

Presentación	5
Jornada de "Actualidad, autonomía y colonialidad"	7
Castoriadis y la Grecia actual. - Liliana Forcé	11
La cuestión de la subjetividad. - Juan Pablo Ortega	23
Democracia y participación. Innovaciones desde el sur. - Laura Tortorello	29
Glissant y la poética del acriollamiento - J. Mateo Ciampagna	37
Acerca de Cornelius Castoriadis: pensador radical de la actualidad de la subjetividad. Homologación o contraste. Una comparación con Lacan y Foucault. - Jorge Alonso	43
Taller de estudios decoloniales.	53
Lecturas cruzadas barrocas	57
Comentario del libro Tiempos de homenajes / tiempos descoloniales: Frantz Fanon América Latina. Alejandro De Oto. - Jorge Alonso	73
Poema "Los jarawos no usan zapatos" del libro Jarawaciones baby de Rodolfo Álvarez.	95
Anuncio Libro "Pensar el presente" - Mateo Ciampagna	103
Seminario Arte, Cultura, Conocimiento y vida Nacional - Hector Marteau	105
Taller de psicoálisis, Performatividad del acto psicoanalítico. - Jorge Alonso, Jesica Troilo y Claudio Álvarez.	109
Taller de psicoanálisis. Argumento y memoria Performatividad del acto psicoanalítico - 2014	113
Reseña Opacidades 8	135





## Sumario

### Editores

Jorge Eduardo Alonso  
José Mateo Ciampagna  
María Laura Tortoriello

### Colaboradores

Juan Pablo Ortega  
Claudia Lamelza  
Liliana Ponce  
Rodolfo Álvarez  
Claudia Álvarez  
Sandra Pintos

### Edición y gráfica

María Clara Alonso  
Editorial Maciam

Producción de Discurso analítico, centro de estudio de psicoanálisis, a partir del trabajo del taller de psicoanálisis y del taller de estudios decoloniales de Junín.  
[discursoanalitico@gmail.com](mailto:discursoanalitico@gmail.com) <http://discursoanalitico.blogspot.com>. Álvarez Rodríguez 207 Junín (6000), Buenos Aires, Argentina





## Presentación

Adoquines Nro. 2 contiene un dossier de la "Jornada Actualidad, autonomía y colonialidad" con distintos trabajos sobre el sujeto, la política y la filosofía, y contrapuntos entre Castoriadis y Glissant.

Presenta trabajos realizados por el taller de estudios decoloniales de Junín. Aproximaciones al barroco y neobarroco, como así también al ethos barroco, para obtener alguna clave para la lectura de Latinoamérica. En este caso alrededor de Bolívar Echeverría, de Severo Sarduy y José Lezama Lima; y de otros autores del campo del psicoanálisis, la filosofía y la historia. En dicho taller de estudios, de forma multidisciplinar se realizan lecturas, conversaciones y producciones escritas sobre el tema. En ese marco se inscriben el poema de Rodolfo Álvarez sobre los jarawas, pinturas de Sandra Pinto y un comentario de un libro de Alejandro De Oto sobre Fanon.

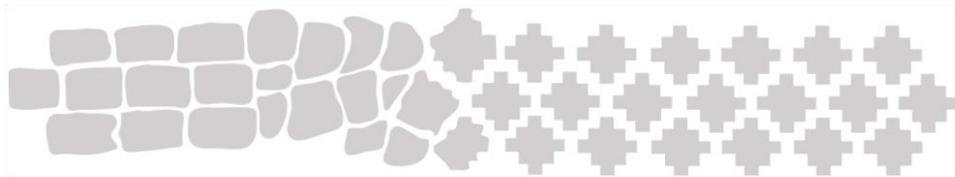
Presenta el argumento del taller de psicoanálisis realizado en el 2014, sobre "el carácter performativo del acto psicoanalítico", y una memoria del mismo. También una reseña de la revista de psicoanálisis "Opacidades" Nro.8, de la ELP. con un detalle sobre los artículos que ahí se vierten a partir de las vinculaciones posibles entre el psicoanálisis y los estudios de género.





## Dossier

### Jornada de "Actualidad, autonomía y colonialidad"<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> 7 de diciembre de 2013. Suteba, Sala Alfredo Bravo, Junín.

La jornada actualidad, autonomía y colonialidad se llevó a cabo bajo la siguiente convocatoria:

Desde la filosofía se plantea la cuestión de pensar la actualidad. ¿Qué articulaciones posibles podemos realizar? ¿Cuáles son los alcances y campos que son tocados? ¿Cómo interpelar las prácticas que apuntan hacia la subjetividad y la política? El desafío de pensar el presente, además de poner de relieve la temporalidad y lo efímero, significa localizar, definir territorios donde aplicar el pensamiento. La filosofía de este modo se singulariza. ¿Cómo tratar el universalismo tendencial de este tipo de saber en condiciones locales?

Una de las posibilidades para cruzar la actualidad desde el pensamiento es retomar los planteos que cierta filosofía, en particular la del filósofo Cornelius Castoriadis, quien se plantea como un pensador radical de la actualidad y se refiere al proyecto de autonomía, haciendo una serie de precisiones respecto de la autonomía subjetiva y la autonomía política, como así también, precisiones respecto a los límites de pensamientos clasificatorios de la realidad.

Cabe también mencionar los aportes de la postmodernidad en particular aquellos definidos por Lyotard con respecto al lazo moderno articulado por la racionalidad técnica y la racionalidad crítica, y al lazo postmoderno a partir de los juegos de lenguaje. Subsisten en estos espacios de comunicación y pensamiento específicos los aspectos de la racionalidad técnica y la racionalidad crítica.

Tenemos propuestas que permiten analizar el concepto de sujeto y las formas de la subjetividad, los dispositivos de saber y poder que marcaran la producción de sujetos en el campo de las prácticas de la modernidad, determinadas por las formas del poder de acuerdo a los planteos de Foucault, la emergencia de dispositivos y tecnologías del yo, y el surgimiento de las prácticas de sí en los pliegues de los dispositivos de saber y poder.

Encontramos también estudios decoloniales que interpretan saberes y prácticas a partir de la herida colonial, planteando coordenadas que cuestionan la reducción de saberes y prácticas a un universalismo eurocéntrico, característico del saber

imperial y hablan de la colonialidad del saber, la colonialidad del poder la colonialidad del ser y la colonialidad del tiempo.

Pensar la actualidad de los saberes, y de las prácticas técnicas y políticas en los distintos campos, educación, psicoanálisis, salud, política desde los tópicos señalados convoca a las reflexiones de filósofos, psicoanalistas, educadores, políticos, que sin renunciar al encuadre de su especialidad intentan territorializar una construcción teórica que permita intercambios con los actores que agencian esos campos.

Participaron con ponencias:

Liliana Ponce Consideraciones de Castoriadis sobre la Grecia actual;

Laura Tortoriello, Democracia y participación, innovaciones desde el sur;

Juan Pablo Ortega, La cuestión de la subjetividad;

Mateo Ciampagna Apuntes sobre Glissant tratado de todo mundo;

Jorge Alonso Fanon y Castoriadis a propósito de la guerra de Argelia.

Marcelo Ferrari, Hacia el reconocimiento del otro (distinto que yo) en la formación docente,

Claudia Lamelza Comentarios de la película Awka Liwen rebelde amanecer de Osvaldo Bayer



## Castoriadis y la Grecia actual

Liliana Beatriz Ponce <sup>2</sup>

Jornada « Actualidad, autonomía y colonialidad »  
7 de diciembre de 2013



---

<sup>2</sup> Ha obtenido la tesis doctoral en Filosofía y ciencias sociales por la tesis doctoral en École doctorale de l'École des hautes études en sciences sociales, en Paris en septiembre de 2014, que se titula: *Cornelius Castoriadis et la question de la temporalité dans le domaine social-historique: de la logique de l'identité à la logique de l'altérité.*

En una entrevista realizada para la televisión pública griega en 1994, Castoriadis da una respuesta demoledora a la pregunta acerca de la situación actual de Grecia. Castoriadis afirma: "En primer lugar, no sé [cuáles son las causas profundas de la actual situación de Grecia]. En segundo lugar, yo diría que la vida política del pueblo griego finaliza alrededor del siglo IV AC" (Castoriadis, 2011).

Ahora bien, con esta afirmación, ¿qué es lo que Castoriadis quiere decirnos?

En primer lugar, Castoriadis dice referirse a la "vida política práctica" del pueblo como "factor autónomo", esto es, como creador, como "fabricante" (παράγοντας). Recordemos que, cuando Castoriadis habla de "la política" como actividad práctica, no se refiere a lo que él denomina "las intrigas de la corte, las maniobras de ciertos grupos para gestionar el poder que existe, las luchas de los grupos sociales que defienden sus intereses y sus posiciones". Para que esta idea tenga sentido para los griegos modernos, Castoriadis dice: "No hablo de las batallas, de los emperadores, de los grandes Alejandro ni de los Basilio, el asesino de búlgaros". Según él, después del siglo V AC y del gobierno autónomo de las *poleis* democráticas, muere la libertad griega. Y ello porque las ciudades griegas caen en manos de los reyes macedonios y, a pesar de que Alejandro y sus sucesores juegan un gran rol histórico, ya que difunden la lengua y la civilización griega, el régimen político dominante es la monarquía. "A lo largo del período helenístico (desde el 323 AC en adelante), las ciudades griegas... se vuelven juguetes de las dinastías helenísticas. Luego, sigue la conquista romana, bajo la cual las ciudades griegas no tienen más que una vida comunal. Después, viene el imperio bizantino. Bizancio no es más que una monarquía oriental y teocrática, donde la vida política se resume a las intrigas de Constantinopla, del emperador, de los "dynatoi" <sup>3</sup> y de los eunucos de la corte.

---

<sup>3</sup> Los *dynatoi* (los poderosos) o *epiphaneis* (célebres) son mencionados en los textos bizantinos de carácter narrativo y jurídico durante la época mediobizantina. Se trata de dignatarios de la administración o de la Iglesia, de grandes propietarios de la tierra y

Según Castoriadis, los manuales escolares nunca dicen que había eunucos en la corte bizantina, como había en la corte de Pekín...

Para Castoriadis, aunque esto parezca muy lejano y aunque Grecia, como estado moderno, tenga una historia de más de 170 años (la independencia griega del imperio otomano se produce en 1821), la historia griega contemporánea es incomprendible si no se tienen en cuenta los 21 siglos de no-libertad que la preceden. Porque, después de Bizancio, viene la "turcocracia" (la dominación turca) y, bajo esta dominación, el poco poder que no era ejercido directamente por los turcos, es ejercido por los "kotzabases" (terratenientes que cobraban los impuestos para los turcos), quienes tenían a los pobladores bajo su dominio. Por lo tanto, tampoco podemos hablar de "vida política" durante este período.

Y si bien en 1821 comienza la revolución por la independencia de Grecia, Castoriadis piensa que se puede observar, por un lado, el heroísmo del pueblo y, por otro lado, su incapacidad para formar una "comunidad política" porque allí mismo comienza la guerra civil. Castoriadis considera que una *comunidad política* es una comunidad de ciudadanos libres, que reconoce su "responsabilidad" frente a las leyes.

En este punto, quisiera remarcar cuál es el sentido de la actividad política para Castoriadis, Según él, la "política" debe ser entendida como la "actividad colectiva" cuyo objetivo es "la institución de la sociedad como tal", es decir, la acción instituyente donde la discusión se da alrededor de la "ciudad justa", de la "ciudad buena", una discusión en torno a las instituciones donde "lo justo" y "lo bueno" puedan encarnarse. Y la respuesta "democrática" de los griegos ha sido: sólo el pueblo (la *polis*, la comunidad política) puede decidir cuáles son las mejores leyes. El pueblo y no los dioses, Dios, o los "libros

---

generalmente de miembros de la clase dirigente, que utilizan a menudo su poder o su influencia a costas de sus vecinos y de otros pequeños propietarios. A partir del siglo X, desde Romano I hasta Basil II, la administración imperial se esfuerza por reducir su poder, con medidas fiscales y reformas, tales como el impuesto de allelegyon. Después de 1037, los *dynatoi* ya no son mencionados.

sagrados". No se trata de consultar los libros sagrados ni de escuchar a un profeta, ni siquiera se trata de consultar al oráculo de Delfos: "Se consulta al oráculo de Delfos para saber cuáles son las acciones que es necesario o no emprender: organizar una expedición, construir una ciudad, elegir dónde edificarla, etc. Pero jamás se ha tenido la idea de preguntarle qué ley establecer..." (Castoriadis, 2004: 56).

Aquí aparece lo que Castoriadis llama el "germen" de la *autonomía*. De una autonomía que es, al mismo tiempo, individual y social. Individual porque son los ciudadanos los encargados de *juzgar y decidir* qué leyes son las mejores para la ciudad-comunidad y social porque es la ciudad-comunidad misma la que se reconoce en el origen-comienzo de las leyes. Esto quiere decir que, para Castoriadis, no hay instituciones autónomas sin individuos autónomos y a la inversa. Las sociedades autónomas son aquellas que se reconocen como fuentes de las leyes, y los ciudadanos autónomos son los que participan activamente en la sanción de las leyes. La "democracia" nacida en Atenas significa que todos los ciudadanos pueden participar de la vida política o, lo que es lo mismo, que la "política" como actividad, no es asunto de "especialistas": en Atenas, los magistrados son elegidos por sorteo o por rotación y sólo si es necesario un "saber especializado" (una cierta *techné*), los magistrados son elegidos entre los "mejores" (Castoriadis, 1989a).

Entre las instituciones y procedimientos que encarnan este primer esbozo del proyecto de autonomía individual y social, Castoriadis señala: "la rotación, el sorteo, la decisión después de la deliberación de todo el cuerpo político, las elecciones, los tribunales populares" (Castoriadis, 1996: 284). Instituciones y procedimientos que no sólo se basan en el postulado de la igual capacidad de todos a asumir las cargas públicas, sino que son también los componentes de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, destinado a desarrollar entre todos los ciudadanos esas capacidades y a hacer del postulado de la *igualdad política* una "realidad efectiva" (Castoriadis, 1996).

Si nos preguntáramos: ¿cuál es la relación que se establece entre el ciudadano y la ley en la comunidad política ateniense?,

recordando el ejemplo de Sócrates (Platón, *Critón*) llegaríamos a la conclusión de que cada ciudadano "es lo que es" (se define en su propio ser) en correlación con las leyes de su ciudad. Por lo tanto, sólo podrá lograr su autonomía en el seno de *poleis* autónomas, sólo podrá ser libre en el marco de ciudades libres.

Y justamente serían estos "componentes" de la vida política griega que provienen del siglo V AC los que se han perdido en la "Grecia actual". Las guerras civiles posteriores a la Revolución de 1821 lo que muestran es, por un lado, la pérdida de un "sentimiento" nacional y, por otro, que los posicionamientos y las divisiones políticas están más ligados a la persona de los "jefes" que a las ideas o a los programas, y mucho menos hablar de "intereses de clase". Y hay algo más, para los griegos modernos, la concepción del Estado está más relacionada a la noción de "devlet" (una palabra turca, que significa "Estado"), esto es, a una concepción "oriental" del Estado, según la cual este se comporta de manera autoritaria y arbitraria y es algo así como el "jefe" exclusivo de los diversos clanes y facciones. Como vemos, Castoriadis considera que, para los griegos actuales, el Estado ni siquiera es el "Leviathán" del que habla Hobbes, ese "monstruo" que "de tiempo en tiempo, sale de su gruta y pide diez mil jóvenes, cuarenta mil chicas para comerlas, cien mil personas para matarlas", ese monstruo frente al cual lo único que podemos hacer es levantar alrededor de su cueva "barricadas de papel" que se llaman "constituciones" (Castoriadis, 1989a).

Esa concepción "oriental" del Estado está acompañada de una concepción del sujeto (político) donde cada uno es un "ragiás" (Ραγιάς: término utilizado por los otomanos que significa "subordinado", "sumiso", "obediente") más que un auténtico "ciudadano" (en griego moderno, la expresión "Δούλεψα σαν ραγιάς" significa "trabajar duramente, como un esclavo"). Esto significa que no hay "Estado de derecho" ni administración impersonal que tuvieran que ver con "ciudadanos soberanos". Para Castoriadis, el resultado de todo esto es *la corrupción* como característica permanente. Aún hoy, los griegos modernos consideran que así como en el imperio bizantino había dinastías imperiales, en Grecia hay dinastías familiares.

Sin embargo, Castoriadis reconoce algunas excepciones a esta falta de "vida política", algunos episodios que se dan entre los siglos XIX y XX, que tienen que ver fundamentalmente con los movimientos de declaración de la independencia y con las reformas de Eleutherio Venizélos, cuyos resultados fueron disueltos por la primera guerra mundial, las sucesivas dictaduras, la ocupación alemana, entre otros acontecimientos. Al mismo tiempo, Castoriadis se pregunta cómo puede ser que los griegos, que lucharon contra la dominación turca, aceptaran un rey; que luego de luchar contra un rey, aceptaran otro. Y esto no sólo porque "los griegos no hicieron la Revolución francesa", sino porque el pueblo griego no ha podido imponer sus propios derechos.

Quizás esto sea así porque la historia de la Grecia moderna está atravesada no solamente por las guerras civiles, sino porque está escindida entre dos principios heterogéneos. En primer lugar, está la contradicción fundamental entre la tradición griega antigua y la Grecia bizantina. Esto significa que, por un lado, está la Oración fúnebre de Pericles, que recupera los principios de la democracia ateniense y, por otro lado, está la teocracia bizantina. En segundo lugar, porque, según Castoriadis, la cultura griega moderna nunca ha podido afirmarse como tal. A fines de 1950, existe todo un movimiento cultural e intelectual que se cuestiona el problema de la "identidad griega", una identidad atravesada por la presencia de elementos "turcos" en la cultura, como por ejemplo, el predominio de la música rembética y el uso del bouzouki (instrumento que llegó a Grecia de la mano de los 1.500.000 de inmigrantes que vinieron a Atenas desde Estambul).

En este punto, Castoriadis agrega un elemento a la discusión: la presencia de componentes de la cultura europea de fines del siglo XX. Dice Castoriadis: "Yo me refiero al hecho de que toda cultura puramente neo-griega que ha intentado crearse, nunca pudo mantenerse; no ha podido producir ninguna obra de referencia. Cada vez que comenzaba un esfuerzo político o social importante, ha sido destruido por grandes catástrofes o grandes acontecimientos históricos... [donde] La más reciente de estas catástrofes es evidentemente la invasión

masiva y brutal de la civilización moderna de consumo..." De este modo, todo lo que no había cambiado durante siglos, se redujo a polvo en veinte años... (Castoriadis, 2011).

Lo que Castoriadis quiere señalar es que "lo moderno" de Grecia hoy, tiene que ver con la cultura del consumo y de la producción masiva de bienes culturales, con una cultura de "plástico" donde los "productos intelectuales" de nylon y el "arte sintético" también se exportan desde las grandes capitales. Dice Castoriadis: "Por otra parte, en esta industria de pensamiento de plástico, los franceses se distinguen de tal manera que llegan a exportar este tipo de moda –en especial a los países anglosajones, [exportan] verdaderos artículos de París como es si fueran perfumes y vestidos. La "industria" intelectual parisina lanza cada año una nueva vedette intelectual, como se lanza una colección de ropa cada primavera u otoño" (Castoriadis, 2011).

Vemos entonces a Castoriadis dar otra perspectiva de la actualidad: la actualidad de la Europa de fines del siglo XX, donde tampoco hay una vida política genuina, porque, a su entender, el individuo se ha vuelto "privatizado", esto es, un individuo que está encerrado en su pequeño medio ambiente personal y que se ha vuelto "cínico" en relación a la política.

Podría decirse, entonces, que entre el "individuo autónomo" del siglo XVIII y el "individualismo" contemporáneo, no hay solamente una distancia y una traslación de sentido, sino un "peligroso" desplazamiento hacia la apatía social y política. Por lo tanto, reforzar el "individualismo" no tiene por efecto el acrecentamiento de los valores de libertad, de responsabilidad y de reflexividad sino, por el contrario, tiene por efecto el acrecentamiento de la "alienación" del individuo y el desconocimiento de sí mismo como "actor de la historia".

Así, hacia fines del siglo XX, en Europa, el individuo "tele-consumidor" es la figura dominante de la individualidad social (Castoriadis, 1998), un individuo que se afirma en los "derechos subjetivos" que tiene frente al Estado y frente a los demás ciudadanos (Habermas, 2005). Para Castoriadis, el triunfo de la democracia liberal no debe ser entendido sino como el triunfo del "individualismo". Pues el "individualismo" implica el éxito de

una forma vacía donde los individuos –sólo aparentemente– “hacen lo que quieren”, puesto que la “forma individualista” socialmente dominante no es más que la figura “suministrada por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y del consumo” (Castoriadis, 1994a, p. 248), donde el individuo se afirma en la “privatización” de su vida cotidiana.

Por lo tanto, el efecto de los movimientos históricos del siglo XX ha sido justamente la « privatización » de la vida cotidiana de los individuos y el triunfo de una “mentalidad capitalista” que implicó la retirada del individuo al conformismo y el retorno de la individualidad sobre sí misma. Los sueños de un “futuro compartido” por todos y de una acción política comprometida con « la humanidad » han dejado su lugar al sueño por mejores condiciones de la vida material del individuo aislado y de su familia.

Frente a esta conceptualización en cierto sentido “individualista” de la autonomía, Castoriadis subraya: por un lado, el carácter emancipatorio y, por otro lado, el carácter de “proyecto” de la autonomía. Podríamos decir entonces que *Autonomía* significa: posibilidad de darse la propia ley, reconocimiento de la sociedad como fuente y como origen, pero también significa *auto-creación de la propia historia*. Es necesario reconocer que *la historia* es el dominio donde se despliega la creatividad de todos: hombres, mujeres, obreros, estudiantes. La historia es una *escena en movimiento* en la que cada uno no se contenta con adecuarse/conformarse a “la fuerza de los hechos”.

La historia es el lugar donde se puede “actuar”, “hacer”. “Actuar” es no ser “actuados” por los resortes de la Historia con mayúsculas, ni tampoco por la fuerza ineluctable de las “condiciones dadas”. “Actuar” como actores es poner en obra la capacidad de “instituir”, más allá de “lo dado”, nuevas figuras/formas del “hacer social”, ejercer nuestro “poder instituyente” a partir de “condiciones dadas”, actuar en vistas a “poner en cuestión” la “clausura” de las representaciones instituidas y de los modos del ser y del hacer social.

Castoriadis propone entonces la figura de una "subjetividad reflexiva y deliberante" capaz de reconocerse como "actor" y "responsable" de los procesos históricos. Mientras que reforzar el "individualismo" contemporáneo, lejos de tener por efecto acrecentar los valores de responsabilidad y de reflexión, da como resultado acrecentar la "alienación" (heteronomía) del individuo y el desconocimiento de sí mismo como "actor de la historia".

Esto no significa que Castoriadis pretenda volver a la vieja noción del hombre como "dueño de sí mismo". Por el contrario, desde su lugar de psicoanalista, Castoriadis recupera el carácter inconsciente de los procesos que posibilitan la configuración de las subjetividades. En este punto, Castoriadis pretende tender un puente entre "psicoanálisis" y "política". A su entender, el fin del análisis consiste en "liberar a los hombres" para hacer la "verdadera política". El imperativo freudiano (*Wo Es war, soll Ich werden*) hace del análisis una auténtica praxis: una actividad que "prepara a los hombres para la actividad política, los libera para hacerlos capaces de construir esa libertad" (Castoriadis, 1989b), una actividad que permitirá la instauración de una subjetividad que dejará de ser una máquina pseudoracional y socialmente adaptada y que reconocerá y liberará la imaginación radical que se encuentra en el núcleo de la psyché (Castoriadis, 1989b).

