderna, fronteriza, apela, tal como hemos visto, a superficies unilaterales, a la manera de la banda de Moebius en las que el *tonalij* o la sombra sostiene un *continuum* que atraviesa cuerpos y planos de sueño y vigilia, posibilitando sólo la incidencia de los habitantes de cuerpos corruptibles con aquellos carentes de cuerpo, sino también las artes de todo curandero frente a la enfermedad y la muerte. Topología unilateral que Lacan por cierto utilizaba para cernir al sujeto del psicoanálisis.

Así pues, la posibilidad de una *corpo-política* decolonial no sólo ha de estar atravesada por los cuerpos sufrientes de los colonizados, sino también por todo cuerpo sufriente que irrumpe la topología hegemónica, moderna, y con ello la forma de intervenir, a manera de cortes. En este sentido, hablar de *cosmopolitismo crítico* también requerirá no sólo de integrar las diferencias más allá de los imaginarios nacionales, pues recuperar y ser consecuente con la defensa de territorios □□ luchas a las que el profesor Mignolo no siempre ve con buenos ojos □□, pero que inundan en estos momentos numerosas apuestas latinoamericanas, mas tal vez, concedamos un poco, necesario es situarles como “territorios otros” con topologías otras. Pensar el cosmopolitismo sin territorialidad no sólo corre el riesgo de un guiño posmoderno, como en Deleuze y Guattari, sino que puede incurrir en la falta de sensibilidad ante aquellos que en el día a día se han visto en la necesidad de defender no una propiedad, sino las condiciones de posibilidad de su vida. En toda América Latina la defensa ante el despojo territorial se ha vuelto urgente, no pocos movimientos campesinos, urbanos, feministas, ecologistas e indígenas se articulan bajo estas afrontas, que muchas veces consideran las cualidades del cuerpo otro, que en náhuatl llaman *Totatauj Tlalli*, Madre y Padre Tierra. El cosmopolitismo crítico no sólo ha de ser aquel que contempla la reterritorialización de los diversos en términos de colectivos humanos, sino también cosmológicos, llevando a serio, como dirían los amerindios o, válgame la libertad, leyendo a la letra, como hace la escucha psicoanalítica, las poéticas indianas otrora llamadas mitologías.

Si el pensamiento decolonial escapa al juego de espejos de la teoría crítica eurocéntrica, “esto es, no ya la modernidad reflejada a sí misma en el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma en el espejo” (Mignolo, 2003: 27), ello tiene una equivocidad que guarda al menos dos connotaciones. La primera es aquella en la que la decolonialidad no escapa al brillo de la mirada y queda así atrapada en el instante que sostiene una relación dual de espejos reflejados uno ante otro, es decir, el de la modernidad mirándose al espejo como una sola imagen frente a la otra de la colonialidad, imposibilitada a ocupar un lugar más allá que el que le impone su anverso, la modernidad. La segunda connotación hace leer una decolonialidad como cristal que estabiliza no sólo la posibilidad de ver el anverso colonial de la modernidad, sino, tal como aspira Mignolo, la del pensamiento fronterizo, ocupando un lugar tercero que escapa a la fascinación imaginaria y opera bajo lógica significante. Pero más aún, bajo enseñanza de la experiencia analítica, es decir, aquella que hace escucha del malestar encarnado, incluyendo por supuesto al dolor colonial, la dimensión de acto irrumpe y potencia la emergencia de lo inédito. Acto como posibilidad de aquello que escapa al paradigma idea-acción propio de la modernidad y que ejerce una utopística ya no desde un racionalismo logocéntrico o prospección racionalizada de alternativas posibles. Acto como hiancia, posibilidad de lo imposible a Occidente e, incluso, a lo no occidental, a la manera de lo que sucedió con la Ley Revolucionaria de las Mujeres en el neozapatismo. Nadie en la comandancia zapatista esperaba la radicalidad de esas propuestas que dislocaban las relaciones entre mujeres y hombres en las comunidades que conforman sus bases de apoyo, pero el dispositivo que construyeron para la construcción de la misma hizo que la voz de *las* sin voz de los ya de por sí silenciados, emergiera como acto insospechado, pensamiento fronterizo del pensamiento fronterizo, límite que despliega una topología del límite no euclidiano.

Así, mientras los intelectualistas enfatizaban la intención de conocer el pensamiento primitivo que guiaba su conducta, los ritualistas mostraban cómo las prácticas religiosas prescindían de un dogma en su ejecución, sin por ello omitir la posibilidad de su constitución de forma reflexiva, es decir, *a posteriori*. En otras palabras, la disyuntiva radica en el esquema idea-acción de los intelectualistas, frente a la acción-idea de los ritualistas. Las coordenadas nos son familiares, aunque la pregunta no deja de ser pertinente si por un momento suspendemos la invención freudiana del inconsciente: ¿habrá acciones sin ideas directrices? Y, más aún, ya con el psicoanálisis a la escucha ¿cómo es que ello puede acontecer?

El paradigma idea-acción tiene largo aliento, su rastro no se restringe a parámetros modernos, ha tatuado toda la metafísica continental que, a decir de Jacques Derrida tiene su impronta en el privilegio a la *presencia: Excentricidad del acto: la idea-acción deshabitada*

La antropología, anverso científico del colonialismo político, económico y militar que hoy se muestra eficiente también para la colonialidad del saber, desde su invención ha sido un campo en disputa en torno al estatuto del “sí mismo” y el “otro”. La recepción inglesa de las ideas darwinistas a finales del siglo XIX hizo que en un principio las aguas se truncaran al menos en dos grandes vertientes evolucionista que enfatizaban diferentes rasgos de la alteridad. Unos destacarán el modo de pensar de los entonces nominados “pueblos primitivos”, los llamados intelectualistas, otros se situarán prescindiendo de la exigencia de dar cuenta del pensamiento del otro, arrojándose a la investigación de sus prácticas, principalmente las rituales, por lo que serán conocidos como ritualistas. Así, entre los primeros contaremos con un viejo conocido del psicoanálisis, Sir James George Frazer, de quien Freud aprenderá tanto sobre el tabú, el totemismo y la magia simpática. En el otro lado, tampoco ajeno a la acuciosidad freudiana, Robertson Smith, de quien las indagaciones en torno al banquete totémico entre los pueblos semitas, le permitieron al analista vienés inventar el mito del parricidio en el cuarto ensayo de *Tótem y tabú* (Freud, 2005 [1913]: 135 y ss.). Ambos son considerados prolegómenos de la antropología científica del siglo XX, ambos antagónicos entre sí, ambos articulados en ese condensado psicoanalítico freudiano.

Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda (Derrida, 2005 [1967]: 17).

La preeminencia de una idea que guía no es otra cosa que la consecuencia de esta genealogía del logos en Occidente. Incluso, permítaseme un exceso para dar más amplitud y dejar ver la comodidad de nuestro pensamiento en torno a este esquema, en donde podríamos pensar que existe una especie de “idea inconsciente” que antecede toda irrupción de un acto fallido, un lapsus, un sueño... Así, no es extraño que Lacan en el seminario *El acto psicoanalítico*, haya dedicado tanto esmero en distinguir lo que no es: no tiene que ver con ningún acto reflejo, no se equipara en absoluto a un efecto energético, ni tampoco remite a un mero hacer, aunque no sin subrayar que un acto hace.

La directriz que toma para destacar la singularidad del acto analítico es simplemente sorprendente: retoma el *cogito ergo sum* cartesiano, paradigma del pensamiento moderno, para establecer una distinción que escapa a la modernidad. Este movimiento nos evoca la propia invención del psicoanálisis, donde Sigmund Freud inventará algo al Sur de la modernidad y su epistemología, no sin prescindir de instrumentos modernos.

Pero demos un paso atrás, pues como señalamos arriba, el esquema idea- acción es consustancial al *logos*. Ello se deja ver incluso en las crónicas de conquista, donde los desencuentros con quienes permanecían bajo el rubro de arenas exteriores al centro, dan a ver dos concepciones de lo humano incompatibles unas con otras, y en tanto tal, constructos de cómo concebir al otro inconciliable. Claude Lévi-Strauss en “Raza e historia” recupera una anécdota que señala:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indios tenían alma o no, éstos se dedicaban a ahogar a los blancos que capturaban, para comprobar, después de una paciente observación, si los cadáveres estaban o no sujetos a la putrefacción (Lévi-Strauss, 1952: 384; en Viveiros de Castro, 2004 [2002]: 49).

La etnografía de Edoardo Viveiros de Castro afirma que en los pueblos amerindios lo que marca la diferencia es el cuerpo, no la parte inmaterial del mismo, como puede ser el alma o, incluso, el logos:

Para los europeos se trataba de decidir si los otros tenían alma; para los indígenas de saber qué tipo de cuerpo tenían los otros. Para los europeos el plano donde radica la diferencia de perspectiva es el alma (¿los indígenas son hombres o animales?); para los indígenas es el cuerpo (¿los europeos son hombres o espíritus?). Los europeos no dudaban de que los indígenas tuviesen cuerpo: los animales también lo tienen; los indígenas no se cuestionaban que los europeos tuviesen alma: los animales también la tienen. Lo que los indígenas querían saber era si el cuerpo de aquellas almas era capaz de las mismas inclinaciones y maneras que los suyos: si era un cuerpo humano o un cuerpo de espíritu, proteiforme, y no sujeto a la putrefacción (Viveiros de Castro, 2004: 57).

Así pues, bajo esta perspectiva, el acto amerindio no se ciñe a la presencia de un alma que guía a su par carnal, o a la preeminencia del *cogito* sobre la existencia corpórea. Una inversión vernácula de *Nuestra América* revela un conjunto de actos en la frontera del pensamiento y la alienación al Otro.

#### *De la modernidad y sus márgenes*

La modernidad es ese corte en el tiempo al que se le puede situar por un doble movimiento, uno en franca relación con Descartes y el giro de sus meditaciones hacia la verdad y, por otro, la emergencia y énfasis del humanismo ilustrado, sea para saludar el nacimiento del “hombre” o su muerte. Mas para Bruno Latour, este último hábito es ya moderno:

Olvida el nacimiento conjunto de la “no-humanidad”, el de las cosas, o los objetos, o los animales, y aquel, no menos extraño, de un Dios tachado, fuera de juego. La modernidad viene de la creación conjunta de los tres, luego del recubrimiento de ese nacimiento conjunto y del tratamiento separado de las tres comunidades, mientras que, por abajo, los híbridos siguen multiplicándose por el mismo efecto del tratamiento separado (Latour, 2007 [1991]: 33).

Esa creación moderna no es cosa fácil, pues despliega un movimiento ontológico que se vale de al menos dos Grandes Divisiones: por un lado la Gran División entre Nosotros, los occidentales, y Ellos, el resto (Latour, 2007: 144) y, en segundo término pero fundamental para que esta división cobre relevancia, la Gran División entre sociedad-naturaleza:

Nosotros los occidentales no podemos ser una cultura entre otras porque también movilizamos la naturaleza. No, como lo hacen las otras sociedades, una imagen o una representación simbólica de la naturaleza, sino la naturaleza tal y como es, o por lo menos tal y como la ciencia la conoce, ciencias que permanecen en las sombras, inestudiables, inestudiadas. [...] Si los occidentales no hubieran hecho más que comerciar y conquistar, saquear y someter, no se distinguirían radicalmente de los otros comerciantes y conquistadores. Pero ocurre que inventaron la ciencia, actividad por entero distinta de la conquista y el comercio, la política y la moral (Latour, 2007: 145).

Esa División no sólo permite distinguir un pluralismo ontológico entre Occidente y los demás pueblos, sino la aparición de una jerarquía que opera en la articulación significativa “*The West and the rest*”, una asimetría entre culturas que consideran a la naturaleza y aquellas que no consideran más que su cultura o las versiones “deformadas” de ella (Latour, 2007: 147), dimensión que opera a manera de colonialidad del saber, tal como lo denuncia Aníbal Quijano. Si la sociedad y la naturaleza son dos esferas ontológicas distintas, Occidente ha construido todo un arsenal para hacer con ellas, replicando la dicotomía idea-acción.

