

PODERES  
DE LA PERVERSIÓN  
*Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*

*por*  
JULIA KRISTEVA



*traducción de*  
NICOLÁS ROSA  
*y*  
VIVIANA ACKERMAN

*revisión técnica de*  
NICOLÁS ROSA



---

**siglo veintiuno editores, sa de cv**

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

---

**siglo veintiuno de españa editores, sa**

CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

---

**siglo veintiuno argentina editores**

---

**siglo veintiuno editores de colombia, ltda**

CARRERA 14 NÚM. 80-44, BOGOTÁ, D.E., COLOMBIA

---

portada de carlos palleiro

primera edición en español, 1988

DR © catálogos editora

independencia 1860

1225 buenos aires, argentina

segunda edición en español, 1989

DR © siglo xxi editores, s.a. de c.v.

ISBN 950-9314-33-1 (edición argentina)

ISBN 968-23-1515-8 edición mexicana

primera edición en francés, 1980

© éditions du seuil

título original: *pouvoirs de l'horreur*

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

## ÍNDICE

Sobre la abyección	7
De qué tener miedo	47
De la suciedad a la impureza	77
Semiótica de la abominación bíblica	121
... <i>Qui tollis peccata mundi</i>	151
Céline: ni comediante ni mártir	177
Dolor/horror	185
Esas hembras que nos estropean el infinito	209
Ser judío o morir	231
En el comienzo y sin fin	251
Podere del horror	277

# SOBRE LA ABYECCION

*"No hay animal que no tenga un reflejo de infinito;  
no hay pupila abyecta y vil que no toque  
el relámpago de lo alto, a veces tierno y a veces feroz"*

Victor Hugo, *La leyenda de los siglos*.

## Ni sujeto ni objeto

Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable. Allí está, muy cerca, pero inasimilable. Eso solicita, inquieta, fascina el deseo que sin embargo no se deja seducir. Asustado, se aparta. Repugnado, rechaza, un absoluto lo protege del oprobio, está orgulloso de ello y lo mantiene. Y no obstante, al mismo tiempo, este arrebatado, este espasmo, este salto es atraído hacia otra parte tan tentadora como condenada. Incansablemente, como un búmerang indomable, un polo de atracción y de repulsión coloca a aquel que está habitado por él literalmente fuera de sí.

Cuando me encuentro invadida por la abyección, esta torsión hecha de afectos y de pensamientos

tos, como yo los denomino, no tiene, en realidad, *objeto* definible. Lo abyecto no es un objeto\* en frente de mí, que nombro o imagino. Tampoco es este ob-juego, pequeño objeto "a", punto de fuga infinito en una búsqueda sistemática del deseo. Lo abyecto no es mi correlato que, al ofrecirme un apoyo sobre alguien o sobre algo distinto, me permitiría ser, más o menos diferenciada y autónoma. Del objeto, lo abyecto no tiene más que una cualidad, la de oponerse al yo. Pero si el objeto, al oponerse, me equilibra en la trama frágil de un deseo experimentado que, de hecho, me homologa indefinidamente, infinitamente a él, por el contrario, lo *abyecto*, objeto caído, es radicalmente un excluido, y me atrae hacia allí donde el sentido se desploma. Un cierto "yo" (*moi*) que se ha fundido con su amo, un super-yo, lo ha desalojado resueltamente. Está afuera, fuera del conjunto cuyas reglas del juego parece no reconocer. Sin embargo, lo abyecto no cesa, desde el exilio, de desafiar al amo. Sin avisar(le), solicita una descarga, una convulsión, un grito. A cada yo (*moi*) su objeto, a cada superyó, su abyecto. No es la capa blanca o del aburrimiento quieto de la represión, no son las versiones y conversiones del deseo que tironean los cuerpos, las noches, los discursos. Sino un sufrimiento brutal del que "yo" se acomoda, sublime y devastado, ya que "yo" lo vierte sobre el padre (padreversión):\*\* yo lo soporta ya que imagina que tal es el deseo del otro. Surgimiento masivo y abrupto de una extrañeza que, si bien pudo serme familiar en una vida opaca y olvidada, me hostiga ahora como radicalmente separada, repugnante. No yo. No eso. Pero tampoco nada. Un "algo" que no

\* La continuación del texto juega con la partícula *jet* (verbo *jeter*: arrojar, expulsar), intentando dar cuenta de la construcción del yo (*moi*) como resultado de las fuerzas de atracción y de repulsión entre el yo y el no-yo.

\*\* Juego de palabras intraducible. *Père-ersion*, que significa "padreversión", es homófono de *perversion*.

reconozco como cosa. Un peso de no-sentido que no tiene nada de insignificante y que me aplasta. En el linde de la inexistencia y de la alucinación, de una realidad que, si la reconozco, me aniquila. Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras\*. Esbozos de mi cultura.

## La suciedad\*\*

Asco de una comida, de una suciedad, de un deshecho, de una basura. Espasmos y vómitos que me protegen. Repulsión, arcada que me separa y me desvía de la impureza, de la cloaca, de lo inmundo. Ignominia de lo acomodaticio, de la complicidad, de la traición. Sobresalto fascinado que hacia allí me conduce y de allí me separa.

Quizá el asco por la comida es la forma más elemental y más arcaica de la abyección. Cuando la nata, esa piel de superficie lechosa, inofensiva, delgada como una hoja de papel de cigarrillo, tan despreciable como el resto cortado de las uñas, se presenta ante los ojos, o toca los labios, entonces un espasmo de la glotis y aun de más abajo, del estómago, del vientre, de todas las vísceras, crispa el cuerpo, acucia las lágrimas y la billis, hace latir el corazón y cubre de sudor la frente y las manos. Con el vértigo que nubla la mirada, la náusea me retuerce contra esa nata y me separa de la madre, del padre que me la presentan. De este elemento, signo de su deseo, "yo" nada quiero, "yo" nada quiero saber, "yo" no lo asimilo, "yo" lo expulso. Pero puesto que este alimento no es un "otro" para "mí", que sólo

\* En el original francés, *garde-jous*.

\*\* En el original, *impropre*. La continuación del texto jugará en la doble vertiente del significante francés: *impropre* (no propio) e *impropre* (sucio).

existo en su deseo, *yo me expulso, yo me escupo, yo me abyecto* en el mismo movimiento por el que "yo" pretendo presentarme. Este detalle, tal vez insignificante, pero que ellos buscan, cargan, aprecian, me imponen, esta nada me da vuelta como a un guante, me deja las tripas al aire: así ven, *ellos*, que *yo* estoy volviéndome otro al precio de mi propia muerte. En este trayecto donde "yo" devengo, doy a luz un yo (moi) en la violencia del sollozo, del vómito. Protesta muda del síntoma, violencia estrepitosa de una convulsión, inscrita por cierto en un sistema simbólico, pero en el cual, sin poder ni querer integrarse para responder, eso reacciona, eso abreacciona, eso abyecta.

El cadáver (*cadere*, caer), aquello que irremediablemente ha caído, cloaca y muerte, trastorna más violentamente aun la identidad de aquel que se le confronta como un azar frágil y engañoso. Una herida de sangre y pus, o el olor dulzón y acre de un sudor, de una putrefacción, no *significan* la muerte. Ante la muerte significada — por ejemplo un encefalograma plano— yo podría comprender, reaccionar o aceptar. No, así como un verdadero teatro, sin disimulo ni máscara, tanto el desecho como el cadáver, me *indican* aquello que yo descarto permanentemente para vivir. Esos humores, esta impureza, esta mierda, son aquello que la vida apenas soporta, y con esfuerzo. Me encuentro en los límites de mi condición de viviente. De esos límites se desprende mi cuerpo como viviente. Esos desechos caen para que yo viva, hasta que, de pérdida en pérdida, ya nada me quede, y mi cuerpo caiga entero más allá del límite, *cadere*-cadáver. Si la basura significa el otro lado del límite, allí donde no soy y que me permite ser, el cadáver, el más repugnante de los desechos, es un límite que lo ha invadido todo. Ya no soy yo (moi) quien expulsa, "yo" es expulsado. El límite se ha vuelto un objeto. ¿Cómo puedo ser sin límite? Ese otro lugar que imagino más allá del presente, o que alucino para poder, en un presente,

hablarles, pensarlos, aquí y ahora está arrojado, abyectado, en "mi" mundo. Por lo tanto, despojado del mundo, *me desvanezco*. En esta cosa insistente, cruda, insolente bajo el sol brillante de la morgue llena de adolescentes sorprendidos, en esta cosa que ya no marca y que por lo tanto ya nada significa, contemplo el derrumbamiento de un mundo que ha borrado sus límites: desvanecimiento. El cadáver — visto sin Dios y fuera de la ciencia— es el colmo de la abyección. Es la muerte infestando la vida. Abjecto. Es algo rechazado del que uno no se separa, del que uno no se protege de la misma manera que de un objeto. Extrañeza imaginaria y amenaza real, nos llama y termina por sumergirnos.

No es por lo tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto. El traidor, el mentiroso, el criminal con la conciencia limpia, el violador desvergonzado, el asesino que pretende salvar... Todo crimen, porque señala la fragilidad de la ley, es abyecto, pero el crimen premeditado, la muerte solapada, la venganza hipócrita lo son aun más porque aumentan esta exhibición de la fragilidad legal. Aquel que rechaza la moral no es abyecto — puede haber grandeza en lo amoral y aun en un crimen que hace ostentación de su falta de respeto de la ley, rebelde, liberador y suicida. La abyección es in-moral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonríe, una pasión por un cuerpo cuando lo comercia en lugar de abrazarlo, un deudor que estafa, un amigo que nos clava un puñal por la espalda...

En las oscuras salas que quedan ahora del museo de Auschwitz, veo un montón de zapatos de niños, o algo así, que ya he visto en otra parte, quizás bajo un árbol de Navidad; muñecas, tal vez. La abyección del crimen nazi alcanza su apogeo cuando la muerte que, de todas maneras me mata, se mez-

cla con aquello que, en mi universo viviente, está llamado a salvarme de la muerte: con la infancia, con la ciencia, entre otras cosas...

## La abyección de sí

Si es cierto que lo abyecto solicita y pulveriza simultáneamente al sujeto, se comprenderá que su máxima manifestación se produce cuando, cansado de sus vanas tentativas de reconocerse fuera de sí, el sujeto encuentra lo imposible en sí mismo: cuando encuentra que lo imposible es su *ser* mismo, al descubrir que él no es otro que siendo abyecto. La abyección de sí sería la forma culminante de esta experiencia del sujeto a quien ha sido revelado que todos sus objetos sólo se basan sobre la *pérdida* inaugural fundante de su propio ser. Nada mejor que la abyección de sí para demostrar que toda abyección es de hecho reconocimiento de la *falta* fundante de todo ser, sentido, lenguaje, deseo. En general se pasa por alto demasiado rápidamente esta palabra, falta, de la que el psicoanálisis no retiene en la actualidad más que el producto más o menos fetiche, el "objeto de la falta". Pero si uno se imagina (y justamente se trata de imaginar, ya que lo que aquí se funda es el trabajo de la imaginación) la experiencia de la *falta* misma como lógicamente anterior al ser y al objeto — al ser del objeto — entonces se comprende que su único significado sea la abyección, y con más razón la abyección de sí, siendo su *significante*... la literatura. La cristiandad mística hizo de esta abyección de sí la prueba última de la humildad ante Dios, como lo atestigua Santa Isabel, quien "por más grande princesa que fuera, amaba por sobre todo la abyección de sí misma".<sup>1</sup>

1 Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, t. III, 1.

Queda abierto el interrogante, totalmente laico, de si la abyección puede constituir la prueba para aquel que, en el llamado reconocimiento de la castración, se desvía de sus escapatorias perversas para ofrecerse como el no-objeto más precioso, su propio cuerpo, su propio yo (moi), perdidos en lo sucesivo como propios, caídos, abyectos. El fin de la cura analítica puede llevarnos hacia allí, ya lo veremos. Angustias y delicias del masoquismo.

Esencialmente diferente de lo "sinistro"\*, incluso más violenta, la abyección se construye sobre el no reconocimiento de sus próximos: nada le es familiar, ni siquiera una sombra de recuerdos. Me imagino a un niño que se ha tragado precozmente a sus padres, y que, asustado y radicalmente "solo", rechaza y vomita, para salvarse, todos los dones, los objetos. Tiene, podría tener, el sentido de lo abyecto. Aun antes de que las cosas sean para él — por lo tanto, antes de que sean significables—, las expulsa, dominado por la pulsión, y se construye su propio territorio, cercado de abyecto. Maldita figura. El miedo cimienta su recinto medianero de otro mundo, vomitado, expulsado, caído. Aquello que ha tragado en lugar del amor materno, o más bien en lugar de un odio materno sin palabra para la palabra del padre, es un vacío; esto es lo que trata de purgar, incansablemente. ¿Qué consuelo puede encontrar en esta repugnancia? Quizás un padre, existente pero vacilante, amante pero inestable, simple fantasma,\*\* pero que retorna permanen-

\* El texto original dice *inquiétante étranger* (inquietante extrañeza), que es la forma con la cual, a partir de Marie Bonaparte, el psicoanálisis francés traduce el *das unheimlich* del texto de Freud. Las versiones castellanas optan entre "sinistro" y "omnoso". La continuidad del texto juega con la oposición "extraño/familiar", acorde con el término francés.

\*\* Fantasma que retorna es un juego de palabras intraducible entre *revenant* (fantasma) y *revenir* (que vuelve, que retorna), homófonos.

temente. Sin él, el maldito muchacho no tendría probablemente ningún sentido de lo sagrado;\* sujeto nulo, se confundiría en el basural de los no-objetos siempre caídos de los que por el contrario trata de salvarse armado de abyección. Ya que aquel para quien lo abyecto existe no está loco. Del entumecimiento que lo ha congelado frente al cuerpo intocable, imposible, ausente, de la madre, y que ha cortado los impulsos de sus objetos, es decir de sus representaciones, de este entorpecimiento hace advenir, digo, con el asco, una palabra: el miedo. El fóbico no tiene más objeto que lo abyecto. Pero esta palabra "miedo" — bruma fluida, viscosidad inasible—, no bien advenida se deshace como un espejismo e impregna de inexistencia, de resplandor alucinatorio y fantasmático, todas las palabras del lenguaje. De esta manera, al poner entre paréntesis al miedo, el discurso sólo podrá sostenerse a condición de ser confrontado incesantemente con este otro lado, peso rechazante y rechazado, fondo de memoria inaccesible e íntimo: lo abyecto.

## Más allá del inconsciente

Es decir que hay existencias que no se sostienen con un *deseo*, siendo el deseo, deseo de objetos. Esas existencias se fundan en la *exclusión*. Se distinguen nitidamente de aquellas entendidas como neurosis o psicosis, que articulan la negación y sus modalidades, la *transgresión*, la *denegación* y la *forclusión*. Su dinámica cuestiona la teoría del inconsciente, pues ésta misma es tributaria de una dialéctica de la negatividad.

Se sabe que la teoría del inconsciente supone una represión de contenidos (afectos y representa-

\* Juego de palabras intraducible entre *sacré* (maldito) y *sacré* (sagrado), homófonos.

ciones) que por ello no acceden a la conciencia, sino que operan modificaciones en el sujeto, sea del discurso (lapsus, etc.), sea del cuerpo (síntomas), sea de ambos (alucinaciones, etc.). Correlativamente a la noción de represión, Freud propuso la de *denegación* para pensar la neurosis, y la de *rechazo* (forclusión) para situar la psicosis. La asimetría de ambas represiones se acentúa dado que la denegación recae sobre el objeto mientras que la forclusión afecta el deseo mismo (aquello que Lacan, siguiendo impecablemente la línea de Freud, interpreta como "forclusión del Nombre del Padre").

Sin embargo, frente a lo ab-yecto, y más específicamente a la fobia y al clivaje del yo (moi) (ya volveremos sobre ello), cabe preguntarse si estas articulaciones de la negatividad propia del inconsciente (heredadas por Freud de la filosofía y de la psicología) no han caducado. Los contenidos "inconscientes" permanecen aquí *excluidos* pero de una manera extraña: no tan radicalmente como para permitir una sólida diferenciación sujeto/objeto, y sin embargo con una nitidez suficiente como para que pueda tener lugar una *posición* de defensa, de rechazo, pero también de elaboración sublimatoria. Como si aquí la oposición fundamental estuviera dada entre Yo y Otro, o, más arcaicamente aun, entre Adentro y Afuera. Como si esta oposición, elaborada a partir de las neurosis, subsumiese la operada entre Consciente e Inconsciente.

Debido a la oposición ambigua Yo/Otro, Adentro/Afuera —oposición vigorosa pero permeable, violenta pero incierta—, los contenidos "normalmente" inconscientes en los neuróticos se hacen explícitos cuando no conscientes en los discursos y comportamientos "límites" (*borderlines*). En ocasiones, estos contenidos se manifiestan abiertamente en prácticas simbólicas, sin integrarse por ello al nivel del juicio consciente de los sujetos en cuestión; puesto que hacen impertinente la oposición consciente/inconsciente, estos sujetos y sus

discursos son terreno propicio para una discursividad sublimatoria ("estética" o "mística", etc.) más que científica o racionalista.

## Un exiliado que dice: "¿Dónde?"

Por lo tanto, aquel en virtud del cual existe lo abyecto es un arrojado (*jeté*), que (se) ubica, (se) separa, (se) sitúa, y por lo tanto *erra* en vez de reconocerse, de desear, de pertenecer o rechazar. Situacionista en un sentido, y apoyándose en la risa, ya que reír es una manera de situar o de desplazar la abyección. Forzosamente dicotómico, un poco maniqueo, divide, excluye, y sin realmente querer reconocer sus abyecciones, no deja de ignorarlas. Además, con frecuencia se incluye allí, arrojando de esta manera al interior de sí el escalpelo que opera sus separaciones.

En lugar de interrogarse sobre su "ser", se interroga sobre su lugar: "¿Dónde estoy?", más bien que "¿Quién soy?". Ya que el espacio que preocupa al arrojado, al excluido, jamás es *una*, ni *homogénea*, ni *totalizable*, sino esencialmente divisible, plegable, catastrófico. Constructor de territorios, de lenguas, de obras, el *arrojado* no cesa de delimitar su universo, cuyos confines fluidos — estando constituidos por un no-objeto, lo abyecto— cuestionan constantemente su solidez y lo inducen a empezar de nuevo. Constructor infatigable, el arrojado es un *extraviado*. Un viajero en una noche de huidizo fin. Tiene el sentido del peligro, de la pérdida que representa el pseudo-objeto que lo atrae, pero no puede dejar de arriesgarse en el mismo momento en que toma distancia de aquél. Y cuanto más se extravía, más se salva.

## El tiempo: olvido y trueno

Pues obtiene su goce de este extravío en terreno excluido. Este abyecto del que en resumidas cuentas no cesa de separarse, es para él una *tierra de olvido* constantemente rememorada. En un tiempo ya borroso, lo abyecto debió haber sido un polo imantado de codicia. Pero ahora las cenizas del olvido hacen de parabrisas y reflejan la aversión, la repugnancia. Lo propio (limpio) (en el sentido de lo incorporado y lo incorporable) se vuelve sucio; lo solicitado hace un viraje hacia lo desterrado, la fascinación hacia el oprobio. Entonces el tiempo olvidado surge bruscamente, y condensa en un relámpago fulgurante una operación que, si fuera pensada, sería la reunión de los dos términos opuestos pero que, en virtud de dicha fulguración, se descarga como un trueno. El tiempo de la abyección es doble: tiempo del olvido y del trueno, de lo infinito velado y del momento en que estalla la revelación.

## Goce y afecto

Goce, en suma. Ya que el extraviado se considera como el equivalente de un Tercero. Se cerciora del juicio de éste, se apoya en la autoridad de su poder para condenar, se funda sobre su ley para olvidar o desgarrar el velo del olvido, pero también para erigir a su objeto como caduco. Como caído. Eyectado por el Otro. Estructura ternaria, si se quiere, considerado por el Otro como piedra angular, pero "estructura" exorbitada, topología de catástrofe. Ya que, al construirse un *alter ego*, el Otro deja de manejar los tres polos del triángulo donde se sustenta la homogeneidad subjetiva, y deja caer al objeto en un real abominable, inaccesible salvo a través del goce. En este sentido, se lo goza. Violentamente y con dolor. Una pasión. Y, como en el goce, donde el objeto llamado "a" del deseo estalla con el espejo

roto donde el Yo (moi) cede su imagen para reflejarse en el Otro, lo abyecto nada tiene de objetivo, ni siquiera de objetal. Es simplemente una frontera, un don repulsvio que el Otro, convertido en *alter ego*, deja caer para que "yo" no desaparezca en él, y encuentre en esta sublime alienación una existencia desposeída. Por lo tanto un goce en el que el sujeto se sumerge pero donde el Otro, en cambio, le implide zozobrar haciéndolo repugnante. Ahora se comprende por qué tantas víctimas de lo abyecto son víctimas fascinadas, cuando no dóciles y complacientes.

