

El Psicoanalítico
N° 26
¡Consume! El Otro te ama
Julio de 2016

INDICE

CLÍNICA

[2016 – Odisea en el consumo](#)
[Por Yago Franco](#)..... 4

[La prueba de historia. Apuntes para una clínica adolescente](#)
[Por Leonel Sicardi](#).....9

[Elaborar la finitud](#)
[Por Juan Manuel Otero Barrigón](#).....14

SUBJETIVIDAD

[Cultura del consumo y subjetividad adictiva](#)
[Por Bárbara Goldstein](#).....18

[Todos para fútbol](#)
[Por Eduardo Müller](#).....23

SOCIEDAD

[Insignificancia, progresismo y psicoanálisis](#)
[Parte I: Etiología de la insignificancia y capitalismo como máquina de quemar](#)

Por Luciana Chairó y Germán Ciari.....25

Colonialidad del poder, del saber y del ser. Cinco siglos igual

Por Miguel Tollo.....33

ARTE

El cine como instrumento de pensamiento laberíntico

Por Héctor J. Freire.....44

El Oscar de las víctimas: la ética y el espectáculo del Mal (*)

Por Juan Jorge Michel Fariña.....53

AUTORES

Kusch y Martínez Estrada, el pensador herético y el radiógrafo nihilista: entre el pensamiento emancipador y el pensamiento colonizado

Por Esteban Benetto.....57

Günter Rodolfo Kusch, 1922-1979

Por Esteban Benetto.....68

Dialéctica de la negación: pensar lo americano en Rodolfo Kusch

Por Esteban Benetto.....70

Hombre bebiendo luz - Rodolfo Kusch, en procura de un pensamiento continental autónomo

De Videoteca Raymundo Gleyzer.....76

HUMOR

Charlie Chaplin

El Gran Dictador (discurso final)	77
Eating Machine	77
Tiempos modernos – 1936	77
La jaula del león	77
El pibe	77

EROTISMO

La escena invisible (*) Selección Héctor J. Freire	77
---	----

LIBROS

La Pecera Nº 15 -Nueva etapa- 2016 Revista tipo libro. 162 Páginas	80
La mujer es un ser humano De Elba Nora Rodríguez	82
Almas grises De Philippe Claudel Por María Cristina Oleaga	83

MULTIMEDIA

Videos en YouTube	84
Prince - Purple Rain	
Spinetta y Las Bandas Eternas con Gustavo Cerati - Bajan	
Astor Piazzola quinteto - Invierno porteño	

Programa de televisión alemán, en 1985.Tangocity.com

Astor Piazzola quinteto- Fuga y misterio
En vivo en le Teatro Colón. 11-6-1983

Sting - Cello Suit No. 1 in G (Prelude) - Feat. Alessandra Ferri
Music by Johann Sabastian Bach

Pieter Brueghel

[Pieter Brueghel](#).....85

TEMA DEL PRÓXIMO NÚMERO:

CLÍNICA

2016 – Odisea en el consumo

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

El Otro te mira. Con su ojo de cíclope que se abre hasta el límite mientras inclina hacia atrás su cabeza y luego volviendo de golpe hacia delante, te clava su mirada. En el centro del ojo brilla el reflejo de las mercancías. Y sonríe, sonríe sardónicamente. Promete, ¡ordena!: si cumplimos Su deseo promete amarnos si gozamos consumiendo. Consumiendo todo, en la medida en que todo es transformado en mercancía: y esa mercancía en el fetiche que oculta la falta que anida en el ser de cada sujeto. La falta originada en el sentido perdido: aquel que brilló en el origen de la vida psíquica en el cual el infans era el pecho, tal como Freud escribió el 12 de julio de 1938.

Ese Ojo es el que brilla en las pantallas: Gran Hermano que nos mira. Creemos mirar mientras en realidad somos mirados por ese brillo hipnotizador. ¡Brilla diamante loco! El brillo en la nariz como condición del placer... Las mercancías brillan en un fulgor que desmiente aquello que es nuestro imposible, esa completud

imposible. Brillan, encandilan por la luz que emite ese Ojo y que las baña. Al brillar también encandilan a quienes las producen y consumen, haciéndolos invisibles unos para otros (Marx).

"Recuerda cuando eras joven
Brillabas como el sol.
Sigue brillando, diamante loco.
Ahora hay una mirada en tus ojos,
Como agujeros negros en el cielo".
Pink Floyd

En ese vértigo por un lado se oculta la falta, por el otro se recrea para seguir consumiendo; en ese vértigo encandilante y desorientador, con su brillo hipnótico, el inconsciente se satisface fugazmente: no hay falta, la Cosa está ahí, colmándonos: somos el pecho. Para luego perderse y angustiarnos y de nuevo a buscar lo que el Ojo nos señala. Estamos perdidos. Podríamos haber brillado como el sol pero nuestro brillo fue arrebatado por el ojo del Otro que nos lo devuelve hipnotizándonos. Se apropió de nosotros. Caemos en ese agujero negro, caemos infinitamente, sin fin. Y caemos para ser escupidos y volver a caer.

La oferta-demanda-promesa que hace el Otro del modo de producción capitalista, satisface el deseo de completud que anida en lo más profundo de la psique, allende el inconsciente; también deja sus marcas en los ideales del yo y en el superyó.

Miles de objetos son creados para dirigir nuestra sublimación hacia ellos: es a ellos que el Otro nos dirige. Y para ello, complementariamente, produce modelos identificatorios. Que son también mercancías. El sujeto transformado en una mercancía del Otro para satisfacerlo.

Las ofertas condicionan nuestras vidas y crean esclavos de la ecuación ingresos-tarjetas-préstamos-gasto... la vida en cuotas; una cinta sin-fin en la que transitan nuestras vidas. Agotados, conectados full time, trabajo full time, hastío y frustración full time: todo sucede causado por la promesa-orden-oferta de encontrar – ¡finalmente!- la felicidad. La felicidad es un revolver ardiente (Lennon), nos quema, ya fue gatillado e hizo estallar las ilusiones de un estado de felicidad constante en el consumo. También en el consumo del otro, con el cual la frustración es cotidiana. Porque no nos completa, nos des-completa: malas noticias en la era de la completud garantizada. Ud. compra una heladera, un televisor, un celular, una computadora, y tiene “garantía de satisfacción” y de “confianza”. Se pide lo mismo de los lazos. Su fulgor es así momentáneo, y se transforman en una sucesión de fotografías.

El brillo del ojo del Otro produce también un tiempo escandido, apartado de la historia y sin futuro. Las cuotas, la vida en cuotas hablan de un presente eterno lleno del goce en objetos, actividades y lleno de frustraciones por la obsolescencia calculada que lanza a su vez a nuevas incorporaciones. La pulsión gira y gira enloquecida. Está sin brújula, o tiene la brújula enloquecida.

El Ojo devora el tiempo. Su promesa/orden es lo que no tiene límites, hasta que la muerte, la pérdida, la catástrofe advienen y nos sumergen en un presente eterno.

No perdemos el tiempo: nos perdemos en *este* tiempo. De producción y consumo acelerados y sin límite. Esa fue una de las promesas del Progreso. Que se hizo humo en Auschwitz (Touraine) pero no nos dimos cuenta. Ese Progreso daba un sentido claro a la vida colectiva e individual. Llegaríamos a la Tierra Prometida, a un lugar mejor que el actual, dando la ilusión de un sentido garantizado.

La noticia dice que a través de Tinder y Happn se producen (¡Ah, el capitalismo y la producción!) 2,5 millones encuentros por mes en Argentina. Las encuestas dicen que el placer que estas aplicaciones garantizan no se ha producido: las usuarias (no son sujetos, son usuarias, sujetos que han perdido su brillo) manifiestan sensaciones de abandono. La velocidad de “encuentros”, la variedad de oferta multiplica los encuentros fugaces, todo parece andar bien pero el otro luego desaparece. Una vez obtenido el objeto de consumo va a la búsqueda de otro objeto. No hay sujetos. Toda subjetividad se desvanece en el aire [1]. Así, la promesa que hace el Otro a través de estas aplicaciones, promesa de más placer y felicidad, tiene el resultado de mayor frustración, angustia e infelicidad.

Nos consumimos consumiendo lo que el Otro nos ordena. Lo que el Otro nos ordena y *cómo* nos ordena consumir. Haríamos cualquier cosa para satisfacerlo, para obtener su sonrisa. Hemos sido domesticados entre el superyó que vocifera desde El y nuestro sentimiento inconsciente de culpa: tal la clave del problema económico de masoquismo. Lo económico está anudado al masoquismo. Y la economía en su modalidad capitalista, ocupando el lugar central, nos acorralla y hace correr como conejillos en una cinta sin fin, una vuelta al mundo que nos hace estar siempre en el mismo lugar pero agotados y con la ilusión de estar avanzando. Adiós a las máquinas deseantes (Deleuze-Guattari), fogueadas por el imperativo del Otro, y adiós a la imaginación radical (Castoriadis). La capacidad de imaginar otro mundo se ha perdido. ***Amamos a Gran Hermano.***

Me detengo en este punto; el brillo del Ojo ciclópeo produce desmemoria, engeuece recuerdos... casi no me acuerdo de lo que hice ayer, o esta mañana. ¿Y hace una semana? y la encuesta que hago señala que a los jóvenes les pasa lo mismo... : ¿acaso no escribí acerca de estas cosas ya? Recorro textos anteriores y encuentro frases que me evitan repetirme:

Se trata de que nuestro “Otro ... está siempre insatisfecho, exige siempre más: objetos, juventud, salud, diversión, felicidad”. [2]

Claro, el insatisfecho es él –el Otro del capitalismo, que siempre quiere más- y nos hace sentir insatisfechos, frustrados...

Estamos ante “la grasa del capital: eso que junta y resbala al mismo tiempo, un magma que lubrica el lazo de los sujetos con la maquinaria capitalista, y al mismo tiempo ensucia, mancha, empasta”. [3]

¡Ah!, y también pensé y dije y retomo, porque la lógica de la vertiginosidad del consumo, del ansia que produce, de la promesa de eludir la castración tiene también este efecto:

“Hay una suerte de destitución de la significación de la mortalidad. Que no es solamente algo referido a la muerte. La significación de la mortalidad es aquella que se opone a la desmesura (la hybris), a la falta de límites, a lo ilimitado, hoy encarnado en el núcleo de la “racionalidad” de esta sociedad. La tragedia (tanto la griega como la isabelina, así como lo hacen tantos mitos y leyendas) alertaba contra el riesgo de traspasar determinados límites. Límites que no están dados de antemano sino que deben ser producto de la elucidación constante de los sujetos y de las sociedades sobresu mundo instituido. [4]

“En lo profundo de la psique se ha producido una compleja operación que impone una ecuación que dice que consumir de ese modo es bueno y conduce a la felicidad, felicidad que en esta época queda ligada a ser completo, completud que -a su vez- se significa como ligada a lo ilimitado. Si el sujeto consume ilimitadamente puede llegar a la completud. **Claro que hay una trampa en todo esto: porque si algo es ilimitado, por consecuencia lógica, la completud no es posible. Solamente en el campo de algo que es mensurable puede haber completud.** Y, en la práctica, se observa claramente algo que hemos señalado: lo que se termina produciendo es un estado de insatisfacción y frustración casi constante, ya que el Otro lo que le señala permanentemente al sujeto es el estar en falta. Siempre falta algo para estar completo, pero puede adquirirse. Aunque producida la adquisición volverá a abrirse el circuito”. [5]

Todavía no hablé de la clínica, pero ya había comentado antes:

“La pretensión de ser ilimitado es una trampa que en realidad consigue un estado de insatisfacción constante, metapsicológicamente ligado a la angustia automática y a lo que llamamos neurosis actuales, cuyos efectos se observan en la clínica como hiperactividad, insomnio, patologías psicosomáticas, estados de angustia sin objeto (a veces ligado a los llamados ataques de pánico), anorexias y bulimias, adicciones, etc...” [6]

“Buena parte de los males clínicos de época han quedado girando alrededor de (lo que está) más allá del malestar en la cultura. Del síntoma neurótico se ha pasado a la proliferación de lo psicosomático, las depresiones, las adicciones, los pasajes al acto, las turbulencias a nivel del orden de sexuación, la crisis de los proyectos y procesos identificatorios, la angustia por no estar a la altura de la exigencia de goce, que muchas veces conviven con formaciones clínicas sintomáticas ...” [7]

Si lo que se hace presente es el goce en lugar del deseo, estamos ante los estragos de la pulsión de muerte, en una sociedad en la que coexiste al malestar con lo que está más allá de éste. Si el malestar tiene que ver con la renuncia, lo que se hace presente hoy es la exigencia de ninguna renuncia.

La completud fue vivida en el origen de la vida: reino de lo autoerótico, cárcel para el sujeto, pulsión devenida mortífera. Hoy vemos como lo autoerótico se hace presente y hace de todos nosotros sujetos de fronteras lábiles, sea hacia el interior de la psique como en relación al otro. Es que el Otro nos las ha avasallado y las maneja a su antojo. ¡¡¡Ya no The Wall, estallada en mil fragmentos!! [8]

Estamos tabicados y al mismo tiempo expuestos. El ojo del Otro y su brillo encandilante, y nosotros enceguecidos y tabicados. Podríamos haber brillado...

Algo tenemos para aprender de Ulises, el astuto. Recordemos: el cíclope Polifemo. Para no ser engullido por éste –como lo hizo con dos de sus camaradas- Ulises lo emborracha, y entonces responde a su pregunta acerca de cual es su nombre. Ulises dice que su nombre es Nadie. Y borracho, Polifemo se duerme y Ulises destruye su ojo. Dolorido al despertar llama a los otros cíclopes que preguntan qué ha ocurrido, a lo que éste responde que Nadie lo ha lastimado... Ulises y sus camaradas huirán riendo, y Polifemo le pedirá a Zeus que lo castigue y así es como éste vagará por años hasta poder llegar a Itaca.

Se trata de destruir el Ojo y su brillo...

Sin este Otro nos aguarda un cierto destierro probablemente. ¿Pero no es acaso preferible vagar por lo real a permanecer encadenados al deseo de este Otro? Ya dijimos que lejos de ser un desierto, lo real es una selva que se entrega –no sin resistencia- a nuestro avance de significación. *Para que retroceda la insignificancia hay que crear sentido, retomar la significación del proyecto de autonomía...*

Más adelante en la odisea de Ulises advendrá el encuentro con las sirenas y su canto que llevaba a los hombres a naufragar. Tapa con cera los oídos de sus camaradas y pide ser atado al mástil de la nave. Puede escuchar así el canto, pero no sucumbirá al mismo ni sus hombres podrán oír su pedido de ser desatado, ni, obviamente, el canto de las sirenas.

¿Cómo eludir el canto de sirenas del Otro? ¿Cómo eludir su oferta/promesa/orden que satisface lo más profundo del ser, su ansia de volver a ser completo? ¿Cómo hacer oídos sordos a su llamado, cómo enmudecerlo?

Solo una tarea colectiva, decidida, una elucidación crítica sobre lo que el consumo ilimitado produce, ligado al modo de ser del capitalismo, solo ello, que debe ir de la mano de la destitución de este modo de ser de la sociedad, puede evitar el cataclismo, así como Ulises logró evitar su naufragio. La diferencia es que mientras Ulises sabía a dónde quería llegar -a su Itaca- nosotros debemos inventar en el camino un lugar que además, no será definitivo y en el cual Nadie nos espera. Como ya fue dicho: donde hubo Nadie tendremos que advenir Nosotros. Una tarea sin fin....

Notas

[1] Franco, Yago, Toda subjetividad se desvanecerá en el aire, en Más allá del malestar en la cultura. Psicoanálisis, subjetividad y sociedad, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2011.

[2] y [3] ¿Crear en qué Otro?

[4] La vida, ¿un soplo?

[5] Narcotizados

[6] (Sobre los límites)

[7] Lo que está entre los sujetos

[8] Ver Insignificancia y clínica: el paradigma borderline y Más allá del narcisismo

La prueba de historia. Apuntes para una clínica adolescente

Por Leonel Sicardi

leonelsicardi@elpsicoanalitico.com.ar

Introducción

Prueba de historia:

“Los egipcios eran una antigua raza de caucásicos que residían en una de las regiones del norte de África. Este, como todos sabemos, es el mayor continente de todo el hemisferio oriental.

Estimado señor Spencer, eso es todo lo que se de los egipcios. Parece que no pude lograr interesarme mucho en ellos a pesar de que sus clases son muy interesantes. No hay ningún problema si me aplaza dado que, de todas maneras, me estoy llevando todo lo demás, excepto lengua. Muy atentamente, Holden Caulfield”. [1]

La franqueza de este relato nos muestra un aspecto de la adolescencia, donde transgrede aspectos del **deber ser** del mundo adulto y tiene sus propias reglas ineludibles para él como la de la sinceridad en su discurso.

Así como ciertos valores o parámetros cambian, la adolescencia en sí es un momento de cambio, un pasaje de la niñez a la adultez, la encrucijada de un cuerpo que cambia, vínculos que cambian, o sea que se atraviesan modificaciones que revolucionan lo intrasubjetivo ya que se deja de ser quien se era, se afecta la identidad, y se cambia tanto en lo corporal hormonal como en lo psicológico, y en el nivel intersubjetivo donde el cambio emocional produce cambios en los vínculos.

“La encrucijada adolescente, por su parte, en su devenir estructurante se encuentra enmarcada y caracterizada por la emergencia de una doble crisis. Aquella que se desbarranca sobre el mundo interno del sujeto a partir de la metamorfosis física y

psíquica a la que éste se ve arrojado sin un posible retorno. Y la que simultáneamente se desencadena sobre el territorio de sus vínculos (amistosos, familiares e institucionales)” [2].

Los padres dejaron de ser sus referentes principales, ya no están idealizados, se cuestionan los valores que imperaban hasta entonces y su libido necesita depositarse en nuevos modelos.

Asimismo, la red vincular que le proporcionaba sostén, se debilita, produciendo, por esa pérdida una constante inseguridad que lo puede tener muy pendiente de los otros, produciendo tanto la adhesividad al otro -lo que abre la puerta al sometimiento y al maltrato-, como también, en el polo opuesto, al aislamiento social.

Otro aspecto a tener en cuenta es cómo esta crisis altera o afecta el narcisismo del adolescente, ya que la pregunta quién soy y qué valgo (Cao, 2012) parece estar en el centro de su problemática, aun cuando en su discurso lo niegan. Los adultos también tendemos a negarlo, porque nos angustia el sufrimiento del adolescente y la intensidad que tenga esa negación dependerá de cómo hayamos cursado nuestra propia adolescencia

Sigue diciendo Holden Caulfield: “Me quede en aquella barra mugrienta hasta cerca de la una, emborrachándome como un tarado. Casi no podía ver nada. Lo que si... tuve mucho cuidado de no llamar la atención ni nada parecido. No quería que nadie se diera cuenta de que estaba ahí ni que me preguntaran cuantos años tenía. Pero, viejo, casi no podía ver nada”. Y finaliza así su relato: “¡Viejo, que borracho estaba!”. [3]

El párrafo anterior nos lleva a pensar cómo el adolescente enfrenta las reglas del contexto social, que es el tercer aspecto que incide en esta crisis, lo transubjetivo, que abarca lo contextual social en sentido amplio, ya que como dice Castoriadis, psique y sociedad son dos aspectos indisolubles, no existe uno sin el otro. Vemos que nuestro protagonista, Holden, intenta construir una autonomía que es sumamente precaria ya que no tiene herramientas emocionales para sostenerla.

Contexto social actual y adolescencia

Este contexto histórico social, tiene características específicas que atraviesan al adolescente, en algunas de las cuales haré foco:

Percepción del tiempo

El tiempo es vivido como algo evanescente que ni siquiera permite registrarlo en su aquí y ahora, como si el tiempo fuera un consumo más, que se tiene y se esfuma. En referencia a la inmediatez, la aceleración, la falta de reflexión en la vida diaria, dice G. Agamben: “El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de sucesos... sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia. Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable -como nunca antes- la cotidianeidad...” [4].

Esta percepción particular del tiempo afecta no sólo la cotidianeidad sino también y especialmente los vínculos que son efímeros y descartables como los consumos tecnológicos, que duran poco porque hay modelos superadores que dejan a los anteriores como obsoletos e imposibles de usar. El riesgo es quedar marginado por no acceder a **lo nuevo**: una relación, un modelo de celular, una aplicación, etc.

Dice Eduardo Galeano acerca de que todo es veloz y descartable, desde los electrodomésticos hasta las personas y los vínculos: “Me muero por decir que hoy no sólo los electrodomésticos son desechables; que también el matrimonio y hasta la amistad es descartable. Pero no cometeré la imprudencia de comparar objetos con personas. Me muerdo para no hablar de la identidad que se va perdiendo, de la memoria colectiva que se va tirando, del pasado efímero. No lo voy a hacer ” [4].

Hiperconectividad

El consumo constante de la tecnología, celulares, i-pads, i-phones, etc., cuando se usa sin moderación, hace que por ejemplo se reciban y puedan responderse correos electrónicos las 24 horas del día, estando a expensas de la demanda laboral a toda hora, sin preservar horas para el descanso y generando una conducta adictiva. Se está conectado todo el tiempo, no hay un corte ni en los momentos de vacaciones.

