

Cultura y Subjetivación.

Una lectura desde las producciones sociales

JORGE ALBERTO BERLAFFA

Resumen

La episteme moderna ha instituido saberes y prácticas desde las cuales ostenta posiciones hegemónicas de poder. Sustentado en una matriz dogmática del pensamiento, el positivismo científico, solidario al modelo capitalista de organización social, desplazó producciones sociales y saberes populares (los mitos) que responden a otros modos cognitivos. Con el estallido de la Modernidad, nuevos paradigmas, más afines al modelo de la complejidad, nos ofrecen la posibilidad de interpelar las clásicas matrices del conocimiento y de incorporar nuevas perspectivas para leer la realidad e interpretar lo múltiple de la existencia como tal. El saber no es único, el conocimiento no es universal, las identidades no son fijas y las categorías naturaleza y cultura no debieran ya concebirse como escindidas. El hombre deviene sujeto en lo social y está multiterminado por dimensiones de la cultura. La subjetividad no es una cualidad dada y trascendente sino un proceso en constante producción y transformación al igual que los mitos. No podemos desconocer el plegamiento de lo social como constitutivo de la interioridad subjetiva. Contrariamente a lo sostenido por la ciencia moderna, subjetivación, individuación y socialización no son el resultado de una evolución natural sino procesos sociales que se singularizan.

PALABRAS CLAVE: subjetivación, individuación, mito, producción subjetiva, procesos de subjetivación

Abstract

The modern episteme has instituted knowledge and practices from which it holds hegemonic positions of power. Sustained in a dogmatic matrix of thought, scientific positivism, in solidarity with the capitalist model of social organization, displaced social productions and popular knowledge that respond to other cognitive models, for example, myths. With the outbreak of Modernity, new paradigms, more akin to the complexity model, offer us the possibility to interpellate the classical matrices of knowledge and to incorporate new ways of reading reality and interpreting the multiplicity of existence as such. Knowledge is not unique, knowledge is not universal, identities are not fixed and the categories of nature and culture should no longer be conceived as divided. Man becomes subject in the social and is multidetermined by dimensions of culture. Subjectivity is not a given and transcendent quality but a process in constant production and transformation as well as myths. One can not ignore the folding of the social as constitutive of subjective interiority. Contrary to what is sustained by modern science, subjectivation, individuation and socialization are not the result of a natural evolution but social processes that are singled out.

KEYWORD: subjectivation, individuation myth, subjective production, subjectivation processes

Introducción

Contaron los más viejos de los viejos que poblaron estas tierras que los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, no se pensaban parejo todos. [...] Dicen los más viejos de los viejos que por eso el mundo salió con muchos colores y formas, tantos como pensamientos había en los más grandes dioses, los más primeros [...]

(Red Solidaria con Chiapas, 2008: 9)

Hablar de orígenes para cualquier campo discursivo o de conocimiento implica desarrollar una narrativa, crear versiones a veces tan cautivantes como controvertidas. Más aún porque estos relatos, casi siempre, rozan *lo-humano* y lo ponen en tensión con lo *no-humano*.

La Modernidad, a partir de la Ilustración y del positivismo científico, anda en la búsqueda de una ontología única que, ligada a un saber disciplinar, se constituya en *La Verdad* sobre el sujeto. Los campos del conocimiento pretenden así llegar a una teoría universal del sujeto. Pero en todos esos campos (religiones, ciencias, filosofía) termina operando una clausura del saber, quedando reducido a dogmas o axiomas. Los desarrollos, teorías y discursos de los diversos campos del conocimiento no son totalmente desacertados, el problema es que son cerrados.

En este artículo pondremos en cuestión, analizaremos e interpelaremos esos discursos hegemónicos desde una perspectiva basada en el modelo de la complejidad. Esperamos aportar a una discusión incluyendo otras voces; queremos hacer lugar a una polifonía mestiza desde donde mirar la realidad como múltiple y cambiante. Proponemos un andar nómada sobre el tema, en lugar del camino metódico que exige la epistemología positivista preocupada por la pureza del conocimiento. Dar lugar a la diferencia, aunque no se resuelvan las controversias.