Frontera sin duda, la abyección es ante todo ambigüedad, porque aun cuando se aleja, separa al sujeto de aquello que lo amenaza — al contrario, lo denuncia en continuo peligro—. Pero también porque la abyección misma es un mixto de jujco y de afecto, de condena y de efusión, de signos y de pulsiones. Del arcaísmo de la relación pre-objetal, de la violencia inmemorial con la que un cuerpo se separa de otro para ser, la abyección conserva aquella noche donde se pierde el contorno de la cosa significada, y donde sólo actúa el afecto imponderable. Por supuesto, si yo estoy afectada por aquello que no se me aparece todavía como una cosa, es porque hay leyes, relaciones incluso, estructuras de sentidos que me gobiernan y me condicionan. Este gobierno, esta mirada, esta voz, este gesto, que hacen la ley para mi cuerpo aterrado, constituyen y provocan un afecto y no todavía un signo. Lo erijo como pura pérdida para excluirlo de aquello que ya no será, para mí, un mundo asimilable. Evidentemente, sólo *soy como* cualquier otro: lógica mimética del advenimiento del yo (moi), de los objetos y de los signos. Pero cuando (me) *busco*, (me) *perdo* o *gozo*, entonces "yo" es heterogéneo. Molestia, malestar, vértigo de esa ambigüedad que, con la violencia de una rebelión *contra*, delimita un espacio a partir del cual surgen signos, objetos. Así retorcido, tejido, ambivalente, un flujo heterogéneo recorta un te-

territorio del que puedo decir que es mío porque el Otro, habiéndome habitado como *alter ego*, me lo indica por medio de la repugnancia.

Es una manera de decir una vez más que el flujo heterogéneo, que recorta lo abyecto y remite a la abyección, vive ya en un animal humano fuertemente alterado. Sólo experimento abyección cuando un Otro se instaló en el lugar de lo que será "yo" (mol). No un otro con el que me identifico y al que incorporo, sino un Otro que precede y me posee, y que me hace ser en virtud de dicha posesión. Posesión anterior a mi advenimiento: estar allí de lo simbólico que un padre podrá o no encarnar. Inherencia de la significancia al cuerpo humano.

## En el límite de la represión primaria

Si en virtud de este Otro se delimita un espacio que separa lo abyecto de aquello que será un sujeto y sus objetos, es porque se opera una represión a la que podría llamarse "primaria" antes del surgimiento del yo (mol), de sus objetos y de sus representaciones. Estos, a su vez, tributarios de otra represión, "secundaria", recién llegan *a posteriori* sobre un fundamento ya marcado, enigmático, y cuyo recuerdo fóbico, obsesivo, psicótico, o, de una manera más general e imaginaria, bajo la forma de *abyección*, nos significa los límites del universo humano.

En este límite, y en última instancia, se podría decir que no hay inconsciente, el cual se construye cuando representaciones y afectos (ligados o no a aquéllas) construyen una lógica. Aquí, por el contrario, la conciencia no se hizo cargo de sus derechos para transformar en significantes las demarcaciones fluidas de los territorios aún inestables donde un "yo" en formación no cesa de extraviarse. Ya no estamos en la órbita del inconsciente sino en el límite de la represión primaria que sin embargo encontró una marca intrínsecamente corporal y ya

significante, síntoma y signo: la repugnancia, el asco, la abyección. Efervescencia del objeto y del signo que no son de deseo, sino de una significancia intolerable y que, si bien se balancean entre el no-sentido y lo real imposible, se presentan a pesar de "yo" (mof) (que no es) como abyección.

## Premisas del signo, doblez de lo sublime

Detengámonos un poco en este punto. Si lo abyecto ya es un esbozo de signo para un no-objeto en los límites de la represión primaria, podemos comprender que por un lado pueda bordear el síntoma somático, y por el otro la sublimación. El *strómatos* un lenguaje, que al retirarse, estructura en el cuerpo un extranjero inasimilable, monstruo, tumor y cáncer, al cual los escuchas del inconsciente no oyen, ya que su sujeto extraviado se agazapa fuera de los senderos del deseo. La *sublimación*, en cambio, no es otra cosa que la posibilidad de nombrar lo pre-nominal, lo pre-objetal, que en realidad sólo son un trans-nominal, un trans-objetal. En el síntoma, lo abyecto me invade, yo me convierto en abyecto. Por la sublimación, lo poseo. Lo abyecto está rodeado de sublime. No es el mismo momento del trayecto, pero es el mismo sujeto y el mismo discurso lo que los hace existir.

Pues lo sublime tampoco tiene objeto. Cuando el cielo estrellado, el alta mar o algún vitral de rayos violetas me fascinan, entonces, más allá de las cosas que veo, escucho o pienso, surgen, me envuelven, me arrancan y me barren un haz de sentidos, de colores, de palabras, de caricias, de roces, de aromas, de suspiros, de cadencias. El objeto "sublime" se disuelve en los transportes de una memoria sin fondo, que es la que, de estado en estado, de recuerdo en recuerdo, de amor en amor, transfiere este objeto al punto luminoso del resplandor donde me pierdo para ser. No bien lo percibo, lo nombro, lo

sublime desencadena — desde siempre ha desencadenado— una cascada de percepciones y de palabras que ensanchan la memoria hasta el infinito. Me olvido ahora del punto de partida y me encuentro asomada a un universo segundo, desfasado de aquel en el que "yo" estoy: delectación y pérdida. No más acá, sino siempre y a través de la percepción y de las palabras, lo sublime es un *además* que nos infla, nos excede, y nos hace estar a la vez *aquí*, arrojados, y *allí*, distintos y brillantes. Desvío, clausura imposible. Todo fallido, alegría: fascinación.

## Antes del comienzo: la separación

Entonces lo abyecto puede aparecer como la sublimación más *frágil* (desde una perspectiva sincrónica), más *arcaica* (desde una perspectiva diacrónica) de un "objeto" todavía inseparable de las pulsiones. Lo abyecto es aquel pseudo-objeto que se constituye *antes*, pero que recién aparece *en* las brechas de la represión secundaria. *Por lo tanto lo abyecto sería el "objeto" de la represión primaria.*

Pero, ¿qué es la represión primaria? Digamos: la capacidad del ser hablante, siempre ya habitado por el Otro, de dividir, rechazar, repetir. Sin que estén constituidos *una* división, *una* separación, un sujeto/objeto (no todavía, o ya no). ¿Por qué? Quizás a causa de la angustia materna, incapaz de satisfacerse en lo simbólico del medio.

Por un lado, lo abyecto nos confronta con esos estados frágiles en donde el hombre erra en los territorios de lo *animal*. De esta manera, con la abyección, las sociedades primitivas marcaron una zona precisa de su cultura para desprenderla del mundo amenazador del animal o de la animalidad, imaginados como representantes del asesinato o del sexo.

Lo abyecto nos confronta, por un lado, y esta vez en nuestra propia arqueología personal, con nues-

tros intentos más antiguos de diferenciarnos de la entidad *materna*, aún antes de ex-istir fuera de ella gracias a la autonomía del lenguaje. Diferenciación violenta y torpe, siempre acechada por la recaída en la dependencia de un poder tan tranquilizador como asfixiante. La dificultad de una madre para reconocer (o hacerse reconocer por) la instancia simbólica — dicho de otro modo, sus problemas con el falo que representa su propio padre o su marido— no está evidentemente conformada para ayudar al futuro sujeto a abandonar el alojamiento natural. Si bien el niño puede servir de índice para la autenticación de su madre, ésta en cambio no tiene razón para servir de intermediario de la autonomización y autenticación del hijo. En este cuerpo a cuerpo, la luz simbólica que un tercero puede aportar, eventualmente el padre, le sirve al futuro sujeto, si además éste está dotado de una constitución pulsional robusta, para continuar la guerra en defensa propia con aquello que, desde la madre, se transformará en abyecto. Repulsivo, rechazante: repulsándose, rechazándose. Ab-yectando.

En esta guerra que va dando forma al ser humano, el *mimetismo* en virtud del cual se homologa a otro para devenir él mismo, es, en suma, lógica y cronológicamente secundario. Antes de ser *como*, "yo" no soy, sino que *separo, rechazo, ab-yecto*. La abyección, desde la perspectiva de la diacronía subjetiva, es una *pre-condición del narcisismo*. Le es coextensiva y lo fragiliza constantemente. La imagen más o menos bella donde me miro o me reconozco se basa en una abyección que la fisura cuando se distiende la represión, su guardián permanente.

## La "xora", receptáculo del narcisismo

Introduzcámonos por un instante en la aporía freudiana llamada de la represión primaria. Curioso origen, donde aquello que fue reprimido no per-

maneció en su lugar y donde aquello que reprime siempre toma su fuerza y su autoridad prestadas a aquello que aparentemente es muy secundario: el lenguaje. Por lo tanto no hablamos de origen sino de inestabilidad de la función simbólica en lo que tiene de más significativo: a saber, la interdicción del cuerpo materno (defensa contra el auto-erotismo y tabú del incesto). Aquí, es la pulsión la que reina para constituir un extraño espacio que llamaremos, con Platón (*Timeo*, 48-53), una *xora*, un receptáculo.

En beneficio del yo (moi) o contra el yo (moi), las pulsiones de vida o de muerte tienen por función correlacionar ese "todavía no yo (moi)" con un "objeto", para constituirlos a ambos... Dicotómico [adentro-afuera, yo (moi) - no yo (moi)] y repetitivo, este movimiento tiene, a pesar de todo, algo de centrípeto: apunta a situar al yo (moi) como centro de un sistema solar de objetos. Hablando con propiedad, lo que es exorbitante es el hecho de que a fuerza de regresar, el movimiento pulsional termine por hacerse centrífugo, aferrándose por consiguiente al Otro y produciéndose allí como signo para de esta manera hacer sentido.

Pero a partir de ese momento, cuando reconozco mi imagen como signo y me altero para significarme, se instala otra economía. El signo reprime la *xora* y su eterno retorno. De ahora en adelante, sólo el deseo será testigo de este latido "original". Pero el deseo ex-patria al yo (moi) hacia otro sujeto y ya no admitirá las exigencias del yo (moi) como narcisistas. Entonces el narcisismo aparece como una regresión operada antes del otro, como un retorno hacia un refugio autocontemplativo, conservador, autosuficiente. De hecho, este narcisismo no es jamás la imagen sin arrugas del dios griego en una fuente apacible. Por ello los conflictos de las pulsiones empañan el fondo, enturbian sus aguas y se llevan todo aquello que, para un sistema dado de signos, al no integrarse, es del orden de la abyección.

Entonces la abyección es una especie de *crisis narcisista*: atestigua lo efímero de ese estado al que se llama, sabe Dios por qué con celos reprobatorios, "narcisismo"; es más, la abyección confiere al narcisismo (a la cosa o al concepto) su estatuto de "semblante".

Sin embargo, basta con que una interdicción, un superyó por ejemplo, se erija como barrera frente al deseo tendido hacia el otro —o que este otro, como lo exige su papel, no satisfaga— para que el deseo y sus significantes desanden el camino y vuelvan sobre lo "mismo", enturbiando de esta manera las aguas de Narciso. La represión secundaria, con su envés de medios simbólicos, intenta trasladar a su propia cuenta, así descubierta, los recursos de la represión primaria, precisamente en el momento de la perturbación narcisista (estado que, en resumidas cuentas, es permanente en el ser hablante por poco que se escuche hablar). La economía arcaica es extraída a la luz del día, significada, verbalizada. Por lo tanto sus estrategias (rechazantes, separantes, reptientes-abyectantes) encuentran una existencia simbólica, a la que deben plegarse las lógicas mismas de lo simbólico, los razonamientos, las demostraciones, las pruebas, etc. Es entonces cuando el objeto cesa de estar circunscrito, razonado, separado: aparece como... abyecto.

Dos causas aparentemente contradictorias provocan esta crisis narcisista que, con su verdad, aporta la visión de lo abyecto. Una *excesiva severidad del Otro*, confundido con el Uno y la Ley. La *fallencia del Otro* que se trasparenta en el derrumbamiento de los objetos de deseo. En ambos casos, lo abyecto aparece para sostener "yo" en el Otro. Lo abyecto es la violencia del duelo de un "objeto" desde siempre perdido. Lo abyecto quiebra el muro de la represión y sus juicios. Recurre al yo (moi) en los límites abominables de los que, para ser, el yo (moi) se ha desprendido —recurre a él en el no-yo (moi), en la pulsión, en la muerte. La abyección es

una resurrección que pasa por la muerte del yo (mol). Es una alquimia que transforma la pulsión de muerte en arranque de vida, de nueva significancia.

## Perverso o artístico

Lo abyecto está emparentado con la perversión. El sentimiento de abyección que experimento se ancla en el superyó. Lo abyecto es perverso ya que no abandona ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la desvía, la descamina, la corrompe. Y se sirve de todo ello para denegarlos. Mata en nombre de la vida: es el déspota progresista, vive al servicio de la muerte: es el traficante genético: realimenta el sufrimiento del otro para su propio bien: es el cínico (y el psicoanalista); sienta su poder narcisista fingiendo exponer sus abismos: el artista es quien ejerce su arte como un "negocio". Su rostro más conocido, más evidente, es la corrupción. Es la figura socializada de lo abyecto.

Para que esta complicidad perversa de la abyección sea encuadrada y separada, hace falta una adhesión inquebrantable a lo Interdicto, a la Ley. Religión, moral, derecho. Evidentemente siempre más o menos arbitrario; invariablemente mucho más opresivos que menos; difícilmente dominables cada vez más.

La literatura contemporánea no los reemplaza. Más bien se diría que se escribe sobre lo insostenible desde las posiciones superyóicas o perversas. Comprueba la imposibilidad de la Religión, de la Moral, del Derecho — su abuso de autoridad, su semblante necesario y absurdo—. Como la perversión, la literatura los usa, los deforma y se burla. Sin embargo, toma distancia en relación con lo abyecto. El escritor, fascinado por lo abyecto, se imagina su lógica, se proyecta en ella, la introyecta y por ende pervierte la lengua — el estilo y el contenido—. Pero

por otro lado, como el sentimiento de la abyección es juez y cómplice al mismo tiempo, igualmente lo es en la literatura que se le confronta. En consecuencia, se podría decir que con esta literatura se realiza una travesía de las categorías dicotómicas de lo Puro y lo Impuro, de lo Interdicto y del Pecado, de la Moral y de lo Inmoral.

Para el sujeto sólidamente instalado en su superyó, una escritura como ésta participa necesariamente del intervalo que caracteriza a la perversión, el cual en consecuencia provoca abyección. Sin embargo, los textos apelan a una flexibilización del superyó. Escribirlos supone la capacidad de imaginar lo abyecto, es decir de verse en su lugar descartándolo solamente con los desplazamientos de los juegos de lenguaje. Recién después de su muerte, eventualmente, el escritor de la abyección escapará a su cuota de desechos, de desperdicio o de abyecto. Entonces, o caerá en el olvido, o accederá al estatuto de ideal inconmensurable. La muerte sería por lo tanto el principal custodio de nuestro museo imaginario; en última instancia nos protegería de esta abyección que la literatura contemporánea se exige desperdiciar al nombrarla. Una protección que ajusta sus cuentas con la abyección, pero también quizá con la incómoda apuesta, incandescente, del mismo hecho literario que, promovido al estatuto de lo sagrado, se encuentra separado de su especificidad. Así, la muerte limpia nuestro universo contemporáneo. Purificándonos de la literatura, constituye nuestra religión laica.

## De tal abyección, tal sagrado

La abyección acompaña todas las construcciones religiosas, y reaparece, para ser elaborada de una nueva manera, en ocasión de su derrumbamiento. Distinguiremos varias estructuraciones de

la abyección que determinan diversos tipos de lo sagrado.

La abyección aparece como rito de la *impureza* y de la contaminación en el paganismo de las sociedades donde predomina o sobrevive lo matrilineal, donde toma el aspecto de la *exclusión* de una sustancia (nutritiva o ligada a la sexualidad), cuya operación coincide con lo sagrado ya que lo instaura.

La abyección persiste como *exclusión* o tabú (alimentario u otro) en las religiones monoteístas, particularmente en el judaísmo, pero deslizándose hacia formas más "secundarias" como *transgresión* (de la Ley) en la misma economía monoteísta. Finalmente, con el pecado cristiano encuentra una elaboración dialéctica, integrándose como alteridad amenazadora pero siempre nombrable, siempre totalizable, en el Verbo cristiano.

Las diversas modalidades de *purificación* de lo abyecto — las diversas catarsis— constituyen la historia de las religiones, terminando en esa catarsis por excelencia que es el arte, más acá o más allá de la religión. Desde esta perspectiva, la experiencia artística, arraigada en lo abyecto que dice y al decirlo purifica, aparece como el componente esencial de la religiosidad. Quizá por ello está destinada a sobrevivir al derrumbamiento de las formas históricas de las religiones.

Fuera de lo sagrado,  
lo abyecto se escribe

En la modernidad occidental, y en razón de la crisis del cristianismo, la abyección encuentra resonancias más arcaicas, culturalmente anteriores al pecado, para alcanzar su estatuto bíblico e incluso el de la *impureza* de las sociedades primitivas. En un mundo en el que el Otro se ha derrumbado, el esfuerzo estético —descenso a los fundamentos del edificio simbólico— consiste en volver a trazar las

frágiles fronteras del ser hablante lo más cerca posible de sus comienzos, de ese "origen" sin fondo que es la represión llamada primaria. Sin embargo, en esta experiencia sostenida por el Otro, "sujeto" y "objeto" se rechazan, se enfrentan, se desploman y vuelven a empezar, inseparables, contaminados, condenados, en el límite de lo asimilable, de lo pensable: abyectos. Sobre este terreno se despliega la gran literatura moderna: Dostolevski, Lautréamont, Proust, Artaud, Kafka, Céline...

## Dostolevski

Para Dostolevski, lo abyecto es el "objeto" de *Los endemoniados*: es la meta y el móvil de una experiencia cuyo sentido se pierde en la degradación absoluta por haber rechazado absolutamente el límite (moral, social, religioso, familiar, individual) como absoluto, Dios. Entonces la abyección oscila entre el *desvanecimiento de todo sentido* y de toda humanidad, quemados como entre las llamas de un incendio, y el *éxtasis* de un yo (moi) que, habiendo perdido su Otro y sus objetos, alcanza el colmo de la armonía con la tierra prometida en el preciso momento de este suicidio. Son abyectos tanto Verkhovenski como Kirilov, tanto el asesino como el suicida.

"La vista de un gran fuego, por la noche, siempre produce una impresión molesta: excitante. Tal vez ello implique la quema de fuegos artificiales, aunque éstos obedecen a cierto deseo ornamental, y no presentan peligro alguno; pero también despiertan sensaciones ligeras, caprichosas y parecidas a las provocadas por una copa de champaña. Pero en un incendio es distinto: aquí, el esfuerzo y un sentimiento de peligro personal se unen a la excitación jovial, produciendo en el espectador, salvo en quien trabaja para ex-

tinguir el fuego, una especie de conmoción nerviosa semejante al despertar de los instintos de destrucción que duermen en todos los espíritus, incluso en el más tímido y metódico funcionario. Esta oscura sensación casi siempre es embriagadora. «Dudo que sea posible contemplar un incendio sin experimentar cierto placer...»<sup>2</sup>

“Hay instantes, que duran cinco o seis segundos, en que, de pronto, se siente la presencia de la armonía eterna. Eso no es terrestre, ni quiero decir que sea celeste; pero el hombre, bajo su aspecto terrenal, se siente incapaz de soportarlo. De transformarse físicamente o morir. Es un sentimiento claro, indiscutible, absoluto. De pronto, se percibe toda la naturaleza, y se dice uno: sí, está bien así, es verdad. Cuando Dios creó el mundo, dijo al final de cada día: «Sí, está bien, es justo, es verdad». Pero no es enternecimiento... es otra cosa: es alegría. Usted no perdona nada, porque nada hay que perdonar. Tampoco es amor. ¡Oh! Es algo superior al amor. Lo terrible es que resulta espantosamente claro. ¡Y con semejante alegría! Si durase algo más de cinco segundos, el alma no lo soportaría y tendría que desaparecer. En esos cinco segundos vivo toda una vida y daría por ellos toda mi existencia, pues lo valen. Para soportar eso durante diez segundos, sería necesario transformarse físicamente. Pienso que el hombre debe dejar de engendrar. ¿Para qué los niños, para qué el desarrollo de la humanidad, si el fin está conseguido? Está escrito en el Evangelio, que después de la resurrección no se engendrará más, y todos seremos como los ángeles de Dios. Es una imagen. ¿Su esposa pare?»<sup>3</sup>

2 Dostoyevski, *Los Endemoniados*, Barcelona, Bruñera, 1973, p. 693.

3 *Ibid.*, p. 787.