Ahora bien, extrayendo enseñanza del psicoanálisis, no imitemos, miremos al pensamiento fronterizo y hagamos con él, mas esta vez no con los malestares modernos, sino con los intersticios que aparecen sobre prácticas no modernas. En el chamanismo amerindio constatamos un modo de actuar que implica un conocer de cierto modo. Este modo otro es opuesto al ideal objetivista privilegiado por la modernidad occidental, donde conocer es objetivar:

Conocer, así, es desobjetivar, explicitar la parte del sujeto presente en el objeto, de modo que se puede reducir a un mínimo ideal. Los sujetos, igual que los objetos, son vistos como resultantes de un proceso de objetivación; el sujeto se constituye o reconoce a sí mismo en los objetos que produce y se conoce objetivamente cuando consigue verse “desde fuera”, como un “eso”. Nuestro juego epistemológico se llama objetivación, lo que no fue objetivado permanece irreal y abstracto. La forma del Otro es la cosa.

El chamanismo amerindio parece guiado por el ideal inverso. Conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos –de aquello, o mejor dicho de aquél; pues el conocimiento chamánico se dirige a un “algo” que es en verdad un “alguien”, otro sujeto o agente. La forma del Otro es la persona (Viveiros de Castro, 2004: 43).

Correlativo a esto, que bajo la mirada analítica ya no se escapa, la mayoría de los así llamados chamanes no pueden dar cuenta cabalmente de cómo es que hacen lo que hacen. En su práctica se colocan de una forma en la que, al menos en gran parte de los pueblos de tradición religiosa mesoamericana, por mencionar sólo algunos, son vehículo de los designios de los “Dueños”, de las instancias tutelares. No saben lo que hacen, pero *saben hacer*. Lacan decía, en la sesión inaugural del seminario: “Queda claro que no se trata de cuestionar que la realidad es anterior al conocimiento. La realidad, sí ¿Pero el saber? El saber no es el conocimiento. Y para conmovier a los espíritus menos preparados para sospechar esta diferencia, sólo tengo que hacer alusión al *saber vivir* por ejemplo, o el *saber hacer*.”

Acá la cuestión de lo que está antes adquiere todo su sentido.

El saber-vivir o el saber-hacer, pueden nacer en un momento dado”. La fuerza performativa asiste esta afirmación. Lacan desplaza la cuestión en torno a una idea preexistente hacia un saber “que está ahí esperándonos antes de que nosotros lo hiciéramos surgir”. Si existe una *excentricidad del acto* la sostenemos no sólo por la imposibilidad de que en él haya sujeto alguno, sino también en la incapacidad de que ese acto sea elevado a característica del pensamiento moderno, de pensamiento egorreferenciado. Con la delimitación del acto analítico Lacan permite ver exterioridad ahí donde supuestamente habría sólo eurocentrismo moderno.

Por otro lado, si convocamos al acto chamánico para también distinguir posibilidades ajenas al esquema moderno, tal como lo muestra el acto analítico, no obviamos que entre estos las diferencias son abismales, pues Lacan no cesa de sostener la intersección que aparece en el pensamiento moderno entre pensar y existir, mas su corrección atiza la diferencia entre lo uno y lo otro, donde si pienso no soy y, si hubiera algo del orden del ser, sólo tendría lugar bajo la radicalidad ontológica de la falta en ser. El *cogito chamánico* comparte la alienación al pensar, mas la posibilidad del ser está encarnada, *incorporada*. *Saber hacer cuerpos* se opone al *saber hacer de las pasiones* en psicoanálisis.

#### *Discurso universitario en falta*

Lacan, en la sesión del 22 de noviembre de 1967, en el seminario de *El acto*, ofrece una viñeta que podríamos llamar hoy propiamente subalterna. Al hacer referencia al por qué de la numerosa afluencia a su seminario, destaca una característica que tiene que ver con el discurso universitario:

[...] el principio de la enseñanza que calificamos, como para ubicar *grosso modo* las cosas, la enseñanza de Facultad, es precisamente que sea lo que precisamente atañe a los temas más candentes, aún de actualidad, política por ejemplo, todo sea presentado, puesto en circulación precisamente de tal manera que *esto no traiga consecuencias*. Es por lo menos la función que desde hace tiempo cumple, en los países desarrollados, la enseñanza universitaria (Jacques Lacan, 22 de noviembre de 1967).

En términos que podríamos situar propios de la teoría de la dependencia, teoríadiseñada por críticos latinoamericanos que en aquellos años se oponían a la visión modernizadora y desarrollista de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Lacan hace una distinción dentro del discurso universitario, al que suele convocarse en más de una ocasión como unitario, simple, sin más, unificado. Si lo seguimos a la letra, el discurso universitario del centro es aquel que domestica y deja sin consecuencias toda enunciación, el de la periferia no: “Es precisamente por eso, por otra parte, que la Universidad se siente como en su casa [en los países desarrollados], ya que ahí donde

ella no lo cumple, en los países subdesarrollados, hay tensión”. Lacan está haciendo referencia al movimiento estudiantil chileno por la Reforma Universitaria, del cual Víctor Jara dejará constancia en su cantar. Pero más aún, Lacan está diciendo esto a meses de que estalle “la revolución cultural del 68”, como algunos la llaman. Lo afirma en la misma ciudad que fungirá de corazón para el efecto dominó que dio inicio en ese mayo parisino. Así pues, leyendo a contrapelo la afirmación de Lacan, en la que dice que la universidad “cubre bien su función en los países desarrollados. Lo que tiene de tolerable es que cualquier cosa que se prefiera no acarreará desorden”, podemos acercarla, con la distancia de los años, que ese discurso universitario no responde a términos geográficos, sino geopolíticos. En otras palabras, universidades del centro habrá en la periferia, y periferias y tensiones en las del centro. Pero más aún, se puede sostener también que no todo discurso que se pretende universitario sostiene su función y, viceversa, que no hay garantía de que un discurso no universitario cumpla la función de las universidades del centro, esto es, que todo lo que se diga no tenga consecuencias. Nada extraño hay entonces al mirar que en 1970, Lacan pronunciara una alocución para la clausura del Congreso de la Escuela Freudiana de París, en la que concluía diciendo:

Lo que debo acentuar bien es que, por ofrecerse a la enseñanza, el discurso psicoanalítico lleva al psicoanalista a la posición de psicoanalizante, es decir, *a no producir nada que se pueda dominar*, a pesar de la apariencia, sino a título de síntoma. [...] La verdad puede no convencer, el saber pasa en acto (Lacan, 2012[1970]: 325).

