

RESUMEN:

CENTRÁNDOSE EN EL TERRITORIO DE LA PROBLEMÁTICA DE LAS DIFERENCIAS, EL PRESENTE ARTÍCULO INTENTA REFLEXIONAR SOBRE LAS ARTICULACIONES PARADOJALES QUE DICHA TERRITORIALIDAD HACE EMERGER CUANDO ES CONCEPTUADA A PARTIR DE CIERTAS REFLEXIONES PSICOANALÍTICAS Y ANTROPOLÓGICAS. EL CONCEPTO ES IGUALMENTE TRABAJADO A PROPÓSITO DE LA CONFORMACIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES Y DEL RACISMO.

**PALABRAS CLAVES:** EFICACIA SIMBÓLICA, ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL, VOYEURISMO, GEOMETRÍA PROYECTIVA, PSICOANÁLISIS.

ABSTRACT

FOCUSING ON THE TERRITORY OF THE DIFFERENCES PROBLEM, THIS ARTICLE TRIES TO REFLECT ON THE PARADOXICAL ARTICULATIONS THAT SAID TERRITORIALITY MAKES EMERGE WHEN IT IS CONCEPTUALIZED BASED ON CERTAIN PSYCHOANALYTIC AND ANTHROPOLOGIC REFLECTIONS. THE CONCEPT IS LIKewise WORKED IN LIGHT OF THE CONFORMATION OF THE SUBJECTIVITIES AND THE RACISM.

**KEY WORDS:** SYMBOLIC EFFICIENCY, STRUCTURAL ANTHROPOLOGY, VOYERISM, PROJECTIVE GEOMETRY, PSYCHOANALYSIS

# El (des) espacio del otro. Entre la identidad y la diferencia. “Espacio, forma y función del nosotros”.

Alejandro Bilbao<sup>1</sup>

## I.- Del reconocimiento del nosotros en la alteridad

De manera quizás paradójica, se podría señalar que el espacio donde el otro habita es el reconocimiento del *nosotros*, el despertar de una conformación mítica intrínseca a cada cultura y donde la re-construcción de la diferencia adquiere un decir insospechado. Ciertamente, no se debería dudar en que aquello *Otro* trae solamente las figuras de un representable ya consabido a nivel de la colectividad, extrañado de toda *identidad individual*. La diferencia, habitando más en el espacio de la *invención* que del descubrimiento, convierte, reconduce lo exótico a las figuras de lo mismo y de lo idéntico, generando de este modo un efecto que permite que lo idéntico se constituya *sobre el fondo soterrado de lo diferente*.

De este modo se podría señalar que el mundo habla de la diferencia en ausencia de conceptos y de analogías, que el mundo hace entrega de la diferencia como un verdadero *secretus*, algo

1 Profesor de la Escuela de Psicología la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Doctor en Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse por la Universidad de Paris 7 Denis-Diderot. Director del Programa de Magister en Etnopsicología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

*separado de la vista o del conocimiento de los demás*. La diferencia, habitando en el mundo ya sea por su exceso o su defecto, arraiga al hombre a las condiciones de la identidad. A esos fines, el otro surge como reflejo, como resistencia de una identidad que se ve anticipada en las mediaciones que la visión realiza de lo lejano. La cultura puede volverse, así, identidad, identidad hecha concepto; el otro vuelve hecho oposición, predicado, invención.

La diferencia en ella misma parece excluir toda relación de lo diferente con lo cognoscible. Pareciera, como señala Deleuze, que esta diferencia solo se vuelve pensable en el espacio del dominio generado por la identidad, entidad precursora de todo acto de representación de la diferencia. Toda otra diferencia, toda diferencia que no se actualice en un acto de creación conducido por la identidad es, en palabras de Deleuze, “desmesurada”, “incoordinada”, “inorgánica”. Demasiado grande o demasiado pequeña, no solamente para ser pensada sino también para ser. Cesando de ser pensada, la diferencia se disipa en el no ser. Podría decirse de este modo que la diferencia en sí misma es un recaudo maldito, debiendo ser expiada o ligada a formas de la razón que la vuelven inteligible, pensable, haciendo de ella una representación orgánica puesto que en este estado de expiación de su basamento ella puede ser inventada más que descubierta. Ella puede ser llevada a un punto de ficción originaria, de ficción arcaica, donde el sujeto y el otro se funden como acto fundador de lo idéntico. En este punto de completa *fundición ficcional*, el mito emerge como el enclave de la desapropiación subjetiva, haciendo incluso de nuestra propia identidad, una diferencia<sup>2</sup>.