Verkhovenski es abyecto en su viscosa y solapada utilización de los ideales que ya no lo son, desde el momento en que falta lo Interdicto (llamémoslo Dios). Quizá Stavroguin lo sea menos, ya que su inmoralidad abarca la risa y el rechazo, algo artístico, un gasto gratuito y cínico que se capitaliza evidentemente en beneficio de un narcisismo privado, pero que no sirve a un poder arbitrario y exterminador. Se puede ser cínico sin ser irremediabilmente abyecto; la abyección siempre es provocada por aquello que trata de hacer buenas migas con la ley burlada.

— Su proyecto es notable — continuó Verkhovenski—. Ha establecido el espionaje. Con su sistema, cada miembro de la sociedad tiene puesto el ojo sobre el otro, y están obligados a delatar. Cada uno pertenece a todos, y todos a cada uno. Todos los hombres son esclavos e iguales en la esclavitud. En casos extremos puede recurrirse a la calumnia y a la muerte, pero lo principal es que todos son iguales. Antes de nada, se rebaja el nivel cultural en la instrucción, en las ciencias, en los talentos. Una cultura elevada sólo es accesible a los espíritus superiores, por eso no habrá talentos. Los hombres de talento se amparan siempre en el poder, y se convierten en despotas. No saben hacer otra cosa. Siempre han causado más daño que bien. Hará falta expulsarlos, o matarlos. A Cicerón le cortarán la lengua; a Copérnico le quitarán los ojos; Shakespeare será lapidado. ¡Ese es el chigallovismo! Los esclavos deben ser iguales. Sin despotismo jamás ha habido libertad ni igualdad; pero en un rebaño debe reinar la igualdad. ¡Ese es el chigallovismo! ¡Ja, ja, ja! ¿Acaso le asombra? Yo estoy con Chigalloff.”<sup>4</sup>

4 Ibid., p. 526.

Dostolevski radiografió la abyección sexual, moral, religiosa, como un derrumbamiento de las leyes paternas. El universo de *Los Endemoniados*, ¿no es un universo de padres desaprobados, ficticios o muertos, donde reinan, como fetiches feroces pero no menos fantomáticos, matronas embriagadas de poder? Dostolevski se libraba de ese desplazado peso materno simbolizando lo abyecto, entregando magistralmente el goce de decirlo.

Pero es en Proust en quien encontraremos el resorte más inmediatamente erótico, sexual, deseante, de la abyección; es en Joyce donde descubriremos lo que es el cuerpo femenino, el cuerpo materno, en lo que tiene de in-significable, de in-simbolizable, que sostiene, para el individuo, el fantasma de aquella pérdida donde se sumerge o se embriaga, incapaz de nombrar un objeto de deseo.

## Proust

Reconocida como inherente a la suave e imposible alteración del yo (moi), reconocida por consiguiente como soldada al narcisismo, en Proust la abyección tiene algo de domesticado: sin ser "limpia" o "cayendo por su propio peso", es un escándalo donde se trata de reconocer, cuando no la trivialidad, al menos el secreto de un polichinela *snob*. En Proust, la abyección es mundana, cuando no social: el doblez inmundado de la sociedad. ¿Será por eso que sólo en él encontramos el único ejemplo moderno, probado por los diccionarios, de empleo de la palabra "abyecto" en el sentido débil que tenía a fines del siglo XVIII?

"En esos barrios casi populares, qué existencia modesta, abyecta, pero dulce, pero alimentada de calma y felicidad hubiera aceptado vivir indefinidamente."<sup>5</sup>

5 Por el camino de Swann, la traducción es nuestra.

Proust escribe que si el objeto del deseo es real, sólo puede apoyarse sobre lo abyecto imposible de colmar. Entonces el objeto de amor se vuelve inconfesable, sosia del sujeto, parecido a éste, pero sucio, pues es inseparable de una identidad imposible. Por lo tanto, el deseo amoroso se experimenta como un pliegue interno de esta identidad imposible, como un accidente del narcisismo, objeto, alteración dolorosa, deliciosa y dramáticamente condenada a encontrar al otro sólo en el mismo sexo. Como si no se accediera a la verdad, abyecta, de la sexualidad, sino por la homosexualidad: *Sodoma y Gomorra*.

"Ni siquiera tuve que lamentar no haber llegado a mi taller hasta pasados unos minutos. Pues, por lo que oí al principio en el de Jupien, y que no fue más que sonidos inarticulados, supongo que pocas palabras se dijeron. Verdad es que aquellos sonidos eran tan violentos que, de no repetirse sucesivamente y cada vez una octava más alto en quejido paralelo, habría podido yo creer que una persona estaba degollando a otra muy cerca de mí y que, después, el homicida y su víctima resucitada tomaban un baño para borrar las huellas del crimen. Posteriormente llegué a la conclusión de que hay una cosa tan estrepitosa como el dolor, y es el placer, sobre todo cuando va acompañado — a falta del miedo a tener niños, y aquí no era el caso, a pesar del ejemplo poco probatorio de la leyenda dorada— de los cuidados inmediatos de limpieza".<sup>6</sup>

Comparada con ésta, la orgía sadiana, encuadrada en una gigantesca filosofía, aunque sea de tocador, no tenía nada de abyecto. Pautada, retórica, y desde esta perspectiva, regular, ensancha el Sentido, el Cuerpo y el Universo pero no tiene nada de exorbi-

6 Proust, *Sodoma y Gomorra*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 18.

tante: para ella todo es nombrable, el todo es nombrable. La escena sadiana íntegra: además no tiene impensable, no tiene heterogéneo. Racional y optimista, no excluye. Es decir que no reconoce lo sagrado, en el sentido en que constituye el colmo antropológico y retórico del ateísmo. La escritura proustiana, muy por el contrario, no abandona jamás una instancia que juzga, quizá bíblica, que escinde, expatria, reparte o condena. La trama de esta oración, de esta memoria, de esta sexualidad y de esta moral proustianas que reúnen hasta el infinito diferencias (de los sexos, de las clases, de las razas) en una homogeneidad que no es más que signos, frágil red tendida sobre un abismo de incompatibilidades, de desechos, de abyecciones, se contruye respecto de, con y contra aquella instancia. En Proust, el deseo y los signos tejen la tela infinita que no oculta sino que hace aparecer lo inmundo tamizado. Como falencia, molestia, vergüenza, torpeza. En suma, como amenaza permanente para la retórica homogeneizante que el escritor construye contra y con lo abyecto.

## Joyce

Resplandeciente, interminable, eterna —y tan débil, tan insignificante, tan endeble— retórica del lenguaje joyceano. Lejos de sustraernos a lo abyecto, Joyce lo hace brillar en ese prototipo de la palabra literaria que es para él el monólogo de Molly. Si este monólogo despliega lo abyecto, no es porque es una mujer quien habla. Sino porque, *a distancia*, el escritor se acerca al cuerpo histérico para hacerlo hablar, para hablar a partir de él de aquello que escapa a la palabra y que se revela como el cuerpo a cuerpo de una mujer con otra, su madre por supuesto, lugar absoluto, ya que primordial, de lo imposible: de lo excluido, del fuera de sentido, de lo abyecto. Atopía.

“... la mujer disimula para no dar tanto trabajo

como ellos sí estoy segura que anduvo haciéndolo por alguna parte se le conoce por su apetito de todos modos amor no es porque estaría sin apetito pensando en ella o habrá sido una de esas damas nocturnas si fuera cierto que estuvo por allá abajo y la historia del hotel nada más que un montón de mentiras inventadas para ocultarlo mientras lo planeaba Hynes me retuvo, a quién encontré ah sí me encontré con te acuerdas Menton y a quién más quién déjame pensar esa gran cara de nene yo lo vi y recién casado flirteando con una jovencita en Poles Myriorama y le volví la espalda cuando se escabulló parecía muy avergonzado qué hay de malo pero él tuvo la desfachatez de galantearme una vez se lo merece con su boca seductora y sus ojos hervidos de todos los grandes estúpidos que a mí jamás y a eso se le llama hombre de leyes si no fuera que detesto tener una larga disputa en la cama que si no si no es eso es alguna ramerita cualquiera con la que se metió en algún lado o levantó de contrabando si lo conocieran tan bien como yo porque antes de ayer no más estaba garabateando algo en una carta cuando entré en la sala de la calle buscando los fósforos para mostrarle la muerte de Dignam...".<sup>7</sup>

Aquí lo abyecto no está en la temática de la sexualidad masculina tal como la veía Molly. Tampoco está en el horror fascinado que las otras mujeres, perfilándose detrás de los hombres, inspiran a la habladora. Lo abyecto está, más allá de los temas, y para Joyce en general, en la manera de hablar: lo que revela lo abyecto es la comunicación verbal, el Verbo. Pero al mismo tiempo, sólo el verbo purifica lo abyecto. Es lo que Joyce parece querer decir cuando devuelve a la retórica magistral que es su *work in progress* todos los derechos contra la abyección. Una

7 Joyce, *Ulyses*, Buenos Aires, Editorial Rueda, 1972, p. 686.

sola catarsis: la retórica del significante puro, de la música, de las letras, *Finnegan's Wake*.

El viaje de Céline, al fin de su noche, también encontrará el ritmo y la música como única salida, última sublimación de lo insignificable. Pero, a diferencia de Joyce, Céline no hará de esto motivo de una salvación. Rechazando una vez más, sin salvación, desposeído, Céline se transformará, cuerpo y lengua, en el apogeo de esta revulsión moral, política y estilística que marca nuestra época. Una época que parece haber entrado, hace un siglo, en un parto sin fin. La magia vuelve a quedar para otra vez.

## Borges

Vertiginoso, alucinatorio es en todo caso, según Borges, el objeto de la literatura. Es el Aleph que aparece, en su verdad de transfinito, en ocasión de un descenso digno de *Igitur* en los sótanos de una casa natal por definición condenada. La literatura que se atreve a relatar los abismos de este descenso no es más que el escarnio mediocre de una memoria arcaica que el lenguaje prepara tanto como traiciona. Este Aleph es exorbitante al punto que, en el relato, sólo la narración de la *infamia* podría captar su poder. Es decir la narración de la desmesura, del sin límite, de lo impensable, de lo insostenible, de lo insimbolizable. Pero, ¿qué es?, sino la *repetición incansable* de una pulsión que, propulsada por una pérdida inicial, no cesa de errar insatisfecha, engañada, desvirtuada, antes de encontrar su único objeto estable, la muerte. Manipular esa repetición, ponerla en escena, explotarla hasta que entregue, más allá de su eterno retorno, su destino sublime de ser una lucha con la muerte — ¿no es acaso aquello que caracteriza a la escritura? Y sin embargo, tocar así la muerte, burlarse de ella, ¿no es acaso la infamia misma? El relato literario que dice los mecanismos de la repetición debe

convertirse forzosamente, más allá de lo fantástico, de lo policial o de la serie negra, en un relato de la infamia (*Historia de la infamia, Historia de la eternidad*). Y el escritor no puede dejar de reconocerse, irrisorio y desposeído en ese individuo abyecto que es Lazarus Morell, el redentor espantoso, que resucita a sus esclavos con el solo fin de hacerlos morir, no sin antes haberlos hecho circular —y redituar— como moneda. ¿Es necesario decir que los objetos literarios, nuestros objetos de ficción, tales como los esclavos de Lazarus Morell, sólo son resurrecciones completamente efímeras de ese Aleph inasible? ¿Es ese Aleph, “objeto” imposible, el imaginario imposible, que sostiene el trabajo de la escritura, trabajo que sin embargo no es más que una pausa provisoria en la carrera borgiana hacia la muerte contenida en el abismo de la caverna materna?

“Los caballos robados en un Estado y vendidos en otro fueron apenas una digresión en la carrera delincuente de Morell, pero prefiguraron el método que ahora le aseguraba su buen lugar en una Historia Universal de la Infamia. Este método es único, no solamente por las circunstancias *sui generis* que lo determinaron, sino por la abyección que requiere, por su fatal manejo de la esperanza y por el desarrollo gradual, semejante a la atroz evolución de una pesadilla. Al Capone y Bugs Moran operan con ilustres capitales y con ametralladoras serviles en una gran ciudad, pero su negocio es vulgar. Se disputan un monopolio, eso es todo... En cuanto a cifras de hombres, Morell llegó a comandar unos mil, todos juramentados. Doscientos integraban el Consejo Alto, y éste promulgaba las órdenes que los restantes ochocientos cumplían. El riesgo recaía en los subalternos. En caso de rebelión, eran entregados a la justicia o arrojados al río correntoso de aguas pesadas, con una segura piedra a los pies. Eran con frecuencia mulatos. Su fascinerosa misión era la siguiente:

"Recorrían — con algún momentáneo lujo de anillos, para inspirar respeto— las vastas plantaciones del Sur. Elegían un negro desdichado y le proponían la libertad. Le decían que huyera de su patrón, para ser vendido por ellos una segunda vez, en alguna finca distante. Le darían entonces un porcentaje del precio de su venta y lo ayudarían a otra evasión. Lo conducirían después a un Estado libre. Dinero y libertad, dólares resonantes de plata con libertad ¿qué mejor tentación iban a ofrecerle? El esclavo se atrevía a su primera fuga

"El natural camino era el río. Una canoa, la cala de un vapor, un lanchón, una gran balsa como un cielo con una casilla en la punta o con elevadas carpas de lona; el lugar no importaba, sino el saberse en movimiento, y seguro sobre el infatigable río... Lo vendían en otra plantación. Huía otra vez a los cañaverales o a las barrancas. Entonces los terribles bienhechores (de quienes empezaba ya a desconfiar) aducían gastos oscuros y declaraban que tenían que venderlo una última vez. A su regreso le darían el porcentaje de las dos ventas y la libertad. El hombre se dejaba vender, trabajaba un tiempo y desafiaba en la última fuga el riesgo de los perros de presa y los azotes. Regresaba con sangre, con sudor, con desesperación y con sueño." "El prófugo esperaba la libertad. Entonces los mulatos nebulosos de Lazarus Morell se transmitían una orden que podía no pasar de una seña y lo libraban de la vista, del oído, del tacto, del día, de la infamia, del tiempo, de los bienhechores, de la misericordia, del aire, de los perros, del universo, de la esperanza, del sudor y de él mismo. Un balazo, una puñalada baja o un golpe, y las tortugas y los barcos del Mississippi recibían la última información".<sup>8</sup>

8 Borges, *Historia universal de la infamia*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 297-299.

Si se imagina esta máquina imaginaria transformada en institución social, se verá la infamia del... fascismo.

## Artaud

Un "yo" invadido por el cadáver: esto es con frecuencia lo abyecto en el texto de Artaud. Pues es la muerte la que figura, violentamente, este estado extraño donde un no-sujeto, extraviado, habiendo perdido sus no-objetos, imagina, a través de la prueba de la abyección, la nada. Horror de la muerte que "yo" soy, asífida que no separa el adentro del afuera sino que los aspira uno dentro del otro indefinidamente: Artaud es el testigo insoslayable de esta tortura - de esta verdad.

"Una niña muerta dice: Soy aquella que revienta de risa y de horror en los pulmones de la viva. Que me saquen rápido de allí."<sup>9</sup>

"Pero muerto, mi cadáver fue arrojado a la basura, y recuerdo haberme macerado no sé cuántos días o cuántas horas esperando despertarme. Pues al principio de todo no supe que estaba muerto: tuve que decidirme a comprenderlo para poder levantarme. Entonces algunos amigos, que al principio me habían abandonado completamente, se decidieron a embalsamar mi cadáver y se asombraron sin alegría al volver a verme vivo."<sup>10</sup>

"No tengo por qué acostar contigo estas cosas, pues soy más puro que tú, dios, y acostarme no es ensuciarme sino iluminarme, al contrario, de ti."<sup>11</sup>

9 "Sûppôts et supplications", OC, Paris, Gallimard, t. XIV, p. 14 (la traducción es nuestra).

10 Ibid., p. 72 (la trad. es nuestra).

11 Ibid., p. 203 (la trad. es nuestra).

En este nivel de caída del sujeto y del objeto, lo abyecto equivale a la muerte. Y la escritura que permite recuperarse equivale a una resurrección. Entonces, el escritor se ve llamado a identificarse con Cristo, aunque más no sea para ser, a su vez, rechazado, ab-yeitado:

“Pues por más mierda que parezca, yo soy este Artaud crucificado en el Gólgota, no como Cristo sino como Artaud, es decir como ateo hecho y derecho. Soy este cuerpo perseguido por la gula erótica, la obscena gula erótica sexual de la humanidad para la que el dolor es un humus, el licor de un moco fértil, un suero sabroso para quien jamás alcanzó por este medio menos ser hombre sabiendo que llegaba a serlo.”<sup>12</sup>

Estos diferentes textos literarios nombran dos tipos de abyecto que dan cuenta, además está decirlo, de estructuras psíquicas diferentes. Igualmente difieren los tipos de enunciación (las estructuras narrativas, sintácticas, los procedimientos prosódicos, etc., de los diferentes textos). Así, lo abyecto, según los autores, se encuentra nombrado de diversas maneras cuando no está solamente indicado por modificaciones lingüísticas siempre un poco elípticas. En la última parte de este ensayo, examinaremos detalladamente una cierta enunciación de lo abyecto: la de Céline. Aquí digamos solamente, a título introductorio, que la literatura moderna, en sus múltiples variantes, y cuando es escrita como el lenguaje finalmente posible de ese imposible que es la a-subjetividad o la no-subjetividad, en realidad propone una sublimación de la abyección. Es así como se sustituye a las funciones que antes cumplía lo sagrado, en los confines de la identidad subjetiva y social. Pero se trata de una sublimación sin consagración. Desposeída.

12 “Lettre à A. Breton”, *ibid.*, p. 155 (la trad. es nuestra).

## Catarsis y análisis

Esta *abyección*, que la modernidad ha aprendido a reprimir, a esquivar o a maquillar, se manifiesta como fundamental a partir de la posición analítica. Lacan lo dice cuando asocia esta palabra a la *santidad* del analista, acoplamiento que, del humor, sólo deja lo negro.<sup>13</sup>

Habrà que mantener abierta la herida sobre la que se sitúa aquel o aquella que se compromete en la aventura analítica, y que la instalación profesional, con el cinismo del tiempo y de las instituciones, pretende cerrar rápidamente. Nada de iniciático, en este pasaje, si por "iniciación" se entiende el acceso a una pureza que garantizaba la postura de *muerte* (como en el *Fedón* de Platón) o el tesoro sin mezcla del "puro significante" (como lo es el oro de la verdad para la *República*, o el separatismo, oro puro del hombre de Estado en el *Político*). Se trata más bien de una experiencia heterogénea, corporal y verbal, de la incompletud fundamental: "hiato", "menos Uno"... Para el sujeto desestabilizado que resulta de ello — como un crucificado que abre los estigmas de su cuerpo deseante a una palabra que sólo estructura a condición de abandonar — todo fenómeno, a través de y por el sólo hecho de *ser*, significativo o humano, aparece en su ser de abyección. ¿Para qué catarsis imposible? En sus primeros pasos, Freud empleaba esta misma palabra para designar una terapéutica cuyo rigor se confirmaría más tarde.

## Platón y Aristóteles

De esta manera, el analista se ve remitido a la cuestión que ya acosa a Platón cuando quiere reem-

13 J. Lacan, *Télévision*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 28.

plazar la religión apolínea o dionisiaca.<sup>14</sup> Purificar, sólo el Logos puede hacerlo. Pero, ¿a la manera del *Fedón*, separándose estoicamente de un cuerpo cuya sustancia y cuyas pasiones son fuente de impureza? O bien como el *Sofista*, después de haber apartado lo peor de lo mejor; o a la manera del *Filebo*, dejando las puertas totalmente abiertas a la impureza, con tal que el ojo del espíritu quede fijado a la verdad? En este caso, el placer, purificado por la armonía de esta verdad parecida a una forma geométrica justa y bella, nada tiene en común, como dice el filósofo, con un "cosquilleo".