El protagonismo que adquieren hoy las redes sociales es especialmente relevante para los adolescentes y jóvenes, ya que invaden nuestra cotidianeidad y se suman a esta proliferación de objetos ligados a la electrónica, con la paradoja que habiendo más comunicación, hay más aislamiento y soledad y más dificultad en los vínculos presenciales, cara a cara, cuerpo a cuerpo.

Conectando estos dos aspectos de lo social mencionados, es muy común que los adolescentes relaten acerca de horas de charla, intercambio y/o discusiones con pares, sean novias, novios o amigos, y cuando los terapeutas les preguntamos donde estaban cuando hablaban esto, imaginando un encuentro cara a cara que se daba a las dos o tres de la madrugada, la respuesta es: por Whatsapp o por chat de Facebook.

Lógica del consumo

Si hay un avance de la falta de sentido, de la insignificancia, como dice Yago Franco [5], este sujeto social con vivencia de vacío, construye una identidad protésica mediante el consumo de objetos y tecnología buscando, tal vez, una ilusión de solidez en esta cultura líquida.

Crear necesidades es uno de los objetivos del consumo. La capacidad simbólica de la sociedad está perturbada por el predominio del consumo.

Dice Eduardo Galeano: “Lo que me pasa es que no consigo andar por el mundo

tirando cosas y cambiándolas por el modelo siguiente sólo porque a alguien se le ocurre agregarle una función o achicarlo un poco.” [4]

En las propagandas de los medios, aparecen constantemente productos nuevos: “lo último que salió”, “lo que tienen todos” o “lo que nadie tiene”; slogans que imprimen en el psiquismo la perentoriedad del consumo de ciertos productos/servicios percibidos como necesarios más allá de que aporten un real beneficio o no.

Si este consumo de objetos, que actúa como supuesto “sostén identificador” para todo el espectro social, lo trasladamos a los adolescentes, con déficit en sus enunciados identificatorios, un consumo al alcance de la mano son las sustancias psicoactivas, así como muchos otros consumos compulsivos, llámense sectas, objetos, vínculos adictivos, etc.

Esta necesidad de lo propio, de tener su identidad, de diferenciarse del mundo adulto al que perteneció los lleva, a veces, a querer dejar otras marcas en sus cuerpos: vestimenta, cortes y teñidos de pelo, tatuajes, piercing, son intentos de dar un mensaje, que represente algún tipo de pertenencia y de marca propia, aún al costo de que sea con dolor o sufrimiento, hasta con violencia.

Lógica del todo

Se conecta directamente con el aspecto anterior, si el capitalismo con su propuesta de consumo, genera la ilusión de que se puede tener todo, basta con desearlo, pensemos esta lógica trasladada los vínculos, genera la representación de que puede haber vínculos totalizantes.

Ejemplo: Pareja en tratamiento, en la que él que tenía aspectos violentos, al plantearle ella separarse porque aparecían en la relación los peores aspectos de los dos, él dice muy angustiado y enojado: “No, porque ¿qué hago con el amor que tengo para ella?”.

Vemos en este ejemplo la intolerancia al vacío, a la falta, a la espera, tal como dice Cao en otro párrafo: “...la avidez incorporativa de modelos y herramientas que, a la sazón, despierta este vaciamiento, acuñó en la obra de A. Missenard la elocuente expresión *deurgencia identificadoria* para definir así el estado que el psiquismo adolescente atraviesa en su normal anormalidad”.

Así, esta urgencia identificadoria y vinculatoria puede hacer que el adolescente busque adherirse fusionalmente a determinados vínculos intentando resolver el vacío y su necesidad de pertenencia perentoria ya que sus pertenencias existentes caducaron. Dichos vínculos muchas veces son destructivos y pueden darse con personas, con drogas, con sectas, tribus urbanas y otras ofertas a mano.

Otro aspecto de esta cultura que hay que tener en cuenta, es la falta de espacios de intimidad, extimidad, dice Paula Sibilia [6], todo se exhibe y se muestra, no hay

velamiento; en esto incide fundamentalmente el protagonismo de los medios de comunicación, esta especie de Gran hermano constante en que vivimos.

Podemos interrogarnos, si todo se muestra, este adolescente inseguro ¿qué mostrará?: Un piercing, un peinado diferente, una ropa de marca o una marca en su cuerpo, un tatuaje, la pertenencia a una banda o tribu urbana, una relación que sostendrá a toda costa, algo que sea una marca propia, aun cuando sea una marca que lastime.

Reflexiones finales (no como cierre sino como apertura a nuevas interrogaciones)

En este contexto, el adolescente, sujeto inseguro y mutante, en formación, en transición, en pasaje, que transita por una tierra de nadie, que está por romper el cascarón, suele aferrarse a ciertos vínculos que funcionan como garantes de una seguridad que es prótesis de ese psiquismo lábil y en crisis. Sumado a esto, la vertiginosidad y la inmediatez que imperan como marca en este histórico social, colaboran para que las configuraciones vinculares puedan ser un consumo más.

Cómo será este proceso en el que está tramitando su pasaje de la niñez a la adultez, su salida exogámica, su cambio subjetivo, dependerá de los recursos emocionales del adolescente, de las características de su familia de origen, de las vivencias tempranas y actuales, para encontrarse y reposicionarse emocional y vincularmente.

El punto de quiebre está puesto no sólo en la maduración psicosexual sino en la construcción un proyecto de vida propio que apunte a la autonomía.

Como psicodramatista me surgen escenas, una de ellas es la película que vi recientemente **La familia Belier** donde una adolescente con padres y hermano hipoacúsicos, siente un torbellino de sensaciones nuevas, experiencias, dudas, que la llevarán a tomar decisiones con dolor y valentía, ya que descubre sus posibilidades de crecer y estudiar canto, ya que lo hace muy bien y así dejar de ser **la voz y los oídos** para sus padres y hermano.

Otra referencia, esta vez literaria, es el libro **El lector de Julio Verne**, de Almudena Grandes, donde hay un niño que va creciendo en el contexto de la guerra civil española, que comienza a transitar su adolescencia cuestionando y desafiando los valores e ideología con que fue criado y conoce otra realidad que lo lleva a un proceso de crecimiento y a elegir no sin sufrimiento, transgrediendo el modelo que en su entorno familiar habían adoptado para sobrevivir.

La búsqueda del amor, efímero, inmediato y a la vez idealizado es otro de los desafíos de la encrucijada adolescente. Un poeta de la talla de Vinicius de Moraes nos define este desafío, en su poema **Soneto de fidelidad** [7]:

“Y así, cuando más tarde me procure
Quizás la muerte, angustia del viviente
Quizás la soledad, fin de quien ama

Decir yo pueda de mi amor ardiente:
Que no sea inmortal, puesto que es llama,
Más que sea infinito mientras dure”.

Notas y Bibliografía

[1] y [3] Salinger, J. D. El guardián en el centeno. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1998.

[2] Cao, Marcelo L. “Trastornos narcisistas en la adolescencia”. El Psicoanalítico, revista virtual sobre Psicoanálisis, sociedad, subjetividad y arte, Julio 2012. <http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num10/subjetividad-cao-trastornos-narcisistas-en-la-adolescencia.php>

[4] Gremes R., Sicardi L. “Escenario social y subjetividad. Una mirada sociodramática”. El Psicoanalítico, revista virtual sobre Psicoanálisis, sociedad, subjetividad y arte, Abril 2010.

<http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num1/subjetividad-gremes-sicardi-mirada-sociodramatica.php>

[5] Franco, Y. “De Elizabeth Von R. a Lisbeth S.: Todos somos borderline”. El Psicoanalítico, revista virtual sobre Psicoanálisis, sociedad, subjetividad y arte, Abril 2010. <http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num1/clinica-franco-todos-somos-borderline.php>

[6] Sibilia, P. “Mutaciones de la subjetividad. La exhibición de la intimidad como un eclipse de la interioridad”. Artículo del libro La intimidad. Un problema actual del psicoanálisis. Psicolibro ediciones, Buenos Aires 2010.

[7] Millan, Enrique G. “Adolescencia, sexualidad, sexualidades”, cita a Vinicius de Moraes. <http://www.gruponebrija.com.ar/escritos/Adolecencia.pdf>

Elaborar la finitud

Por Juan Manuel Otero Barrigón

Psicólogo. Profesor adjunto en la Cátedra de “Psicología de la Religión” de la Universidad del Salvador.

Coordinador de la Red de Estudios Religare:

<http://redreligarebsas.wix.com/redreligarebsas>

jmobarrigon@gmail.com

Todos vamos a morir. Esa es una verdad, al menos todavía hoy, incuestionable. Ha valido tanto para nuestros parientes lejanos, los Ardipithecus ramidus que habitaron la tierra hace más de cuatro millones de años, como para nosotros hoy. Pensar la muerte, y sobre todo la propia, supone el intento de situarnos en los límites últimos de nuestra capacidad de autorepresentación. La muerte es ese ejercicio intransferible y definitivo de la vida para la cual no hay ensayos ni segundas oportunidades. No obstante, como señalara Freud, se sabe de la muerte, pero al

mismo tiempo se la desconoce. Nadie puede terminar de concebir la muerte propia, ya que, al hacerlo, sobrevivimos, siempre, como observadores externos. El psicoanálisis enseña que nuestro inconsciente no cree en la propia muerte, que se conduce como si fuese inmortal. La muerte se admite y se desmiente, ya que, para conocerla, debe estarse en ella, debe ser atravesada, ser, paradójicamente “vívida...”, sin embargo, al “vivirla”, ya es demasiado tarde para aprender sobre su realidad, para conceptualizarla, y para transmitir el resultado de dicha experiencia a los demás.

Morir como arte

En su ensayo “Historia de la muerte en Occidente”, Phillipe Aries traza una serie de diferencias entre las habituales formas de morir en Occidente hasta el siglo XIX y las contemporáneas: el pasaje de ser una experiencia “doméstica”, familiar, en casa, con duelo público y con el moribundo atravesando los rituales aceptados y la muerte siendo recibida en paz; hasta nuestro pavor actual frente a todo lo que a ella evoque. La sociedad que habitamos le da la espalda a la muerte. Es la época de la muerte tabú, que hoy ha concentrado en gran medida la otrora potencia que exhibían otros tabúes, como el del sexo. Frente a la negativización de la muerte, Aries expresa: “Hoy es la dignidad de la muerte lo que plantea problemas. Esa dignidad exige ante todo que sea reconocida, no ya sólo como un estado real sino como un acontecimiento esencial, que no está permitido escamotear”.

Dice Heidegger que por nacimiento estamos arrojados a la muerte, que “somos para la muerte”. La muerte es, para el Dasein, una inminencia constante. La posibilidad más posible. Si somos “seres-ahí-en-el-mundo”, lanzados al futuro, la muerte, entonces, es constitutiva al Dasein. La clausura de toda otra posibilidad. Asumirla es la clave para una vida auténtica. Conocida es la relación del neurótico obsesivo con la muerte; el obsesivo evita comprometerse con su deseo a partir del anhelo y la espera de la muerte del Amo. Recién cuando este muera, él podrá empezar a vivir. Su posición le impide, a su vez, asumir y reconocer su “ser-para-la-muerte”. Su devenir es postergación constante, barrera frente a toda plenitud de la vida.

En 1926, José Ortega y Gasset escribía lo siguiente para el diario La Nación: “Yo no creo que en la vida humana haya problemas absolutos. Lo único que es absoluto es la muerte y por lo mismo no es un problema, sino una fatalidad” [1]. “Fatalidad”, entendida de acuerdo a su significado más literal, en tanto inevitable. Y lo inevitable impone la aceptación de sus consecuencias, aunque en el decurso del tiempo dichas consecuencias puedan experimentar algunas variaciones. Al fin y al cabo, afortunadamente, la expectativa de vida hoy no es la misma que la de hace cien años atrás.

Del lado contrario a nuestro mundo occidental, ciertas culturas como la hindú y la tibetana entienden la importancia de elaborar la muerte propia, haciendo de esta experiencia cumbre un motivo de reflexión y trabajo personal. Desprovista del tabú que sobre ella pesa en nuestra cultura, la muerte es vista como un estimulante para la vida. Una bella canción de George Harrison (Art of Dying), con reminiscencias

espirituales hindúes, y editada en su álbum *"All Things Must Pass"*, refleja esto: *"Nada en esta vida que haya estado tratando puede igualar o superar el arte de morir"*. Es la concepción de la muerte como arte ineludible, como arte que se nos impone, como proceso consciente a elaborar. ¡Qué alejado a esto el terror cultivado por gran parte de la cultura occidental contemporánea en torno a la muerte: tantas veces negada, tantas veces ignorada, tantas veces forcluida!

La vejez, antesala natural a la otra orilla

Diferentes estudios revelan que el principal conflicto durante el envejecimiento no está tan vinculado con la cercanía a la muerte en sí misma sino con las pérdidas, tanto de capacidades físicas como de las personas cercanas y de los roles sociales asumidos. Concebir entonces el envejecimiento como un proceso de adaptación frente a estas pérdidas, supone asumirlo como un camino de duelo, que remite inevitablemente a la evaluación de la propia vida, de sus éxitos, sus fracasos, sus deseos y sus imposibilidades. Del resultado de dicha evaluación se desprenderá lo que Erik Erickson entendía como el par "Integridad-Desesperación". Si este proceso de evaluación se supera con éxito será la posibilidad de acceso a un sentido vital renovado, dotando de significado al camino recorrido y asumiendo la cercanía de la muerte con tranquilidad y aceptación. Por el contrario, si la crisis que supone dicho proceso de repaso vital no se supera, lo que emergerá es el sentimiento de haber desperdiciado las oportunidades que nos ofreció la vida, con el consiguiente remordimiento, sentimiento de culpa, y desesperanza.

Lamentablemente, en la gran mayoría de nuestras sociedades industriales urbanas, envejecer suele llevar implícita la connotación de ser un proceso decadente y muchas veces doloroso para quien lo atraviesa, sumado a la noción de "carga" añadida que muchas veces parece suponer para los demás. La desconsideración de la vejez y su etiquetamiento como "problema" habla mucho de nuestros valores y de nuestros conceptos (amén de la entronización del "ser joven" como valor supremo), dado que, entre otras cosas, en su rechazo está presente también la negación que instrumentamos para defendernos de nuestro destino último.

Aunque nadie sabe el momento exacto de su muerte, el "aún no" con el cual nos consolamos durante el transcurso de la vida frente a la inevitabilidad de este acontecimiento, comienza a perder su fuerza y efectividad durante el transcurso de la vejez. Es, por lo general, en esta etapa de la vida donde la muerte adquiere mayor significado y proximidad. Sin embargo, lejos esto de implicar una actitud derrotista, debería suponer la asunción consciente de esa instancia definitiva que, a todos, sin excepciones, nos espera. En un maravilloso y esencial libro titulado *"Elogio de la vejez"*, Herman Hesse se expresa a propósito de la responsabilidad inherente a dicha etapa: "Un anciano que odia y teme a la vejez, que odia los cabellos blancos y la cercanía de la muerte, no es un digno representante del estadio de su vida, como tampoco lo es un hombre joven y vigoroso que odia su vocación y trabajo diario y busca escapar a los mismos(...)" "(...) para cumplir como anciano su destino y estar a la altura de su tarea, hay que ponerse de acuerdo con la vejez y con todo lo que comporta, hay que decirle sí. Sin ese sí, sin la entrega cuanto la naturaleza

nos reclama, perdemos el valor y el sentido de nuestros días y estafamos a la vida” [2].

Quizás si revisáramos nuestras concepciones culturales sobre la muerte y meditáramos sobre ella con mayor frecuencia y serenidad, quizás, y solo quizás, podríamos comenzar a modificar nuestras percepciones también sobre la ancianidad, pudiendo, como consecuencia de ello, cuidar más y mejor a nuestros viejos.

El miedo a la muerte

En ocasiones, la realidad de la muerte como posibilidad desencadena cogniciones, temores e inhibiciones que pueden configurar verdaderos cuadros sintomáticos constelados en torno a dicha situación límite. En épocas del imperio de la estandarización e híper clasificación de los “trastornos mentales” se habla, por ejemplo, de *tanatofobia*, el miedo irracional a la muerte.

Es la muerte, quizás la única verdad absoluta, como espera intolerable, que invade pensamientos, y que termina inhibiendo todo impulso vital.

Ahora bien, si la desaparición, al menos física, es el horizonte seguro de todo ser hablante, entonces la muerte se presenta como algo que debe intentar ser comprendido y aceptado para poder afrontar dicho destino con la mayor sabiduría y templanza posibles.

Para quien a instancias de un credo religioso sostiene la existencia en otra vida después de esta, la muerte no es el fin definitivo, ya que su creencia les posibilitaría incorporar la idea de la muerte a sus vidas. Este mecanismo, útil en los casos de vivencia religiosa saludable, sin embargo, no siempre supone que la muerte pierda su fuerza amenazante, de hecho, muchas veces ocurre lo contrario. Muchos creyentes afirman temerle a la muerte y a lo que tras ella podría acaecerle a aquello que de uno persista, y distintos estudios muestran que la vivencia religiosa de gran parte de los creyentes es ciertamente más infantil, emocional y mágica que elaborada y madura.

La asunción de la realidad de nuestra muerte, amén de cualquier creencia personal que pudiéramos sostener, demandará siempre, para ser auténtica, su aceptación dentro de sus límites estrictamente humanos.

En sintonía con esto, el filósofo griego Epicuro, en su *Carta a Meneceo*, propuso quizás una de las más elevadas y tranquilizadoras reflexiones en torno a la muerte y al miedo que esta infunde. Escribió lo siguiente: “(...) Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que todo bien y todo mal están en la sensación, y la muerte es pérdida de sensación. Por ello, el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace amable la mortalidad de la vida, no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque suprime el anhelo de inmortalidad. Nada hay terrible en la vida para quien está realmente persuadido de que tampoco se encuentra nada terrible en el no vivir. De manera que es un necio

el que dice que teme la muerte, no porque haga sufrir al presentarse, sino porque hace sufrir en su espera: en efecto, lo que no inquieta cuando se presenta es absurdo que nos haga sufrir en su espera. Así pues, el más estremecedor de los males, la muerte, no es nada para nosotros, ya que mientras somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos. No existe, pues, ni para los vivos ni para los muertos, pues para aquellos todavía no es, y éstos ya no son. Pero la gente huye de la muerte como del mayor de los males, y la reclama otras veces como descanso de los males de su vida (...)" [3].

La necesidad de elaborar los duelos que atravesamos en nuestro recorrido vital, es la posibilidad de acceso a una vida más íntegra y dotada de sentido a cada paso. La pérdida que nos significa la muerte, experiencia límite que tantas veces preferimos ignorar, nos pone frente a frente tal vez, con el duelo por antonomasia. Límite máximo, frontera infranqueable. Y pese a todo, tarea por asumir. Quizás, al fin de cuentas, como decía entre sonrisas un paciente ya entrado en años: "¡Morir no es para tanto, che...!"

Notas

[1] Citado en Pepe, Rodríguez. *Morir es nada*. Ediciones B, Barcelona, 2002.

[2] Hesse, Hermann. *Elogio de la vejez*. Editorial El Aléphi, Barcelona, 2011.

[3] Fragmento tomado de

http://mercaba.org/Filosofia/HT/diego%20reina/Escuelas%20helenisticas/epicuro_meneceo.htm

Bibliografía

- Ariès, Philippe. *Historia de la muerte en Occidente*. Acantilado, Barcelona, 2000.
- Epicuro. *Carta a Meneceo*. Disponible en: http://mercaba.org/Filosofia/HT/diego%20reina/Escuelas%20helenisticas/epicuro_meneceo.htm
- Erickson, Erik. *El ciclo vital completado*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.
- Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- Hesse, Hermann. *Elogio de la vejez*. Editorial El Aléphi, Barcelona, 2011
- Rodríguez, Pepe. *Morir es nada*. Ediciones B, Barcelona, 2002

SUBJETIVIDAD

Cultura del consumo y subjetividad adictiva

Por Bárbara Goldstein

barbaragol@hotmail.com "¿Y esto qué me significa?"

Subjetividad

El objetivo de este trabajo es analizar las características de la subjetividad actual desde las condiciones sociales y culturales que la determinan. En este recorrido vamos a considerar de qué manera estos factores influyen en la proliferación de consumos problemáticos.

Las drogas son respuestas disponibles de la época. El consumo y la adicción son maneras de responder al malestar subjetivo. no todo consumo es problemático y no cualquier consumo debe pensarse como adictivo.

La subjetividad como construcción psico-social es la consecuencia de prácticas sociales identificables y tipificadas que la producen[1].

Figura del consumidor

El pasaje que se ha producido de la figura de *ciudadano* a la de *consumidor* determinó un tipo de subjetividad con sus características y prácticas particulares.

