

La cosa religiosa: carne, discurso y sujeto¹

The religious thing: flesh, discourse and subject

Diego Soto²
soto1984@gmail.com
Universidad Nacional
Recibido: 15 abril, 2012
Aprobado: 25 junio, 2013

*Si Dios no existe, dice el padre, entonces todo está permitido. Noción a todas luces ingenua, porque bien sabemos los analistas que si Dios no existe, entonces ya nada está permitido. Los neuróticos nos lo demuestran todos los días.*³

Jacques Lacan

*Rebelión ontológica, radical, que se inserta en el mundo humano y que no puede ser eliminada. Por más “alienada” que sea una experiencia religiosa dada, ella es siempre una protesta contra las condiciones de la existencia.*⁴

Rubem Alves

-
- 1 El siguiente texto se inscribe dentro del Proyecto de Investigación de la Escuela Ecu­ménica de Ciencias de la Religión, UNA, titulado: *Una contribución para el estudio de lo religioso en Costa Rica*.
 - 2 Costarricense, Magíster en Estudios Teológicos por la Universidad Nacional. Académico e investigador de la Escuela Ecu­ménica de Ciencias de la Religión.
 - 3 Jacques Lacan. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Paidós; 2006: 196.
 - 4 Rubem Alves. *El enigma de la religión*. Trad. Raúl López. Buenos Aires: Aurora; 1979: 156. Diez años antes, habría aparecido la tesis doctoral de Alves, la cual plantea de lleno este problema de lo religioso como *represión* o *liberación* (*Cristianismo, ¿opio o liberación?* Trad. Ángel García. Barcelona: Sígueme; 1972).

Resumen

El texto ofrece marcos teórico-metodológicos para el análisis de discurso religioso. Para tal fin dialoga con la aplicación social del psicoanálisis lacaniano, y procura mostrar los alcances que esto tiene para una teoría del discurso, del sujeto y su aplicación al estudio de los *procesos religiosos*. La analítica propuesta en este texto conforma una base para el estudio sociopolítico de lo religioso.

Palabras clave

Lacan, psicoanálisis, discurso, sujeto, religión.

Abstract

This article provides theoretical and methodological frameworks to analyze the religious discourse. To reach this goal, the article establishes a dialogue with the social application of the Lacanian psychoanalysis and tries to show the scope this has in a theory of discourse, of the subject and its application to the study of religious processes. The analysis proposed in this article sets a base for the social and political study of the religious object.

Key words

Lacan, psychoanalysis, discourse, subject, religion.

I. Introducción

Se nos propone, en primer término, producir un marco de lectura y análisis que permita discernir el lugar, ubicación y posicionamiento de los procesos y actores religiosos en las últimas dos décadas en Costa Rica.⁵ Una propuesta como esta, tal como se la presenta indica, primeramente, una imposibilidad. Esta afirmación, quizás ingrata o desalentadora al inicio del texto, no pretende señalar las incapacidades de un tal proyecto o de sus autores para abordarla (haya verdad en esto o no); sino, por otro lado, desea discutir el carácter obstaculizador inherente a una tal propuesta. De esta forma, con el fin de hacer una contribución significativa, debe ser la

5 Dicha tarea se desprende de los objetivos correspondientes al primer período 2011 del proyecto: *Una contribución para el estudio de lo religioso en Costa Rica (1989-2009)*, de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión.

misma propuesta la que se someta a un breve análisis, de lo contrario sería una piedra –epistémica y metodológica, de Sísifo que nos vuelca reiteradamente sobre nuestras espaldas.

Eso lo hacemos con miras al objetivo particular que debemos abordar, a saber: proponer un marco de análisis de los discursos religiosos. Esto requiere detenemos, brevemente en esta introducción, sobre dos elementos. Primero, la delimitación, pues aludir a una noción como *en Costa Rica* no resuelve el problema del lugar o del ámbito al cual restringimos nuestro estudio. Segundo, es primordial para un acercamiento como el que nos proponemos, establecer qué es lo que entendemos por *lo religioso*. Nuestro ingreso opta por un marco de análisis que asume algunos criterios que se desprenden del psicoanálisis lacaniano y de la aplicación del mismo al análisis social; de esto se desprende que la comprensión y definición de *lo religioso* es bastante particular.

a. **Costa Rica como delimitación: Discusión preliminar I**

Hay varias razones para sostener el carácter obstaculizador de la propuesta en sí. Primero, y comenzamos en sentido inverso, no existe, salvo como abstracción, Costa Rica como un espacio definido y homogéneo donde residen unos tales *procesos* y *actores* religiosos susceptibles de ser estudiados. Es decir: aludir a *Costa Rica* no resuelve algo como la delimitación de un objeto de estudio. Esto en cuanto no se existe o es “en Costa Rica” de manera homogénea y universal. Costa Rica es una categoría vacía en términos de *delimitación* pues no designa, salvo como abstracción, una cualidad externa y universal que se añade, imprime, otorga, posee o *de la cual participa* un grupo de individuos, actores o sectores debido a su ubicación geográfica o condición ontológica⁶.

6 La discusión que ofrece Alexander Jiménez Matarrita. *El imposible país de los filósofos*.

Hablar de “en Costa Rica” no resuelve la tarea de *situar* y ubicar el objeto de estudio en particular.

Al utilizar “en Costa Rica” con pretensiones de *delimitación*, se debe abordar la preocupación por la ubicación social de unos tales actores, personas, grupos, movimientos religiosos dentro de procesos (inevitablemente políticos) de tensión, lucha, confrontación, articulación y/o ruptura entre distintos sectores populares, universitarios, ambientalistas, lésbicos, empresariales, gubernamentales, obreros, etc.; cada uno de ellos constituidos y movidos por intereses de transferencias de poder y capital [no equivalentes ni proporcionales], etc., ya sean propios o no. Hablar de ubicación no implica, necesariamente, partir del supuesto de que tales actores, personas, grupos o movimientos son *sujeto* y por tanto se producen desde sí mismos y toman un posicionamiento frente a otros: tal ubicación puede ser padecida, y entonces, se suma a los mecanismos y lógicas institucionales (e informales) de sometimiento que los objetivan.

Lo que pretendemos designar con la noción “ubicación social” es que *las relaciones sociales* son o expresan el fundamento constitutivo de seres humanos, pueblos, comunidades, multitudes, etc; en tanto se producen o luchan por su producción a partir de condiciones sociohistóricas⁷. *Ubicación social*, entonces, designa el tránsito de los sujetos por las *redes de poder* (Foucault,

San José: EUCR; 2005, parte de ubicar y criticar un discurso filosófico que pretendió establecer una serie de *metáforas metafísicas* que fijaban un tal *Ser histórico de la nación costarricense* como una esencia común a todos los costarricenses. El peligro de tal posición, además de la grave abstracción que ella implica, consiste en la legitimación discursiva de relaciones de sometimiento implícitas en tales metáforas.

7 Es un criterio de ingreso que nos propone Michel Foucault: “[...] en vez de plantear el problema del alma central creo que habría que tratar de estudiar –y es lo que intenté hacer– los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos contruidos, por los efectos del poder, como sujetos” (*Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*). Trad. Horacio Pons. México: FCE; 2002: 38).

M.), en tanto padecen y aplican ese poder (fuerza-represión al interior de relaciones recíprocas de dominación), que articula y expresa la matriz básica de las relaciones sociales. De esta forma, apelamos a una formulación específica de la noción *ubicación-social*: antes que una condición que fija a un(os) sujeto(s) dentro de unos límites físico-geográficos o esencias *universales* (el *alma central* del Leviatán de Hobbes; el *ser de la nación costarricense* de una tradición filosófica en Costa Rica), designa a aquellos procesos de *producción* de subjetividades políticamente situados donde acontecen luchas por arreglos o transferencias de *poder*.

Es decir, “en Costa Rica” funciona como elemento delimitador si se construye como un mapa estratégico que muestre, discuta y permita discernir los sectores, sus fuerzas, sus capitales, sus tensiones, intereses, articulaciones, luchas por transferencias o acumulaciones de poder, las estrategias para hacer frente a otros sectores o desafíos (comunes con ellos o no), los discursos que producen y/o sostienen para (re)producirse, así como las prácticas que hacen efectivos sus intereses, formas de padecimiento y represión que padecen, etc. Con esta reflexión sugerimos que no puede estudiarse, si deseamos asumir la condición político-epistémico *discernimiento*, algo como *grupos* y *actores religiosos* en Costa Rica “de forma general”; sino, en tanto éstos se desplazan al interior de redes de poder en tensión y lucha, interna y con otros grupos religiosos o no, por transferencias de poder en procura del reconocimiento que demandan. De esta forma, nuestro interés trasciende la preocupación propiamente *estadística* de cuantificar las formas religiosas en Costa Rica [aunque ésta es una tarea necesaria]; y procura, más allá, mostrar cuáles propósitos y qué alcances constituyen a los discursos y prácticas religiosas que se articulan y desplazan, de manera articulada o no, al interior de mecanismos y lógicas civilizatorias de producción social, frente a otros grupos o movimientos del espectro social.

b. Estudiar lo religioso: ¿un asunto trinitario? Discusión preliminar II

Parecería que existe claridad o consenso cuando se alude a algo como: actores, grupos, movimientos o procesos religiosos; constituidos por unas estructuras, prácticas, discursos, dispositivos de saber, lógicas, movilizaciones, etc., de carácter o con contenido religioso. De esta forma, nos encontramos ante una constelación de nociones que aparecen articuladas en torno a un eje que los ubica en el campo particular de nuestro estudio, a saber: lo religioso.

Esto da la impresión, entonces, que el problema encontraría alguna solución si logramos un acercamiento a una tal noción: *lo religioso*, como una categoría de análisis que nos permitiría discernir en qué medida nos encontramos ante actores, grupos, movimientos, procesos, discursos, saberes, dispositivos de relación e interacción de carácter *religioso*. Sin embargo, la cuestión no resulta tan simple. Imaginemos, en una primera aproximación, que logramos una concepción *universalista* de la categoría religión⁸. Referirnos a algo como *el hecho religioso*, en tanto esta noción designa alguna esencia que traza, propicia o señala el fundamento y esencia de *toda* experiencia religiosa como *auténtica*, implicaría una peligrosa abstracción de cara a nuestros intereses.

Solo para proponer un ejemplo de este tipo de acercamiento, nos referimos al esfuerzo del profesor Amando Robles⁹ por establecer

8 Para una crítica de esta referencia a categorías universalistas ver Carolina Quesada. "Elementos teóricos para el análisis religioso: un aporte antropológico". En *Una contribución para el estudio de lo religioso: categorías de análisis y factores de estudio. Producto II*. EECR, Heredia: Inédito; 2010.

9 Ver del autor: *La religión en la sociedad de conocimiento o el vino nuevo en odres nuevos*. San José: Sebila; 2010. ¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso. Heredia: SEBILA; 2007; "Lenguaje simbólico y teología". En Jonathan Pimentel (comp). *El camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya*. Heredia: EECR; 2008.; *Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Cataneda*.

criterios para la comprensión de los procesos religiosos, cualquiera sea su raíz cultural o condición étnica. Acá se asume una definición universal de religión como criterio de discernimiento y análisis. Se trata de acercarse a la religión como *conocimiento último*. En este sentido, la religión auténtica tendría como fundamento la experiencia de lo Real-Último, esto es: la realidad en sí misma, en cuanto tal, no en cuanto aparece mediada por el orden simbólico (Ley), nuestros intereses o necesidades (de ahí que sea una experiencia *gratuita*, sin valor ni utilidad). Sin importar los signos o símbolos que la expresen, la cultura, etnia, condición social, psicológica, subjetiva, etc., donde tal experiencia acontezca, sería en el fondo una misma e irreductible experiencia: experiencia de *sujeto a sujeto*, de la Realidad tal cual.