La catarsis parece ser una preocupación intrínseca a la filosofía, por el hecho de que ésta es una moral y no puede olvidar a Platón. Aunque la *mezcla*, hacia el final del recorrido platónico, parezca inevitable, lo que asegura la pureza es nada más que el pensamiento, sabiduría armoniosa; la catarsis se ha transformado, para el idealismo trascendental, en filosofía. Del encantamiento catártico, propio de los misterios, Platón sólo retiene, como es sabido, el muy incierto papel de los poetas cuyo delirio sería útil al Estado a condición de ser juzgado, separado y purificado por los sabios.

Más próxima al encantamiento sagrado se halla la catarsis aristotélica. Es la que dio su nombre a la concepción corriente, estética, de la catarsis. Imitando las pasiones —desde el entusiasmo hasta el dolor— con un "lenguaje realzado por los ornamentos", los más importantes de los cuales son el metro y el canto (cf. la *Poética*), el alma accede simultáneamente a la *orgia* y a la *pureza*. Se trata de una purificación del alma y del cuerpo a través de un circuito heterogéneo y complejo, que pasa de la "bilis" al "fuego", del "calor masculino" al "entusiasmo" de la inteligencia. Por lo tanto metro y canto

14 Cf. sobre la catarsis en el mundo griego, Louis Moulhier, *Le Pur e l'Impur dans la pensée des Grecs*, Klincksieck, 1952.

despiertan lo impuro, lo otro de la inteligencia, lo pasional-corporal-sexual-viril, pero lo armonizan, disponiéndolo de un modo distinto a como lo hace el conocimiento del sabio. Calman así los transportes frenéticos (Platón en *Las leyes* sólo permitía este uso del ritmo y del metro a la madre que acunaba al niño), por medio del aporte de una regla exterior, poética, que colma el hiato entre alma y cuerpo heredado por Platón. A la *muerte* platónica que, en suma, poseía la condición de la pureza, Aristóteles opone el *acto de la purificación poética*: proceso que en sí mismo es impuro, y que sólo protege de lo abyecto a fuerza de sumergirse en él. Lo abyecto, imitado con el sonido y el sentido, es repetido. No se trata de liquidarlo — la última lección platónica ha sido entendida, no es posible desembarazarse de lo impuro—; se trata más bien de hacerlo existir por segunda vez, y no como la impureza original. Repetición en ritmo y canto, por lo tanto en aquello que todavía no es, o que ya no es más "sentido", sino que dispone, difiere, diferencia y ordena, armoniza el *pathos*, la bilis, el calor, el entusiasmo... Benveniste traduce "ritmo" por "huella" y "encadenamiento". Prometeo está "ritmado", nosotros decimos "encadenado"... Asido más acá y más allá del lenguaje. Hay un discurso del sexo, que no es el del saber — parece decir Aristóteles— que es la única catarsis posible. Ese discurso se escucha, y, a través de la palabra que imita, repite en otro registro aquello que esa misma palabra no dice...

## La tristeza filosófica y el desastre hablado del analista

Esta catarsis poética que se comportará, durante más de dos mil años, como la hermana menor de la filosofía en un cara a cara inconciliable con ésta, nos aleja de la pureza, y por consiguiente de la mo-

ral kantiana que gobernó durante mucho tiempo los códigos modernos, y que sigue siendo fiel a un cierto platonismo estoico. Se sabe que a través de la "generalización de las máximas" el Kant de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* o de la *Doctrina de la virtud*, preconizaba una "gimnasia ética" para, a través de la conciencia, hacernos dueños de nuestras impurezas, y por esta misma conciencia, libres y felices.

Más escéptico, y de alguna manera más aristotélico, Hegel, por el contrario, rechaza una "racionalización" que pretende eliminar una impureza que le parece *fundamental*. Haciendo eco quizás a la ciudad griega, no ve otra ética que la del acto. Pero, asimismo desconfiado frente a las bellas almas estetizantes que hallan la pureza en la construcción de formas vacías, no rescata evidentemente la catarsis mimética y orgiástica de Aristóteles. Es en el acto *histórico* donde el maestro de Iena ve dispersarse la impureza fundamental; impureza, de hecho, sexual, cuya culminación histórica será el matrimonio. Pero —y es aquí donde culmina asimismo, tristemente, el idealismo trascendental— resulta que el deseo (*Lust*) así normalizado para escapar a la animalidad abyecta (*Begierde*), zozobra en la banalidad que es tristeza y silencio. ¿Cómo? Hegel no condena la impureza como una exterioridad a la conciencia ideal. Más profundo —pero también más solapado— piensa que esta puede y debe eliminarse por sí misma en el acto histórico-social. Si bien en ello difiere de Kant, no deja de compartir su condena de la impureza (sexual). Coinciden en su objetivo de mantener a la conciencia separada de la impureza que, sin embargo, la constituye dialécticamente. Subsumida en el trayecto de la Idea, ¿en qué puede transformarse la impureza, si no en el anverso negativo de la conciencia, es decir: falta de comunicación y de palabra? En otros términos, la impureza, al subsumirse en el matrimonio, se vuelve... tristeza. En este punto, no se separó demasia-

do de su lógica, que consiste en ser un borde del discurso: un silencio.<sup>15</sup>

Resulta evidente que el analista, desde el abismo de su silencio, roza el espectro de aquella tristeza que Hegel veía en la normalización sexual. Esta tristeza resulta más evidente en la medida en que es rigurosa su ética — cimentada, como ocurre en Occidente, sobre los restos del idealismo trascendental—. Pero también puede sostenerse que la posición freudiana, dualista y disolvente, descentra esos cimientos. En este sentido, hace pesar el triste silencio analítico sobre un discurso extraño, extranjero, que en realidad quiebra la comunicación verbal (hecha de un saber y de una verdad no obstante escuchados) con un dispositivo que imita el terror, el entusiasmo o la orgía, emparentándose más con el metro y con el canto que con el Verbo. Hay mimesis (identificación, dicen), en el desfile incesante de la castración en el análisis. Pero aún es necesario que esta mimesis afecte la palabra interpretativa del analista (y no solamente su bilingüismo literario o ético) para ser una palabra analítica. En contraposición a una pureza que se reconoce en la tristeza desengañada, el descentramiento "poético" de la enunciación analítica atestigüa su proximidad, su cohabitación y su "saber" respecto de la "abyección".

En síntesis, pienso en la *identificación* totalmente mimética (transferencia y contra-transferencia) del analista frente a los analizantes. Esta identificación permite reunir en su lugar aquello que, parcelado, los hace dolientes y desérticos. Permite *regresar* a los afectos que se dejan oír en las rupturas de los discursos, *rítmicar*, *encadenar* (¿es esto el "devenir conciente"?) las fallas de una palabra entristecida por haber dado la espalda a su sentido abyecto.

15 Cf. A. Philonenko, "Note sur les concepts de souillure et de pureté dans l'idéalisme allemand", in *Les études philosophiques*, N° 4, 1972, p. 481-493.

Si hay un goce analítico, está aquí, en esta mimesis totalmente poética que recorre la arquitectura de la palabra yendo de la imagen cenestésica a la articulación lógica y fantasmática. Sin por ello biologizar el lenguaje, y desprendiéndose de la identificación por medio de la interpretación, la palabra analítica es una palabra que "se encarna", en el sentido fuerte del término, bajo la única condición de ser "catártica". Lo importante es comprender que, tanto para el analista como para el analizante, equivale no a una purificación sino a un renacimiento con y contra la abyección.

\*\*\*

Este primer panorama de la abyección —aunque fenomenológico— nos conducirá a una consideración más directa de la teoría analítica, de la historia de las religiones, y finalmente de la experiencia literaria contemporánea.

## DE QUE TENER MIEDO

~  
¡Alma real, entregada, en un momento de olvido, al cangrejo del desenfreno, al pulpo de la debilidad de carácter, al tiburón de la abyección individual, a la boa de la moral ausente, y al caracol monstruoso del idiotismo!

Lautréamont, **Cantos de Maldoror**.

### El objeto-ornato de la angustia\*

Cuando el psicoanálisis habla de objeto, habla del objeto del deseo tal como se construye en el triángulo edípico. Según esta figura, el padre es el soporte de la ley y la madre el prototipo de objeto. Hacia la madre convergen no sólo las necesidades para la supervivencia sino sobre todo las primeras aspiraciones miméticas. Ella es el otro sujeto, un objeto que garantiza mi ser de sujeto. La madre es mi primer objeto deseante y significable.

No bien esbozada, esta tesis estalla por sus contradicciones y por su fragilidad.

¿Acaso no hay, *antes* (cronológica y lógicamente hablando), si no objetos, al menos *pre-objetos*, polos de atracción para la demanda de aire, de alimen-

\* El original francés dice *objet parure*. Traducimos *parure* por ornato. Es también adorno, ornamento, alhaja, etc. Recordemos que el verbo *parer* (adornar) puede también significar: defender(se), proteger(se). Por lo tanto el *objeto-ornato* de la angustia también quiere decir mecanismo de defensa frente a la angustia.

to, de movimiento? ¿No hay acaso también, en el proceso de constitución de la madre como otro, una serie de *semi-objetos*, que jalonan la transición entre un estado de indiferenciación y un estado de discreción (sujeto/objeto), objetos que Winnicott llama precisamente "transicionales"?<sup>1</sup> Por último, ¿no hay toda una *gradación* en las modalidades de separación: *privación* real del seno, *frustración* imaginaria del don como relación materna, finalmente *castración* simbólica inscrita en el Edipo? Una gradación que constituye, como Lacan ya lo ha formulado brillantemente, la relación de objeto en tanto que es siempre "instrumento para disfrazar, para enmascarar el fondo fundamental de angustia"? (Seminario 1956, 1957).

El problema del objeto inicia y simultáneamente cuestiona toda la construcción freudiana. *El narcisismo*: ¿A partir de qué, o cuándo, se deja desbordar por la pulsión sexual que es la pulsión hacia el otro? *La represión*: ¿qué tipo de represión produce simbolización y por lo tanto un objeto significable? ¿Qué otro tipo de represión pone barreras en el camino hacia la simbolización y hace oscilar la pulsión en el sin-objeto de la asimbolía, o en el auto-objeto de la somatización? La relación entre el *inconsciente* y el *lenguaje*: ¿cuál es el peso de la adquisición del lenguaje o de la actividad lingüística en la constitución y en los avatares de la relación de objeto?

Donde con mayor claridad Freud aborda esta cuestión crucial para la constitución del sujeto que es la relación con el objeto<sup>2</sup> es en el texto sobre la

1 Cf. en particular, *Processus de maturation chez l'enfant*, Paris, Payot, 1970; *Je et réalité*, Paris, Payot, 1975.

2 Cf. *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (el pequeño Hans) (1909), en oc. Buenos Aires, Amorrortu, Tomo X. Más tarde, recordando "las enigmáticas fobias de la primera infancia", Freud las define explícitamente como "reacciones frente al peligro de la pérdida del objeto". Que se trata de reacciones muy (fantasmática-

fobia de Juanito. De entrada, miedo y objeto están asociados. ¿Es una casualidad? Es seguro que las identificaciones interminables e inciertas de las *histéricas* no iluminaron el trabajo de Freud en este punto. La rumiación *obsesiva* —que no cesa de construir signos para proteger mejor un maldito objeto que falta en el panteón familiar— le sirvió sin duda mucho más para esta cuestión. Pero, ¿por qué la fobia es lo que permite más fácilmente abordar la cuestión de la relación con el objeto? ¿Por qué el miedo y el objeto?

Frente a los estados de desamparo que nos evoca el niño que se hace escuchar pero que es incapaz de hacerse comprender, los adultos empleamos la palabra "miedo". El traumatismo del nacimiento según Rank, o la ruptura del equilibrio de integración pulsional elaborada por el continente materno (Bion) durante la vida intrauterina y por el "buen maternaje" son artefactos teóricos. Racionalizan un "estado cero" del sujeto, como probablemente un estado cero de la teoría confrontada con lo no-dicho del niño. Por lo tanto, el *miedo*, en un primer sentido, podría ser una *ruptura* del equilibrio bio-pulsional. Entonces, la constitución de la relación de objeto sería una reiteración del miedo, alternada por equilibrios óptimos pero precarios. Miedo y objeto marchan juntos hasta que uno reprime al otro. Pero, ¿quién de nosotros lo logra totalmente?

mente?) arcaicas, Freud lo sugiere al encarar una relación entre la fobia infantil a los animales pequeños o a las tormentas, por ejemplo, con "los restos mutilados de una preparación congénita para los peligros realistas, tan nítidamente conformada en otros animales". Pero no por ello deja de concluir que "en el caso del ser humano, lo único acorde al fin es la parte de esta herencia arcaica que se refiere a la pérdida del objeto" (*Inhibición, síntoma y angustia* (1926 [1925]), oc. Buenos Aires, Amorrortu, Tomo xx p. 157), lo que sitúa nítidamente la reflexión sobre la fobia en el horizonte problemático de la relación de objeto. Queda por elucidar la dependencia de ~~esta~~ respecto de la función simbólica y, en particular, del lenguaje del que ~~extrae~~, con su propia posibilidad, todas sus variantes.

## Juan tiene miedo de lo innombrable

Sin embargo, el miedo del que podemos hablar, el miedo que tiene un objeto significable, es un producto más tardío y más lógico, que carga con todas las emociones anteriores del miedo primitivo irrepresentable. El *miedo hablado*, consecutivo al lenguaje y necesariamente atrapado en el Edipo, se presenta como el miedo a un objeto inverosímil que resulta ser el sustituto de un otro. ¿De otro objeto? Es lo que cree Freud cuando escucha la historia de Juanito que tiene miedo a los caballos. Allí descubre el miedo a la castración, al órgano sexual "faltante" en la madre, a la pérdida del suyo propio, al deseo culpable de reducir al padre a la misma mutilación o a la muerte.

Todo esto es sorprendentemente verdadero, pero no del todo. Aquello que asombra en el caso de Juan, por pequeño que sea — y Freud no cesa de sorprenderse— es su prodigiosa habilidad verbal. Así-mila y reproduce lenguaje con una avidez y un talento impresionantes. Por querer nombrarlo todo, tropieza... con lo innombrable: los ruidos de la calle, esos movimientos incesantes del tráfico con caballos delante de la casa, la intensidad con que su padre, recién convertido al psicoanálisis, se interesa por su cuerpo, por sus amores por las niñas, por sus relatos y fantasmas que (el padre) sexualiza con todas sus fuerzas; la presencia un poco inasible, un poco frágil, de la madre... Todo esto, que ya tiene mucho *sentido* para Juan, sin haber encontrado todavía su *significación*, se reparte sin duda, como lo dice Freud, entre la pulsión de conservación narcisista y la pulsión sexual. Todo esto se cristaliza, necesariamente, en la experiencia epistemofílica de Juan que quiere conocerse y conocerlo todo; conocer particularmente aquello que parece faltarle a la madre o poder llegar a faltarle a él.

Pero, de una manera más general, la fobia a los caballos se torna un *jeroglífico* que condensa *todos*

los miedos, desde los inenunciables hasta los nombrables. Desde los miedos arcaicos hasta los que acompañan el aprendizaje del lenguaje al mismo tiempo que el del cuerpo, de la calle, de los animales, de la gente... El enunciado "tener miedo a los caballos" es ese jeroglífico que tiene la lógica de una metáfora y de una alucinación. Mediante el significante del objeto fóbico, el "caballo", designa una *economía pulsional en falta de objeto*: este conglomerado de miedo, de privación y de frustración sin nombre que, en realidad, es inenunciable. El objeto fóbico viene a situarse en el lugar de los estados no objetales de la pulsión,<sup>3</sup> y toma sobre sí todos los accidentes de la pulsión o del deseo decepcionados o desviados de sus objetos.

La metáfora encargada de representar la *falta misma* (y no sus consecuencias, que son los objetos transicionales y sus series, los objetos "a" de la búsqueda deseante) se construye bajo el efecto de una instancia simbolizante. Esta ley simbólica no es forzosamente de tipo superyoico pero puede asimismo infiltrarse en el yo (moi) y en el ideal del yo.

3 "No es difícil que el aparato psíquico, antes de la separación tajante entre yo y ello, antes de la conformación de un superyó, ejerza métodos de defensa distintos de los que emplea luego de alcanzados esos grados de organización", escribe Freud en *Inhibición, síntoma y angustia*, ob. cit., p. 154. Habiendo indicado previamente que el término *defensa*, contrariamente a *represión*, más particular, engloba todos los procesos de protección del yo (moi) contra las exigencias pulsionales, Freud parece por lo tanto, en virtud de la afirmación citada, avanzar en regiones donde, sin que el yo (moi) mismo exista en tanto tal, ya están en funcionamiento otras modalidades de defensa, distintas de la *represión*. ¿Se trataría de capacidades defensivas elaboradas a expensas de la *represión primaria*? ¿O del único poder de lo simbólico desde siempre ya allí pero operando según su modalidad pre-signo, pre-sentido (trans-signo, trans-sentido), y para nosotros "semiótica"? El "objeto" fóbico, como lo abyecto, ¿no se situaría en este camino abierto por Freud?

## La fobia - metáfora fallida de la falta\*

Metáfora de la falta en tanto falta, la fobia lleva la marca de la fragilidad del sistema significante del sujeto. Es muy importante destacar que esta metáfora no se escribe en retórica verbal sino en la heterogeneidad del sistema psíquico hecho de representaciones pulsionales y de representaciones de cosas ligadas a las representaciones verbales. La juventud de Juanito no lo explica todo sobre esta fragilidad del sistema significante que obliga a la metáfora a volverse hacia la pulsión y viceversa. Asimismo hay que creer que, tal como lo confirman los fóbicos adultos, algo de la ley simbólica correspondiente a la función del padre queda impreciso en el Edipo formador del sujeto. El padre de Juan, ¿no juega demasiado a la madre que eclipsa? ¿No busca demasiado la caución del profesor? Si la fobia es una metáfora que se equivocó de lugar, abandonando el lenguaje por la pulsión y la visión, es porque hay un padre que no sabe soportar su lugar, ya sea el padre del sujeto o el de su madre.

Freud comprende esto perfectamente. Después de los primeros relatos del padre de Juan, le sugiere a este Hermes remitirse a la memoria de su hijo y tratar de ponerse en el lugar de los caballos, aunque sea con ayuda de sus bigotes y de sus anteojos.

Evidentemente el tratamiento es un éxito, hasta un cierto punto al menos, pues Juan entra en el juego y se lanza a producir... otras metáforas de su miedo a lo innombrable, en una retórica que por momentos se purga de la pulsión o, más estrictamente, la histeriza. En efecto, el *miedo* retrocede en beneficio del *asco* por el jarabe de frambuesas cuyo solo color evoca el tajo de un corte...

¿Pero la fobia realmente desapareció? No pareciera ser así. Al menos por dos razones.

\* Juego de palabras en torno de *manquée* (fallida) y *manque* (falta).

En primer lugar, el tratamiento freudiano, al remitir a los polos del triángulo familiar aquello que se nos presentó como un miedo a lo innombrable — ¿miedo a la falta y a la castración?— en realidad prolonga la fobia. El tratamiento le *da la razón* al fóbico. Freud le da la razón a Juan: no puedes tenerle miedo a la castración, y sobre tu miedo yo fundo la verdad de la teoría. Con ello incluso racionaliza este miedo y, aunque esta racionalización es efectivamente una elaboración a causa de la transferencia, sigue siendo en parte una contra-inversión de la fobia. Hay un cierto manejo de la cura analítica que corre el riesgo de no ser otra cosa que un tratamiento *contra-fóbico*, si esta cura se mantiene en el nivel del fantasma y no desciende, después de haberlos atravesado, a los mecanismos más sutiles de esta *elaboración metafórica* que es el enunciado y el "objeto" fóbico, porque éste es el representante de la pulsión y no de un objeto que ya está allí. En efecto, y Freud es el primero en reconocerlo, el dispositivo analítico no parece estar a la medida de esta condensación fóbica, porque no puede desplegarla:

"En efecto, en la formación de la fobia desde los pensamientos inconscientes sobreviene una condensación; por eso el camino del análisis nunca puede repetir la vía de desarrollo de la neurosis".<sup>4</sup>

Evidentemente, esta constatación no hace más que establecer la diferencia entre el proceso analítico y el proceso de condensación neurótica. Pero también se lo podría entender como un abandono, por el trayecto lineal y transferencial del análisis (tanto más cuanto que a veces es conducido hacia el nivel imaginario y aun superyoico), de los meca-

4 *El pequeño Hans*, ob. cit., p. 70.

nismos de condensación que presiden el trabajo fóbico. Para ser abordados, estos mecanismos exigirían tanto una reanudación del trabajo de introyección como una atención particular a los desplazamientos y condensaciones de la cadena significativa.