La Antropología nos ofrece el estudio de *los mitos* en tanto producciones sociales, emergentes de una realidad, que no tienen un origen, tampoco un final. Tomar el modelo de las narraciones míticas para tratar el tema de los orígenes nos parece que guarda una coherencia entre formas expresivas y formas de contenidos, donde nos sentimos más cómodos para desarrollar nuestra propuesta.

De los orígenes solo quedan relatos que difieren, que dan lugar a otros, que se renuevan, y que hacen de los territorios existenciales geografías mutantes desde siempre. Por eso no hay *Un* origen, tampoco existe *La* historia.

Tomaremos el camino por el medio, sin preocuparnos por puntos iniciales o finales; trazaremos líneas para hacer mapas que nos ayuden con senderos posibles dejándonos llevar a alguna parte.

¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura?

La cultura es diversidad de culturas que se construyen sobre las diferencias. La propuesta de Levi-Strauss apunta a definir el campo de la Antropología como *el estudio de las diferencias*. Las diferencias no se pueden conceptualizar, en todo caso se pueden expresar y la antropología se encargará de su expresión: *la diversidad*, que es la forma de nombrar la diferencia (Méndez, 2011).

Hay cultura desde que hay humanidad. También podríamos decir desde que hay regímenes de signos. No es posible determinar con precisión cuándo quedó establecido un orden cultural en las sociedades. Tampoco hay mojones temporales que permitan situar los cambios culturales;

son procesos complejos que se dan paulatinamente en ensambles dinámicos de una multiplicidad de factores.

Los elementos básicos de la cultura son: *la territorialidad y los códigos*. Y su objeto: *las diferencias*. A partir de esos dos elementos básicos se desarrolla «[...] el conjunto de modos, costumbres, valores, conocimientos, creencias, lazos sociales, gustos y preferencias, modos de intercambios, relaciones con la naturaleza [...]» (Ginzburg, 1981: 10) de un grupo social en una época determinada. Reiteramos dos condiciones muy importantes para entender los cambios culturales: un grupo social en un contexto o ambiente propio. Lo que podríamos llamar *un colectivo*.

Los cambios culturales no se dan en individuos aislados ni en grupos o conjuntos de personas sin contexto ni ambiente particular. Para que se genere un movimiento o cambio cultural tiene que haber un colectivo. Procesos que implican múltiples dimensiones de tiempos; tiempos que discurren no solo en un sentido diacrónico, sino también en movimientos sincrónicos, circulares, es decir, tiempos particulares. Los cambios culturales se pueden *registrar* en una dimensión (diacrónica) cronológica, pero para que se desarrollen requieren de tiempos multidimensionales.

Modos de conocer la realidad

El Hombre Moderno aspira a conocer la Verdad; el conocimiento está ligado al dominio, primero de sí mismo y luego del mundo. El dominio asegura el orden y da sensación de superioridad. Lo que no se puede dominar es potencialmente peligroso.

La validez del conocimiento científico está dada por dos condiciones básicas: el *método* y la *objetividad*. Para la episteme Moderna el conocimiento debe ser objetivo, es decir neutral; libre de toda implicancia subjetiva y política. Así es como queda establecida otra polaridad: *sujeto cognoscente y objeto de conocimiento*, disociados uno del otro; matriz binaria del pensamiento moderno definido como *pensamiento dicotómico* (Najmanovich, 2008).

El pensamiento moderno tiende a la homogeneidad identitaria, no admite matices ni diferencias. La estética dicotómica impone «[...] una imagen dogmática del pensar [...]» (Deleuze y Guattari, 1997: 20); para la imagen dogmática hay que conocer, no hay que pensar. Para Descartes el pensamiento es lo verdadero y el error viene de afuera o es ajeno al propio pensamiento.¹ Por eso el racionalismo cartesiano muda la condición trascendente del hombre, de la divinidad (medieval) a la racionalidad.

El estallido de la Modernidad implicó una ruptura epistemológica donde las matrices hegemónicas del pensamiento son interpeladas por el llamado *pensamiento complejo* (Morin, 1990). Entonces, la estética de la complejidad (Najmanovich, 2008) implica la renuncia a la imagen dogmática del pensamiento moderno y la apertura a múltiples modos de conocer la realidad, y, además, la renuncia a la omnipotente pretensión de llegar a la verdad absoluta y al conocimiento universal. El movimiento de las variables *conocimiento/verdad* sigue un *movimiento asintótico*. Este es un proceso de producción constante que admite múltiples modos y direcciones, y tiene un equilibrio metaestable (Simondon, 2009).