Podemos entonces deducir de la lectura de Castoriadis una especie de « antropología política » que describe un « tipo » de individuo histórico-social (la subjetividad reflexionante frente a la forma « conformista » del individuo privatizado) que resultaría, en cierto sentido, consustancial a la construcción de una "sociedad autónoma" y que permitiría, al mismo tiempo, redefinir la relación entre el "ciudadano" y la "comunidad política".

A nuestro entender, Castoriadis describe la figura de un "sujeto político" a partir de una redefinición de la relación "público/privado" dominante en la filosofía política moderna en la medida en que no hay individuos aislados y "moralmente" autónomos en el espacio privado que deban recuperar la dimensión "política" de su acción en un espacio público por

completo exterior a su propia constitución como "sujetos autónomos". Para Castoriadis, sólo hay individuos inscritos en una trama social que puede ser ella misma "autónoma" o "heterónoma". El individuo aislado y separado no es más que una "ilusión" de la lógica *ensídica* (Castoriadis, 1994b) que ha dominado y aún domina el pensamiento occidental.

La afirmación del individuo histórico-social no es posible sino como protagonista de su propia historia y la afirmación del sujeto político no es posible sino como constructor del espacio público. Esto quiere decir que no hay "condiciones de posibilidad" ya dadas de una vez por todas, sino que las "condiciones de posibilidad" de la acción humana *dependen de la acción misma*. Frente a la creencia en "fuerzas impersonales" y "anónimas" (una especie de "mecanismos" casi autónomos) y frente a la "aceptación pasiva" de esta situación, es necesario despertar las *potencialidades creativas* de los individuos histórico-sociales, el *poder instituyente* de la colectividad y de los individuos, su poder de instituir nuevas figuras del "vivir-juntos", del "hacer" y del "decir" social.

De este modo, Castoriadis reconoce el carácter de "proceso" (inacabado e inacabable) del *proyecto de autonomía individual y social*, anudando psicoanálisis, política y pedagogía: en cuanto "proyecto", la instauración de la autonomía (individual y social) es un hacer y un hacer-se, un "hacer la historia" y un "hacerse a sí mismo". .

Y esto es válido, dice Castoriadis, para todos los pueblos, sean llamados "americanos", "chinos", "franceses", "griegos" o "turcos"... Como vemos, nuestro autor recupera la herencia de Europa para dar cuenta de la época actual, quizás lejos de esto que hemos dado en llamar "pensamiento poscolonial". Pero, al mismo tiempo, suministra algunas categorías de análisis como la autonomía individual y social, el imaginario social, la acción política y el espacio público que deberían ser resignificados en cada lugar, entendido no como espacio geográfico, sino como *espacio vital*.

## Bibliografía

Castoriadis, C. (2011) "Considérations sur la Grèce moderne" en *Le mouvement grec pour la démocratie directe*, Brochure Nro. 18, Collectif Lieux Communs, Printemps 2011. Disponible en Internet : <https://collectiflieuxcommuns.fr/536-considerations-sur-la-grece?lang=fr>

Consultado el 30 de noviembre de 2013

Castoriadis, C. (2004) *Ce qui fait la Grèce. Tome 1. D'Homère à Héraclite*. Seminarios 1982-1983. París, Ediciones du Seuil.

Castoriadis, C. (1998) « De l'autonomie en politique. L'individu privatisé », propos recueillis par Robert Redeker. *Le Monde diplomatique*, février 1998: p. 23

Castoriadis, C. (1996) « La democracia como procedimiento y como régimen » en *El avance de la insignificancia, Las encrucijadas del laberinto IV*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Castoriadis, C. (1994a) "La cultura en una sociedad democrática" en *El avance de la insignificancia, Las encrucijadas del laberinto IV*. Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Castoriadis, C. (1994b) « Mode d'être et problèmes de la connaissance du social-historique » en *Figures du pensable. Carrefours VI*, Paris, Seuil, 1999.

Castoriadis, C. (1989a) « Une leçon de démocratie », Videoconferencia ofrecida a Chris Marker. Disponible en Internet : <http://babordages.fr/?p=1548> Capturado el 26 de septiembre de 2013.

Castoriadis, C. (1989b) « Psychanalyse et Politique » en *Le monde morcelé, Carrefours III*, Paris, Seuil, 1990.

Habermas, Jürgen (2005) "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa" en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 4, núm. 10, 2005, Universidad de Los Lagos, Santiago, Chile.



## La cuestión de la subjetividad

Juan Pablo Ortega<sup>4</sup>

Jornada « Actualidad, autonomía y colonialidad »  
7 de diciembre de 2013



---

<sup>4</sup> Profesor en Filosofía, cursando actualmente una maestría en Filosofía Política en la Universidad Nacional de Quilmes.

La idea de esta intervención es lograr desenmascarar que entraña la noción de "Sujeto" instaurado en la Modernidad. La finalidad no es hacer una historiografía sobre el término, sino que, la pretensión de este proyecto es poner de manifiesto que sub-yace por detrás de este concepto. Por esta misma cuestión, se abordará el análisis a través de un plano onto-gnoseológico, utilizando como categoría principal la "Deconstrucción".

Antes de dar comienzo a este análisis debemos definir qué significa el concepto "Deconstrucción". Deconstruir consiste en deshacer, en desmontar algo que se ha edificado, construido, elaborado, pero no con vista a destruirlo, sino a fin de comprobar cómo está hecho ese algo, cómo se ensamblan y se articulan sus piezas, cuáles son los estratos ocultos que lo constituyen, pero también cuáles son las fuerzas no controladas que ahí obran. Una vez establecido tal concepto es necesario arribar al tema que nos ocupa.

Como punto de partida se hace necesario diferenciar el sentido en que el término Sujeto es empleado y en particular distinguir entre las acepciones lógicas, psicológicas y gramaticales, que pertenecen a planos distintos y que con frecuencia son confundidas.

Desde el punto de vista lógico, el sujeto es aquello de que se afirma o niega algo.

Desde el punto de vista de la psicología y, especialmente, desde el psicoanálisis, el sujeto no es el individuo tal como lo percibimos ordinariamente, sino que el sujeto es, desde que hay deseo inconsciente, un deseo capturado en el deseo del Otro, pero del que sin embargo debe responder. El sujeto es el sujeto del deseo que Freud descubrió en el inconsciente. Lacan basándose en la teoría saussureana del signo lingüístico, enunció su concepción de la relación del sujeto con el significante: "Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante". Por último, podría añadirse a estas diversas acepciones de Sujeto, el sujeto gramatical, como el término agente, o actor de la oración.

El concepto de Sujeto propiamente dicho, es una construcción originada a partir de la Modernidad. Construcción que se inicia con Descartes a través del "*ego cogito*" - donde

todo saber tiene lugar en el mismo, que es a la vez fundamento seguro e incommovible - , y culmina con Hegel donde lo Absoluto tiene su lugar propio en el hombre mismo en tanto se realiza en él, el Espíritu Absoluto.

El término Sujeto es una derivación desvirtuada del concepto griego de hypokeímenon. Por eso, la palabra latina nos sugiere que Sujeto proviene de la conjugación de dos vocablos, por un lado, "Sub" - bajo, debajo - , y, por otro lado, "iectum" - puesto, lanzado, colocado -, por ende, Sub-iectum significa: "lo que está puesto por debajo, lo que sub-yace". Hasta aquí, tal concepto responde a la noción de hypokeímenon en sentido griego, de sub-strato. Entonces, ¿por qué se establece que el término Sujeto es una derivación desvirtuada del concepto griego?

Heidegger nos dice que lo terminante de la Modernidad no es que el hombre se halla liberado de las ataduras medievales, sino que, lo decisivo es que la esencia del hombre se transforma, convirtiéndose en Sujeto. Cuando el hombre se transforma en el Sujeto primero, el hombre pasa a ser aquel existente, por lo cual, funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad, es decir, se transforma en el *fundamentum absolutum immotum veritatis* (en fundamento absoluto, firme y de verdad).

La filosofía moderna encuentra lo "Absoluto" en la "Subjetividad"; toda metafísica tiende a referir, reducir y extraer la realidad, en todas sus formas, del Sujeto. La subjetividad es fundamento que descansa en sí mismo (absoluto) y a la vez el lugar de la fundamentación absoluta, tal como lo advierte Descartes: el "*ego cogito*" no sólo constituye el punto de partida y la primera verdad cierta e incommovible sino que, a la vez, toda realidad queda referida al "*cogito*" y a sus "*cogitationes*", en la medida en que sólo la razón es fuente de legitimación de cualquier realidad, por eso, nos dice Heidegger en su texto "La época de la imagen del mundo":

"Como *subiectum*, el hombre es la *co-agitatio* del *ego*. El hombre se funda a sí mismo como medida para todas las medidas con las cuales se mide (cálculo) lo que pueda valer

como cierto, es decir, como verdadero, es decir, como existente"<sup>5</sup>.

Esta medida, la encuentra en la *repraesentatio* o como lo denomina Heidegger, en la "*Imagen del Mundo*". Por Imagen del Mundo no se entiende **una** imagen del mundo, como reproducción o copia, sino que el mundo es comprendido como imagen, es decir, que la totalidad de lo existente comienza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que lo representa y lo elabora, tal como nos dice Heidegger: "El ser de lo existente se busca y encuentra en la condición de representado de lo existente".<sup>6</sup>

Es en este punto donde aparece la gran diferencia con el pensamiento griego. Para la filosofía griega, lo existente no llega a ser como tal en la medida que el hombre lo contemple o represente, sino que, lo existente mismo surge y se manifiesta, se abre a sí mismo, al hombre como presencia para percibirlo. Por lo tanto, sólo la verdad en la filosofía griega se da en la medida que el ente se manifieste o des-oculte, en cambio, para la filosofía moderna la verdad sólo se da en la certidumbre de lo representado.

Por lo pronto, hemos establecido la diferencia que existe entre sujeto lógico, psicológico y gramatical, como también, analizamos en profundidad que fundamentación ontognoseológica tiene tal concepto. Ahora nos cabe preguntar: ¿Qué subyace en el concepto Sujeto instaurado en la Modernidad?

En la Modernidad al convertir al sujeto en realidad suprema, en él palpita la potencia que todo lo domina. La subjetividad se constituye a sí misma como centro último de toda referencia frente al mundo de objetos, es decir, de entes que sólo son gracias a su referencia al sujeto. Éste contempla la totalidad de los objetos, como aquello que es opuesto y propuesto, que a su vez él mismo opone y propone un mundo, cuya tarea es conocerlo para apoderarse de él, para conquistarlo y someterlo,

---

<sup>5</sup> Heidegger, M, "La Época de la Imagen del Mundo", *Sendas Perdidas*. Madrid: Editora Nacional, 2003, p. 107.

<sup>6</sup> Idem., p. 88.

para ponerlo a su servicio. La evidencia del conocimiento racional le otorga al hombre la certeza de la posibilidad de su dominio sobre la naturaleza, y luego sobre el hombre mismo, pretensión que se realiza a través de la técnica. Entonces, en la filosofía moderna la "*ratio*", no sólo es fuente de conocimiento, sino también instrumento de dominación y herramienta de conquista.

Aquí nos encontramos con el punto neurálgico en donde se construye y apoya esencialmente la subjetividad moderna, en la pulsión o deseo de dominación. Germinada desde sus fundamentos, no a partir del "*ego conquiro*" dusselneano, sino mediante el "*ego dominatio*". Sólo a partir de esta potencia se pudo construir lo que Dussel llama "*El mito de la Modernidad*".

A partir de esta pulsión, el hombre moderno llevo a cabo el exterminio tal vez más grande la historia, que es la conquista de América. Bajo su supuesta auto-comprensión de superioridad y carácter civilizatorio, el hombre moderno justifico y llevo adelante una praxis irracional de violencia.

Gracias a la deconstrucción pudimos ver que bajo la noción de Sujeto aparecía un sustrato oculto que a simple vista no se podía manifestar. Este mismo concepto posee una parte clara y una parte oscura, una parte visible y no-visible. Lo claro y visible es la manifestación de la fuerza racional por medio de la técnica sobre el mundo y la naturaleza, en cambio, su lado oscuro, no-visible y perverso, es que la subjetividad está construida en su fundamento por una pulsión irracional y violenta, que es la potencia de dominación (*ego dominatio*). Por lo tanto, para poder salir del estado de colonialismo será de suma importancia la apertura al Otro.

Dussel nos dice que para salir de la Modernidad será necesario negar el "*mito de la Modernidad*". Ahora bien, sólo es posible esta salida en el momento mismo que se descubre la dignidad del Otro. Pero este Otro no es lo mismo que yo (*alter ego*), sino diferente a mí, es decir, el Otro es Otro en tanto distinto a mí.

Salir de la Modernidad es, ni más ni menos, que trascenderla. La trascendencia no representa una vuelta a la pre-modernidad, ni mucho menos, a una anulación de la razón,

cayendo en un nihilismo, pos-modernidad, sino que la trascendencia equivale a una "superación". "Superar" significa: sobrepajar, exceder, ser superior a algo, es decir, hacer mejor una cosa que en ocasiones anteriores. Entonces, la superación no es principalmente la negación total de la subjetividad ni mucho menos de la racionalidad, sino que la superación es el reconocimiento absoluto del "Otro como Otro", negada anteriormente por la misma Modernidad.

## Democracia y participación Innovaciones desde el sur

María Laura Tortoriello<sup>7</sup>

Jornada « Actualidad, autonomía y colonialidad» 7 de  
diciembre de 2013



---

<sup>7</sup> Licenciada en Psicología, cursa una maestría en Gestión pública y de gobierno en Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

Las críticas hacia la “democracia parlamentaria”, ligadas al concepto de crisis de representación, se apoyan sobre la idea de que una verdadera democracia es una democracia directa o participativa. Debemos ir hacia una democracia más democrática, hacia una democracia de alta intensidad (de Souza Santos, 2004).

Esta crítica se desprende de un debate que ha recorrido todo el siglo XX, y que fue saldado a favor de la democracia liberal parlamentaria. Entre quienes contribuyeron a consolidar la hegemonía en estos términos de Souza Santos menciona a Shumpeter y Bobbio. Y rescata a Castoriadis, Lefort y Habermas sosteniendo posiciones no hegemónicas de la democracia, en tanto reconocen la pluralidad, y definen a la democracia como construcción social, una gramática social. Dice Castoriadis “algunos piensan hoy que la democracia o la investigación racional son autoevidentes, proyectando de manera ingenua la excepcional situación de su propia sociedad hacia la historia en su conjunto”.

De Souza Santos toma a la democracia participativa como una de las nuevas formas de emancipación social, acción rebelde colectiva contra las formas de poder social que en realidad son formas de la opresión: patriarcado, explotación, fetichismo de la mercancía, diferenciación identitaria desigual, dominación e intercambio desigual.

No es mi intención retomar este debate, sino tomar de él algunas ideas, y considerar, en principio, que las formas participativas de la democracia aportan a romper el modelo hegemónico de democracia liberal parlamentaria predominante. La crisis de las democracias europeas, en tanto eran las democracias consolidadas según el modelo hegemónico instaurado durante el siglo XX, da pie para repensar algunos conceptos, y a intentar algunos cambios.

En este marco, lo que sí me parece un problema para los gobiernos en sí, y para las administraciones, es el cómo hacerlo. Pensar y definir bajo qué condiciones una política pública que intenta abrir a la participación es efectivamente, al menos en algún punto, contra-hegemónica o emancipadora. Porque el sistema (sea como fuere que lo definamos) tiende a tomar

cualquier intento de ruptura y fagocitarlo según sus propias reglas.

Y en tanto uno de los aspectos que contribuyó el sostenimiento de la democracia tal y como la conocemos fue la forma de la burocracia (tomando este concepto no con un sentido peyorativo, sino como uno de los nombre del servicio civil). La creciente valoración positiva de la burocracia tuvo que ver fundamentalmente con la complejización de la administración, que fue requiriendo mayor especialización de sus técnicos. Para Weber, el fenómeno de la complejidad traía problemas para el funcionamiento de la democracia en la medida en que creaba una tensión entre soberanía creciente, en el caso del control de los gobiernos por los gobernados, y soberanía decreciente, en el caso del control de los gobernados por la burocracia. (Weber, 1919).

Sin embargo, en general, las burocracias buscan respuestas homogéneas para cada problema, lo que significa encontrar un límite en el abordaje de la complejidad creciente. Los problemas administrativos requieren respuestas plurales, diversas, creativas, que la burocracia que funciona de una manera boba, no puede sortear. Y sobre todo, el conocimiento que los actores sociales pueden aportar a la solución de estos problemas es inapropiable por parte de las burocracias. Esta cuestión motiva, según de Souza Santos, la reinserción en el debate democrático de las concertaciones participativas. Las nuevas democracias del Sur, con la emergencia de los movimientos sociales, que le aportaron movilidad a su sociedad, han necesitado adecuar sus soluciones burocráticas, sumando participación. La mayor parte de las experiencias participativas en los países recién democratizados del sur tienen éxito sólo con relación a la capacidad de los actores sociales de transferir prácticas e informaciones del plano social al administrativo. Las innovaciones exitosas están relacionadas con lo que Castoriadis denomina la instauración de un nuevo *eidós*, de una nueva determinación política basada en la creatividad de los actores sociales (Santos, 2004).

Los encargados de llevar adelante la administración de políticas públicas participativas, en tanto sea interés de los

gobiernos aumentar la participación democrática de los ciudadanos, sustituyendo de esta manera, en algunos temas, la construcción de consensos políticos por la ampliación real en la toma de decisiones, deberán tener en cuenta aquellas cuestiones que hacen a la preservación del objetivo de dichas políticas, en su diseño:

Problema de la escala: En primer lugar existe una limitación espacial. La participación efectiva de los ciudadanos representándose a ellos mismos en un ágora (remitiéndonos al término griego) requiere de un espacio y tiempo determinados. Y solo es posible la participación de un determinado número de personas en un mismo lugar. El mejor ámbito de gobierno para que una política pública participativa se desarrolle es el ámbito local.

Desde hace algunos meses, y fundamentalmente a partir de los indignados de Europa, surgieron algunos movimientos de Democracia virtual, que intenta dejar de lado la delegación e insta a los ciudadanos a decidir por sí mismos. Los candidatos se autopostulan a través de las redes sociales, hacen sus propuestas, o reciben propuestas de cualquier ciudadano. También se ponen a consideración proyectos para ser evaluados o mejorados por los participantes. A través de las redes sociales se intenta romper la limitación del número de participantes. Sin embargo, esta forma de participación requiere, en principio, mucho menos compromiso que la participación real en una asamblea. De todas maneras, en general se definen candidatos y propuestas que luego ingresan al sistema parlamentario (Cinque stelle). En los ejemplos conocidos hasta ahora, la organización ha resultado casi imposible. Parece más una crítica al sistema de partidos políticos que a al sistema representativo. Su objetivo común es "una nueva forma de la democracia" y lo que podemos esperar de ellos es la conmoción de lo establecido. (conferencia magistral de Manuel Castell del 29 de noviembre de 2013 en México)

Problema del agente: La forma de llevar adelante procesos de democracia directa que me interesa investigar son aquellos que se sostienen a través de programas de gobierno. El gobierno diseña alguna herramienta, algún artefacto a través del

cual pone a consideración de los ciudadanos un tema en particular. Un tema que, de hecho, es responsabilidad del gobierno, y éste lo devuelve a los ciudadanos, ya sea para ampliar el debate, o para ampliar la toma de decisiones. Las herramientas utilizadas de esta forma son pocas.

En general alguien realiza un diseño y luego este diseño es replicado en otros lugares. Muchas veces, al ser replicados, pierden o se desdibuja la intención con la cual fueron diseñados, y pasan a ser esquemas vacíos donde no se logran efectivamente espacios de mayor democracia. Otras veces dichas herramientas se incorporan a la legislación a través de un acto de gobierno, coexisten o complementan los actos de la democracia representativa.

Sin embargo, en gran parte de la literatura, las experiencias de Democracia Participativa aparecen como actos aislados, que parecen surgir de alguna voluntad desconocida desarrollada desde el seno mismo de la sociedad; son recogidas como "buenas prácticas locales" y eso es lo que lleva a su imitación acrítica.

En contraposición a esta tesis, la participación espontánea tiene sólo un objeto de protesta, no es creativo ni emancipatorio (movimiento de los indignados en Europa, protestas contra el aumento del transporte público en Brasil, manifestaciones del 2001 en Argentina).

Problema del momento: El proceso de apertura a la participación parece más fácil de darse, en el ciclo de las políticas públicas, en el momento de planificación: planificación estratégica participativa, presupuesto participativo, elaboración participativa de normas. Esto significa que el momento de la ejecución sigue estando reservado para el gobierno (es decir para aquellos elegidos para representar al conjunto). Estos procesos en general incorporan, en su diseño, una observación o control participante de parte de quienes planificaron, pero esta etapa es mucho más difícil de llevar a cabo. Y no suele haber sanciones de incumplimiento.

Problema del contenido: Muchas veces, lo que se somete a consideración de los ciudadanos, es un tema de importancia menor. Tomando como ejemplo el presupuesto participativo, no

es lo mismo poner a consideración la puesta en marcha de obras públicas de importancia vital para la población, como puede ser la construcción de vivienda, cloacas, agua potable, que poner a consideración poner un cesto de basura o un moderador de velocidad. Aún así, el proceso de participación puede tener efectos importantes de subjetivación y producir efectos de ciudadanía en los participantes, pero está claro que en relación a la importancia política real del proceso, no será lo mismo.

A modo de conclusión provisoria: Para poder evaluar los artefactos, herramientas, políticas públicas existentes, tendremos en cuenta estos tres aspectos: localización, agente, momento de la política. Pero el propósito que perseguimos es poder construir nuevos artefactos que nos permitan innovar en los procesos de gobierno, para democratizar la democracia.

Castoriadis, en uno de sus últimos escritos, citando a Tucídides nos arenga: "Hay que escoger: o descansar o ser libres. Si quieren ser libres, hay que trabajar". En eso estamos.

### Bibliografía

de Souza Santos, Boaventura. Democracia de Alta Intensidad, Apuntes para democratizar la democracia. La Paz, 2004.

Weber, Max. Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1994.

Castells, Manuel

<https://www.youtube.com/watch?v=T62RtAS5mds>

Castoriadis, Cornelius. Contra el conformismo generalizado. Publicado en agosto de 1989. En castellano, Nro. 15 de Zona Erógena (1993).



## Glissant y la poética del acriollamiento

Por José Mateo Ciampagna

Texto presentado en la Jornada « Actualidad, autonomía y colonialidad » 7 de diciembre de 2013



Édouard Glissant, autor de '*Tratado del Todo Mundo*' y '*Faulkner, Mississipi*', nació en Martinica, en la región central de las Antillas en 1928, hizo sus primeras letras en su pueblo natal y por una beca pudo completar el secundario en Fuerte de Francia, la ciudad más importante de la isla.

En 1946 viajó a París para estudiar en la Sorbona, se vinculó con intelectuales anticolonialistas y comenzó a publicar poemas y ensayos en los que expresó su compromiso con esta problemática.

En 1956 participó como Delegado de Martinica en el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros en la Sorbona, con Louis Achille, Aimé Césaire y Frantz Fanon. Activista en las luchas por la liberación de su patria, integró el frene Antillano-Guyanes en los años 60, fue detenido en Guadalupe y expulsado a Francia. Luego volvió a Martinica y siguió publicando ensayos, poesía y teatro.

En la década del 80 fue director del Correo de la Unesco y a fines de los 90 publicó una de sus obras mas difundidas: '*Tratado del todo mundo*'.

Para Glissant sólo la *poética de la relación* puede llevar a los pueblos a renunciar a la espiritualidad, a la mentalidad y al imaginario estimulados por una concepción identitaria de la raíz única. En toda su obra se percibe la intención de hacernos reflexionar sobre los males de nuestro mundo a partir de la experiencia inédita del Caribe.