Por el contrario, tener en cuenta esta metaforicidad consistiría en considerar al fóbico como a un sujeto falto de metaforicidad. Incapaz de producir metáforas con los meros signos, las produce en la materia pulsional misma, y la única retórica de la que es capaz es la del afecto, con frecuencia proyectado en *imágenes*. Entonces, para el análisis, se tratará de devolver una memoria, y por lo tanto un lenguaje, a los estados innombrables y nombrables de miedo, pero insistiendo sobre los primeros, que constituyen lo más inabordable de aquello que hay en el inconciente. Asimismo se tratará, en la misma temporalidad y la misma lógica, de manifestar al analizante el vacío en el que se basa el juego con el significante y los procesos primarios. Este vacío y lo arbitrario de este juego son el equivalente más verdadero del miedo. Pero, ¿no es esto desviar el proceso analítico hacia la literatura, o incluso hacia la estilística? ¿No es demandarle al analista que estilice, que "escriba" en lugar de "interpretar"? ¿No es también proponer una pantalla fetichista, la de la palabra, al miedo disolvente?

Es conocido el episodio fetichista propio del desarrollo de la fobia. Quizás es inevitable que, cuando un sujeto enfrenta la facticidad de la relación objetal, cuando se sitúa en el lugar de la falta que la funda, el fetiche pasa a ser una tabla de salvación, efímera y resbaladiza pero indispensable. Pero justamente, el lenguaje, ¿no es nuestro último e inseparable fetiche? El lenguaje, que precisamente se basa en la renegación fetichista ("lo sé, pero de todas maneras", "el signo no es la cosa pero igual...", "la madre es innombrable pero de todas maneras hablo", etc.) nos define en nuestra esencia

de seres hablantes. Fundador, el fetichismo de "la lengua" es quizás el único inanalizable.

Entonces la escritura, el arte en general, no sería tratamiento, sino el único *savoir faire* respecto de la fobia. Juanito acabará convirtiéndose en director de ópera.

Finalmente, y ésta es la segunda razón que hace que la fobia no desaparezca sino que se deslice debajo de la lengua, el objeto fóbico es una proto-escritura e, inversamente, todo ejercicio de la palabra, porque es del orden de la escritura, es un lenguaje del miedo. Me refiero a un lenguaje de la falta tal cual es, esa falta que sitúa al signo, al sujeto y al objeto. No del intercambio deseante de mensajes o de objetos que se transmiten en un contrato social de comunicación y de deseo más allá de la falta. Si no lenguaje de la falta, del miedo que lo aborda y lo bordea. Aquel que trata de decir ese "no todavía lugar", ese no-lugar, lo hace evidentemente contra la corriente, a partir de un dominio extremo del código lingüístico y retórico. Pero en última instancia se refiere al miedo: referente terrorífico y abyecto. En los sueños cruzamos este discurso, o también cuando nos roza la muerte, haciéndonos perder la seguridad en la cual nos sostiene comúnmente el uso automático de la palabra, seguridad de ser nosotros mismos, es decir intocables, inalterables, inmortales. Pero el escritor está permanentemente confrontado a este lenguaje. El escritor: un fóbico que logra metaforizar no para no morir de miedo sino para resucitar en los signos.

“¿«Tengo miedo de ser mordido»  
o «tengo miedo de morder»?”

Sin embargo, ¿no oculta acaso el miedo una agresión, una violencia que vuelve a su fuente con el signo invertido? ¿Qué era al principio: la falta, la priva-

ción, el miedo originario, o bien la violencia del rechazo, la agresividad, la pulsión mortal de muerte? Freud, al descubrir un ser complejo, enteramente extraño al angelismo del niño rousseauiano, abandona el círculo vicioso de la causa y el efecto, del huevo y la gallina. Al mismo tiempo que el Edipo, descubre la sexualidad infantil, perversa polimorfa, que ya es portadora de deseo y de muerte. Y ése es justamente el golpe maestro, el haber acompañado este "dato" de una causalidad simbólica, que realmente no sólo lo equilibra sino también lo invalida en tanto determinismo fundamental. Se trata del papel modelizador, y determinante en última instancia, de la relación lingüística, simbólica. Desde la privación que el niño padece en virtud de la ausencia de la madre hasta las interdicciones paternas constitutivas del simbolismo, esta relación acompaña, forma y elabora la agresividad pulsional que por consiguiente jamás se presenta en estado "puro". Agreguemos ahora que *falta* y *agresividad* son cronológicamente separables pero lógicamente coextensivas. La agresividad se nos aparece como una réplica de la privación originaria experimentada desde el espejismo llamado "narcisismo primario"; no hace más que vengar las frustraciones iniciales. Pero lo que puede conocerse de su relación es que *falta* y *agresividad* están hechas una a la medida de la otra. Hablar únicamente de la falta lleva a forcluir obsesivamente la agresividad; hablar de ésta sola olvidando la falta, lleva a paranoizar la transferencia.

"Tengo miedo a los caballos, tengo miedo a ser mordido." El miedo y la agresividad que deben protegerme de una causa o de la otra, aún no localizable, se proyectan y me vuelven desde afuera: "estoy amenazado". El fantasma de incorporación por medio del cual intento salir del miedo (incorporo una parte del cuerpo de mi madre, su seno, y así la tengo) no es menos amenazador, ya que me habita una interdicción simbólica y paterna porque al mis-

mo tiempo aprendo a hablar. Bajo el efecto de esta segunda amenaza, totalmente simbólica, intento otra operación: no soy el que devora, soy devorado por él, un tercero, y por lo tanto (él, un tercero) me devora.

## La pasivización

Esta pasivización sintáctica que le anuncia a un sujeto su facultad de ponerse en el lugar del objeto es una etapa radical en la constitución de la subjetividad. Cuántas historias alrededor de "se pega a un niño", cuántos esfuerzos para aprender a hacer oraciones pasivas en las lenguas<sup>3</sup> que no poseen ese modo. Recordemos que la lógica de la constitución del objeto fóbico también necesita esta operación de pasivización. Paralela a la constitución de la función significativa, la fobia que espera bajo el efecto de la censura y de la represión, *desplaza invirtiendo* el signo (lo activo se torna pasivo) antes de *metaforizar*.

Recién después de esta inversión, el "caballo" o el "perro" puede constituirse en la metáfora de mi boca vacía e incorporante que me mira, amenazadora, desde afuera. Sobredeterminadas como todas las metáforas, este "caballo", este "perro", también contienen la velocidad, la carrera, la huida, el movimiento, la calle, la circulación, los coches, los paseos — todo ese mundo de los otros hacia el que se escapan y hacia donde trato de escaparme para salvarme. Pero culpabilizado, interdicto, "yo" vuelvo, "yo retrocedo, "yo" encuentro la angustia: "yo" tengo miedo.

*¿De qué?*

Recién en este momento aparece un *quid* cargado de todos los sentidos de las relaciones objetales y pre-objetales, con todo su peso para un "yo" (moi) correlativo, y no como un signo vacío. Es decir que un objeto, que es una *alucinación*, se constituye. El

objeto fóbico ya es una elaboración compleja, que implica operaciones lógicas y lingüísticas que son intentos de *introyección* pulsional, que trazan el fracaso de introyectar los incorporados. Si bien la incorporación facilita el camino hacia la constitución del objeto, la fobia representa el fracaso de la introyección pulsional concomitante.

## La devoración del lenguaje

La fobia de una niña comentada en el seminario de Anna Freud<sup>5</sup> nos brinda la posibilidad de evacuar la importancia de la oralidad en esta cuestión. El hecho de que se trate de una niña que tiene miedo de ser devorada por un perro no deja de tener su peso en la acentuación de la oralidad y de la pasivización. Además, la fobia es consecutiva a una separación respecto de la madre y a reencuentros posteriores, cuando la madre ya pertenece a otro. Curiosamente, Sandy es más fóbica cuando más habla. La observadora constata que habla con acento campesino, que es voluble, que "habla mucho a la edad de tres años y medio, que tiene un extenso vocabulario y una gran soltura expresiva y se divierte repitiendo palabras raras y difíciles".

... Por la boca que lleno de palabras antes que de mí madre que desde ahora me falta más que nunca, y la agresividad que la acompaña, elaboro esta falta, *diciendo*. Resulta que en este caso la actividad oral, productora del significante lingüístico, coincide con el tema de la devoración, que la metáfora del "perro" recubre de manera privilegiada. Pero perfectamente podemos suponer que *toda* actividad de verbalización, nombre o no a un objeto fóbico relacionado con la oralidad, es un intento de introyección

5 Cf. Anneliese Schnurmann, "Observation of a phobia" (expos- to en el seminario de Anna Freud, 1946), in *Psychoanalytic Study of the Child*, vol. III/IV, p. 253-270.

de los incorporados. En este sentido, la verbalización se encuentra desde siempre confrontada a ese "ab-yecto" que es el objeto fóbico. El aprendizaje del lenguaje se hace como un intento de hacer propio un "objeto" oral que se oculta, y cuya alucinación forzosamente deformada nos amenaza desde afuera. El creciente interés de Sandy por el lenguaje, a medida que crece su fobia, los juegos verbales a los que se entrega, se aproximan a la intensa actividad verbal de Juanito, de la que ya hemos hablado.

A esta relación que hay entre la fobia y el lenguaje en el niño, puede oponerse la observación corriente del discurso fóbico adulto. También el habla del fóbico adulto se caracteriza por una extrema agilidad. Pero esta habilidad vertiginosa está como vacía de sentido, precipitándose a toda velocidad al fondo de un abismo intocado e intocable del que sólo el afecto, y sólo por momentos, aparece para dar no un signo sino una señal. Es porque el lenguaje se ha convertido en un objeto contrafóbico, que ya no desempeña el papel de elemento de una introyección fallida que puede hacer aparecer, en la fobia del niño, la angustia de la falta originaria. El análisis de estas estructuras debe escurrirse inevitablemente en las fallas de lo no-dicho para tocar el sentido de un discurso tan trabado.

El niño con episodios fóbicos no está allí. Su síntoma, porque lo *dice*, es ya una elaboración de la fobia. En virtud del trabajo lógico y lingüístico al que se entrega simultáneamente, su síntoma consigue elaboraciones complejas y ambiguas. Entonces la alucinación fóbica se sitúa a medio camino entre la confesión del deseo y la construcción contrafóbica. No se trata aún de un discurso defensivo sobre-codificado que conoce de sobra sus objetos y los manipula a la perfección. Pero tampoco es reconocimiento del objeto de la falta como objeto del deseo. El objeto fóbico precisamente soslaya la elección, trata de mantener al sujeto lejos de la deci-

sión tanto tiempo como sea posible, y no por un bloqueo superyoico de la simbolización ni por una asimbolia, sino, al contrario, por una *condensación de actividades simbólicas* intensas que desemboca en ese conglomerado heterogéneo que es la alucinación fóbica.

## Alucinación de nada

Una metáfora, dijimos más arriba. Aun más que eso. Ya que a los movimientos de desplazamiento y de condensación que presiden su formación, se agrega una dimensión pulsional (señalada por el miedo) de valor anafórico, de *indexación*, que remite a otra cosa, a la no-cosa, a lo incognoscible. En este sentido el objeto fóbico es la *alucinación de nada*: una metáfora que es la anáfora de nada.

¿Qué es "nada"? se pregunta el analista, para responder, después de "privación", "frustración", "falta", etc., que es "el falo materno". Lo cual no es un error, siempre desde su perspectiva. Pero esta posición implica que, para sobrellevar el miedo, la confrontación con el objeto imposible (ese falo materno que *no es*), va a ser transformada en un fantasma de deseo. Así encuentro mi deseo en la huella de mi miedo, y allí me encadeno. Abandonando la cadena del discurso con la cual construí mi alucinación, mi debilidad y mi fuerza, mi capital y mi ruína.

Este es el punto en que la escritura reemplaza al niño fóbico que somos, porque sólo hablamos de angustia. La escritura no transforma la confrontación con lo abyecto como fantasma de deseo. Muy por el contrario, despliega sus estrategias lógicas y psico-pulsionales, constituyentes de la metáfora-alucinación mal llamada "objeto de la fobia". Si bien todos somos fóbicos en el sentido en que la angustia nos hace hablar siempre y cuando alguien lo prohíba, no todos tenemos miedo a los caballos

grandes o a las bocas que muerden. Juan simplemente *escribió* más temprano que otros, o bien montó una escena en una escritura que engloba su espacio vital con todos sus figurantes, encarnando en carne y hueso (un caballo) las lógicas que nos constituyen como seres de abyección y/o como seres simbólicos. Era un "escritor" precoz y... fracasado. El escritor adulto, fracasado o no (pero que quizá jamás pierda de vista estas dos posibilidades), no cesa de volver sobre los mecanismos de la simbolización, en el lenguaje mismo, para encontrar en esta *operación* de eterno retorno, y no en el *objeto* que designa o produce, el vaciamiento de la angustia ante... nada.

## El narcisismo fóbico

La fobia escenifica literalmente la inestabilidad de la relación objetal. Esta labilidad del "objeto" en el "compromiso" fóbico — igualmente observable en ciertas estructuras psicóticas— puede llevarnos a considerar la formación de que se trata ya no desde la perspectiva de la *relación objetal* sino de su correlato opuesto, el *narcisismo*. También aquí tropezamos con dificultades de la teoría analítica, esta vez vinculadas al postulado de un narcisismo primario consecutivo al autoerotismo, y al forzamiento del pensamiento que es la asignación de un *sujeto* a ese narcisismo arcaico, pre-lingüístico y que en suma remite a la simbiosis madre-hijo. Freud opta por esta dificultad: postulando la existencia de dos tipos de pulsión, pulsiones sexuales dirigidas hacia el otro y pulsiones del yo (moi) que apuntan a la auto-conservación, parece atribuirles a estas últimas una preponderancia en el síntoma fóbico.

"Ahora bien, por nítido que sea el *triumfo de la desautortización de lo sexual* en la fobia, el compromiso que está en la naturaleza de la enferme-

dad no consiente que lo reprimido quede sin obtener otra cosa".<sup>6</sup>

Por lo tanto, aunque las pulsiones sexuales se apoderan de Juan, con la ayuda obsesiva y obsesio-nante del padre y del psicoanalista, asistimos a una victoria de "la desautorización de los sexual". Este narcisismo plantea dos problemas. ¿Cómo se puede explicar que su fuerza domine a la pulsión objetal? ¿Cómo puede ser que, al ser tan dominante, no conduzca al autismo?

La primera pregunta podría, en parte, ser respon-dida por una cierta constitución biológica, enigmá-tica pero imaginable. Pero lo único que aquí apare-ce cuestionado es el fracaso de la relación triangu-lar, que es la única que plantea la existencia de un objeto. En última instancia, la pulsión llamada nar-cisista domina siempre y cuando la inestabilidad de la metáfora paterna impida al sujeto situarse en una estructura triádica que dé un objeto a sus pul-siones. Es decir que la objetividad de las pulsio-nes es un fenómeno tardío, incluso inesencial. Y no es casual que Freud subordine la cuestión del obje-to pulsional al apaciguamiento cuando no a la ex-tinción de la pulsión.

"El objeto de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; *no está enlazado originariamente con ella* (el subrayado es nuestro), sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción".<sup>7</sup>

Esto se comprende muy bien si se toma al objeto en el sentido fuerte del término, como correlato de un sujeto en una cadena simbólica. Sólo la instan-cia paterna, en tanto introduce la dimensión simbó-

6 *El pequeño Hans*, ob. cit., p. 112.

7 *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) en "Trabajos sobre Me-tapsicología", oc. Buenos Aires, Amorrortu, T.xiv, p. 118.

lica entre el "sujeto" (niño) y el "objeto" (la madre), puede generar una relación objetal estricta. Si no, aquello que llamamos "narcisismo", aunque no siempre sea forzosamente conservador, es el desencadenamiento de la pulsión tal cual es sin objeto, que amenaza toda identidad, aun la del sujeto. Estamos entonces ante la psicosis.

## El "objeto" del deseo fóbico: los signos

Pero justamente, el interés de la metáfora alucinatoria del fóbico reside en que aunque representa la victoria de la "desautorización de lo sexual", encuentra un cierto "objeto". ¿Cuál? No es el objeto de la pulsión sexual, la madre, ni sus partes ni sus representantes, así como cualquier referente neutro sino... la *actividad simbólica misma*. Que ésta con frecuencia sea erotizada y que el fóbico aventaje en este caso al obsesivo, nada quita a la originalidad de la estructura, que reside en lo siguiente: la simbolicidad misma es lo que está investido de una pulsión que no es objetal en el sentido clásico de la palabra (no se trata ni de un objeto de *necesidad* ni de *deseo*), y que tampoco es narcisista (no vuelve para desplomarse sobre el sujeto ni para demolerlo). Al no ser sexual, niega la diferencia de los sexos, y el sujeto que la aloja bien puede presentar síntomas homosexuales siéndole realmente indiferente: el sujeto no está allí. Si es cierto que esta investidura de la simbolicidad como único lugar de la pulsión y del deseo es un procedimiento de conservación resulta evidente que no se conserva el yo (moi) especular —reflejo del falo materno—. Al contrario, aquí el yo (moi) más bien está suspendido. Pero curiosamente el *sujeto* se erige porque es el correlato de la metáfora paterna, más allá de la endeblez de su sostén: por ende, el sujeto como correlato del Otro.

Un representante de la función paterna reemplaza al buen objeto materno que falta. El lenguaje, en

lugar del pecho bueno. El cuidado materno sustituido por el discurso. Una paternidad más ideal que superyoica. Pueden variar las configuraciones donde este dominio del Otro produce una metáfora alucinante, reemplazando al objeto y tomando el lugar del narcisismo. Miedo y fascinación. El cuerpo del yo (moi) y el objeto (sexual) son absorbidos íntegramente.

La abyección —encrucijada de fobia, de obsesión y de perversión— comparte la misma economía. El asco que se deja escuchar en ella no toma el aspecto de la conversión histérica, pues ésta es el síntoma de un yo (moi) que, excedido por un "objeto malo", se desvía, se purga y lo vomita. En la abyección, la rebelión ocurre totalmente en el ser. En el ser del lenguaje. A diferencia de la histeria que provoca, pone mala cara a lo simbólico pero no lo produce, el sujeto de la abyección es eminentemente un productor de cultura. Su síntoma es el rechazo y la reconstrucción de los lenguajes.

## Encarar el apocalipsis: la visión

Hablar de alucinación a propósito de este "objeto" inestable sugiere inmediatamente que hay una investidura escópica en el espejismo fóbico, y una investidura al menos especulativa en lo abyecto. Esquivo, huidizo, desconcertante, este no-objeto resulta asible sólo como signo. Se mantiene por medio de una *representación*, por lo tanto de un *ver*. Alucinación visual que en última instancia reúne a las otras (las auditivas, las táctiles...) y que, irrumpiendo en una simbolización normalmente calma y neutra, representa el deseo del sujeto. Al objeto ausente, un signo. Al deseo de esta falta, una alucinación visual. Más aún, con frecuencia, una investidura de la mirada, paralela a la dominación simbólica que depende del narcisismo, conduce a ciertos "suplementos" voyeuristas de la fobia. El voyeuris-

mo es una necesidad estructural en la constitución de la relación de objeto; se pone de manifiesto cada vez que el objeto fluctúa hacia lo abyecto y sólo se vuelve verdadera perversión cuando fracasa la simbolización de la inestabilidad sujeto/objeto. El voyeurismo acompaña la escritura de la abyección. La suspensión de esta escritura convierte al voyeurismo en una perversión.<sup>8</sup>

## Una fortaleza

Metáfora proyectada o alucinación, el objeto fóbico nos condujo por un lado a las fronteras de la psicosis, y por otro al poder potencialmente estructurante de la simbolicidad. En ambos casos nos hallamos frente a un límite: límite que hace del ser hablante un ser que sólo dice al separar, en la discreción de la cadena fonemática y hasta en las construcciones lógicas e ideológicas.

¿Cómo se instaura este límite sin transformarse en prisión? Si el efecto radical de la división fundante es el establecimiento de la división sujeto/objeto, ¿cómo evitar que sus fallas conduzcan al encerramiento secreto de un narcisismo arcaico, o a la dispersión indiferente de objetos experimentados como falsos? La mirada que recién dirigimos al síntoma fóbico nos hizo asistir a la emergencia dolorosa, y espléndida por su complejidad simbólica, del signo (verbal) enfrentado con la pulsión (miedo, agresividad) y con la visión (proyección del Yo —moi— sobre el otro). Pero la actualidad analítica,

8 "El voyeurismo es un momento normal de la evolución en los estadios pregenitales que permite, si permanece dentro de sus límites, un abordaje muy evolucionado del conflicto edípico. Su transformación en perversión es paradójicamente el resultado de su fracaso en su función de reaseguro contra la destrucción posible del objeto" (M. Fain, "Contribution à l'analyse du voyeurisme", en *Revue de psychanalyse*, xviii, abril de 1954).

atenta a lo que denomina lo "inanalizable", parece hacer emerger la experiencia de otro síntoma, surgido en torno de la misma y muy problemática separación sujeto/objeto, aunque esta vez en las antípodas de la alucinación fóbica.