“*Ser hoy un buen ciudadano es cumplir con los deberes del shopping game*” [2]. La categoría de *consumidor* y sus derechos están garantizados en la Constitución Nacional desde la reforma de 1994 en la Presidencia de Carlos Menem (artículos 42 y 43). Donde decía “ciudadanos” ahora dice “consumidores”. Se trata de un nuevo sujeto determinado por la lógica mercantil: el *consumidor*. Se dio un cambio en la función del Estado por la lógica del Mercado. Ha caído su función protectora y su lugar como garante de los derechos de los ciudadanos. Ya no opera como instancia de articulación simbólica y dadora de sentido a través de sus instituciones. Ahora el sentido es creado de manera cambiante y veloz por la Ley del Mercado.

Todo puede adquirirse en el mercado, por el bistrú o de la mano de la ciencia y la tecnología. “Se multiplican las necesidades de la vida moderna y la oferta de objetos para la satisfacción siempre a mano” [3] en un circuito imparabile y astuto. En la actualidad no encontramos la proliferación de los valores o de los ideales sino de los medios económicos. Se produjo la caída de los ideales y el debilitamiento de la autoridad. No hay instancias claras que frenen o enmarquen ciertos excesos. En el ámbito familiar, el padre era el que mandaba, reglamentaba y mantenía un ordenamiento. Alguien sostenía la función de delimitar claramente lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido. Se debilitó esa instancia ordenadora que impedía algunas cosas y vehiculizaba otras.

Actualmente se estimula el consumo de drogas y alcohol con la promesa de desinhibición, de euforia, de la pérdida de la vergüenza o de la tristeza. El Nombre del Padre ha perdido efectividad y ya no es el único modo de ordenamiento social. Se presenta un “*empuje a olvidar*” [4], los ideales ya no responden a la regulación fálica del Nombre del Padre. La sociedad actual está regida por un consumo masificado, por la lógica del vacío, de lo efímero, por la cultura mediática. Se trata de una “sensación de vacío, de un escepticismo a ultranza” [5].

La práctica del toxicómano es la paradigmática de nuestra época, en medio del desarraigo, la soledad, la ruptura, la fragmentación de lazos y redes sociales, la falta de contención y de pertenencia. La subjetividad de la época corre detrás de ese objeto de consumo para colmar su incertidumbre, su falta de ser, su propia inexistencia [6]. Se sostiene un mandato a desconocer los límites, a traspasarlos. Un empuje a buscar siempre más, lo ilimitado.

La economía neocapitalista actual exige que “hagamos del consumo nuestra forma de vida, que convirtamos las compras y el uso de bienes en rituales, que busquemos nuestra satisfacción espiritual, la satisfacción de nuestro ego en el consumo. Se necesita que las cosas se consuman, se gasten, se reemplacen, se descarten a un ritmo de aceleración continua” [7].

Para sostener esta visión, los ejecutivos de la industria sostienen un conjunto de estrategias:

- * el pasaje de tiendas locales a paseos de compras, luego a los hipermercados, a las supertiendas y a los minoristas actuales de Internet.
- * posibilitan a los clientes que compren ahora y paguen más tarde (con intereses), mediante la invención y la fuerte promoción del crédito y las tarjetas de crédito.
- * promueven la fusión intencional de la identidad y el status con el consumo: “eres lo que compras”.
- * las campañas publicitarias y el marketing.

Obsolescencia planificada

Uno de los trucos del oficio es la *obsolescencia planificada*. A medida que se incrementa la producción de cosas, se difunde al consumidor el mensaje de que es mejor tener más de un ejemplar de la mayoría de las cosas. Si todos tienen suficientes zapatos, tostadoras y automóviles se produce una saturación, se sobrepasa el límite de la cantidad de cosas que puede consumir la gente. Como las fábricas necesitan seguir produciendo objetos en serie, una vez que los consumidores están saturados de cosas, se suscita un exceso de oferta. Si esto sucede, resulta un desastre para los negocios. Entonces se comienza a fabricar productos de modo que tengan menor tiempo de durabilidad, que se rompan lo antes posible, que el consumidor tenga que tirarlos a la basura y los reemplace lo más rápido posible. Es lo que se denomina: acortar el ciclo de reemplazo. Para reforzar el consumo los arquitectos del sistema dilucidan aún otra estrategia: *la obsolescencia percibida*. Se trata de “instilar en el comprador el deseo de poseer algo un poco más nuevo, un poco mejor, poco antes de lo necesario”. [7]

Obsolescencia psicológica

La *obsolescencia percibida* se instala en la subjetividad actual con una extendida aceptación. Es la clave del éxito que ha tenido el sistema. El artículo no se ha roto ni está obsoleto; sencillamente lo percibimos así. Fue necesario que se pusieran en marcha una serie de procesos para que nos volviéramos “tan dóciles”. La

aparición de las cosas tiene que cambiar continuamente, lo cual incentiva a descartar modelos viejos aunque funcionen a la perfección. Es ahí donde entran en juego “el gusto” y “la moda”, el largo siempre cambiante de las faldas y los vestidos, por ejemplo.

“Como el mercado manda”

Los minoristas y los productores quieren hacernos creer que no podemos usar el mismo color o corte de una semana a la siguiente porque de lo contrario tendremos “menos onda”, seremos “menos deseables” y estaremos “fuera de lugar” [7]. La publicidad es una de las estrategias más importantes para sostener el consumo a este nivel. Hoy en día los publicistas reclutan a psicólogos, neurocientíficos e incluso a los propios consumidores para dilucidar la manera de llegar mejor a los compradores e influir más en ellos. “Su intención principal consiste en hacernos sentir mal con lo que tenemos o lo que nos falta, de modo que deseemos comprar algunas cosas específicas que nos hagan sentir mejor” [7]. Muchas veces por día nos dicen que nuestra piel está mal, nuestro pelo está mal, nuestra ropa está mal... pero todo se puede arreglar si vamos de compras [7].

De esta manera, cada vez compramos más, tenemos más cosas pero menos tiempo para lo que realmente nos hace feliz: estar con los amigos, la familia, tener tiempo para hacer las cosas que nos gustan. Trabajamos cada vez más para pagar las cosas que compramos. Las dos actividades principales que hacemos en nuestro tiempo de ocio es mirar televisión y salir de compras. Así, llegamos a casa cansados de trabajar, miramos televisión y las publicidades nos dicen que salgamos de compras y así sucesivamente... es un circuito que no podemos cortar.

El objeto se impone desde la sobreoferta propia de la Ley del mercado, impone gozar “como el Mercado manda”. Se borra así la respuesta singular del Sujeto y su lazo con el Otro. En los estantes reales o virtuales de las tiendas se alinean una infinidad de cosas listas para saltar al carrito de compras o para ser armadas y enviadas a pedido. El consumidor se zambulle en tiendas y portales, armado con tarjetas de crédito y el sueldo recién cobrado. Por un momento, mientras elige en un largo menú de opciones, el “*consumidor todopoderoso*” tiene la sensación de que el mundo entero gira a sus pies. Siente una oleada de poder cuando cambia el dinero que ganó con el sudor de su frente por una cosa y se convierte en su dueño. Ya sea para colmar una necesidad, permitirse un capricho o sacarse el mal humor... o quizá todo a la vez. “Al mal tiempo, buenas compras”, podría decir el refrán.

Nuestro valor ha cambiado, ahora depende de cuánto consumimos, cuánto contribuimos al engranaje que propulsió este sistema: “*la flecha dorada del consumo*” [7]. Somos valiosos en la medida que podamos consumir el “*último objeto*”: el más nuevo. Estaremos en el sistema mientras no alteremos la dirección de esa flecha y podamos contribuir a ella.

Felicidad química, panaceas farmacológicas

En el mismo sentido, el consumo masificado de psicofármacos es una afección de nuestra época, una adicción socialmente aceptada o por lo menos tolerada. Seguramente porque se trata de sustancias legales indicadas por un médico o difundidas de “boca en boca”. Se combinan, al modo en que lo haría un alquimista, según su uso y su efecto: excitadores, estimulantes, ansiolíticos, sedantes como también analgésicos. Son “respuestas rápidas que tienen la virtud de anular la pregunta” [8]. Se trata de “felicidad química” [9], de panaceas farmacológicas. “Los psicofármacos también son una oferta para el confort de las personas, para administrar en forma personal las emociones, ya se trate de angustia, de apatía o de aburrimiento” [10]. La automedicación gana lugar frente a la inquietud, la angustia y la inseguridad. Las drogas más recetadas en Occidente son las benzodiazepinas: “*the happy pill*”. Es considerable el aumento que se produce año a año en su facturación.

“He aquí que la felicidad se podía comprar por dos centavos en la farmacia de la esquina y se la podía guardar en el bolsillo del chaleco, tener así éxtasis portátiles”. Thomas De Quincey

Los psicofármacos como prótesis farmacológicas prometen una *felicidad química* universal a cambio de una dócil y tonta resignación frente al aplastamiento del deseo singular. Vivimos en la cultura de la satisfacción que se exige rotunda, inmediata y absoluta. Ello no significa que sea posible, sino que la desdicha que esa imposibilidad genera se ha vuelto definitivamente insoportable.

Vivimos en un estado de la civilización que propicia la cobardía moral, que ha degradado la falta fecunda del deseo, lo que Freud llamaba la pulsión de vida. “Thanatos no ha nacido en el siglo XXI, pero actualmente está más contento que nunca con las condiciones tan ventajosas en la que puede ejercer su viejo oficio” [11]. Se sostiene así la ficción de que toda angustia, dolor o sufrimiento puede ser resuelto con objetos o sustancias. Se calla el malestar a partir de un goce solitario.

Consumo problemático de sustancias

Hablamos de consumo problemático de drogas y/o alcohol cuando se trata de sujetos que padecen, cuando ese objeto ocupa un lugar privilegiado en su economía psíquica, en una relación de dependencia. Se trata de un lugar y una función que es singular en cada caso. En esa relación el sujeto encontraría al menos, en un principio, una vía de alivio y satisfacción que no puede alcanzar por otros medios.

Subjetividad adictiva

La subjetividad adictiva entonces -como un tipo radicalmente nuevo de subjetividad socialmente instituida- es la *realización plena* del sujeto consumidor. El adicto detiene la cadena y la variación sistemática de objetos en la búsqueda del objeto totalmente satisfactorio. Entorpece la rueda de la multiplicación mercantil [1], no contribuye a la flecha dorada del consumo. No se desplaza de un objeto a otro

pues cree haber encontrado *el objeto* de la satisfacción absoluta y la fijación a éste lo deja por fuera del mercado. La subjetividad adictiva, por lo tanto, está determinada por las condiciones sociales y culturales que inscriben en el sujeto esta lógica del consumo.

Notas

- [1] Lewkowicz, Ignacio "Subjetividad adictiva: un tipo psicosocial instituido. Condiciones históricas de posibilidad". En: Dobon, Juan y Hurtado, Gustavo (compiladores) Las drogas en el siglo... ¿qué viene? Ediciones FAC, Buenos Aires, 1999. Pag. 91 a 110.
- [2] Bauman, Zygmunt en "La videocámara más difícil de desinstalar es la que se nos ha metido dentro". Dessal, Gustavo. Nota Telam. Buenos Aires, 2013. <http://www.telam.com.ar/notas/201309/33203-la-videocamara-mas-dificil-de-desinstalar-es-la-que-se-nos-ha-metido-dentro.html>.
- [3] Donghi, Alicia y Vázquez, Liliana. Adicciones Una clínica de la cultura y su malestar. JVE Ediciones, Buenos Aires, 2000. Pág. 45
- [4] Sinatra, Ernesto. "Ideales de fin de siglo". En: Revista Pharmakon Nro. 8. Instituto del Campo Freudiano, Buenos Aires, 2000.
- [5] Lipovetsky, Gilles. La era del vacío. Editorial Anagrama. Barcelona, 1986.
- [6] Tarrab, Mauricio. Las salidas de la Toxicomanía. En Más allá de las drogas. La Paz. Editorial Plural, 2000.
- [7] Leonard, Annie. La historia de las cosas. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010. Pag. 220, 222 y 225.
- [8] Freda, Hugo "Modos modernos del Goce" en Adicciones Una clínica de la cultura y su malestar. Alicia Donghi. Liliana Vázquez (comp.) JVE Ediciones, Buenos Aires, 2000.
- [9] Sinatra, Ernesto. "Ideales de fin de siglo". En: Revista Pharmakon Nro. 8. Instituto del Campo Freudiano, Buenos Aires, 2000.
- [10] Leale, Hugo (2007) "Endrogados y empastillados. Nuevas formas de lo viejo". <http://catedrapsicologiapreventiva.blogspot.com.ar/2007/06/endrogados-y-empastillados-nuevas.html>
- [11] Dessal, Gustavo. "La videocámara más difícil de desinstalar es la que se nos ha metido dentro". Nota TELAM s/p. Buenos Aires, 2013. <http://www.telam.com.ar/notas/201309/33203-la-videocamara-mas-dificil-de-desinstalar-es-la-que-se-nos-ha-metido-dentro.html>.

Todos para fútbol

Por Eduardo Müller

Psicoanalista

edumul@sinectis.com.ar

Un chico de ocho años, apasionado del fútbol y habilidoso en su juego, después de ver un programa deportivo por televisión anuncia a sus padres en la cena familiar:

"no voy a jugar más a la pelota". Interrogado por los azorados padres, responde "no quiero que me vendan".

Detrás de este tierno temor se esconde una oscura verdad, que sólo el niño ve ante la miopía de los padres. En pleno siglo XXI se prolonga el tráfico de seres humanos. Hay un mercado obscuro de esclavos de lujo. Los jugadores de la selección argentina tienen (un alto) precio. La selección en total vale 800 millones de euros. Lionel Messi "vale" 120 millones, Ángel Di María 60 millones igual que el "Kun" Agüero. Y tienen dueños; son los que los compran o venden. A los intermediarios del mercado se les llama "representantes". Algunos jugadores hablan de sí como mercaderías: en tercera persona o mencionando sus nombres como lo que son: marcas. Marcas de esa mercadería que ellos mismos son. Frecuentemente se escucha decir "estoy esperando que se defina mi situación". Su traducción exacta es: "un comprador y un vendedor me están negociando, todavía no sé quién será mi nuevo dueño". Podrá ser un jeque árabe, un fondo de inversión, una sociedad anónima, un magnate de la televisión. Cuando se dice que un jugador es "libre" es por tener su pase en sus manos. Es él mismo el que se negocia. Para volverse a colocar. Tiene la efímera libertad de venderse a sí mismo. Europa aparece en el horizonte de los jugadores argentinos como el comprador soñado. Chicos que no han cumplido su mayoría de edad son vendidos por sociedades entre los clubes y sus padres a países que no saben ubicar en un mapa. Y jugadores mayores, en el fin de su carrera intentan terminarla en destinos opulentos (como los reinos del golfo pérsico) para "hacer una diferencia que les asegure un futuro". Hacer la diferencia es volverse rico, claro.

Diego Maradona, el mejor jugador del mundo, tuvo una dramática relación con drogas. El 26 de abril de 1991 fue detenido por una causa por tenencia. En el mundial de 1994, en un "antidoping" (como se llama los análisis para detectar consumo de drogas) salió "positivo" y fue echado del mundial y castigado con 15 meses de suspensión. No era cocaína sino efedrina.

En esa época, ante la abstinencia obligada de mi consumo de Maradona escribí una nota en un diario. Dije que la relación entre Maradona y la droga no es el drama de un hombre que se droga, sino el de un hombre que es droga. El drama de un hombre convertido en una droga de consumo masivo, mundial. Todos los argentinos nos hemos dado con Maradona, esa droga feliz que nos hizo volar y viajar por todo el mundo, desde La Paternal hasta Nápoles. Nos dimos con él, nos volvimos adictos insaciables, reclamamos cada vez dosis mayores. Si tenía el tobillo destrozado no importaba, que juegue igual, que nos haga felices, ganadores, campeones.

Desde niño, niño villero, Dieguito comenzó a jugar en "Cebollitas". A los 16 años debutó en Argentinos Juniors. Los mercaderes de cebollas pusieron sus ambiciosos ojos en él. Así fue que siempre hubo alguna organización o empresa que traficó con él. Maradona se transformó en mercadería, en merca. Y cuando pudo liberarse un poco de sus amos, se hizo socio. Fue amo y esclavo, dueño y producto. Encarnó un lugar imposible, insostenible. Consumido comenzó a consumir. Es que para un sujeto devenido droga, drogarse es a veces un intento desesperado para escapar

de ese lugar mortífero de ser objeto de goce de otros. De buscar una migaja de placer propio en ese mar de alienación. Es así que estos dos mercados, el de las drogas humanas y el de las drogas-drogas, mezclados y confundidos, representan groseramente a todos los mercados. Llevan hasta la exasperación y la más obscena transparencia al libre imperio de las leyes de la economía de mercado. Una economía donde los desocupados son mercadería sobrante, los jubilados mercadería vencida, los trabajadores mercadería barata y las minorías (sexuales o migrantes) mercadería en mal estado.

Con el concepto de Marx de fetichismo de la mercancía, se ve que la producción no produce un objeto para el sujeto, sino un sujeto para el objeto. Esta perversa inversión se potencia cuando un mismo sujeto-objeto se encarna en una persona. Un consumidor consumido por el consumo. Un consumo que consume consumidores. Así como Roland Barthes decía que el escribir es intransitivo, el consumo también lo es. Se consume consumo. Ir al shopping como actividad, no es ir a comprar algo determinado. Es ir a consumir por consumir. Y a ser consumido por el shopping.

El dinero, el sexo, la televisión, el arte, la medicina, etc.; en el súper mercado libre todo se volvió opio.

Tal vez el capitalismo tardío invirtió la famosa frase de Marx: hoy el opio es la religión de los pueblos.

¡Vamos Messi todavía!

SOCIEDAD

Insignificancia, progresismo y psicoanálisis Parte I: Etiología de la insignificancia y capitalismo como máquina de quemar

Por Luciana Chairó y Germán Ciari
lucianachairo@elpsicoanalitico.com.ar
germanciari@elpsicoanalitico.com.ar

Quisiéramos abocarnos en este escrito a definir el concepto y alcance de la noción castoridiana de insignificancia. En un recorrido sucinto por las lecturas que realizan diferentes autores, observamos que existe la tendencia a asumir el concepto solo en su aspecto descriptivo y, en general, de manera fragmentaria (sin conexión teórica entre sus diferentes aspectos) e incompleta (que no logra un abordaje integral de la diversidad fenoménica que ofrece). Son llamativamente frecuentes los intentos por comprender el dato descriptivo a partir de herramientas que tienen por

origen otro paradigma. Lo que surge en consecuencia es una evidente incomodidad y pérdida de especificidad. En ocasiones se extravía la distinción crisis/descomposición, en otras se confunde directamente la noción de heteronomía con la de insignificancia. Algunas lecturas conducen a los autores a centrarse en el eje optimismo-pesimismo algo que, en nuestra opinión, no presenta relevancia teórica; o a homologar insignificancia con neoliberalismo (y en consecuencia progresismo con autonomía) lo cual constituye una excelente muestra de la crisis de la crítica.

Consideramos que todas estas tendencias se fundan sobre un mismo error: pierden el enlace entre fenómeno y etiología.

Insignificancia

Caminemos por una escuela, ¿qué escuchamos? Los niños, según los maestros, no aprenden; los maestros, según los padres, no enseñan; los padres, según la escuela, no acompañan. A poco de indagar descubrimos que nadie tiene en claro qué debe o puede hacer. La inquietud propia de la actividad exploradora de un niño, sus juegos alborotados y la posible resistencia a permanecer sentado varias horas en una silla, son conductas medicalizables que encuentran su causa en algún neurotransmisor loco que aporta el sentido extraviado a la imposibilidad de aprender.

Ingresemos al hospital público, avancemos por sus pasillos fríos, entremos a las salas donde otra vez un médico es denunciado, golpeado, deslegitimado por no curar, donde los pacientes han perdido su paciencia, donde prima el malestar, el maltrato y la apatía contagiada de unos a otros; donde las prácticas son violentadas y violentas, privatizadas y dolidas; donde el juramento hipocrático se enferma de sin sentido.

Los psicoanalistas nos encontramos con sujetos descreídos de aquel “saber no sabido”, sujetos que reniegan de toda interrogación y que se presentan en los consultorios con síntomas disfrazados de signo, con un dolor de existir cada vez más solitario y fuera de lazo. Y “paradójicamente”, se suscitan ateneos, clases, supervisiones, sesiones de analistas preocupados por producir intervenciones en la vía del sin sentido, de lo individual, de un tiempo cada vez más acotado.

No hay tiempo para reunirse con los afectos, no hay tiempo para amarse, no hay tiempo para estudiar, para trabajar, para la política, para los duelos, para el sexo. Y cuando finalmente conseguimos la cuota de tiempo tan anhelada, pues no sabemos muy bien qué hacer con ella...discurre, se escapa, adormece.

El mismo acto de morir expresa la vacilación de los andamiajes de sentido. Los ritos se descomponen, se hace difícil inscribir y reescribir una ausencia. Todo el escenario de la muerte se vuelve un objeto más para el consumo. Ya no sabemos si llorar o tomar un *quita pena* que anule el dolor y restituya casi al instante un estado anterior.

Hay “avance tecnológico”. Bien. ¿Para qué y hacia dónde? ¿Quién orienta el avance de la técnica?