Glissant precisa: "si examino a Occidente, veo que decididamente no ha cesado de concebir al mundo inicialmente como soledad y, enseguida, como imposición. El actual proceso de globalización se entiende como imposición de Occidente. Es un sistema de mundo construido a partir del mercado transnacional y mundial que provoca una reestructuración de las ciencias sociales, buscando así nuevas estrategias para legitimar su hegemonía económica, política y lingüística."

Graciela Nélide Salto en '*Memorias del silencio: literaturas en el Caribe y Centroamérica*', (Corregidor, 2010), refiere una conversación entre Kamau Brathwaite -crítico, autor y profesor de Barbados- y Édouard Glissant en el que este último plantea: "... desde mi punto de vista, sí quiere hacerse un paralelo entre

el Caribe y el antiguo Mediterráneo, el viejo Mediterráneo, puede encontrarse que este último es un mar que concentra, que fuerza a la unidad del ser. Puede observarse que todas las religiones monoteístas nacieron en torno al Mediterráneo.

Es allí donde nació la filosofía de "l'un", de la unidad, de lo uno. Y, si se mira al Caribe, se advierte que es un mar que difracta. No que concentra, sino que difracta. El mar y las tierras no están alrededor de él, sino en su interior. Esto es algo que mis amigos en París no entienden. Ellos me preguntan: "¿Cómo puedes vivir en un país tan pequeño?". Piensan que me siento encerrado porque Martinica es una pequeña isla, pero no es así, porque Martinica no es un mundo que concentra; puedo pasar allí seis años sin ir a ninguna parte porque el genio del país es difractante, consiste en imaginar cosas que ocurren en cualquier otro lugar. Esta es la poética de lo que llamo el *acriollamiento*, una poética mezclada, impredecible y multilingüe."

"... para mí, el acriollamiento es un proceso que difracta. No pretendo proponer un modelo para la humanidad del modo en que lo han hecho para nosotros las culturas occidentales. Estamos en un proceso de acriollamiento. No somos una definición del ser criollo y esto marca una gran diferencia."

Glissant reivindica el 'derecho a la opacidad': "El concepto del derecho a la diferencia ha sido muy fuerte en la lucha por la descolonización, pero no es suficiente. Yo quiero tener derecho a la opacidad, es decir, que no me sea necesario entender lo que soy, que pueda sorprenderme de mí mismo y aun así seguir haciendo cosas, trabajar y así sucesivamente."

Y agrega más adelante: "Cuando mencioné por primera vez este concepto de opacidad, hace unos seis años atrás, todo el mundo me dijo "¿cómo puedes vivir algo o alguien que no entiendes!", pero creo que este punto de vista es una trampa"... " es una típica actitud científica occidental, según la cual los países y las culturas como las de las Indias occidentales no podrían constituir ningún modelo para la humanidad."

Habla del paisaje y se refiere a Ernst R. Curtius, autor de 'Literatura europea y Edad Media latina' (1948) quien señaló que los parámetros de la literatura europea tienen un tópico que es el paisaje ideal: el del prado y la fuente.

“De acuerdo con este autor, los parámetros y la prosodia de todas las literaturas europeas tienen este tópico como base común. Me di cuenta -dice Glissant- de que en el caso del Caribe es diferente porque, en nuestra región, todas las literaturas hablan de la selva, de los terremotos o de las tormentas.” “En la gran literatura europea, el paisaje es un decorado, un marco. Cuando un poeta o un novelista describen el paisaje, pueden hacerlo maravillosamente bien. Me gusta el paisaje en 'El lirio en el valle' (1863), de Balzac, y podría dar muchos otros ejemplos, pero en ellos siempre hay un decorado, no una parte interna. En nuestras literaturas, el paisaje no es un decorado, sino un personaje en sí mismo.”

Y aporta otra observación sobre el paisaje: “Tenemos dos variantes de paisaje. Primero, porque vinimos por mar, a través del Paso del Medio -parte del Atlántico por el que circulaban los barcos negreros entre África y América- hacia las islas, y allí imaginamos el mar. Y, junto con esto, estábamos en el período de la esclavitud. Al decir "esclavitud" pienso en los cimarrones que huyeron hacia el bosque, hacia las montañas, para liberarse. Por tanto, nuestras ideas de libertad están vinculadas a las montañas y al mar. Y la libertad debemos conseguirla entre ambos extremos, entre las montañas y el mar.”

Otro aporte de Glissant es su cuestionamiento de la idea de que la identidad tiene que ver con las raíces: “Las construcciones identitarias basadas en la raíz no son suficientes. Según entiendo el concepto de la *poética del acriollamiento*, debemos luchar contra cualquier tipo de mono-algo. Si definiendo mi lengua materna creole, no es sobre la base de una mono-lengua. Defiendo mi propia lengua porque pienso que, si ella desaparece, morirá algo que es propio de la imaginación del hombre.”... “Y si luchamos por la multiplicidad y nuestra lucha resulta exitosa en esta vida, entonces también lo será en otras vidas después de nosotros. Este concepto de multiplicidad no se opone al concepto de unidad. Mientras más se considera la multiplicidad, más es posible alcanzar la unidad.”

Y para completar la observación agrega “...el poderío político, 'militar o económico está evidentemente del lado del concepto de identidad que denuncio.”

En su 'Tratado del Todo Mundo', editado en 2006 por El Cobre en Barcelona, Glissant sorprende con un lenguaje novedoso y una visión poética, recorre el mundo con una perspectiva '*archipelar*' mediante poemas en prosa repletos de imágenes, compuestos por elementos de la naturaleza, otorgando voz al mar, a las plantas o a la tierra, nombrando las cosas desde su origen.

Sostiene que "Los Estados Unidos, tierra del multiculturalismo, no son tierra de criollización; aún no" o "África sólo es África de verdad para los demás cuando la conquistan". Tomando términos de Deleuze y Guattari como "raíz" o "rizoma" aborda un proceso de identidad, de estar en el Mundo, siempre en relación con el Otro. Glissant se opone a los dogmas, a los pensamientos únicos, a la intolerancia, a lo definitivo. Propone la Diversidad, la Relación: "Escribimos en presencia de todas las lenguas del mundo", lo que supone una riqueza, un rizoma en el Mundo: "Lo que crea totalidad es el rizoma de todos los lugares, y no una uniformidad locativa en que nos esfumaríamos".

La escritura de Glissant permanece viva, sus textos inventan, crean, alumbran, proyectan una red de imágenes que propone una nueva manera de mirar el Mundo.



## Acerca de Cornelius Castoriadis: pensador radical de la actualidad de la subjetividad.

Jorge Eduardo Alonso <sup>8</sup>



---

<sup>8</sup> Ponencia presentada el jueves 7 de noviembre de 2013, a las 19:30 horas, en el Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González, en conmemoración del día del "Oji", organizado por la asociación Cariatide, Asociación Argentina de cultura helénica, cuya convocatoria era "Grecia revisitada: Cornelius Castoriadis pensador radical de la actualidad". Integraron la mesa: Liliana Ponce, Raul Oller, Jorge Alonso, moderador Jerónimo Brignone.

Pensar la actualidad de la subjetividad y los sujetos desde un pensamiento radical, partiendo de Castoriadis, invita a unos breves recorridos, referencias y relaciones con otros autores, Lacan y Foucault que contemporáneos a Castoriadis van a plantear creo yo, en sus elecciones temáticas, de citas, de autores y de prácticas, y en relación al sujeto, una atracción hacia los griegos, hacia los orígenes, pero en la particularidad en que los griegos se remiten al origen, en su indeterminación, haciendo estallar la idea de un universo seguro, natural y ordenador como presupuesto. Han aportado, por consiguiente, componentes del pensamiento griego, al pensamiento de la actualidad del sujeto y la subjetividad, y de cómo la cuestión del vaciamiento del origen plantea formas en que los sujetos tratan con ello, y que implicancias tiene. La presencia o desaparición del sujeto en nuestros tiempos permite ser pensada de esta forma.

## II

Castoriadis pensador radical de la actualidad, tanto de la subjetividad y como de la política. Lleva algunos planteos hacia los extremos para poder ver mejor. Si pensar la realidad es pensar todas las presentaciones y representaciones que nos podamos hacer acerca de todo, habría que delimitar entre lo determinado y indeterminado, y desde ahí poder desprender lo clasificable y ordenable, etc., pero siempre abierto a lo indeterminado. Sería el modo de pensar la autonomía psíquica y social.

Castoriadis en el libro *Los dominios del hombre* *Las encrucijadas del laberinto*, en *La lógica de los magmas* y la cuestión de la autonomía, escrita en mayo-junio de 1981, cita una carta de Cantor a Dedekind del 28 de julio de 1899 quien hace una distinción lógica que le permitirá separar en el campo de los conjuntos lo determinado, pero abierto a lo indeterminado, (minimizando la cuestión de lo finito y lo infinito)

“toda multiplicidad es o bien una multiplicidad que es inconsistente o bien es un conjunto. Decir de una multiplicidad que es inconsistente implica, por cierto, que esa multiplicidad es: ella es, de una manera que hay que precisar y que Cantor no precisa. Resulta claro que no se

trata del conjunto vacío en el cual es un conjunto de pleno derecho y con su lugar dentro de la teoría de los conjuntos (CC,2005,193)

En la Institución imaginaria de la sociedad, Castoriadis afirma que "lo que es, en cualquier dominio, se presta a una organización identitario-conjuntista y no es congruente con ésta en su totalidad y en última instancia". (CC,2010,429). Y continúa su pensamiento respecto de la distinción entre lo identitario-conjuntista y la idea de totalidad diciendo que:

Toda ordenación en conjuntos, toda categorización, toda organización que en ello instauremos-descubramos, tarde o temprano se demuestra parcial, lacunar, fragmentaria, insuficiente, e incluso, que es lo más importante, intrínsecamente deficiente, problemática y, finalmente, incoherente. (CC,2010,429)

De este modo plantea una distinción entre lo determinado y lo indeterminado. Al analizar la cuestión de la psique y de lo histórico social dirá que se trata de "dos expresiones de lo imaginario radical: allí, como imaginario radical; aquí como imaginario social" (CC,2010,430). Castoriadis analiza la institución histórico-social y la psique como imaginación radical, "como emergencia de representaciones o flujo representativo no sometido a la determinidad.

Parece establecer esta distinción en el modo de ser del psicoanálisis. Según Freud el inconciente ignora el tiempo y la contradicción y no constituye un lugar. El inconciente es un flujo indiosocialmente representativo/afectivo/intencional y no está sometida a las exigencias de la determinidad. Esta visión contrasta algunas definiciones del inconciente como una estructura lógica, o aquella que lo comparar con una estructura lingüística, donde algunas funciones como la metáfora y la metonimia se asimilan a la condensación y desplazamiento en el sueño.

La índole de la psique es génesis de representaciones, a partir de una cantidad ínfima de representaciones arcaicas que eran el mundo, a partir del cual comienza un largo trabajo de formación del individuo. Desde una fusión e indistinción al origen hacia una lógica identitaria, de un magma

representativo-imaginario del inconciente, hacia un esquema de la discreción, la identidad y la separación. "En este sentido la representación es en realidad inanalizable". "Toda descomposición en elementos es aquí un artefacto provisional, toda imposición de esquemas separadores-unificadores es un torpe intento de abarcar un ente en la indefinición de dimensiones con unos pocos jirones que se le han arrancado."(CC,2010,434) "El abismo que separa la indefinición de la representación del infinito matemático del orden más elevado, es más profundo todavía que el que separa el infinito matemático de un número banal" (CC,2010,434)

Respecto de la asociación libre dirá que no se trata de una relación, no supone un orden necesario, ni una correspondencia en el sentido de la teoría de los conjuntos.

La representación dirá que lo único que da es "la multiplicidad inconsistente" de la que hablaba Cantor, las determinaciones no son ni decisivas, ni indiferentes, solo puntos de apoyo para la marcha del discurso. En la representación dirá "lo obligatorio es trivial y vacío, y lo imposible casi no existe" (CC,2010,435)

"la verdadera interpretación del sueño es una empresa específica, en un contexto práctico-poético singular, el del análisis; las correspondencias que éste establece entre representación y sentido sólo tienen valor en el contexto del análisis, pero no son generalizables, ni transportables, ni tampoco verificables en la acepción aceptada de este término. No quiere decir esto que sean arbitrarias, que puedan decir cualquier cosa; pero su significación puede ser constantemente retomada, y en un análisis digno de tal nombre, siempre lo es en teoría; sólo existe para el sujeto analizado, sujeto enigmático por excelencia, desconocido, que no es el paciente tal como es, ni el paciente tal como debiera ser según una norma fijada de antemano, sino el paciente tal como se hace y se hará en y por el proceso analítico." (CC,2010,438)

Castoriadis se interrogará acerca del valor de la interpretación, y de la producción del sentido como se ve en el párrafo anterior, pero en cuanto al modo de ser del inconciente,

apoyándose en Freud, a quien cita: "todo sueño tiene por lo menos un lugar en el que es insondable, como un ombligo, por el cual está unido al inconciente (CC,2010,438) "un nudo imposible de desatar, algo que no tiene acabamiento, indeterminado, apeiron, indefinido, condensación de lo que es inaprensible, articulación de lo que no se deja articular. ¿Cuál es el sentido de la interpretación? Sentidos contradictorios, deseos incompatibles, ambivalencia de los afectos.

La producción de distintas representaciones, de distintas conciencias, de distintos retazos, que va a requerir la puesta en funcionamiento del esquema de la separación, al servicio de cual aparecerán las instancias psíquicas. Entraríamos de este modo en la lógica identitaria.

Sin embargo, Castoriadis cuando se interroga acerca del modo de ser del inconciente, señalará:

La alógica del inconciente es, pues, algo completamente distinto que la yuxtaposición de diversos ejemplares diferentes de la misma lógica. El inconciente no depende de la lógica identitaria ni de la determinidad. Producto y manifestación continua de la imaginación, su modo de ser es el de un magma. (CC,2010,441)

### III

Hay una contemporaneidad de Castoriadis con ciertos planteos y anécdotas que incluye a otros pensadores franceses, y que se anuda alrededor del mayo francés. Por un lado, Lacan y por otro a Foucault.

En una conversación en los escalones del Panteón entre Lacan y un grupo de discípulos, responde algunas preguntas, ya que no puede hacer su seminario porque está cerrada la facultad de derecho. Vienen hablando de los aportes que pueden significar en el campo de la filosofía, la enseñanza de Lacan que él dice que surgen de su experiencia analítica. Le preguntan: "lo que usted dice está siempre descentrado en relación al sentido, usted rehuye el sentido" (JL, 1992, 157) El responde y curiosamente mencionará a Castoriadis dando una respuesta contrastando su enojo y coincidencia con Cornelius.

Allouch interpreta que luego de que Foucault promulgara su conferencia ¿Qué es un autor? el 22 de febrero de 1969, a la

que asiste Lacan, Lacan inicia su Seminario El reverso del psicoanálisis, el 10 de diciembre de 1969. En ese seminario, el 13 de mayo de 1970, Lacan apunta a Castoriadis como hemos mencionado, con quien mantiene un desacuerdo. En La institución imaginaria de la sociedad, en el prólogo de 1974, Castoriadis refiere que los estudios sobre psicoanálisis son realizados entre 1965 y 1968. Allouch dirá que Lacan continuó a Foucault, y desarrolló los cuatro discursos y estableció una diferencia entre el discurso del amo y el discurso del analista. Allouch planteará que Foucault no lo sigue en esa y su camino planteará otra perspectiva. Luego del análisis del poder, del poder de soberanía, del poder disciplinario (entre otros el poder psiquiátrico), y de la gubernamentalidad, dirá que más allá de esos dispositivos de poder que se observan en el sujeto hay otros dispositivos del yo que resisten a aquellos. Para introducir estas cuestiones irá a los orígenes a los griegos, y planteará las cuestiones de la espiritualidad.

En el libro El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault, Allouch toma alguno de los últimos cursos de Foucault para decir que el psicoanálisis tiene una genealogía, y que en esa genealogía se encuentran las escuelas griegas, estoicas, epicureas, cínicas y repasará algunos elementos comunes, como el dinero, la transmisión, el pasar por el otro, la salvación, la catarsis, el flujo asociativo. Pero además planteará que hay una distancia muy grande entre la función psi, el poder psi, en términos de Lacan el sujeto supuesto saber, y el psicoanálisis y postula que el psicoanálisis no pertenece a ese proyecto de la ciencia y que más bien debe alejarse.

#### IV

Tomamos un fragmento de Frédéric Gros comentando a Foucault en la situación del curso en La hermenéutica del sujeto donde dice que "Foucault pronto afirmará que su principal preocupación no es el problema del poder sino del sujeto, y lo es en sus escritos desde hace más de veinte años: surgimiento del sujeto a partir de prácticas sociales de división (Historia de la locura y Vigilar y castigar, sobre la construcción del sujeto loco y el sujeto criminal); surgimiento del sujeto en proyecciones teóricas ( Las palabras y las cosas, sobre la

objetivación del sujeto que habla, vive y trabaja en las ciencias del lenguaje, de la vida y de las riquezas); por último, con la Historia de la sexualidad, "nueva fórmula": El surgimiento del sujeto en las prácticas de sí, en vez de ser constituido por técnicas de dominación (poder) o técnicas discursivas (saber)." (MF, 2006:484)

En La Hermenéutica del sujeto de Foucault, Curso de 1982 surge una nueva tensión del sujeto. La inquietud de sí, Epimeleia heautou, Cura sui, y por otro lado el sujeto del Conócete a ti mismo, Gnothi seauton. En este texto, Foucault realiza una historia de la práctica de la subjetividad: Forma de filosofía, de ejercicios, de prácticas filosóficas o espirituales.

"Ocuparse de sí mismo, cuidar de sí, retirarse hacia sí mismo, retrotraerse en sí mismo, complacerse en sí mismo, no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo, permanecer en compañía de sí mismo, ser amigo de sí mismo, estar en sí mismo como en una fortaleza, rendirse culto, respetarse". (MF, 2006:30)

Aparecen con la moral estoica, cínica y epicúrea. "Su ocultamiento se debió en parte al carácter egoísta frente a la moral cristiana y moderna" (MF, 2006:31), pero sobre todo por la razón que Foucault denomina el momento cartesiano, dentro del problema del sujeto y la verdad, que recalificó el Conócete a ti mismo, Gnothi seauton y descalificó La inquietud de sí, Epimeleia heautou.

Las diferencias entre Filosofía y espiritualidad. Filosofía: "forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, que determina las condiciones y límites del acceso a la verdad del sujeto, del sujeto a la verdad." (MF, 2006:33)

Espiritualidad: "la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Las búsquedas, prácticas, experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, que constituyen no para el conocimiento, sino para el sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (MF, 2006:30) El recorrido permite situar

con mucho detalle el concepto de sujeto, por sobre los demás, asimismo que articula los conceptos de sujeción y subjetivación.

El poder disciplinario es un concepto desarrollado por Michel Foucault para describir el poder político desde un punto de vista antagónico al de la teoría clásica del poder, que construye sus modelos de análisis a partir de la soberanía. Esta tipología, según Aristóteles, se construye en función de cuantos individuos detentan dicho poder (monarquía, aristocracia y democracia o tiranía, oligarquía y demagogia).

Foucault, heredero de otro legado teórico, observa el poder desde un punto de vista opuesto. No desde formas terminales (instituciones consolidadas), sino desde sus formas capilares, sus "raíces fundacionales".

Este poder no soberano, diferente a la forma de soberanía, es el poder disciplinario. Foucault ubica el nacimiento u origen de este poder en el siglo XVII, con el desarrollo de la economía y la industria. La vieja mecánica de poder se veía impotente ante los nuevos cambios y las relaciones entre los individuos que se generaban. Por eso surge un nuevo mecanismo, la disciplina.

El poder, que tenía como modalidad, como esquema organizativo, la soberanía, se hubiera visto incapaz de regir el cuerpo económico y político de una sociedad entrada en una fase de explotación demográfica y de industrialización, de modo que a la vieja mecánica del poder se le escapaban muchas cosas, por arriba y por abajo, a nivel de los individuos y a nivel de las masas. Para recuperar lo particular tuvo lugar una primera adaptación de los mecanismos de poder, dirigida a la vigilancia y el adiestramiento. Nace así la disciplina. Por eso entre los siglos XVII y XVIII, fue el primero realizado, aunque sólo a nivel local, en forma empírica, fraccionada y en el marco limitado de la escuela, el hospital, el cuartel, la fábrica. "El objetivo del Poder disciplinario es, en pocas palabras, manipular el cuerpo como un conjunto de fuerzas que deben volverse útiles y dóciles". (MF, 2005:66)

La disciplina, a diferencia de la soberanía, no gira en torno a la regla jurídica, sino a la regla natural, a la norma y por lo tanto, su código no es el de la ley sino el de la normalización y

se caracteriza por ser creadora de aparatos de saber y conocimientos.

Castoriadis plantea el proyecto de autonomía psíquico y social, y cierta forma de articulación de este proyecto. Pero además hay un planteo de que dicha autonomía está dada por la lógica de la determinación (lógica identitaria) y la indeterminación (abierta a la autonomía).

V

Quiero remarcar una diferencia entre estos autores. En Castoriadis, parece que la subjetividad es de un mismo orden que lo colectivo, entre el sujeto y el campo social hay una especie de continuidad y homologación. En Lacan, hay un contraste, al menos entre el discurso del Amo y el discurso analista, ambos discursos antagonizan y promueven cosas diferentes para el sujeto. En Foucault las referencias al sujeto son en relación a las posibilidades de resistencia al poder.

Quiero aventurar una similitud. La corrida a hacia los griegos, como hacia los orígenes es una forma habitual de los filósofos, particularmente los que estamos analizando. Sin embargo, lo que van a encontrar en ese lugar de los orígenes, es la relación con la indeterminación en el origen de las cosas. Un modo, de hacer estallar la idea de un universo seguro, natural y ordenador como presupuesto. De esto último creo que estos autores, Castoriadis, Lacan y Foucault, coincidieron en sostener en su pensamiento, aportando desde el fondo del pensamiento herramientas radicales para pensar la actualidad.

### Bibliografía

Castoriadis Cornelius (2005) Los dominios del hombre Las encrucijadas del laberinto, en La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía. 4º reimpresión. Gedisa. Barcelona 2005.

Castoriadis Cornelius (2010) La Institución imaginaria de la sociedad. Buenos Aires, Tusquets, 2010.

Lacan Jacques El reverso del psicoanálisis Paidós Buenos Aires, 1992.

Allouch Jean, (2007) El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault. El cuenco de plata. Buenos Aires, 2007

Foucault Michel, (2006) La hermenéutica del sujeto. FCE Buenos Aires, 2006

## Picada de los sábados Lecturas cruzadas barrocas

Sábado 17 de mayo de 2014, bar La Genovesa, Junín. Taller de Estudios decoloniales de Junín.

Mateo Ciampagna,  
Jorge Alonso,  
Laura Tortoriello,  
Juan Pablo Ortega,  
Enrique Scarpatti,  
Claudia Lamelza.



Lecturas cruzadas barrocas surge precisamente del cruce de ciertos autores que tomaron como referencia al barroco para precisar una cierta forma de constitución de los sujetos y la subjetividad. El carácter de europeos de estos autores, serán alineados con otra serie de autores que toman al barroco como una tradición de la modernidad en relación al capitalismo, y con cierta posición latinoamericana. De este modo, intentamos dar respuestas a las preguntas formuladas en el último encuentro cuando hacíamos referencia a una discusión que viene desde las primeras décadas del siglo XX. Es la que proponía la Escuela de Fráncfort cuando planteaba: cómo es posible que la forma de reproducción capitalista a pesar de su obvia disfuncionalidad siga existiendo y tenga cada vez más apoyo popular. La pregunta casi un siglo después sigue sin respuesta. Es esto así porque los poderes hegemónicos imponen al resto no sólo un grupo de creencias y prácticas, sino que también ponen límites a lo que se puede hacer y pensar, valorando solo lo que fortalece el papel del mercado como agente de regulación social y censurando lo que puede afectar al sistema financiero mundial? A partir del sistema mundo centrado en la modernidad / colonialidad, una representación jerárquica del poder se ha instalado desde el siglo XVI, es el eje de la economía capitalista y su lógica se reproduce en otros ámbitos de la vida social.