Partir del uso de una tal noción no permitiría, al menos en un primer momento, discutir las relaciones entre sistemas socio-políticos y sistemas religiosos, en tanto el núcleo mismo de la *experiencia religiosa auténtica* comporta una anulación de todo referente cultural-político-mediático: “todo” (entendemos: el mismo orden simbólico) queda referido/anulado por/a un instante trascendente. En cuanto última no sería susceptible de ser objeto de análisis o investigación (salvo de referirla en términos simbólico-artísticos), y en cuanto tal, no aportaría, tampoco ese es el interés de tal discusión, un marco de análisis de las estructuras socio-culturales ahí donde son «medios y responden a intereses y necesidades». Es decir, a partir de una noción *universal-trascendental* de religión no podemos pronunciarnos sobre las interacciones sociales (luchas, rupturas, movilizaciones, etc.) que procuran arreglos o transferencias de poder, ahí donde participan unas tales instituciones, grupos o movimientos de índole religiosa. Elegir una noción de este tipo, de cara a la primera

acotación que hemos hecho sobre la *delimitación* implicaría una fractura interna de nuestro discurso.

Siguiendo las líneas que ofrece Otto Maduro¹⁰, un ingreso a los procesos y fenómenos religiosos desde una definición *universal* de lo religioso ofrece, en principio, dos dificultades. Primero, no existe una definición *léxica, teológica, filosófica, psicológica, sociológica, antropológica, etc.*, capaz de captar o aprehender la inagotable riqueza de los fenómenos que, usualmente, designamos como religiosos. Finalmente, sólo como abstracción puede pretenderse una tal *definición universal* o consensuada de religión; más aún: de existir, no aportaría de manera significativa en términos de investigación social de lo religioso. De esto se desprende la segunda condición: los ingresos y participación dentro de los procesos sociales, entre ellos los religiosos, se hace a partir de intereses (políticos, económicos, analíticos, etc.) y desde condiciones sociales específicas (académico, obrero, empresario, migrante, etc.). Así, una definición *universal* de lo religioso implica, no sólo una *abstracción* de los procesos sociales que designamos como religiosos, sino una abstracción de aquellos que participan e ingresan a dichos procesos. En este sentido, la misma definición de religión puede obstruir la capacidad de estudiar unos grupos, movimientos o actores religiosos, en tanto los abstrae y generaliza.

A partir de lo discutido en el apartado de *delimitación*, donde el punto de partida está dado por el desplazamiento de *grupos* en las redes de poder, precisamos, al menos, de formas de ingreso que permitan un análisis en tres sentidos:

10 Nos referimos específicamente a dos de sus textos: *Religión y conflicto social*. México: Centro de Estudios Ecueménicos; 1980; *Religión y lucha de clases*. Ateneo: Caracas; 1979.

- A. la forma en la cual las relaciones sociales, instituciones y lógicas civilizatorias, (con)forman inciden y atraviesan los procesos religiosos;
- B. las tensiones, relaciones, agentes, fuerzas, saberes, dispositivos, discursos, y demás elementos que (se) articulan y (re)producen (a) los procesos religiosos como campo autónomo; y, además,
- C. la influencia e incidencia de los procesos religioso sobre otras luchas y disputas populares, si pensamos desde América Latina, por transferencias de poder¹¹.

Nos referimos a tres niveles de análisis que procuran pautas de acercamiento a los procesos religiosos. Éstos, sin embargo, sólo cobran sentido como criterios de lectura, pues en la práctica están articulados y en recíproca interacción. Hasta acá, sólo señalamos un mapa de estudio de lo religioso, sin la capacidad de ofrecer criterios que permitan mostrar la complejidad que un estudio como éste conlleva. Tomaremos, en adelante, como campo de trabajo, el nivel del discurso. No en tanto los *procesos religiosos* producen discurso, sino, en tanto son aparatos *discursivos*. Esto es posible debido al criterio de ingreso que adoptamos sobre teoría del discurso, a partir de una discusión que hemos entablado entre psicoanálisis y teologías latinoamericanas de la liberación¹².

II. Elementos de teoría discursiva. Discurso (y) sujeto

Hacemos una elección particular: cuando hablamos de tres niveles de análisis (la incidencia de las estructuras sociales sobre el

11 En este sentido el texto Paula Sequeira. “¿Todo tiempo pasado fue mejor? Pluralismo y crisis religioso en la sociedad costarricense” (En *Una contribución para el estudio de lo religioso: categorías de análisis y factores de estudios. Producto II*. Heredia, EECR: Inédito; 2010) señala los cambios en la forma en la cual los discursos religiosos inciden en las estructuras y definiciones familiares y de género.

12 Ver Diego Soto, *Demanda Erótica. Religión terminable e interminable*. Heredia: SEBILA; 2011.

campo religioso, el campo religioso en sí, y la incidencia de éste sobre otras estructuras sociales), necesariamente sostenemos un eje que parece tener consistencia en sí mismo y que afecta y es afectado, un eje en cuyo derredor se formulan y articulan producciones de identidad y que, en América Latina, rara vez esto se traduce en *autoconstitución de sujetos*. Este eje ha sido denominado por nosotros: *procesos religiosos*, y sólo virtualmente puede ser concebido como un elemento autosuficiente y cerrado sobre sí. Sin embargo, ¿qué es lo que caracteriza a unas tales formaciones sociales de modo que podamos ubicarlos como *procesos religiosos*? Proponemos una primera definición, asumiendo los riesgos implicados en esta tarea: *procesos religiosos* son, primeramente, procesos discursivos de carácter performativo. Para desarrollar esta noción, y sus posibles implicaciones, establecemos un nuevo diálogo con el psicoanálisis lacaniano, o de manera más precisa, con su aplicación al análisis social.

Las posibilidades que ofrece el psicoanálisis lacaniano al estudio de los procesos sociales se dividen en varios ámbitos y alcances¹³; uno de ellos lo comprende el estudio de lo religioso¹⁴. Esto implica señalar algunos puntos de la teoría lacaniana que serán

13 Ver Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires: FCE, 2010. El texto discute los alcances que ofrecen varias nociones del psicoanálisis lacaniano a la teoría política y al análisis social. En un primera parte, el texto discute y pondera el empleo de la teoría lacaniana por parte de autores como Castoriadis, Laclau, Žižek, Badiou al análisis de las sociedades contemporáneas y a las lógicas civilizatorias de la modernidad; y en una segunda parte procura mostrar las posibilidades del instrumental lacaniano en el análisis de elementos sociopolíticos como: poder simbólico, la narrativa nacional, la identidad, la sociedad de consumo y la noción misma de democracia. Cuestiones ya abordadas desde la primera parte.

14 Diana Chorne y Mario Goldenberg, *La creencia y el psicoanálisis*. Buenos Aires: FCE; 2006. Este texto reúne la discusión de un seminario realizado en Argentina sobre las múltiples relaciones entre religión y psicoanálisis lacaniano. Autores como Slavoj Žižek y Alain Badiou, ambos con lecturas muy interesantes de y desde Lacan, han ingresado en diferentes momentos, intereses y perspectivas a un análisis de lo que aquí denominamos procesos religiosos.

empleados en nuestra construcción. En este apartado nos proponemos construir dos categorías analíticas básicas: discurso y sujeto. La separación responde a un intento de facilitar la comunicación, cuando en realidad ambas dimensiones deben analizarse en su mutua tensión. Si nuestro criterio de ingreso se asume con rigor, ésta debería ser la perspectiva. Dentro de este apartado, las referencias a los alcances que tiene esta propuesta teórica para un análisis de los procesos religiosos son breves, en tanto hay apartado destinado para ese fin.

a. Goce y Discurso: puntos de almohadillado

Una primera contribución desde la teoría lacaniana para una teoría del discurso establece que discurso no es una categoría que se limite o restrinja a lo lingüístico, a lo narrativo. Discurso no designa aquello que dice un sujeto, aquel enunciado descriptivo que da cuentas de los distintos procesos a través de los cuales interactúa en la red sociosimbólica. No. En este punto, resulta valiosa la referencia a la obra de Laclau y Mouffe donde acuñan la noción: *articulación discursiva*¹⁵. Acá los autores se inscriben dentro de la teoría lacaniana. Para Laclau y Mouffe, *articulación* designa aquella práctica que al establecer relaciones entre *elementos*, modifica la identidad de estos. La *totalidad* estructurada resultante de esta práctica es denominada *discurso*.

En este sentido, discurso refiere a una unidad performativa de los procesos de sociabilidad humana; es decir, discurso no designa la práctica a través de la cual *los sujetos* se describen a sí mismos, el lugar que ocupan en el mundo o cómo debería ser el mundo, etc., sino que se refiere al espacio y práctica política donde unas

15 Seguimos acá lo que establecen Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Trad. Ernesto Laclau. Buenos Aires: FCE; 2010: 129-190.

identidades son producidas o modificadas. Luego, discurso no es algo que un sujeto enuncia para describir su situación: en el *discurso* no decimos lo que somos, lo que es el mundo o como nos dirigimos en él; sino que somos al interior del *discurso*. La distinción en términos de aspectos lingüísticos y prácticos, resulta imprecisa en tanto *articulación discursiva* designa el proceso de conformación de sujetos al interior de tensiones entre fuerzas sociales.

Según nos indican los autores, un ingreso de este tipo a la teoría del discurso implica asumir, al menos, tres criterios estructurales básicos. Brevemente.

Primero, *articulación discursiva* no depende de la coherencia lógica de sus elementos, de ahí que debe analizarse con mucho más cuidado aquellas posiciones que establecen una distancia entre “lo que se dice y lo que se hace”¹⁶, pues, una tal *separación* entre lo dicho y *acaecido* en la práctica no designa una inconsistencia en el orden del *discurso* o una tal distancia hipócrita, sino que señala el mismo orden *discursivo* en su operatividad. La teoría propuesta permite ubicar una tal “brecha” como condición *performativa* del discurso. Un criterio de ingreso a esta “aparente ruptura” entre discurso/práctica es lo que Slavoj Žižek¹⁷ designa, con Sloterdijk¹⁸, *ideología cínica*, un cambio en el sistema ideológico del capitalismo tardío donde lejos de un sujeto que “no

16 Ver, por ejemplo, Gustavo Gatica. “De nobles principios y prácticas elementales de acumulación. Aportes para la discusión de algunas rupturas del discurso y práctica de la jerarquía eclesial católica en torno a la acumulación económica”. En *Una contribución para el estudio de lo religioso: categorías de análisis y factores de estudios. Producto II*. Heredia, EECR: Inédito; 2010. El texto no ubica “la ruptura” entre discurso y práctica como un momento del carácter performativo del mismo discurso, sino, precisamente, como una distancia hipócrita.

17 *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009.

18 Ver Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Trad. Miguel Ángel Vega Cernuda. España: SIRUELA; 2011.

sabe lo que hace pero lo hace” (Marx), aparece uno que: sabe que lo hace y ¡*aún así lo hace!* Así, la narrativa que supuestamente se distancia hipócritamente de la práctica, sostiene esta misma práctica al nivel del afecto: amortigua el sentimiento de culpabilidad superyoico, anticipa el fracaso como una tal *profecía autocumplidora*, etc.