### *Desprendimiento epistémico*

Desde el *Sur y sus sujetos deseantes* tomamos rumbo hacia horizontes descentrados en donde las coordenadas y ruta hallaron puerto al situar el psicoanálisis como remanso Sur fuera de las condicionantes y determinaciones de una epistemología moderna, y más aún, de una epistemología. Su praxis, “praxis de lo real” para Lacan, le impide suscripción a *corpus* de conocimiento o saber referencial alguno. Ante ello, la propuesta militante de Mignolo que ofrece con el libro *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* es una paradoja para el psicoanálisis, pues ¿cómo desobedecer sin obediencia alguna?

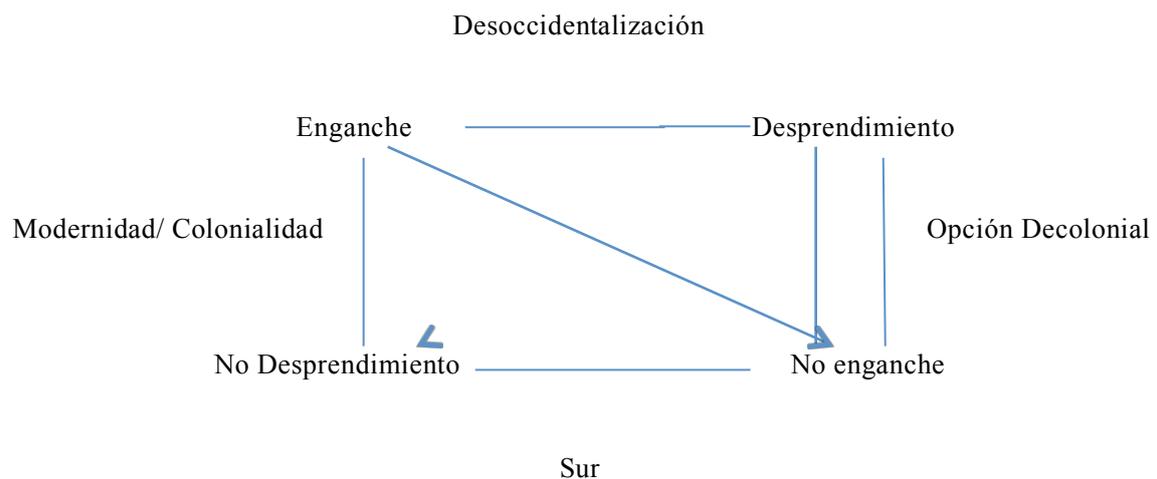
Por otro lado, y en esto ni Freud ni Lacan tuvieron reservas, extraer enseñanzas de otras prácticas, de otras experiencias, es en demasía fructífero. Esas enseñanzas, cabe señalar, muchas de ellas son aprehendidas desde márgenes no eurocéntricos, como se muestra francamente en *Tótem y tabú* o en *Moisés y la religión monoteísta* en el caso de Freud, o en las articulaciones en torno al chamanismo y su diferencia causal con el psicoanálisis en Lacan, o su acercamiento al chino para distanciarse de la lingüística estructuralista francesa. Si el giro decolonial nos ha sensibilizado en relación a la colonialidad que

habita en la producción de conocimiento, al situar los lugares de enunciación, su geopolítica, y las condicionantes y efectos corpo-políticos, amplíemos referencias, hagamos escucha y juguemos, desde la inconsistencia

–al menos epistémica– que ofrece el psicoanálisis.

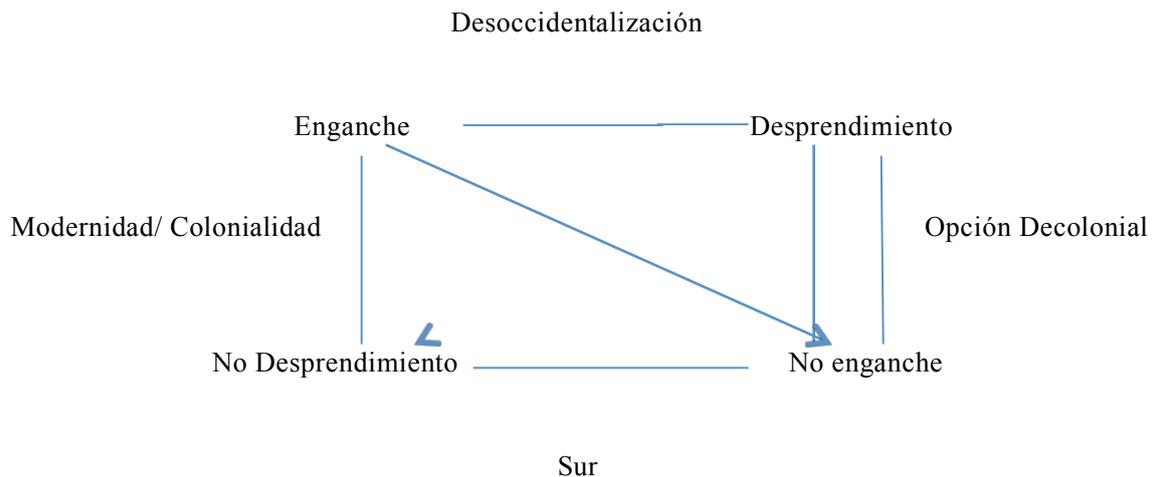
Para Mignolo una condición fundamental para asumir la posición decolonial radica en el desprendimiento o desenganche epistémico que debe ejercerse sobre el campo que irradia y domina el pensamiento colonial moderno. Esta condición si bien se antoja deseable, impone dificultades a las que intentaremos poner puntos, íes, puntos sobre las íes y barras sobre los puntosy las íes.

Con Greimas aprendimos a tener en cuenta que todo par de oposición se despliega en cuatro términos al hacer operar sus respectivas negaciones, que con Jameson se llevó al estudio cultural de los planos ideológicos, lo que parece sugerente para situar el potencial o no de desprendimiento de la propuesta de Mignolo.