La lucha por una procreación asistida para los que lo necesitan, sobre la base del “para todos”, va al compás de grandes dificultades para cuidar y criar a los niños: los cuidadores no cuidan, los padres son pares, el trabajo consume el tiempo, y se necesitan de más y más dispositivos de crianza que suplan las ausencias y de alguna manera, produzcan “hijos”.

Lo que vale se compra, el “nivel de vida”, “el bienestar”, el confort y el consumo son prioridad; la “conexión virtual” desprovista del cuerpo a cuerpo es el modo de relacionarse; una “colección de individuos” suele confundirse con una comunidad.

Ignacio Lewkowicz habla del agotamiento del “modelo de lazo social” y describe cambios potenciales en el espacio público, entre los que se ubican la aparición de nuevos sujetos sociales. Observa el pasaje del ciudadano de derechos al consumidor consumido en una lógica del mercado que da cuenta de la destitución de prácticas y discursos y de la dominancia de la fluidez.

Zygmunt Bauman plantea un movimiento que va de la “modernidad sólida” hacia una modernidad representada por la liquidez, cuya cualidad más significativa es la movilidad e inconsistencia. Describe nuevos sistemas de relaciones sociales donde éstas fluyen con mayor flexibilidad y da cuenta de la disolución de los vínculos, proyectos y acciones colectivas.

Descomposición de los sistemas de control del capitalismo. Financiarización de la vida. Burocratización de los partidos políticos. Fragmentación de la lucha social. Desintegración de los roles. Vaciamiento de las instituciones. Crisis de la crítica. Conformismo generalizado. Desorientación. Apatía. Cinismo. Es difícil encontrar un autor que hable de nuestra época, desde cualquier disciplina, pertenencia teórica o política, y no mencione fenómenos similares.

Insignificancia como producto

La potencia del diagnóstico de época castorideano no reside en la descripción fenomenológica, y no es solo el enlace teórico entre los distintos fenómenos lo que vuelve a su aporte fundamental. Con su “Avance de la insignificancia” el autor logra algo similar a lo que Freud encara en “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”: definir una etiología. [1]

Al menos durante el siglo XIX y comienzos del XX se mantuvo relativamente estable en occidente algo que podemos definir como una “usina de sentido” resultante de la colisión de dos proyectos antagónicos de sociedad. De esa colisión surgía la desmezcla magmática de significaciones imaginarias sociales que animaban cada una de las instituciones sociales y brindaban un proyecto identificador a los ántropos que al metabolizar aquellos sentidos, creaban y re creaban la sociedad. La crisis del proyecto de autonomía, hace colapsar la usina de sentido y en

consecuencia se desata un proceso de destrucción que devendría luego en abierta crisis/descomposición.

Castoriadis no deja de hacer hincapié en que no era uno u otro proyecto el que generaba los sentidos que animaban la sociedad, sino justamente la colisión entre ambos.

Tomemos el caso de la “escuela disciplinar” tantas veces estudiada desde múltiples perspectivas, ¿por qué esta institución no puede pensarse solo como un producto del proyecto capitalista? En primer lugar porque la escuela no fue la opción de control de lo heterogéneo inicial para el capitalismo. Su primera tendencia, incluso antes de devenir proyecto, fue expulsar a los sujetos que sobraban y mantenerlos en los márgenes a través de la coerción; marginarlos de las artes, las ciencias, el lenguaje escrito, etc. Solo cuando se ve obligado a asumir los desafíos que le impone su proyecto antagónico, que logra la ampliación de los márgenes de participación (en lo que devendría paulatinamente demanda de “sufragio universal”), es que el mismo debe asumir ese resto humano que gustosamente hubiera dejado en los arrabales, para así consolidar instituciones de control y encierro.

Estas escuelas no solo eran el decantado homogenizante de un poder geométrico, que cuadrículaba las mentes y los cuerpos derritiendo el material humano para luego volcarlo en el molde funcional hegemónico. Era eso, pero no solo eso. Tenía por objetivo la formación de “Ciudadanos”, ántropos modernos que no podrían reflejar mejor la rivalidad entre visiones distintas de sociedad, síntesis de la doble revolución de la que habla Eric Hobsbawm, puja entre proyectos. Ciudadanos funcionales, disciplinares, que no deliberan ni gobiernan, pero que saben leer y escribir, conocen nuevos idiomas, incorporan los rudimentos del pensamiento filosófico y científico; ciudadanos que podrían en el futuro volverse piezas más eficaces de la maquinaria de la industria, pero también tendrían la posibilidad de comprender mejor las condiciones de explotación.

Además, debemos recordar que no es solo el sádico puntero el que convoca a los padres a llevar a sus hijos a las primeras escuelas normales. No es solo porque “el Estado obliga” que los padres hacen de sus hijos, alumnos. Hay una seducción que la escuela ejerce, un proyecto que ofrece. Y en tanto que el capitalismo como tal no puede ejercer más que repulsión, en los proyectos que encarama para volverse régimen, **depués de la seducción siempre hay desposesión** (de sentido).

Los voceros de la institución por estrenar no podían pararse frente a la sociedad y exclamar: “¡Padres! ¡Ingresad vuestros hijos a esta noble institución! Allí hallaremos y trituraremos toda cultura distinta de la hegemónica para hacer de ellos la pieza homogénea de un sistema que necesita el esfuerzo de lo que les resta de sus vidas para acumularlo en la forma de Capital, ofreciéndoles a cambio la dudosa promesa de preservarlos con vida”. Muy por el contrario, la escuela se muestra como la entrada individual al progreso de la humanidad, a la paz y la armonía entre los hombres, que constituidos en el saber de la ciencia moderna podrán liberarse de

las cadenas de la naturaleza, del pensamiento mágico y de toda “barbarie”. Es por tanto el ideal Liberal nacido de la misma revolución que las formas más radicales que agrupamos bajo el término “proyecto de autonomía” el que ofrece, de modo privilegiado, las significaciones y los sentidos que ponen en funcionamiento una de las instituciones más importantes para el andamiaje del capitalismo en el periodo mencionado.

Las instituciones sociales que nos ocupan son de este modo, el resultado de la fricción y el roce entre proyectos. Es de allí de donde surgen los sentidos últimos que les dan coherencia y consistencia a las legalidades que ordenan subjetividades, proveen proyectos identificatorios, levantan instituciones y dan sentido al conjunto de la sociedad.

El capitalismo como máquina de quemar

A nuestro juicio, un escenario de enfrentamiento de los dos proyectos en condiciones de igualdad no puede contemplarse más que por períodos muy cortos. Si se quiere tener un panorama del periodo completo, no sería correcto imaginar el modo de ser de lo social como el choque frontal de dos locomotoras que en la inercia del impacto se levantarán como un rascacielos. Más bien, lo que predominó fue el estableciendo de una lógica de devoración, de un proyecto respecto del otro. Una que permitía al cuerpo devorador aprovechar la energía que lo devorado despedía, y así transformarse en función de una expansión que no controlaba, ni en cualidad ni en cantidad.

Es que el capitalismo no puede dejar de quemar sentido. En tanto que, sin devenir régimen le es imposible funcionar más que a través del uso explícito de las armas (como en la colonia o en la expansión de la frontera extractiva), y no le es posible generar las significaciones que puedan articular el sentido de un régimen; para evitar operar “sinceramente” (significación tan cara a la coyuntura política argentina) se encuentra obligado a saquear significaciones imaginarias sociales -del proyecto de autonomía o de cualquier otro origen-, que a la vez en su despliegue, no puede dejar de desgastar.

¿Acaso no fueron las significaciones y sentidos creadas por las comunidades rurales las que volvieron vivibles las fábricas de las ciudades y por tanto, generaron las condiciones para la producción? ¿No fueron las invenciones acumuladas durante siglos y condensadas en la pericia del artesano las que se instrumentalizaron en la máquina que echó a andar la rueda de la industria? ¿No fue la curiosidad apasionada y romántica del navegante explorador la que trazó los mapas que conducirán a la aniquilación y la conquista?

A medida que el capitalismo avanza, la lógica de desposesión, devoración y quema de sentidos se profundiza. Significaciones imaginarias como “Fraternidad”, que remitían a la búsqueda de armonía y colaboración entre los seres humanos, devinieron base de sustentación de los nacionalismos fratricidas. El sentir comunitario de amplios colectivos humanos devenido demanda de democracia

radical se metaboliza como procedimental, y así logra aflojar una tensión social y subjetiva que generaría inestabilidad. Las danzas, la música, los sabores, el trabajo en madera, en cerámica, en telas, productos genuinos de la creación del imaginario instituyente en cada rincón del planeta, migran desde las periferias hacia el centro y se inyectan en el cuerpo del capital, al modo de una transfusión incesante de belleza y de vida.

La desaparición paulatina del proyecto de autonomía va a dejar solo al capitalismo que en adelante, debido a su expansión global, necesitará cada vez menos devenir régimen, institución, Nación, etc., y cada vez le costará más encontrar canteras de sentido de las cuales nutrirse. En consecuencia aparecerán regímenes sostenidos en los **sentidos precarios** que el mismo puede generar y cuya expresión más genuina y contundente se observa en la configuración de slogans de campañas publicitarias multipremiadas como “Keep Walking” de Johnnie Walker o “Just do it” de Nike [2]. A la vez recurrirá a significaciones y sentidos pasados, consolidando regímenes “vintage” que recuerdan, una y otra vez, al encabezado del 18 Brumario de Marx, acelerando con ello el proceso que Castoriadis definió como descomposición.

La descomposición de un sentido no es su crisis y tampoco es simplemente una ausencia (de sentido). Es más precisamente la presencia de lo anterior en estado degradado. Cuando Eduardo Gudynas [3] por ejemplo indica que en el periodo progresista vivido en Brasil el número de hogares con cloaca y agua potable se mantuvo estable mientras que el consumo de celulares y lavadoras automáticas se disparó exponencialmente, no hace más que definir la descomposición sufrida por la noción de “desarrollo” vigente a mediados de siglo XX. No se esgrimen nuevos argumentos. Las ideas son las mismas. Pero los alcances y resultados son apenas formas superficiales de aquello que alguna vez fue.

En consecuencia, no se trata solo de que las instituciones estén “vaciadas”. Lo que parece tener mayores consecuencias es que las instituciones “están”, continúan existiendo, y en tanto que existentes no pueden dejar de donar una fragmentación/desintegración, un “humo” que como ántropos no podemos dejar de “comprar”.

Lo que se despliega entonces, siguiendo a Yago Franco, es el “trayecto que va desde un malestar tolerable, inevitable y de algún modo necesario y que hace a la vida en sociedad, a un estado de la cultura que produce mortificación y, en el límite, imposibilidad de participar en la vida social, con devastadores efectos en la psique” [4]. Siendo toda institución fuente de cierto bienestar mínimo (referencia) y lugar de depósito de las tendencias mortíferas o tanáticas del hombre, la sociedad en crisis ve obturada esta posibilidad de alojar allí la pulsión de muerte desplazándose a los lazos y al terreno social. El amparo necesario para vivir en ella se ve amenazado, entran en crisis los emblemas identificatorios, se dispara la tendencia a lo ilimitado y la intolerancia a la diferencia. El resarcimiento que el sujeto obtenía de sus renunciaciones para vivir en sociedad pierde significación.

Selectividad en la máquina

Hasta aquí hemos hablado de sentidos sociales instituidos, del modo en que el capitalismo necesita apropiarse de ellos quemándolos para devenir régimen, y del proceso consecuente que se desata inevitablemente como destrucción de toda diversidad. Destrucción que (agreguemos) en el plano natural se vive como polución y sobre explotación, y en el plano del sentido como avance de la descomposición y de la insignificancia.

Llegados a este punto debemos subrayar que esas significaciones imaginarias sociales no reciben un trato homogéneo, y que todas ellas no producen los mismos efectos metabólicos en la máquina de quemar. Es una enseñanza que nos deja el escenario descrito como usina por Castoriadis: si existen infinidad de canteras de sentido por quemar, ¿por qué son las que provienen del proyecto de autonomía las que le otorgan a los regímenes occidentales del periodo que nos ocupa, esa solidez y estabilidad? ¿Cómo se explica esta notable tenacidad que le permite inmiscuirse, ramificarse, consolidarse frente a una maquinaria que pone todo su empeño en desintegrarlas? ¿Cómo logra sostener los proyectos identificatorios en cada una de las instituciones sociales y producir, incluso en el declive y como efectos tardíos, fenómenos de la trascendencia del mayo francés o los llamados “Estados de bienestar”?

El proyecto de autonomía no solo confrontaba y proveía sentidos alternativos. Producía significaciones imaginarias que resultaban disfuncionales al régimen, y que se volvían inasimilables cuando además resultaban disfuncionales al modo de producción capitalista mismo.

Si tomamos por caso el ejemplo, tal vez más cercano, de la “nacionalización de los hidrocarburos” como significación imaginaria social que deviene horizonte utópico de un movimiento social, podemos observar con claridad el carácter disruptivo que asume frente a un régimen neoliberal que busca ordenar lo social de un modo en que esta significación le resulta disfuncional. Pero cuando el régimen cambia y logra prevalecer, esta significación imaginaria deja de ser disruptiva. En adelante es ella misma la que ordena un régimen que hace andar el modo de producción capitalista. El nuevo gobierno puede intentar apropiarse del excedente para construir con ella una alternativa al capitalismo. Pero en tanto que el capitalismo no es solo un conjunto de caños, orquillas y aceites, la subjetividad humana no es una computadora que pueda reformatearse a gusto y el Estado no es un modo de producción, el resultado es una asociación entre Estado-modo de producción capitalista, que no puede más que hacer avanzar el magma de significaciones imaginarias sociales, instituciones y subjetividades que este último arrastra, y de ese modo hacer engordar al enemigo frente al cual el movimiento se había levantado.

Consejistas, Socialistas, sans culottes, movimientos artísticos y filosóficos del siglo XVIII, comunistas, anarquistas, soviets, milenaristas, turbas urbanas, sectas obreras, anarco sindicalistas y un largo etc. - en lo que si somos coherentes con la propuesta de Castoriadis también debemos incluir al original movimiento

psicoanalítico de la Viena de Freud- no produjeron solo sentidos de este tipo. Crearon además significaciones y subjetividades que eran el fruto de la elaboración individual y colectiva, de la movilización, pero sobre todo de la experimentación en modos de producción, de hacer política y de vivir la vida; que proponían y a veces imponían, formas diversas de ver y sentir el mundo. No se trataba solo de una ruptura. Eran la proliferación de ese otro mundo que avanzaba al unísono en las calles y en los parlamentos, como política y como cultura, como instituyente y como instituido, como forma de hacer con el malestar en la cultura y como formas de enfrentar a su más allá.

Si aún hoy podemos hablar de “izquierdas” es gracias a este carácter distintivo: las autonomías proyectaron y visibilizaron una idea de “bienestar” distinta de la hegemónica, que no entraba en su corsé y no podía circunscribirse a la ilusión absurda de extender la forma de bienestar hegemónica a toda la humanidad, ilusión que ciertamente terminó por prevalecer.

Notas

[1] Por supuesto, no negamos el hecho de que diversos autores hayan intentado definir una etiología. Lo que pensamos en todo caso es que han fracasado en el intento. Por tomar el caso de Lewcowicz, la idea misma de “Pan institución” es difícil de sostener cuando se presta atención a las múltiples remisiones inter institucionales. El hecho de que el autor además haya ubicado en ese lugar nada menos que al Estado, una institución social tan dependiente de otras, siempre movida y promovida por un proyecto capitalista (y sus fases de acumulación), que lo hizo a lo largo de la historia, ensancharse y desinflarse, donar sentido y destruirlo, en función de sus intereses coyunturales; antes, durante y después de “Pensar sin estado”, descarta cualquier posibilidad coherente de ubicar esta institución como “Pan” (por sobre) y nos exime de mayores comentarios. Este hecho no debería, o al menos no lo hace con nosotros, promover que se dejen de valorar sus aportes en otras áreas.

[2] Incluso el origen de la campaña publicitaria resulta revelador. Ver <http://www.infobae.com/2015/03/19/1716879-el-origen-macabro-un-eslogan-popular-just-do-it/>

[3] “America latina piensa” capítulo 10 “La cuestión del desarrollo” ver: <https://www.youtube.com/watch?v=2IHxyJZEYLc>

[4] Franco, Yago “Más allá del malestar en la cultura. Eros y Thánatos en la cultura”
<http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num11/sociedad-franco-mas-alla-del-malestar-en-la-cultura.php>

Bibliografía

Castoriadis, Cornelius (2008) El mundo fragmentado. Ed. Terremar, Buenos Aires, Argentina.

Castoriadis, Cornelius (1996) El avance de la insignificancia. Ed. Eudeba, Buenos Aires.

Bauman, Zygmunt (2003) Modernidad Líquida. Buenos Aires. Fondo de Cultura económica.

Diferentes artículos tomados de la página de la Revista El psicoanalítico

Lewkowicz, Ignacio (2004). Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez. Buenos Aires: Paidós

Colonialidad del poder, del saber y del ser. Cinco siglos igual

Por Miguel Tollo

Psicólogo. Psicoanalista. Especializado en niños y adolescentes.

Docente universitario (UAI, UCES) Presidente de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados (2015-2017). Miembro del Forum Infancias.

migueltollo@yahoo.com.ar

“En 1492, los nativos descubrieron que eran indios,
descubrieron que vivían en América,
descubrieron que estaban desnudos,
descubrieron que existía el pecado,
descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo
y a un dios de otro cielo,
y que ese dios había inventado la culpa y el vestido

y había mandado que fuera quemado vivo
quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja.”

Eduardo Galeano, Los hijos de los días Siglo XXI 2012

Consideración preliminar

En julio se cumplen los doscientos años de un gesto político fundacional de nuestra Nación: la declaración de la independencia. Rotura de las cadenas de un yugo colonial que abría las puertas a un rumbo que con enormes contradicciones se aprestaba a recorrer el pueblo. Pero la Historia no nos cuenta un decurso tan lineal y progresivo. Por el contrario, las luchas continuaron a consecuencia entre otras cuestiones de los atavismos con los que se cargaba como también por las nuevas ataduras que se iban adquiriendo.

¿Por qué hablamos de colonialidad? ¿Es que no dejamos de ser colonia? ¿En qué sentido preferimos el término colonialidad al de colonialismo? Si algo del poder colonial ha pervivido, ¿acaso se ha encaramado también en los lugares del saber? Y ¿en qué atañe al ser tanta convulsión? Vamos a ir avanzando en torno a estas aclaraciones si bien hago notar que estos tres tópicos: poder, saber y ser son de íntima ligazón con la teorización y la praxis psicoanalíticas y muy probablemente la colonialidad también.

¿De qué hablamos cuando decimos colonialidad?

Desde el inicio de la conquista y colonización de América se dio un proceso que ha sido caracterizado por algunos como de interculturalidad. Sin embargo, creo que esa imprecisa calificación acerca de lo vivido por nuestros pueblos latinoamericanos desde entonces, ha devenido más destrucción y dominación cultural que interrelación y enriquecimiento mutuo.

Los desarrollos de ideas relacionados con el llamado pensamiento decolonial en el mundo y, en gran medida en Latinoamérica que aquí quisiera bosquejar someramente con el fin de desarrollar el tema desde las preguntas planteadas, lejos de asentarse en propuestas antioccidentales, abogan por un pensar que se desligue del yugo de un pensamiento único.

Al plantear y evidenciar de qué manera todo pensar se halla entramado en condiciones y estructuras históricas de poder, confronta en diversos planos – político, filosófico, epistemológico, antropológico- con las pretensiones de un pensar que esgrime su afán de universalidad toda vez que es puesto a prueba por otros saberes no occidentales. Pero no se agota en esa puja ni en una reacción especular y ha elaborado líneas valiosas de pensamiento. [1]

Nos dice el filósofo argentino Enrique Dussell que “la filosofía siempre asume su propio momento. La gran filosofía latina del siglo XIII fue la gran filosofía árabe de Bagdad y ésta, a su vez, fue la gran filosofía persa, bizantina y griega. Siempre la filosofía toma de los anteriores y al principio reacciona...” “La creación es un momento posterior a la crítica. El hijo se rebela contra el padre con el lenguaje del padre. Así va construyendo su propia lengua...” “Hay crítica reactiva, pero también constructiva. Siempre hubo filosofía creativa” (Dussel, Enrique; Merçon, Juliana. 2010)

Desde fines de la década de los noventa, a partir de las investigaciones de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder, se articulan estudios que apuntan a problemáticas histórico-sociales latinoamericanas.