¹ Teoría del *genio maligno*.

Relación entre pensamiento y conocimiento

Contrariamente al *modelo arborescente* del pensamiento moderno, el pensamiento complejo adquiere la forma del *rizoma*,² abre toda dialéctica y polarización de las diferencias; entiende que toda verdad es efímera, más o menos inestable y caótica en vez de permanente, estable y ordenada porque el conocimiento sobre ella está en constante producción y no es una reproducción, réplica o calco de modelos previos. Desde esta perspectiva, el conocimiento no evoluciona y tampoco progresa mediante destitución, sino que se producen reconfiguraciones según las formas del pensar. Implica un reordenamiento permanente del caos. Pensamiento y conocimiento no se excluyen ni se funden, sino que están articulados en diversas matrices cognitivas.

Las sociedades modernas, deslumbradas por las explicaciones que las ciencias dan sobre diversos aspectos de la realidad, circunscriben el valor del conocimiento a los preceptos científicos. La ciencia se constituye entonces como la episteme legitimada socialmente y al mismo tiempo como la autoridad que destituye otros campos de saber, entre ellos el saber popular emergente del mismo ámbito del que obtuvo su legitimación.

En esta campaña de destitución de saberes, la ciencia moderna se ocupó de desbaratar, entre otras cosas, la función del *mito* como modo de conocer la realidad. Excluye el valor de la narrativa mítica como productora de subjetividades individuales y colectivas, y también como conector entre lo humano y lo no-humano.

El conocimiento científico desplaza al mito a un lugar subalterno, lo ubica en los márgenes, en los límites entre lo civilizado y lo salvaje. Así, las producciones culturales son segregadas y desarticuladas del ámbito de las ciencias al considerarlas un producto del conocimiento vulgar ajeno a la razón erudita y resultante del animismo y del pensamiento mágico y arcaico.³ El primero, en cambio, deriva del pensamiento erudito, cuyos contenidos emergen por la luz de la razón y como cualidad reservada a una «élite intelectual» que, progresivamente, se aísla de las producciones colectivas y populares suponiéndose soportada en un álgebra donde *conocimiento equivale a pensamiento*, categorías fundidas en un principio garante de la verdad: la Razón.

El pensamiento mítico

El Mito forma parte del saber colectivo y es, en términos foucaultianos, un régimen de producción de verdad emergente de una práctica social. El pensamiento mítico tiene una lógica diferente a los regímenes de producción de la ciencia donde «[...] está presente la convicción de que exista un sujeto capaz de generar la verdad por sí mismo, que es sin duda el sujeto de la razón.» (Méndez, 2011: 111). La desacreditación y la desvalorización que la ciencia hace del pensamiento

² La noción de rizoma está tomada de Deleuze-Guattari (2006).

³ Considerado pensamiento primitivo. Respecto de esta clasificación jerarquizada del pensamiento que sostuvo desde sus inicios la vertiente racionalista y evolucionista de la Modernidad, María Laura Méndez dice: «[...] En todo momento pone en evidencia [refiriéndose a Lévi-Strauss] que el pensamiento busca alguna ordenación, y lo hace estableciendo relaciones entre elementos heterogéneos» (2011: 74-75). Finalmente, y en concordancia con las citas anteriores, encontramos que la misma autora manifiesta durante sus ponencias en el Seminario *Problemas de la Antropología contemporánea* [clase del 15 de octubre de 2009: Doctorado en Ciencias Sociales UNER] que «[...] no hay pensamiento primitivo, el pensamiento surge cuando surge el lenguaje» (Méndez, 2011: 74-75) con lo cual entendemos que el pensamiento es una operación psíquica de ejecución semiótica (ordenamiento de signos) y no un producto de excelencia intelectual. La Modernidad homologa pensamiento con intelectualidad.

mítico es, precisamente, porque no responde a las categorías lógicas del pensamiento moderno.⁴ Entonces, lo ubica en un nivel de pensamiento prelógico, calificado como primitivo o arcaico por ser fantástico y animista.