Así, si colocamos el par de oposición enganche-desprendimiento, ello puede desplegarse en otro par de oposición, no desprendimiento-no enganche, lo que hace que aparezcan cuatro relaciones a considerar: la relación enganche-desprendimiento, que caracterizaría lo que Mignolo llama desoccidentalización, donde a pesar de que hay una inconformidad y resistencia a las prescripciones y nominaciones del centro, no existe un desprendimiento epistemológico propiamente dicho. Por otro lado, aparece la relación enganche-no desprendimiento, que sería propiamente lo que caracterizaría al pensamiento moderno/colonial. Del otro lado del cuadrado greimasiano tendríamos la relación desprendimiento-no enganche, lo que propiamente Mignolo nombra como gramática decolonial, un desprendimiento de la retórica moderna y de la lógica colonial, de la colonialidad del poder, un desenganche logrado, por decirlo de alguna manera. No obstante, el lado que resta del cuadrado de Greimas ofrece una relación más radical, a saber, la que constituye el par de oposición no-enganche-no desprendimiento, en la cual

no hay enganche y por lo tanto no es posible operar un desprendimiento. ¿Acaso este es el lugar Sur? Si esto es así ¿Es posible situar al psicoanálisis en este lado del cuadrado? Desde la parcialidad que nos impone nuestra experiencia, podemos contestar con Jameson se llevó al estudio cultural de los planos ideológicos, lo que parece sugerente para situar el potencial o no de desprendimiento de la propuesta de Mignolo.



Así, si colocamos el par de oposición enganche-desprendimiento, ello puede desplegarse en otro par de oposición, no desprendimiento-no enganche, lo que hace que aparezcan cuatro relaciones a considerar: la relación enganche-desprendimiento, que caracterizaría lo que Mignolo llama desoccidentalización, donde a pesar de que hay una inconformidad y resistencia a las prescripciones y nominaciones del centro, no existe un desprendimiento epistemológico propiamente dicho. Por otro lado, aparece la relación enganche-no desprendimiento, que sería propiamente lo que caracterizaría al pensamiento moderno/colonial. Del otro lado del cuadrado greimasiano tendríamos la relación desprendimiento-no enganche, lo que propiamente Mignolo nombra como gramática decolonial, un desprendimiento de la retórica moderna y de la lógica colonial, de la colonialidad del poder, un desenganche logrado, por decirlo de alguna manera. No obstante, el lado que resta del cuadrado de Greimas ofrece una relación más radical, a saber, la que constituye el par de oposición no-enganche-no desprendimiento, en la cual no hay enganche y por lo tanto no es posible operar un desprendimiento. ¿Acaso este es el lugar Sur? Si esto es así ¿Es posible situar al psicoanálisis en este lado del cuadrado? Desde la parcialidad que nos impone nuestra experiencia, podemos contestar de forma no moderna: sí y no, irrumpiendo con el principio de no contradicción, a la manera campesino indígena.

Sí, porque sin duda ello está en los saberes vernáculos que Mignolo menciona, mas no despliega o al menos no coloca en situación. Los saberes indios no siempre son

asimilables a las condiciones epistémicas moderno/coloniales y, como tales, han sido subsumidos bajo las figuras de creencias que, en tanto tales, son falsos conocimientos, lo que les ha permitido subsistir bajo el halo de espiritualidad indígena a numerosas prácticas rituales de curandería y brujería, por ejemplo, que hacen de cuerpos habitados por diversas instancias anímicas, receptáculo de innumerables artificios para sostener o quitar la vida. En países como México, Guatemala, Bolivia, Ecuador, Colombia, Brasil, Venezuela, Perú, entre otros, los pueblos indios son sustrato de mundos imposibles a la mirada epistémica de Occidente, en donde ubicamos epistemologías no sólo no eurocentradas, sino también no egocéntricas ni antropocéntricas. La dificultad de Mignolo para hablar desde el “nosotros” radica en la raigambre moderna de construir un sujeto del enunciado y de la enunciación que supere el paradigma del individuo, del homúnculo como le llamó Lacan. La *comunalidad* de los oaxaqueños, forma en que nombran la experiencia de vivir y morir en comunidad (Díaz Gómez, 2003: 91-107), o la *nosotridad* registrada en lenguas como el tojolabal por Carlos Lenkersdorf (2002: 147-153), constatan que no sólo otros mundos son posibles, sino que están en curso.

Ahora bien, si el cuadrado de Greimas puede constituirse por las relaciones que configuran los lados moderno/colonial, decolonial, desoccidentalización y Sur ¿Habría que situar al psicoanálisis en alguno de ellos? Creemos que no, pues si bien existen francos aires de familia con las relaciones que constituyen al Sur, es decir con el no enganche y el no desprendimiento, todo el cuadrado está desplegando un par de oposición que refiere a un debate epistémico. Si el saber del psicoanálisis remite a uno textual y no referencial, a uno transferencial y no enciclopédico, no hay forma de ubicarlo bajo estas coordenadas. La potencia y diferencia que se ejerce en la distinción de los cuatro discursos en Lacan toma relevancia, pues no encontramos manera de suscribir el discurso del psicoanálisis al de la universidad o, peor aún, al del amo y la desobediencia-obediencia. Bajo estas premisas entonces, si somos consecuentes con la forma de situar al psicoanálisis como una práctica Sur, ello sólo es posible desfundando el propio Sur, o al menos el epistémico. Sur del sur, región meridional donde la experiencia toma relevancia más allá de la acumulación.

#### *Al Sur: poéticas de la paradoja*

Mignolo advierte que en el pensamiento fronterizo, al margen de la epistemología occidental, se han construido alternativas epistémicas que pueden ofrecer posibilidades para evadir la “civilización de muerte” que la cultura eurocentrada volvió universal, haciendo pasar el relato moderno como ontología. Ese pensamiento fronterizo se ha hecho sentir desde el “silencio epistémico”, una intervención nada ajena al

psicoanálisis. Jacques Lacan, desde la sesión de apertura de su primer seminario, el de 1953-1954, publicado como *Los escritos técnicos de Freud*, dijo, a la letra:

El maestro interrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una parada. Así procede, en la técnica zen, con el maestro budista en la búsqueda desentido. A los alumnos les toca buscar la respuesta a sus propias preguntas. El maestro no enseña *ex cathedra* una ciencia ya constituida, da la respuesta cuando los alumnos están a punto de encontrarla.

Esta enseñanza es un rechazo a todo sistema (Lacan, 1981 [1975]: 11).