El barroco como una época con muchas particularidades permite ver diferencias respecto a los modos de afrontar la vida y enfrentar al capitalismo desde el origen de su proceso.

Para Lacan, el barroco es una forma obscena de mostrar el goce encarnado en los cuerpos, pero también regulación de estos goces a partir de cierta pedagogización del arte.

Foucault, más dispuesto al análisis histórico y filosófico muestra la confesión tridentina y la dirección de la conciencia respecto de la sexualidad, y la articulación de esta forma exhaustiva de análisis de la subjetividad, con el gobierno de los cuerpos dóciles y útiles que surge en esta época como una política de la anatomía de los cuerpos en correlación con la producción capitalista.

Para De Certeau, la aparición del sujeto salvaje, uno de los cuales es Labadie, el héroe barroco. El sujeto salvaje, entre el

sujeto místico y el sujeto económico, permite otra figura en los inicios del capitalismo, en tanto problema, como no adaptado a la civilización.

Para Bolívar Echeverría, la idea del ethos barroco, supone una respuesta particular a la forma capitalista dominante que liga la acumulación capitalista y la ética protestante, y sugiere que tal ethos barroco, se aplica mejor a la idea latinoamericana de enfrentar al capitalismo. Una nota de color para el silogismo válido pero imperfecto del barroco.

## Bibliografía

J Lacan, Seminario Aún, Paidós, Buenos Aires, 2009.

M Foucault, Los anormales, FCE, Buenos Aires, 2008.

M De Certeau, La fábula mística, México, 2010.

Sigüenza, Javier "Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía.

Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría" en Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano N° 44. CLACSO, julio de 2011.

Publicado en La Jornada de México, Página 12 de Argentina y Le Monde Diplomatique de Bolivia, Chile y España)

Bolívar Echeverría, Modernidad, mestizaje y ethos barroco, UNAM el equilibrista, México, 1994.

Gandler Stefan, Aportaciones para una teoría crítica no eurocéntrica desde América latina. Viena, 2012.

Severo Sarduy, Ensayos generales sobre el barroco. F. de C. E. Bs. As. 1987

Taller de estudios decoloniales  
Lecturas cruzadas barrocas  
2014

Jorge Alonso



*"Dime como imaginas el mundo y te diré en qué orden te incluyes, a qué sentido perteneces." (SS;1987; 9)*

*Sarduy plantea en la introducción a este libro que la ciencia, -luego agrega "me limito a la astronomía"-, practica "el arte del arreglo, la elegancia beneficosa a la presentación, la iluminación parcial, cuando no la astucia, la simulación, y el truco, como si hubiera, inherente a todo saber y necesaria para lograr su eficacia, una argucia idéntica a la que sirve de soporte al arte barroco." (SS; 1987;11).*

## I

Etimológicas barroco, ca. (Del fr. baroque, y este resultante de fundir en un vocablo Baroco, figura de silogismo, y el port. barroco, perla irregular).

1. adj. Se dice de un estilo de ornamentación caracterizado por la profusión de volutas, roleos y otros adornos en que predomina la línea curva, y que se desarrolló, principalmente, en los siglos XVII y XVIII.

2. adj. Excesivamente recargado de adornos.

3. m. Período de la cultura europea, y de su influencia y desarrollo en América, en que prevaleció aquel estilo artístico, y que va desde finales del siglo XVI a los primeros decenios del XVIII.

ORTOGR. Escr. con may. inicial. V.perla barroca

## II

El silogismo baroco. El baroco es el barroco? El silogismo baroco significa que entre tres términos de mayor, media y menor extensión, cuando el término medio está en ambas premisas en el predicado, siendo la primer premisa universal y afirmativa y la segunda particular negativa, la conclusión será una particular negativa donde el termino menor no pertenecerá al término mayor, quedando fuera, no perteneciendo al universal. Algunos S no son P

Todos los P son M

Y algunos S son no M

Entonces, algunos S son no P

Es un argumento que por reducción al absurdo se absorbe en BARBARA. Es considerado un modo válido e imperfecto por no corresponder a la primera figura. Se explica mediante pruebas directas o reducción al absurdo.

### III

¿Qué es esa cuestión del ethos barroco puesta por el autor Bolívar Echeverría en el centro de la definición de la cultura latinoamericana? "...el ethos barroco sería una "cultura" que al mismo tiempo es una barbarie, porque lo que él hace es reafirmar la validez o la vigencia de la forma natural de la vida en medio de esa muerte o destrucción de la vida que está siendo causada por el capitalismo." (JS;2011).

La crisis civilizatoria es la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de la civilización humana. El proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, prevaleciendo a cualquier alternativa, es un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier substancia cultural y dueño de una vigencia y efectividad histórica. La crisis, producto de que tal sistema no puede desarrollarse sin atacar al trabajo, quien puso en pie a tal sistema. Convirtiéndose en una época de genocidios y ecocidios.

Se pregunta si una modernidad alternativa es posible. El dominio de la realidad no es absoluto, ni monolítico. Posee una variedad de versiones, que algunas reprimidas se afanan por sobrevivir, reprimidas y subordinadas no dejan de insistir.

El ethos barroco, y el barroquismo, forman una forma de la modernidad que se plantea como una alternativa realizable de una modernidad que no sea el dispositivo capitalista de la producción, circulación y consumo de la riqueza social. Surge de la inconformidad con la equivalencia del espíritu capitalista y la ética protestante tal como sugiere Weber. El espíritu del capitalismo como la pura demanda de un comportamiento estructurado sobre la ambición, progreso y la racionalización y la pura oferta individual de autorepresión productivista y autosatisfacción sublimada, como la condición necesaria para la

acumulación de capital. Vivir en y con el capitalismo y para y por el capitalismo.



Se pregunta qué contradicción hay que resolver en la vida moderna y de qué hay que refugiarse y contra qué hay que armarse. La vida práctica hay que tomar la realidad dominante del hecho del capitalismo. Por un lado, la dinámica de la vida social que consiste en el trabajo y el valor de uso de los bienes, y, por el otro, de la reproducción de la riqueza, la valorización del valor abstracto o acumulación del capital. En todos los casos la primera es sacrificada y sometida a la segunda.

Vivir el mundo dentro del capitalismo se puede hacer de cuatro maneras: Reconocimiento, desconocimiento, distanciamiento, participación.

Ethos realista: Convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista, actitud militante e identificación afirmativa, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; representan fielmente los intereses del proceso "social natural de reproducción y de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo. Ethos realista por su carácter afirmativo no solo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o realmente existente, sino de la imposibilidad de un mundo alternativo.

Ethos romántico: El segundo modo de naturalizar el mundo capitalista es la consideración del "espíritu de empresa", la aventura permanente ante el infierno del mundo capitalista, que lo transfigura en su contrario.

Ethos clásico: Es un forma distanciada, no comprometida, trascendente donde los rasgos detestables se alejan de una forma donde la existencia efectiva buscan el margen de acción posible, compresiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas

Ethos barroco: La cuarta manera de internalizar el capitalismo, distanciada como el ethos clásico, no lo acepta ni se suma a él, sino que lo mantiene como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la forma natural del mundo de la vida, que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta reinventándolas, informal o furtivamente, como cualidades de segundo grado.

#### IV

De Certeau presenta a Labadie, héroe barroco, una de las formas del sujeto salvaje, figura europea entre el sujeto místico y el sujeto económico.

De Certeau dice que en el siglo XVI, el « castillo » o el « retiro », las formas en la que evoca Santa Teresa la vida ínterior, constituyen el lugar de enunciación. En el siglo XVII, apaciguados los grandes debates fundadores se posan en los lugares conquistados, y con legitimidad. Se pregunta De Certeau

“¿Qué forma va a tomar la palabra mística cuando las ordenes y una ciencia se hagan cargo de ella? Los pocos sondeos que siguen se sitúan entre 1600 y 1660. se refieren a la situación contradictoria de una “tradición mística –o, si se quiere, a los retornos del gesto de comenzar en el mismo lugar ya constituido por este gesto-.

Después de los místicos dice De Certeau vienen “los salvajes” Visto desde otro ángulo, se trata de “salvajes”. En la historia que va del sujeto místico del siglo XVI al sujeto económico, el salvaje sería un punto intermedio. Como figura cultural más aún epistemológica, el salvaje prepara al segundo sujeto invirtiendo al primero, y al fin de siglo XVIII, se eclipsa, reemplazado por el primitivo, por el colonizado o por el deficiente mental. En el siglo XVII, se opone a los valores de trabajo, de economía escriturística y de clasificación territorial y social que se instalan excluyendo a sus contrarios: el salvaje no tiene productividad, ni letras, ni lugar, ni estado. A este personaje, los místicos lo revisten –como un traje de pasayo- a fin de encontrar una salida en la sociedad que lo ha creado. Actor ambiguo, es una figura transitoria. Seduce (desvía), pero ya a título de una nostalgia. Atraviesa, pero ya no amenaza al orden. Conserva, más aún adquiere, un valor de símbolo, en la medida en que deja de organizar una fuerza. Da testimonio de otro mundo, pero si lo arrestan y lo juzgan, es por delitos cometidos en éste. (DC;2010;239)

Las formas del salvaje son múltiples:

En primer lugar, menciona el autor a una sabiduría “popular” en lo referente a las instituciones de la “urbanidad” y a la profesionalización del saber. El iletrado ilustrado, más tarde transformado en pastor.

En segundo lugar, un caso “extraordinario” en lo referente a una normalización de las conductas y de los métodos. Pequeños héroes de la reforma en una orden, la de los jesuitas, que tenía la reputación de ser el ejército del reformismo postridentino.

En tercer lugar, un vagabundo errante, en el espacio que se han distribuido las iglesias establecidas. El profeta vagabundo de un mensaje para el que ya no hay lugar. Labadie desanclado de origen, que recorrió toda Europa en busca de una iglesia, y todo eso no tiene que ver con la gran literatura, sino más bien de las novelas policiacas de la mística.

La figura del hombre salvaje dirá De Certeau, que se trata de una invención genial de los siglos XIV y XV que se adelantó y sin duda sirvió de modelo al descubrimiento occidental de los “salvajes” del nuevo mundo en el siglo XVI.

“Una vez más, un discurso precedió y organizó a una experiencia. A pesar de la variedad de sus representaciones, el discurso traza la silueta del deseo salvaje, cruel y seductor a la vez, que viene de los bosques a obsesionar los mercados y los hogares, donde una burguesía incipiente aprende la ascesis de una racionalidad productiva. El hombre o la mujer salvaje introduce en lo simbólico lo que la ciudad exorciza, en el momento en que los carnavales excluidos de las ciudades por ser muy costosos se convierten en aquelarres nocturnos de brujos y brujas. No es de extrañar que los discursos místicos de deseos insensatos, rechazados por la razón de Estado que sirve de modelo a tantas instituciones, regresen igualmente bajo la figura del salvaje. Bajo esta forma aparece –tal es su sola posibilidad– como vencido. Pero este vencido habla de lo que no se puede olvidar.”(DC;2010;241)

Vamos a seguir los pasos de Labadie, errante, caminante, migrante, considerado un héroe barroco. En comparación con sus antecesores místicos el viaje interior se convierte en un itinerario geográfico. “espacio indefinido creado por la

imposibilidad de un lugar". Pasa por distintas religiones: jesuita, jansenista, calvinista, pietista, quiliasta o milenarista, y baladista.

Labadie siempre se siente empujado fuera del lugar donde se encuentra y sorprendido por el lugar que viene enseguida: el primero, intolerable y el segundo, providencial; el primero, signo de la corrupción de las sociedades y el segundo, prueba de su elección. Va de desequilibrio en desequilibrio y de milagro en milagro dice De Certeau.

Su escritura nómada, interminable, panfletaria y profética, precipitada por el ritmo de lo que condena y lo que anuncia como milagroso. Toda la escritura no forma un todo, una autobiografía que no tiene su propio texto. Exorbitancia y defeción del discurso, lanzada a la exterioridad, atópica, no es la historia ni de una institución, ni de un pensamiento, ni de una personalidad "Ninguna institución lo reivindica, "sostén" necesario, ya se sabe, para que haya producción de una historiografía. Labadie las traicionó a todas - las deja para pasarse al enemigo de enfrente, pero también descubre una diferencia intolerable entre el discurso que las instituciones hacen sobre ellas mismas y su funcionamiento efectivo, entre su verdad y su realidad. Las hiere en esa coyuntura, intocable en efecto, en el interior de la iglesia, del partido o de la organización social que legitima una verdad de la militancia. Labadie no se mantiene en el compromiso que supone, para salvar a la institución y para estar moralmente autorizado a permanecer en ella, que su verdad se haya retirado en la base, que solamente la corrompen o contradicen los responsables, y que basta con reformarlos a ellos para restaurar la verdad (DC)

## V

En el periodo barroco, estudiará la confesión y su relación con la sexualidad. La dirección de la conciencia, la aparición del cuerpo convulso y los anticonvulsivos ponen en cierta coincidencia la cuestión del cuerpo con los problemas de la disciplina del cuerpo útil. nueva anatomía política del cuerpo y una fisiología moral de carne

En el curso Los anormales, Foucault estudia el campo de la anomalía donde aparece en un lugar central la sexualidad. Se ubica alrededor de 1850 a partir de cuya fecha se congregan una multitud de estudios sobre la sexualidad y la anomalía. Por ejemplo, *Aberrations du sens génésique* de Moreau de Tours, en 1860, y *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing, en 1886, conocido este último por ser comentado por Freud en *Tres ensayos para una teoría sexual*, en 1903. Lo que ahí dice Foucault es lo siguiente:

Alrededor de 1850, sucede un avatar, "el avatar de un procedimiento que no es en absoluto de censura, represión o hipocresía, sino un procedimiento muy positivo, que es el de la confesión forzosa y obligatoria. De una manera general, yo diría lo siguiente: en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar. Si bien hubo efectivamente períodos durante los cuales el silencio acerca de la sexualidad fue la regla nunca es más que una de las funciones del procedimiento positivo de la confesión. Siempre fue en correlación con tal o cual técnica de confesión obligatoria que se impusieron ciertas zonas de silencio, ciertas condiciones y prescripciones de silencio. Creo que lo primero, lo fundamental, es ese procedimiento de poder que es la confesión forzosa. La regla de silencio puede actuar alrededor de ese procedimiento que hay que identificar. (MF 2008;160)

De este modo va a estudiar la confesión en relación a la sexualidad. Y es entonces que va a estudiar la confesión tal como se implementó a partir del Concilio de Trento que consistirá en una forma del gobierno de las almas desde la tradición católica que tiene su centro en Europa y va a impactar de un modo muy particular en América a través de lo que conocemos como Barroco.

Dirá que para la época del surgimiento de los estados modernos y de la contrarreforma y el Concilio de Trento, se da una cierta correspondencia entre gobierno de los cuerpos, y el gobierno de las almas, entre el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y como se cierran los marcos

cristianos sobre la existencia individual a partir de la sacramentalización de la confesión y el derecho al examen, es decir el poder empírico del ojo, el oído, la mirada, la audición del sacerdote, el despliegue de un inmenso dispositivo de discurso y examen, análisis y control.

A partir del siglo XVI, es decir, ese periodo que se caracteriza no por el inicio de una descristianización sino, como lo mostraron varios historiadores, por una fase de cristianización en profundidad. De la reforma a la cacería de brujas, pasando por el Concilio de Trento, tenemos toda una época en que empiezan a formarse, por un lado, los Estados modernos y, al mismo tiempo, los marcos cristianos se cierran sobre la existencia individual. En lo que se refiere a la penitencia y la confesión, al menos en los países católicos (dejo a un lado los problemas protestantes, que dentro de un momento reencontraremos por otro sesgo), creo que lo ocurrido se puede caracterizar de la siguiente manera. Por un parte, mantenimiento y prórroga explícita, por el Concilio de Trento, de la base sacramental de la penitencia, de la que acabo de hablarles, y, además, el despliegue de un inmenso dispositivo de discurso y examen, análisis y control, dentro y alrededor de la penitencia propiamente dicha. Ese despliegue asume dos aspectos. Por un lado, extensión del dominio de la confesión, tendencia a una generalización de lo revelado en ella. (MF;2008,167)

Todo o casi todo en la vida, la acción, los pensamientos de un individuo, debe poder pasar por el filtro de la confesión, si no a título de pecado, desde luego, sí al menos en concepto de elemento pertinente para un examen, un análisis que en lo sucesivo exige aquélla. Correlativamente a esta enorme ampliación del dominio de la confesión y la revelación, tenemos la acentuación aun más marcada del poder del confesor; o, más bien, su poder como dueño de la absolución, ese poder que obtuvo a partir del momento en que la penitencia se convirtió en sacramento, va a estar flanqueado por todo un conjunto de poderes adyacentes, que a la vez lo apoyan y lo extienden. En torno del privilegio de la absolución

empieza a proliferar lo que podríamos llamar el derecho de examen. Para sostener el poder sacramental de las llaves se constituye el poder empírico del ojo, la mirada, el oído, la audición del sacerdote. De allí el formidable desarrollo de la pastoral, es decir, de la técnica que se propone al sacerdote para el gobierno de las almas. En el momento en que los estados están planteándose el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y los medios por los cuales podría ponerse efectivamente en acción ese poder, la iglesia, por su lado, elabora una técnica de gobierno de las almas que es la pastoral, definida por el Concilio de Trento y retomada, desarrollada a continuación por Carlos Borromeo. (MF; 2008;168)

Analiza la técnica de la confesión desde el Concilio de Trento, ahí se pregunta en qué consiste esta técnica que el sacerdote tiene que conocer y poseer, y qué debe imponer a los penitentes. Señala que el sacerdote debe tener la potestad, la autoridad de confesar otorgada por un obispo. El celo, amor o deseo, amor de benevolencia, que ata al confesor a los intereses de los otros, amor que combate a los que se resisten a Dios. Ese celo debe estar presente en la confesión, caldea y permite al penitente sentir el amor de Dios. Ser santo para no contaminarse del aire viciado del dormitorio de un enfermo. El principio de la santidad lo expresa diciendo que lo que el penitente muestre de su deseo no debe convertirse en deseo del confesor. El confesor debe ser sabio: sabio como un juez que sabe lo que está permitido y prohibido, conocer todas las leyes; sabio como un médico, conociendo la enfermedad debajo del comportamiento, las causas, remedios de la enfermedad espiritual, su naturaleza y número; sabio como un guía que debe ordenar la conciencia de sus penitentes, recordarles sus extravíos y errores, hacerles evitar los escollos; ser prudente, observando todas las circunstancias.

A esos requisitos se sumarán otras condiciones para la operación general de la confesión que incluyen: examen, análisis, corrección y guía del penitente. Además de la absolución, hay medidas para la recepción del penitente: prontitud en la recepción; no dar testimonio de no escucharlos

de buen grado; el consuelo de la pena, del penitente de ir a confesar, del confesor de la aflicción que le produce y el doble alivio o placer. Hay medidas para buscar los signos de contrición.

Luego aparecerá la dirección de la conciencia y analiza en particular lo referente al sexto mandamiento, donde el examen de conciencia será exhaustivo, a los comportamientos (sentido por sentido), pensamientos, imágenes, y a una especie de reducción de las menciones a las particularidades para no suscitar más pecados

Una conclusión de Foucault sobre el tema:

En los siglos XVI y XVII, vemos crecer en el ejército, los colegios, los talleres, las escuelas, toda una domesticación del cuerpo, que es la domesticación de cuerpo útil. Se ponen a punto nuevos procedimientos de vigilancia, de control, de distribución en el espacio, de notación. Hay toda una investidura del cuerpo por mecánicas de poder que procuran hacerlo a la vez dócil y útil. Hay una nueva anatomía política del cuerpo. Pues bien, si no miramos ya el ejército, los talleres, las escuelas primarias, sino las técnicas de la penitencia, lo que se practicaba en los seminarios y los colegios derivados de ellas, vemos aparecer una investidura del cuerpo que no es la del cuerpo útil, no es una investidura hecha en el registro de las aptitudes, sino en el nivel del deseo y la decencia. Frente a la anatomía del cuerpo, tenemos una fisiología moral de la carne (MF;2008;186)

La dirección de la conciencia, la aparición del cuerpo convulso y los anticonvulsivos ponen en cierta coincidencia la cuestión del cuerpo con los problemas de la disciplina del cuerpo útil. Tema que aborda en la clase del 26 de febrero de 1975.

Las meninas de Velásquez por Foucault en las palabras y las cosas, cuando el llama la época clásica a mediados del siglo XVII parecería la época del barroco. Analiza este cuadro exponente del barroco

El libro *Las palabras y las cosas*, arranca con una referencia a Jorge Luis Borges y "el idioma analítico de J. Wilkins", supone un puente con nuestra literatura.

## VI

*"En el barroquismo  
-ese que acepto que  
me encasqueten-  
todo es exhibición  
de los cuerpos  
que evocan el goce" (JL)*

De Santa Teresa (mística) a Bernini (barroco). Lacan plantea sus temas de la encarnación en los cuerpos del goce y la ignorancia de aquellos sujetos que lo padecen. Creo que no es lo mismo, en la exhibición, goce y regulación del mismo. Cabe dentro de las coordenadas del barroco esta ambigüedad.

"Pasa como con Santa Teresa: basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas. ¿Y con qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada" (JL;2009;92)

"En el barroquismo... todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce, créanme pues es el testimonio de alguien que acaba de regresar de una orgía de iglesias de Italia. Todo menos la copulación...la obra de arte... como... obscenidad" (JL;2009;137)

"El barroco es la regulación del alma por la escopia corporal" (JL;2009,140).

En el Seminario Aún, Lacan está desarrollando una versión nueva del amor. Ahí va a volver a utilizar la mística y la experiencia de los místicos, por lo que supone que hay en el amor otro que finalmente puede acceder a un goce de carácter unificante, totalizador, un amor que obtiene su signo como tal en el goce de aquel, Dios. Un goce que excede al goce sexual, y del que no se sabe. En referencia al barroco, en el cual el autor se inscribe, dice: "no en balde dicen que mi discurso participa del barroco (JL; 2009;137)

Voy a hacer una pregunta: ¿Qué importancia puede tener en la doctrina cristiana que Cristo tenga un alma? Esta doctrina no habla sino de la encarnación de Dios en un cuerpo, y supone en verdad que la pasión sufrida en esta persona haya sido el

goce de otra. Pero allí nada falta, y mucho menos un alma. Cristo, aun resucitado, vale por su cuerpo, y su cuerpo es el expediente por el cual la comunión en su presencia es incorporación –pulsión oral- con la que la esposa de Cristo, Iglesia la llaman, se contenta muy bien, ya que nada tiene que esperar de una copulación. En todo lo que se desprendió por efecto del cristianismo, en especial en arte – por eso voy a dar en el barroquismo ese que acepto que me encasqueten- todo es exhibición de cuerpo que evocan el goce, y créanme pues es el testimonio de alguien que acaba de regresar de una orgía de iglesias en Italia. (JL;2009;137)

## Bibliografía

J Lacan, Seminario Aún, Paidós, Buenos Aires, 2009.

M Foucault, Los anormales, FCE, Buenos Aires, 2008.

M De Certeau, La fábula mística, México, 2010.

Sigüenza, Javier "Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría" en Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano N° 44. CLACSO, julio de 2011. Publicado en La Jornada de México, Página 12 de Argentina y Le Monde Diplomatique de Bolivia, Chile y España)

Bolívar Echeverría, Modernidad, mestizaje y ethos barroco, UNAM el equilibrista, México, 1994.

Gandler Stefan, Aportaciones para una teoría crítica no eurocéntrica desde América latina. Viena, 2012.