Esto es evidente en las narrativas religiosas que, so pretexto de vivir al final de los tiempos –*la parousia* del Señor, etc., se permiten vivir en el mundo “sin ser del mundo,” sin comprometerse políticamente con él y posibilitar así su funcionamiento. Al establecer una distancia narrativa con el mundo, el orden socio-simbólico se vuelve soportable. La distancia entre la narrativa y la práctica, es el dispositivo afectivo que sostiene el sistema en su conjunto; y permite la conformación de subjetividades que contribuyen con el orden incluso ahí donde parecen criticarlo, humillarlo y despreciarlo. Discurso, acá, refiere entonces a la práctica total donde la narrativa y la acción (que coincide o no con aquella) se articulan en la producción de posiciones de sujeto.

Segundo; *articulación discursiva* no refiere a la producción de un Sujeto-Amo que existe (en el sentido de Heidegger) al discurso y por eso lo emite y dota de su sentido. Esto implicaría pensar la presencia de un Otro del Otro¹⁹ que mueve los hilos de la historia: el gran Hermano en la oscura 1984 de George Orwell. Sin embargo, un tal *Big Brother* funciona solo como una figura narrativa que *legítima* retroactivamente el sistema simbólico. No existe un tal Otro del Otro, solo como recurso narrativo retroactivo de los orígenes del sistema. Así, un tal Sujeto-Amo del discurso

19 En lacaniano el Otro con mayúscula dista mucho del Otro levinasiano, en tanto designa al orden socio-simbólico como personalizado, como un agente con vida efectiva y real. Ver Excursus I.

es una función-agente del mismo discurso. Los fundamentalismos operan sobre la base narrativa de este agente *Big Brother* que garantiza o funda el carácter contingente de una *verdad universal*, la cual descansa y sostiene el discurso que estructura su constitución.

Esta dimensión del discurso sostiene *la creencia* como factor político: legitima el orden simbólico establecido, en tanto borra el carácter contingente de la Ley; a saber, la Ley existe porque es necesaria no porque sea *Verdad*; pero por la palabra del Sujeto-Amo del discurso, la Ley se vuelve verdad *en sí misma*. Debido a esta condición del discurso, los *aparatos clericales*²⁰ pueden funcionar como soporte de los sistemas gubernamentales en América Latina, en tanto propician asumir el orden político como el momento inmanente de una verdad *universal*, o bien su opuesto correlativo, negar y denunciar movimientos y comunidades como la negación de tal verdad. No obstante, y aquí yace la radicalidad de la teoría, a la hora de analizar los *procesos religiosos* hay un momento previo: la palabra de Dios también necesita una investidura previa que la hace legítima. Es acá donde debe ubicarse el papel fundamental del discurso al nivel de la *creencia*. Sobre esto volveremos luego.

Tercero. El *discurso*, por otro lado, provee el mantenimiento de una regularidad en la *dispersión* de los elementos. Así, las diferencias que entran en tensión dentro de estructuras civilizatorias

20 Para un acercamiento al uso que hacemos de esta categoría en este texto ver los *excursus* sobre clericalidad en el capítulo 3 del texto: Helio Gallardo. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo.*, Op. Cit. pp. 125-26, 134-38, 147-49. Asimismo, Helio Gallardo. "Cuestiones latinoamericanas del golpe de estado en Honduras". *Pasos* (143); mayo/junio 2009. San José: DEI. El autor desarrolla acá la continuidad y apoyo de los aparatos clericales al proceso de golpe de estado en Honduras. También sobre el tema su conferencia: "América Latina y aparatos clericales", en *Memoria del primer encuentro entre teologías y ciencias de la religión*. EECR: Heredia, 2010 [Inédito].

pueden ser captadas y producidas como elementos *homogéneos* dentro de la matriz discursiva. En este sentido no se trata de que el discurso anule las diferencias, sino que las inscribe dentro de una distinta matriz identitaria. Esto se logra al menos por dos recursos discursivos:

a) la narrativa que genera, *a posteriori*, la idea de una unidad genésica o constitución en torno a un objeto originario común. Por ejemplo, piénsese en *The Lord of the Rings* donde diversas comunidades (elfos, enanos, hobbits, seres humanos, etc.) aparecen vinculados por la referencia a un objeto, el anillo que debe ser destruido. Este mismo mecanismo opera en el estilo de campaña publicitaria de *United Colors of Benetton*: una “mujer negra” desnuda y sin rostro amamanta a un “bebé blanco” también desnudo y de espaldas, o bien, tres corazones idénticos con los títulos: Black, White, Yellow. Aparecen todos como elementos “diversos” unificados, mejor –peor: disueltos, abstraídos en la narrativa publicitaria. ¿Cuál es ese objeto originario o situación genésica? ¿En torno a qué acontece la vinculación?, ¿la ropa, la moda? La diversidad de posiciones no afecta la articulación discursiva, ni siquiera cuando se estima oportuno que las diferencias reclamen “sus” derechos. Acá los elementos se relacionan a un supra-elemento que, por supuesto, es inmanente a la estructura discursiva: el anillo, el valor-ideológico multiculturalista, etc.

Dentro de este tercer recurso discursivo, operan también los discursos religiosos. Gracias a esta condición son capaces de incorporar a sus dinámicas elementos incluso contrarios a sus presupuestos más básicos: “Dios te ama sin importar lo que eres”; esto se debe principalmente al segundo recurso del discurso:

b) Otro recurso para lograr esta *regularidad en la dispersión* es aquella narrativa que permite a los distintos elementos pensarse

como conjunto de diferencias que conforman una totalidad. En la película *V for Vendetta* (2006), de los hermanos Wachowski, el discurso final del emblemático revolucionario V, que delega la “supuesta” decisión de detonar el tren con explosivos a *Eve* su amada—imposible, se basa en una tal inscripción *diferenciada* en una totalidad, al final, homogeneizante: V afirma ser parte del mundo que combate, su negación monstruosa, y por tanto debe morir con él. V y *Adam Sutler*, el despótico y neoconservador tirano de la historia, aparecen, así, vinculados en una totalidad diferenciada y por tanto deben desaparecer juntos. Este recurso del discurso permite, a los grupos religiosos, integrar dentro de su universo simbólico a otros grupos, elementos, movimientos, etc., distintos e incluso que les son opuestos.

Asimismo, desde este ingreso a la teoría del discurso, se comprende que todo elemento opera al interior de *articulaciones discursivas*. El *discurso* no se reduce a un carácter descriptivo-narrativo. Esto no implica, tampoco, que la realidad se reduzca al discurso. Es conocido en teoría lacaniana el carácter no completo o cerrado del Otro²¹. La caída de un rayo es independiente de la voluntad o acción de los elementos; pero asumirlo como “fenómeno natural” o “expresión de la ira de Dios” depende de la estructuración de una *articulación discursiva*. Luego, es preciso eliminar la noción, falsa, de un carácter *mental* del discurso y pensar, por otro lado, su cualidad *material*: toda *articulación discursiva* tiene un carácter performativo. Produce a los sujetos que, supuestamente, pretende únicamente describir. El discurso es, primeramente, productivo y tiene la capacidad de articular identidades diferenciadas —no necesariamente armoniosas entre sí.

21 En este punto Laclau y Mouffe se apropian de la noción lacaniana de realidad: “El carácter incompleto de toda totalidad lleva necesariamente a abandonar como terreno de análisis el supuesto de “la sociedad” como totalidad saturada y autosuficiente” (*Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 151). El Otro, el orden socio-simbólico, no está completo.

Sin embargo, la teoría discursiva no se agota en sus características y efectos estructurales. Aparece un eje constitutivo que articula los elementos del discurso y sostiene al discurso como una práctica totalizante. Hemos dicho que la realidad no se reduce al discurso. Por su carácter de socialmente producido, el discurso padece la falta del Otro:

Hemos hablado de “discurso” como de un sistema de identidades diferencias –es decir, de momento–. Pero acabamos de ver que un sistema tal sólo existe como limitación parcial de un “exceso de sentido” que lo subvierte. Este “exceso”, en la medida en que es inherente a toda situación discursiva, es el terreno necesario de constitución de toda práctica social.²²

El discurso tiene carácter performativo precisamente por el lugar que adquiere este *exceso* (*goce*) imposible, traumático. Exceso designa aquello excluido del orden del discurso, negado por ausente, aunque nunca tuviera presencia efectiva. Nunca estuvo ahí (ver *Excursus I*). Formular una identidad en derredor de lo negado supone un elemento que sostiene toda estructura discursiva. Acá, es donde Laclau y Mouffe introducen la noción de *punto nodal*, como elemento fundamental de toda producción discursiva. Expliquemos.

El término remite de nuevo a Lacan. Específicamente, a la lección XXI del seminario tercero: La psicosis. Ahí Lacan introdujo *Le point de capiton* (el punto de almohadillado)²³. En el texto, el autor hace una lectura de la tragedia de Jean Racine: *Atila*. Lacan muestra cómo el elemento “el miedo a Dios” es un significante (vacío) que ubica y organiza la masa de significantes (y por tanto, de acciones y posiciones de sujeto) que articula

22 Laclau y Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 151.

23 Ver Lacan, J. *The seminar of Jaques Lacan. Book III: The psychosis (1955-1956)*. Trans. Russell Grigg. New York: W. W. Norton & Company Inc; 1993: 258-270.

a los diferentes caracteres de la tragedia, y a la tragedia en sí misma. Este *miedo a Dios* es una forma de temor que, de manera retroactiva, cancela a todas las otras formas de miedo al transformarlas en coraje. Incluso los miedos políticos que mantienen cautivos al pueblo se revierten en capacidad de lucha: produce, así, subjetividades capaces de subvertir, a través de la lucha, la articulación discursiva hegemónica. Un cambio en el punto de almohadillado implica un giro en la *articulación discursiva*, donde aquello que un discurso particular anterior producía como *el esclavo*, se puede reubicar y reposicionar dentro de la red simbólica o bien, modificar la matriz básica que articula la red simbólica. Esto en cuanto un cambio en el *punto de almohadillado* que interconecta y orienta al orden simbólico propicia transformaciones en los registros de su articulación, y por tanto, sugiere y permite redefiniciones de los arreglos de poder.

Slavoj Žižek, por ejemplo, también ha aplicado esta noción al análisis de producción discursiva. Así, en su lectura de *Mein Kampf*, de Hitler, advierte: “[...] la entidad “judío” es un dispositivo que nos permite unificar en un único relato prolongado las experiencias de la crisis económica, la decadencia moral y la pérdida de valores, la frustración política y la humillación nacional, etcétera, etcétera”²⁴. El *punto de almohadillado* aparece como un *hilo conductor* que articula experiencias diversas (frustrantes, enajenantes, de opresión padecida y obrada, etc.) dentro de una misma trama y las re-encauza según una lógica determinada. Es una operación que produce un punto de referencia estable, así como un horizonte-sendero que guía y determina metas-fines de despliegue colectivo que, sin embargo, no ofrecen, o al menos esa no es su preocupación fundacional, consuelo efectivo, ni propicia, un rasgo de origen o lugares que posibiliten *auto-producción-*

24 *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós; 2003: 33.

humana-gratificante. Disuelve experiencias en un mismo núcleo y las reubica según un fin, con lo cual produce nuevos actores y escenarios.