El mito interpela la matriz de pensamiento lógico-racionalista y a ese modelo de producción de verdad, ya que el mito no necesita la verdad ni se preocupa por su búsqueda. El efecto del mito es de otro orden porque «[...] resulta imposible conocer la verdad, ya que el pensamiento sólo es capaz de crear perspectivas, puntos de vista, que puede fundamentar apelando a otros puntos de vista [...]» (Méndez, 2011: 110).

Una lógica diferente y de las diferencias

Dice Levi-Strauss (1997) que la estructura del mito no es física, es una operación lógica que consiste en: diferenciación, combinación y selección, y estas operaciones se reflejan en todos los planos de la cultura.

Las combinatorias se hacen con elementos que no estaban originalmente destinados a eso, sino que pertenecían a otro régimen de signos. Podríamos decir que sigue la lógica del bricolaje. El mito es una narrativa porque cuenta historias policromáticas que contienen elementos heterogéneos unidos por conectores, elementos propios de la estructura mítica que cohesionan y articulan los componentes diversos sin que estos pierdan su singularidad y su marca de origen. Así es como en la narrativa mítica coexisten e interactúan seres u objetos de diferente composición (humanos, animales, vegetales, entes inanimados, figuras fantásticas, entre otros) de manera congruente, y aún en el carácter mestizo de la narración se pueden diferenciar los elementos que la componen.

Las narraciones míticas se sitúan entre la vida y la muerte; conforman un registro entre esas dos instancias que no puede ser narrado de otra manera, pero de lo cual tampoco puede decirlo todo. El mito no es una palabra plena ni constituye un lenguaje universal, ya que no hay discurso ni régimen de signos que abarque en su totalidad la vida y la muerte.

El mito crea códigos, o mejor aún, sistemas de codificación destinados a otorgar sentidos. Esa es una de sus funciones: *producir sentido*. Porque no es posible vivir sin sentidos. La producción de sentido se hace sobre un plano caótico donde reina el *sin-sentido*. El mito ordena sentidos mediante una operatoria semántica al modo de la estructura saussurriana del lenguaje. Siguiendo esta estructura decimos que el mito «abrocha» regímenes de signos de significante a significado, pero (y aquí Levi-Strauss diferencia la estructura mítica de la estrictamente lingüística) que tiene un desarrollo en espiral, el cual se agota cuando cesa la fuerza intelectual que lo creó.⁵

Respecto de la estructura lógica del mito el citado autor agrega: «El crecimiento del mito es, pues, continuo, por oposición a su estructura, que es discontinua» (Levi-Strauss, 1997: 252). La lógica del mito está destinada a resolver una contradicción donde la repetición de las secuencias cumple una función, forma parte consistente de la lógica misma del mito, pero las secuencias de repetición no son idénticas, sino que siempre tienen alguna diferencia, aunque sea mínima.

⁴ Causalidad, no contradicción, identidad y tercero excluido; categorías que el racionalismo cartesiano toma de la lógica aristotélica.

⁵ A diferencia del signo lingüístico, que agota su posibilidad de significación cuando un significante se une a un significado.

Esto permite que las posibilidades de repetición y aparición de nuevas secuencias sean infinitas. Ambas características (la infinitud y la diferencia) es lo que establecen el carácter espiralado y discontinuo de la estructura narrativa. *Lo que se repite no es lo idéntico sino lo diferente.*

El Mito no es un cuentito

Los Mitos no se pueden pensar de manera aislada sino en series míticas que toman estructura en red. La red se conforma porque un mito tiene varias versiones y porque abre a otros mitos. Esa estructura es lo que permite que el Mito no termine y no clausure su saber: crea sentidos, pero no los agota; captura el sentido, pero no lo encierra. No tiene un origen, no se puede reconocer una versión originaria porque el mito son las versiones mismas. Las versiones no constituyen una secuencia temporal de perfeccionamiento narrativo; puede que haya una versión que prevalece y es la que se instala popularmente y es tomada como *la versión o el mito*. Pero aun así las otras versiones no pierden vigencia ni quedan destituidas. Además, pueden quedar como prevalentes en otras culturas. La prevalencia de una versión mítica por sobre otras está sujeta a determinantes culturales impredecibles o inexplicables.