Una intervención en silencio es una intervención cuya paradoja ha sido compañera del hacer de muchos de los de abajo que, en su praxis, han ampliado la forma del mundo y del propio silencio, de su política, de sus caminos. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) con sus pasamontañas hizo rostro de los sin rostro, voz de los sin voz. Prácticas como la etnohistoria y la etnomusicología hacen cuerpo bajo el registro de la historia de la gente sin Historia, de las otras músicas, de los cantos otros. Los campesinos sin tierra del Brasil son paradigma de producción cuando conformaron movimiento, el MST. Así pues, jugar al muerto, en cierto encuadre, posibilita dar curso a demandas imposibles de saldar, sur en un férreo mar meridional.

#### *Adiós al privilegio de lo fálico*

Extraer enseñanza de la cura indiana mesoamericana o de la experiencia analítica para sostener la posibilidad de la decolonialidad, es un ejercicio de por lo menos doble vía. No hay forma de salir indemne. Del lado del pensamiento decolonial nuestra intuición indica que la noción de acto posibilita salir de la lógica fálica en la que siempre se puede dar un paso más con relación a qué es menos colonial de los colonizados, como lo ejemplifica más de un enunciado “pachamámico” en Bolivia, en los que incluso se obvia la invención de América y el despliegue del capitalismo como parte fundamental de su condición fronteriza. El riesgo, y con esto pongo en suspenso lo enunciado por mi mismo arriba, tiene que ver con seguir el cauce metonímico que la lógica signifiante impone, al infinito. La dimensión del acto suspende esta posibilidad, abriendo vetas por explorar fuera del margen moderno/colonial y, por supuesto, de las múltiples variantes que operan en la verborrea. Con el psicoanálisis, al menos hasta ahora, no sólo podemos distinguir la deuda que se tiene con el pensamiento fronterizo en la invención del mismo, sino que abona a situarle en su posición exterior a la epistemología, no sólo moderna/colonial, sino a toda posibilidad de reducirle a epistemología alguna, una que le adormezca y domeñe como saber referencial dispuesto a la aplicación hermenéutica de todo y cualquier cosa. En otras palabras, suma al desprestigio de la especialización y al cuidado del campo analítico a manera de *espacialización*, algo que está en otro orden y que se ejerce, en acto, caso a caso. Los problemas en la transmisión no son pocos y lo inédito guarda un halo de

incertidumbre muchas veces incómodo. Mantener a raya la fagocidad del pensamiento moderno/colonial es algo que podemos verificar tanto en el pensamiento decolonial como en el psicoanálisis, más las vías de acción no siempre se comparten. Mientras algunos perforan los saberes eurofílicos conformando epistemologías del Sur o pluralismos ontológicos, en psicoanálisis la intervención no aspira a la construcción de conocimiento alguno, sino tal vez sólo a dar lugar a aquello que en el curso de la vida se torna insostenible. Pero por otro lado, y esto resalta en muchos autores de la opción decolonial, no sólo se trata de teorizar, sino de posibilitar la interpelación de aquellos que se oponen al orden de exterminio y aniquilación del sistema-mundo contemporáneo, explorando alternativas imposibles a la hegemonía, denotando y abonando a las heterotopías en curso. En otras palabras, aspiran a intervenir también.

Hacer silencio y escuchar la voz de los silenciados no sólo ha sido el nodo que posibilitó la invención del psicoanálisis, sino también la radical posición que impone el poder obediencial, el mandar obedeciendo que se ejerce tanto en el neozapatismo como en innumerables prácticas indígenas, y hoy también en la de muchos investigadores militantes. Hacer silencio y no silenciar es ya enseñanza de ambas experiencias. Opciones indígenas al desarrollo como las de Buen Vivir, traen a cuento un saber vivir, saberes en acto que intentan subrayar alternativas posibles en un mundo que no tiene otra opción que la de ser muy otro.

## Bibliografía

- CASTRO, Edoardo VIVEIROS DE,  
2004 “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, [2002], pp. 37-80, en A. Surrallés y P. Hierro (eds.), *Tierra Adentro*, Copenhague, IWGIA.
- DERRIDA, Jacques,  
2005 *De la gramatología*, [1967], octava edición en español, traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI (Lingüística y teoría literaria), 397 pp.
- DÍAZ GÓMEZ, Floriberto,  
2003 “Comunidad y comunalidad”, pp. 91-107, en *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Tomo I, Juan José RENDÓN MONZÓN, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cultura Indígena), 156 pp.
- FREUD, Sigmund,  
2005 *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*, [1913-1914], en *Obras completas*, segunda edición, traducción de José L. Etcheverry, Tomo XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 278pp.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Mauricio,  
2009 “Cuerpos de maíz. Presencia de *Chikomexochitl* entre los nahuas de la Huasteca meridional”, *Diario de Campo, Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos*, Carmen Morales Valderrama y Catalina Rodríguez Lazcano (coord.), Suplemento Nº 52, México, CONACULTA- INAH, enero-febrero: 166-175.
- LACAN, Jacques,  
s.f. *El acto psicoanalítico*, 1967-1968, seminario 15, Madrid, Grupo de Estudio Lacaniano, ms, inédito.  
2006 *Los escritos técnicos de Freud*, 1953-1954 [1981], seminario 1, Buenos Aires, Paidós.
- LENKERSDORF, Carlos,

2002 “El mundo del *nosotros*”, pp. 147-153, en *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, Esther COHEN y Ana María MARTÍNEZ DE LA ESCALERA (coord.), México, Siglo XXI / UNAM (Teoría), 199 pp.

MIGNOLO, WALTER,

2003 *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, [2000], traducción de Juanmari Maradiaga y Cristina Vega Solís, Madrid, Akal (Cuestiones de antagonismo,18) 452 pp.

2010 “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento”, escrito presentado en la Akademie der Bildenden Kunst, Viena, 5 de octubre, dentro del seminario *Decolonial Aesthetics*, bajo la coordinación de Marina Gržinić.

LATOUR, Bruno,

2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, [1991], traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI, 221 pp.

TREJO, Leopoldo (coord.), Mauricio GONZÁLEZ GONZÁLEZ e Israel LAZCARRO SALGADO,

2012 “El problema económico de los existentes. Apuntes a la dinámica corporal de la Huasteca meridional”, *Diario de Campo*, Nueva época, No. 8, México, CNAN-INAH, abril-junio: 22-26.

TREJO BARRIENTOS, Leopoldo (coord.), Mauricio GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carlos

Gpe. HEIRAS RODRÍGUEZ, Israel LAZCARRO SALGADO y Sylvia M. SOSA FUENTES,

2013 “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, pp. 203-274; en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes*, Miguel A. BARTOLOMÉ y Alicia M. BARABAS (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México / Serie ensayos), 295 pp.