[http://en.wikipedia.org/wiki/File:Artgate\\_Fondazione\\_Cariplo\\_-\\_Molteni\\_Giuseppe,\\_La\\_confessione.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Artgate_Fondazione_Cariplo_-_Molteni_Giuseppe,_La_confessione.jpg)

<http://buscon.rae.es/drae/srv/search?id=d3BDlweJEDXX2MZ1k4GZ>

Severo Sarduy, Ensayos generales sobre el barroco. F. de C. E. Bs. As. 1987.

<http://www.iiia.csic.es/~fbou/teaching/clases-logica1-2010/SilogisticaBadesa.pdf>



## Concepción heterárquica del poder y ethos barroco

Taller de estudios decoloniales  
Junín



La aproximación de la concepción heterárquica del poder que plantea Castro Gómez a partir de Michel Foucault permite desprender niveles de análisis geopolíticos, biopolíticos y ligados a las tecnologías del yo y disciplinares, a la vez que permiten una aproximación de los ethos que plantea Bolívar Echeverría del que se separa el ethos barroco, como una forma persistente de la modernidad en tensión con el capitalismo, y al modo de entender sus procesos y a los sujetos involucrados. Lezama Lima y Severo Sarduy plantean claves para entender el Barroco, histórica y geográficamente situados, pero sirven para la ocasión para problematizar los alcances de la mirada del poder y la cultura.

Santiago Castro Gómez en "Michel Foucault y la colonialidad del poder" plantea la conveniencia de la concepción heterárquica del poder en el análisis de la colonialidad del poder.

El autor analiza extrae la cuestión del poder desde la concepción jerárquica y heterárquica del poder en tres cursos de Foucault, "Defender la Sociedad", "Seguridad territorio y población" y "el Nacimiento de la biopolítica", considerando que Foucault tiene una concepción heterárquica del poder con "disyunciones, inconmensurabilidades y asimetrías", entre lo molar y lo molecular, entre las tecnologías del yo (local), la normalización (ser en el mundo) y la biopolítica (semiglobal), contra la idea del "sistema mundo" de Wallerstein a partir de una concepción jerárquica del poder que subordina todo geopolítica, biopolítica, etc. Desarrolla tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder, microfísico desde tecnologías disciplinares y las tecnologías del yo y mesofísico de la biopolítica y la gubernamentalidad; y macrofísico desde dispositivos de seguridad de las poblaciones desde el estado.

"Tenemos entonces que Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un nivel microfísico en el que operarían las tecnologías disciplinares y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos

supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente. Es precisamente este vínculo en red entre diferentes tecnologías de poder que operan a distintos niveles de generalidad y con distintos instrumentos, lo que ignora la crítica poscolonial de Said, Bhabha y Spivak." (CC;2007;162)

De este modo critica las posturas de Spivak y Said contra Foucault y destaca de este último el análisis del sistema mundo y del poder desde una visión heterárquica del poder que le permite situar al poder colonial. El racismo es tomado como el tema o contenido con el cual desarrolla su teoría del poder, tomando en cuenta la multiplicidad de racismos y respecto del tema, como Foucault se centra en una mirada eurocéntrica. El rescate metodológico de Foucault a partir de la teoría heterárquica del poder, le permite situar los estudios sobre la pureza de la sangre en la nueva Granada del siglo XVII

¿Qué es esa cuestión del ethos barroco puesta por el autor Bolívar Echeverría en el centro de la definición de la cultura latinoamericana?

"...el ethos barroco sería una "cultura" que al mismo tiempo es una barbarie, porque lo que él hace es reafirmar la validez o la vigencia de la forma natural de la vida en medio de esa muerte o destrucción de la vida que está siendo causada por el capitalismo." (JS;2011)

El ethos barroco, como forma de vivir el capitalismo desde la participación, una forma paradójica entre el rechazo y la reinención de la forma de vida. Bolívar Echeverría parte de la afirmación que consiste en la asimilación a partir del siglo XVIII entre la vida civilizada y la vida moderna. Ambas se constituyen una a otra de forma substancial. La crisis civilizatoria es la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de la civilización humana. El proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, prevaleciendo a cualquier alternativa, es un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier substancia cultural y dueño de una vigencia y efectividad histórica. La crisis, producto de que tal sistema no puede

desarrollarse sin atacar al trabajo, quien puso en pie a tal sistema. Convirtiéndose en una época de genocidios y ecocidios.

Se pregunta si una modernidad alternativa es posible. El dominio de la realidad no es absoluto, ni monolítico. Posee una variedad de versiones, que algunas reprimidas se afanan por sobrevivir, reprimidas y subordinadas no dejan de insistir.

El ethos barroco, y el barroquismo, forman una forma de la modernidad que se plantea como una alternativa realizable de una modernidad que no sea el dispositivo capitalista de la producción, circulación y consumo de la riqueza social. Surge de la inconformidad con la equivalencia del espíritu capitalista y la ética protestante tal como sugiere Weber. El espíritu del capitalismo como la pura demanda de un comportamiento estructurado sobre la ambición, progreso y la racionalización y la pura oferta individual de autorepresión productivista y autosatisfacción sublimada, como la condición necesaria para la acumulación de capital. Vivir en y con el capitalismo y para y por el capitalismo.

Se pregunta qué contradicción hay que resolver en la vida moderna y de qué hay que refugiarse y contra qué hay que armarse. La vida práctica hay que tomar la realidad dominante del hecho del capitalismo. Por un lado, la dinámica de la vida social que consiste en el trabajo y el valor de uso de los bienes, y, por el otro, de la reproducción de la riqueza, la valorización del valor abstracto o acumulación del capital. En todos los casos la primera es sacrificada y sometida a la segunda.

Vivir el mundo dentro del capitalismo se puede hacer de cuatro maneras: reconocimiento; desconocimiento; distanciamiento; participación.

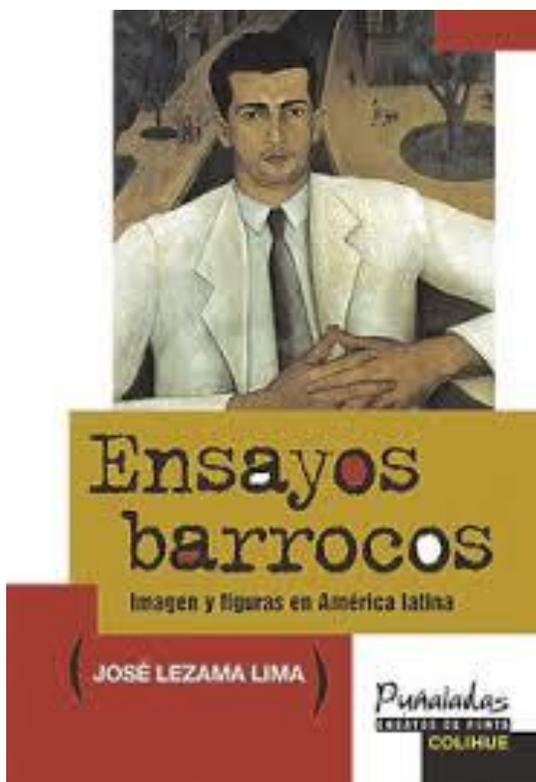
Ethos realista: Convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista, actitud militante e identificación afirmativa, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; representan fielmente los intereses del proceso "social natural de reproducción y de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo. Ethos realista por su carácter afirmativo no solo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o realmente existente, sino de la imposibilidad de un mundo alternativo.

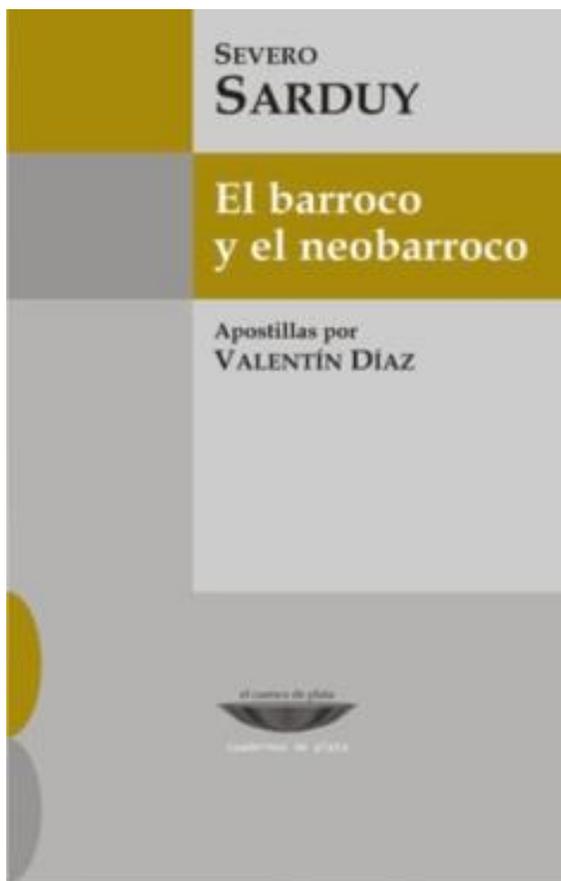
Ethos romántico: El segundo modo de naturalizar el mundo capitalista es la consideración del "espíritu de empresa", la aventura permanente ante el infierno del mundo capitalista, que lo transfigura en su contrario.

Ethos clásico: Es un forma distanciada, no comprometida, trascendente donde los rasgos detestables se alejan de una forma donde la existencia efectiva buscan el margen de acción posible, compresiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas

Ethos barroco: La cuarta manera de internalizar el capitalismo, distanciada como el ethos clásico, no lo acepta ni se suma a él, sino que lo mantiene como inaceptable y ajeno. "Se trata de una afirmación de la forma natural del mundo de la vida, que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta reinventándolas, informal o furtivamente, como cualidades de segundo grado.







En “la curiosidad barroca”, Lezama Lima separa claramente el barroco europeo del barroco americano, con características bien diferenciadas. El barroco americano un arte de la contraconquista, y el barroco europeo el arte de la contrarreforma.

De las modalidades que pudiéramos señalar en un barroco europeo, acumulación sin tensión y asimetría sin plutonismo, derivadas de una manera de acercarse al barroco sin olvidar el gótico y de aquella definición tajante de Worringer: el barroco es un gótico degenerado. Nuestra apreciación del barroco americano estará destinada a precisar : primero, hay una tensión en el barroco: segundo, plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario, que en España y en la América española representa adquisiciones de lenguaje, tal vez únicas en el mundo, muebles para la vivienda, formas de vida y de curiosidad, misticismo que se ciñe a nuevos módulos para la plegaria, maneras del saboreo y del tratamiento de los manjares, que exhalan un vivir completo, refinado y misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencia. Repitiendo la frase de Weisbach, adaptándola a lo americano, podemos decir que entre nosotros el barroco fue un arte de la contraconquista (JLL;2014;228)

Severo Sarduy plantea diferencias acerca del logos en el barroco europeo y el primer barroco colonial latinoamericano y el logos en el barroco actual o neobarroco. El logos constituye el punto de comparación. Un logos armónico, homogéneo, potencia infinita, o un logos desequilibrado, reflejo de un deseo que no puede alcanzar su objeto, pantalla de una carencia, objeto perdido.

Así el barroco europeo y el primer barroco colonial latinoamericano se dan como imágenes de un universo móvil y descentrado pero aún armónico; se constituyen como portadores de una consonancia: la que tienen con la homogeneidad y el ritmo del logos exterior que los organiza y precede, aun si ese logos se caracteriza por su infinitud, por lo inagotable de su despliegue. La ratio de la ciudad leibniziana está en la infinitud de puntos a partir de los cuales se la puede

mirar; ninguna imagen puede agotar esa infinitud, pero una estructura puede contenerla en potencia, indicarla como potencia –lo cual no quiere decir aun soportarla en tanto que residuo. Ese logos marca con su autoridad y equilibrio los dos ejes epistémicos del siglo barroco: el dios –el verbo de potencia infinita- jesuita, y su metáfora terrestre, el rey.

Al contrario, el barroco actual, el neobarroco, refleja estructuralmente la inarmonía, la ruptura de homogeneidad, del logos en tanto que absoluto, la carencia que constituye nuestro fundamento epistémico. Neobarroco del desequilibrio, reflejo estructural de un deseo que no puede alcanzar su objeto, deseo para el cual el logos no ha organizado más que una pantalla que esconde la carencia. La mirada ya no es solamente infinito: como hemos visto, en tanto que objeto parcial se convertido en objeto perdido. El trayecto –real o verbal- no salta ya solamente sobre divisiones innumerables, sabemos que pretende un fin que constantemente se le escapa, o mejor, que este trayecto está dividido por esa misma ausencia alrededor de cual se desplaza. Neobarroco: reflejo necesariamente pulverizado de un saber que sabe que ya no está apaciblemente cerrado sobre sí mismo. Arte del destronamiento y la discusión.(SS;1989;183)

## Bibliografía

Castro Gómez, Santiago.(2007) Michel Foucault y la colonialidad del poder. Revista Tabula rasa. Colombia. 2007

<http://www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf>

Sigüenza, Javier (2011) "Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría" en Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano N° 44. CLACSO, julio de 2011. Publicado en La Jornada de México, Página 12 de Argentina y Le Monde Diplomatique de Bolivia, Chile y España)

Bolivar Echeverría,(1994) Modernidad, mestizaje y ethos barroco, UNAM el equilibrista, México, 1994.

Gandler Stefan, (2012) Aportaciones para una teoría crítica no eurocéntrica desde América latina. Viena, 2012.

José Lezama Lima.(2014) Ensayos barrocos. Imágenes y figuras en América latina. Colihue Buenos Aires 2014.

Sarduy Severo. (1989) Rupturas de la tradición. El barroco y el neobarroco. Sudamericana Buenos Aires 1989.

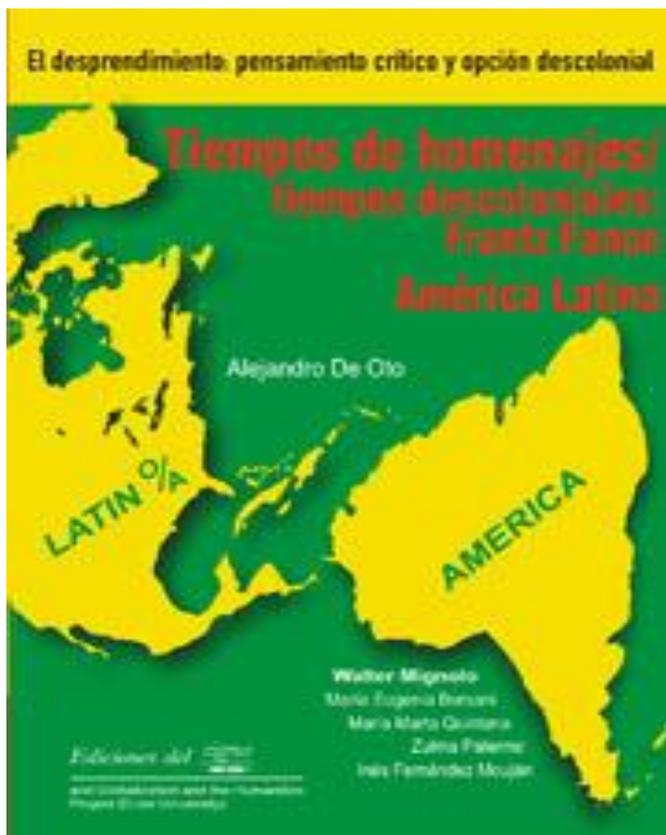


Comentario del libro

Tiempos de homenajes / tiempos descoloniales:  
Frantz Fanon América Latina.  
Alejandro De Oto

Jorge Alonso





El libro de Alejandro De Oto prologado por Walter Mignolo, llamado *Tiempos de homenajes / tiempos descoloniales: Frantz Fanon América Latina*, es un trabajo colectivo donde participan María Eugenia Borsani, María Marta Quintana, Zulma Palermo e Inés Fernández Moujan, editado por Ediciones del signo y Globalization and the Humanities Project (Duke University), tiene en su parte superior otro título: *El desprendimiento: pensamiento crítico y opción descolonial*. Esta última indicación me lleva a recoger del prólogo, un par de párrafos que permiten situar el lugar en el que podríamos inscribir dicho trabajo. El primero recupera lo que traduce el título y es la referencia a Frantz Fanon, su situación, pero además su relación con Jean Paul Sartre, en tanto este último, prologó el libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*. Fanon, un negro argelino, Sartre un blanco francés. En ese límite, se produciría cierto desprendimiento.

“Fanon estaba en Francia pero no pertenecía a esa historia. O pertenecía tangencialmente, en el entramado de la modernidad / colonialidad: su historia, memorias y experiencias se alimentaban del “middle passage” (el sector del triángulo Atlántico que traía africanos esclavizados a América y el Caribe, complemento del sector que llevaba mercaderías de América y el Caribe a Europa y, del tercer sector, el cual transportaba armamentos desde Europa a África), de la historia de la esclavitud en el Caribe, del racismo, de la colonialidad. Por eso pudo entender tan bien la revolución Argelina y se jugó por ella. Sartre fue un crítico imperial de la colonización francesa; Fanon fue un pensador descolonial del mismo fenómeno. La geopolítica del conocimiento elude el lugar de la verdad única y multiplica los lugares de enunciación –las verdades entre paréntesis. Sartre tuvo su particular visión crítica del imperialismo francés en Argelia, Fanon la suya propia de los procesos de descolonización de los mismos argelinos. Sartre entendió la pulsión dominadora imperial. Fanon entendió la pulsión dominadora imperial y las fuerzas descoloniales de los argelinos. Entendió que estos no eran sólo cuerpos que se rebelaban “biopolíticamente” mientras el conocimiento se mantenía y controlaba desde y en Francia. Entendió que se trataba de

“corpo-políticas” del conocimiento, que un conocimiento –otro estaba surgiendo y esa fue su obra- la construcción de lugares descoloniales de enunciación y el desprendimiento de la imperialidad epistémica moderno / imperial. Fanon subsumió a Sartre puesto que Fanon conocía y experimentó la razón imperial y la razón descolonial. Sin embargo, lo magnífico del prefacio de Sartre a Los condenados de la tierra (1961) consiste en la toma de conciencia de los límites de la crítica imperial.” (página 11)

Desprendimiento que había comenzado a producirse en la segunda mitad del siglo XX, por ejemplo con el Discurso sobre el colonialismo (1955) de Aimé Césaire, mentor de Fanon, pilar del pensamiento descolonial. El tercer mundo, ni capitalismo, ni comunismo, tercera vía, signada por dos legados de la conferencia de Bandung en 1955, rescatada por el escritor afro-americano Richard Wright, por un lado, la descolonialidad y por el otro, la desoccidentalización, en tanto significan un enfrentamiento con quinientos años de formación y expansión de la civilización occidental, lo cual significa modernidad, capitalismo, eurocentrismo. Escribe Mignolo:

“La descolonialidad y la sesoccidentalización tienen esto en común: que son proyectos diversos puesto que ni la descolonialidad ni la desoccidentalización se presentan como un proyecto de contenido ideológico (como el cristianismo, el islamismo, el liberalismo o el marxismo), sino como proyectos de desprendimientos, de desenganche, de retomar la confianza en sí mismos que Occidente les quitó e hizo dudar de ella.” (página 20)

## II

El artículo de Alejandro De Oto, llamado Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano, plantea una discusión historiográfica y sobre la violencia, y acerca del carácter sagrado o instrumental, absoluto o contextual. Y planteará la necesidad de introducir la cuestión de la descolonización como el elemento articulador, a partir de que Fanon habría sostenido un sentido fuerte de la descolonización. Descolonizar no es dar cuenta de la existencia de una colonia y luchar porque cese como tal. Dirá:

Descolonizar tiene el carácter de una acción destinada a subvertir cada rincón de las prácticas sociales.

Para muchos intelectuales latinoamericanos, africanos y asiáticos la idea misma de la descolonización desborda el problema de las independencias nacionales y se mueve en dirección de lo que hoy llamamos la creación de nuevas subjetividades en espacios concretos. Fanon pensando en el proceso político de construcción de una conciencia nacional, escribe, con la mente puesta en Aimé Césaire y en su poderoso lenguaje poético, que "politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu; en palabras de Césaire, "inventar almas" (página 42)

Esta posición del autor, en línea con el planteo de Fanon quien habla de la falla ontológica que ata al colonizado a un espacio cada vez más reducido que termina en la implosividad del sujeto en la que sólo afloran la desesperación, la locura y la muerte. Cuerpos coloniales con marca epidérmica que portan como un espacio de encierro, de confinamiento y de silencio.

### III

La cuestión política vuelve a ser planteada en el texto *Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo imposible*, escrito por De Oto y María Marta Quintana, donde hacen un contrapunto entre Levinas y Fanon, a partir de lo que presentan como el derrumbe ontológico del Otro, en tanto Levinas discute este tema desde dentro de Europa, mientras que Fanon lo plantea desde la exterioridad.

Levinas plantea la violencia filosófica, sus análisis plantean críticas al primado de la ontología, especial a la fenomenología de Husserl y a la analítica existencialista de Heidegger. La concepción parmenideana del ser, que prioriza el conocer como modo fundamental de experimentar el mundo, donde desde una estructura egológica del conocimiento produce un imperialismo del ser.

Propone atender las condiciones de posibilidad de una socialidad fundada en la disimetría irreductible de las relaciones humanas, en el intervalo del tiempo del Otro, en su irrupción interpelante y en la huella que se substrahe del dominio del conocimiento, de la inteligibilidad, de la representación. Levinas

insiste en que la cultura occidental es predominantemente una cultura del saber, de la inmanencia, que descansa en el predominio de un sujeto que frente a lo otro, ofrecido como disponible y accesible al pensamiento, persiste en su identidad sin que ello lo desconcierte, lo ponga en cuestión, lo altere. Denuncia a la filosofía por sus esquemas metafísicos y ontológicos de clausura de la extrañeza, que implica la violencia epistémica.

Levinas dirá que el Otro acude al encuentro con toda la expresividad de su rostro, solícito me llama y en ese gesto me resonsabiliza por su vulnerabilidad ordenando la relación ética, instituyendo la socialidad. La relación ética, pues se antepone en este autor a la ontologización del ser

Para Fanon los sujetos han sido expulsados de la historia, negados por narrativas hegemónicas, sin embargo, los sujetos transitan produciendo subjetividad en las tramas del lenguaje y los discursos coloniales. Frente a la duplicidad que reemplaza tramas coloniales a nativas, acontecen subjetividades subalternas, no logrando una borradura completa, produciéndose como resto, que hace necesario desmascarar mecanismos de alienación coloniales.

Asumir esa situación, es decir, asumir la negación en la que se trama el sujeto colonial por medio de y en los recursos fetichizantes es la invitación urgente de *Piel negra, y máscaras blancas* de Fanon. El llamado es a interrogar la alienación provocada en ese sujeto, a comprender y seguidamente a liberarse de la metafísica que le ha sido tallada en la piel – especie de palimpsesto que abriga la genealogía y la arqueología de las violencias coloniales y sus supuestos epistémicos-. La invención fanoniana ocurre precisamente allí, en la piel, en esa instancia en que deja de ser la marca donde la densidad de los discursos civilizatorios encuentran su expansión y su límite formal para significar dos cosas centrales: por un lado, el carácter racializado de la relación colonial, racializada en su núcleo más íntimo, esto es, en el lugar mismo en que articula la vida misma, donde se inscribe y describe lo Mismo y lo Otro de la vida social política y cultural; por otro, el descentramiento como inicio de una historia que no tiene relato disponible pero debe

encontrarlo en el esfuerzo por pensar por fuera de las metafísicas y, en el extremo, por fuera de toda ontología (página 108).