Árbol/rizoma – espejo/prisma – calco/mapa

El mito abre infinitas posibilidades y son interminables porque resuelven una contradicción a la vez que abren otra que la resuelve otro mito, y así sucesivamente. Por otra parte, el sentido que da el mito es paradójico, pero su objetivo no es resolver paradojas. El pensamiento mítico admite que algo pueda tener sentido en una paradoja, mas el sentido no queda «abrochado» necesariamente con la resolución de una paradoja.

El pensamiento mítico puede hacer conexiones y estas pueden ser infinitas. Por eso en la lógica del mito no encontramos el modelo arborescente, más bien toma la forma del rizoma. El mito no replica como un calco. Si pudiésemos ver un árbol completo (con su parte subterránea por transparencia) notaríamos que su estructura se replica en espejo: la misma forma que tiene arriba (copa) la tiene abajo (raíz). La función del mito no se produce ni por especularidad ni por calco, sino por conexiones multidimensionales más parecidas al rizoma. La imagen del mito no se refleja como en el espejo: el espejo devuelve la imagen idéntica pero invertida y al mismo lugar donde se origina, la imagen devuelta se corresponde punto por punto con el objeto reflejado. En el mito se produce el efecto del prisma: una refracción de la imagen, es decir una desviación: el flujo (rayo, imagen) parte de un lugar y al atravesar el dispositivo (prisma, narrativa) sale hacia otro lugar, cambia la dirección, no vuelve a su lugar de origen. Tampoco es calco, porque el mito no reproduce modelos. El destinatario del mito no copia por transparencia ni por reflexión. El mito crea territorialidades y con ellas cartografías, mapas. Por eso rompe con la lógica identitaria, porque no replica modelos ni por transparencia (calco) ni por reflexión (espejo), sino que produce derivaciones (como la imagen del prisma) a otras superficies (planos) donde se generan nuevas cartografías: formas, relieves... en fin... reconfiguraciones de superficies que hacen de la nueva, una singular (Guattari, 2000).

Las dos performances

El mito necesita de dos dimensiones, *espacio y tiempo*, para que la narrativa cumpla con dos funciones performáticas: *crear sentidos y límites*. Estas dos funciones son elementales para que tenga un efecto ordenador. El contenido del mito no es físico, es incorpóreo, pero el efecto se corporeiza, se materializa.

El valor performático del mito es maquínico⁶ ya que la narrativa es una máquina de producir. Produce *acontecimientos* que abren a transformaciones posibles. Esto lo diferencia de otros modos de transformación que no utilizan máquinas sino herramientas (científicas, tecnológicas, religiosas, políticas, etcétera) que producen cambios por forzamiento y en una sola dirección. Estas herramientas operan por sobre-codificación, clausurando toda posibilidad de continuidad en la producción de sentido; no producen acontecimientos sino modelos preestablecidos y con potencia de replicación idéntica. Las herramientas tecnológicas de la Modernidad no abren, cierran. Tal es lo que ocurre con los regímenes de disciplinamiento y control, que son herramientas básicas del sistema capitalista.

De ahí que los dispositivos de regulación de los cuerpos (biopolítica) y de las emociones (noopolítica)⁷ están dados en función de un modelo preexistente y destinado a reproducirlo, y las herramientas tecnológicas y las instituciones en todas sus formas están destinadas a moldear un sujeto de molde, acorde y funcional con las necesidades del sistema; «[...] la biopolítica, como política evolucionista de la vida, es correlativa de la episteme moderna [...]» (Rodríguez, 2009: 78). Entonces, podríamos decir que las herramientas tecnológicas del capitalismo están al servicio del poder.