La colonialidad como contracara de la modernidad puede ser el término para vincular estos trabajos (Gesco, 2012). Este concepto debido a Quijano, se diferencia de lo colonial por cuanto remite a “las **continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos “poscoloniales”** y en segundo lugar, para señalar que “las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio

económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que **poseen también una dimensión epistémica, es decir, cultural**” (Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón- 2012). [2]

Existen otras tradiciones críticas como la de la teología y filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, los estudios subalternos y estudios poscoloniales [3], los debates modernidad-posmodernidad de los 80, los diálogos con la teoría feminista chicana [4], la filosofía africana y los estudios subalternos de la India. [5]

Por lo tanto con **estudios decoloniales** nos referimos “un espacio enunciativo no exento de contradicciones y conflictos cuyo punto de coincidencia es la problematización de la colonialidad en sus diferentes formas, aunada a una serie de premisas epistémicas compartidas.” (Escobar, 2005)

La **colonialidad del saber** guarda relación con el carácter eurocéntrico del conocimiento moderno articulable con las formas de dominación colonial-imperial. El modo local de conocimiento europeo normatiza y uniformiza los procedimientos generales desde un formato universal.

Se establece entonces una íntima relación entre el poder colonizante y conquistador, el pensamiento y la cultura que lo sostiene y la producción de subjetividad concomitante. Por eso con acierto el filósofo portorriqueño Nelson Maldonado-Torres (Maldonado-Torres, Nelson – 2007) habla de la relación entre lo que llama la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser y dice que si la “colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje”.

Por su parte el semiólogo argentino Walter Mignolo considera que “la colonialidad se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y la idea de raza.” (Mignolo, W. - 2003) y que para salir la colonialidad es necesario un “paradigma otro”.

La colonialidad del ser. Las marcas de un saber inscripto en los cuerpos

El filósofo francés Michel De Certeau señala cómo “la lógica misma de la conquista supone la escritura del cuerpo americano y la traza sobre él (la inscripción) de la historia. Este ejercicio historiográfico constituye para De Certeau un punto esencial en el proceso de conquista, una colonización del cuerpo por el discurso del poder, es decir “la escritura conquistadora que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental” (1993:11). Se trata, pues, de la inscripción por la vía de la palabra escrita del deseo de Occidente en el cuerpo del “otro”, creado y narrado allí primero como salvaje, luego como conquistado y luego como colonizado.” (De Certeau, M.- 1993)

Para el antropólogo argentino Rodolfo Kush “Occidente ha penetrado en este orden simbólico como un imperium y lo ha destruido, y no sólo lo ha destruido porque impuso sobre la cultura de estos pueblos otras categorías culturales, sino que además generó la colonización interna”. (Ríos, Rubén - 2014)

Por su parte la psicoanalista argentina Blanca Montevecchio nos dice que “la distorsión de los vínculos que opera a partir de la conquista y continúa a lo largo de la colonia en Indoamérica se incrementa y sufre más tarde una reactivación a raíz de la introducción de modelos que no contemplan la idiosincrasia de la cultura autóctona. Ellos provienen del exterior y se incorporan mediante relaciones autoritarias que tuvieron su réplica en el seno de la familia y en las instituciones en general (...) El modelo autoritario introducido por el conquistador y potenciado a

través del vínculo colonial, genera una dependencia prolongada indefinidamente donde la persona sigue buscando fuera de sí misma el ideal que guíe su conducta.”

Montevechio considera que “los pactos denegatorios y las escisiones del macrosistema se reproducen a niveles de microsistemas instituciones, familia e individuos. De ese modo la persona expuesta al proceso de colonización o a situaciones similares está compelida a verse desde la mirada del otro, identificándose con la descalificación de que es objeto, en función del poder...” generando la llamada **identidad negativa** (Montevechio, Blanca – 1991)

Como dice Dussel, en 1492 no hubo un descubrimiento de América sino **un encubrimiento del otro** [6]. El lenguaje sigue siendo deudor de ese hecho fundamental de la Modernidad-colonialidad en sus enunciados, funcionales a su vez de un tipo de subjetividad en donde ese encubrimiento perdura. **La diferencia es traducida en términos de jerarquía o de déficit y uno de los términos paga las consecuencias.**

Los enunciados de la modernidad clásica que constituyen tipos subjetivos plantean la diferencia de tal modo que el otro del par queda minorizado sino destituido como ocurre con cristiano-ateo, racional-irracional o civilizado-bárbaro. Y en esa clave se leen los otros: patrón-empleado, heterosexual-homosexual, hombre-mujer, gobernante-empleado, occidental-oriental, norte-sur, centro-periferia, científico-no científico, blanco-negro, fálico-castrado. La diferencia se juega en términos de la superioridad de uno sobre el otro.

El orden de explotación capitalista genera y profundiza jerarquías y dominancias al interior del sistema social. La colonialidad consolida categorías cuyos efectos operan en las subjetividades.

El cógito de la Modernidad Occidental no sólo se instala en posición de saber, de pensar lo otro, sino en posición de conquista y dominio. Nomina, descubre, cubre,

coloniza al otro. Y Dussel señala que “ese otro fue cubierto como “lo mismo” que Europa era desde siempre. Pero esta posición de conquista destila una violencia implícita en cada acto de enunciación.

Las marcas del racismo en el “Extremo Occidente”

Hay por tanto una matriz colonial que se repite a lo largo de la historia latinoamericana. Una de sus consecuencias y a la vez fundamentos es el racismo, que impregna el pensar, las producciones culturales y las subjetividades.

El psicoanalista Roberto Curín, con quien compartí experiencias y largas charlas en su Chaco natal sobre el tema de los aborígenes Qom (Tobas) con quienes trabajaba, me decía que había docentes para quienes el aborígen no llegaba a la etapa del pensamiento abstracto de Piaget, sus niños debían hacer el primer grado en tres años para irse occidentalizando y que para las matemáticas no servían porque carecían de un pensar lógico. (Curin, Robert y Tollo, Miguel 2005)

Son innumerables los ejemplos que se podrían traer en donde la óptica colonial del racismo asoma en nuestra sociedad. La justificación o la débil condena de hechos aberrantes como la represión policial a una murga integrada por niños de la villa 1-11-14 de la Ciudad de Buenos Aires en febrero de 2016, es un hecho que nos alerta y da cuenta cómo una concepción del otro racista cruza el límite a partir del cual ese otro sobra y se justifica el maltrato y la exclusión. Del mismo modo cuando el argumento mediante el que se afirma la supuesta culpabilidad de un adolescente define la sospecha en base a su vestimenta o color de piel, el prejuicio se yergue voluptuosamente sin que el locutor del noticiero televisivo esboce algún pudor al respecto.

El racismo no guarda relación sólo con el color de la piel sino que este se extrae como pretexto para la instauración de jerarquías humanas que a su vez abonan

estructuras de poder tanto como que alimentan la pulsión de dominio y la desmentida al servicio de un Yo poderoso no castrado.

Para Franz Fanon, el psiquiatra, filósofo y escritor francés que luchara en la guerra por la liberación argelina, el racismo es “una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el sistema imperialista occidentalocéntrico, capitalista, patriarcal, moderno, colonial (Grosfoguel, Ramón – 2011)

¿Y el psicoanálisis?

El mundo de hoy no es el de Frantz Fanon y sin embargo los prejuicios y las subalternidades científicas y culturales subsisten. Evidenciar las inequidades que ha generado y generan los procesos de subordinación cultural en la actualidad, es no sólo un compromiso ético de las ciencias sociales y el psicoanálisis sino también un prerequisite que les permita contextualizar la construcción de conocimientos y no extrapolar acríticamente el pensamiento surgido de los problemas y los interrogantes de otros lugares.

Podríamos suponer una doble implicación del Psicoanálisis en Latinoamérica. En su faz de producción de pensamiento, en el marco de las diversas producciones intelectuales, se encuentra necesariamente implicado en los efectos de la colonización del saber. Al mismo tiempo, como práctica subjetivante, está influido por los efectos de la colonialidad en las subjetividades.

Si lo ubicamos en la tradición del pensar de la sospecha, del pensamiento crítico, que desentraña, deconstruye, interpreta y analiza las producciones culturales podemos calificarlo como una herramienta valiosa en el camino decolonial.

Enrique Pichon Riviere decía que su vocación por las ciencias humanas surgió de la tentativa de resolver la oscuridad del conflicto entre dos culturas y comenta “a

raíz de la emigración de mis padres desde Ginebra hasta el Chaco, fui desde los 4 años testigo y protagonista de dos modelos culturales casi opuestos. (Pichon Riviere, Enrique 1975)

Muchos de nosotros portamos esas dos o más miradas culturales. Nos queda el desafío de hacer de ello un promotor de riqueza epistémica y subjetiva y no un antagonismo estéril o un sometimiento alienante.

Notas

[1] "... para nada se trata de volver a hacer lo mismo con Latinoamérica: "no un" tiempo, "no una" esencia, "no una identidad", más bien seguir el camino de los tiempos y genealogías diferenciales (Como sugieren De Oto y Quintana)"

[2] Las negritas son mías

[3] Los estudios poscoloniales surgen de centros de producción académica del llamado "primer mundo" con fuerte influencia del posmodernismo y del posestructuralismo, y por lo tanto más centrados en el análisis del discurso y la textualidad. Tuvieron influencia en la producción intelectual periférica, siempre atenta al discurso dominante (Mignolo, 2005)

[4] El feminismo chicano comprende teorías y movimientos sociales sobre la participación de la mujer México-estadounidense en la sociedad y la política, que cuestionan los estereotipos de género, etnicidad, clase, raza y sexualidad.

[5] Los estudios subalternos se originan en la India con las investigaciones de Ranajit Guha de influencia del marxismo gramsciano, que implicaron en la década de los '80 una importante crítica del eurocentrismo y sus avances coloniales tanto políticos, económicos como culturales.

[6] Las negritas son mías.

Bibliografía

Aranguren Romero, Juan Pablo. Descolonizar la Psicología. Bordeando los límites de la palabra como acto liberador. Departamento de Psicología. Universidad de Los Andes. Bogotá. Colombia. II Congreso de Estudios Poscoloniales. III Jornadas de Feminismo Poscolonial. Genealogías críticas de la colonialidad. Mesa 2. Epistemologías coloniales, des-poscoloniales. Disponible en http://www.idaes.edu.ar/pdf_papeles/2-17-Aranguren.pdf .2014

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (compiladores). Prólogo - Giro decolonial, teoría crítica pensamiento heterárquico en El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica Más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Curin, Robert y Tollo, Miguel. Cultura y Subjetividad. Educación y Psicoanálisis en las Culturas. En La Salud en el oeste indígena chaqueño. Realidades socioculturales y rituales. Graciela Elizabeth Bergallo et al. Resistencia Edipen, 2005.

De Certeau, M. La Escritura de la Historia. Mexico. Universidad Iberoamericana. Citado por Juan Pablo Aranguren Romero en Descolonizar la psicología: bordeando los límites de la palabra como acto liberador Ponencia en el II Congreso de estudios poscoloniales, III Jornadas de feminismo poscolonial, "Genealogías críticas de la Colonialidad" Mesa 2: Epistemologías coloniales/des/poscoloniales Departamento de psicología Universidad de los Andes Bogotá – Colombia, 1993

Dussel, Enrique; Merçon, Juliana. Entrevista a Enrique Dussel por Juliana Merçon. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 14, mai-out/2010, p. 102-112

Elías, N. La sociedad de los individuos. Barcelona, Península, 1990

Fanon, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Buenos Aires, Editorial Abraxas, 1973

Freud, Sigmund. El malestar en la cultura. Obras Completas T. XXI Amorrortu Editores, 1930

Galeano, Eduardo. Los hijos de los días. Siglo XXI Editores, 2012

García Canclini, Néstor. Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Gedisa Editora, 2004

Garita, Nora. Hacia un psicoanálisis decolonial. En Guía sobre Postdesarrollo y nuevos horizontes utópicos. Paulo Henrique Martins et.al. Estudios Sociológicos Editora, 2014

Grosfoguel, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer (IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB, Barcelona): 97-108, 2011

Gesco Grupo de Estudio sobre Colonialidad Estudios decoloniales: un panorama general. Luciana Arias (FFyL-UBA), Paz Concha (FFyL-UBA), Patricia Figueira (FFyL-UBA), Sebastián Garbe (Universität Wien, Austria), Diego Murmis (FFyL-UBA), Pablo Quintero (FFyL-UBA/CONICET), Violeta Ramírez (EHESS, Francia), Daniel Rivas (FFyL-UBA), María Sasso (IMCA), Julia Stranner (Universität Wien, Austria), Laura Szmulewicz (FFyL-UBA), Cecilia Wahren (FFyL-UBA/CONICET). Dirección electrónica: gescouba@gmail.com. 2012

Kush, Rodolfo. El pensamiento indígena y popular en América. Ed. Hachette 1977 Lateral de Opacidades. Revista en la red. Epílogo al Coloquio en la serie Psicoanálisis y Etnocentrismo. Reunión 11ava llamada Colonialidad del tiempo y psicoanálisis (versión de circulación interna).

Disponible en <http://lateraldeopacidades.blogspot.com.ar/> mayo de 2015

Maldonado-Torres, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007

Marin, Horacio. Apuntes para una historia del psicoanálisis en la Argentina. Asclepio Vol. 47, 1995

Martin-Baro, I. Psicología de la liberación. Madrid Trotta, 1983

Mignolo, Walter. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. En Cuadernos Americanos, Nro 64 (XII), UNAM, México, 1998.

Mignolo, Walter. Desobediencia Epistémica (II) Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial. En Revista Otros Logos. Revista de Estudios Críticos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue Año I. Nro. 1 2009

Montevechio, Blanca. "La identidad negativa. Metáfora de la conquista" .Ed. Kargieman, 1991

Pichón Riviere, Enrique. El proceso grupal. Del Psicoanálisis a la Psicología Social. Ediciones Nueva Visión, 1975

Quijano, Aníbal. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Centro de Investigaciones sociales (CIES), Lima. Edgardo Lander (Compilador) Buenos Aires: CLACSO, julio de 2000

Quintana, María Marta. Colonialidad del ser, delimitaciones conceptuales. Disponible en la página correspondiente a CECIES, Pensamiento Latinoamericano y alternativo <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=226> Universidad Nacional de Río Negro

Ríos, Rubén. Donia Sebastiana y su teoría de la cura. 13/11/14 Página|12 disponible en <http://www.elortiba.org/notapas1752.html>

Sartre, J-P. Prefacio al libro Los condenados de la tierra de Frantz Fanon. Fondo de Cultura Económica - 1963

Soler, C. El cuerpo, acontecimiento de discurso. Le Trazas. No. 3., 2003

ARTE

El cine como instrumento de pensamiento laberíntico

Por Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

La civilización en su conjunto está a punto de perder una facultad humana fundamental: la capacidad de enfocar imágenes visuales con los ojos cerrados.

Ambivalencia (la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito)*

Desde el origen de la civilización más antigua, hasta la aparición de las vanguardias del siglo XX, los artistas se han interesado por la problemática de entablar una relación de parentesco entre las artes, sus mutuas influencias, interferencias y relaciones comparativas, por ejemplo, entre los colores de las pinturas y los sonidos de las palabras; la musicalidad y el ritmo propio de un poema y su paralelismo con un cuadro o un film. Las afinidades entre determinados escritores, pintores o directores de cine. Guiones cinematográficos y films que “nacen” de un texto literario y su íntima relación con aspectos de una determinada sociedad. Cuentos, novelas o pinturas que son el resultado de un fuerte estímulo a la imaginación, a partir de la proyección de un film. Eisenstein a partir de los haikus de Basho, los poemas de Rimbaud, los bocetos de batallas de Leonardo, o los murales pintados por Rivera o Siqueiros. Welles desde Kafka o el claroscuro de los expresionistas.

Los pintores de íconos eran llamados “iconógrafos”, porque se los consideraba más “escritores” que pintores. El icono era en realidad un texto escrito en imágenes: la “Biblia de los pobres”, el libro de aquellos que no sabían leer ni escribir. En este sentido, también el lenguaje cinematográfico es un texto, básicamente hecho de imágenes, más que de palabras. “Poesía Visual”, llamado por ciertos cineastas. Quienes a su vez son llamados, por los artistas, los “pintores de la luz artificial”.

Desde aquella versión del texto de Zola que en 1902 hiciera Zecca para su film Víctimas del alcohol, o desde la adaptación teatralizada de la novela de aventuras de Verne 20.000 leguas de viaje submarino, efectuada por Melies en 1907, pasando por Griffith, Eisenstein o el film Un perro andaluz (1928) de Dalí-Buñuel, hasta las más actuales absorciones literarias y pictóricas, hechas por el cine, se ha recorrido

más de un siglo. En esa relación muchos suelen decir que ambos discursos se han enriquecido, y que la literatura, sobre todo la narrativa, ha prestado al cine su condición de relato, y el cine ha cedido parte de sus elementos sintácticos (fundidos, montaje, flash back, plano secuencia, etc.). Además el cine ha contribuido a la evolución formal del arte, sus crisis y sus vanguardias. A propósito, conviene recordar, que el cine comienza pidiendo permiso, sobre todo a la literatura. Contando con tan prestigioso aval, entra en los dominios del arte y llega a ser, el último de ellos, precisamente: “el séptimo”. Siendo el más totalizador y masivo. El cine es no sólo literatura, sino también fotografía, pintura, música, etc. Y como toda totalidad, no puede ser reducido a ninguna de sus partes. Es más, tampoco es la suma de todas ellas.

El cine como totalidad laberíntica, es algo distinto a la suma de sus partes. Con respecto a su relación con las otras artes en general, tuvo dos formas de acercarse: una “servil” y la otra “creativa”. La primera (que tiene que ver con el “origen técnico” del invento cine) mantiene frente a las otras artes una actitud de subordinación, que confunde respeto con obsecuencia. La segunda (la que tiene que ver con el “origen estético” del discurso cinematográfico, a partir de Griffith y Eisenstein) cierta autonomía. En la primera hay choque, enfrentamiento. Y una “relación” vertical-jerárquica. En la segunda hay contacto y diálogo, una relación más bien horizontal-democrática, de complementariedad y fraternidad. Por lo tanto, más decididamente rica y creativa. Como podemos ver, en estos primeros signos cargados de potencia, ya hay algo de recíproco y de intercambiable, elementos que “interfieren” en sus respectivos lenguajes y medios expresivos. El arte cambia, pero no progresa, porque para éste, a diferencia de la ciencia, una nueva perspectiva o un nuevo medio técnico no anula los anteriores.

Las encrucijadas que conforman la estructura discursiva del cine concebido como instrumento de pensamiento laberíntico, son el resultado del entrelazado de placer y conocimiento. Conexiones de distintas artes y disciplinas (literatura, pintura, historia de la cultura y la sociedad). Por lo tanto, “adentrarse a la aventura

laberíntica que se propone, desde esta perspectiva, la lectura de un film, representa siempre un intento de ampliación de la racionalidad crítica, concepto éste que no significa agregar elementos o darle un mayor dominio a un determinado discurso, sino, intentar la búsqueda de formas alternativas de análisis más enriquecedoras. De ahí la perplejidad y el asombro como elementos propuestos para iniciar el viaje y la aventura que implica atravesar estos cruces de miradas y lecturas. Y que más, que un “inventario de calamidades” del pasado siglo, que de hecho fue el más “genocida” de la historia de la humanidad, la idea es la de reflexionar sobre la cuestión de la mirada: rasgo distintivo y acumulación de memorias para el presente y el futuro, tomando como referente, el “profético” y genial testamento de Italo Calvino, sus Seis propuestas para el próximo milenio: “el milenio que está por terminar vio nacer y expandirse las lenguas modernas de Occidente y las literaturas que han explorado las posibilidades expresivas, cognoscitivas e imaginativas de esas lenguas. Ha sido también el milenio del libro; ha visto cómo el objeto libro adquiriría la forma que nos es familiar. La señal de que el milenio está por concluir tal vez sea la frecuencia con que nos interrogamos sobre la suerte de la literatura y del libro en la era tecnológica llamada post industrial.”

Deberíamos agregar, que el siglo veinte vio nacer también la fotografía, el cine y la televisión, “soportes” determinantes para consolidar los rasgos de este nuevo milenio: el predominio de la imagen en nuestra sociedad. De ahí que una de las perspectivas de este tipo de análisis cinematográfico, sea privilegiar y analizar la cuestión de la mirada. No para aventurarnos en previsiones y triviales respuestas. Sino, para formular, a partir del cine, interrogantes cuyo objetivo es perturbar las justificaciones, apocalípticas o cínicamente integrales, de la situación actual de la cultura. Donde la progresiva difusión de la tecnología que se irradia desde los centros de poder, ha coincidido con una creciente colonización de la mirada y del imaginario mundial, básicamente empeñada en remarcar la idea de esta nueva era “capitalista-globalizadora”, de expansión ilimitada del “dominio”, para imponer una uniformidad estética a nivel planetario. En este sentido, plantearse, por ejemplo, las siguientes preguntas: ¿la profusión de imágenes, nos acerca o nos aleja del dolor

de los demás?, o ¿la saturación de las imágenes ha vuelto insignificante a la imagen?, ¿el imperativo de ver imágenes compulsivamente, es clave para el funcionamiento y el desarrollo de los poderes hegemónicos?, ¿el futuro del cine está en su pasado? Estas paradojas son cruciales. En este sentido el arte en general y el cine en particular, es un punto de resistencia frente al avance de la insignificancia imperante hoy en la sociedad.