2 Con todos los matices respectivos, y que no es el intento de analizar en el presente ensayo, mencionemos que la idea de una *identidad hecha diferencia* es uno de los elementos centrales del agudo análisis que Lévi-Strauss establece en dos textos ya clásicos de la antropología: El hechicero y su magia y La Eficacia simbólica (ambos compilados en la edición española de la *Antropología estructural*, Paidós, México, 1986). En efecto, mediante la figura de Quésalid (joven informante que emerge en los textos), Lévi-Strauss nos brinda una nueva manera de separación entre pensamiento colectivo y psicología individual. Quizás por primera vez el carácter

Pero, ¿qué secuencia lógica se podría establecer para una continuidad entre lo idéntico y lo diferente? ¿Existe un pensamiento de la diferencia? ¿Cuáles son los puntos cardinales que movilizan la representación de un *nosotros* y de los *Otros*? Las respuestas a estas interrogantes deberían por lo menos posicionar previamente a la singularidad de los elementos que intervienen en estas problemáticas. Elementos que son, por lo demás, siempre humanos.

Tomando la singularidad de estos elementos, se podría mencionar que lo que singulariza es lo que recrea el ejercicio de una experiencia propia, ajena a lo diferente y a lo (in) diferente. Lo singular como *singularis*, adjetivo que implica algo solo, sin otro de su especie, algo extraordinario, raro o excelente. *Una separación de lo común como singularitas*. Dicha forma de entender a la singularidad no escapa al relato histórico, pudiendo decirse que en la singularidad de la tradición occidental, el relato histórico ha quedado vinculado a la experiencia realista de *sus actores*, y el *acontecimiento* a un real que singulariza la imposición de la evidencia de la mirada. Si un acontecimiento se hace singular, es porque en su relación con lo histórico se puede conformar algo del orden de lo nuevo. Podríamos, en este sentido, realizar una pormenorizada lectura de lo que constituyó el encuentro entre distintos mundos cuando Colón arribó a América, pues como una verdadera experiencia de la diferencia, este encuentro permitió un cierto acontecimiento, un acontecimiento de indudable relevancia para sus testigos.

necesario de una relación estrecha entre pensamiento colectivo y psicología individual es francamente alterado. Esto no solamente en razón de que el autor rechaza una deducción de la primera a partir de la segunda, sino más bien porque Lévi-Strauss nos invita a observar cómo la lógica estructural permite prescindir, y por ello mismo atravesar, a toda formación de subjetividad. Lévi-Strauss evidencia cómo las lógicas colectivas del pensar no deben nada a la subjetividad de cualquier sujeto. Y es lo que acontece al momento en que Quésalid duda de sus poderes curativos, por cuanto ella no es más que el paso obligado de la individualidad hacia el mito, y por ello mismo, de su propio vaciamiento subjetivo.

Acontecimiento singular sin duda, pues representó el afrontamiento de la historia europea con todo otro tipo de historia, con todo otro tipo de objetos y seres. Al mismo tiempo, bajo este acontecimiento se conforma una realidad que, descubriendo al otro, lo *inventa*. Invención del otro tal y como lo señala Mondher Kilani (M.Kilani, 2000).

## II.- Ver, decir. La experiencia de lo inedito.

El 12 de octubre de 1492, Cristóbal Colon desembarca por vez primera en lo que más tarde sería llamado el continente americano. Es preciso mencionar que Colon no tenía en principio una representación del gran acontecimiento que continuaría a todo este suceso, pues estaba persuadido de haber llegado a Asia, confirmando de este modo la repartición bíblica del mundo en tres continentes; Europa, África y Asia. Esta repartición era congruente con la idea de que en cada uno de ellos habitaba un hijo de Noé: Japhet, Cham y Sem. De este modo, el acceso a estas tierras singulares, desconocidas, podían ser leídas por Colon en la continuidad de su proyecto inicial: alcanzar el reino de Gengis Khan por detrás, encontrar oro y establecer las coordenadas del paraíso terrestre.

Sin embargo, una vez advenida la experiencia de lo inédito, de lo nuevo, Colon se encontró en una situación de singularidad notable: ¿cómo describir y decir lo nuevo? ¿Cómo hablar acerca de este nuevo mundo y de sus hombres? Pues es preciso no olvidar que una definición de las cosas vistas y los seres encontrados implicaba una cierta apropiación del sentido de este nuevo mundo. Apropiación que, en continuidad con los descubrimientos de Colon, fue vinculada a cosas ya conocidas y establecidas en torno a un saber anterior. La Biblia, la antigüedad greco-romana, el antiguo Egipto o el mundo musulmán, fueron movilizados para dar cuenta acerca de lo nuevo. Es así que las grandes construcciones incas y mayas fueron comparadas con la grandeza de las construcciones egipcias y romanas, los templos

aztecas con las mezquitas, las llamas andinas a algo intermedio entre corderos y camellos.

Como un gran espíritu pensante, la historia europea plasmó en la experiencia de Colon el basamento supremo del sujeto pensante, dando a todo concepto que hiciese advenir la experiencia de la diferencia, el matiz representacional necesario para volver a sus propios concomitantes subjetivos, a su conciencia de sí y a su propia memoria. Se podría decir junto a Deleuze que: "Cuando la diferencia se encuentra subordinada por el sujeto pensante a la identidad del concepto, lo que desaparece es la diferencia en el pensamiento, esta diferencia de pensar con el pensamiento, esta genitalidad de pensar esta profunda rajadura del yo (*je*) que lo conduce a no pensar más que su propia pasión e incluso su propia muerte en la forma pura y vacía del tiempo" (G.Deleuze, 1968).