El Mito de pasaje

Tanto el Psicoanálisis como la Antropología convienen en aceptar la función socializante del Edipo, pues explica, discursivamente, el pasaje de la naturaleza a la cultura en el Hombre. Para el psicoanálisis, el estatuto de subjetividad se adquiere a partir del desarrollo del complejo de Edipo y su resolución, vía la castración. Mediante el Edipo se explica una trama familiar endogámica, y su resolución logra que tanto niño/a como la madre renuncien a los deseos incestuosos, con lo cual queda orientada la salida exogámica para el futuro del niño/a. Esta renuncia al incesto y la posterior elección exogámica se producen por el efecto de la instauración de la Ley (ley paterna, ley simbólica) que amenaza con la castración si su deseo no se desvía a otra mujer o a otro varón, que puede ser cualquiera menos la madre y el padre respectivamente.⁸ El niño sale de la situación edípica con un cuerpo habilitado para la sexualidad que se orientará según hayan operado las figuras identificatorias femenina o masculina. Todo ello regulado y vigilado por una Ley

⁶ En referencia a la categoría de *máquina y producción maquínica* (Deleuze-Guattari, 2006)

⁷ «Noopolítica es el nombre adoptado por Mauricio Lazzarato para dar cuenta del conjunto de las nuevas técnicas de control [...] A partir de la modulación de los deseos y las creencias, el noopoder pretende capturar la inteligencia, la memoria y la atención, de modo tal de transformarlas en fuerzas a ser económicamente explotadas, tanto en el sentido de la producción como en el consumo» (López Corral, 2008: 2-3). Noopoder refiere a la fuerza de aplicación y a los efectos de la noopolítica.

⁸ Y en esa figura queda representada toda otra mujer y varón perteneciente al linaje familiar por consanguinidad. La figura se hace extensiva a las hermanas/os (por ejemplo).

(simbólica) que representa la autoridad (paterna) y que establece la interdicción a determinados territorios.

Resumiendo: para el psicoanálisis el Edipo y la castración operan la prohibición del incesto y la habilitación a la sexualidad. De cumplirse esta fórmula se entiende que la persona sale de una condición *natural*, deviene sujeto y adquiere una condición *cultural*, en un movimiento sin retorno.

Levi-Strauss, por su parte, influido por el psicoanálisis, sostiene que todo grupo social se organiza en torno a la exogamia, y esta es la expresión social de la prohibición. La premisa antropológica de este autor es que cuando hay cultura hay prohibición, es decir, hay Ley. Levi-Strauss rompe con el evolucionismo antropológico y adopta el modelo estructuralista de la lingüística de Ferdinand de Saussure cuyo eje es la invariante, la estructura es la invariante.

El pasaje de la naturaleza a la cultura «pivotea» sobre la prohibición del incesto, esta prohibición crea un nuevo orden llamado simbólico. Los sistemas de parentesco reflejan una forma de organización social que se logra porque las formas de intercambios están reguladas. Tiene que haber intercambio porque la totalidad es imposible, pero ese intercambio está regulado por códigos que conforman sistemas de regulación social; regulan, entre otras cosas, pertenencia local y simbólica: pertenecemos a un linaje, a una familia, a un grupo determinado. La existencia misma no sería posible si no se establece pertenencia.

Por último, no dejaremos de resaltar que, para ambos campos (psicoanálisis y antropología), el principio que da cuenta de la estructuración de un sistema codificado de regulación de flujos (sexualidad, exogamia, parentesco, pertenencia, ley) está basado en la sexualidad. Tanto para Freud como para Levi-Strauss hay una estructura transformadora inicial: el complejo de Edipo, y una forma de resolución, sin lo cual no se produce el pasaje. Ahora bien, se ha observado, y al parecer hay datos cada vez más certeros, que en los animales no hay reproducción endogámica, que no copulan entre los miembros de una misma familia o manada. Este dato permite poner en cuestión algunas afirmaciones hasta ahora incuestionables. En primer término, la escisión infranqueable entre naturaleza y cultura; luego, si la exogamia humana es cultural, la exogamia animal ¿es natural? En este sentido, si en los animales no hay reproducción endogámica –o al menos no está probado– ¿qué opera para que ocurra así? ¿Hay un *Edipo* para los animales? ¿Es *Edipo* el único sistema de códigos que posibilita la salida exogámica?