Contingencia (*En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto...*)*

El laberinto es uno de los más antiguos símbolos de lo que se ha dado en llamar nuestro inconsciente, ha sido esculpido, pintado, grabado en los muros, en los vasos, en la tierra alrededor de las aldeas, en casi todas partes, desde Grecia hasta Finlandia, desde Irlanda a Tierra del Fuego, figura también en los más antiguos mitos, leyendas, en los cuentos modernos y en los actuales films de todos los pueblos. Y muchos son los laberintos en la historia de la humanidad: desde el clásico de la isla de Creta, hasta el egipcio que describió Herodoto; desde la casa del laberinto de Pompeya o el de Nauplia, hasta los cristianos y medievales de las catedrales de Chartres y Reims. Los de tantos palacios renacentistas, las cárceles venecianas de Piranesi, los de la ingeniería botánica de Versalles hasta los kafkianos y burocráticos de los films de Welles, Hitchcock o Kubrick. Podríamos afirmar como Asterión en el cuento de Borges, que “la casa (el laberinto) es del tamaño del mundo, mejor dicho es el mundo”.

En todas estas construcciones, como así también en los textos o films de los artistas citados, es necesario orientarse de alguna manera: buscando simetrías, homologías, recordando trayectos, descubriendo huellas, leyendo marcas, o relacionando indicios. Desde este punto de vista, podemos afirmar: que todos los

films que componen el abultado corpus del género policial, responden en sus tramas a la estructura de un determinado tipo de laberinto.

En este sentido, el laberinto sería la metáfora espacial de un determinado cosmos, la interpretación que nos permite orientarnos, como esa capacidad de encontrar un cierto orden de lectura o de mirada, de establecer cruces entre el cine –como en este caso- y otras disciplinas. Y donde, tal vez, ese famoso “hilo de la fábula” (marca, lectura y memoria del camino recorrido), no sea más que una fuerza orientadora para activar el mecanismo de la asociación de ideas, que toda crítica y reflexión debería implicar.

Einstein entendía por caos una estructura con un orden del que desconocemos su ley. El laberinto de lecturas propuesto para el análisis de un film, es la materialización concreta de este concepto.

Sin embargo, hoy en día, aquellos laberintos con centro único y un solo camino, ya no son los más pertinentes para interpretar las obras de arte actuales: “jardines con senderos que se bifurcan”, redes virtuales e interactivas, transformaciones rizomáticas, parecen ser los modos más actuales para concebir el laberinto de lo real.

Para Umberto Eco hay tres tipos: el clásico, donde se entra, se llega al centro y luego se vuelve desde el centro a la salida. Luego está el laberinto manierista o arborescente: una estructura con raíces y muchos callejones sin salida. Hay una sola salida, pero podemos equivocarnos. Por último está el laberinto red, cada calle puede conectarse con cualquier otra. No tiene centro, ni periferia, ni salida porque es potencialmente infinito. Y está regido por los principios de conexión, heterogeneidad y multiplicidad.

Nudo, ovillo, trenza, meandro, enredo, son otras configuraciones relacionadas con el laberinto, típicas representaciones de una complejidad inteligente y ambigua: por una parte la pérdida de orientación inicial; pero por otra, el desafío para reencontrar un orden. Este desafío parte de un placer (el perderse) y termina en un placer (reencontrarse). Y sólo se recorre el laberinto o se desata el nudo deduciendo

ciertos movimientos a cada cruce o enredo. En otros términos, nos encontramos frente a una situación de inestabilidad, lo que se confirma por otro carácter del laberinto: el de ser una metáfora del movimiento. Lineales y unidireccionales en los clásicos, multidireccionales en los actuales. Dicha concepción laberíntica del cine sustituye la concepción de movimiento rítmico en lugar de un movimiento recto. También estamos ante una oposición entre estabilidad y transformación.

Ahora bien, si ya no hay un único camino, entonces quizás la forma tradicional de análisis y crítica, que muchas veces siguió trayectos unilaterales en la búsqueda del fundamento, ya no sea adecuada para orientarnos en estos nuevos laberintos de lectura. Otras formas de racionalidad se tornan, pues, necesarias.

Incetidumbre (Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es)*

Estas encrucijadas del laberinto, estos “pre-textos desde el cine”, como conexiones de distintos dominios y disciplinas (psicoanálisis, literatura, filosofía, política, historia, arte) que proponemos, nos obliga, creo, a extraviarnos, presentando una tonalidad subsidiaria que parece el punto de resolución cuando en realidad no lo es. Los cruces propuestos ante la mirada y el análisis de un film, tienen la voluntad de ofrecernos la posibilidad de experimentar de otra manera la carencia del hilo de Ariadna. Tal vez otra forma de análisis del arte cinematográfico, que nos obliga a abandonar la seguridad y la pereza del laberinto lineal con centro y fundamento, para recorrer otros caminos que ya no se presentan como unilaterales, sino que nos impulsa a buscar en los pliegues, en los trayectos intermedios e interdisciplinarios. Esta manera de “mirar al sesgo” al cine, permite discernir rasgos que por lo general se sustraen a una mirada cristalizada de “frente”. En este sentido, la elección de un tipo de laberinto (red) es una estrategia narrativa y de análisis. También una forma de apropiación y transformación del mundo del cine. Ya que heredar, “no es solo administrar el patrimonio del pasado, sino transformarlo, reformularlo y recrearlo”.

Como lo expresáramos anteriormente, adentrarse a la aventura laberíntica que propone la mirada-lectura de determinados films, representa una ampliación de la racionalidad crítica, concepto que aparece, a su vez, en la obra de Merleau Ponty relacionado con la figura del “gradiente”, como otro tipo de laberinto red, donde dicha ampliación del horizonte de la crítica, es sobre todo, ensayar posibles salidas frente a nuevas dificultades, carencias o problemas. Enumeremos a modo de ejemplo, los siguientes films:

Kafka (1991), de Soderbergh, o **El Proceso** (1962) de Welles, donde el laberinto es una “trampa ideológica” a mitad de camino entre los significados funerarios y las expresiones de determinados sistemas de poder como el judicial. En **Play Time** (1967) de Tati, se recorre un edificio vidriado, con sus oficinas como celdas de una inmensa colmena, donde el protagonista se pierde constantemente y nunca logra encontrarse con la persona que lo citó. Porque no tiene ningún control sobre el sistema topográfico que recorre. En este film la figura del laberinto es funcional a la estructura propia de la comedia de enredos. **El resplandor** (1980) de Kubrick, donde se manifiestan otras valoraciones del símbolo: la locura y la muerte se hacen patentes desde los primeros momentos, pero también los vínculos entre el dominio del laberinto y el poder sobre los demás. Los últimos minutos del film son contundentes; la acción se traslada desde el interior laberíntico del hotel, al laberinto botánico (en realidad un verdadero maze) en el que el protagonista Jack Torrance (el rey Minos – Jack Nicholson) se transforma en el Minotauro y persigue a su propio hijo para matarle. En el policial culto, medieval-borgeano **El nombre de la rosa** (1986) de Annaud, basado en la novela de Eco: el laberinto (metáfora de la cultura) es la extraordinaria biblioteca, mezcla de las cárceles de Piranesi con los diseños de Escher; que encierra el libro (*La Poética de Aristóteles*) causante de los asesinatos. El monje asesino-ciego Jorge de Burgos (Jorge Luis Borges) es el monstruo que ocupa el centro secreto de la misma.

Cabe citar también, a modo de “guía” descriptiva, en “términos de laberinto” los siguientes films: *Labyrinth* (1985), de Henson (Alicia en el país de las maravillas transportada a un mundo más moderno). *Tron* (1982) de Lisberger (el laberinto se ha transformado en juguete peligroso análogo a los video-juegos existentes en el mercado). *Alien* (1979), de Scott, (un laberinto de ciencia ficción, oculta al monstruo en los pasillos de una nave espacial). *El laberinto del fauno* (2006) de del Toro (el viaje de Ofelia, una niña de 10 años a través de un laberinto fantástico, un verdadero refugio ambientado en medio de la Guerra Civil Española). *Orlando* (1992) de Potter (en cada encrucijada de este laberinto de la identidad, el personaje creado por Virginia Woolf, cambia de sexo, de época y de conflicto) O los ya clásicos films: *La huella* (1972) de Mankiewicz (atravesar este laberinto implica entrar a una realidad invertida, donde reinan el equívoco y la confusión). *El laberinto existencial y absurdo* que aparece en una escena del *Satyricón* (1969) de Fellini. *El laberinto-río*, de *Apocalypse now* (1979) de Coppola, navegado peligrosamente por Martin Sheen (Teseo) hasta el “corazón mismo de las tinieblas”, para dar muerte, al final del recorrido -y que coincide con el final del film- al monstruoso coronel Kurtz (el Minotauro Marlon Brando). Por último, el emblemático y genial film de Hitchcock, *Cuéntame tu vida* (1945), donde el laberinto mental de Gregory Peck –ilustrado por Salvador Dalí- es escrutado por la bella psiquiatra, y a la vez detective, Ingrid Bergman.

Por último, según Italo Calvino, “quien crea poder superar los laberintos huyendo de su dificultad se queda siempre al margen”. A propósito, es de recordar que no hay discurso artístico más laberíntico y heterogéneo que el cinematográfico: éste cruza y suma con cierta impertinencia insólita, pintura, fotografía, literatura, música, etc. etc. Aunque para algunos, el cine sigue siendo un arte “demasiado obvio”, o un mero y superficial entretenimiento. Cuando en realidad, al decir de Jean Luc Godard: el cine es un instrumento de pensamiento. O incluso, debería ser un medio como otro cualquiera, quizás más valioso que otros, de escribir la historia, según Roberto Rossellini.

Lo interesante para el lector -ese “espectador viajero”- sigue siendo el desafío propuesto por el laberinto, la aventura de internarse en él para utilizarlo como pretexto, y para salir enriquecidos, aun sabiendo que tal vez no se salga más que para entrar en otro. Porque como escribió Borges en el relato El hilo de la fábula:

“...Ahora el hilo se ha perdido, el laberinto se ha perdido también. Ahora, nosotros ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto, un secreto cosmos, o un caos azaroso. Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo. Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía o en la mera y sencilla felicidad.”

La misma felicidad que nos depara mirar y disfrutar un nuevo film, o recordar alguna escena ya vista varias veces, pero en la cual encontramos algo no percibido antes: escenas o secuencias maravillosas e inagotables, como el final de Muerte en Venecia, la escena de la Fontana di Trevi en La dolce vita, o el trágico final de El Padrino III. Y ante las cuales nos sumergimos como en un laberinto de sueños, ya que el cine también es, en cierta forma, “un sueño implicado”, que como “un movimiento dado a ver”, desde el fondo oscuro del laberinto del inconsciente, abre frente a las políticas de olvido, una ventana de luz a la memoria, a lo social y a la subjetividad. Un modo eficaz de indagación sobre los modos de ser de las distintas sociedades a través de la historia.

[*] Del cuento El Aleph, de Jorge Luis Borges

Para un mayor desarrollo de esta propuesta, consultar los libros: De Cine Somos (críticas y miradas desde el arte), y El Cine en su laberinto: Literatura - Pintura - Sociedad. Ambos publicados por TOPÍA Editorial.

El Oscar de las víctimas: la ética y el espectáculo del Mal (*)

Por Juan Jorge Michel Fariña

¿Cuál es la concepción de la ética hoy en día? Es una concepción negativa, dominada por el problema del mal y por la figura de la víctima. Auxiliar a las víctimas, asegurar los derechos del hombre contra el sufrimiento: tal es el contenido concreto de la ética. El imperativo ético se aplica teniendo como referencia el espectáculo del mal; su única función es impedir ese espectáculo. (Alain Badiou) [1]

Una vez más la entrega de los premios Oscar de la Academia nos ha confrontado con una galería de víctimas de las violaciones a los Derechos Humanos: los abusados sexualmente por sacerdotes (Spotlight), los perseguidos por el macartismo (Trumbo), la trata y el secuestro de mujeres y niños (Room), los sobrevivientes de Auschwitz (El hijo de Saúl), los intersexuales (The Danish Girl), las lesbianas (Carol), los muertos sin sepultura (The Revenant).

Y en tanto espectadores no podemos sino conmovernos. Cómo no manifestar nuestra profunda empatía con el padecimiento del que han sido y son objeto los protagonistas de estas historias: cómo no llorar acompañando la jubilosa pero sufriente e incomprendida metamorfosis de Lili Elbe, retratada en las tortuosas pinturas de Gerda Wegener, en el film The Danish Girl. Pero esta sensibilidad – imprescindible para ponernos en la piel de las víctimas– no debe hacernos perder de vista la lógica que subyace a este esquema. Una lógica anticipada en el epígrafe de Alain Badiou y que Hollywood encarna con un entusiasmo preocupante.

Como lo ha dicho Julio Cabrera en un lúcido artículo, anticipatorio de la entrega del premio Oscar 2016 a mejor película en lengua no inglesa, “Los norteamericanos premiaron, a lo largo de décadas, muchos filmes extranjeros que contaban historias emocionantes enfocando catástrofes sociales -especialmente el Nazismo- envolviendo niños pequeños en situaciones terribles (Fanny y Alexandre, La historia oficial, El ataque, Pelle el conquistador, Viaje de la esperanza, Indochina, Kolya, La vida es bella, Tsotsi). Una buena receta para ganar ese Oscar es, pues, poner niños

en situaciones de calamidad, como el pequeño Theeb de la película de Jordania. En ese sentido, el favorito de este año sería El hijo de Saúl, que (como El tambor, El ataque y La vida es bella) juntan Nazismo con infancia infeliz” [2].

¿Significa esto que debemos permanecer insensibles frente a la poesía y el dolor que destilan esos filmes? En absoluto. Como lo dijo bellamente Alejandro Ariel, el cine es esa infinitud por donde la luz penetra para urdir en nosotros un temblor nocturno. Y somos deudores de esa experiencia éxtima. Ello nos compromete de un modo singular con la dimensión ética que emerge de esa experiencia. Pero tal dimensión no está alojada en las coordenadas del sentido común o de la opinión. La opinión, una forma de la ideología, considera elementos propios de un conjunto anticipable, que se deja aprehender por las clasificaciones existentes. El acontecimiento ético, en cambio, da cuenta de un proceso de verdad que escapa a tales clasificaciones, que en su singularidad se sitúa por fuera de lo establecido.

Solo por esta vía se podrá acceder a una concepción de la ética que no se reduzca a su expresión negativa frente al espectáculo del Mal. Ahora bien, ¿cómo se opera en esta dirección? Ante todo, no de manera calculada. El acontecimiento ético nombra el vacío. Nombra por lo tanto lo no sabido de una situación. Por ello no puede ser calculado a priori sino a riesgo de devenir, siempre en términos de Badiou, un simulacro de verdad.

Veamos un par de ejemplos sublimes, extraídos de sendas películas cuyos actores protagónicos merecieron por ellas premios Oscar de la Academia. En La decisión de Sophie (Alan Pakula, 1982), el oficial nazi impone a Sophie una disyuntiva terrible: elegir cuál de sus dos niños deberá ser salvado, para evitar que ambos sean conducidos a la muerte. El rostro consternado de Meryl Streep –Oscar a mejor actriz por ese papel– se ha transformado en un ícono de la historia del cine. No hay elección posible. Pero cuando no hay nada para elegir, el sujeto puede abrirse camino a partir de una decisión. Y Sophie hace la suya. Por supuesto, desconociéndose en ello. Regresará sin embargo de ese infierno para hacer

síntoma del deseo que sin saberlo puso en juego en aquella noche siniestra. Y es allí cuando emerge el verdadero film. O mejor: el film que permite enunciar, por fuera de toda conciencia del Mal, una verdad del sujeto.

O en *The Revenant* (González Iñárritu, 2015), cuando el personaje de Fitzgerald le da a Hugh Glass (Leonardo DiCaprio) la falsa oportunidad de decidir si lo remata o no en nombre del bien de los demás y de sí mismo. Como no puede hablar, basta con que consienta mediante un pestañeo... Es decir, le propone una condición en la que inevitablemente tendrá que pestañear tarde o temprano, sintiéndose así autorizado por su víctima y por lo tanto justificado por su asesinato. No hay elección posible. DiCaprio, en la piel de Glass, abre entonces hasta la desmesura sus ojos azules y los mantiene en la tensión del odio y la impotencia, hasta que finalmente, con una paz infinita los cierra para siempre. No puede saber entonces sobre el alcance de su decisión. Pero también él retornará del infierno, ahora como un revenant, para dar inicio al film, en una vertiente que, emparentada a los mitos, los sueños y la tragedia griega, suplementa la lógica del Mal [3].

Son estas lecturas singulares las que hacen que un acontecimiento pueda constituirse en motor de una verdad. Están ligadas a la particularidad de una situación pero sólo por el sesgo de su vacío. No estamos ya frente a una concepción *negativa* de la ética, a una ética de la opinión consensuada que se define por oposición al Mal, sino a la que, haciendo acontecimiento, emerge como una verdad impensada del sujeto.

Por lo mismo, esta verdad no alcanzará nunca potencia completa, total. Porque el sujeto resultante del proceso de una verdad no tiene poder alguno de nominación sobre todos los elementos de la situación. Es este real, este innombrable de una verdad, el que interesa sostener como horizonte de la ética.

[*] Publicado en abril de 2016 en el *Journal de Etica y cine*. La reproducción ha sido autorizada por el autor.

AUTORES

Rodolfo Kusch

Kusch y Martínez Estrada, el pensador herético y el radiógrafo nihilista: entre el pensamiento emancipador y el pensamiento colonizado

Por Esteban Benetto

estebanbenetto2003@hotmail.com

“La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud”

Kusch Rodolfo, América Profunda, en OC, Tomo II, p.13

Introducción

El presente trabajo se propone indagar partiendo de los conceptos de *fagocitación*, *par ser/estar*, *hedor*, y *asimismo*, en qué medida se mantienen éstos aún fértiles para interpelarnos como sociedad. Dichos conceptos en los que se basó su filosofar eran considerados por el propio Kusch con el provocativo mote de *heréticos*, en el sentido de que su pensamiento propondría, siempre, subvertir el pensar occidental como piedra angular de una posible filosofía, aun en ciernes; inmediatamente confrontaremos estas ideas con el texto *Radiografía de la Pampa* de Martínez Estrada que intenta mostrar una original ontología de lo americano en la que algunos de sus elementos constitutivos son también tema

central en el Kusch de *Seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*, pese a que el diagnóstico hecho por el ensayista/profeta M. Estrada dista por mucho del realizado por Kusch.

La cultura del *ser* y la del *estar*

Es menester comenzar por uno de los pilares que sostienen el pensar kuschiano y que remiten a dos improntas de cuño muy diferente: pensar desde el *ser* o hacerlo desde el *estar*. La diferencia entre *ser* y *estar* o *mero estar*. La cultura del *estar* es la existencia misma; la cultura del *ser* toma al mundo como aquello que debe conquistarse; la cultura del *estar* entiende que el mundo es refugio y amparo. Que Kusch insista y defienda el *estar* respecto del *ser* no implica que desconozca que la cultura europea ya habita en la americana, su actitud es, por un lado una reacción frente a lo europeizante; por otro, un intento que Kusch considera fundamental: traer al presente la cultura precolombina rescatándola en tanto en ella se halla una sabiduría que se encuentra negada frente al predominio de la racionalidad europea. La mirada kuschiana estriba en una construcción de las identidades de América, no a partir de una mirada nostálgica del pasado prehispánico, sino a través de la definitiva asunción de la identidad mestiza entendida ya no como un conflicto que ha de resolverse, sino como la imperiosa tensión que no es sino el combustible de lo viviente.

El ejemplo del símbolo de Cristo que nos propone Kusch es especialmente esclarecedor: “El símbolo de Cristo es rígido y no lo es. Participa de la eternidad y no participa de ella. (...) Un Cristo que sólo ‘es’ no pasa de un simple signo, y como símbolo es una mentira. El sacerdote que así diga, sólo es un administrador del ser de Cristo. Ha subordinado la fe en Cristo a la definición de Cristo. [Puesto que] la vida no se impone, se encuentra, en tanto se deja estar en el vivir mismo (...) El ser de Cristo no es más que un punto de vista, una referencia para informarse sobre qué es” [1]

Cuando occidente se ha empeñado en conjurar esas fuerzas en tirantez constante ha creado como sustituto meras ficciones que, unas tras otras, iban recreándose; así se sucedieron en su historia guerras entre dos naciones, entre dos credos religiosos que se disputaban la verdad, etc. Pero la situación se hace palmaria en el propio hombre occidental actual, en lo que Kusch entiende es la mostración más estentórea de su decadencia: *“los aspectos más negativos y antivitales de ésta- de la cultura de occidente-, especialmente esa cultura del burgo con ese hedonismo material y exterior”* [2].

El pensamiento americano debe entonces tomar nota de los efectos perjudiciales para su existencia que traen aparejados ciertos intentos de occidentalizar nuestra cultura so pretexto de su pulcritud y su mensaje que pregona el *progreso*, por ello es que Kusch entiende que sólo a partir de la negación de aquello que hemos naturalizado se nos revelará la figura del hombre americano.