# ¿Colonizar la lengua?

Graciela Graham

*Porque el idioma de infancia es un secreto entre los dos  
Porque le diste reparo al desarraigo de mi corazón*

*-Serenata para la tierra de uno  
Maria Elena Walsh*

Para comenzar una cita de Lacan en la conferencia dada en Niza en el año 1974, evento que fue titulado “El Fenómeno Lacaniano”:

Lo que yo querría es hacer que el discurso analítico se sostuviera lo suficiente como para que se enseñara de manera tan rigurosa como la ciencia. Lo que, sin embargo, me hace tan difícil realizar este designio es que, piense lo que la ciencia piense, ésta no se ha dado todavía su estatuto propio

....

Nada que decir, yo también —incluso al querer abrir el camino de lo que es el análisis— me veo forzado a utilizar esas grandes palabras, palabras que dan sentido. ¿Qué es lo imaginario, lo simbólico, lo real, sino algo que da sentido?

Sólo que, con todo, es bastante curioso que, a fin de cuentas, sea su decir el que tenga efectos. Tiene efectos mucho más allá de lo que viene proporcionado como material —es el término que empleamos— de charloteo (...)¹

Una manera de contar cuando escribo o cuando hablo -en el seminario que llevo a cabo desde hace tantos años-, es una manera en la que aparecen la anécdota, la pequeña anécdota, la ocurrencia, los bon mots. Así parece ser este quehacer nuestro que es el psicoanálisis. Quizás -para mí al menos- es la forma de hablar de mi práctica; recordemos a Lacan cuando dice en RSI: *es solo de mi práctica que surge lo que les digo*². Desde hace un tiempo estoy interesada en varias anécdotas, algunas propias y otras ajenas y más célebres como la de Lacan con Chomsky. He escrito sobre eso y no quiero detenerme allí mucho, pero no puedo evitar contarles la anécdota. ( Esto de insistir con esta forma no me ha dejado de traer problemas) “En una conversación mantenida en el *Instituto de Tecnología de Massachusetts* con Noam Chomsky éste expresó una concepción de la ciencia lingüística en alto grado formalizada. Lacan sintió que necesitaba aplicar un antídoto diferente y se situó en otro polo. Le explica a Chomsky por qué se sentía preocupado con la *lalangue*, que es la manera en la que él designa un lenguaje efectivamente hablado, con sus peculiares equívocos. Entonces, escribió en la pizarra del despacho de Chomsky, lo mismo que ya le había expresado el día

¹Jacques Lacan, “El fenómeno lacaniano.” Niza 30 de noviembre de 1974. El psicoanalista lector. Blog Pablo Peusner. <https://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/05/jacques-lacan-el-fenomeno-lacaniano.html>

²El inconsciente freudiano, el lacaniano y los vestidos. Instituto de estudios críticos. <https://17edu.org/el-inconsciente-freudiano-el-lacaniano-y-los-vestidos/>

anterior a Jacobson: “*Deux, d’eux, Dieu*” que se pronuncian igual o parecido en francés, pudiendo así prestarse a confusión. Lacan le hizo a Chomsky la misma pregunta que el día anterior le hizo a Jacobson:

*¿Esos equívocos, de lo que está hecha la materia prima del psicoanálisis, son intrínsecos de la lengua o meramente accidentales?*<sup>3</sup>

Pongamos especial atención en eso de **la materia prima**. ¿Qué le responde Chomsky? Le expuso a Lacan una concepción de la ciencia lingüística sobre el espíritu de las ecuaciones, que el mismo Lacan había condenado. Chomsky habló de leyes universales en todas las lenguas. Ahora Lacan le pregunta si la lingüística podría prestar leyes universalistas en todas las equivocaciones y juegos de palabras, Chomsky le contestó que esos ni siquiera eran problemas de interés en la ciencia lingüística. Le da el ejemplo de la oreja: la lingüística científica debe estudiar las semejanzas en el lenguaje no las diferencias, sea la función del lenguaje como la de los órganos del cuerpo, el oído. Cuando miramos atentamente las orejas, vemos diferentes circunvalaciones, pero advertimos diferencias. Si nos concentramos en las diferencias nos distraemos de nuestro verdadero trabajo que es comprender que todas las orejas tienen en común su función, es decir aquello que para el lenguaje sería la comunicación. Si nos concentramos en los equívocos perdemos de vista lo importante, que para la lingüística sería la comunicación. “No es un problema que la lingüística pueda tomar en cuenta, sino quien se ocupe de eso, que se ocupen los poetas”. Lacan responde visiblemente conmovido “pues entonces yo soy un poeta”<sup>4</sup>

*du langage comme véhicule de jouissance qui implique pour chacun la langue qui lui est propre.* “Estar eventualmente inspirados por algo del orden de la poesía para intervenir en tanto que psicoanalista. Esto es precisamente hacia lo cual es necesario orientarlos, porque la lingüística es una ciencia muy mal orientada”. dice Lacan después de este encuentro.

Lacan se ocupa de Joyce por ejemplo a mi juicio porque éste trabajó con esa misma estofa, como a la plastilina, la estiró, la destruyó, la equivocó, construyó su *lalangue* a partir de equívocos y los empastamientos de distintas lenguas, sin dejar de lado los gustos y los olores. Aunque a veces el seminario que dedicó a Joyce se lea como un vademécum sobre la locura o la psicosis.

Va otra anécdota: el año pasado se realizó un Coloquio en Flaco sobre Colonialidad, Diversidad cultural y esas cosas. Escuché atentamente, hubo intervenciones muy interesantes, de nivel, dado que era una reunión internacional. Se proyectaron películas, los franceses hablaban de Ruanda, de Argelia, de la posmodernidad, de los genocidios, nadie hacía ni una

---

<sup>3</sup>Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

breve mención a la conquista y colonización y posterior genocidio que produjo el tan mal llamado descubrimiento de América. Intervengo desde el público un poco extensamente, poniendo esto de manifiesto y señalando además que fue ese acto uno de los actos inaugurales de la modernidad, y que no hay colonización sin colonización del saber lo que implica colonización de la lengua. Terminé esa intervención y hubo un aplauso, cosa no habitual para alguien que habla desde el público. Me pregunté sobre ese aplauso.