Movimientos de salida

¿Qué ponemos en discusión? ¿Qué interpelamos?: algunos discursos que reducen la emergencia de la subjetividad a una condición natural, psicogenética y evolutiva; y a lo social como la simple suma e interacción de individualidades. En general, diríamos que cuestionamos *el modelo axiomático y monosemiótico desde donde los saberes hegemónicos de la Modernidad (especialmente las ciencias –naturales y sociales– y el psicoanálisis) pretenden explicar la subjetivación, escindiendo en esa maniobra lo individual de lo social, lo cultural de lo natural.*

Definitivamente, la noción de pasaje de la naturaleza a la cultura como mecanismo explicativo que transforma lo salvaje en humano y la horda primitiva en organización social, emerge de la teoría de progresión evolutiva antropocéntrica enmarcada en el paradigma positivista de la

ciencia moderna. Tal modelo teórico supone un destino⁹ de superioridad del Hombre sobre las demás especies y entes existentes en el planeta y fuera de él. Esa diferenciación lleva a definir *la cultura* como la adquisición de condiciones (intelectuales y materiales) únicas y exclusivas para el Hombre, desde donde se supone puede dominarse a sí mismo, a los demás seres y a la naturaleza.

El par de oposición *naturaleza/cultura* es excluyente (pensamiento dicotómico), uno representa la vida primitiva, bárbara, no-humana; y la otra una forma de vida evolucionada, superior, supuesto atributo de lo-humano. Esta concepción evolucionista hacia una superioridad antropocéntrica se trata de una construcción discursiva creada por necesidad política más que una lógica de organización y funcionamiento.

La idea de *progreso* es un componente rector del paradigma de la Modernidad. Pensar que el paso de las etapas de la vida es unidimensional y unidireccional es una impronta que dejó el evolucionismo naturalista. Actualmente, en el horizonte que nos abren las nuevas matrices cognitivas, podemos entender que la existencia es un devenir que discurre en múltiples dimensiones y sentidos, sin negar que hay una de ellas, la dimensión diacrónica del tiempo, que progresa prospectivamente, pero es solo una.

Por eso entendemos que la idea de pasaje no alude a un movimiento progresivo, evolutivo y destituyente en la producción de subjetividad y en la organización social. Concebimos al pasaje como un proceso que se da mediante una operación compleja donde intervienen múltiples regímenes de sentido.

Proponemos usar el vocablo *pasaje* y sustituir la idea intrínseca de movimiento unidireccional por la noción de *intercambio* como *reciprocidad*. Para nosotros, esta condición es parte fundante de nuestra existencia (individual y social). En el devenir sujeto el intercambio es una condición necesaria, porque la totalidad es una condición imposible.

Así, de las mutuas intervenciones e intercambios entre naturaleza y cultura adviene el sujeto que, para no confundirnos, le llamaremos *el sujeto*, a secas: ni el sujeto del inconsciente, ni del lenguaje, ni de la cultura, ni de la historia. Dejemos de lado eso del *sujeto de* para no incurrir en una nueva clausura discursiva ontológica.

El intercambio es circulación de flujos y la función de los códigos en la cultura es regularlos. Hay distintos sistemas de códigos porque hay diferentes planos de existencia, los flujos producen conexión entre los planos y ese movimiento está regulado por los códigos. El código marca la discontinuidad porque se ubica en la diferencia, nombra la diferencia. Esta función permite que las series no sean continuas, es *entre* los espacios que deja la discontinuidad donde se produce la circulación de flujos. La producción está en los intersticios, en las series o conjuntos compactos solo hay clausura, replicación y calco; el sujeto surge en la discontinuidad. Los códigos no son universales porque no hay un único código que pueda nombrarlo todo y borrar toda diferencia; hay variados códigos, cada plano existencial tiene su sistema de códigos.

Aquí es donde interpelamos a Freud y a Levi-Strauss ya que ambos consideran solo el código sexual, y la constitución del sujeto solo como regulación del flujo sexual. Ambos autores abren el campo de los discursos sobre el sujeto y la sociedad de manera admirable porque se atrevieron a importantes rupturas. Es justo reconocerlo: lograron separarse de modelos teóricos dominantes y aun de paradigmas hegemónicos. Sus propuestas, aun siendo disruptivas y provocadoras de un

⁹ Freud ubica al Edipo como uno de los mitos de predestinación, entre otros.

sisma epistemológico, quedaron ligadas a la lógica axiomática de la episteme moderna en tanto remiten todo origen subjetivo (social e individual) al efecto de una operación de sobrecodificación (en este caso: de la sexualidad).