Aquí la barra constituyente sujeto/objeto se transforma en una gruesa e infranqueable muralla. Un yo (moi) herido hasta la anulación, trabado e intocable, se agazapa en alguna parte, en ninguna parte, sin más lugar que un lugar inhallable. Delega, por el lado del objeto, fantasmas, aparecidos, "falsos hermanos": un flujo de falsos yo (moi) y por eso mismo falsos objetos, simulacros de yo (moi) que afrontan objetos indeseables. Existe la separación, también el lenguaje, y a veces brillantemente, con realizaciones intelectuales aparentemente notables. Pero la corriente no pasa: es el clivaje puro y simple, el abismo sin traslación posible entre dos bordes. Ni sujeto ni objeto: petrificación por un lado, falsedad por el otro.

Establecer el pasaje en esta fortaleza consiste en hacer advenir al deseo. Pero en el curso de la transferencia se advierte fácilmente que el deseo, si llega alguna vez, es sólo el sucedáneo de la adaptación a una norma social (¿Es el deseo otra cosa que deseo de una norma idealizada, la norma del Otro?). En el camino, y como eclosión de lo que para otros será un deseo, el paciente se encuentra con la abyección. La abyección parece ser el primer sentimiento *auténtico* de un sujeto que se está constituyendo como tal a la salida de la prisión, contra aquello que recién más tarde serán los objetos. Abyección de sí: primer acercamiento hacia sí sin por ello estar amurallado. Abyección de los otros, del otro ("tengo ganas de vomitar la madre"), del analista, único lazo violento con el mundo. Violación de la analidad, aspiración sofocada hacia un otro tan interdicto como deseado: abyecto.

Sin duda la explosión de la abyección es sólo un momento del tratamiento de los *borderlines*. Lo

mencionamos aquí en virtud del lugar clave que tiene en la dinámica de la constitución del sujeto, que no es más que una lenta y dolorosa producción de la relación con el objeto. Cuando la fortaleza del *borderline* empieza a ver desplomarse sus murallas, y cuando los pseudo-objetos indiferentes toman su disfraz obsesivo, el efecto de sujeto — fugaz, frágil, pero auténtico— se deja escuchar en la aparición de este intervalo que es la abyección.

El dispositivo analítico no se propone, probablemente porque no tiene el poder, detenerse en esta eclosión. Insistir en ello sería inducir al paciente a la paranoia, o incluso a la moral; el psicoanalista no cree estar allí para eso. Sigue o desvía el camino hacia el "buen" objeto — el del deseo, que es, se diga lo que se diga, fantasmático según los criterios normales del Edipo: un deseo por el otro sexo.

La abyección del *borderline* no está allí. Precisamente había abierto la cerradura del narcisismo y había hecho de la muralla donde se protegía un límite permeable, luego amenazador, abominable. Por lo tanto no había todavía un otro, un objeto: justamente un ab-yecto. ¿Qué hacer de este ab-yecto? ¿Hacerlo derivar hacia la libido para constituir un objeto de deseo? ¿O hacia la simbolicidad, para constituir un signo de amor, de odio, de entusiasmo o de condena permanente? La cuestión podría quedar indecisa, indecidible.

La respuesta religiosa a la abyección interviene en este indecidible, lógicamente anterior a la elección de objeto sexual: *impureza, tabú o pecado*. Al abordar estas nociones no se tratará de rehabilitarlas. Será cuestión de poner al día las variantes de la relación sujeto/objeto que implicaban las religiones, evitando tanto la inexistencia de la separación como la rigidez del clivaje. En otros términos, se tratará de abordar las soluciones que estos códigos religiosos daban a la fobia y a la psicosis.

## Impotente afuera, imposible adentro

Por un lado construido por el deseo incestuoso de (por) la madre y, por otro, por una separación demasiado brutal de aquélla, el *borderline*, por ser una fortaleza, no deja de ser un castillo vacío. La ausencia o falencia de la función paterna en resolverse como rasgo unario entre sujeto y objeto, produce aquí esta figura extraña que tiene un grado de compresión asfixiante (el contenido que comprime al yo — moi—) al mismo tiempo que vacía (la falta de otro en tanto objeto produce nada en lugar del sujeto). Entonces el yo (moi) se lanza a la carrera de las identificaciones reparadoras del narcisismo, identificaciones que el sujeto experimentará como insignificantes, "vacías", "nulas", "desvitalizadas", como "marionetas". Una fortaleza acosada por fantasmas nada graciosos... "impotente" afuera, "imposible" adentro.

Resulta interesante observar las repercusiones de esta forclusión del Nombre del Padre en el lenguaje. La del *borderline* a menudo es abstracta, hecha de estereotipos que no dejan de parecer cultos: apunta a la precisión, al retorno sobre sí, a la comprensión meticulosa, todo lo cual fácilmente evoca el discurso obsesivo. Pero hay más aún. Esta captación de significante ultra-protegido no deja de fragmentarse hasta la desemantización, hasta retener sólo las notas, la música, "puro significante" que será nuevamente recortado y resemantizado. Una fragmentación que jaquea la asociación libre y que pulveriza el fantasma aún antes de que se forme. En suma, la reducción del discurso a un significante "puro" que asegura la disociación entre signos verbales de un lado, y las representaciones pulsionales del otro. Y precisamente, el *afecto* se marca en esta frontera del clivaje lingüístico. En los blancos que separan los temas dislocados (como los miembros de un cuerpo fragmentado), o a través del flotamiento de un significante que, aterro-

rizado, huye de su significado, el analista puede escuchar la marca de este afecto participando en la red del lenguaje, que el uso corriente absorbe pero que en el *borderline* se disocia y cae. Primero el afecto se enuncia como una imagen cenestésica de fijación dolorosa: el *borderline* habla de un cuerpo entumecido, de manos que duelen, de piernas paralizadas. Pero también como metáfora de movimiento que se relaciona con la significancia: rotación, vértigo o búsqueda infinita... Entonces se trata de captar, a partir de la transferencia, esos restos de la *vectorización* significativa (que la metáfora paterna fija y estabiliza como "discurso normal" en el Edipo normativo, ausente en este caso), dándole una significación deseante y/o mortal. En suma, se los orienta invariablemente hacia el otro, otro objeto, quizás otro sexo, y por qué no, otro discurso — un texto, una vida para rehacer.

### Por qué el lenguaje parece "extraño"

En definitiva, la forclusión de la función paterna afecta aquello que, en el signo, tiene que ver con la condensación (o con la metáfora): la capacidad de la huella sonora de superar (en el sentido de *Aufhebung*) tanto el significado que siempre implica una relación con el alocutor como una *percepción*, como la representación *cenestésica* de la relación con el objeto al igual que con el discurso del otro sujeto. En el *borderline* se derrumba ese nudo que es el significativo verbal, el cual opera el reemplazo del significado al mismo tiempo que el del afecto. Consecuencia de esta disociación concerniente a la función misma del lenguaje en su economía psíquica: la verbalización le es extraña, como él mismo dice. Mucho más que en el neurótico, el sentido, inconsciente, del *borderline*, sólo se libera a través del significativo. Muy pocas veces la metáfora forma parte de su habla, y cuando figura, lo hace, más

que en cualquier otro, literalmente, es decir, como metonimia de un deseo innombrable. "Yo desplazo, por consiguiente, asociad y condensad para mí", dice este analizante, pidiéndole en resumidas cuentas al analista que le construya un imaginario. Demandando ser salvado como Moisés, nacer como Cristo. Aspirando a un re-nacimiento que — el analizante lo sabe, nos lo dice— le vendrá de una palabra reencontrada como propia. Lacan ya lo había visto, la metáfora reproduce en el inconsciente el camino del misterio paterno, y es evidente que la metáfora de *Boaz dormido* proporcionaba el ejemplo, en los *Escritos*, de toda metaforicidad.<sup>9</sup> Pero en el *bordeltné*, por más metafórico o ingenioso que sea, el sentido no emerge del no-sentido. Por el contrario, el no-sentido escinde los signos y el sentido, y la manipulación de palabras que de ello resulta no es un juego ingenioso sino, seriamente, un intento desesperado de aferrarse a los últimos obstáculos de un significante puro, abandonado por la metáfora paterna. Es el intento exasperado de un sujeto amenazado de sucumbir en el vacío. Un vacío que, lejos de ser nada, designa, en su discurso, un desafío a la simbolización. Y ya le demos el nombre de *afecto*,<sup>10</sup> o lo remitamos a una semiotización infantil — para la cual las articulaciones pre-significantes sólo son *ecuaciones* y no equivalencias simbólicas de los objetos,<sup>11</sup> debemos indicar una necesidad del análisis. Esta necesidad, acentuada ante este tipo de estructura, consiste en no reducir la escucha analítica del lenguaje a la escucha del idealismo filosófico y de la lingüística consecuente. Más bien y al contrario, se trata de plantear una *heterogeneidad de la significancia*. Demás está decir

9 *Ecrits*, Ed. du Seuil, p. 508.

10 A. Green, *Le discours utérant*, Paris, PUF.

11 H. Ségál, "Notes sur la formation du symbole" (1975); trad. fr. en *Revue française de psychanalyse*, Nº 4, 1970, p. 685-696.

que nada puede decirse de este heterogéneo (afecto o semiótico) sin homologarlo al significante lingüístico. El significante "vacío", la disociación del discurso y el sufrimiento totalmente psíquico de estos pacientes vienen precisamente a subrayar esta impotencia en las fallas del Verbo.

### El "signo" según Freud

Por consiguiente resulta forzoso volver a la teoría freudiana del lenguaje. Y si volvemos al punto de la neuro-fisiología,<sup>12</sup> en la que se basa, constatamos la heterogeneidad del signo freudiano. Este signo se articula como una relación entre la Representación-palabra y la Representación-objeto (que, a partir de 1915, se transformará en una Representación-cosa). La primera ya constituye un conjunto heterogéneo cerrado (imagen leída, imagen escrita, imagen motriz hablada) como la segunda, pero abierta (imagen acústica, imagen táctil, imagen visual). Evidentemente aquí se privilegia la imagen *sonora* de la representación de palabra, que se enlaza a la imagen *visual* de la representación de objeto, para evocar precisamente la matriz del signo propia de la tradición filosófica, y que la semiología saussurlana reactualizará. Pero los otros elementos de los conjuntos así enlazados fueron olvidados demasiado rápidamente, y son los que reúnen toda la originalidad de la "semiología" freudiana, asegurando su influencia en la economía heterogénea (cuerpo y discurso) del ser hablante (y en especial en los "trastornos" psicosomáticos de la palabra).

Podría pensarse que la orientación ulterior de Freud hacia el discurso del neurótico centró su

12 Cf. *La concepción de las afasias* (1891).

reflexión en la relación única entre imagen sonora/imagen visual.<sup>13</sup>

No obstante, hay dos cosas que permiten decir que la búsqueda freudiana dejó abierta una hipotética sutura del "significante puro", que una lectura excesivamente filosófica, o para decirlo abiertamente, kantiana, podría imponernos: por un lado, el descubrimiento del Edipo, y por el otro, el clivaje del Yo (moi) de la segunda tópica con la importancia, precisamente muy heterogénea (pulsión y pensamiento), del símbolo de la negación.<sup>14</sup> Aunque este reduccionismo es una verdadera mutilación del descubrimiento freudiano, no hay que olvidar las ventajas que brindó el centramiento del signo freudiano heterogéneo en el signo saussuriano. Estas ventajas se resumen esencialmente en la formulación expresa de una pregunta que acosa a Freud desde su descubrimiento del Edipo.

### El signo - una condensación

¿Qué es lo que asegura la existencia del signo, es decir de la *relación* que es una *condensación* entre imagen sonora (vertiente representación-palabra) e imagen visual (vertiente representación-cosa)? Porque efectivamente se trata de condensación, y la lógica del sueño lo prueba cuando reúne los elementos de diferentes registros perceptivos o cuando los elide. La figura retórica de la metáfora no hace más que *actualizar*, en la utilización sincrónica del discurso, esta operación que, genética y diacrónicamente, constituye una unidad significativa de por lo menos dos componentes (sonoro y visual). Pero el sujeto hablante sólo goza de la posibilidad

13 Cf. *La interpretación de los sueños* (1900), oc. Buenos Aires, Amorrortu, T. IV y V.

14 *La negación* (1925h), oc. Buenos Aires, Amorrortu, T. XIX.

de esta condensación si está inscripto en el triángulo edípico. Y es por esta inscripción que el sujeto se encuentra sometido a la función paterna, no sólo a partir del estadio llamado edípico, sino desde su advenimiento al mundo, que es desde siempre un mundo de discurso. Así cuando Lacan sitúa el Nombre del Padre como la piedra angular de todo signo, sentido, discurso, indica la *condición necesaria* de una sola y única operación constitutiva de la unidad significante: la de condensar un conjunto heterogéneo (el de la representación-palabra) con otro (el de la representación-cosa), además de encontrar y asegurar en ambos el "rasgo unario". Este planteo del problema permite eludir toda metafísica e incluso el problema de lo arbitrario que subtienden, en la continuidad de J. S. Mill evocada por Freud, las nociones freudianas de representación. El acento es transferido desde los términos (las imágenes) a las funciones que las enlazan (la condensación, la metaforicidad y, más sólidamente aun, la función paterna) hasta el espacio, la topología que son su consecuencia (rasgo unario).

Sin embargo, cuando esta función de condensación constitutiva del signo falla (entonces siempre se encuentra una falla de la triangularización edípica que la sostiene), la solidaridad imagen sonora/imagen visual, una vez deshecha, deja aparecer, a través de este clivaje, un intento de *semantización directa* de la cenestesia acústica, táctil, motriz, visual, etc. Entonces aparece un lenguaje cuya *queja* desapruéba el código común, para luego constituirse en *idiolecto* y finalmente resolverse en la brusca irrupción del *afecto*.

## El horror adentro

En este caso el interior del cuerpo viene a suplir el derrumbamiento de la frontera adentro/afuera. Como si la piel, frágil continente, ya no garantizara

la integridad de lo "propio", sino que, lastimada o transparente, invisible o tensa, cediera ante la deyección del contenido. Orina, sangre, esperma, excremento, vienen entonces a asegurar a un sujeto en falta de lo que le es "propio". De repente, la abyección de estos flujos del interior se vuelve el único "objeto" del deseo sexual – un verdadero "abyecto" donde el hombre, asustado, franquea el horror de las entrañas maternas, y, en esta inmersión que le evita el enfrentamiento con un otro, se ahorra el riesgo de la castración. Pero esta inmersión, al mismo tiempo, le da la omnipotencia de poseer, sí no de ser, el mal objeto que habita el cuerpo materno. Entonces la abyección se sostiene como lugar de otro, hasta el punto de procurarle un goce, con frecuencia el único para el *borderline*, que en virtud de ello transforma a lo abyecto en lugar del Otro.<sup>15</sup> Este habitante de la frontera es un metafísico que impulsa la experiencia desde lo imposible hasta la escatología. Cuando una mujer se aventura en estos parajes, generalmente es para satisfacer, muy maternalmente, el deseo de abyecto que asegura la vida (es decir la vida sexual) del hombre cuya autoridad simbólica acepta. Muy lógicamente, a menudo está ausente de esta *abyección*: no piensa en ella, preocupada como está en arreglar sus cuentas (evidentemente anales) con su propia

15 Es posible vincular esta definición de la abyección con las posiciones de André Green sobre el objeto-trauma: "Así, en la serie traumatismo precoz-defensa (conjunto que constituye la fijación) - latencia - explosión de la neurosis - retorno parcial de lo reprimido, quisiera subrayar la *confusión entre la pulsión (representada por el afecto) y el objeto*, pues el peligro se origina tanto en la efracción de la sexualidad en el Yo (moi) como en la efracción del objeto. A partir de esto comprendemos que el problema de las relaciones entre el Yo (moi) y el objeto es el problema de sus límites, de su coexistencia [...] Al hablar de objeto-trauma, apunto esencialmente a la amenaza que el objeto representa para el Yo (moi) en la medida en que obliga al Yo (moi) a modificar su régimen por su mera presencia" (A. Green, "L'angoisse et le narcissisme", en *Revue française de psychanalyse*, t. 1, 1979, p. 52-53, 55 sq).

madre. Es muy raro que una mujer anude su deseo y su vida sexual a esta abyección que, viniéndole del otro, la ancla interiormente en el Otro. Cuando esto ocurre, es posible comprobar que lo consigue por el sesgo de la escritura, por lo que siempre le queda un tramo de camino por recorrer en el mosaico edípico para identificarse con el detentador del pene.

### Enfrentamiento con lo materno

Pero, tanto ella como él, los devotos de lo abyecto no cesan de buscar, en lo que huye del "foro interno" del otro, el adentro deseable y terrorífico, nutritivo y homicida, fascinante y abyecto, del cuerpo materno. Ya que en la identificación fallida con la madre y con el padre, ¿qué le queda para mantenerse en el Otro? Nada más que incorporar una madre devoradora, a falta de haber podido introyectarla, y gozar de aquello que la manifiesta, a falta de poder significarla: orina, sangre, esperma, excremento. Vertiginosa escenificación de un aborto, de una auto-parición siempre fracasada y que debe empezar de nuevo infinitamente, dado que la esperanza de renacer está soslayada por el clivaje mismo: el advenimiento de una identidad propia demanda una ley que mutile, mientras que el goce exige una abyección cuya identidad se ausenta.

Este culto erótico de lo abyecto hace pensar en una perversión, pero inmediatamente hay que distinguirlo de aquello que simplemente esquiva la castración. Ya que, aun cuando nuestro habitante de la frontera, como todo ser hablante, está sujeto a la castración por su relación con lo simbólico, en realidad se arriesga más que nadie. No está amenazado de perder una parte de sí mismo, aunque vital, sino la vida entera. Para preservarse del corte, está dispuesto a mucho más: al flujo, al derrame, a la hemorragia. Mortales. De manera enigmática, Freud

lo había observado a propósito del melancólico: "herida", "hemorragia interna", "agujero en lo psíquico"<sup>16</sup>. La erotización de la abyección, y quizá toda abyección por el hecho de estar ya erotizada, es un intento de detener la hemorragia: ¿una antesala de la muerte, una pausa o un umbral?

16 Draft 67-1-1895; "un agujero no una laguna, un desborde no una falta", apunta J. B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*, Paris, Gallimard, 1977, p. 248.

*"La abyección es simplemente la incapacidad de asumir con fuerza suficiente el acto imperativo de exclusión de las cosas abyectas (que constituye el fundamento de la existencia colectiva).*

*[...] El acto de exclusión tiene el mismo sentido que la soberanía social o divina, pero no se sitúa en el mismo nivel: se sitúa precisamente en el dominio de las cosas y no, como la soberanía, en el dominio de las personas. Por lo tanto difiere de aquélla de la misma manera como el erotismo anal difiere del sadismo."*

G; Bataille, **Obras Completas**, T. II.

### Fobia a la madre y asesinato del padre

Tanto en psicoanálisis como en antropología, se asocia frecuentemente lo sagrado y el establecimiento del lazo religioso que presupone con el sacrificio. Freud vinculó lo sagrado con el tabú y con el totemismo<sup>1</sup> para concluir que habría que leer "respecto del totemismo, que en tales condiciones el niño desplaza una parte de sus sentimientos desde el padre hacia un animal".<sup>2</sup> Esta tesis freudiana

1 *Totem y tabú* (1913), Buenos Aires, Amorrortu, 1976, T. XIII.

2 *Ibid.*, p. 131-132.

del asesinato del padre es conocida, y particularmente a propósito de la religión judía, todo lo cual es desarrollado en *Moisés y el monoteísmo*. El jefe arcaico de la horda primitiva es asesinado por los hijos conjurados quienes, atrapados luego por la culpabilidad respecto del acto animado por sentimientos ambivalentes, terminan por restablecer la autoridad paterna ya no como poder arbitrario sino como un derecho, y renunciando así a poseer a su vez a todas las mujeres, fundan simultáneamente lo sagrado, la exogamia y la sociedad.