Se podrá comprender que la invención de América reside en la comparación a un mundo ya conocido, a la estructura de un *nosotros* bajo un sostén mítico propio al observador, que en el caso de Colon adopta el rostro del paraíso perdido. Llevando esta experiencia de la diferencia a lo ya conocido, los descubridores españoles inventan el nuevo mundo. Sin embargo, delante de este espectro rico y ávido en signos, la re-conducción que establece lo conocido frente a lo desconocido no logra dar con todas las significaciones del mundo que se entrega a la mirada de los conquistadores. Se podría decir que la metáfora que se toma del otro para describirlo según el modo de la semejanza-diferencia, no puede más que difícilmente comunicar lo nuevo de lo que el observador observa. Y es así como, efectivamente, *la mirada fue sistemáticamente invocada para apoyar el decir*.

Decir la verdad como una verdad enraizada en la fe y la creencia. ¡*Creedme yo lo he visto!*, tal era la invitación frecuentemente dirigida por Colon a sus lectores. *Ellos son tan ingeniosos y tan generosos de lo que poseen, que es preciso*

*verlo para creerlo* escribía a propósito de los indígenas (F.Affergan, 1987), presentando con ello a necesidad de convencer a su lejano público de lo que él veía. Presentación de la diferencia que, encerrándose en el círculo imposible de la mirada, de lo visto, no alcanza a traducir la irreducible diferencia. Tal y como lo señala Kilani (2000), para poder sobrepasar sus límites y acceder a un sentido, la mirada debe asumir una parte ya construida de ella misma, que la acompaña indeclinablemente en su viaje. Ciertamente, la mirada se hunde en la tradición, en sus propias conformaciones míticas para guiar a las categorías descriptivas que intenta explicar y develar. Evidentemente, como categoría adquirida del viajante y a partir de la cual el ojo va a efectuar su trabajo de organización de lo visible.

En su bitácora de viaje del 11 de octubre de 1492 Colón señala: iban todos completamente desnudos, tal y como sus madres los enviaron al mundo, los hombres como las mujeres; aunque ha decir verdad, yo no vi más que una que era bastante joven<sup>3</sup>. Se trata de los primeros avistamientos que Colón realiza de los indígenas de la isla de Guanahani, del archipiélago de Bahamas, y a la que posteriormente dio el nombre de San Salvador. Este pequeño extracto de la bitácora del navegante genovés nos ilustra algo interesante a nuestros propósitos. Colón hace explícito que toda la población, hombres como mujeres, adultos como niños, se desplazan completamente desnudos, realizando por ello mismo una descripción de la población en su conjunto. Sin embargo, lo interesante de observar es que él no ha visto más que a una mujer joven, completamente desnuda. Bajo una conformación metonímica de descripción, Colón concluye en la desnudez de toda una población. Describe la población entera a partir de la observación de un solo personaje. Es indudable que aquella observación pudo haber

sido conforme a su avistamiento parcial, pero el hecho es que Colón no *espera ver para decir*. ¿Cómo es posible esto?

Si Colón desarrolla un discurso general sobre el otro, sobre la mirada que recae sobre ese otro y que él no ha podido todavía del todo ver, es porque no podría hacerlo sino es en base a un discurso que precede a la toma de contacto. En correspondencia con todos los hombres de su época, Colón poseía una idea pre-establecida de lo que iba a descubrir, se encontraba desde un principio influenciado por el objetivo de su expedición, con el correspondiente mito que se encontraba ligado a esta experiencia. Como ya fuera mencionado, Colón se encontraba a la búsqueda del Edén; en razón de ello es congruente que esperase ver a toda una población desnuda. Se trataba de una población que podríamos señalar en estado original una desnudez que presentifica los signos de la pureza. Estos hombres y estas mujeres son quienes conforman el universo antes de la caída, que no conocen el pecado.

Es la estructura del mito y no la observación propiamente dicha la que va a organizar los datos, las observaciones, y contribuir de este modo a volverlos más creíbles. En este punto, la experiencia de la diferencia se actualiza en el encuentro de un *nosotros*, vaciado de una conformación subjetiva propia e interna al propio observador, pues ese *nosotros* arranca toda esencia concéntrica del yo. Colón no describe lo que *ve*, describe más bien lo que esta en vistas de *ver*; o dicho de otro manera, lo que *espera ver conforme a su propio mito*. Como experiencia pictórica, el gran cuadro de la especie soñada que habita en Colón proyecta su mito en un punto de fuga que lo encuentra finalmente como sujeto de la representación. Pero como *sujeto* a condición de eclipsarse en la representación que de él realiza el mito. Ya sea como un artista que dibuja y traza el nuevo mundo en cada fragmento de su bitácora, o como el navegante de las *nuevas tierras*, Colón debió renunciar a la ventana para obtener el *cua-*

<sup>3</sup> Citado por Affergan, F., en *Exotismo et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987.