El hombre occidental ha desencantado la naturaleza y absorto en una lógica del progreso de acumulación infinita ya no se reconoce como parte de ella. En ese sentido puede ser considerado como “no hombre” o “medio hombre”, tal el mote que le aplica Kusch. De esta forma se evidenció que las distorsiones que se producían en el reflexionar sobre América procedían del basamento tenido hasta entonces como indiscutible, y que éste refrendaba como válido el falaz argumento de que las culturas nativas de América se encontraban en una situación de inferioridad respecto de la racionalidad occidental.

“La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos extremos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio San Cruz Pachacuti. Ambos son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza –de la que participamos blancos y pardos- y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito” [3].

La filosofía de Kusch es entonces una filosofía práctica, o lo que es lo mismo, en definitiva, un proyecto eminentemente *ético-político*, por ello, su parte esencial no puede estar exenta del contacto con el pueblo americano. El verdadero pensar lo americano, una vez superada la occidental dicotomía del par *ser-no ser*, posibilita el *pensamiento situado* en tanto *pensamiento de grupo* permitiendo comprenderse sin que esto implique que no se resista (en términos de negación) a toda interferencia del mundo exterior y que sea imprescindible en un análisis de dicho pensamiento observar que éste suministra el horizonte simbólico que inviste la realidad y que, además, se halla en un plexo donde se encuentran entrecruzados por una parte las decisiones prácticas del grupo ante el medio geográfico donde se emplazan y, por otra, la sabiduría autóctona acumulada a través de los siglos. Así es cómo Kusch nos lo aclara:

“De la conjunción del ser y del estar durante el Descubrimiento surge la fagocitación que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica ese proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. (...). El calificativo hediento, que esgrimo a veces, se refiere a un prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así. Evidentemente, tuve la deliberada intención de mostrar el hondo sentido positivo que tiene ese presunto hedor.” [4]

Kusch refiere a la fagocitación como a una extraña dialéctica que se produce en nuestro continente; en *América Profunda* la define como “la absorción de las *pulcras cosas de occidente* por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras” [5] esta dialéctica no puede operar sino en un sentido positivo, ya que negar que América sea irremediabilmente mestiza conllevaría negar su historia, Kusch encuentra que la diferencia ontológica entre el *ser* occidental y el *estar* americano no destruye ni a un polo ni al otro. La fagocitación acontece también por fuera de la vida americana, “*ocurre en la gran historia-* o sea la del *estar-* *distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia-la del ser-*” [6]. Si el *ser* es fagocitable es por su carácter de absoluto pues carece de

lazos vivientes que sólo el *estar* posee y le provee al *ser* para que el mundo cobre su necesaria dinámica.

En *Esbozo de una antropología filosófica americana* Kusch expone de qué forma el pensamiento occidental ha visto al hombre de América en una supuesta carencia, torpe e incapaz de comprender la tecnología y la lógica propia de la cultura occidental que se habría impuesto en América, es por eso que el occidental tampoco ha sabido entender al campesino y su cultura. Kusch plantea que para comprender el pensamiento popular éste debe basarse en la negación.

El hombre americano resiste el pensamiento occidental, porque éste no sabe entender su cultura. La cultura indígena, tal como lo establece el trabajo de campo y la perspectiva antropológica, es una cultura completa en sí misma, con su propio horizonte simbólico. Kusch muestra cómo la racionalidad occidental no admite otra lógica posible que la propia, es por ese motivo que Kusch se abocó a conocer a ese Otro en su derrotero y se propuso delinear un pensamiento emancipador que tuviera su centro no en el pensamiento colonizador sino partiendo del hombre de América, buscándolo en su propio hábitat e interpretando su vida cultural y espiritual.

Es América pues quien debe mostrar a sí misma su cultura, pero la base necesaria es partir de lo popular donde la lógica formal no es un elemento rector, su rol es secundario para el nativo americano. Si la lógica occidental es quien nos somete en nuestros modos de entendernos es en gran medida porque el argentino siente a América como lo ajeno; pone allí la barbarie a la que teme fundamentalmente por su ignorancia a la hora de responder qué es América, las categorías con que se intenta asir lo americano hacen que ésta se le vuelva constantemente incomprensible.

Kusch y Martínez Estrada: dos miradas sobre América

Difícilmente pueda decirse de Martínez Estrada lo que él dijo de Sarmiento: que quien estaba en contra suyo sin embargo estaba a su favor. Pero si ha de denegarse a Martínez Estrada esa centralidad que confirió a aquella figura intelectual con quien siempre quiso medirse, las razones para hacerlo tienen menos que ver con el calibre multiforme e inigualable de su obra que con el carácter no menos multiforme e inigualable, aunque no siempre por felices motivos, de la cultura argentina del siglo XX. Con todo, en el escenario del siglo pasado, en el que el repertorio de sus voces salientes nunca llegan a formar un coro tan nítido como en el siglo XIX, la de M. Estrada adquirió sin embargo un peso propio, a tal punto que su obra pudo ser largamente sostenida en el tiempo por figuras por doquier dispares, pero que convergían entre sí bajo la creencia de que en la reescritura de la obra del radiógrafo podían dirimirse asuntos centrales de la política y la sociedad argentina.

La obra de Ezequiel Martínez Estrada plantea ante todo un problema de límites; se trata de los límites literarios y epistemológicos del ensayo. *Radiografía de la Pampa*, inserta su discurso en una amplia tradición ensayística, la argentina. Como ensayo, *Radiografía de la Pampa* asume –si bien pasible de impugnaciones– la tarea de mostrar, de señalar lo que hay y cómo ese mundo está atravesado por diversas formaciones de sentido.

En plena Argentina peronista, Martínez Estrada escribía que la realidad nacional estaba enteramente habitada, como en una pesadilla kafkiana, por espectros cuyas raíces se nutrían del seno mismo de una sociedad desquiciada; de este modo, en el mismo momento en que se establecían inéditos mecanismos de integración social para quienes habían vivido como verdaderos exiliados en su propia patria, el radiógrafo, crispado con un movimiento político en el que no veía mucho más que la forma rabiosa en que se reaccionaba contra los efectos disgregantes provocados por los poderes innominados de la civilización, anunciaba que la Argentina no era el nombre de una nación, sino la palabra que designaba un campo inhóspito, una frontera.

No había que creerle entonces a las memorias liberales que afirmaban que ese límite era el último paso a conquistar para ganarle el territorio a la barbarie y mucho menos aceptar, como hubiera querido Alberdi, que en este espacio fronterizo habían germinado las condiciones propicias para el vínculo entre los distintos. De la Babel sudamericana no surgía nítidamente la nacionalidad argentina, sino el monstruoso experimento por el cual la civilización se había convertido en la más cabal *transfiguración* de la barbarie.

Martínez Estrada hizo suyo, a lo largo de toda su obra, ese campo de reflexión. Quiso preguntarse cómo funcionaba una sociedad que multiplica parias allí donde debería crear ciudadanos, que estimula círculos donde debería producir nación, que destila miasmas mortíferos, allí donde debería forjar vínculos, en fin, que vive encerrada en el tiempo cíclico del mito, allí donde debería trascenderse en la historia. Como quiso pensar esta dislocación, M. Estrada se convirtió en un pensador de exilios, un pensador del desarraigo. Tan suya hizo esta figura, que nunca dejó de pensarse a sí mismo como un dislocado.

Es imposible soslayar aquí la presencia del *Facundo* como interlocutor privilegiado de *Radiografía de La Pampa*. Sarmiento había pintado el perfil psico-social de esa figura que él llamaba el *gaucho malo*; el paria aferrado instintivamente a su terruño y conchabado por el ejército para defender a un país del cual ignoraba tanto sus límites como su dudosa existencia en general. Resuenan los ecos del *Martín Fierro*, cuya única ley es el cuchillo, su territorio una llanura que se mide en sudores de caballo, y su pasado una familia que lo une a su rancho y a sus pocas pilchas, únicos patrimonios que no debe a ninguna ley o estado. Así la ley se conoce por la trampa, y es por sus intersticios que se cuele la vida de un individuo que deviene esencialmente antisocial dentro de un medio pretendidamente civilizado. Mientras que la letra se diluye sobre el papel, es el espíritu, la ley inscrita en los corazones, la que se robustece.

Bajo la figura de Vizcacha, del gaucho consejero, del *padre que da consejos más que padre es un amigo*, surgen los ardides, las leyes parasitarias del código que se asientan en un compendio popular que enseña ya no la simple evasión o el delito, sino el sofisma que alienta la comprensión siempre sesgada de la ley. Hay un momento de ambigüedad en el texto de M. Estrada con respecto a la concepción de la *pseudoestructura*. Por un lado, la *pseudoestructura* hace referencia a esa envoltura sin sustancia que recubre el tejido social, pero, además, parece surgir una segunda *pseudoestructura*, que es éste organismo parasitario que, adosado a la envoltura la debilita generando formaciones nuevas que compiten hasta cierto punto con las primeras.

En su texto *Seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo* Kusch muestra el poder indómito del continente americano. Donde el *estar* se niega a ser apresado por el *ser*. La mirada kuschiana se dirige sin vueltas a lo profundo, donde lo que prima es el caos y los miasmas originarios de América que brotan soslayando todo intento de imponerle reglas. Para M. Estrada esos miasmas impiden que en nuestra tierra germine la sociabilidad (¿la Civilización? ¿la Occidental?), tan preocupado por la inmensidad pampeana como inconsciente de que sus angustias están en sintonía con las sarmientinas, su texto nihiliza irremediabilmente su diagnóstico: América no tiene futuro posible porque ha nacido maldecida por su geografía.

Desde una perspectiva singularmente diferente Kusch veía, en cambio, la tierra americana en su demonismo lo que hace es ser refractaria de la “ficción” de la comunidad. Kusch no duda en reconocer como positivo la exuberancia vegetal y telúrica americana que se resiste a la mensura y al cálculo en forma herética; nos recuerda en el primer prólogo escrito por F.J. Solero cual fue su fervorosa recepción de esta gran obra: “(...) *merced a ese coraje que -Kusch- alienta en todo su libro, en que cada herejía cometida nos hace pensar que necesitamos muchos herejes como él para asumir nuestro propio rostro*” [7].

Conclusiones

Encontramos en los elementos constitutivos del pensar kuschiano elementos que reposicionan la experiencia de lo popular, ya sea lo popular-urbano, lo mestizo, lo argentino y esto como parte de un todo americano. Lo provechoso en términos de una filosofía práctica es que esta reflexión arcaica, indígena, se enfrenta inexorablemente a los procesos de aculturación, a la modernidad, al colonialismo y al capitalismo y se realiza a través de lo que denominó Kusch como *fagocitación*. Kusch propone enfrentar los procesos de aculturación con el ejercicio de la fagocitación que devora (y subvierte) la imposición identitaria y cultural. Lo testimonia Kusch de esta forma:

“(…) no seremos nosotros, sino la masa, la que se encargue de llevar esta fagocitación adelante ¿Qué pasaría en el caso de que las masas se hagan cargo de las estructuras importadas por nuestra minoría burguesa? Ese sería indudablemente el impacto evidente de la fagocitación, el punto de evidencia del relajo de las formas del ser, una experiencia como la del peronismo fue patente, porque este absorbió a la gente del interior pero no supo usar las estructuras occidentales que se daban aquí”.

Nuestra barbarie, en tanto posee fuerzas demiúrgicas debe ser realizada, en parte esto es lo que atravesó, si bien tangencialmente, por la mente de M. Estrada y que no quedó plasmado en su *Radiografía*; Kusch le espetaría años después en un brillante artículo titulado "Lo superficial y lo profundo en Martínez Estrada" publicado en el número 4 de la revista *Contorno* que lo que encontró el radiógrafo en lo *profundo* de América es pasible de una dura crítica no tanto por lo hermenéutico sino por lo axiológico de su diagnóstico, ya que M. Estrada dictamina que es lo prehistórico americano quien imposibilita que se funde una nación, mientras que para Kusch sin la asunción de que la prehistoria que es aún historia viva y sin ella no hay comunidad posible.

El pesimismo nihilista estradiano y su mente colonizada se hacen especialmente patentes en unos de los lamentos esgrimidos en el apartado *Trapalanda*: “Aquellos generales y aquellos estadistas no querían la barbarie pero eran productos genuino de ella, y trabajaban, sin querer, para ella; eran bárbaros porque esos ideales de independencia y de unidad nacional, de disciplina, de orden, no pasaban de ser aspiraciones abstractas, sin base en la tradición ni en la vida histórica argentinas. Eran tesis” [8].

Orden, disciplina, tradición, unidad, en suma: *progreso*, tales las preocupaciones de M. Estrada en tan sólo unos pocos renglones. Todas las aspiraciones sufren la embestida de la maldita geografía americana que devora a quien osa hacerle frente. Adentrándonos un poco más en el texto, que siempre se mantiene en sintonía encontramos más quejas por los continuos palos en la rueda que la tierra le coloca a la modernidad; en *Las Funciones* nos interesa principalmente el profundo apartado dedicado al tema de la máquina, cuando ésta ingresa a la vida del hombre el trabajo ya se había convertido en algo mecánico, de forma que la maquinaria impone su derecho a competir libremente con la humanidad. Al sintetizar fuerzas y producir efectos de mayor alcance tanto en el espacio como en el tiempo, la máquina impulsa al hombre en la carrera de un progreso que no parece conocer fin ni merma, lo arranca de una pasible existencia natural para insertarlo en un mundo artificial que lo expone constantemente a nuevas necesidades.

M. Estrada analiza el caso del automóvil: nunca es más ostensible la falta de infraestructura de los caminos que cuando se vuelve un obstáculo para el desplazamiento de la máquina. Sin pavimento, el automóvil es inservible y la solución que venía a brindar (hacer menos sensible el tiempo y la distancia que median entre dos puntos), se convierte en un problema. Junto con ello surge la figura del automóvil como un objeto de lujo y ostentación para unos pocos; en definitiva, sin demanda real no hay mercado. Por eso es que “*en caminos con*

baches, barrizales y huellas hasta los ejes, el caballo es otra vez –para el desencantado radiógrafo- el mejor automóvil” [9]

Volvemos así al tema de la estructura que no es pero parece, de la civilización que intenta imponerse más por sus símbolos que por sus realidades. Entonces, es preferible que un gobierno se entregue a las maniobras económico-políticas más insólitas para sostener la implantación de una maquinaria obsoleta para su tiempo, a que instrumente las medidas necesarias para proteger a un trabajador cada vez más precarizado. La civilización argentina propone el salto, se mueve por la lógica del puente, es un hito artificial en la geografía salvaje de la Pampa. La maquinarias agrícolas e industriales, el automóvil, el avión, todos símbolos ficticiales de un progreso que no es tal. Y para culminar con la ilusión aparece la desmesura de un modelo educativo no menos infructuoso; la universidad que funciona en un país con índices altísimos de analfabetización.

“Descendiendo a la lucha sin ideales y sin fervor, el médico tendrá que consentir muchas veces en practicar las bellaquerías del curandero y el abogado las del procurador. La culpa de que la ciencia se parece a la mecánica, mientras que las necesidades se parecen a las cosas. Y todo desagua en la política” [10].

Como veíamos, el curandero y el procurador tienen de su parte el reino de las necesidades, mientras que el médico y el abogado poseen solamente su título como manifestación de un saber adquirido en instituciones oscuras y aisladas. Y es a través de esta doble condición que el profesional ve franqueado su ingreso al mundo de la política; por una parte el médico posee el posicionamiento que su profesión le brinda dentro de la sociedad, pero, además, cuenta con la fascinación y la credulidad que produce sobre el pueblo como curandero.

Hemos recorrido el camino kuschiano donde los opuestos se concilian y se asumen como formas que ya no necesitan ser negadas sino que éstas son condición necesaria de la constitución identitaria de la americanidad; en el caso de M. Estrada

los opuestos son eternamente refractarios el uno del otro y el corolario es una *pseudo-sociedad* con una vida penosa, solitaria y sin esperanza alguna.

Preferimos siempre abrazarnos a la creencia que nos abre siempre a nuevos horizontes de la manera que nos lo sugiere Carlos Cullen en el prólogo de *La seducción de la barbarie*:

“Quien entienda ambas imágenes, la del café porteño y la de la pieza tapiada en Maimará, habrá entendido a este pensador americano, de los grandes, que supo mostrar la seducción real de la barbarie y –también pues no es poco- la seducción ficticia de la civilización, pero que, sobre todo, supo decirnos que desde la seducción no se crea, tan sólo se resiste o se defiende.” [11]

Notas

[1] Kusch, Rodolfo, Geocultura del hombre americano, en Obras Completas, Tomo III, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, p.237

[2] Kusch, Rodolfo. América profunda, en OC, Tomo II, p.206

[3] Kusch, R., Op.Cit.,p.5

[4] Kusch, R., América Profunda, Op.Cit.,p.5-6

[5] Kusch, Rodolfo. América profunda, en Op.Cit p. 18-19, Las cursivas son nuestras.

[6] Ibidem., p.200

[7] Ibidem, p. 15

[8] Martínez Estrada, Ezequiel, Radiografía de la Pampa, Bs. As. Losada, 1999, p.42

[9] Ibidem, p. 307

[10] Ibidem, p. 312.

[11] Kusch, R., La seducción de la barbarie, en OC, Tomo I, p. 7-8. Las cursivas son nuestras.

Günter Rodolfo Kusch, 1922-1979

Por Esteban Benetto
estebanbenetto2003@hotmail.com

Nacido en Buenos Aires y fallecido en la misma ciudad. De padres alemanes radicados en Argentina. Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 1948. Ejerció una actividad técnica en la Dirección de Psicología Educativa y Orientación Profesional del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires en el ámbito de la sociología y la psico y socioestadística y una amplia actividad docente en la Enseñanza Secundaria y sobre todo Superior en Universidades argentinas y bolivianas; realizó viajes de investigación y trabajos de campo en la zona del NO argentino y del altiplano boliviano; organizó Simposios, Seminarios y Jornadas Académicas sobre la temática americana ; participó entre otros eventos como miembro titular del XXXVII y XXXIX Congresos Internacionales de Americanistas, del II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba 6.1971 y de las Semanas Académicas en torno al pensamiento latinoamericano organizadas por la Universidad del Salvador, área San Miguel, 1970-1973; fue miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Escritores 1971-1973; integró el equipo argentino dirigido por J.C.Scannone sobre “Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje” 1977-79. Fue sobre todo autor de numerosas obras filosóficas y literarias, en las que transmitió lo que su gran sensibilidad poética y pensante le permitió captar de propio y valioso en América.

Ensayos, ponencias y artículos, además de obras centrales, reunidos hoy en una Edición de Obras completas, manifiestan en su conjunto un gran y solitario esfuerzo, hoy particularmente significativo para la filosofía y las ciencias sociales que intentan dialogar con la novedad de nuestros tiempos, las identidades y las culturas: el de pensar aprendiendo del discurso popular, porque como afirma en Aportes a una filosofía nacional, *la “filosofía en el fondo es sólo un episodio en el juego que hay*

entre un suelo y lo viviente abandonado a su mero estar”, a partir de lo cual se reedita la universalidad, pero siempre en un encuadre geocultural.

Su obra ha sido reunida en 4 tomos de Obras completas, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1998-2003, quedando aún algunos inéditos, sobre todo anotaciones y materiales de trabajos de campo:

Tomo 1: Datos bio-bibliográficos, Presentaciones; *La seducción de la barbarie; Indios, porteños y dioses; De la mala vida porteña; Charlas para vivir en América.*

Tomo 2: *América profunda; El pensamiento indígena y popular en América; Una lógica de la negación para comprender a América: La negación en el pensamiento popular.*

Tomo 3: *Geocultura del hombre americano; Esbozo de una antropología filosófica americana;* *Ensayos.*

Tomo 4: *Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico; Pozo de América; América parda; Bolivia; S.A.D.E.; Teatro; Anotaciones para una estética de lo americano; Homenaje a Rodolfo Kusch de la Cámara de Diputados de la Nación.*

Fuente: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=8>

Dialéctica de la negación: pensar lo americano en Rodolfo Kusch

Por Esteban Benetto

estebanbenetto2003@hotmail.com

La vasta obra de Kusch evidenció de una vez y para siempre las distorsiones que se producían en el reflexionar sobre América en la medida en que se tenía como basamento indiscutible la idea de que existía una superioridad de la racionalidad occidental sobre las culturas nativas de América.

Entendemos que Kusch es, tal vez, quien por primera vez logra desprenderse de los caminos que habían ya transitado quienes quisieron pensar americanamente desde América; ni Sarmiento [1] y Alberdi, ni quienes escribieron “contra” ellos más tarde como Martínez Estrada o Murena [2] y tantos otros, nunca consiguieron situarse dentro de una cultura verdaderamente americana ni desprenderse de una intelectualidad siempre importada.

Kusch decidió que debía de vivir en primera persona el proceso que haría visible aquello negado por la cultura propia. Empezó un viaje que lo lleva por el nordeste argentino y por Bolivia después, lugares donde abrigaba esperanzas de poder captar el pensar nativo. Esto lo lleva a desarrollar sus primeras reflexiones utilizando al método de la antropología donde encuentra el pensar americano en su pureza. Es esta perspectiva la que habilita la posibilidad de desprenderse, en la medida de lo posible, de las categorías de análisis de occidente.