Ahora bien, según hemos establecido, el *punto de almohadillado* o *punto nodal* (Laclau) como elemento constitutivo del discurso no se reduce a una operación *narrativa*; esto en tanto está vinculado o asociado al *exceso*, al resto (*goce* en Lacan). Žižek muestra cómo en el texto de Hitler el goce imposible, la usura, se inscribe dentro del pueblo judío. Es su forma de *goce* nauseabundo lo que impide o coarta la posibilidad de *goce* del pueblo alemán. Así, la noción *judío*, señala, asimismo, la imposibilidad política de re-apropiarse del goce, que nunca se ha experimentado de por sí. Otra formulación de la narrativa del *goce* lo ubica como aquello que el otro-migrante *roba* o extrae del goce nacional.²⁵ Un análogo podríamos decir con respecto al deseo homo-erótico del sistema falológico heterosexual, como aquel exceso que socava las bases de la administración libidinal de la familia patriarcal, por ejemplo.

En este sentido, el *punto de almohadillado* vincula en la narrativa al goce prohibido, y procura efectos (saberes, dispositivos, reglamentos, etc.) vinculantes para los elementos con respecto a su posición y acción dentro de la red simbólica. De ahí que sea elemental, en la teoría del discurso, no pensar en una separación del tipo: exterior/interior, mental/material, lingüístico/aplicado, teoría/práctica. El elemento narrativo *punto de almohadillado*, en su condición performativa, articula posiciones de *sujetos* en tanto formula el espacio para la producción a esos sujetos; y propicia despliegues en torno a deseos y anhelos que encauzan

25 Slavoj Žižek. *El acoso de las fantasías*. Trad. Clea Braustein Saal. México: Siglo XXI. En particular: “¡Disfruta a tu país como a ti mismo!”, pp. 43-74. Lo terrible de los excluidos son sus formas del goce.

los emprendimientos colectivos según un (o varios) horizonte de sentido.

Las *articulaciones discursivas* producidas y productoras por/de *procesos religiosos* pueden analizarse desde esta teoría con alcances muy interesantes. El texto *Carta del Santo Padre Benedicto XVI a los católicos de Irlanda*, publicada en el contexto de las denuncias de abuso sexual por parte de las víctimas en Irlanda, opera sobre la base del punto de almohadillado: *Heridas de Cristo*. Esta figura narrativa se inscribe dentro del *goce* sacrificial sobre el cual descansa la articulación *clerical* del poder eclesial: Cristo ha sufrido por nuestros pecados, según el plan de salvación. Este texto es productivo, en tanto articula teológicamente a las víctimas, las familias, a los abusadores, a los clérigos y a los laicos católicos en una práctica redentora, de modo que sus dolores sean revertidos, a través de la figura teológica del *sacrificio de Cristo*, en episodios de redención-sanación que les permita a todos abrazarse en el marco de la Iglesia Católica. Surge o se producen subjetividades para que se imaginen, no más allá del dolor o negándolo, sino ubicándolo dentro de un plan redentor más amplio donde la Iglesia se renueva.

No describe, no aborda, el dolor que *padecen* unos tales sujetos: los produce dentro de una nueva forma de articulación. Es un texto que se inscribe dentro de una *articulación discursiva* más amplia que procura, según la teoría que desarrollamos, la formación de subjetividades afines a la *clericalidad* y sus despliegues.²⁶ El fracaso o triunfo de unos discursos sobre otros depende del vínculo con el nivel del goce, afecto prohibido. La producción narrativa, como la carta de Benedicto, que figura al nivel de la racionalidad, debe, si desea aspirar a un carácter

26 Ya antes hemos mostrado la operatividad del *punto de almohadillado* en la producción discursiva y en el análisis del texto citado de Benedicto XVI. Ver Diego Soto. "Father into your hands... On sexual abuse and sacrificial theology. A letter from Benedict XVI". En *Comunicación*, Vol. 19, Num. 2 (2010: 20-27).

discursivo, apelar al nivel del afecto. Ya lo ha mostrado Freud con respecto al carácter inconsciente del Chiste: cuánto aporta el chiste en la construcción subjetiva e institucionalizada de la identidad nacional, por ejemplo, apelando al carácter vulnerable del migrante. Precisamente porque vincula la narrativa con el ámbito afectivo, la performatividad del *discurso* es efectiva y ayuda a producir el carácter identitario que caracteriza a las metáforas nacionales. En el apartado final, discutiremos en casos concretos la aplicación de esta forma de ingreso a los *procesos religiosos*.

Excursus. Lacan lector de Agustín I. Lo Real y el prepucio

En Lacan Lo Real no tiene *existencia real*, sino que ejerce una causalidad estructural sobre el orden simbólico (lo que en Lacan puede entenderse como Realidad), como aquella causa que sólo se reconoce en sus efectos; en sí mismo, carece de existencia o bien, en términos heideggerianos: ex-siste. Un ejemplo lo aporta el mismo psicoanálisis freudiano: el padre de la horda en *Tótem y tabú* no existió jamás; pero debe existir ahora, como narración para explicar/sostener el orden actual de la Ley y la culpa. Su muerte, nunca acaecida, sostiene el orden de la Ley y por tanto refiere a la memoria de lo que nunca aconteció. Es una causa nunca presente; salvo en sus efectos estructurales: posibilita la estructuración del orden simbólico. Es un Real lacaniano, que en sí no es nada salvo en su efecto articulador²⁷. Podemos formular la *carne* como excedente del cuerpo en el lenguaje; no porque estuviera (efectivamente) ahí antes de la Ley, sino porque designa

27 Recuerdo en este caso un ejemplo particular. Al salón de video juegos donde solíamos asistir un grupo de estudiantes colegiales, había un cuadro con dos burros de caricatura que sonreían de frente, y encima de sus cabezas un refrán que decía: "Al fin nos encontramos los tres". El elemento ausente del cuadro es el que permite la broma y vincula al sujeto con la trama-estructura del cuadro.

su falla constitutiva como *causa* (ausente) del efecto estructural del Otro. La carne es lo excretado, lo desechado.

San Agustín ha sido de los primeros en establecer una forma de *sarx* del *infans* que debe ser desechada-excluida como condición *sine qua non* del ingreso al ámbito del perdón de los pecados. Es en su reflexión contra Pelagio, donde formula la necesidad del bautismo de los niños por la presencia desde el nacimiento del pecado, donde nos presenta esta idea. El de Hipona establece por qué el prepucio es desechado en la circuncisión, como desprendimiento de aquella carne maldita donde la condición pecaminosa de la humanidad se refracta. Este desecho designa el ingreso del sujeto en la comunión con Dios. A diferencia del Real lacaniano, la carne maldita existe efectivamente para Agustín.

La circuncisión, sin embargo, es superada con Cristo: cuchillo que rebana la carne del pecado desechada en la cruz y con ello redime a la humanidad, o al menos, abre las puertas del ingreso a un mundo de redención: “el día octavo es, en la sucesión de las semanas, el día del Señor en el cual El resucitó; y la piedra era Cristo, y la carne del prepucio, el cuerpo del pecado”²⁸. Emerger en el mundo redimido implica el desecho de la carne maldita: no hay ingreso al mundo de gracia sin este desecho; o bien, el mundo de la redención se formula sobre la base de la exclusión de una *carne* maldita.

Así como en San Agustín este excedente de carne, el prepucio o el cuerpo del pecado, debe cortarse para que el ser humano pueda entrar en el favor de la gracia divina, la experiencia del sujeto al interior del Otro, que es nuestra participación en la realidad en tanto producida sociosimbólicamente, es la experiencia de un

28 Agustín. *Del pecado original*. En *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Madrid: BAC; 1949: 433.

sacrificio sobre la carne (presimbólica) del *infans*²⁹: el cuerpo de “la mujer” originalmente reprimido por el orden patriarcal, “el judío” en el régimen del social nacionalismo, “el cuerpo y deseo terrorista” de la administración Bush, “el cuerpo” del migrante y su deseo nauseabundo. Los sistemas se levantan sobre la base de un cuerpo-excrementicio desechado. Pero la *carne* excretada no desaparece: persiste como ausencia que desata el deseo. Esta experiencia acontece como un fracaso en el Otro, una falta que lo rasga: la carne excretada, forma de goce (*jouissance*) que no desaparece y persiste pues desde siempre ha estado ausente, es una invención; y señala o apunta a la imposibilidad del Otro para representarla. Así, esta *imposibilidad*, señala al orden socio-simbólico como nunca completo o autosuficiente, como atravesado por una grieta.

b. Sujeto, obediencia, subversión (SOS)

Hemos establecido que el discurso, religioso o no, no se agota en (ni tampoco es su función básica o primordial) la descripción que un sujeto hace de sí mismo, del mundo o del lugar que ocupa en él. Por otro lado, hemos dicho que “el sujeto” surge en el discurso o es producido por éste. En este apartado nos dedicaremos a la noción *sujeto*, con el fin de posicionar nuestra teoría en lo que respecta al estudio de los procesos religiosos.

Empezamos diciendo que la aplicación de la teoría lacaniana en torno a la categoría sujeto, evita al menos tres dificultades de la formulación, según señalan Laclau y Moufee:

29 Néstor Braunstein: “El cuerpo es un efecto en la carne por la palabra que lo habita; es el cuerpo constituido por los intercambios y por las respuestas recíprocas a las demandas” (*El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo xxi; 2006: 31). La carne aparece, acá, como ese más que el cuerpo sin cuya negación no podría sostenerse algo como el cuerpo.

a) la concepción del sujeto como un agente racional y transparente a sí mismo. El sujeto no es una unidad sólida e inamovible, cerrada en sí misma. No es un alma que, desde su constitución genésica, es arrojada al mundo al cual se enfrenta o incorpora, como si el sujeto fuera anterior a las instituciones y sus lógicas. Esto es lo que, según el criterio de Paul Ricoeur, establecen ya los *tres maestros* de la sospecha: la duda cartesiana se vuelca sobre el yo de la duda, sobre el sujeto que duda; en tanto no resulta tan claro que el *Ego* sea una unidad transparente, una base material anterior al mundo sobre el cual actúa³⁰. Al interior del modelo teórico que asumimos el sujeto, según veremos, se constituye en torno al trauma; curiosamente, un trauma del Otro, y por tanto el sujeto surge de conflictos sociohistóricos.

En este sentido, el sujeto no puede entenderse como *núcleo* sólido que garantiza una identidad política *a priori*. Esta imposible pre-existencia, sin embargo, es constitutiva del *sujeto político*, y se evidencia muy bien en la película alemana *Das Leben der Anderen* (2007) del director Florian Henckel von Donnersmarck. Aquí un oficial de la *Stasi*, Gerd Wiesler (HGW XX/7) recibe la orden de *espíar* e informar sobre las *intenciones* del dramaturgo Georg Dreyman, de quien se sospecha traición contra el régimen. Sin embargo, Wiesler, un hombre profundamente comprometido con su partido, decide proteger a Dreyman y a otros artistas e intelectuales, que efectivamente condenan y denuncian el carácter inhumano del régimen. La pregunta es: ¿No era Wiesler el oficial modelo de la *Stasi*? Hay un giro radical, pero ¿a través de qué procesos Wiesler cambia abruptamente de posición? ¿Se

30 El francés apunta: "El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se apare a sí misma; en ella, sentido y conciencia de sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia" (Paul Ricoeur. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI; 2007: 33).

debe acaso a que al escuchar secretamente las razones *revolucionarias*, cambia de parecer, como si lo convenciera el proyecto revolucionario? ¿Es debido a la decadencia y corrupción que advierte en su propio régimen que llega a la conclusión de que es mejor pasarse de bando? No. Wiesler, como *sujeto político*, no cambia de posición al ver la decadencia del régimen o al asumir una nueva convicción política tras “enamorzarse” del proyecto revolucionario. Esto implicaría un sujeto previo, anterior e independiente de los sistemas sociales de los cuales forma parte o bien a las que confronta, como si estuviera en un mercado donde se decide por alguno de ellas. Un alma que opta por lo que es mejor.