*dro del nuevo mundo*<sup>4</sup>. Renunciando a la ventana, Colón acepta no poder verse ahí donde está cuando mira; declara que la proyección de su mito en la fuga del cuadro testimonia la separación entre sujeto y significativo. Así, una parte del mundo se nos escapa de la representación en el cuadro; esa parte elidida, desvanecida del mundo, es la mirada. En esta mirada se habita a nivel espacial, pero en términos de *extravío en la representación* (A. Bilbao, 2004). La descripción se hace de este modo en función del mito del paraíso perdido. Si Colón no se encuentra directamente en ese mito, es porque debe existir una distancia subjetiva mínima entre el sujeto y el mito. Se requiere de este modo una forma singular para apreciar el trabajo de representación desplegado por Colón. Como se señalara, su mirada está perdida del campo de la representación, pero estructura el espacio de la visión.

En 1964, Lacan desarrolla el seminario dedicado a los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, seminario donde realiza una cierta enseñanza para la cuestión de la mirada en psicoanálisis. Su estudio parte de algunas consideraciones sobre la perspectiva, donde a propósito de la función del punto de fuga en el establecimiento de la proyección pictórica, introduce la noción de *punto perdido*. Punto perdido que evoca la ausencia del sujeto que mira.

Si tratásemos de describir el funcionamiento de la proyección y la relación que esta guarda con el campo del sujeto de la representación, necesario sería sostener que se apoya sobre la estructura un modo particular de proyección, que se da en llamar proyección central. Definida de manera simple, la proyección central es un medio de combinar, punto por punto, una figura del espacio con otra figura obtenida por la transposición de estos puntos por medio de una referencia que es el centro de proyección. Son necesarios, de esta manera, tres elementos: una figura del espacio,

4 Es este efecto el que pretende reducir Magritte al momento de diferenciar la ventana del cuadro. Ver la "Clé des champs".

un centro de proyección y un plano designado de proyección, que permite la construcción de la imagen de la figura en cuestión. Estos teoremas de la proyección central permiten denotar con extrema claridad que el punto de vista del pintor, llamado centro de proyección, es un punto que carece de representación, irrepresentable al no poseer una imagen definida. Sin embargo, todo el arte proyectivo consiste en la posibilidad de deslizar una representación para este sujeto.

De modo que al creer espacializar proyectivamente al sujeto, podemos aseverar con cierta prudencia que la perspectiva es un *arte*. Y es un arte puesto que hace olvidar la función de *voyeur* que habita en todo aquel que mira, que su ojo esta permanentemente atento en los espacios de la cerradura del mundo. Se cierra de este modo la mirada en su dimensión de deseo y se la hace surgir metaforizada en el cuadro, como ausencia altamente significativa, al ordenar geoméricamente el espacio entre punto de fuga y punto de distancia. Esa es la gran hazaña de la perspectiva<sup>5</sup>, al trasfigurar al *voyeur* de lo pictural en un gran géometra.

Admitir que la descripción de la diferencia que realiza Colón se establece a partir de una mirada anticipatoria, incluso creadora del evento, no impide que se trate después de todo de un procedimiento descriptivo. Procedimiento descriptivo, puesto que mediante este tipo de mirada, Colón reconoce para los indígenas un cierto grado de humanidad, asignándoles un lugar entre la diversidad de los hombres.

Dicho lo anterior, no debemos mostrar reparos en señalar que este tipo de procedimiento en la invención del otro sea una propiedad exclusiva de las configuraciones míticas europeas, que son finalmente las de Colón, puesto que en otras tra-

5 Son innumerables las obras artísticas donde este intento de espacialización subjetiva emerge como subjetividad geometrizada. Ver por ejemplo "La città ideal", de Piero della Francesca; "Los esposos Arnolfini" de Johannes Van Eyck, "*las meninas*", de Velázquez; "la clé des champs", de Magritte, entre otros.

diciones extra-europeas se pueden encontrar los mismos mecanismos de analogías de lo diferente a lo ya conocido. Ellos figuran en los mitos y las leyendas, junto a las situaciones de novedad y singularidad que pueden presentarse a sus actores.

Sabemos que los aztecas asimilaron a los conquistadores españoles a dioses descritos por sus mitos, siendo su retorno vinculado al término de un ciclo de vida. Sabemos igualmente que aquello no podría haber sido de otro modo, a menos que se pusiera en entredicho todo el conjunto de su sistema cosmogónico. Aquello implicaría refundir al conjunto de sus tradiciones. En cierta medida, aquello se produjo, pero en las condiciones que todos conocemos.