No obstante hay un extraño deslizamiento en el razonamiento freudiano, que no nos parece haber llamado suficientemente la atención. Apoyándose en numerosas lecturas sobre etnología e historia de las religiones, en particular de Frazer y de Robertson Smith, Freud comprueba que la moral humana tiene sus comienzos en "dos tabúes del totemismo": *asesinato e incesto*.<sup>3</sup> *Totem y tabú* comienza con una evocación de la "fobia al incesto", y se ocupa extensamente de tratarlos en su relación con el tabú, el totemismo, y más específicamente con las interdicciones alimentarias y sexuales. La figura femenina o materna ocupa una gran parte de este libro, y constituye todo su trasfondo aun cuando apoyándose en el testimonio de los neuróticos obsesivos, Freud se desliza de la fobia (p. 25: "El horror que tiene al incesto..."; p. 125: "La fobia al incesto", etc.; p. 125: "el miedo al incesto", "la fobia al incesto") hacia la inclusión del síntoma fóbico en la neurosis obsesiva. Al mismo tiempo, abandona la reflexión sobre el incesto ("no conocemos el origen del horror al incesto, y ni siquiera sabemos qué orientación tomar", p. 127), para centrar su conclusión en el segundo tabú, el del asesinato, revelando que se trata del asesinato del padre.

Actualmente la escucha analítica sabe de sobra

3 Ibid., p. 145.

que este acontecimiento homicida puede ser mítico y fundante, a la vez piedra angular del deseo en lo sucesivo llamado edípico, y corte instaurador del significante capaz de encadenamiento lógico. En definitiva, las divergencias y aun las contradicciones con esta tesis freudiana sólo son variantes y confirmaciones. Lo que aquí nos interesa no es este aspecto de la posición freudiana, que consideraremos como lógicamente adquirido. Trataremos de interrogar la otra vertiente del fenómeno religioso, aquella que Freud señala al evocar la fobia, el incesto y la madre y que, aunque declarado segundo tabú fundante de lo religioso, no obstante desaparece en la elucidación final del problema.

### Lo sagrado bi-fronte

Cualesquiera fueran sus variantes, ¿sería lo sagrado una formación bifronte? ¿Un aspecto fundado por el asesinato y el lazo social, constituyendo su expiación culpabilizada, con todos sus mecanismos proyectivos y los ritos obsesivos que lo acompañan; y otro aspecto, en un segundo plano, aun más secreto e invisible, irrepresentable, vuelto hacia esos aspectos inciertos de una identidad inestable, hacia la fragilidad —amenazante y fusional simultáneamente— de la diada arcaica, hacia la no-separación sujeto/objeto sobre la cual el lenguaje sólo influye entretejido de espanto y de repulsión? Un aspecto defensa y socialización, un aspecto miedo e indiferenciación. Entonces el parangón que Freud traza entre la religión y la neurosis obsesiva concerniría la faz defensiva de lo sagrado. Habría que abordar la fobia tal cual es y su deslizamiento hacia la psicosis para poder aclarar la economía subjetiva del otro aspecto.

En todo caso, éste será nuestro punto de partida, ya que veremos, en una gran cantidad de ritos y discursos que participan en la constitución de lo

sagrado — en especial aquellos relacionados con la *impureza* y sus derivados en diferentes religiones— un intento de *codificar* ese otro tabú que los primeros etnólogos y psicoanalistas consideraron que presidía las formaciones sociales: al lado de la muerte, el *incesto*. La antropología estructural de Lévi-Strauss mostró cómo todos los sistemas de conocimiento de las sociedades llamadas salvajes, y en particular los mitos, son una elaboración ulterior, en los niveles de la simbolicidad, de la interdicción que pesa sobre el incesto y que funda la función significativa al mismo tiempo que el conjunto social. No nos ocuparemos del valor socialmente productivo de la *interdicción* del incesto hijo-madre, sino de las organizaciones internas de la subjetividad, así como de la competencia simbólica misma que implica el *enfrentamiento con lo femenino*, y de la codificación que se dan las sociedades para acompañar al sujeto hablante tan lejos como sea posible en este viaje. La abyección, o el viaje al fin de la noche.

### Incesto interdicto versus enfrentamiento con lo innombrable

Aquello que designamos como lo "femenino", lejos de ser una esencia originaria, se aclarará como un "otro" sin nombre, con el que se enfrenta la experiencia subjetiva cuando no se detiene en la apariencia de su identidad. Si bien todo Otro depende de la función triangulante de la interdicción paterna, aquí se tratará, más allá y a través de la función paterna, de un enfrentamiento con una alteridad innombrable — roca viva del goce así como de la escritura.

En el presente ensayo dejaremos de lado una versión diferente del enfrentamiento con lo femenino que, atravesando la abyección y el miedo, se enuncia como extática. "El rostro inundado de luz del jo-

ven dios persa" del que habla Freud, así como, de una manera más laica, la declaración triunfal de Mallarmé, de ser ese "héroe asustado", "alegre" por haber vencido la "mata desgredada", indican otra manera de evaluar lo innombrable. Para nuestra civilización, este enfrentamiento sólo aparece en algunos poco frecuentes destellos de escritura... La risa de Céline, más allá del horror, quizá también se acerque a esto.

### El Narciso de las aguas turbias

Al comienzo de *Totem y tabú*, Freud había insistido mucho en la "profunda aversión del ser humano a sus propios deseos inconscientes de antaño" (p. 26, T. xviii). Recordaba la naturaleza de lo "sagrado", de ser "inquietante", "peligroso", "interdicto" e incluso "impuro" (p. 27, T. xviii); y la naturaleza de los tabúes: es decir, recaer en "la mayor parte de los objetos comestibles" (p. 30) y en lo "impuro" (p. 31). Sin embargo, el hecho de evitar el contacto que allí observa sólo lo hace pensar en el obsesivo y sus cultos, mientras que la hostilidad ambivalente lo remite a la proyección del paranoico. Las dos estructuras hacen converger la amenaza que pesaría sobre el sujeto hacia el polo paterno —aquel que prohíbe, separa, impide el contacto (¿del hijo y de la madre?). Esta hipótesis insinuaría una relación dual (madre-hijo) idílica que, en la medida en que es impedida por el padre, se transforma en aversión ulterior al incesto. La idea de tal relación dual tranquilizadora resurge cuando Freud formula la hipótesis de una transición entre la horda primitiva y la sociedad civilizada, transición en la que los hijos, por "amor materno",<sup>5</sup> y/o apoyándose en "sentimientos y quehaceres homosexuales" (p. 146) re-

5 Freud cita a Atkinson, ob. cit., p. 144.

nunciarían a las madres y a las hermanas y formarían al comienzo una organización de derecho matriarcal, y luego patriarcal.

Pero hay otras reflexiones de Freud, de las que no sacaré ninguna conclusión, que permiten incursionar en otro rumbo. Al principio parece referir los estados de pavor y de impureza al narcisismo primario, un narcisismo cargado de hostilidad que aún no conoce sus límites. Pues aquí y ahora se trata de fronteras imprecisas, donde el dolor se origina en un exceso de ternura, y de un odio que, no admitiendo la satisfacción que él mismo procura, se proyecta hacia un otro. Aquí lo interior y lo exterior no están nítidamente diferenciados, así como el lenguaje no es un ejercicio activo y así como el sujeto no está separado del otro. Melanie Klein hará de esta zona su campo privilegiado de observación: es bien conocida la fecundidad que Winnicott extrajo de aquí tanto para la etiología de las psicosis y de los "falsos selfs" como para la creación y el juego... Pero es Freud quien inaugura este camino. Leamos más detenidamente estos pasajes, que pueden ser oídos más allá que como simples preludios de la estructura obsesiva o paranoica.

"Bajo condiciones todavía no dilucidadas lo bastante, percepciones internas de procesos de sentimiento y de pensamiento son proyectadas hacia afuera como las percepciones sensoriales; son empleadas para la plasmación del mundo exterior, cuando en verdad debieron permanecer en el mundo interior. Desde el punto de vista genético, acaso ello se deba a que la función de la atención originariamente no estaba dirigida al mundo interior, sino a los estímulos que aflúan desde el mundo exterior, y de los procesos endopsíquicos recibía únicamente los mensajes sobre desarrollos de placer y displacer. Sólo con la formación de un lenguaje cogitativo abstracto, por enlace de los restos sensoriales de las representaciones-palabra con procesos internos, a

su vez estos últimos se volvieron poco a poco susceptibles de percepción. Hasta entonces los hombres primitivos, mediante proyección hacia afuera de percepciones interiores, habían desarrollado una imagen del mundo exterior que nosotros ahora, con una percepción-conciencia focalizada, tenemos que traducir a psicología".<sup>6</sup>

Y más lejos, en una nota:

"Las creaciones proyectivas de los primitivos se asemejan a las personificaciones mediante las cuales el poeta saca de sí, como unos individuos separados, las mociones pulsionales contrapuestas que libran batalla dentro de él".<sup>7</sup>

### El incesto y lo pre-verbal

Resumamos. Habría un "principio" que precede al verbo. Así lo dice Freud siguiendo a Goethe al final de *Totem y tabú*: "En el comienzo fue la acción".<sup>8</sup> En esta anterioridad al lenguaje, lo exterior se constituye por la proyección del interior del que sólo tenemos la experiencia del placer y del dolor. Un exterior a la imagen del interior, hecho de placer y de dolor. Por lo tanto sería innombrable la indistintividad del adentro y del afuera, un límite que el placer y el dolor pueden salvar en ambos sentidos. Nombrarlos, y por lo tanto diferenciarlos, equivale a introducir el lenguaje que, así como distingue placer y dolor como todas las otras oposiciones, establece la separación adentro/afuera. Habría sin embargo testimonios de la permeabilidad del límite, algo así como artesanos en el sentido de que tratarían de captar ese "principio" pre-verbal en un verbo en el nivel del placer y del dolor. Ellos

6 Freud, *Totem y tabú*, ob. cit., p. 69.

7 *Ibid.*, p. 70.

8 *Ibid.*, p. 162.

son el *hombre primitivo* por sus ambivalencias y el *poeta* por la personificación de sus estados de ánimo opuestos —pero también quizá por la transformación retórica del lenguaje que opera y sobre la cual Freud jamás se detiene, pese a declarar cuánto lo fascina. Si el *asesinato* del padre es ese acontecimiento histórico que constituye el código social como tal, es decir el intercambio simbólico y el intercambio de mujeres, ello implica que su equivalencia en el plano de la historia subjetiva de cada individuo es la *aparición del lenguaje*, que corta la permeabilidad cuando no el caos anterior, e instaura la nominación como un intercambio de signos lingüísticos. Entonces el lenguaje poético, a diferencia del asesinato y de la univocidad del mensaje verbal, sería una reconciliación con aquello de lo que el asesinato, así como los nombres, se han separado. Sería un intento de simbolizar el “principio”, un intento de nombrar la otra vertiente del tabú: el placer, el dolor. ¿Se trata finalmente del incesto?

No del todo, o no directamente. Cuando Freud vuelve a hablar, siempre en *Totem y tabú* de los “comienzos originarios” de las tendencias sexuales, afirma que “desde el principio” “no están dirigidos hacia ningún objeto exterior”. Tal como lo había hecho en *Tres ensayos para una teoría sexual*, denomina *autoerotismo* a esta fase que será sucedida por la elección de objeto. Pero aquí intercala una tercera etapa de la que nos ocuparemos.

“En este estadio intermedio, [...] las pulsiones sexuales antes separadas ya se han compuesto en una unidad y también han hallado un objeto; pero este objeto no es uno exterior, ajeno al individuo, sino el yo propio, constituido hacia esa época”.<sup>9</sup>

La fijación en este estado se llamará *narcisismo*.

9 *Ibid.*, p. 92.

Tratemos de recuperar las significaciones subyacentes en esta definición. El narcisismo supone la existencia del yo (moi) pero no la de un *objeto exterior*. Nos hallamos ante la extraña correlación entre una entidad (el yo – moi–) y su recíproca (el objeto) que sin embargo no está aún constituido; delante de un “yo” (moi) en relación con un no-objeto.

Se nos imponen dos consecuencias a partir de esta estructura. Por un lado, la no-constitución del objeto (del exterior) como tal vuelve inestable la identidad del yo (moi), el cual precisamente no podría plantearse sin ser diferenciado de un otro, de su objeto. Por lo tanto el yo (moi) del narcisismo primario es incierto, frágil, y está amenazado, tan sometido como su no-objeto a la ambivalencia espacial (incertidumbre adentro/afuera) y a la ambigüedad de la percepción (dolor/placer). Por otro lado, resulta forzoso reconocer que esta topología narcisista sólo se sostiene en la realidad psicoanalítica en la diada madre-niño. Ahora, si bien esta relación está inmersa desde siempre en el lenguaje, autoriza su inscripción en el futuro sujeto siempre y cuando las pre-condiciones biofisiológicas y las condiciones del Edipo permitan el establecimiento de una relación triádica. La utilización *activa* del significante por este sujeto se produce solamente a partir de este momento. Al acentuar la inherencia del lenguaje en el hecho humano, al sobreestimar el sometimiento del sujeto al mismo desde su nacimiento, se elude poner de manifiesto los dos modos, pasivo y activo, según los cuales el sujeto se constituye en el significante, y por lo mismo se descuida la economía del narcisismo en la constitución y en la práctica de la función simbólica.

Una vez que esto ha sido planteado, desde nuestra perspectiva, la relación arcaica con la madre, por narcisista que sea, no ofrece tregua alguna a los protagonistas, y menos aun a Narciso. Ya que el sujeto conservará siempre la huella de las incertidumbres de sus fronteras y de sus valencias afec-

tivas, tanto más determinantes cuanto que la función paterna ha sido débil e incluso inexistente, abriendo las puertas a la perversión o a la psicosis. Quizá la imagen edénica del narcisismo primario es una denegación defensiva elaborada por el neurótico cuando se sitúa bajo la insignia del padre. Por el contrario, pacientes recién llegados al diván (los *borderlines*, los falsos *selves*, etc.) descubren en esta guerra dual el horror, el terror, el miedo a pudrirse, a vaciarse o a quedar bloqueados.

### La impureza como rito al servicio de la fobia y de la psicosis

La abyección que amenaza al yo (*moi*), proveniente del enfrentamiento dual donde se alojan las incertidumbres del narcisismo primario, ¿motiva, cuando no explica, la fobia al incesto de la que habla Freud? Creemos que sí. Si es cierto, como Claude Lévi-Strauss lo demostró, que la interdicción del incesto tiene el valor lógico de instaurar, por medio de la interdicción misma, la discreción de las unidades intercambiables y de fundar así el orden social y lo simbólico, sostendremos que este mecanismo lógico se lleva a cabo en virtud de un beneficio subjetivo que el sujeto obtiene en el campo de su economía libidinal. La interdicción del incesto corre el velo que cubría el narcisismo primario y las amenazas, siempre ambivalentes, trasladándolo a la identidad subjetiva. Pone término a la tentación de un retorno, abyecto y gozoso, hacia ese estatuto de pasividad en la función simbólica donde, flotando entre adentro y afuera, dolor y placer, acto y verbo, encontraría la muerte con el nirvana. Únicamente la fobia, encrucijada entre la neurosis y la psicosis, y por supuesto los estados próximos a la psicosis, dan cuenta de los llamados signos de riesgo. Como si, en su lugar, se desgarrara bruscamente el

tabú que barra el contacto con la madre y/o el narcisismo primario.

Hay toda una vertiente de lo sagrado, verdadero reverso de la faz sacrificial, obsesiva y paranoica de las religiones que se especializa en conjurar el peligro. Se trata precisamente de los ritos de la impureza y sus derivaciones que, al fundarse en el sentimiento de abyección y al converger todos hacia lo materno, tratan de simbolizar esta otra amenaza para el sujeto que es el sumergirse en la relación dual donde corre el riesgo ya no de perder una parte (castración) sino de perderse entero como ser viviente. Estos ritos religiosos tienen la función de conjurar en el sujeto el miedo de abismar su propia identidad sin retorno en la madre.

### Las miserias de lo interdicto: Georges Bataille

La lógica de lo interdicto, fundador de lo abyecto, ya ha sido observada y predicada por numerosos antropólogos atentos a la impureza y a su papel sagrado en las sociedades llamadas primitivas. Sin embargo, por lo que sabemos, Georges Bataille es el único que ha vinculado la producción de abyecto con la *debilidad de esta interdicción* que, además, constituye necesariamente cada orden social. Relaciona la abyección con la "incapacidad de asumir con fuerza suficiente el acto imperativo de exclusión". Bataille también es el primero en especificar que el campo de la abyección es el de la relación *sujeto/objeto* (y no sujeto / otro sujeto) y que dicho arcaísmo se remonta al erotismo anal más que al sadismo.<sup>10</sup>

A continuación trataremos de desarrollar que es-

10 Cf. "L'abjection et les formes misérables", in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, T. II, p. 218 ss.

ta relación arcaica con el *objeto* traduce, en suma, la relación con la *madre*. Su codificación como "abyecta" indica la importancia considerable atribuida a las mujeres (filiación matrilineal o emparentada, endogamia, papel decisivo de la procreación para la sobrevivencia del grupo social, etc.) en ciertas sociedades. El "imperativo de exclusión" simbólico que constituye efectivamente la existencia colectiva no parece tener, en estos casos, fuerza suficiente para refrenar la potencia abyecta o demoníaca de lo femenino. Esta, en virtud de su poder, justamente, no llega a diferenciarse como *otro* pero amenaza lo *propio* que subyace a toda organización hecha de exclusiones y de ordenamientos.

Pero antes de estudiar la *debilidad de la interdicción* y luego el *orden matrilineal* que se perfila en estas comunidades, volvamos al descubrimiento antropológico de esta lógica de la *exclusión*, que permite la existencia de lo abyecto.

### La obra fundamental de Mary Douglas

A partir de Frazer, W. Robertson Smith, van Gennep y Radcliff-Brown o R. Steiner, los antropólogos notaron que la "suciedad" profana, hecha "impureza" sagrada, es lo excluido a partir de lo cual se constituye la interdicción religiosa. En numerosas sociedades primitivas los ritos religiosos son ritos de purificación destinados a separar grupos sociales, sexuales o de edad, por medio de la interdicción de un elemento sucio, que mancha. Como si entre la sociedad y una cierta naturaleza se constituyeran líneas de demarcación, como en el interior del conjunto social, a partir de una simple lógica de *exclusión de lo sucio* que, promovido así al estatuto ritual de *impureza*, fundaría lo "propio"\* de cada grupo social, cuando no de cada sujeto.

\* Cf. nota del T., pág. 3 de "Sobre la abyección".

Entonces el rito de purificación aparece como aquella culminación esencial que, prohibiendo el objeto sucio, lo extrae del orden profano e inmediatamente lo sitúa en una dimensión sagrada. Por haber sido excluida como objeto posible, declarada no-objeto del deseo, abominada como ab-yecto, como abyección, la suciedad se transforma en impureza fundando, sobre la vertiente de lo "propio", desde este momento desprendido, el orden por ende sagrado (y por lo tanto por siempre ya allí).

La impureza es aquello que cae del "sistema simbólico". Es aquello que escapa a esta racionalidad social, a este orden lógico sobre el cual reposa un conjunto social, diferenciándose por ello de una aglomeración provisoria de individuos para constituir, en suma, un *sistema de clasificación* o una *estructura*.

En un primer tiempo, la antropóloga inglesa Mary Douglas encara el "sistema simbólico" de las interdicciones religiosas como un reflejo de las divisiones, incluso de las contradicciones sociales. Como si el ser social coextensivo a un "sistema simbólico" estuviera siempre presente ante sí mismo por las estructuras religiosas que transportan sus contradicciones en el nivel de los ritos. No obstante, en un segundo tiempo de su reflexión, Mary Douglas parece encontrar el prototipo de este ser translúcido que es la sociedad-sistema simbólico en el cuerpo humano. A decir verdad, la explicación que da de la impureza atribuye alternativamente diferentes estatutos al cuerpo humano: causa última de la causalidad socio-económica, o simplemente metáfora de este ser socio-simbólico que es el universo humano siempre presente ante sí mismo. Pero al proceder así, Mary Douglas introduce, a su pesar, la posibilidad de una dimensión subjetiva en la reflexión antropológica sobre las religiones. Entonces, ¿cuál es el valor subjetivo de estas demarcaciones, de estas exclusiones y de estas interdicciones que constituyen el organismo social

como un "sistema simbólico"? En un primer momento, para Mary Douglas el análisis antropológico de estos fenómenos era esencialmente *sintáctico*: la impureza es un elemento relativo al límite, al margen, etc. En adelante la vemos encaminarse hacia los problemas *semánticos*: ¿cuál es el *sentido* que toma este elemento —frontera en otros sistemas psicológicos, económicos, etc.? En este punto de su reflexión se perfila la preocupación de integrar los datos freudianos a título de valores semánticos relativos al funcionalismo psicosomático del sujeto hablante. Pero se ve conducida a un *rechazo* ingenuo de las proposiciones freudianas en virtud de una asimilación apresurada de dichos datos.