Los autores rescatan un optimismo liberador, que frente a los procesos coloniales de demolición del sujeto, de procesos necróticos como pocos, haya posibilidad alguna para cualquier tipo de subjetividad en una línea emancipatoria. "su escritura desanda las tramas de la alienación con el objetivo de liberar al hombre de color de sí mismo. Liberarlo del artificio de la blancura inscrita en la alteridad en tanto los sujetos coloniales están alienados en virtud de un supuesto de identidad que se sostiene en una doble creencia: en la existencia de razas y en la naturalización de una jerarquía que autoriza el dominio de unas sobre otras. Así, liberar al sujeto colonial de los deberes del Ser implica la tarea no sólo de demolición sino de desmonte." (111)

Los autores van a concluir relacionando estos dos pensadores pero con una novedad, a partir de la necesidad de plantear una diferencia entre la respuesta ética de Levinas y la respuesta política en Fanon: "la reflexión sobre el colonialismo demanda estar atentos al hecho que de frente a la supresión y al socavamiento del sujeto colonial no alcanza con anteponer la ética a la ontología. Y si bien no hay una fórmula única para enfrentar dicho proceso, sí hay una dimensión que no puede estar ausente: la repolitización de las condiciones históricas en que se ha producido la subjetividad colonial y su crítica." (115)





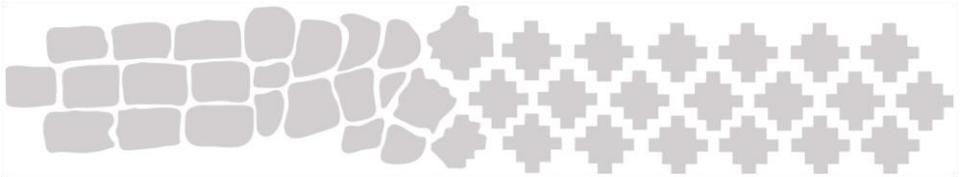
Sandra Pintos – Marginados

[/www.sandrapintos.com.ar/Pinturas-HTML/Marginados.htm](http://www.sandrapintos.com.ar/Pinturas-HTML/Marginados.htm)



Poema  
"los jarawas no usan zapatos"  
del libro "Jarawaciones baby"

Rodolfo Álvarez <sup>9</sup>  
Poeta



---

<sup>9</sup> Ha publicado: Silueta por los borde (1982), Pensamientos amputados (1985), Algunas palabras contra la pequeñez de muerte (1991), Paisaje primavera (1991), Bografeo/Distraigo (1992), Diarez Mamá (1992), Endechas, Juan (1993), Tres retratos (1993) (plaqueta), Un Buddha invertido (1996), Danza/Lanza -tu ojo hurí- (1996), Wharf dwarf (1996) (plaqueta), Al (poemas dedicados) (1997), Pez en la medianía (1998), Bodas del no hacer (2000), L' Ancolie (2000) (plaqueta), Soles tranquilos(2009), Escrito en el desierto (2010) y "jarawaciones baby" (2012). "Ciudad" (2013), "así sucede" (2014).



Madre Jarawa con su hijo -2015

Jarawaciones baby, libro de poesía de Rodolfo Alvarez, del 2012.

los jarawas no usan zapatos

los jarawas no usan zapatos  
claro, porque tampoco usan ropas  
y no tienen cosas  
porque no tienen casas  
y hace 60.000 años que están allí  
tranquis en su paraíso perfecto  
en la isla Gran Andamán  
en el golfo de Bengala, la India,  
y además  
hablan mucho se ríen fuerte  
y cada clan de 40 ó 50 jara  
andan de acá para allá todos juntos  
alzan sus bebés y parten  
con sus cuerpos libres  
en la interminable y fresca selva  
nadie sabe porqué van y vienen  
nadie entiende su lengua  
y nadie entiende su lengua  
y nadie entiende porqué se ríen tanto  
es que esta anti civilización de los jarawas  
vive aún en la edad de piedra  
cazan pescan comen frutos de la selva generosa  
y ni se les ha ocurrido la agricultura  
que es como decir  
que no han querido alterar las cosas  
dadas por naturaleza y clima  
no han necesitado nunca petróleo ni i-pods  
ni tv ni autos ó vidrios ó plásticos  
ni veredas o ventiladores  
ni alcohol ni muebles ni papel higiénico  
ni psicoanálisis ni periodista ni transporte  
ni ropas

por cierto una vez  
un inglés muy curioso  
se quedó 3 días en un clan jarawa  
y les llevó nueces y bananas y telas  
las nueces y bananas fueron un festín  
y los jarawas rieron mucho y las mujeres bailaron mucho  
las telas de colores se las ataron a la cintura  
por algunos días  
luego cuando ya las telas olían mal  
simplemente las tiraron  
y volvieron a ser desnudos  
como siempre fueron  
desde hace ya 60.000 años  
y además  
al inglés las mujeres le tocaban las piernas  
llenas de pelos y se mataban de risa  
eso sí  
por la noche  
el inglés se tenía que ir a dormir en su bote  
porque nadie sabe cómo duerme un clan jarawa  
ni cómo sueñan  
los primitivos sabios jarawas  
en su isla perfecta  
otras etnias antiguas en las islas cercanas  
los ongé los bo los sentineleses  
los shompens los nicobarenses  
se adaptaron  
andan con ropa se maman miran tele  
se entristecen  
prestan sus mujeres a los civilizados  
se hacen delatores de la policía  
una verdadera porquería  
bah, ya se parecen demasiado a nosotros  
pero los jarawas no  
por alguna sapiencia y genialidad atroz  
se han preservado puros  
ante la idiotez asesina de la civilización  
(que ahora es todo el consumista planeta

Exceptuando, claro, la islita de los jarawas)  
Y los patéticos turistas  
(hay algo más patético que reconocerse "turista")  
Que se adentran con coimas a la cana  
En la selva jarawa para verlos  
Y arrojarles industriales galletitas dulces  
No entienden (no entenderán nunca)  
Porqué las mujeres jarawas  
Se acercan  
recogen las masitas  
y ríen fuerte y bailan mientras mastican  
y sus tetas libres libres se bambolean  
mientras los turistas sacan fotitos  
para mostrarle a laguien estas chicas  
que bailan por comida  
pero,  
en un tris  
mágico y alucinatorio  
las hermosas chicas jarawas  
ríen y gritan  
y antes de que cualquiera se dé cuenta  
desaparecieron en la selva tupida  
la selva donde no entra el sol  
ni tampoco los civilizados turistas  
y además  
qué notable  
en 60.000 años  
los clanes jarawas no intentaron  
invadir otros pueblos otros clanes  
otras gentes  
solitos nómades en su isla  
no se les ocurrió servirse de otros  
apropiarse de invadir y matar  
o matar e invadir  
en su islita está todo  
¿por qué habría de hacerlo?  
a veces  
en realidad muchas veces

los jarawas  
gritan "melilá melilá"  
y todos se ríen fuerte  
o salen todos juntos  
y se tiran al mar  
o se ponen juntos a meliluar alegres  
y nadie entiende esto  
nadie entiende la alegría por la alegría y basta  
nadie entiente el estar vivos de los jarawas  
que se ríen besan a sus niños  
y se tiran al agua  
para seguir riendo  
qué cosa  
esta gente primitiva animal  
no saben escribir no saben leer  
no descubrieron nada  
no inventaron nada  
no tienen plusvalía  
ni dineros ni metas  
no quieren ser famosos  
no quieren ser nosotros  
se quieren entre ellos  
y nadie entiende esto  
el inglés que les regaló las telitas de colores  
dijo que una tarde  
hicieron los jarawas una ronda alrededor de él  
y los hombres y mujeres –unos 39 calculó-  
empezaron a dar discursos interminables  
el inglés no entendía un pomo  
pero cada uno hablaba como media hora  
luego todos reían (lo jarawas no aplauden)  
y otro tomaba la posta y le daba media hora  
y así como siete horas sin parar sin descanso  
discursos risas y más discursos  
que el inglés pensó  
que la dialéctica no empezó  
donde las muy célebres y caras universidades  
enseñan que empezó

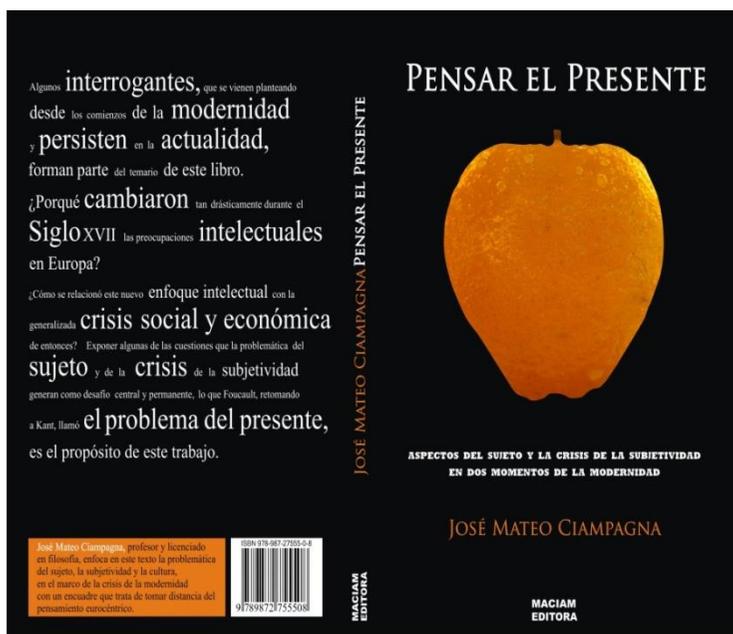
que estaba antes en realidad  
antes de la escritura antes de la lectura  
y el inglés  
que era un intelectual  
sino sólo un tipo curioso  
entendió que los jarawas  
eran unos hijos de puta  
porque hacía 60.000 años  
que se divertían como locos  
hablaban más democráticamente  
que cualquier político civilizado  
no hacían religiones que prohibían algo  
disfrutaban del mar la selva los seres  
andaban desnudos de prejuicios  
y no ansiaban poseer porque  
con vivir les alcanzaba  
el inglés pensó en todo eso  
y dijo "qué macana"  
"tengo pelitos en las patas" dijo el inglés  
"yo no sé cómo vivir desnudo"  
y un día  
mucho después  
me lo contó  
y yo lo cuento,  
no es tan compli  
hoy, un día de enero 2012,  
los jarawas no usan zapatos,  
tan simple baby.



Libro

*Pensar el presente*  
Aspectos del sujeto y la crisis de la subjetividad  
en dos momentos de la modernidad.

José Mateo Ciampagna.  
Maciam editora, 2012, Junín.





Seminario <sup>10</sup>

Arte, cultura, conocimiento  
y vida nacional

Hector Marteau



---

<sup>10</sup> Seminario a cargo del Lic. Héctor R. Marteau, integrante del UNA, profesor de las universidades nacionales de Mar del Plata, Tres de Febrero, Salta y La Plata. Profesor Titular Ordinario, Director de Investigación y Profesor de las Maestrías en DDHH, Ciencia Política y Filosofía Práctica Contemporánea en dichas universidades, llevado a cabo en agosto 2012, en el Colegio de Arquitectos, en Junín.

El hombre americano no es una utopía, tampoco un hecho dado... es un problema que va siendo revelado sobre todo por el arte, por la creación cultural y exige ser pensado. La crisis del llamado pensamiento occidental también llega a nuestros territorios, pero no como reflejo o proyección de sí, sino como manifestación de sus límites y desafío a nuestra capacidad reflexiva, activa, autónoma. Es necesario pensar y redescubrir la experiencia latinoamericana, que es la propiamente americana.

Dar vuelta la historia, exponer el saber sistemático y la ausencia de sujetos es una sola cuestión para nosotros: volver visible lo invisible (de lo racial, de la exclusión, de lo subalterno) y apagar lo periférico y lo subdesarrollado de un proyecto histórico moderno que creó la colonialidad del saber, del poder y del ser.

Ser hegeliano, marxista, heideggeriano, sartreano o popperiano no es lo nuestro, aunque debemos conocerlo y superarlos. Vivimos, estamos en cartografías mentales e históricas heterogéneas y transculturales: a ellas debemos abocarnos.

Esta es una propuesta de lectura crítica, participación creadora y descubrimiento de otros mundos que portamos en nosotros mismos. El Taller está dirigido a docentes y estudiantes de nivel superior y universitarios, a profesionales, escritores, artistas y personas interesadas en adquirir información y base conceptual comprensiva del cambio cultural y epistémico que hoy se está operando en los principales centros de estudio y de prácticas sociales, desde el mundo 'chicano' al extremo sur americanos.

Estas nuevas conceptualizaciones se realizan desde fines del siglo XX, en Universidades de EE.UU., México, Cuba, Puerto Rico, Brasil, Uruguay, Chile y principalmente en Bolivia, Ecuador y Perú, y se apoyan en una relectura del lugar americano frente al universalismo eurocéntrico.

Temas como la colonialidad del saber, del poder y del ser descubren la importancia de los imaginarios que coexisten y luchan entre sí, desde 1492, en una mezcla, hibridación y complejidad que parten de los pueblos originarios, los afroamericanos y el mundo criollo.

Las subjetividades en conflicto, en el interior del espacio de la región, como contracara de la crisis de subjetividades en la modernidad, son analizadas desde el comienzo de la relación modernidad/colonialidad como procesos centrales, estructurales y vivos en las actuales prácticas sociales y teorizaciones. Para nuestro país ello implica re-analizar el lugar del Estado, de los federalismos, de las prácticas culturales, de las especificidades, de las invisibilidades y rechazos de un mundo plural, que ponen en juego los roles individual y colectivo. Bartolomé de las Casas, Descartes, Montesquieu, Kant, Hegel, Marx, Derrida, Levinas o Agamben coexisten con Waman Poma de Ayala, Cugoano, Du Bois, Mariátegui, Glissant, C. West y los integrantes del actual "giro decolonial" .



Taller de psicoanálisis

Lecturas y comentarios en referencia al  
carácter performativo del acto  
Butler, Foucault y Lacan

Jorge Alonso  
Claudia Álvarez  
Yesica Troilo



## Argumento

El discurso de la gubernamentalidad permite localizar, en el campo de las prácticas sociales acerca de la subjetividad, unos actos, organizados por taxonomías normalizantes y/o por el binarismo del género, entre otros, que imponen performatividades para los sujetos, a partir de prácticas biopolíticas de regulación social. Un saber supuesto de un sujeto, la ciencia, que puede desentrañar toda subjetividad inscribiéndola en clasificaciones, estructuras o distintas lógicas con efectos normalizadores.

¿Queda lugar para otros actos? Algunos proponen performances desde la subjetividad, en el psicoanálisis, en el género, en la política, en el arte. Es posible que otras prácticas, no se inscriban tan fácilmente en órdenes previos y que sin embargo, se orienten de acuerdo a cierta verdad que surge de la singularidad de un sujeto.

El acto analítico, según el pensamiento de Lacan, que no está exento de caer en la normalización de las prácticas biopolíticas, por sus características sería posible que quede o no por fuera de ésta. Se trataría de un acto que haría de la verdad una estructura de ficción, una actuación que reconocería algunos momentos diferentes. Incita al saber al sujeto acerca de su propia verdad, promueve una producción creativa del sujeto y define representaciones y actuaciones por parte del analista. Se trataría de un acto que produciría un saber de menor alcance que aquel supuesto de la ciencia, más local, y lejos de lo universal.

La propuesta del taller es el estudio del acto analítico promovido por el psicoanálisis. Será puesto a prueba frente a otros actos. En primer lugar, la dupla parresía y performativo. La parresía, una dramática del discurso en el campo de la política, en contraste con el performativo, en el discurso de la pragmática, plantea distintos valores del acto, la verdad y el sujeto. En segundo lugar, interpelado por actos corporales subversivos, que en las teorías del género se mencionan ciertos actos performativos subversivos, frente a las restricciones del esencialismo del género. Por último, algo de performance y arte.

La talking cure de Freud estaría puesta en cuestión. En tiempos donde la psicopatologización predomina el campo psi, pero donde también se sostienen políticas de prácticas de salud mental con enfoque de derechos, el acto analítico en el centro de la mira.

#### Bibliografía

Austin J. Palabras y acciones. ¿Cómo hacer cosas con palabras? Conferencias 8, 9 y 10. Páginas 138 a 178.

Butler Judith, (2007) El género en disputa. Paidós 2007 Barcelona. Capítulo 3. Actos corporales subversivos. Página 173 a 277.

Foucault Michel.(1983) El gobierno de sí y de los otros. FCE Buenos Aires. 2009. Clases del 12 de enero de 1983. Páginas 57 a 89.

Lacan Jacques.(1969) Seminario De un Otro al otro. 4 de junio de 1969. Versión PDF Psikolibros en línea.

Le Gaufey (2013) Hiatus sexuales La no-relación sexual según Lacan. Traducción Mattoni Silvio. El cuenco de plata. Buenos Aires 2013. Capítulo II La lenta eclosión de la fórmula. La serie de los "no hay". Págoy.33 a 54.

Opacidades, revista de psicoanálisis 8. No va de suyo que... ELP. Buenos Aires 2014.

Maingueneau, D.(1980) Introducción a los métodos de análisis del discurso. Hachette. Buenos Aires 1980 Los actos de lenguaje los performativos. Páginas 145-156.

#### Cuatro reuniones

4 de octubre de 2014. "Acto performativo y acto analítico"

18 de octubre de 2014. "Parresía y performativo, comparación entre discurso dramático y discurso pragmático"

15 de noviembre de 2014. Género y performativo en la teoría queer"

6 de diciembre de 2014. "Acto analítico"

+ info

Confitería La Genovesa, Rivadavia 351, en Junín. Sábados de 11 a 13 horas. Taller de psicoanálisis. Jorge Alonso. Acompañan Claudia Álvarez y Yesica Troilo. Invitación abierta a quienes estudian y realizan la práctica del psicoanálisis.

Contacto: Jorge Alonso Tel 0236 154459105

discursoanalitico@gmail.com <http://discursoanalitico.blogspot.com.ar>

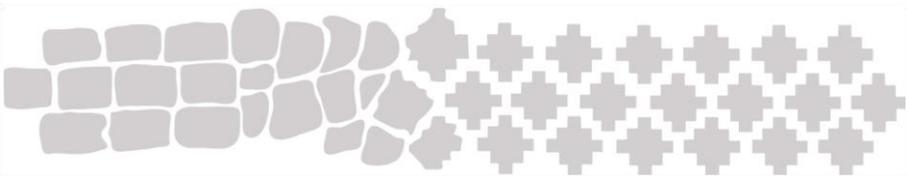


Memoria del taller

Performatividad del acto psicoanalítico

Jorge Alonso

Junín 2015



El presente trabajo contiene un recorrido acerca del carácter performativo del acto en Austin, Lacan, Foucault y Butler. Es una memoria del taller de psicoanálisis. Asimismo, reconoce la influencia del taller de psicoanálisis de la revista Opacidades (2014), que se realiza en Buenos Aires. Pretende acercar cada uno de los ámbitos de indagación, manteniendo la pertinencia y heterotopía tanto del campo del lenguaje, del psicoanálisis, de la filosofía y de la teoría queer, para ver de qué modo dichas aproximaciones visualizan mejor el acto psicoanalítico. Este ejercicio parte de la suposición que Lacan otorga tal carácter al acto psicoanalítico. Este trabajo sin embargo, solo querría sacar provecho de mejorar la comprensión del acto psicoanalítico al contraste del performativo.

### Argumento

El discurso de la gubernamentalidad permite localizar, en el campo de las prácticas sociales acerca de la subjetividad, unos actos, organizados por taxonomías normalizantes y/o por el binarismo del género, entre otros, que imponen performatividades para los sujetos, a partir de prácticas biopolíticas de regulación social. Un saber supuesto de un sujeto, la ciencia, que puede desentrañar toda subjetividad inscribiéndola en clasificaciones, estructuras o distintas lógicas con efectos normalizadores.

¿Queda lugar para otros actos? Algunos proponen performances desde la subjetividad, en el psicoanálisis, en el género, en la política, en el arte. Es posible que otras prácticas, no se inscriban tan fácilmente en órdenes previos y que sin embargo, se orienten de acuerdo a cierta verdad que surge de la singularidad de un sujeto.

El acto analítico, según el pensamiento de Lacan, que no está exento de caer en la normalización de las prácticas biopolíticas, por sus características sería posible que quede o no por fuera de ésta. Se trataría de un acto que haría de la verdad una estructura de ficción, una actuación que reconocería algunos momentos diferentes. Incita al saber al sujeto acerca de su propia verdad, promueve una producción creativa del sujeto y

define representaciones y actuaciones por parte del analista. Se trataría de un acto que produciría un saber de menor alcance que aquel supuesto de la ciencia, más local, y lejos de lo universal.

La propuesta del taller es el estudio del acto analítico promovido por el psicoanálisis. Será puesto a prueba frente a otros actos. En primer lugar, la dupla parresía y performativo. La parresía, una dramática del discurso en el campo de la política, en contraste con el performativo, en el discurso de la pragmática, plantea distintos valores del acto, la verdad y el sujeto. En segundo lugar, interpelado por actos corporales subversivos, que en las teorías del género se mencionan ciertos actos performativos subversivos, frente a las restricciones del esencialismo del género. Por último, algo de performance y arte.

La talking cure de Freud estaría puesta en cuestión. En tiempos donde la psicopatologización predomina el campo psi, pero donde también se sostienen políticas de prácticas de salud mental con enfoque de derechos, el acto analítico en el centro de la mira.

### Performativo en psicoanálisis

Entre los trabajos que hemos podido relevar en nuestro medio podemos ver que Cellerino y Luttereau (2009) intentan articular la teoría lacaniana del acto analítico y la teoría de los actos de habla donde encuentran como principal característica definitoria del acto analítico: "la autorreferencialidad constituyente de una transmutación del sujeto. La dimensión "actancial" del habla, intrínseca a la práctica lingüística y elucidada por la disciplina pragmática, se convierte en un ordenador lógico y clínico de la operación analítica" (SC y LL;2008;228). Los autores se apoyan en el trabajo de Gabriel Lombardi (2008), Clínica de la autorreferencia. Cantor, Gödel, Turing, publicado por Letra Viva, en Buenos Aires. En tanto la revista Artefactos Nro.5, de ELP, en México se organiza temáticamente alrededor del comentario del libro de Shoshana Felman, El escándalo del cuerpo hablante, publicado por ELP, escándalo -leemos en la presentación del libro- de la

incongruente pero indisociable relación entre lenguaje y cuerpo; el escándalo de la seducción del cuerpo humano en tanto que habla; el escándalo de la promesa de amor por cuanto es, por excelencia, la promesa que no puede ser cumplida; el escándalo del animal que hace promesas en la medida en que lo que promete es precisamente lo insostenible". La revista *Artefactos* Nro.5 retoma la idea del escándalo de performativo del análisis. Ambos trabajos permiten situar la cuestión de los actos de habla y el acto del analista, en cierto modo en extremos entre el sujeto y la superficie del cuerpo. De un lado el performativo es constituyente, del otro lado el performativo es escándalo. De un lado, ordenador lógico y clínico y del otro, justamente pareciera lo contrario, seducción, promesa incumplida, insostenible, en tanto escándalo, más cercano a la trampa que desoculta, difama o no, que cercana a la verdad, en tal sentido no tan intrínseca.

### El acto analítico

Acto analítico, carácter paradójal entre la función de saber y la producción en el Seminario *de un Otro al otro*, sesión del 4 de junio de 1969 de Jacques Lacan

En la enseñanza de Jacques Lacan, en la sesión del 4 de junio de 1969, el autor comienza situando al acto psicoanalítico, y el campo. Respecto de este último, como campo del Otro con mayúscula, dice que es lo que está en juego alrededor del campo de apuesta de Pascal. En esa apuesta está en juego la promesa de la vida eterna. El campo de los filósofos, el del gran otro, el lugar de lo uno, de lo único. En este punto, dirá más que el dios de los judíos, -si bien a Moisés le dice que soy el que soy y domina sobre su pueblo, no es único deduce Lacan- el dios de los católicos. El dios de los católicos sí es único, y en la continuidad del dios de los filósofos, se convierte en el principio de una razón suficiente. En el campo de aquel que sabe, y que en relación al acto psicoanalítico, sería algo así como que digan lo que digan existe el Otro que sabe lo que van a decir. El campo del sujeto supuesto saber.