Así, podemos observar que desde dos bordes surge una descripción del otro, bordes donde culturas diferentes se encuentran, surgiendo una descripción del otro que permite incorporarlo a un universo que podríamos dar en llamar mítico y familiar. El otro, en su diferencia y singularidad, es domesticado, neutralizado por la mediación de la cultura. Dominando la diferencia, el sujeto no hace más que reforzar su sistema de significaciones y su identidad propia.

Aún así, y considerando lo anteriormente señalado, es preciso considerar que las metáforas sobre el otro no se establecen a partir de una situación de arbitrariedad absoluta; ellas trabajan más bien sobre el fondo de un contexto asociativo, que obedece a reglas culturales bien codificadas. El tono exótico que la diferencia del otro puede representar no es intrínseco del objeto descrito, sino que es creado por el modo expresivo utilizado para representárselo. Aquel sentimiento de lo diverso y de lo exótico presupone la conciencia de la diferencia de lo que se va a observar o a describir.

Así, se podría mencionar que no existe una verdadera simetría entre *ver* y *ser visto*, entre la posición que puede ocupar un antropólogo y un indígena. Centrada permanentemente en una retórica de la alteridad, la comprensión del otro se

fija a categorías y finalidades que nos son propias. En esta América vista y soñada, han sido generaciones de viajeros, de misioneros, y porque no decirlo, de antropólogos, que han construido un cierto indígena: sus *indígenas respectivos*. Como sabemos, los indígenas han servido de pretexto para las más variadas luchas políticas, la creación artística, los distintos sueños de evasión y de exotismo, a impulsos nacionalistas emancipatorios, a la evangelización, etc.

Ahora bien, si volviésemos sobre el contexto de la producción cultural europea, como fue la literatura francesa del siglo XIX, o a otras producciones artísticas como la pintura, el Oriente es también un motivo de sueño. Es un Oriente imaginario, destinado a reproducir sin cesar la misma figura del otro. Como invención de los románticos, el viaje a Oriente delimita y estructura un espacio codificado de lectura y escritura del otro. Periplo ideal de un itinerario circular, que reconduce al escritor-viajero a su punto de partida, tomando un valor iniciático para quien lo efectúa. Este viaje permite un retorno hacia los orígenes de la cultura occidental, una verdadera celebración de sus valores, generando al mismo tiempo una puesta entre paréntesis histórica del otro. Se trata de un verdadero testimonio en la experiencia literaria por los intentos de capturar una función subjetiva expresable en el texto. El *hombre escritor* que se *fetichiza* a sí mismo en la búsqueda del escritor, en la visualización de una experiencia originaria.

Viaje y literatura, o viaje y etnología, el otro es efectivamente soñado o imaginado antes de ser descubierto. Frente a lo desconocido, la mirada suplanta sus escollos recurriendo a la tradición; ya sea al mito, al texto sagrado o a la imagen poética.

Este encuentro con la diferencia, con la novedad del otro, también puede ser encontrado en el comentario peculiar que Lévi-Strauss despliega a su llegada a la Bahía de Río de Janeiro, donde el velo que cubre a lo nuevo debe ser desplazado en

función de experiencias que le son anteriores. Lévi-Strauss no duda en este sentido en tomar lo visto a partir de lo ya leído. Sorprendentemente, para describir dicho encuentro se sirve de las primeras impresiones que cinco siglos antes realizara Colón.

*“Así pues, las dimensiones de la bahía de Río no son perceptibles mediante la ayuda de referencias visuales; la lenta progresión del navío, sus maniobras para evitar las islas, el frescor y los perfumes descendiendo bruscamente de los bosques colgados a los montes, establecen por anticipación una especie de contacto físico con las flores y las rocas que no existen aún como objetos, pero preforman para el viajero la fisonomía de un continente. Y es Colón aún quien vuelve a la memoria: “Los árboles eran tan altos que parecían tocar el cielo; y si comprendí bien, ellos no pierden jamás sus hojas: porque yo los he visto tan verdes y frescos en noviembre como lo son en el mes de mayo en España; algunos incluso tenían flores y otros tenían frutos (...). En cualquier dirección que me incline, el ruiseñor cantaba acompañado de miles de pájaros de especies diferentes. He aquí América, el continente se impone” (M.Kilani, 2004).*

El etnólogo no podría portar una mirada completamente nueva sobre las realidades a las cuales se enfrenta. Su visión de lo nuevo siempre se encuentra guiada por un modelo pre-existente. Esta mirada se realiza siempre bajo un contexto de reiteración de experiencias que lo preceden. De la misma manera en que el mito funciona, la configuración cultural a la cual el etnólogo se liga actualiza en el presente un modelo prestado del pasado o la tradición, permitiéndole significar y constituir un modelo de acción.