La gran intuición de Kusch estriba en encontrar la diferencia ontológica entre el “ser” occidental y el “estar” americano; distinción que marcó su filosofía, o para decirlo más claramente, establecer la posibilidad de mostrar una auténtica filosofía americana. Dice Kusch: “En suma *existo, luego pienso* y no al revés. Por eso la verdad matemática es sólo un episodio de la verdad ontológica. La pretensión occidental en ese momento, de encontrar una ciencia universal es falsa. En vez de ciencia se puede hablar apenas de una actitud metódica. Además como el existir es básico, lo único universal es el existir mismo.” [3]

Por ello creemos que es menester insistir en que la diferencia entre “ser” y “estar” o “mero estar” devela el encandilamiento occidental por los objetos, por ello la filosofía europea vivió presa de dar cuenta del ser de las cosas, de la posibilidad del conocimiento de lo *en sí* y de sus límites, o de la eventualidad de trascenderlos.

Al respecto Kusch es contundente: “Con todo esto, el hombre pierde la prolongación umbilical con la piedra y el árbol. Ha creado algo que suple al árbol, pero que no es

árbol. Como simple sujeto lógico que examina objetos y los crea, quiere ser un hombre puro, pero no es más que medio hombre porque ha perdido su raíz vital y, entonces, suple la ira de dios por su propia ira”. [4]

Se trata de avanzar sobre el afán de ser alguien hacia el mero estar. Afirmar el existir es el comienzo de una filosofía ética que se establece con el presupuesto de “los Otros” por delante. Este doble movimiento que por un lado determina el pensamiento instituyendo límites a los cuales no es posible pasar, no se cierra sin embargo en el egocentrismo europeo. “Existo, luego pienso” no es una fórmula tautológica como el *cogito-ergo-sum* cartesiano ni es una institucionalización de un Ser ajeno. Es el pensar desde el estar, el aquí y ahora propio de nuestra realidad como piedra angular de nuestra filosofía.

De esta forma podemos entender a partir de una interpretación de la actividad humana que no quede determinada por el horizonte ontológico cosificante sino por el *mero estar*, donde no se busca ni que desaparezca el caos, instaurando un falso orden, ni se teme que el no-ser implique aniquilación, simplemente porque se está, se existe.

Geocultura americana

En *Geocultura* Kusch expone de qué forma el pensamiento occidental ha visto al hombre de América en su carencia, torpe e incapaz de comprender la tecnología y la lógica propia de la cultura occidental que se habría impuesto en América, es por eso que no ha sabido entender al campesino y su cultura. Kusch plantea que para comprender el pensamiento popular éste debe basarse en la negación. El hombre americano resiste el pensamiento occidental, porque éste no sabe entender su cultura. La cultura indígena, tal como lo establece el trabajo de campo y la perspectiva antropológica, es una cultura completa en sí misma, con su propia perspectiva simbólica.

A propósito de lo simbólico nos dice Kusch: “La concepción del mundo de ellos [los campesinos indígenas] tiene una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos y, además, todo lo conciben en términos seminales de crecimiento, ya que el hombre, las plantas y el *ayllu* (comunidad), todo esto, se vinculan con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad. Finalmente, concreté esta forma de ver el mundo con la expresión *ucamau mundajja* (el mundo así es) que me expresara cierta vez un *yatiri* (brujo) de Tiahuanaco.” [5]

El pensamiento americano debe entonces de partir de un proceso dialéctico de negación, no como mera negatividad, sino que es, al mismo tiempo, un movimiento de resistencia y autoafirmación del hombre americano.

Kusch muestra cómo la racionalidad occidental no admite otra lógica posible que la propia, es por ese motivo que Kusch se abocó a conocer a ese Otro en su derrotero y se propuso delinear un pensamiento emancipador que tuviera su centro no en el pensamiento colonizador sino partiendo del hombre de América, buscándolo en su propio hábitat e interpretando su vida cultural y espiritual. Entendía así Kusch que América soportaba por aquellas épocas un proceso de colonización cultural que, nos atrevemos a afirmar, no ha cesado y le impide expresar su propia cultura de manera autónoma.

Si occidente fue el creador de la técnica es porque su aplicación requiere de una actividad desenfrenada que posibilita lo que se conoce como *progreso*. En lugar de entregarnos a ella, Kusch aboga por enfrentar el miedo y usar la lógica de la negación. Si esa técnica de la cual no se sabe para qué la adquirimos es porque nos impone fines, o para decirlo con Hegel “necesidades contingentes” que no hacen más que soslayar nuestra propia cultura.

Aquello que, por ejemplo, hemos denominado cultura argentina no es otra cosa que la cultura urbana, burguesa y que tiene como fundamento replicar categorías

intelectuales europeas pero ajenas a la experiencia vital que las engendró en Europa.

Para Kusch es importante denunciar que este tipo de pensamiento no aporta nada a América sobre su propio ser y, no solamente provoca eso que denominamos carencia sino que conforma una falsa imagen de sí mostrando a los americanos que es América quien se encuentra continuamente en minusvalía respecto de occidente, quien se inscribe siempre como estrella polar (ergo, inalcanzable) de sus descubridores.

Para Kusch, si al pensamiento sobre lo humano hubiera que limitarlo exclusivamente a lo económico, se reduciría el problema del hombre a un mero problema de objetos, que es lo que en realidad siempre se hace, y de esta forma se cae en un engaño que impide ver las raíces de la economía en sí.

Kusch entiende que "(...) lo que urge es no sólo la distribución de los bienes -porque ésta en sí misma no resuelve el problema en su totalidad, como lo demuestran los estados socialistas-, sino en volver a adecuar lo económico a lo humano, y remediar el desajuste que hay entre esto último y todo lo que se vino acarreado en occidente desde el siglo pasado hasta ahora." [6]

Kusch opinaba que la ideología marxista reproducía la fe en la tecnología y en el progreso material que era propia de la burguesía y sólo establecía un cambio de signo: los proletarios como propietarios de los medios de producción.

Es América pues quien debe mostrarse a sí misma su cultura. Kusch llega a decir que América no tiene filosofía, este planteo, lejos de ser un inconveniente habilita la hasta entonces impensada posibilidad de construir una filosofía desde una nueva base. Esta base hace necesario partir de lo popular donde la lógica no es un elemento rector, su rol es secundario para el nativo. Si la lógica occidental es quien nos somete en nuestros modos de entendernos es porque el argentino ve en

América lo ajeno; pone allí la barbarie a la que teme fundamentalmente porque no puede apresar qué es América dado que se le imponen categorías que la vuelven incomprensible. América se convierte de esta forma en lo hostil.

Para Kusch profundizar en esta intuición fundamental y formular una explicación filosófica convincente sobre cómo filosofar en América son condiciones necesarias para establecer una filosofía auténticamente americana.

Conclusiones

Que la filosofía parta del Otro oprimido como ha sido puesto de manifiesto es tal vez lo más novedoso de la tesis, toda vez que, como hemos visto, el inicio de la filosofía kuschiana tiene como uno de sus objetivos básicos construir una ética para la liberación de Latinoamérica que no se encuentra, sino en el final, en el ocaso del pensar europeo.

Aquí se ha intentado mostrar como llegar a aquello [el filosofar americano] que se nos presenta como anterior, pero que no se alcanza sino a través de entendernos como inevitablemente mediados por lo europeo. He aquí el gran desafío del pensar americano: no quedar absortos por la luminosidad del sol que emana el viejo continente, la filosofía debe ser pensada como medio para subvertir los valores adquiridos, moviéndonos a la esfera de la comprensión, toda vez que la mera tolerancia es insuficiente: “La razón profunda de ser de una cultura es la de brindarme un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial. La cultura reglamenta mi totalización correcta, y es correcta aun cuando la totalización se dé a nivel de *simple brujería*. Además, es tan correcta la totalización en la cultura aymara, como en la quechua o en la occidental.” [7]

Notas

[1] Recordemos de qué modo son descriptos en su Facundo los campesinos, los indígenas o los gauchos a quienes aplica el mote de bárbaros ya que éstos para Sarmiento eran el lastre que se oponía al avance del proyecto racionalista y liberal de cuño occidental.

[2] Nos referimos en estos casos a los ensayos Radiografía de la Pampa de Martínez Estrada y a El pecado original de América latina de Héctor Murena dos intentos por desandar el camino que había transitado la llamada “generación del ‘37” de la que Alberdi y Sarmiento, entre otros, formaron parte.

[3] Kusch, Rodolfo, Una Lógica de la negación para comprender a América. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1975, p.180. Las cursivas son nuestras.

[4] Kusch, Rodolfo, América Profunda, Biblos , Buenos Aires, 1999, p.111.

[5] Kusch, Rodolfo, Geocultura del hombre americano, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976, p.76

[6] Kusch, Rodolfo, Esbozo de una antropología filosófica americana, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978, p.57.

[7] Kusch, Rodolfo, Una Lógica de la negación para comprender a América. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1974, p.183. Las cursivas son nuestras.

Hombre bebiendo luz - Rodolfo Kusch, en procura de un pensamiento continental autónomo

de Videoteca Raymundo Gleyzer

<https://vimeo.com/55907896>

HUMOR

Videos en Youtube

Charlie Chaplin

El Gran Dictador (discurso final)

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=3cFTJ9q5ztk

Eating Machine

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=n_1apYo6-Ow

Tiempos modernos - 1936

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=DrC_1HCKvuA

La jaula del león

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=79i84xYeIZI

El pibe

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=qNseEVlaCI4

EROTISMO

La escena invisible (*)

Selección Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

Ni la diferencia sexual, ni la revelación de esta diferencia, ni la desnudez, ni la excitación escandalosa de ambos sexos –ensanchamiento sangriento o húmedo de uno, erección amoratada y estremecida del otro- conforman el secreto.

La escena que existió y que nunca será visible conforma el secreto. Este secreto se dirige a su propio portador. Pues incluso este secreto, condenado a ser fantasía

eterna, es incognoscible. No se trata de un alma que busca a su padre o a su madre. Es el propio cuerpo, con independencia del alma, mucho antes del alma, el que busca su origen. Está condenado a lo originario así como a lo incognoscible.

El rasgo más asombroso de la escena invisible es que precede a la visión.

Resulta que los fetos sueñan antes de ver la luz. Desde la escena invisible reina lo infigurable en la noche interna. Las posturas vagan a partir de lo infigurable; mientras que la vergüenza, el desdén y el desprecio ante el carácter insuficiente, incoercible, repugnante, bestial e incansable de esta imaginería solo cobran vida a partir de la adquisición del lenguaje.

Otro de los rasgos de la escena invisible deriva de su carácter alterante. La reproducción social no pone frente a frente ni ídem ni alter. Sus resultados (los hijos) son tan aleatorios como las posturas que los fabrican y los vicios que las motivan.

Otro de sus rasgos se refiere a la diferencia sexual, que no posee unicidad, pues a cada uno le muestra una diferencia distinta. Es la heterogeneidad de la escena sexual la que desencadena en el fondo del cuerpo la “coagitación” del pensamiento.

Otro de los rasgos de la escena primitiva es que precede al pasado. No se inscribe en el tiempo, sino antes del tiempo. Es el antaño; lo que está fuera de la memoria, el “pasado anterior a lo pasado”, anterioridad sin lenguaje de la biografía, la anterioridad animal de la historia.

¿Por qué el “porqué del pasado” obsesiona a la primera infancia? ¿Por qué los niños se preguntan sobre lo que había antes de que ellos fueran y se sienten todos, en mayor o menor medida, atraídos por las mismas hipótesis fundamentales?

La puerta del antaño como pezón, como cerrojo del ombligo, como pabellón auditivo, como esfínter de la cloaca. ¿Por qué viven la escena que precede a su

concepción como masacre, alaridos gritados, sangre derramada, faeces proyectadas, coito a tergo?

La Urszene es vivida a imagen y semejanza de la primera escena atmosférica, parturienta, berreante, violenta, naciente.

Primero está la infancia, después la palabra.

Primero está el olvido, después la memoria.

Primero el lethe, después la verdad (aletheia).

Primero están los mysteria, después la desmitificación.

Primero está el abrigo, después la desnudez surgente.

¿Por qué las imágenes sexuales involuntarias más obscenas desembocan en las intrigas lingüísticas más prestigiosas, en las más majestuosas, en las más sentimentales? Héroe de caza, héroe de guerra, hijo de rey, musa, hada, princesa. El nacimiento ilumina la penumbra continua. La conciencia sublima el sueño. El lenguaje educa la infancia.

La pregunta que todos los niños les hacen a quienes los engendraron (al menos de la manera inverosímil en que ellos imaginan que los engendraron):

-¿Me queríais ya antes de que estuviese?-

[*] Del libro La noche sexual, de Pascal Quignard. Traducción de Paz Gómez Moreno. Editorial Funambulista, Madrid 2014.

LIBROS

La Pecera Nº 15 -Nueva etapa- 2016

Revista tipo libro. 162 Páginas. U\$S 10
Argentina/Colombia/Brasil/España/Francia
(En portugués y castellano)

Poesía y pensamiento

No está de más recordar que La Pecera debe su nombre a una cita de la novela *Lady Chatterley's lover* de D.H.Lawrence: “*no fish is too weird for her aquarium*” (Ningún pez es demasiado raro para tu pecera). Con eso se intenta señalar la diversidad cultural y los itinerarios de cruce entre las distintas artes: la poesía, la plástica, la música, la arquitectura, el cine, etc.

La Pecera es una revista que ha sufrido muchos intentos anteriores, ensayos de revistas con diversos nombres que han ido desapareciendo de los estantes, pero que han dejado su experiencia. Por eso no es la primera, si no la que continúa a las otras.

En esta Nueva Etapa, hemos decidido publicar en dos idiomas hermanos, portugués y castellano, no sólo por proximidad latinoamericana, sino como invitación a un verdadero y necesario conocimiento, intercambio e integración, que nos permita construir un sólido puente desde el pensamiento crítico y la creación poética.

Como fue nuestra costumbre en los números anteriores, continuamos con las secciones del Dossier con una antología temática, de ensayos y artículos, cuentos, poesías, traducciones, arte y reseñas. Sólo que ahora incorporamos algunos artículos en portugués que no hemos de traducir al castellano, así como tampoco traduciremos éste a aquél, porque ambas lenguas deben convivir en un mismo espacio plural, de entendimientos y apropiación.

También seguimos con nuestra mala costumbre de no poner número de página en el índice. Siempre quisimos que el pez en el agua se tomara el trabajo de encontrar lo que busca, paseando por las otras propuestas de lecturas. El paso requiere de un tiempo tranquilo, abierto a las sorpresas cuando uno se detiene.

Contamos en este número con fotografía de tapa y fotografías en el interior de Laura Rivera y también con los *Garabatos* de Abel Robino.

Contenidos del Nro. 15

La columna/**dossier: Poesía de Pensamiento**. Palabras e Ideas por Osvaldo Picardo. Poesía de Pensamiento por Santiago Sylvester. En la patria de la Poesía: **Poemas de Hanna Arendt**, traducción y presentación de Susana Murguía. “Gnósis por negación de trascendencia”: **La Poesía de Charles Wright** por Héctor J. Freire.

Ensayos y artículos: **De lo espiritual en el arte**. Color y escritura poética en la obra de Kandinsky por Victoria Fabre. Multívagos versos por Sergio Tavares: **Cinco antologías de poesía contemporánea brasileira**. Web mata poesía por Aníbal Zaldivar. Cuentos y relatos: *El cuarto del fondo* por Jaime Echeverri. *Una pareja de campo* por Elkin Restrepo. Traducciones: **Poemas de Ivo Barroso y Osvaldo André de Mello**. Versiones de Osvaldo Picardo. Poemas inéditos: Emilio Teno/Osvaldo Ballina/Ezequiel Ambrústolo. Arte: **Cine/Laberinto**, por Héctor J. Freire. Reseñas y Críticas: *Ensayo sobre el Poder*, y *El Libro del Buen Amor* de Liliana Lukin, por Luis Osvaldo Tedesco.

Web: <http://lapecerarevista.blogspot.com.ar>

Email: lapeceralibros@gmail.com

Dirección Postal: Av. Pueyrredón 2387 5º Piso. (1119) Capital Federal.

Esperamos que nuestras intenciones se vean apoyadas por nuestros nuevos lectores.

Oswaldo Picardo y Héctor J. Freire (Directores)

La mujer es un ser humano

De Elba Nora Rodríguez

Topía Editorial. Colección Psicoanálisis, Sociedad y Cultura. 2015. 145 pp.

Este libro parte de cuestionar aseveraciones sobre la mujer que se pretenden y aceptan como “científicas” y que son en realidad paradigmas dominantes de una época. De ese modo se ha creado un sustento supuestamente científico a una determinada ideología sobre las mujeres.

El eje del trabajo de la autora es abordar cómo Freud describió e interpretó a la feminidad a partir de la ideología de su época. En dicho momento la participación de la mujer en la construcción de la sociedad y de la cultura estaba invisibilizada. En el presente, una enorme cantidad de mujeres con su accionar, parece contradecir la visión freudiana. La autora polemiza con las afirmaciones de Freud respecto a la feminidad a partir de un extenso recorrido bibliográfico, el abordaje de diferentes disciplinas, su trabajo clínico psicoanalítico con pacientes y la observación de la realidad cotidiana.

Esto la lleva a preguntarse si “la diferencia entre la visión freudiana de la feminidad y esta mujer que emerge cada vez más, ¿es sólo aparente? ¿Hay una esencia de lo femenino dada por la diferencia sexual anatómica con respecto al hombre y el efecto de sentido que indefectiblemente provocaría en el psiquismo humano? ¿Hay un “ser” de la mujer que es universal, atemporal e inmutable? O, por el contrario, ¿deberíamos pensar que ese sentido es inducido y dependiente de la organización económica, social y cultural que lo produce y sospechar que se trata de una construcción naturalizada?

(de la contratapa)

Algunos de los temas que la autora trata en el libro:

Nuestras inquietudes: mujer y psicoanalista

Formación del analista. Tiempos históricos

Psicoanálisis y "terapéutica"

Intimidades del consultorio

Interpretación ¿única?

Normalidad versus patología

¿Qué es una mujer?

La institución del matrimonio

Representación de la feminidad en tiempos freudianos. La modernidad

Los valores burgueses

Cambios que gravitaron fuertemente en la mujer

Modernidad y judaísmo

Las ilusiones del paradigma de la modernidad

Freud y el positivismo

La mujer y el patriarcalismo

Cambios en el discurrir de la mujer

Freud: un perfil de la femeneidad

Almas grises

De Philippe Claudel

Salamandra, Colección Letras de Bolsillo, 2015. 224 pp.

Por María Cristina Oleaga

mcoleaga@elpsicoanalitico.com.ar

Al comenzar a leer esta joyita vino a mi memoria un eco de El Perfume, primera novela del escritor alemán Patrick Süskind, inolvidable por la magia de su prosa poética, capaz de hacer surgir la belleza en medio de la putrefacción, el miedo y el asco. En este caso, la novela atrapa en un clima misterioso, nostálgico, en el que todo parece abierto e indefinible. Un crimen -quizás dos- un desfile de personajes que podrían ser culpables, o no, son la ocasión para breves precisiones acerca de las posiciones subjetivas de los personajes, desde los más abyectos a los más puros, y para reescrituras incesantes de esos mismos rasgos a la luz de nuevos descubrimientos. La época, entre 1917 y 1937, con necesarios retornos a épocas anteriores, es retratada con cuidado por el detalle. Al hacerlo, el autor tiene la virtud de despertar estímulos incluso sensoriales: vemos el cuadro, su colorido y su textura; olemos esa comida ávidamente devorada por un juez corrupto; nos duele el frío que lacera la piel del reo.

El autor es joven, 54 años, y ha ganado premios por ésta y otras novelas. Algunas de las traducidas al castellano son: La nieta del señor Linh, El informe de Brodeck, así como el libro de breves instantáneas, Aromas. Quizás haya un atractivo especial en el modo en que moldea los personajes, en su posibilidad -a través del narrador en el caso de Almas grises- de abrir un abanico de posibilidades que hace difícil la valoración moral o de otro orden desde un maniqueísmo estéril. En su lugar, nos abre todo el tiempo a la diversidad y la pluricausalidad que caracterizan lo humano. Este gesto lo torna piadoso, no en un sentido religioso sino en el sentido de la admisión de los grises como parte ineliminable del hombre.

MULTIMEDIA

Videos en YouTube

(copiar los links y pegar en el navegador)

Prince - Purple Rain

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=F8BMm6Jn6oU

Spinetta y Las Bandas Eternas con Gustavo Cerati - Bajan

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=HfNSQ2s6wao

Astor Piazzola quinteto - Invierno porteño

Programa de televisión alemán, en 1985.Tangocity.com

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=9arbQmGLmSc

Astor Piazzola quinteto- Fuga y misterio

En vivo en le Teatro Colón. 11-6-1983

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=5oVHf9kh2kg

Sting - Cello Suit No. 1 in G (Prelude) - Feat. Alessandra Ferri

Music by Johann Sabastian Bach

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=hTSc05WAdUk

Pieter Brueghel

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=BAIaXYvPYG4