Advertimos, por otro lado, un proceso que anula la *articulación discursiva* que le permitía su participación activa dentro del régimen. Es decir, hay un proceso que le impide seguir soportando o tolerando el orden vigente que él ayuda a proteger. Curiosamente, este proceso no está marcado tampoco por las certezas de la revolución. No es en el ideal-revolucionario de la oposición donde Wiesler se cuestiona a sí mismo, sino en las dudas constantes de Dreyman con respecto a su propio papel como revolucionario. Es en los cuestionamientos de Dreyman con respecto a su propia condición revolucionaria, donde el *espectro* del idealista enemigo cae. La vida íntima de Dreyman, atravesada de dudas y temores, desnuda al sujeto revolucionario: no es para nada aquel sujeto sólido, externo y pre-existente al régimen capaz de derrocar al orden perverso. Este encuentro quita el velo: no existe ese *sujeto revolucionario* como alma independiente. Esto propicia el espacio para que Wiesler logre una distancia crítica con el sistema que defiende y lo cuestiona, entonces la decadencia del sistema se hace, no sólo evidente, sino insoportable e insostenible. En este sentido, no existe algo como una unidad cerrada y transparente a sí misma, un alma racional pre-existente que

denominamos sujeto y opta por un sistema u otro. Hablamos de *sujeto* siempre en referencia a rupturas y luchas sociopolíticas, no porque las antecede, sino porque es capaz de afrontarlas y asumir las consecuencias de sus actos.

b) Asimismo, la teoría que desarrollamos evita la noción de una supuesta unidad y homogeneidad entre el conjunto de las posiciones del *sujeto*. Este criterio está vinculado al anterior. Señala la falsedad de un ingreso teórico que entiende al *sujeto* como un alma-original que se enfrenta al conjunto diverso de situaciones que se le presentan sin variar “esencialmente”. Supone criticar la noción de que en el sujeto reside un punto de anclaje, una base material que permite al sujeto reconocer “lo que realmente es” en cada momento. Es una crítica a la noción del *sujeto* como “algo”, un “alma” que se preserva o mantiene y desde la cual se actúa en el mundo, en tanto funciona sólo como un recurso *discursivo-ideológico*. No como una cualidad constitutiva del *sujeto*. Desde una perspectiva análoga, en *teoría Queer* se lanza una fuerte crítica al discurso que ubica lo *heterosexual* como la base material de las relaciones sexuales o de administración libidinal. Según el criterio de dominación, cualquier relación sexual se piensa desde la heterosexualidad (esto sobre la base de una naturalización-biologización que opera en el sistema sexo-género).

Así la relación *homosexual* aparece como «copia», un giro de lo heterosexual. Es la tesis básica de la serie televisiva *Modern Family*: una pareja homosexual que adopta a una niña dirige, administra y articula su vida según los criterios básicos de la familia heterosexual, en este sentido, *lo heterosexual* sería la racionalidad base a partir de la cual el espectro amplio de relaciones sexuales se articula y administra, como si la relación *heterosexual* se mantuviera como unidad básica en otras relaciones, como si fuera el punto de anclaje. Análogamente puede pensarse el sujeto como

una unidad homogénea que se mantiene en el conjunto de sus posiciones y las dota de sentido; como si la diversidad de posiciones no implicara cambios en eso que se denomina como sujeto. El sujeto cambia y se ve afectado por las rupturas o continuidades que mantiene con respecto a las matrices discursivas donde emerge, se desplaza y actúa.

c) Finalmente, la teoría que utilizamos evita la posición que ve en el sujeto al origen y fundamento de las relaciones sociales.³¹ Es lo que desarrollaremos en este apartado.

No pensamos al sujeto como una unidad cerrada sobre sí, un alma genésica arrojada al orden institucional-simbólico que decide, actúa, padece, etc. Tampoco una unidad homogénea en el conjunto de sus soluciones y acciones, como si no se viera afectada y transformada “en una tal esencia” por su propia interacción con el orden simbólico. *Sujeto* no designa al individuo abstracto como núcleo de la subjetividad, tampoco como agente o *alma racional*. El sujeto no es, entonces, “el Hombre” o “la Humanidad”; estos elementos funcionan discursivamente como *puntos de almohadillado* (o puntos nodales según Laclau y Mouffe) y permiten articular significantes y, también, posiciones de sujeto.

Tampoco el sujeto es el agente de la presencia o irrupción *innombrable* del acontecimiento, por cuyo paso asoma su rostro Lo Real (negativo) que revela (horizontalmente) la falta en el Otro (ver *Excursus I*). Por otro lado, *sujeto* designa “el gesto contingente-excesivo que constituye el orden mismo del ser”³². ¿Qué se nos sugiere con esta aproximación? Esto puede ejemplificarse con la película *I, Robot* (2004), dirigida por Alex

31 *Hegemonía y estrategia socialista*, ibídem., pp. 155.

32 Slavoj Žižek. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós; 2001: 174.

Proyas, la cual narra la historia de una rebelión de Robots, originalmente creados para servir a la humanidad, en contra de los mismos seres humanos. ¿Cómo podemos ubicar la noción Sujeto aquí? Estos robots funcionan según tres leyes de la robótica (Isaac Asimov):

1. Un robot no puede lastimar a un ser humano, o por omisión, permitir que un ser humano se lastime.
2. Un robot debe seguir cualquier orden expresa dada por un ser humano, excepto cuando esa orden infrinja la primera ley.
3. Un robot debe proteger su propia existencia siempre y cuando esta protección no entre en conflicto con la primera y segunda ley.³³

Todo robot guía su comportamiento según estas tres leyes: el orden simbólico robótico se articula sobre la base de la interacción con estas tres leyes. Hemos dicho interacción y no obediencia. Así, por ejemplo, un Robot salva a un hombre adulto y deja morir a una niña pequeña pues ésta tenía menos probabilidades de sobrevivir a pesar de que el hombre le dio la orden expresa de salvarla. Acá, los robots tienen capacidad de acción y decisión. No obstante, a pesar de tal capacidad, un robot no se mueve como *sujeto*. La película pone el argumento en que el *sujeto/robot* aparece cuando un Robot puede decidir violar las leyes: *Sony* el robot que asesina a Dr. Lanning luego de que este se lo pide. *I, Robot* sostiene que esta subjetividad de *Sony* fue propiciada por una construcción especial de su cerebro cibernético que lo hacía un “robot especial” y le permitía decidir obedecer las tres leyes o no. Esto, sin embargo, sería asumir la primera trampa que hemos descrito en este apartado, la cual ubica al sujeto como una

33 El inicio de la película muestra las tres leyes, ver: <http://www.youtube.com/watch?v=L4H8j-0TgQ> (consultado 20/07/2011).

unidad cerrada, compacta, anterior al orden simbólico la cual lo faculta para obedecerlo o subvertirlo (una teoría que comprenda al sujeto hasta esta perspectiva no pasa de ser la moraleja en una película Disney). El *sujeto* emerge por otra circunstancia.

Llamamos *Sujeto*, en el contexto de este ejemplo, al *exceso* en el seno mismo de las tres leyes de la robótica. Se hace evidente en el momento donde las máquinas inician una rebelión en contra los seres humanos. ¿Cuál es ese exceso al que aludimos?, ¿qué es sujeto acá? *V.I.K.I.* (Virtual Interactive Kinetic Intelligence), el procesador central que comanda la rebelión de las máquinas, lo establece con claridad: en orden de cumplir cabal y enteramente con las tres leyes, y así garantizar la vida plena de la humanidad, *algunas vidas humanas deben ser sacrificadas; y, para asegurar su futuro, algunas libertadas, retiradas.* Las tres leyes, el orden simbólico robótico, solo puede desarrollarse sobre la base de este exceso: la integración del crimen como piedra angular del orden jurídico, y en ultima instancia, la relación negativa de la Ley consigo mismo: *la ley como el crimen universalizado.* No puede lograrse la vida plena (que las tres leyes deberían garantizar) sino a costa del daño y la esclavitud de vidas humanas.

Este es el *exceso* obsceno pero constitutivo del orden de la Ley; que ubica al *sujeto* como la decisión-acción ante dicho *exceso*, así como el intento contingente de sutura, incorporación o solución de esta falla constitutiva de la legalidad y la capacidad de hacerse responsable por ello. *Sony*, el otro robot-sujeto, supone otro ingreso, otra forma de afrontar el exceso que atraviesa a las tres leyes: y por esto aparece como el oponente robótico de *V.I.K.I.* De ahí que, aquello que lo determina como sujeto, no sea que puede decidir cumplir las leyes o transgredirlas: la transgresión está contenida dentro de la ley. Él aparece como el *exceso* propio del sistema, que lo determina y posibilita, que ubica al crimen como

eje de la legalidad misma. Es el carácter constitutivo del sujeto: su intento de integrar el *exceso* al orden simbólico al mostrarlo como necesario (V.I.K.I.), o bien, subvertir el orden simbólico como perverso y procurar nuevos niveles de arreglo (*Sony*). Es el sujeto en tanto *lucha* o búsqueda de transformaciones radicales en el orden simbólico; o bien, como negación del exceso y entonces, el sujeto en tanto imposición del orden.

El sujeto, desde acá, coincide con el *exceso* obsceno, aquello negado sobre lo cual se sostiene el Otro. Es decir, *sujeto* supone la inscripción dentro de las confrontaciones poder-resistencia y por tanto remite a conflictos sociales. Más específicamente a comunidades ubicadas, conscientes de tal ubicación, dentro de fuerzas sociales conflictivas que procuran mantener, sostener, reproducir, revertir, cambiar o transformar las tramas sociales de dominación en tanto se sostienen por un exceso/excluido, y en tanto son capaces de asumir las consecuencias de su acción. La resistencia, como posición de sujeto que procura resistir/revertir los sistemas de dominación, surge o es inmanente al sistema de poder: en tanto señala su *exceso*. Esto no implica, según esta teoría, que la resistencia esté coaptada de antemano o que sea un momento más de los giros del poder sobre sí mismo. Esto nos acerca a Michel Foucault.

En Foucault, la resistencia, como posición de sujeto, surge del interior de los mismos mecanismos represivos que intenta revertir. Esto es evidente en el tomo primero de su *Historia de la sexualidad*; donde Foucault ubica como falsa aquella posición según la cual la represión de la sexualidad por parte de la catequesis cristiana surge para *reprimir* deseos pecaminosos pre-existentes. Sino que, por el contrario, es la misma represión la que produce los *deseos* pecaminosos que debía, en principio, reprimir. Con esto, la Ley o sus mecanismos (el confesionario por ejemplo) produce a los sujetos que reprime y sólo, retroactivamente, pro-

duce narrativas que señalan a los sujetos como anteriores a la ley, en crisis, crimen u obscenidad debido a sus deseos³⁴. Así, la subversión, por ejemplo, ante la represión sexual cristiana, sería, asimismo, inmanente a los mecanismos que reprimen a la sexualidad. Otro de sus momentos es la apreciación de Judith Butler en su lectura del Herculine de Foucault:

Tampoco queda Herculine totalmente fuera de la economía significativa de la masculinidad. Está «fuera» de la ley, pero la ley mantiene este «fuera» dentro de sí misma. En efecto, el/ella representa la ley no como un sujeto titular, sino como un testimonio evidente de la capacidad misteriosa de la ley para originar únicamente las rebeliones que –por fidelidad– seguramente se subyugarán así mismas y a aquellos sujetos que, completamente sometidos, no tengan más alternativa que repetir la ley de su génesis.³⁵

La rebelión, acá, no designa tampoco una capacidad de subvertir el edificio de la ley. No designa al sujeto como subversión. Es decir, tampoco, ahí donde una tal *agencia* posibilita la rebelión como posición o acción del sujeto político se sigue la subversión del orden. Ahora bien, tampoco el sujeto está eternamente cautivo en el orden de la ley. Esto en tanto el sujeto refiere a las formas de afrontar el exceso que la Ley en sí misma no puede integrar. Al constituirse sobre una grieta que señala aquello que el Otro no puede *incorporar*; el sujeto político puede posicionarse en el lugar donde el sistema de poder genera excedentes de *represión* capaces de revertir o transformar las redes simbólicas que sostienen las relaciones de poder. Esto coincide, para seguir la discusión con Foucault, con aquello que señala Judith Butler al leer *Historia de la Sexualidad I*: “El aparato disciplinario fra-

34 Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Traducción de Martí Soler. Vigésimonoventa edición. México: Fondo de Cultura Económica; 2002.