Por lo demás, y en base a un paralelismo fuertemente significativo a nuestros propósitos, podríamos señalar que las sociedades llamadas *sin historia* sobre las cuales se inclina la reflexión del antropólogo, no proceden de manera distinta en su manera de ligar el pasado al presente. En estas sociedades el pasado, tal y como es figurado en los mitos o en los relatos fundadores, constituye un

vasto reservorio de esquemas de acción posibles. El pasado es una representación dinámica que pone en movimiento al presente. La referencia al pasado permite esclarecer el evento a la luz del mito y de leer en su momento el mito en razón del evento. Basta sencillamente con inclinarse ante la observación magistral de Lévi-Strauss cuando habla acerca de la *eficacia simbólica*, en aquellos textos ya celebres de 1949 (*El hechicero y su magia* y *La eficacia simbólica*).

Lévi-Strauss señala que para este tipo de sociedades, hay *eficacia simbólica* desde el momento en que un sistema terapéutico permite una administración razonada y compartida de la enfermedad, del dolor y del sufrimiento. Ello, en conformidad con las concepciones que prevalecen en esa cultura a fin de asegurar, antes de todo, la permanencia y la cohesión del grupo en desmedro del sufrimiento que afecta a uno de ellos. Se trata, en este caso, de conducir la individualidad del sufrimiento a esquemas ya consabidos para esa cultura, un mito donde el sujeto pueda dar significación a su malestar y re-orientar sus pulsiones hacia la cohesión que el grupo establece. Se puede observar, entonces, esa doble faceta señalada anteriormente: *la referencia al pasado permite esclarecer el evento a la luz del mito y de leer en su momento el mito en razón del evento*. Allí se encuentra el gran alcance de Lévi-Strauss, en esa peculiar observación de una estructuración significativa exterior al sujeto y que lo une a su tradición, pero a su tradición en tanto sistema significativo<sup>6</sup>. Todo ello trae indudablemente a

6 Es preciso hacer notar en este punto que la noción de eficacia simbólica acuñada por Lévi-Strauss fue mal comprendida por las tendencias actuales de la etnopsiquiatría francesa, al tomar esta noción insiéndole sobre la verdadera eficacia de las prácticas mágicas que puedan habitar en culturas no occidentales. Es decir que la noción de eficacia simbólica podría desarrollar su plenitud de ejercicio a partir de los efectos reales que la técnica del hechicero despliega, pudiendo finalmente dar con la muerte del hechizado. Habría a estos fines una adecuación entre los medios y los fines. Lo que Lévi-Strauss señala, es completamente contrario a esto, pues sus ideas tienden más bien a mostrar que no son las prácticas y la técnica del hechicero las que operan desarrollando un efecto real, y tampoco sería la creencia con la parte de sugestión que ella implica. El autor no cree ni en las técnicas mágicas, que estima desprovistas de un efecto directo, ni en

nuestro horizonte los desarrollos realizados por G. Devereux al poner a punto la noción de trastorno étnico (G. Devereux, 1973).

Trabajada por Lévi-Strauss como una entidad conceptual que permite explicar la acción mágica del chamán, la eficacia simbólica explicita una realidad específica, que no estando centrada en la eficacia real de esta acción, tampoco se ubica en la posición de creencia que el hechizado puede desarrollar frente a la técnica aplicada por el chamán (pues finalmente el propio poseído es víctima de sus creencias). Lévi-Strauss se encuentra muy lejano a una visión mentalista de estos fenómenos; para él se trata más bien de la articulación que todos estos elementos toman como sistema, y de las modificaciones que ellos pueden generar cuando entran en contacto con otros sistemas simbólicos de esa cultura. Aquí es donde surge el postulado central del estructuralismo de Lévi-Strauss, pues estos sistemas solo son efectivos en la articulación y vinculación que toman en la estructura. Separándose de una visión que pudiera insistir sobre la eficacia de los medios utilizados en relación a los fines, Lévi-Strauss pasa al reconocimiento de las leyes que permiten trasladarse de un sistema simbólico a otro, tratándose en el caso de la muerte por maleficio del pasaje de un sistema simbólico a un sistema anatómico (los efectos bio-fisiológicos que provocan la muerte del hechizado). Estas leyes derivarían directamente de las leyes estructurales generales, según las cuales los diferentes niveles del ser viviente estarían organizados en sistemas homogéneos los unos con los otros, de tal modo que sería posible pasar de un nivel al otro. Diremos de *un sistema a otro* según una *ley de transformación*. Así, la eficacia de los símbolos provendría de su capacidad para engendrar, en el nivel orgánico, una modificación de la organización interna del sistema, que sería la exacta reproducción en el nivel orgánico de la modificación del sistema simbólico engendrado por la

---

las teorías autóctonas que dan cuenta de la magia, y en las cuales no cree. Lévi-Strauss más bien se inclina por una elaboración tendiente a mostrar a estos diferentes elementos articulados y organizados en una estructura, independientemente de su significación.

acción del chamán. Es decir que ni la creencia ni la no-creencia, y menos aún la sugestión, podrían dar cuenta de este procedimiento creado por la *eficacia simbólica*. No basta con creer en la magia para que ella funcione, como tampoco la no-creencia podría bastar para no aceptar sus efectos.