La persona que estaba hablando desde el escenario, una socióloga francesa que había leído un trabajo excelente, me dijo en francés: *Usted tiene absoluta razón, pero no podemos hablar más que de lo que tenemos cerca, je m'excuse.*

¿Por qué ocurrirá esto no? me pregunto, ¿algunos solo pueden hablar de lo que tienen cerca y otros solo pueden hablar de lo que está lejos?

Ahora vamos a la tercera anécdota. Trabajo presentado en París para el coloquio *Etant donnee l'amour Lacan*, titulado: *Las andanzas del amor Lacan en Buenos Aires*, donde algunos de ustedes estaban presentes. En el título y en el trabajo hablo de Buenos Aires, que es el lugar donde ejerzo mi práctica, haciendo una referencia al tango “Naranja en Flor” que es uno de mis preferidos y es el tango de lo que podríamos llamar la poesía rioplatense<sup>5</sup>. Después de hablar nos encontramos en el patio de la Maison de l'Europe, charlando con otro de los participantes <sup>6</sup> y se me acerca un miembro de la escuela cordobesa residente en México creo, que absolutamente furiosa!!!

Diciéndome algo así como: que lo que yo había dicho era una vergüenza, una banalización, cómo me había atrevido a hablar de tango. Decía en ese momento y en ese trabajo: *que sin ningún rigor doctrinal, me gustaba pensar que el análisis tenía semejante expansión en Buenos Aires porque antes había estado el tango.* Entonces, ¿ante que fenómeno extraño estamos, “ellos” son unos malvados colonizadores que nos comen las cabezas y nosotros (obsérvese la división entre *nosotros* y *ellos*) los pobres colonizados, sometidos al pensamiento eurocéntrico? Aquí se impone una aclaración:

En efecto, -dice Marx- en **La Ideología Alemana** cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta<sup>7</sup>.

*Pensamiento único* resulta así equivalente a no tener alternativa, ni chance de confrontación. Esto es cierto tanto en el nivel tanto histórico como político, los hechos son

---

<sup>5</sup> Al margen, recuerdo de otra anécdota en París: un trabajo presentado por alguien que entre *Volver* Almodovar además de otras cosas señalables, la autora hablaba del bolero *Volver* y no aceptaba mi corrección de que era un tango emblemático de Gardel. (Debo decir que desistí, -lo mío no era nacionalismo-)

<sup>6</sup> Con Jean Allouch.

<sup>7</sup> TONOS Revista electrónica de estudios filológicos.

claros: existió en América una invasión feroz asesina que produjo un genocidio de nuestros antepasados los verdaderos “dueños” de estas tierras que hoy habitamos. Que esa ocupación significó, no solo el genocidio de los cuerpos sino también de la religión y las lenguas; con su correlato económico que le permitió a España su esplendor posterior (y su derrame hacia Europa).

La colonización intenta el control de subjetividades, ejemplar en este caso: la educación cristiana. El control de la autoridad (por ejemplo, los virreynatos en las Américas, la autoridad británica en India, instalada jerárquicamente desde la metrópoli).

El control de la economía (a través de la reinversión de los beneficios obtenidos con la apropiación masiva de tierras en América y África; la explotación masiva de la mano de obra de los indios en condiciones casi esclava; y el mismísimo comercio de esclavos.

El control del conocimiento<sup>8</sup>, dado que la enorme masa de saber elaborado por siglos, como la teología y la invención del derecho internacional, estuvieron puestas al servicio del establecimiento de un orden geopolítico del conocimiento, basado en los principios epistémicos y estéticos europeos, que durante siglos legitimaron la desautorización del conocimiento no europeo y de los cánones estéticos no europeos. Todo eso desde el Renacimiento hasta la Ilustración y desde la Ilustración hasta la globalización neoliberal; podríamos mencionar la filosofía para lo que viene bien recordar el artículo de *Dussel Meditaciones anticartesianas*<sup>9</sup>.

Una vez dicho esto les hago saber mi posición: pareciera que la cultura francesa es tan impositiva que la latinoamericana no puede ser otra cosa que una imitación de ésta. Se ha dado en América latina una especie de mitologización de lo francés<sup>10</sup> (dice que no solo implica a las ideas, sino también los cuerpos. Hay innumerables intelectuales latinoamericanos que fueron y van a vivir a Francia, o aquellos otros que se desplazan con asiduidad entre los dos países. Les recomiendo la lectura del artículo de Jitrik llamado ***Lo vivido. Lo teórico. La coincidencia***<sup>11</sup>.

Todo viene de París hasta los bebés, pero creo que *lalangue*, eso que es la materia prima del análisis, es decir la materia con la que se construye el análisis, ¡no es colonizable! No por una fuerza opositora o revolucionaria que ella posea o por una militancia ideológica de resistencia. No. Se trata de las condiciones mismas de *lalangue*. ¿Cómo colonizar los equívocos, los juegos de palabras, los tropiezos de la lengua, o el *idioma de infancia* del que

---

<sup>8</sup> Seguramente vendrían bien establecer genealogías de las tecnologías usadas en las colonias con ese propósito. Desde las Encomiendas hasta las Misiones jesuíticas.

<sup>9</sup> ENRIQUE DUSSEL. *Meditaciones anti-cartesianas*: Sobre el origen del *anti*-discurso filosófico de la modernidad. 156. Tabula Rasa.

<sup>10</sup> Cfr., Noé Jitrik en *Las Armas y las Razones*.

<sup>11</sup> JITRIK, Noé. “Lo vivido, lo teórico, la coincidencia (esbozo de las relaciones entre dos literaturas)”. En: Cuadernos Americanos, no. 2, marzo-abril, 1984.

habla M- Elena Walsh? ¿Los sueños son colonizables? No parece posible. En cambio si pueden serlo aquellos que practican el análisis – digamos sus practicantes, pretendiendo olvidar o desconocer su materia prima y las condiciones de ésta.

*Lalangue* ubicada entre matema y poesía, difícil ubicación, a veces insalvable ubicación. Ubicación que no significa ni nacionalidad ni geografía; especie de cornisa por donde es muy complicado andar.

Para terminar algo que puede sonar a consigna política pero... Si no hay relato, no hay *lalangue*, si no hay *lalangue* no hay materia prima si no hay materia prima no se puede fabricar el análisis.