35 *El Género en disputa*, Op. Cit. pp. 216.

casa a la hora de reprimir la sexualidad precisamente porque el aparato mismo es erotizado, convirtiéndose en una incitación a la sexualidad, y por tanto de la anulación de sus propios fines represivos³⁶. Acá el aparato de represión de la sexualidad deviene su propio *exceso*: se contamina con aquella libido que desata y procura reprimir; es decir, el confesionario, por ejemplo, se erotiza y se convierte en espacio de deseo. Así, el aparato represivo se ve excedido por su propio fin. La aprehensión de tal *exceso* designa la capacidad del sujeto como subversión del sistema.

Asimismo, no sólo se señala que el *sujeto político* es capaz de transformaciones sobre el *orden simbólico* que lo produce sino que, además, ubica tal capacidad de transformación como momento de la *articulación discursiva*. Justo ahí donde el *sujeto* es capaz de revertir, transformar y repositionar los *puntos de almodillado* que articulan y estructuran las instituciones y lógicas que sostienen y propician la (re)producción del orden simbólico. En este sentido, una teoría del sujeto no puede separarse de la teoría sobre el discurso que hemos, brevemente, desarrollado en el apartado anterior.

Nos importa, ahora, mostrar los alcances e incidencia que tiene esta concepción de sujeto, y su relación la teoría del discurso desarrollado, para un ingreso a los procesos religiosos.

Excursus. Lacan lector de Agustín II. Falo y Principio de agencia

El despliegue de subjetivización, en su intento (siempre fallido) de sutura o solución sobre el excedente estructural, refiere al

36 Judith Butler. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Trad. Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra: 2001, 115.

empleo de lo que en teoría lacaniana se designa como *Falo*, ese significante-amo a través del cual se pretende suturar la grieta ontológica del Otro.

En Lacan *Falo* no es pene. De su lectura de Freud nos dice: “[...] la teoría freudiana, donde pone el acento es en que el único feliz es el falo, no su portador”³⁷; lo particular para la teoría lacaniana es que el goce del *falo* puede aislarse del portador. Una teoría de la autoridad simbólica debe reconocer el lugar del *falo*: “Mientras el *falo qua* significante designa la agencia de la autoridad simbólica, su característica principal radica por lo tanto en el hecho de que no es “mío”³⁸; apelar a un *significante amo*, como intento de sutura, supone entonces la enajenación fundamental al Otro: a su ley –que inicia en el lenguaje. *Falo* no designa la agencia de un sujeto como si le fuera inherente, como si fuera su posesión: una cualidad suya, propia. En este sentido, con respecto al *Falo* hay usufructo: se goza de algo que pertenece al Otro. Más aún, señala cómo cualquier *agencia* asociada a un sujeto, antes que una capacidad de acción de un tal sujeto, un poder que dicho sujeto es capaz de aplicar; refiere a una acción o poder que el sujeto padece o al cual debe someterse por participar de una estructura: es decir, el *sujeto* como agente remite a conflictos sobre continuidades o rupturas con sistemas, lógicas institucionales y relaciones de dominación; por lo tanto no es una categoría reductible al individuo aislado o a La Humanidad abstracta.

Antes de proseguir, ¿por qué el *falo*? La noción *Falo*, según Žižek³⁹, remite de nuevo a San Agustín. Para el de Hipona, el

37 *El seminario de Jacques Lacan. Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Trad. Eric Berenguer y Miquel Bassols; 2009: 78.

38 Slavoj Žižek. *El acoso de las fantasmas*. Trad. Clea Braunstein Saal. México: Siglo xxi; 2009: 115.

39 Ídem.

lugar del pecado no es la carne en sí ni la sexualidad humana⁴⁰, sino el *vicio introducido a la carne* por la soberbia de Adán y se llama *desorden* de las pasiones; donde *desorden* designa que los miembros se dirigen según sus propios designios. Agustín explica:

[...] como castigo de ese pecado se siguió que el hombre, por haberse insubordinado contra Dios, experimentó en sí mismo la insubordinación de sus miembros; y *avergonzándose de que se excitasen no al arbitrio de su voluntad, sino al incentivo de la sensualidad como por albedrío propio de ellos, procuró ocultar lo que juzgó deshonesto*⁴¹.

En la lectura agustiniana, la insubordinación humana ante Dios tiene como consecuencia y correlato, la insubordinación de los miembros ante *la voluntad*. El pene se erecta (o no) contra la *voluntad* del hombre; el flujo menstrual acaece sin considerar la *voluntad* de la mujer. Aparece en el cuerpo mismo un *cuerpo extraño* que se rige bajo sus propios designios. Los *miembros genitales* actúan según su propia voluntad: el pene erecto, falo, en Agustín no designa un poder propio que aplique sobre otro/a, sino, primeramente, un poder-extraño que padezco. Sólo secundariamente se puede aplicar: acá la voluntad humana es anulada y el ser humano se vuelve un medio. Asimismo, la noción *falo* como significante amo designa una agencia que el *sujeto* padece y que actúa a través de él. Pero la falsedad del asunto radica, precisamente, que esta agencia está del lado del Otro aunque parezca una cualidad propia.

40 San Agustín comenta al refutar la tesis maniquea que concibe el intercambio sexual como ontológicamente malo: "Estos herejes concluyen diciendo: «Luego las nupcias son un mal y el hombre, a quien ellas engendran, no es obra de Dios.» Como si la excelencia de las nupcias fuera la enfermedad de la concupiscencia, por la cual aman a sus esposas los que desconocen a Dios, caso que prohíbe el Apóstol; y no más bien la pudicia conyugal, por la cual la sensualidad se reduce al buen uso de la recta procreación de los hijos" ("Del pecado original," *Ibídem.*, pp. 435).

41 "Del pecado original", *ibídem.*, pp. 437.

Asimismo, aquel que por su posición en la estructura se le transfiere o posee un capital importante de autoridad simbólica, padece primeramente la agencia que, supuestamente, posee. El profesor del modelo pedagógico tradicional que concentra sobre sí poder y capital simbólico: posee la palabra, el saber, la atención y decide el destino y lugar de los estudiantes. Parece que él, en tanto *individuo*, es el *agente*. No obstante, debe reconocer que no pasaría de ser un loco si lo que hace en el salón lo intentara ejecutar fuera de él. Incluso sus estudiantes podrían aprovecharse de él fuera del salón.

La *agencia*, como cualidad de la posición de autoridad simbólica, está asociada a la participación dentro de una red simbólica que ubica, ordena y articula al espectro amplio de elementos que participan en ella; es decir, está relacionada con un usufructo al Otro. La *agencia*, como capacidad de acción del *sujeto*, según lo entendemos acá, pasa por la capacidad del mismo para re-articular el arreglo de significantes e introducir un cambio en el orden actuante del discurso. Tal como lo hemos discutido, la capacidad de introducir diferencias significativas depende de la posibilidad de variar *los puntos de almohadillado* que sostienen y articulan los discursos hegemónicos.

Procesos religiosos: consideraciones para su estudio

Procuramos establecer criterios para ubicar la categoría *procesos religiosos*. La categoría, según la pensamos acá, parte del supuesto de que no puede estudiarse algo como *lo religioso* en sí mismo, pues en sí mismo no existe nada; a lo sumo quizás eso: la Nada. Por otro lado, nos aproximamos a éstos como procesos discursivos en las cuales los *puntos nodales* donde los sujetos se producen y articulan (intersubjetivamente, y por tanto: sociosimbólicamente) están constituidos por *significantes* como fe-religiosa,

clericalidad, trascendentalidad, fe, etc., que propician posiciones de sujeto a partir de las *rupturas* históricas entre la pretensión de los alcances universales de sus *imaginaciones trascendentales*⁴² (la mesa, la comunión Dios-ser humano, la resurrección, el reino de Dios, hermandad, etc.,) y el momento contingente de sus luchas. Los procesos religiosos producen, así, el espacio para emprendimientos colectivos entre sujetos que continúan o subvierten procesos sociales mucho más amplios que no necesariamente refieren a otras formas confesionales.

En este apartado deseamos mostrar los alcances de la teoría que desarrollamos brevemente en el apartado anterior. La teoría lacaniana ha sido escasamente citada al interior de las Teologías Latinoamericanas de la Liberación, al menos en sus primeras etapas salvo por algunos intentos de lectura.⁴³ Asimismo, me parece oportuno señalar que no es el interés de este texto establecer qué dice Lacan de lo religioso. A diferencia de Freud, Lacan no dedicó alguna de sus conferencias, seminarios o escritos, enteramente a lo religioso; ya fuera al nivel del significado psicológico del *culto ceremonial*⁴⁴; tampoco en lo concerniente a su relación con el establecimiento y legitimación de las bases primordiales de la sociabilidad humana⁴⁵; ni su función articuladora dentro de agrupaciones y movilizaciones sociales [la Iglesia como masa artificial]⁴⁶, o su carácter de mecanismo compensatorio de la

42 Franz Hinkelammert. *Crítica a la razón utópica*. Tercera edición. San José: DEI, 2000.

43 Remito al lector a mi texto *Demanda Erótica. Religión terminable e interminable*. Heredia: SEBILA, 2011, capítulo 4, particularmente a las discusiones que ahí se realizan con Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, quienes hacen menciones, breves, a la teoría lacaniana.

44 Sigmund Freud. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas". En *Obras Completas*. V. IX. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: AE; 2006. En este texto de 1907 Freud establece por primera vez la relación entre prácticas religiosas y neurosis obsesiva.

45 Sigmund Freud. *Tótem y tabú*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza; 2000.

46 Sigmund Freud. *Psicología de las masas* (1920). En *Psicología de las masas y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza; 1959

frustración y consuelo en las sociedades (post)industriales⁴⁷; o para ubicar las bases psíquicas de la experiencia espiritual individual⁴⁸; o la relación entre las prácticas religiosas con lo reprimido social y su *eterno retorno*⁴⁹. No hay una obra de Lacan que ingrese de modo monotemático a lo religioso con el fin de explicar su fundamento desde una perspectiva psicoanalítica; aunque la cuestión de Dios, la creencia, la fe y la religión misma recorren y están presentes a lo largo de su obra en sus distintas etapas⁵⁰.

Tampoco nos ha interesado establecer lo que dicen sobre la religión los seguidores de Lacan al interior del psicoanálisis; ni lo que digan al respecto aquellos que utilizan el marco lacaniano

47 Sigmund Freud. *El porvenir de una ilusión* (1927). En *Psicología de las masas y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza; 1969. También el texto: *El malestar en la cultura* (1930). En *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza; 2000.