Ciertos fragmentos autobiográficos del joven chamán Quésalid le permiten justamente a Lévi-Strauss destacar que la no-creencia no modifica el conjunto del sistema, y que a la inversa, el devenir chamán reproduce un periplo intelectual que es conocido en Occidente. La duda y el escepticismo se encuentran a la base del recorrido del chamán, desapareciendo en la medida en que la experiencia comienza a demostrar, verificar y validar tanto a las técnicas como a las teorías subyacentes a todo el proceso de consolidación del arte chamanístico. Es al menos lo que extraemos del testimonio parcial de este joven indio. Quésalid es un joven escéptico que deviene candidato a chamán a fin de denunciar las mistificaciones de las prácticas de sus contemporáneos. En su autobiografía, Quésalid afirma no dejarse engañar por los estratagemas que utilizan los chamanes. Quésalid pudo comenzar a percibir en las etapas de inicio a su nueva condición de curandero, las manipulaciones engañosas, pero no por ello menos efectivas, que los chamanes utilizaban en sus procedimientos (plumas de ganso escupidas, trozos de tabaco como manifestación de los espíritus que accionaban al interior de los hechizados). Sin embargo, y viendo su renombre crecer paulatinamente a medida que sus éxitos terapéuticos se confirmaban, Quésalid debió convenir en que él era efectivamente un chamán. Lévi-Strauss utiliza el escepticismo de Quésalid para mostrar que no es necesario creer *a priori* en la magia para devenir chamán, y que, finalmente, la entrada en, el chamanismo se hace progresivamente, en una confrontación permanente entre teoría y práctica. *Frente a esta incredulidad inaugural, el consenso formado al interior del grupo entre las creencias y las expectativas de cada uno se muestran más fuertes que las dudas, y el candidato a chamán se somete a estos efectos progresivamente. Se-*



ñalemos a nuestros fines que del encuentro con esta experiencia iniciática, Quésalid finalmente aprehende la diferencia de aquello Otro (locura, posesión demoníaca) por una identidad al seno de los mitos que conforman su propia mismidad, y donde el evento de devenir chamán se apropia del mito. Es el mito el que se apropia de Quésalid, hablando por él y en él. Es el peso de una tradición mítica, que se une en los más variados planos de la cultura (pensemos en los distintos niveles de símbolos trabajados por Lévi-Strauss en 1985, en su texto, *La alfarera celosa*).

Podemos decir, finalmente, que Quésalid se apropia igualmente de un *nosotros*. Pero, ¿qué pronombre usa para ese *nosotros*? ¿La primera persona de un plural? ¿O un séptimo pronombre de radical consistencia mítica? ¿Por qué no pensarlo como un séptimo pronombre, ya que vaciándose de toda apropiación subjetiva, deshace toda función pronominal? Podríamos observar a este séptimo pronombre como el núcleo de lo real que encierra el orden significante, como materialidad imposible de absorberse en el significado. Quésalid no incorpora a un grupo de significaciones culturales en el ejercicio de su rol (pues no se trata de secuencias creenciales finalmente); hace advenir, por el contrario, a un sistema significante, que actuando como un verdadero trazo de lo simbólico delimita que ese Otro se encuentra en otra parte. Otro que en el encuentro con otra cultura se revela en la estructura de una falta, en la falta de un significante para completarse. Falta que impide todo intento de traducción porque justamente no hay metalenguaje, no hay Otro del Otro, mostrando que en esa imposibilidad de traducción, la lengua se muestra como el deseo: indestructible.

Digamos entonces que la diferencia es tranquilizadora cuando es lejana e inofensiva. De este modo, se podría indicar que no es cierto que la diferencia con el Otro sea la fuente del racismo. El racismo aparece de manera radical cuando nos acercamos a la idea de que el otro diferente se nos puede parecer, ocupando lugar de nuestros objetos de satisfacción, de nuestras pulsiones.

¿No es mejor presentarlo, *extrañado de nosotros mismos* y así poder *inventarlo* evitando el pavor de su encuentro? ¿No es mejor llamarlo *negro, musulmán, talibán, terrorista, loco o indio*, para que cumpla con el rol de Otro que es preciso suprimir para hacer emerger la propia identidad?

Y aún cabe aquí un interrogante mayor: ¿la identificación ideal con la diferencia del Otro (de religión, lengua o cultura) puede colmar el vacío del significante que anteriormente nombráramos? Por qué no ilustrar aquí que aquellas identificaciones podrían llevar a casos extremos de conversión, como los de aquellas personas que, perteneciendo al mundo occidental, se enrolan en el mundo islámico para participar de acciones violentas contra Occidente. ¿No es acaso un intento de colmar esta falta en el Otro o aquel vacío estructural proyectado en la idealización de la diferencia? ¿No se puede acaso reemplazar el vacío de la propia cultura por otra cultura?

Volviendo a esta función mítica que diéramos en llamar del *séptimo pronombre*, mencionemos que este le puede dar al sujeto una estructura a la cual aferrarse, o bien volver loco al exiliado despersonalizado.