Nuestra crítica continúa porque toda axiomática es funcional al modelo capitalista en tanto tiende al reduccionismo, la lógica identitaria, la homogeneidad y la universalidad; es decir, a la lógica de *lo Uno*. Nosotros sostenemos que el psicoanálisis, que en su momento tuvo la oportunidad de romper con esa lógica, no pudo sustraerse a ella y queda cautivo del paradigma imperante. Al respecto dice Méndez:

Nuestra lectura apunta a dar cuenta de cómo las narraciones míticas convertidas en mito único [refiriéndose al Edipo freudiano], [...] se constituyen en elementos fundantes de nuestra forma de subjetivación, convirtiéndose en la axiomática prototípica de la conformación de sujeto. (2011: 147)

Desde esta perspectiva, tanto el Psicoanálisis como la Antropología terminan siendo solidarias a la lógica capitalista de producción y validación.

Si recopilamos lo desarrollado hasta aquí, podemos decir que el Mito de Edipo tiene una función *culturizante* y, en consecuencia, *socializante* (hasta allí coincidimos con Freud y con Levi-Strauss), pero reconocemos en la teoría freudiana una misión *normalizante*. Por su parte, los desarrollos de la antropología estructural no abandonan la lógica de lo Uno pues persiguen la generalización explicativa para las estructuras elementales del parentesco. Ambas resuelven del mismo modo, remitiendo a un sentido último (axiomático), la estructura psíquica individual, la sexualidad y la organización social. Además, reproducen la lógica dicotómica entre lo individual y lo social.

He aquí nuestra lectura crítica, que de ningún modo persigue una finalidad destituyente, sino que aspira a añadir, continuar, aportar, ensamblar con la que vienen realizando otros autores.¹⁰ Nuestro trabajo no apunta a disputar una hegemonía teórica, a imponer un régimen de verdad, menos aún a invalidar alguna técnica, sino a cuestionar los modelos epistemológicos, las matrices cognitivas de las que emergen esas teorías y técnicas. No vamos a la caza de psicoanalistas, de antropólogos ni de sociólogos, tampoco a invalidar su trabajo; al contrario, invitamos a pensar las prácticas desde espacios mestizos, a permitirnos transitar de manera nómada por geografías diversas donde los discursos adquieran identidades precarias, preservando nuestra mirada de una fijeza identitaria del saber, garante del poder disciplinar y científico.

Referencias bibliográficas

- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari (2006). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- GINZBURG, Carlo (1981). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik.
- GUATTARI, Félix (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1997). *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.
- LÓPEZ CORRAL, Francisco (2008). «Noopoder: el consumo como factor político» en *Actas de las 1.ªs Jornadas de Filosofía política. Democracia, tolerancia y libertad*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, pp. 1-5.

¹⁰ Nos estamos refiriendo a las propuestas de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Gilbert Simondon, Bruno Latour, Michel Foucault, entre otros.

- MÉNDEZ, María Laura (2011). *Procesos de subjetivación: ensayos entre antropología y educación*. Paraná: La Hendija.
- MORIN, Edgar (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa
- NAJMANOVICH, Denise (2008). *Mirar con Nuevos ojos: nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos.
- RED SOLIDARIA CON CHIAPAS DE BUENOS AIRES (2008). *Los Otros Cuentos. Relatos del Subcomandante Marcos*. Buenos Aires: Red Solidaria con Chiapas de Buenos Aires.
- RODRÍGUEZ, Pablo E. (2009) «El renacimiento de la biopolítica: notas para un balance» en *Tramas: subjetividad y procesos sociales*, n.º 32, pp. 63-98.
- SIMONDON, Gilbert (2009). *La individuación*. Buenos Aires: Cactus – La Cebra.

Datos del autor

Jorge Alberto Berlaffa (jorgeberlaffa@gmail.com). Médico. Especialista en Psiquiatría. Doctor en Ciencias Sociales. Docente de La Universidad Siglo 21 y de La Universidad Nacional de Córdoba.