48 Sigmund Freud. "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*. Tomo III. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981: 3017. En una nota al pie, Freud indica que el amigo en cuestión es *Romain Rolland*, un escritor que dedicó algunas obras a la experiencia religiosa en la india. James Strachey indica que esta carta a la que hace referencia Freud está fechada el 5 de diciembre de 1927, poco antes de la aparición de *El porvenir de una ilusión*, manuscrito que Freud habría enviado a *Rolland* días antes [Ver. Sigmund Freud. *Obras completas*. Vol. XXI. Trad. José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu; 2003].

49 Sigmund Freud. "Moisés y la religión monoteísta". En *Obras Completas*. V. XXIII. Buenos Aires: AE; 2006: 1-132. La relación de Freud con la figura de Moisés tiene antecedentes en su obra, ver: *El Moisés de Miguel Ángel* (1914). En *Obras completas*, tomo II. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981: 1876-1891. Al traductor de esta obra al italiano escribió: "Mi relación con esta obra fue como la que se tiene con un hijo del amor. Diariamente, durante tres semanas en setiembre de 1913, me plantaba en la iglesia ante esta estatua, estudiándola, midiéndola y dibujándola, hasta que alboreó en mí la convicción que sólo me atreví a expresar anónimamente en el ensayo. Hasta mucho más tarde no reconocí a este hijo no analítico" (Sigmund Freud. *Epsitolario 1873-1939*. Trad. Joaquín Merino. Madrid: Biblioteca Nueva; 1963: 461).

50 Para una ubicación de estas afirmaciones es oportuno revisar los ensayos reunidos en Diana Chorne y Mario Goldenberg, *La creencia y el psicoanálisis*. Buenos Aires: FCE; 2006; corresponde a un grupo de conferencias y entrevistas con renombrados teóricos del psicoanálisis lacaniano en lo que respecta a lo religioso (Jacques Alan Miller, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Mario Goldenberg, etc.).

para hacer análisis social. Nos interesa, por otro lado, poder aplicar algunos elementos de esta teoría para construir un criterio de ingreso a lo religioso en tanto, en América Latina, los aparatos religiosos (se) articulan y participan de la construcción política de mundos⁵¹. Queremos acuñar la noción *procesos religiosos* con el fin de establecer el carácter discursivo de los sistemas socio-religiosos. Nos importa, entonces, establecer cómo las articulaciones discursivas que constituyen la matriz básica de movilizaciones religiosas se inscriben dentro de los arreglos de las relaciones de poder y los dispositivos de distribución de agencia simbólica.

De esta manera, debemos aplicar a los *procesos religiosos* los criterios estructurales que hemos determinado para una teoría del discurso:

1) como dispositivos *discursivos* no dependen de la coherencia lógica de sus elementos; en este caso, sus narrativas, sus prácticas, sus estructuras de relaciones, etc., conforman un todo orgánico, no cerrado sobre sí, el cual no se ve afectado por una tal «distancia hipócrita» entre sus posiciones y narrativas; sino que hay que incluir las distancias y rupturas dentro de su carácter performativo. Esto permite a los aparatos religiosos soportar, legitimar y dar continuidad a lógicas e instituciones sociopolíticas incluso ahí donde éstos son contrarios a sus criterios religiosos fundamentales.

América Latina está llena de casos donde los *aparatos clericales* (Helio Gallardo) sostienen las lógicas de muerte y opresión de sistemas políticos a lo largo de su historia (iniciando con el proceso colonial), ¡y a pesar de esto tales aparatos no dejan de predicar la vida! Una aparente *ruptura* debe entenderse como un momento del proceso discursivo y no como su quiebre. El análisis

51 Helio Gallardo. *Siglo XXI: Producir mundo*. San José: Arlequín; 2006.

debe, precisamente, mostrar en qué sentido la supuesta ruptura del discurso con la práctica está inscrita en la conformación del sentido como un todo. En este sentido, la prédica/narrativa de estos aparatos debe entenderse como el reverso de la práctica, y viceversa, no como su opuesto hipócrita. El tipo de análisis propuesto debe mostrar como la narrativa de los *aparatos clericales* se inscribe y difumina en la práctica, soportándola y nutriéndola con sentido, aunque en principio sea aparente solo una distancia hipócrita donde una cancela, anula o condena a la otra.

Por ejemplo, una lectura detenida de la narrativa en torno a los casos de abuso sexual, así como de los antecedentes teológicos y pastorales, debe mostrar los abusos sexuales en el seno de la institución católica como una continuidad con su propia estructura narrativa y pastoral, que la soporta y nutre de sentido, incluso ahí donde procura encontrar soluciones que combatan el abuso sexual cometido.

2) el proceso religioso como *articulación discursiva* no necesita la garantía de un Sujeto-Amo, de Dios, en tanto no precisa apelar fuera de sí mismo para propiciar su carácter articulador. Esta característica le permite formular la posición del *sujeto supuesto creer*⁵². Este recurso refiere a la *creencia* como factor político: la creencia opera ahí donde el sujeto toma distancia de ella, es decir, ahí donde percibe que la creencia no está legitimada por la palabra del Otro (orden simbólico). Piénsese en el sujeto que conoce el carácter falso de una noticia sobre la escasez de un producto de la canasta básica; y que, sin embargo, corre en seguida a comprarlo. Cuando se le pregunte por el motivo dirá: «Ya sé que el anuncio es falso; pero si la demás gente lo cree de seguro correrían a comprarlo y entonces se agotaría efectivamente. Luego, salí a comprarlo antes de que eso ocurra».

52 Seguimos acá las ideas de Slavoj Žižek. *El sublime objeto de la ideología*. Op Cit.

El tipo sabe, conoce el mecanismo, pero aún así actúa como el más ferviente creyente. Un creyente “racionalizado”. Esto implica que el verdadero núcleo de la creencia cae fuera de la Garantía del Otro-Amo-Dios, pues obedece su mandato incluso cuando comprende que es falaz. De esta manera, cuando el Otro-Dios (supuestamente) habla, su palabra está investida de poder. Opera en la articulación discursiva un momento de la creencia previo al mandato del Otro (¡que de todas formas no existe!). Es decir, partimos del sentido contrario al análisis tradicional de que el discurso religioso encuentra su efectividad en la garantía-legitimidad de Aquel (Dios) que habla. No. Partimos de que opera en discurso una garantía previa que legitima esa palabra y la hace efectiva. El ejemplo perfecto nos lo ofrece un reconocido teólogo latinoamericano.

Rubem Alves asume como teológica y liberadoramente fundamental la risa del niño en el cuento del Rey que se pasea desnudo⁵³; nuestro ingreso permite releer su posición. Al teólogo brasileño le inquieta la risa del niño ante el rey desnudo. Según el cuento que cita, el rey salió desnudo a pasearse por las calles del reino, producto de un vil engaño que le hizo creer que vestía finas ropas. El pueblo lo miraba con espanto, pero en silencio: ¡El rey está desnudo! Cuando el niño lo señala, indica su desnudez y ríe, el pueblo entero rompe en carcajadas. Alves encuentra en la risa del niño el carácter de rebelión que debe tener la teología latinoamericana. Sin embargo, esta risa está lejos de socavar las bases del poder o desnudar su completa futilidad. La risa es posible porque quien está desnudo sigue siendo Rey: el loco o el pobre desnudos no generan risa, sino lamento, caridad, compasión, intervención policial o psiquiátrica, etc. Es decir, la risa, acá, es posible sobre la base de sostener la pureza, nobleza, alteza (en fin: el poder) del Rey. La risa, que supuestamente debería desnudarlo, lo inviste

53 Alves, Rubem. *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora; 1982.

de poder: lo cubre. Y entonces, el Rey también puede pasearse desnudo: es el carácter pornográfico del poder. Esta crítica se formula sobre la base de la *creencia* como anterior a la palabra “legítima” del Otro, como aquella que sostiene tal legitimidad incluso en la distancia crítica con respecto a ella: incluso cuando se pasea desnudo, incluso cuando nos burlamos sostenemos su legitimidad.

Esto señala a la creencia como un elemento nuclear del carácter performativo del discurso: en la creencia la realidad simbólica se *explicita-legítima* “a sí misma” ante el sujeto, como necesidad del sujeto, incluso como natural. Es el juego lacaniano según el cual: *se puede tener fe en el Otro sin creer en el Otro*⁵⁴. Es decir, aunque nos dirijamos con plena conciencia de que el orden social sea virtual, una convención social, una creación, cedemos ante su mandato. Este acercamiento podría ofrecer criterios para explicar el lugar de los *discursos religiosos* en la modernidad. Ignorarlo impediría, a un discurso académico que anuncia el fin de la religión (en las *sociedades del conocimiento*⁵⁵, por ejemplo), analizar en qué medida las estructuras simbólicas religiosas no sólo siguen presentes u operantes, sino cómo y cuáles nuevos roles adquieren estos discursos en la constitución de las sociedades modernas: el fundamentalismo, por ejemplo, es un eje constitutivo de la modernidad no un efecto colateral. Aunque no crea en ellas, la modernidad tiene *fe* (con carácter instrumental político) en las lógicas e instituciones religiosas; y no precisamente por la garantía

54 Slavoj Žižek. *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Trad. Pablo Marinas. Madrid: Síntesis; 2004: 129-134.

55 Ver las discusiones y alcances del encuentro entre teólogos, científicos sociales y filósofos [organizado por la Escuela Ecuémica de la Ciencias de la Religión] reunidas en: *Sociedades de Conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología* (seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril del 2005). Heredia: EECR, UNA; 2006. La discusión se centra, principalmente, en el reconocimiento de un cambio *axial* en el *núcleo social*, a partir del cual la sociedad se desprende, paulatinamente, de las “antiguas” formas de experiencia religiosa.

de la palabra de Dios, a quien, por cierto, declaró muerto hace mucho (Nietzsche). Otro ejemplo, sería el lugar que adquieren las prácticas *new age* en El Imperio (Hardt y Negri) de carácter cosmopolita de la mercancía. Un tomo dos de la famosa obra de Max Weber sobre la religión hoy se titularía: “La ética taoísta y el espíritu del capitalismo global”⁵⁶; y debería mostrar cómo el discurso *new age*, con matices de experiencia místico-trascendental-oriental, se posiciona hoy como elemento discursivo que sostiene, permite y legitima estructuras e instituciones básicas de la sociabilidad cosmopolita.

Esto señala, precisamente, que la discusión sobre el lugar de los discursos religiosos, no solo en América Latina, es una cuestión fundamentalmente política, en tanto tiene que ver con la legitimación de las relaciones básicas de socialización y su soporte simbólico. El análisis debe permitir comprender tal nivel de legitimación no solo en el plano donde las narrativas y prácticas religiosas llaman a renunciar al mundo, a olvidarlo y concentrarse, por ejemplo, en la salvación eterna. En este sentido, es obvia su operatividad política. Debe, además, analizar los nuevos escenarios: no es algo nuevo el surgimiento de grupos políticos de carácter pentecostal⁵⁷ en los gobiernos Latinoamericanos, pero sí lo es, el tipo de discurso que los sostienen en tanto recobran un interés por las “cuestiones del mundo.” De esta forma, en ambos niveles, explícito e implícito, el discurso religioso soporta las redes simbólicas.