Función y campo del Otro que a pesar de no ser visto lo penetra todo, estando en todas partes. Ya sea por las modificaciones a las cuales la lengua es sometida permanentemente por nuestros adolescentes o por el propio lunfardo, ella permanece, persiste aunque modificada. Quizás cierto día desaparezca, devorada por sus transformaciones fonéticas, pero por el momento nuestra lengua resiste. Pero, ¿cómo sacarse de las espaldas la lengua del Otro, e incluso, el Otro de la lengua?

Tratemos de pensar que de algún modo los choques culturales y los conflictos raciales no hacen sino sacar a luz el costado visible de la materialidad de la lengua, transformándola así en una marca por excelencia. Una marca vacía de división primitiva, y por ello mismo imposible de identificar. Corte sin origen del que sur-

gen, sin embargo, todas las diferencias posibles y visibles. El vacío que hay en ella se vuelve más evidente (aunque exista en la propia sin que nos demos cuenta) al contacto con la lengua del Otro. Podemos aseverar que tratar de llenar este vacío estructural con gestos imaginarios de sentido, como podría pretenderlo el racismo tratando de recubrirlo todo con una identidad imposible nacida de la supresión del Otro. El racismo no solamente niega la presencia del otro, sino que en ese espacio de no-mediación busca la identidad imposible del *hombre con sus propios mitos*. A esos efectos, aceptará quizás la diferencia, pero como diferencia humillada, como diferencia sometida, explotada y finalmente marginada. No es extraño así que el otro tome el relevo como predicado: humillarlo, explotarlo, marginarlo. El racismo finalmente requiere, en ese sentido, del sacrificio del otro para encontrarse como adecuación subjetiva, como efectiva adecuación en conformidad del sujeto y de la pulsión. El racista abre una subjetividad al mundo como deseo de apropiación de un sí-mismo, como aquel *voyeur* soterrado de la experiencia de la pintura proyectiva renacentista, o como la *fetichización* del hombre en la búsqueda del autor que la experiencia literaria hace posible. O incluso mediante la utilización de un mecanismo de supresión de lo diferente, en las identidades que un liberalismo universalista podría desear establecer.

Indudablemente que ser racista es ignorar estas marcas del Otro, negar la marca vacía del origen de las diferencias, dar con el velo justo para no aceptar que hay algo en la propia estructura de la lengua o de *lalengua*, como gustaba señalar Lacan, imposible de comprender y por tanto de traducir. Junto a Lacan, podríamos decir que el psicoanálisis trata con el mismo objeto de la antropología, esto es, del significante que significa pero que tampoco significa. Es en este punto donde se funda la estructuración fantasmática del racismo tanto como su necesaria rectificación.

El tema es como enfrentarse con ese nódulo de lo real que habita en nuestro mundo simbólico, ya que solo se lo avizora en medio de los conflictos mortíferos de la relación con el Otro.

Mito, evento, pasado, presente, identidad y diferencia. Es del sentido de conjunto de estas palabras que la realidad del discurso antropológico puede ser considerado como un *encuentro*, no tanto de dos discursos explícitos como de dos inconscientes en espejo que se envían una imagen deformada. Este encuentro es el discurso sobre la diferencia (*y sobre mi diferencia*), fundada sobre una práctica de la diferencia que trabaja sobre los límites y las fronteras. El discurso antropológico y psicoanalítico se recrea en estas junturas y en estas intersecciones.

Esta problemática de las junturas y las intersecciones nos ilustra que aparentemente yo no podría ser algo idéntico y diferente, yo y otro, pero sin embargo, también me conduce a sostener que para ser totalmente yo debo salir de mí-mismo, a fin de significar una figura reprimida pero posible en mí.

## Referencias Bibliográficas

**Affergan, F.**, *Exotismo et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. París, PUF, 1987.

**Bilbao A.**, "Hacia una metáfora espacial del sujeto". *Cuadernos del Seminario Internacional sobre el Espacio*, Vol. I, 2004. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

**Deleuze G.**, *Différence et répétition*. París, PUF, 1968.

**Devereux G.**, *Essai d'ethnopsychiatrie general*. París, Payot, 1973.

**Kilani M.**, *L'invention de l'autre; Essais sur le discours anthropologique*. Editions Payot Lausanne. París, 2000.

**Lacan, J.**, *Le seminaire*, Livre 11, les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris, Seuil, 1980.

**Chemouni J.**, *Psychanalyse et anthropologie: Lévi-Strauss et Freud*. Paris, L'Harmattan, 1997.

**Lévi-Strauss C.**, (1949) *Le sorcier et sa magie. Anthropologie structural*. Paris. Plon, 1974. (1949) *L'efficacité symbolique. Anthropologie structural*. Paris. Plon, 1974.

**Lévi-Strauss C.**, *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

**Mauss M.**, *Sociologie et anthropologie*. Paris. PUF, 1950.

**Perrin M.**, *Le chamanisme*. Paris. PUF, coll. Que sais-je ?, 1995.