Para Lacan el saber produce el objeto a, el otro con minúscula. El acto analítico posee una doble producción. Por una

parte mediante la incitación al saber, produce un saber, pero no solo eso sino que ese saber produce algo

“Entonces, lo que nos interesa, porque es lo que el psicoanálisis ha revelado, es lo que se produce en el saber. Lo que se produce en el saber es lo que no se sospechaba antes del psicoanálisis, esto es el objeto a, en tanto que el análisis lo articula por eso que es, a saber, la causa del deseo, es decir, de la división del sujeto; de eso que introduce en el sujeto como tal, es decir, eso que el cogito enmascara, a saber, que al lado de este ser del cual él cree asegurarse, él es, esencialmente y desde el origen: falta. Es aquí donde recuerdo, donde retomo el plano por el cual he creído —el año pasado— deber introducir la paradoja del acto psicoanalítico; esto es, que el acto psicoanalítico se presenta como incitación al saber.” (JL;1969;115)

En esta sesión va a referirse a una cuestión central del acto analítico comparándolo con el acto sexual. Dirá No hay acto sexual que efectue la relación sexual, no hay más que acto. Define de este modo otra vez una relación desigual entre el campo lógico de la relación en este caso y el campo del acto. Y este nunca va a producir la relación. No hay acto sexual que produzca una justa relación. “No hay relación sexual” tiene otro no hay y es que “no hay acto sexual”. Sin embargo, y el carácter paradójico se pone en evidencia, no hay más que actos para relación sexual. En el corazón del acto está la castración.

“La relación sexual, eso que se llama seguramente con ese nombre no puede ser hecha más que por un acto. Esto es lo que me ha permitido anticipar estos dos términos: que no hay acto sexual, en el sentido en que este acto sería aquel de una justa relación y que, inversamente no hay más que el acto para hacer la relación. Lo que el psicoanálisis nos revela, es que la dimensión del acto, del acto sexual en todo caso, pero al mismo tiempo de todos los actos, lo que sería evidente después de mucho tiempo es que su dimensión propia es el fracaso. Es por eso que el corazón de la relación sexual —en el psicoanálisis—, en él, existe un signo que se llama castración.” (JL;1969;116)

De vuelta al saber, como medio de producción y trabajo, toma como referencia teórica a Marx en cuanto al capitalismo y a la cuestión del saber, como medio de producción y al trabajo.

“Lo que el saber produce. No he podido decirlo para no ir demasiado rápido, porque, en verdad, para que eso tenga un sentido, es necesario volver a ello donde más cerca y denotar aquí el relieve de esta dimensión que se articula como propiamente en la producción, esta dimensión que sólo un cierto proceso del progreso técnico nos ha permitido discernir, distinguir, como siendo el fruto del trabajo. ¿Pero es tan simple? ¿No parece que, como tal, lo que es producción se distingue de lo que siempre fue poiesis, fabricación, trabajo, nivel del alfarero?, es necesario que se haya autonomizado como tal, lo que se distingue muy bien en el capitalismo, a saber el medio de producción, en tanto es alrededor de eso que todo gira, a saber quién dispone de ellos, de estos medios. Es por una homología tal que va a tomar su relieve lo que es función del saber y lo que es su producción. La producción del saber, en tanto que saber se distingue de la verdad por ser medio de producción y no solamente trabajo.” (JL;1969;116)

El analista está en el medio del acto psicoanalítico, incita e induce al saber, lo invita al encuentro del sujeto supuesto saber, pero va a representar la evacuación del objeto a, representa la hiancia, articulando la verdad en una estructura de ficción.

“El psicoanalista, pues— y es allí que yo acentuaba el enigma y la paradoja del acto psicoanalítico— el psicoanalista en tanto que él induce, incita al sujeto, al neurótico en la ocasión, sobre ese camino donde él lo invita al encuentro de un sujeto supuesto saber, el psicoanalista, si es verdad que él sabe lo que es un psicoanálisis, y sabe como puede proceder allí, eso que se refiere a que, al término de la operación y de su en-sí-mismo, él analista va a representar la evacuación del objeto a, en esta incitación al saber que lleva a la verdad y que representa su hiancia, él elige devenir él mismo, la ficción rechazada. He anticipado aquí la palabra "ficción". Ustedes saben que

desde hace mucho tiempo yo articulo que la verdad tiene estructura de ficción.” (JL;1969;116)

El psicoanalista encarna la producción, dice “lo que resulta de este modo de plantear la cuestión entre saber y verdad en el campo propio de una producción, de la cual, en suma, lo que ustedes ven, es que el psicoanalista, en tanto que tal, encarna, él mismo, esta producción. La toma (mise) del analista en la perforación del objeto a, gracias a su presencia pone frente a lo ininterpretable de la transferencia. En el lugar de actor, división espectador y coro. El lugar del analista.” (JL;1969;116)

Es el psicoanalista quien está en el lugar, ciertamente, de lo que se goza sobre la escena trágica y es lo que da su sentido al acto psicoanalítico. Y por otra parte, es sorprendente que él renuncie a ello, que él no haga más que estar en el lugar del actor, en tanto que un actor basta, en sí, sólo, para sostener la escena de la tragedia. Esta división del espectador y del coro donde se modela y se modula la división del sujeto en el espectáculo tradicional, la he recordado el año pasado para designar lo que se refiere exactamente al lugar del analista. Otra paradoja del acto psicoanalítico es que este actor se borra, retomando lo que he dicho hace un momento del objeto a, él lo evita.

El acto psicoanalítico parte de la incitación al saber, a la producción de un saber que produce el objeto a. produce una división del sujeto, aquella que el cogito enmascara y que se enuncia como su verdad, la del deseo. La interpretación se dirige a un saber de menor alcance que el del gran otro, a un saber primitivo. La incitación al saber procede de la división entre saber y verdad, propia del profetismo de la tradición judía, de un dios que habla a través de sus profetas y que produce una verdad que hay que descifrar.

Esta intervención sobre el sujeto produce un saber de menor alcance.

Dicho todo lo anterior en esta sesión girará hacia la cuestión de la no relación sexual donde tampoco el acto psicoanalítico con su saber de menor alcance puede alojarse en la lógica, ni en la lógica definible y sexual, agregaría identitaria y binaria.

Y para ir rectamente porque, seguramente no podemos rehacer aquí todo el camino y lo que tengo que decir hoy es otra cosa que recorrer esto que se trata de la verdad, eso que se resume en que la cosa freudiana, es decir esta verdad— la cosa freudiana, esta verdad, es la misma cosa— tiene por propiedad ser asexual, contrariamente a lo que se dice, a saber, que el freudismo es el pansexualismo.

“Sólo que, como el viviente que es este ser por donde se vehiculiza una verdad, él, tiene función y posición sexual, resulta de ello algo que he tratado de articularles hace esta vez dos años y no uno solamente, a saber que no hay, en el sentido preciso de la palabra relación— en el sentido en que relación sería una relación lógicamente definible— no hay, justamente, ya que falta, lo que podría llamarse la relación sexual, a saber una relación definible como tal, entre el signo del macho y el de la hembra.” (JL;1969;116)

La relación sexual puede ser hecha únicamente en un acto, Lacan agrega que no hay un acto justamente apropiado a la relación sexual, pero que sin embargo, se realiza en un acto, porque no hay más que actos para realizar la relación sexual. Es el argumento que plantea que no hay relación sexual. En la dimensión del acto se ubica el fracaso de la relación. Por otra parte, es el lugar de la castración, sumando este elemento.

Vuelve al saber y ahí va diferenciar algunos aspectos de carácter performativo, en tanto que el saber produce, está en el campo de la producción, del alfarero, de la poiesis (creación), de la fabricación. Ahí desprende el medio de producción, aquello que ha autonomizado el capitalismo, parece referirse en un sentido más preciso a la plusvalía, en un sentido marxista

En el psicoanalista se congregan la función del objeto a, y el lugar del sujeto supuesto saber, donde el Otro, en tanto Uno, no existe. Más bien se organizará en relación a las funciones del objeto a.

Acerca de la relación entre el acto y la verdad, dirá Lacan que la verdad tiene una estructura de ficción, y que la verdad respecto del acto es que sí hay acto, entonces, no hay relación sexual. Del mismo modo el acto del psicoanalista, se produce en cierto enigma o paradoja, que recorre algunas formas:

-la incitación al saber como punto de partida, colocándose en el lugar del sujeto supuesto saber.

-la encarnación en el lugar de la producción, considerando en este punto la transferencia, y la repetición no del lado de la necesidad sino de la novedad.

-la actuación del psicoanalista, la toma (mise) de psicoanalista, la puesta en obra, la actuación, está como actor, en tanto que un actor basta para sostener la escena de la tragedia.

-la evacuación del objeto a, donde el actor se borra paradójicamente en ese momento.

Por último se interroga acerca de este lugar del analista y si no se trata de un SCAPEGOST, un chivo emisario, en tanto que toma sobre sí el objeto a, destinado a ser evacuado. Sin embargo, establece en este punto una diferenciación con el masoquismo, apuntando que en el masoquismo, el masoquista se constituye en un verdadero AMO, la experiencia del que sí sabe naufragar y que goza de ello. Se convierte en el amo de su propio juego.

La diferencia con el psicoanalista está dada en que este SE HACE EL AMO. Y se hace en dos sentidos diferentes del HACE. Por un lado, como actor, representar a alguien y como producción en tanto que su actuación se orienta en el sentido de la producción de un saber, y la relación que vimos con el objeto a.

### Aproximaciones y heterotopías

Este resumen de la clase intenta presentar como en el acto psicoanalítico paradójico de por sí, la producción queda atada al saber. Un acto de saber es productor en el sujeto, productor de objetos, produce relaciones. Es posible en este punto preguntarnos si el performativo sería una forma de nombrar el acto psicoanalítico y además si posibilitaría ampliar nuestras herramientas que permitan volver al concepto de acto en Lacan. Se podría utilizar el concepto performativo para hacer referencia al acto psicoanalítico.

Una aclaración, parece que de la lectura de autores como Foucault y Butler, uno se encuentra con que de diversas formas llevan ideas, desarrollos teóricos hacia sus campos de indagación, las relaciones del sujeto y el poder, sujeto y la verdad en Foucault; en Butler el género y la teoría de Lacan sobre el espejo y la sexualidad. Nuestro movimiento es de algún modo el trabajo inverso, que consiste en llevar ideas, conceptos hacia una mejor comprensión del acto psicoanalítico. Las referencias que vamos a tomar de dos autores que de alguna forma toman un mismo concepto, lo performativo, lo explican y utilizan de un modo diverso, considerando tópicos próximos al acto psicoanalítico, como es la producción de verdad y podríamos decir de posición subjetiva; o la producción de género, de rasgo identitario de sujeto.

### Acto y lenguaje

Para Austin hay una ambigüedad en la distinción entre verbos realizativos y verbos constatativos. Tal frontera no está muy clara, al punto que la sola mención a tal o cual verbo que realice o que constate no deja las cosas en claro. Su punto de partida será que hay actos que se producen en el hablar. "decir algo es hacer algo, al decir algo hacemos algo, porque decimos algo hacemos algo".

El acto de decir algo, es la realización de un acto locutorio. El estudio de las expresiones, locuciones, de las unidades completas del discurso. Pero además, al mismo tiempo es un acto ilocutorio, en tanto se responda a la pregunta ¿de qué manera se está usando la locución? Se pregunta Austin para definir lo ilocutorio: "¿de qué manera y en qué sentido estamos "usando" esta ocasión?" (JA;1998;143) Dirá que esta función es la fuerza, la fuerza ilocutoria, define un nuevo tipo de acto, que no se trata del significado que se da algo, o del modo en que se lo usa. Se dice algo, preguntando, advirtiendo, informando, anunciando, sentenciando, identificando, describiendo.

Al mismo tiempo que descarta la idea de significado, por ejemplo cuando trata del "significado de la oración", por su carácter ambiguo. Del mismo modo la idea de "uso del

lenguaje". Respecto de los usos del lenguaje, hace referencia a usos tales como hacer una broma, o el uso poético, o la insinuación que quedarían por fuera de la definición de los actos del lenguaje en tanto que estos son convencionales. Actos hechos de conformidad con una convención.

Austin definirá un tercer tipo de acto, llamado perlocucionario donde se suma a la locución, a la fuerza ilocutoria, los efectos y consecuencias que la locución produce. Lo presenta de esta manera.

"Hay un tercer sentido (C), según el cual realizar un acto locucionario, y, con él, un acto ilocucionario, puede ser también realizar un acto de otro tipo. A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas. Y es posible que al decir algo lo hagamos con el propósito, intención o designio de producir tales efectos. Podemos decir entonces, pensando en esto, que quien emite la expresión ha realizado un acto que puede ser descrito haciendo referencia meramente oblicua (Ca), o bien no haciendo referencia alguna (Cb), a la realización del acto locucionario o ilocucionario. Llamaremos a la realización de un acto de este tipo la realización de un acto perlocucionario o perlocución." (JA;1998;145).

Entre otros ejemplos podríamos tomar uno muy sencillo:

- Dijo que... (acto locucionario)
- Sostuvo que... (acto ilocucionario)
- Me convenció acerca de que... (acto perlocucionario)

Habría pues de acuerdo a este autor sentidos, direcciones o clases de actos del lenguaje, los tres que hemos diferenciado

### Acto y discursividad

En Michel Foucault, la parresía, tomada como una dramática del discurso en el campo de la política, en contraste

con el performativo, en el discurso de la pragmática, plantea distintos valores del acto, la verdad y el sujeto.

Michel Foucault en el curso El gobierno de sí y de los otros, en las sesiones del 12 de enero de 1983 revisa el desarrollo que realizó y explicita su rumbo. Señala que hay tres ejes que orientan su trabajo: uno que va de la formación de los saberes a las prácticas de veridicción; otro que plantea la normatividad de los comportamientos y la tecnología del poder, y por último, el de la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las prácticas de sí. El propósito del curso lo define del siguiente modo:

La parrhesía, "decirlo todo", "hablar franco", será la noción araña a partir de la que dará cuenta del propósito del curso. En su recorrido citará el Tratado de las pasiones de Galeno donde se vincula el *gnothi seautón*, conócete a ti mismo y el cuidar de sí mismo. Para este significa un ejercicio laborioso a lo largo del tiempo y que no puede prescindir del juicio de los otros. Y precisa qué otros. Se trataría de un otro, un hombre, con edad suficiente y una reputación lo bastante buena y, además que estuviera dotado de una cualidad, la parrhesía, y que consistiría en el hablar franco. Foucault hace una enumeración de los temas que se anudan a la parrhesía: "Cuidado de sí, conocimiento de sí, arte y ejercicio de sí mismo, relación con el otro, gobierno por el otro y decir veraz, obligación de decir la verdad de parte de ese otro" (MF,2009,61) Estas características de la parrhesía, la sitúan como una noción en la encrucijada de los tres ejes, el de la obligación de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad, y la constitución de la relación consigo mismo. Precisamente en el tratado de Filodemo dirá, esta noción no está planteada de manera identificable, pero es un tema que corre de un sistema a otro.

Continúa presentando la parrhesía y en su búsqueda bibliográfica encontrará referencias en textos contemporáneos pero con un uso en el campo de la política y en el de la religión, pero no en el campo de la dirección de la conciencia individual.

Detallará como aparece sobre todo el tema en la edad antigua desde Platón, pasando por varios autores hasta Séneca, si bien con un uso muy extendido entre esos periodos, pero donde queda precisado un uso en la práctica de la dirección individual.

Sin embargo no deja de plantearse el uso de la dirección individual en relación a la política y a la educación del príncipe. Responde a las preguntas acerca de qué tipo de discurso permitiría al príncipe cuidar de sí mismo, encargarse de sí mismo y también de aquellos a quienes gobierna. La idea de un maestro con su decir veraz pasa a la obligación por parte de discípulo de decir lo que es real de sí mismo al maestro.

Menciona además que hay algunos deslizamientos de la noción que le asignan un valor ambiguo, por ejemplo el valor de la parrhesía asignado por la escuela cínica, o el hablar demasiado de uno mismo en la espiritualidad cristiana.

Se detiene y cita a Plutarco, donde aparece el joven Dión, cuñado del tirano de Siracusa, y además discípulo de Platón, quien acerca a este al tirano, con poco éxito. Platón le da su parecer sobre como gobernar y cae en la cuenta y le dice en la cara al tirano, que solo un hombre de bien podría hacerlo dándole a entender que no lo era. Le vale a Platón ser vendido como esclavo. Dión utiliza la parrhesía frente al tirano a quien reprueba por su forma de actuar. Foucault toma esta escena como ejemplar de la parrhesía. Un hombre se para frente al tirano y le dice la verdad, no tiene la actitud de los cortesanos que se ríen de las cosas que hace el tirano y lo adulan todo el tiempo. La escena que no plantearemos en su extensión, le permite a Foucault extraer algunas definiciones acerca de lo que no es la parrhesía. No es solo una forma de demostrar, ya que significa un modo de apelación a un comportamiento. No es una persuasión, una retórica, porque no hay un intento de decir las cosas a través del arte persuasivo. Más bien es cercano a la ironía, el insulto o la crítica. No es una pedagogía, en tanto que arroja una verdad a la cara con toda la violencia posible. No es una disputa o querrela, ya que el tirano se impone por la violencia y no por las razones.

Por fin, concluye Foucault, se trata de resaltar el aspecto del decir veraz de la parrhesía y los efectos que acarrea sobre el sujeto del decir.

“El riesgo que el decir veraz plantea para el locutor mismo. La parrhesía debe buscarse en el efecto que su propio decir veraz puede producir en el locutor a partir del efecto que genera en el interlocutor. Para expresarlo de otra manera, decir la verdad en presencia de Dionisio, el tirano que se encoleriza, es abrir para quien la dice cierto espacio de riesgo, plantear un peligro en el que la existencia misma del locutor va a estar en juego, y eso constituye la parrhesía.” (MF;2009;74)

La parrhesía como contraejemplo del enunciado performativo. Foucault toma el performativo de Austin, y aclara que un enunciado performativo se produce bajo determinado contexto, institucionalización, en una situación definida, donde el individuo formula un enunciado, cuya enunciación misma produce la cosa enunciada.

Relaciona el performativo y la parrhesía como contrarios desde la previsibilidad o no del resultado esperado

“hay una diferencia, que es capital y decisiva. Y es que, en un enunciado performativo, los elementos que se dan en la situación son tales que, una vez proferido el enunciado, se sigue un efecto, un efecto conocido de antemano, regulado de antemano, un efecto codificado que es precisamente aquello en que radica el carácter performativo del enunciado. Mientras que en la parrhesía, al contrario, sea cual fuere el carácter habitual, familiar, casi institucionalizado de la situación en la cual se efectúa, la introducción, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La parrhesía no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado”. (MF;2009;79)

Lo mismo va a ocurrir desde la perspectiva del status del sujeto de la parrhesía y del performativo, en el performativo el enunciado debe enunciarse sin más, por alguien que tenga el poder de realizarlo (sacerdote que bautiza), más allá de que

esté convencido. En el acto parresiástico, hay una formulación de la verdad doble. Primero debe pronunciarse como en el performativo, pero además debe adherir a la verdad proferida. Esta afirmación de la afirmación, enfrentar al tirano, de pie y diciéndolo, tiene el carácter de desafío, de ritual solemne del decir veraz en el cual el sujeto compromete lo que piensa en lo que dice, en el cual atestigua la verdad de lo que piensa en la enunciación de lo que dice. Un pacto dirá Foucault del sujeto hablante consigo mismo. Dirá que este pacto parresiástico liga contenido del enunciado y al acto de enunciarlo. "soy quien habrá dicho esto". (creo que aquí se esconde algo de la idea performativa de Butler, en el sentido que el acto es el que construye la identidad)

El tercer contraste está dado en que en el performativo es necesario el status del que enuncia, mientras que en el enunciado parresiástico, el parresiástico es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla. No hay determinación de sujeto, circunstancia o lo que sea sino libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, hay coraje. Coraje en tanto que un ejercicio de la libertad es un ejercicio peligroso de la libertad. En tanto que es posible que se produzca un efecto rebote sobre el parresiasta (Platón vendido como esclavo por decirle al tirano lo inconveniente)

Tal contraste le permite distinguir la pragmática del discurso de la dramática del discurso.

La pragmática surge del estudio de las modificaciones en el sentido producidas por lo que ya ha sido mencionado, del status del sujeto, de la situación, de la forma del enunciado, y cabe exactamente al análisis del performativo. La dramática del discurso sería de qué manera el acontecimiento, la enunciación, puede afectar el ser del enunciadore. Dirá Foucault que:

"el análisis de la parrhesia es el análisis de esa dramática del discurso verdadero que pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz. Y creo que, de este modo, podríamos hacer todo un análisis de la dramática y las diferentes formas de dramáticas del discurso verdadero: el profeta, el adivino, el filósofo, el sabio. Sean cuales fueren en concreto las

determinaciones sociales que pueden definir [su] estatus, todos ellos hacen jugar, de hecho, cierta dramática del discurso verdadero, es decir que tienen cierta forma de ligarse, en cuanto sujetos, a la verdad de lo que dicen. Y está claro que no se ligan de la misma manera a la verdad de lo que dicen, según hablen como adivinos, según hablen como profetas, según hablen como filósofos o según hablen como sabios dentro de una institución científica. Creo que ese modo muy diferente de lazo del sujeto con la enunciación misma de la verdad abriría el campo para estudios posibles sobre la dramática del discurso verdadero.” (MF;2009;84-5).

### Acto y género

Actos corporales subversivos, y actos performativos subversivos, frente a las restricciones del esencialismo del género, en Judith Butler.

Judith Butler, en *El género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*, obra anunciada en la publicación de la cual nos servimos como fundadora de la teoría queer, acerca de los estudios de género, en el marco de los estudios del feminismo, plantea el carácter constructivo del género, y en ese sentido la importancia que va a tomar el acto performativo en relación al género.

Vamos a tomar un punto del capítulo, *Actos corporales subversivos*, donde estudia a Kristeva, Foucault y Wittig. En el último apartado llamado *Inscripciones corporales, subversiones performativas* se pregunta “¿en qué sentido es el género un acto?” y va ir dando precisiones de las relaciones que plantea entre el género y el acto.

En primer lugar tomando a Victor Turner en el libro *Conocimiento local, ensayos sobre la interpretación de las culturas*, localizará la repetición del acto y dirá que del mismo modo que en otros dramas sociales rituales, “la acción de género exige una actuación reiterada, la cual radica en volver a efectuar y a experimentar una serie de significados ya

determinados socialmente, y ésta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación."

En segundo lugar, cierto carácter público, o de acción pública al tomar la forma de un estilo. Aunque haya cuerpos individuales que desempeñan estas significaciones al estilizarse en modos de género, esta «acción» es pública. Esas acciones tienen dimensiones temporales y colectivas y su carácter público tiene consecuencias.

En tercer lugar, lo anterior lo considera como un modo de preservar el género dentro de su marco binario, a la vez que afianza al sujeto, al decir que "aunque no puede considerarse que tal objetivo sea atribuible a un sujeto, sino, más bien, que establece y afianza al sujeto".

En cuarto lugar, considera al género como una identidad débilmente formada en el tiempo, el género no es una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos. Una identidad que va a ser instaurada en un espacio exterior mediante una reiteración estilizada de actos.

En quinto lugar, el género como temporalidad social constituida como realización performativa, al decir que el efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la manera mundana en que los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante. Este planteamiento aleja la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como temporalidad social constituida. Resulta revelador que si el género se instaure mediante actos que son internamente discontinuos, entonces la apariencia de sustancia es exactamente eso, una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia.