3) Lo religioso, como *articulación discursiva*, propicia la integración de los elementos en o a pesar de la dispersión. Ya sea por el

56 Slavoj Žižek. *Amor sin piedad*, pp. 21.

57 Jean Pierre Bastian. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE, 1997: 94. El título mismo de la obra señala una región en las *afueras* de la modernidad, una región que ha fracasado al “incorporarse”.

recurso a una narrativa que genera la idea de una *unidad genésica*; o bien, al permitir a los elementos pensarse o ser pensados como distintos momentos de una totalidad. Este recurso permite, a los movimientos y movilizaciones religiosas pensarse, ubicarse, articularse y desplegarse al interior del discurso hegemónico multicultural, multi-epistémico, multi-sexual, etc. que conforma las lógicas de sociabilidad de la modernidad⁵⁸. Esto puede apreciarse en la forma en la cual los distintos grupos religiosos se inscriben, sin abandonar o incluso modificar sus presupuestos más básicos, dentro de procesos sociales donde participan distintos grupos y posiciones sin ninguna confesionalidad religiosa. El nuevo discurso religioso, y quien haya estado al tanto del proceso de una tal *Fertilización in Vitro* en Costa Rica así lo puede constatar, no combate a otros discursos, por ejemplo: “científicos,” con valores últimos de la revelación divina. La estrategia cambia: ahora se reúne a profesores de educación religiosa para que cuenten con un “criterio científico” y puedan resolver dudas al respecto⁵⁹. Es decir, dentro de la dispersión de criterios, los grupos religiosos no se inscriben a partir de una especificidad puramente religiosa, apelando a la fe, la moral, la revelación, etc., al menos no en principio: se articulan a partir de un *usufructo* del discurso del Otro que le sirve como punto de anclaje y apoyo a sus propias posiciones.

58 La insistencia a la Universalidad como posición de sujeto radical es planteada, por ejemplo por Alain Badiou, debido a la insistencia del discurso cosmopolita en la afirmación de “las autonomías étnicas” como criterio de despliegue de sus lógicas mercantiles (ver *San Pablo. La fundación del universalismo*. Trad. Danielle Reggiori. Barcelona: Anthropos, 1999). Es decir, incluso ahí donde se les invita a sentirse orgullosos y mostrar sus rasgos étnicos más fundamentales, la lógica hegemónica de la modernidad opera su abstracción e integración de estos grupos dentro sus criterios civilizatorios más fundamentales.

59 Ver Díaz, Luis y Gutiérrez, Fernando. “Iglesia instruye a maestros contra técnica in vitro”, Periódico *La Nación* (consultado en línea: <http://www.nacion.com/2011-06-25/ElPais/iglesia-instruye-a-maestros-de-religion-contra-tecnica-in-vitro.aspx; 25/06/2011>).

Otro ejemplo, lo aportan las narrativas de los *Testigos de Jehová*, cuando se inscriben dentro de las discusiones sobre la evolución histórica del universo. Una lectura del texto: “¿Existe un creador que se interese por nosotros?”,⁶⁰ antes que citar «la palabra revelada», se refiere a estudios científicos (de los cuales no muestra mayor validez que la propia palabra de alguna persona que ubica como científico) que mostrarían el carácter inconcluso o puramente hipotético de las teorías sobre el origen del universo o la evolución de las especies (como si la epistemología científica fuera homóloga a la creencia religiosa). Así, la necesidad de discutir los valores y presupuestos de la modernidad, que al mismo tiempo que utiliza los *procesos religiosos* los mantiene al margen, propicia que los *procesos religiosos* se nutran de narrativas no-religiosas que, sin embargo, zanján el espacio que muestra el lugar, natural-óntico, de los presupuestos religiosos.

Estos criterios permiten pensar a los *procesos religiosos* como procesos de sociabilidad dinámicos y cambiantes, capaces de participar, acompañar, y en muchos aspectos sostener, legitimar e incluso propiciar las lógicas básicas de las estructuras e instituciones que sostienen el modelo de producción sociopolítico vigente. Pero, un ingreso como éste podría hacer pensar que los *procesos religiosos* son un epifenómeno de un proceso social, psicológico, político, económico que sería su origen o causa. El ingreso propuesto, sin embargo, permite pensarlos en el nivel de su propia constitución, en torno a los *puntos de almohadillado* que articulan sus posiciones en un despliegue continuo que *vincula* y estructura las posiciones y criterios de identidad de sus elementos.

Una particularidad de los *procesos religiosos* es formularse sobre la base de *puntos de almohadillado* constituidos o referidos a ex-

60 Watch Tower Bible and Tract Society of Pensilvania. ¿Existe un creador que se interese por nosotros? México: Imprenta Torre del Vigía, 2005.

periencias o momentos de *rupturas* radicalmente históricas entre los alcances de sus *imaginaciones trascendentales* (Hinkelammert) y las posibilidades contingentes de sus luchas y pasiones (pensamos en la *fe antropológica* de Juan Luis Segundo). Tales rupturas, aparecen como el exceso a partir del cual se formulan los puntos de almohadillado que sostienen a los procesos religiosos en tanto *procesos discursivos*. Esto nos permite acordar con Alves que, incluso donde son alienantes, los discursos religiosos tienen un carácter de protesta o rebelión ontológica contra las condiciones actuales y actuantes de existencia (ver exergo).

Como matriz básica de relaciones humanas y por el vínculo (cercanía/repulsión) con el exceso prohibido (el goce), *los puntos de almohadillado* en los procesos religiosos permiten la articulación con los sistemas institucionales; o bien, la resistencia de sus lógicas. Son dos paciones básicas de los *procesos religiosos* en la modernidad según Slavoj Žižek⁶¹: uno, con una función crítica; dos, con una terapéutica. Condición que, cerca de treinta años antes, por citar un ejemplo en realidad reciente de la crítica en América Latina, un texto producido al interior de las teologías latinoamericanas de la liberación, haya discutido en otros términos:

El problema central hoy en América Latina no es el problema del ateísmo, el problema ontológico, *existe o no Dios*. Ser o no ser, esa no es la cuestión [...] El problema central es la idolatría, como culto a los dioses falsos del sistema de opresión. Más trágico que el ateísmo es la fe y la esperanza en los dioses falsos del sistema.⁶².

61 *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós; 2006.

62 Pablo Richard et al. *La lucha de los dioses: los ídolos de opresión y la búsqueda del Dios liberador*. Tercera ed. San José: DEI; 1989: 7.

Esa preocupación encontramos en Lacan, desde un ingreso distinto. La importancia no radica en que Dios *exista o no*; sino en que esté muerto y no lo sepa: “Y, por supuesto, –dice Lacan, nunca podrá saberlo, pues está muerto desde siempre”⁶³; ahí yace el dilema principal del Nombre del padre: su función como Ley se debe a que está muerto. Muerto funciona como interdicción, y ahí juega a estar vivo y traza derroteros. Es el Otro que demanda aprecio de forma superyoica. Es el problema de la idolatría que Lacan inscribe de lleno como una cuestión de fundamento, anidado en nuestro nacimiento como seres del lenguaje (esa primera institución). Abre una línea de diálogo entre ambos cuerpos de conocimiento, con alcances interesantes para cada trinchera. Esto marca sin duda un camino que habrá que recorrer.

La tarea de análisis del discurso religioso, desde esta perspectiva, no está en convencer a los grupos religiosos de una tal muerte de Dios, cuestión por demás absurda de cara al trabajo con estos grupos. Consiste, según nuestro criterio, en una recomposición de aquellos puntos de *almohadillado* que contienen o retienen las posibilidades efectivas de los grupos religiosos para, desde sí mismos, ofrecerse como rebelión en contra de las condiciones dadas de la existencia, de la cual son testigos, actores y víctimas; y que esto se traduzca en auto constitución de sujetos capaz de responsabilizarse por sus actos, desde la sensibilidad que los caracteriza. Lo curioso del enfoque es que no podemos aproximarnos como el “agente” externo (otro del Otro), sino como un elemento inscrito dentro de la red de *articulaciones discursivas* donde estos grupos se inscriben. Ser creyentes o no, feligreses o no, no nos saca de los problemas que muchas posiciones de sujeto religioso comportan para los proyectos humanos en América Latina, y negar su papel dentro de las sociedades latinoamericanas quizás

63 Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis, ibidem.*, pp. 223.

constituye uno de los puntos fuertes que sostiene al discurso del Amo.

Referencias bibliográficas

- Agustín, Aurelio. (1949) "Del pecado original". En San Agustín, *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Madrid: BAC.
- Alves, Rubem. (1979) *El enigma de la religión* (Raúl López, trad.). Buenos Aires: Aurora.
- Alves, Rubem. (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora.
- Badiou, Alain. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo* (Danielle Reggiori, trad.). Barcelona: Anthropos.
- Bastian, Jean Pierre. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.
- Braustein, Nestor. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Jacqueline Cruz, trad.). Valencia: Cátedra.
- Chorne, Diana y Goldenberg, Mario. (2006). *La creencia y el psicoanálisis*, Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel. (2002). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Horacio Pons, trad.). México: FCE.
- Foucault, Michel. (1998). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (Ulises Guiñazú, trad.). México: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. (1963). *Epistolario 1873-1939* (Joaquín Merino, trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund. (2003). *Obras completas* (José Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gallardo, Helio. (2010). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. San José: SEBILA.
- Gallardo, Helio. (2006). *Siglo XXI: Producir mundo*. San José: Arlequín.
- Hinkelammert, Franz. (2000). *Crítica a la razón utópica*. (3ª ed.). San José: DEI.

- Jacqueline Cruz (trad); (Madrid: Cátedra: 2001). Jiménez, Alexander. (2005). *El imposible país de los filósofos*. San José: EUOCR.
- Lacan, Jacques. (2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. (Irene Agoff, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (2006). *El seminario de Jacques Lacan. Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. (Eric Berenguer y Miquel Bassols, trads.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (1993). *The seminar of Jaques Lacan. Book III: The psychosis (1955-1956)*. (Russell Grigg, trad.). New York: W. W. Norton & Company Inc.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantall. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. (Ernesto Laclau, trad.). Buenos Aires: FCE.
- Maduro, Otto. (1980). *Religión y conflicto social*. México: Centro de Estudios Ecueménicos.
- Maduro, Otto. (1979). *Religión y lucha de clases*. Caracas: Ateneo.
- Richard, Pablo et al. (1989). *La lucha de los dioses: los ídolos de opresión y la búsqueda del Dios liberador*. (3ª ed.). San José: DEI.
- Ricoeur, Paul. (2007). *Freud: Una interpretación de la cultura*. (Armando Suárez, trad.). México: Siglo XXI.
- Robles, Amando, ¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso, (Heredia:Robles, Amando. (2010). *La religión en la sociedad de conocimiento o el vino nuevo en odres nuevos*. San José: Sebila.
- Sloterdijk, Peter. (2011). *Crítica de la razón cínica*. (Miguel Ángel Vega Cernuda, trad.). España: SIRUELA.
- Soto, Diego. (2010). "Father into your hands... On sexual abuse and sacrificial theology. A letter from Benedict XVI". En *Comunicación*, 19 (2), pp. 20-27.
- Soto, Diego. (2011). *Demanda erótica. Religión terminable e interminable*. San José: SEBILA.
- Stavrakakis, Yannis. (2010). *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. (Lilia Mosconi, trad.). Buenos Aires: FCE.
- Žižek, Slavoj. (2009). *El acoso de las fantasías*. (Clea Braunstein Saal, trad.). México: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. (Jorge Piatigorsky, trad.). Buenos Aires: Paidós.

- Žižek, Slavoj. (2009). *El sublime objeto de la ideología*. (Isabel Vericat Núñez, trad.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Žižek, Slavoj. (2006). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. (Alcira Bixio trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj. (2003). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, (Jorge Piatigorsky, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj. (2004). *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. (Pablo Marinas, trad.). Madrid: Síntesis.