En sexto lugar, el género es una significación de superficie y no de base, argumenta que "el género también es una regla que nunca puede interiorizarse del todo; es una significación de superficie, y las normas de género son, en definitiva,

fantasmáticas, imposibles de personificar. Si la base de la identidad de género es la reiteración estilizada de actos a través del tiempo y no una identidad supuestamente inconsútil, entonces la metáfora espacial de una «base» se desplazará y se convertirá en una configuración estilizada, en realidad, una corporalización del tiempo marcada con el género. El yo con un género constante revelará entonces estar organizado por actos reiterados que desean acercarse al ideal de una base sustancial de identidad, pero que, en su discontinuidad eventual, manifiesta la falta de base temporal y contingente de esta «base»."

En séptimo lugar, la relación arbitraria de los actos en relación al género, le permite decir que las probabilidades de transformación de género radican precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la opción de no poder repetir, una de-formidad o una repetición paródica que demuestra que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente insuficiente.

En octavo lugar, dirá que los atributos de género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos realmente determinan la identidad que se afirma que manifiestan o revelan.

La autora establece la distinción en este punto entre expresión y performatividad como crucial. Los géneros total y radicalmente increíbles.

"Si los atributos y actos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora. El hecho de que la realidad de género se determine mediante actuaciones sociales continuas significa que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o feminidad verdadera o constante también se forman como parte de la estrategia que esconde el carácter performativo del género y las probabilidades performativas de que se multipliquen las

configuraciones de género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria. Los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados. No obstante, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente increíbles.” (JB;2007;275)

### Conclusiones

Retomando aquello que habíamos señalado acerca de la relación sexual y el acto sexual, en tanto que solo el acto efectúa la relación sexual, dado que la relación sexual no es una relación lógica definible. Dicho argumento, separa la lógica y el acto. Ahora la relación sexual como se la precisa? Guy Le Gaufey, viene desarrollando una línea argumental a partir de los libros *La incompletud de lo simbólico* y de *Hiatus sexualis*(GLG;2013) La no relación sexual según Lacan, donde analiza lo simbólico, el universal y la serie de los “no hay”, no hay universo de discurso, no hay otro del otro, no hay relación sexual, en el último caso donde cita un párrafo de la sesión del 4 de junio de 1969, del seminario de Jacques Lacan, *De un Otro al otro*, va a decir algo más, no sólo no hay relación lógica definible entre los sexos, sino que va a decir que tampoco hay acto sexual. No hay acto sexual que precise una relación que no es lógicamente definible. Pero, va a decir, que sí de un modo contingente, pero irremediable, solo a través del acto podría definirse de algún modo la relación sexual. En el nivel lógico no es posible lo que sí va a ser desde el lado del acto. La efectuación de la relación sexual a través del acto. El acto por lo tanto, no es que se inscribe en la relación sexual, como si pudiésemos decir, que se actualiza la relación sexual en el acto sexual. El acto sexual efectúa por sí algo de la relación sexual, el acto es primero respecto de la relación.

Lacan toma el argumento anterior para explicar el acto psicoanalítico. En el acto psicoanalítico no se inscribe en las coordenadas del Otro, del Sujeto supuesto saber, del sujeto que sabe todo de ante mano, acerca de lo que pueda decirse en un

análisis. Es el acto psicoanalítico a través de la operación que vimos como describía Lacan más arriba, que se convierte en productor de efectos.

Este acto, es semejante, mantiene un aire de familia, con la idea de un acto que produce el género, más que expresarlo, donde podríamos decir que el acto y no el género es performativo. Este acto tiene algo que ver con el acto de la parresía, del coraje de decir la verdad, que se diferencia del performativo, o en otro sentido de los adulones del tirano, produciendo efectos sobre el gobierno de sí. También tiene algo con los actos de habla, entre los actos locutorio/ilocutorios y los perlocutorios, en tanto este último produce algo más de lo que los otros expresan.

## Bibliografía

- Artefactos 5 elp El escándalo del performativo del análisis. <http://www.ecole-lacanienne.net/fr/p/publications/m/livres/artefactos-28/revista-artefactos-collection-cuadernos-de-nota-76>. 2014.
- Austin J. Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras. Paidós. 1998(1955) Buenos Aires. Conferencias 8, 9 y 10. Páginas 138 a 178.
- Butler Judith, El género en disputa. Paidós 2007 Barcelona. Capítulo 3. Actos corporales subversivos. Página 173 a 277.
- Cellerino Sergio y Lutereau Luciano, Acto analítico y actos de habla (speech acts). Psicoanálisis y pragmática lingüística. Desde el Jardín de Freud [n.º 9, Bogotá, 2009] issn: 1657-3986, pp. 223-228. <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/12235/12866>
- Foucault Michel. El gobierno de sí y de los otros. FCE Buenos Aires. 2009. Clases del 12 de enero de 1983. Páginas 57 a 89.
- Lacan Jacques. Seminario De un Otro al otro. 4 de junio de 1969. Versión PDF Psikolibros en línea.
- Le Gaufey, Guy. Hiatus sexuales La no-relación sexual según Lacan. Traducción Mattoni Silvio. El cuenco de plata. Buenos Aires 2013. Capítulo II La lenta eclosión de la fórmula. La serie de los "no hay". Pág.33 a 54.
- Opacidades, revista de psicoanálisis 8. No va de suyo que... ELP. Buenos Aires 2014.



Reseña

Revista Opacidades Nro. 8  
de la Ecole lacanienne psychanalyse

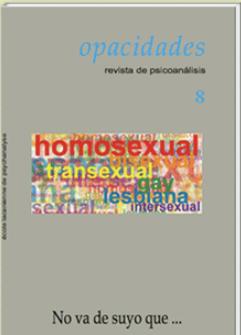
 **opacidades 8**  
revista de psicoanálisis

Tenemos el agrado de invitar a la presentación de:

**opacidades 8**  
revista de psicoanálisis

## No va de suyo que...

| No va de suyo que... | Mesa Redonda:  
"Queer y Psicoanálisis" | Lo inteligible y su  
anormal: perspectivas queer-feministas  
acerca de la constitución de la  
(a)normalidad. *Maira Pérez* | Irigaray, Wittig,  
Butler: apostillas. *Elisa Ponieman* | Mientras  
Lacan trans-citaba. *Graciela Cristina Grin* |  
Jacques Lacan. Presentación de M. 27 de  
febrero de 1976 (fragmentos) | Delay,  
congregación en retardo. *Juan Carlos Piegari* |  
¿Una teoría queer latinoamericana?:  
Postestructuralismo y políticas de la  
identidad en Lemebel. *José Javier Maristany* |  
A propósito de "el sujeto estético" de Leo  
Bersani. *Marta Iturriza* | El psicoanálisis y el  
sujeto estético. *Leo Bersani* | Un  
psicoanálisis nada "chic". *Norberto Gómez* |  
Nota preliminar | Lacan en la encrucijada.  
*Guy Le Gaujey* | Introducción a una  
genealogía del autismo. *Marie-Claude Thomas*  
| Los públicos de Freud. *Mayette Viltard* |



No va de suyo que ...

Conversarán:  
**Clara Laura Gualano**  
**Marta Iturriza**  
**Juan Carlos Piegari**  
*entre otras y otros.*

**Miércoles 17/09 · 19 hs. · DAIN Usina Cultural · Nicaragua 4899 · C.A.B.A.**  
**Brindaremos con vino.**

**opacidades@gmail.com** [gala@gaiadifusion.com](mailto:gala@gaiadifusion.com)

Anuncio de la presentación de la revista en CABA

"No va de suyo que..." es el título de tapa de Opacidades, revista de psicoanálisis, Nro.8. La tapa contiene, además, un cuadro multicolor con palabras que suelen condensarse en una sigla (lgbttiq ó similar). Homosexual, transexual, lesbiana,

intersex, más otras palabras recortadas. "No va de suyo que..." queda explicitado al comienzo de la revista. Se trata de las relaciones entre la teoría queer y el psicoanálisis. Relación de "densa convergencia". Relación que no hace posible pasar los temas de un lugar al otro sin un estudio. Notará el lector de la revista que, tanto el campo queer, como el psicoanálisis, presentan en su interior diferencias notables. Flavio Rapisardi señala que de activista queer a pasa a "*la querencia*" *Centro criollo de política de la diferencia*, con una mirada local; uno de los artículos se pregunta por una teoría queer latinoamericana, donde es icónica la referencia a Lemebel. Del lado del psicoanálisis, los planteos de Le Gaufey acerca de los "no hay relación sexual", "no hay universo de discurso", o las referencias acerca de los vínculos que el grupo de Flavio Rapisardi tienen con la EOL, la APA o la ELP, sobre el diálogo con los queer desde el 2001.

La revista presenta la transcripción de una "*Mesa Redonda: Queer y Psicoanálisis*", organizada por la revista, realizada en la librería Hernández, en Buenos Aires, el 23 de agosto de 2012, de la que participaron Guy Le Gaufey, Virginia Lucas, Moira Pérez, Flavio Rapisardi, coordinada por Juan Carlos Piegari. La transcripción de una ponencia en el taller "el amor es el despliegue de ala de lo imposible" de ELP, coordinado por Juan Carlos Piegari, cuyo título es "*Lo inteligible y su anormal: perspectivas queer-feministas acerca de la (a)normalidad*", a cargo de Moira Pérez, Licenciada en Filosofía, investigadora en teoría queer y coordinadora del Taller de teoría Queer en la ciudad de Buenos Aires. Los siguientes artículos: *Irigaray, Wittig, Butler: apostillas*, por Elisa Ponieman; *Mientras Lacan trans-citaba* de Graciela Cristina Grin; *Delay, congregación en retardo* de Juan Carlos Piegari; *¿Una teoría queer latinoamericana? Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel* por José Javier Maristany; *A propósito del sujeto estético de Leo Bersani*, por Marta Iturriza; *El psicoanálisis y el sujeto estético* por Leo Bersani; *Un psicoanálisis nada "chic"* de Norberto Gómez; *Lacan en la encrucijada* de Guy Le Gaufey; *Introducción a una genealogía del autismo*, de Marie-Claude Thomas y *Los públicos de Freud* de

Mayette Viltard. Fragmentos de la presentación de M, del 27 de febrero de 1976, por Jacques Lacan.

*No va de suyo que...* No va de suyo que lo queer y el psicoanálisis lacaniano sean compatibles. No va de suyo que el lacanismo despsicopatologice la homosexualidad, y toda la diversidad sexual. El psicoanálisis va desde el "no hay relación sexual", "no hay universo de discurso", a la idea del "partenaire-síntoma". No va de suyo que... ya que los planteos de la teoría queer sobre la identificación chocan con la teleología hetero en la teoría de la identificación freudiana. No va de suyo que... ya que hay una mirada psicopatologizante en Lacan.

En *la mesa redonda: "Queer y Psicoanálisis"*, Moira Pérez presenta algunas herramientas que ofrece la teoría queer, con las que las personas podemos interpretar nuestras propias experiencias cotidianas, y el mundo en el que vivimos. La primera herramienta es la performatividad. Consiste en la reiteración de ciertas prácticas, a partir del cual el discurso construyen realidades que nos constituyen. Permite replantear nociones como identidad, sujeto, la idea de la herencia, de tradición, la idea de libertad, de elección. La performatividad no es hacer lo que queremos. La segunda herramienta, es la desconstrucción de los binarios y la búsqueda de su genealogía, aquellas formas en que se distribuyen lo normal y lo abyecto, un pensamiento que funcionaría por default. La tercera herramienta es salir, aprovechar la repetición performativa y buscar las formas no habituales, atender lo híbrido, lo múltiple, la interrelación, la interdependencia. Estas herramientas las propone para otros campos, además de la sexualidad. La raza, la discapacidad, la familia.

Flavio Rapisardi, del Centro Cultural Ricardo Rojas, que a partir de 1992, crea un Área de Estudios Queer. Por el contrario dice que no trabaja sobre la subjetividad, dice "uno lee el canon queer que comienza con la subjetividad; nosotros comenzamos con la política. Hay un planteo territorial, que comienza en los 90. Con las disputas del 2000 en Buenos Aires, crean "La querencia. Centro criollo de política de la diferencia". Sus núcleos de trabajo son: la relación entre desigualdad y diferencia; la heteronormatividad obligatoria y la relación con la

explotación y opresión en la relación entre el capitalismo y la democracia liberal; la cuestión de la subalternidad, acerca de esto dirá prefiero un heterosexual emancipatorio a un gay fachista. Por último, reconoce a la ELP acudió al auxilio en las discusiones del año 2001, sobre la unión civil en la ciudad de Buenos Aires, cuando tanto la EOL, como la APA no contestaron. Virginia Lucas hace un recorrido a partir de registros de carácter antropológico y literarios para interrogar al orden simbólico, en tanto si este orden es inevitable y que por lo tanto se ratifica en el patriarcado como una estructura inevitable de la cultura, y aquellos que piensan que la diferencia sexual es inevitable y fundamental, pero que su forma patriarcal puede ser contestada, promoviendo sujetos nómades. Plantea con Butler su cuestionamiento a la afirmación de la edipalización, en tanto presupone la paternidad heterosexual o un simbólico heterosexual, produce el deseo heterosexual y la diferencia sexual.

Le Gaufey, se interroga acerca de la relación teoría queer y psicoanálisis. Hace referencia a sus trabajos de traducción en ELP de libros de estos estudios del inglés al francés. Plantea cierta coincidencia con los escritos queer en la idea del "no hay universo de discurso". Significa que cuando hay universo, o conjunto cerrado, se puede dividir indefinidamente en oposiciones binarias o más complejas. Si no hay, no puede oponer, establecer reciprocidad, contrarios. Dirá que Lacan planteó la diferencia entre hombre y mujer de la siguiente forma. Si niego a hombre, no significa que sea mujer. Una negación, no constituye una afirmación. Sobre la relación queer y psicoanálisis procede del mismo modo, también hará la misma referencia para la práctica del psicoanálisis. Dirá sobre la psicopatología.

"No estoy tanto en contra de la psicopatología a causa del vocabulario, somos clínicos y psicopatólogos también, pero la cuestión es primero la del universo de discurso. Si me doy un conjunto cerrado que se llama patología o también una división firme entre lo normal y lo patológico, puedo dividir indefinidamente, muy detalladamente cada categoría, con diagnósticos diferenciales y todo eso, pero si sostengo

inversamente que no hay universo del discurso, puedo seguir utilizando el vocabulario psicopatológico, pero ya no me sentiré performativamente en la postura del psicopatólogo, siendo que cada una de sus categorías corresponde con un referente" (36).

Las apostillas de Elisa Ponieman sobre Irigaray, Wittig, Butler evidencian el pensamiento que asimila la feminidad con la pasividad sobretodo en la obra de Freud. Se pregunta ¿Cómo se le ha ocurrido a Freud hablar de la sexualidad femenina? Recorre algunos textos, por ejemplo *Espéculo de la otra mujer* de Lucy Irigaray, en el artículo *Toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino*. De Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, define el pensamiento heterocentrado de Freud y Lévi-Strauss. De Judith Butler toma el *Género en disputa*, subrayando el género como construcción y el valor de la contingencia y lo performativo.

*Mientras Lacan trans-citaba* titula Graciela Grin su artículo para situar citas de Lacan sobre la transexualidad. La autora toma algunos momentos de la enseñanza de Lacan donde hay una referencia sobre la transexualidad. Dirá que algunas concepciones apuntan a un enfoque psicopatológico, "la forclusión lacaniana" por ejemplo. El artículo señala algunas citas con las que dialoga Lacan: Freud, Alby, Stoller. Al final cita la sesión del 8 de abril de 1975, que permite entrever otra dirección sobre la posición de Lacan sobre la transexualidad. Allí declara: "no sabemos qué son el hombre y la mujer... dirá no hay ninguna posibilidad de que el humante-trans aborde jamás sea lo que sea. Entonces, tanto vale la peregrinación sin fin". Eso podría inscribirse en un cambio en Lacan en el sentido del camino del feminismo, luego lesbian and gay y luego queer. Formula una pregunta final: Al psicoanálisis lacaniano le cabe la decisión: ¿Quedaré en ese transitorio o acompañaré al movimiento de estos humante-trans que desafiaron a los dioses de la naturaleza y la cultura?

El artículo de Juan Carlos Piegari, *Delay, congregación en retardo*, tiene su punto de partida en la *Mesa Queer y psicoanálisis*, pasa rápidamente por las discusiones sobre la ley de matrimonio entre personas del mismo sexo, de la ley de

identidad de género y de los posicionamientos de la militancia LGBTTIQ, de la ELP, de los católicos y de otras vertientes del psicoanálisis. Señala algunos planteos propios del psicoanálisis, desde la perspectiva de la ELP. En particular, la psicopatologización que va de la homosexualidad y al travestismo. Luego, pasa a abordar el contraste entre la tesis de Lacan del "no hay relación sexual" y la antítesis de los católicos del "hay relación sexual" y de otros que, en consonancia con estos últimos, plantean una relación normal o más apropiada. Después, plantea el significado de la identificación freudiana en tanto "heterosexualmente-orientada". En tercer lugar aborda la psicopatologización de la homosexualidad, el travestismo y transexualismo en Lacan, a partir del análisis de tres momentos de la enseñanza. El primero en el Seminario *De un Otro al otro*, el autor despeja el campo del Otro y el campo del sujeto. Acerca del primero plantea dos formas del otro, en tanto existe y es consistente, el Dios de los filósofos y de Descartes; y en tanto, no existe y es inconsistente, formulado en la apuesta de la existencia de Dios en Pascal. Tal oposición presenta un tipo de formulación diferente de la psicopatología, en tanto que si hay universo de discurso, del lado de la consistencia del Otro, va a ser de un modo, y si se trata de una apuesta el orden será distinto. Más adelante retoma la pregunta acerca de si Lacan podría ponerse en alguna confluencia con la teoría Queer. En el abordaje de este problema va a poner en juego a dos autores entre otros. Por un lado, Jacques Alain Miller y del otro a Guy Le Gaufey, que a partir de la cuestión planteada en Lacan, entre 1972 y 1973, acerca de los goces. Van a diferir, en tanto el primero en el *Partenaire sinthome*, curso de 1998 va a sostener el binarismo, y el segundo en el libro *El no todo de Lacan*, dirá citando a Lacan, que la expresión goce fálico, no efectúa ninguna división. El artículo prosigue con los últimos años en la enseñanza de Lacan y las novedades provenientes de Foucault, la teoría queer, y otras, y las dificultades para descifrar si la psicopatologización del siglo XIX perduró en el XX, y si Lacan pudo desactivar entidades psicopatológicas propuestas en su enseñanza, que si

bien fueron disminuyendo en su seminario no habrían logrado diluir los efectos que aún circulan bajo su nombre.

Del artículo de José Javier Maristany, *¿Una teoría queer latinoamericana?: Postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel*, seleccionamos un párrafo que da con el tono del mismo:

“Lemebel replantea los discursos de la identidad, en sus diferentes versiones, ya sea la nación, los grupos militantes de izquierda, la democracia, el activismo gay. Se apropia de cada uno de ellos y saca a la luz el lado oculto, la lógica de la exclusión y la violencia que hay en todos, cuando se los atraviesa con la subjetividad periférica del marica-mapuche-pobre. En esa conjunción en la que aflora el sujeto anómalo, torcido, en un infinito devenir minoritario, nómade, siempre en movimiento, en la que podemos leer la emergencia de una mirada que se acerca a lo queer de manera rizomática, mediante innumerables raicillas que desjerarquizan la preeminencia de las temporalidades metropolitanas”(155).

Marta Iturriza invita a la lectura de un texto que traduce de Leo Bersani llamado *“el psicoanálisis y el sujeto estético”*. El sujeto estético de Bersani, saca al sujeto de la relación antagónica con el objeto y lo sitúa en el lugar de la producción, que implica una de-psicologización del psicoanálisis. Iturriza plantea que los planteos que condensan el sujeto estético pueden colaborar en el proyecto de-psicopatologización de nuestra práctica.

Norberto Gómez en el artículo *Un psicoanálisis nada “chic”*, parece responder y advertir acerca del sujeto estético, y analiza *Palabras sobre la histeria* de Lacan en el año 1977, donde planteará que el psicoanálisis no se rige por las palabras bellas y lo bello, sino por una práctica sin valor, que toma el equívoco y el chiste, pero no lo bello, el psicoanálisis no es una práctica que pretenda estafar con un encantamiento. Lacan usa *du chiqué* para acercarse a esa idea. N. Gómez presenta un recorrido del uso del término “chic”, que lo remonta a Lucio Mansilla, pasando por Lucio Vicente López y arribando a Witold Gombrowicz, quien lo va a referir contra los poetas que abusan de cierto

lenguaje perfecto, profundo, grandioso y elevado, de una especie de malabarismo verbal.

El artículo de Guy Le Gaufey, *Lacan en la encrucijada* plantea la cuestión del sujeto en Lacan, y las posibilidades de entenderlo desde las particiones que establece Foucault, quien divide un sujeto de la experiencia, del sentido (Sartre y Merleau-Ponty) otro del saber, de la racionalidad y del concepto (Bachelard, Canguilhem). Lacan en la perspectiva de Le Gaufey, plantearía estas dos dimensiones en sus formulaciones del sujeto tachado, atado al significante, dividido, que funciona en una incomodidad vital. El autor Guy Le Gaufey es autor de *El sujeto según Lacan*, Buenos Aires, el cuenco de plata, 2010.

En la *introducción a una genealogía del autismo* de Marie-Claude Thomas se plantea una discusión -que esta autora viene sosteniendo- sobre la infancia, que parte del momento en que la niñez se ha vuelto objeto de la ciencia, haciendo lugar a la ciencia del niño. En este caso, también la referencia a Foucault es importante. Leo Kanner se apoya en los trabajos de Arnold Gesell. Este último intenta la descripción del desarrollo del niño fundada sobre millares de observaciones y registros fotográficos, para mostrar que existen leyes generales e invencibles de crecimiento de las cuales depende el establecimiento de las estructuras de comportamiento. Frente al autismo la autora plantea que en una perspectiva foucaultiana, hacer el diagnóstico de la clínica del autismo... aquella que consiste en leer en el autismo los puntos de resistencia al saber dominante. Va a plantear los problemas que suscita el autismo, el diagnóstico, la psicoprofilaxis, la concepción esencialista, su ubicación como patología de la comunicación, el conductismo y su influjo sobre la concepción del lenguaje objetado por Lacan, el lugar del juego como theraplay frente a estrategias terapéuticas americanas y educativas inglesas, que por condicionamiento buscaban adaptar "pedazo por pedazo".

## Indice

Sumario, 3

Presentación, 5

Jornada de "Actualidad, autonomía y colonialidad", 7

Castoriadis y la Grecia actual, Liliana Ponce, 11

La cuestión de la subjetividad, Juan Pablo Ortega, 23

Democracia y participación, Laura Tortoriello, 29

Glissant y la poética del acriollamiento, José Mateo Ciampagna,  
37

Acerca de Cornelius Castoriadis: pensador radical de la  
actualidad de la subjetividad., Jorge Alonso, 43

Picada de los sábados, Lecturas cruzadas barrocas, anuncio del  
taller de estudios decoloniales, Jorge Alonso, Matero Ciampagna,  
Laura Tortoriello, Claudia Lamelza, Enrique Scarpatti, 53

Lecturas cruzadas barrocas, Jorge Alonso, 57

Concepción heterárquica del poder, Taller de estudios  
decoloniales, 73

Comentario del libro Tiempos de homenajes / tiempos  
descoloniales: Frantz Fanon América Latina. De Alejandro De  
Oto y otros. Jorge Alonso , 85

Poema los jarawas no usan zapatos del libro Jarawaciones baby,  
Rodolfo Alvarez, 95

Libro, Pensar el presente de Mateo Ciampagna, 103

Seminario Arte, cultura, conocimiento y vida nacional, de Hector Marteau, 105

Taller de psicoanálisis, Performatividad del acto psicoanalítico, Jorge Alonso, Yesica Troilo y Claudia Alvarez, 109

Memoria del taller, Performatividad del acto psicoanalítico, Jorge Alonso, 113

Reseña de la revista Opacidades de psicoanálisis, Nro.8, dirigida por Juan Carlos Piegari, 135

Índice, 144