En definitiva, una concepción de esta naturaleza hace abstracción no sólo de la *dinámica subjetiva* (si se quiere tomar al conjunto social en su particularización extrema) sino también del *lenguaje como código común y universal* (si se quiere tomar al conjunto y a los conjuntos sociales en su máxima generalidad). Entre otras ventajas, la antropología estructural de Lévi-Strauss tenía la de relacionar un sistema de clasificación, es decir un sistema simbólico, en una sociedad dada, con el orden del lenguaje en su universalidad (el binarismo fonológico, las dependencias y las autonomías significante-significado, etc.). Así, ganando en verdad universal, descuidó no obstante la dimensión subjetiva y/o la implicación diacrónica y sincrónica del sujeto hablante en el orden universal del lenguaje.

De manera que cuando hablemos de *orden simbólico*, entenderemos la dependencia y la articulación del sujeto hablante en el orden del lenguaje, tal como aparecen diacrónicamente en el advenimiento de cada ser hablante, y tal como las descubre sincrónicamente en los discursos de los analistas la escucha *analítica*. Damos por adquirida la comprobación *analítica* según la cual son posibles diferentes *estructuras subjetivas* en este orden simbólico, aunque los diferentes tipos actual-

mente establecidos nos parezcan discutibles y por lo tanto sujetos a un refinamiento e incluso a una reevaluación.

Puede postularse la hipótesis de que un sistema simbólico (social) *corresponde* a una estructuración específica del sujeto hablante en el *orden simbólico*. Decir "corresponder" elide la cuestión de la causa y el efecto: ¿lo social es lo que está determinado por lo subjetivo, o vice versa? Por lo tanto, la dimensión subjetiva-simbólica que introducimos no restituye una causalidad cualquiera profunda u originaria del *sistema simbólico* social; sólo proporciona los *efectos* y sobre todo los *beneficios* para el sujeto hablante de una organización simbólica determinada y quizás explique cuáles son los móviles deseantes para el sostenimiento de una simbólica social dada. Además, nos parece que semejante posición del problema tiene la ventaja de no hacer del "sistema simbólico" la réplica laica de la "armonía preestablecida" o del "orden divino", sino que lo arraiga, como una *posible variante*, en la universalidad concreta que define al ser hablante: el proceso de la significancia.

### Con el mismo valor que la interdicción del incesto

Ahora nos encontramos en condiciones de recordar las consideraciones que hemos sugerido más arriba en relación con esta frontera de la subjetividad, donde el objeto ya no tiene, o al menos no por ahora, una función de correlato, fijadora del sujeto. Por el contrario, en ese lugar el objeto vacilante, fascinante, amenazador y peligroso se perfila como no-ser; como la abyección en la cual el ser hablante se sumerge permanentemente.

La impureza, por los ritos que la consagran, no es quizá más que una de las instituciones posibles, para un conjunto social, de la abyección que bor-

dea la frágil identidad del ser hablante. En ese sentido, la abyección es coextensiva al orden social y simbólico, tanto en escala individual como social. En tal concepto, igual que la *interdicción del incesto*, la abyección es un fenómeno universal: se la puede hallar no bien se consituye la dimensión simbólica y/o social de lo humano, y a lo largo de las civilizaciones. Pero la abyección reviste formas específicas, codificaciones diferentes según los diversos "sistemas simbólicos". Trataremos de examinar algunas de sus variantes: *impureza, tabú alimenticio, pecado*.

En un segundo tiempo podremos apelar a consideraciones socio-históricas. Estas permitirán comprender por qué este imperativo de demarcación que se experimenta subjetivamente como una abyección, aunque sea universal, varía en el espacio y en el tiempo. Sin embargo nos atenderemos a un razonamiento tipológico. Las interdicciones y los conflictos específicos de un sujeto dado, ritualizados por la religión para un tipo de cuerpo dado, se nos aparecerán como isomorfos de las interdicciones y conflictos del grupo social en el que se producen. Al descartar la cuestión de la primacía de uno sobre el otro (lo social no representa a lo subjetivo así como lo subjetivo no representa a lo social), diremos que uno y otro responden a una misma lógica, sin otra finalidad que la sobrevivencia del grupo y del sujeto.

Nuestra reflexión recorrerá los dominios y los análisis antropológicos para apuntar a una economía psico-simbólica profunda: la determinación lógica general que subtiende las variantes antropológicas (estructuras sociales, reglas de matrimonio, ritos religiosos) y que da cuenta de una economía específica del sujeto hablante, sean cuales fueren sus manifestaciones históricas. En suma, una economía descubierta en nuestros contemporáneos por la escucha analítica y el desciframiento del semanálisis. Este desarrollo parece inscribir-

nos en la línea recta de la utilización freudiana de los datos antropológicos. Inevitablemente resulta decepcionante la mentalidad empirista del etnólogo. No se despliega sin una forma de ficción cuyo núcleo, sacado de la actualidad y de la experiencia subjetiva de quien escribe, se proyecta sobre los datos tomados de la vida de otras culturas no tanto para justificarse como para aclararlas por medio de una interpretación a la que evidentemente se resisten.

### El margen de una estructura flotante

Si miramos detenidamente la impureza, como lo hizo Mary Douglas, comprobamos que, en primer lugar, la suciedad no es una cualidad en sí, sino que se aplica a aquello que se relaciona con un límite y representa, más específicamente, al objeto caído de este límite, su otro lado, un margen.

“La materia proveniente de estos orificios (del cuerpo) es evidentemente marginal. Escupida, sangre, leche, orina, excrementos, lágrimas, desbordan los límites del cuerpo [...] El error consistiría en considerar los confines del cuerpo como diferentes de otros márgenes”.<sup>11</sup>

Por lo tanto, el poder de la polución no le es inmanente, sino proporcional al poder de la interdicción que la propone.

“Por consiguiente la polución es un tipo de peligro que se manifiesta más probablemente allí donde la estructura, cósmica o social, está claramente definida”.<sup>12</sup>

Finalmente, aunque los hombres están para algo, los peligros que trae aparejados la impureza no

11 Mary Douglas, *De la suciedad*, Paris, Maspéro, 1971, p. 137.

12 *Ibid.*, p. 128.

tienen que ver con su poder sino con un poder "inherente a la estructura de las ideas".<sup>13</sup> Digamos que la impureza es un mal objetivo padecido por el sujeto. O dicho de otro modo: el peligro de la suciedad representa para el sujeto el riesgo que corre permanentemente el orden simbólico mismo, por ser un dispositivo de discriminaciones, de diferencias. Pero, ¿una amenaza que viene desde dónde, provocada por qué? Únicamente de una razón a su vez objetiva, aun si los individuos pueden contribuir con ella y que de alguna manera sería la fragilidad del orden simbólico mismo. Una amenaza proveniente de las interdicciones que instauran las fronteras internas y externas en las cuales y por las cuales se constituye el ser hablante — fronteras que determinan asimismo las diferencias fonológicas y semánticas que articulan la sintaxis de la lengua.

Sin embargo, a la luz de esta radiografía estructural-funcionalista de la impureza, inspirada en grandes trabajos antropológicos de los tiempos modernos, desde Robertson Smith a Mauss, de Durkheim a Lévi-Strauss, queda una pregunta sin respuesta. ¿Por qué la sangre menstrual y el excremento, o todo aquello que se les asimila, desde las uñas hasta lo putrefacto, es un *desecho corporal* que representa — como una metáfora que se habría encarnado — esa fragilidad objetiva del orden simbólico?

En principio estaríamos tentados de buscar la respuesta en un tipo de sociedad donde la impureza ocupa el lugar de peligro supremo o de mal absoluto.

## Entre dos poderes

Sin embargo, por diferentes que sean las sociedades donde las interdicciones religiosas, que ante todo son interdicciones de comportamiento, prote-

13 *Ibid.*, p. 129.

gen de la impureza, en todas partes se comprueba la importancia simultáneamente social y simbólica de las mujeres y en particular de la madre. En las sociedades en donde ocurre, la ritualización de la impureza está acompañada de una gran preocupación por establecer una división de los sexos, lo cual significa dar a los hombres derechos sobre las mujeres. Estas, aparentemente situadas en posición de objetos pasivos, no por ello son menos percibidas como poderes solapados, "intrigantes maléficas" de las que sus dominadores deben protegerse. Como si dos poderes trataran de repartirse la sociedad a falta de un poder central autoritario que regularía la supremacía definitiva de un sexo — o a falta de una institución legal que equilibraría las prerrogativas de ambos sexos. Uno, el masculino, vencedor en apariencia, revela en su mismo ensañamiento contra el otro, el femenino, que está amenazado por un poder asimétrico, irracional, solapado, incontrolable. ¿Sobrevivencia de una sociedad matrilineal, o particularidad específica de una estructura (¿sin incidencia de la diacronía?)? Queda abierto el interrogante sobre la cuestión de los orígenes de esta regulación de la diferencia sexual. Pero ya se trate de una sociedad altamente jerarquizada como la de la India, o entre los Lele de África,<sup>14</sup> siempre se observa que el intento de establecer un poder macho, fálico, se ve poderosamente amenazado por el no menos violento poder del otro sexo, oprimido (¿recién ahora?, ¿o no lo suficiente como para las necesidades de sobrevivencia de la sociedad?). Este otro sexo, el femenino, se va tornando sinónimo de un mal radical que debe ser suprimido.<sup>15</sup>

Retengamos por el momento este hecho sobre el

14 Cf. Mary Douglas, ob. cit., p. 164 ss.

15 "Según los Lele, no hay que integrar el mal al sistema global del universo: muy por el contrario, hay que suprimirlo radicalmente", Mary Douglas, ob. cit., p. 182.

cual volveremos más adelante en nuestra interpretación de la impureza y sus ritos, y dirijamos nuestra atención hacia sus particularidades: los objetos interdictos y los dispositivos simbólicos que rodean dichas interdicciones.

### Excrementos y sangre menstrual

Siempre en relación con los orificios corporales en tanto puntos de referencia que cortan-constituyen el territorio del cuerpo, los objetos contaminantes son esquemáticamente de dos tipos: excrementicio y menstrual. Pues las lágrimas y el esperma, aunque se relacionan con los bordes del cuerpo, no tienen valor de polución.

El excremento y sus equivalentes (putrefacción, infección, enfermedad, cadáver, etc.) representan el peligro proveniente del exterior de la identidad: el yo (mó) amenazado por el no-yo (mó), la sociedad amenazada por su afuera, la vida por la muerte. Por el contrario, la sangre menstrual representa el peligro proveniente del interior de la identidad (social o sexual); amenaza la relación entre los sexos en un conjunto social y, por interiorización, la identidad de cada sexo frente a la diferencia sexual.

### La autoridad materna depositaria del cuerpo "propio"\*

¿Qué puede haber de común entre estos dos tipos de impureza? Sin recurrir al erotismo anal o al miedo a la castración — no se puede menos que *escuchar* la reticencia de los antropólogos respecto de esta explicación— desde otra perspectiva psico-

\* Cf. nota del T., pág. 3 de "Sobre la abyección".

analítica puede sugerirse que estas *dos* impurezas dependen de lo *materno* y/o de lo *femenino* cuyo soporte real es lo materno. Por supuesto, lo mismo puede decirse respecto de la sangre menstrual como signifiante de la diferencia de los sexos. ¿Y el excremento? Recordemos que el pene anal es también ese falo otorgado al sexo femenino por el imaginario infantil y que la autoridad materna se experimenta desde el comienzo y antes que todo después de las primeras frustraciones esencialmente orales, como una erección esfinteriana. Como si el ser humano, a pesar de estar desde siempre sumergido en lo simbólico del lenguaje, padeciera además una *autoridad*, doblez – cronológica y lógicamente inmediata – de las leyes del lenguaje. Por medio de frustraciones e interdicciones, esta autoridad hace del cuerpo un *territorio* con zonas, orificios, puntos y líneas, superficies y depresiones donde se marca y se ejerce el poder arcaico del dominio y del abandono, de la diferenciación de lo propio y lo impropio, de lo posible y lo imposible. "Lógica binaria", cartografía primaria de ese cuerpo, que yo llamo *semiótica* para indicar que pese a ser precondition del lenguaje es tributaria del sentido, pero de una manera que no es la de los signos *lingüísticos* ni la del orden *simbólico* que estos instauran. La autoridad materna es la depositaria de esta topografía del cuerpo propio en ambos sentidos del término; se distingue de las leyes paternas en las que transcurrirá el destino del hombre, en el momento de la fase fálica y la adquisición del lenguaje.

El lenguaje, como la cultura, establece una separación y, a partir de elementos discretos, encadena un orden, precisamente reprimiendo esta autoridad materna y la topografía corporal que las acercan. Entonces se plantea el interrogante de saber cuál es el destino de aquello que ha sido reprimido cuando la institución simbólica legal, fálica, lingüística no ejerce la separación de manera radical

— o bien, más profundamente, cuando el ser hablante trata de pensar su advenimiento para cimentar mejor su eficacia.

### El rito de la impureza - ¿una elaboración social del “borderline”?

La hipótesis estructuralista es bien conocida: las instituciones simbólicas fundamentales, como el *sacrificio* o los *mitos*, amplifican operaciones lógicas inherentes a la economía del lenguaje mismo; así, realiza para la comunidad aquello que constituye en profundidad, histórica y lógicamente, al ser hablante en tanto tal. Así, el *mito* proyecta las oposiciones binarias descubiertas en el nivel del encadenamiento fonemático de la lengua sobre contenidos de importancia vital para una comunidad dada. El *sacrificio* celebra la dimensión vertical del signo: de la cosa abandonada, o suprimida, en el sentido de la palabra y de la trascendencia.

Siguiendo esta línea, se podría sugerir que los ritos en torno de la impureza, en particular en torno de las variantes excremencial y menstrual, transponen el *borde* (en el sentido psicoanalítico del *borderline*) que separa el territorio del cuerpo de la cadena signifiante: ilustran la frontera entre la autoridad semiótica y la ley simbólica. A través del lenguaje y en las instituciones altamente jerarquizadas que son las religiones, el hombre alucina “objetos” parciales —testigos de una diferenciación arcaica del cuerpo en el campo de la identidad propia que es también la identidad sexual. La *impureza*, cuyo rito nos protege, no es ni signo ni materia. En el seno del rito que la extrae de la represión y del deseo perverso, la impureza es la *huella* translingüística de las fronteras más arcaicas del propio cuerpo. En este sentido, si es objeto caído, lo es de la madre. Absorbe en sí todas las experiencias de no-objetividad que acompañan la diferencia-

ción madre-ser hablante, y por lo tanto todos los ab-yectos (desde aquellos que rehuye el fóbico hasta aquellos que bordean los sujetos desdoblados). Como si el rito de purificación, a través del lenguaje que ya está allí, retornara hacia una experiencia arcaica y recogiera de ella un objeto parcial no en tanto tal sino solamente como huella de un pre-objeto, de un corte arcaico. Por la institución simbólica del rito, es decir por un sistema de exclusiones llamadas rituales, el objeto parcial, por consiguiente, deviene *escritura*: borramiento de los límites, insistencia no en la Ley (paterna) sino en la Autoridad (materna) a través del orden significante mismo.

De todo ello resulta algo muy particular para el dispositivo de los ritos mismos.

### Una escritura sin signos

Al principio, los ritos concernientes a la impureza (pero también quizá todo rito, siendo el de la impureza el prototípico) abreaccionan el impacto pre-signo, el impacto semiótico, del lenguaje. Al menos es así como pueden sostenerse las definiciones de los antropólogos, según las cuales los ritos son *actos* más que *símbolos*. Dicho de otra manera, los ritos no se atenderían a su dimensión significante, sino que poseerían un impacto material, activo, translingüístico, mágico.

Por otro lado, la fuerte ritualización de la impureza, que se observa por ejemplo en las castas de la India, parece acompañarse de una escotomización completa de la sociedad misma, aunque objeto de estos ritos. Como si, por decir así, sólo se hubiera retenido la vertiente sagrada, interdicta, de la impureza, dejando perderse al objeto anal al que apuntaba esta interdicción *sacralizante*, en el deslumbramiento de la inconciencia cuando no de lo incon-

ciente. V. S. Naipaul<sup>16</sup> señala que los hindúes defecan en todas partes sin que jamás nadie mencione, ni en las palabras ni en los libros, esas siluetas acuclilladas ya que, simplemente... no se las ve. No se trata de una censura debida al pudor que gobernaría la omisión en los discursos de una función que por otro lado está ritualizada. Se trata de una forclusión brutal que evacúa esos actos y esos objetos de la representación conciente. Parecería que se hubiera instalado un clivaje entre el territorio del cuerpo por un lado, donde reina una autoridad sin culpabilidad, una especie de fusión de la madre y de la naturaleza, y por otro lado todo un universo de prestaciones sociales significantes donde entran en juego la molestia, la vergüenza, la culpabilidad, el deseo, etc. — el orden del falo. Por lo tanto, semejante clivaje, que en otros universos culturales produciría psicosis, encuentra aquí una acabada socialización. Quizá porque la institución del rito de la impureza asume la función de puente, de diagonal, permitiéndoles a ambos universos, el de la *suciedad* y el de la *interdicción*, rozarse sin identificarse forzosamente como tales, como *objeto* y como *ley*. En virtud de esta flexibilidad que tiene lugar en los ritos de la impureza, la economía subjetiva del ser hablante que allí se juega concierne a ambos bordes de lo innombrable (el no-objeto, el fuera-del-límite) y de lo absoluto (la implacable coherencia de la Interdicción, única dadora de Sentido).

Finalmente, la frecuencia de los ritos de la impureza en sociedades *sin escritura* hace pensar que estos ritos catárticos funcionan como una "escritura de lo real". Separan, establecen límites, trazan un orden, un marco, una socialidad, sin otra significación que la que es inmanente a la separación

16 *An Area of Darkness*, 1964, chap. III, citado por Mary Douglas, ob. cit., p. 140.

misma y al orden que allí se encadena. A la inversa, es posible preguntarse si toda escritura no es un rito de segundo grado, del grado de la lengua, por supuesto, que hace recordar, a través de los signos lingüísticos mismos, esos borramientos de los límites que los condicionan y los exceden. En efecto, la escritura confronta al sujeto que allí se arriesga con una autoridad arcaica, más acá del Nombre propio. Las connotaciones maternas de esta autoridad jamás han escapado a los grandes escritores, como el enfrentamiento con aquello que hemos denominado abyección. Desde "Madame Bovary soy yo" hasta el monólogo de Molly y la emoción celiniana que hiere la sintaxis para desembocar en la música, la bailarina, o nada...

### El alimento contaminante - un mixto

Cuando el alimento aparece como objeto contaminante, no lo es como objeto oral, sino en la medida en que la oralidad significa una frontera del cuerpo propio. Un alimento sólo se vuelve abyecto cuando es un borde entre dos entidades o territorios distintos. Frontera entre la naturaleza y la cultura, entre lo humano y lo no-humano. Esto puede observarse, por ejemplo, en India y en Polinesia,<sup>17</sup> en los alimentos cocidos cuya predisposición a la contaminación es característica. A diferencia de un fruto maduro que se come sin peligro alguno, el alimento sometido al fuego es contaminante y debe ser rodeado de una serie de tabúes. Como si el fuego, a la inversa de lo que plantean las concepciones higienistas, lejos de purificar, indicara un contacto, el hecho de que el alimento orgánico se mezcle con lo familiar y lo social. La impureza vir-

17 Cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 179ss.

tual de tal alimento, se aproxima a la abyección excrementicia, que es el ejemplo más patente de la inmixción de lo orgánico en lo social.

Lo cierto es que, a pesar de todo, todo alimento es capaz de producir impureza. Así, el brahman, que rodea su comida y su alimentación de reglas muy estrictas, es menos puro después de haber comido que antes. Aquí el alimento designa al otro (natural) que se opone a la condición social del hombre y que penetra el cuerpo propio. Por otro lado, el alimento es el objeto oral (ese ab-yecto) que funda la relación arcaica del ser humano con el otro, su madre, detentadora de un poder tan vital como temible.

### El resto: impureza y renacimiento

En este sentido resulta muy significativo el destino de la repulsión que provocan los *restos alimenticios* en el brahmanismo. Con mayor capacidad aun para producir impureza que cualquier otro alimento, no parecen serlo en virtud de esta ambivalencia, duplicidad o mixtura permanente o potencial entre lo mismo y lo otro que todo alimento significa, como recién señalábamos. Los restos son sobra de algo, pero sobre todo de alguien. Contaminan en virtud de esta incompletud. Sin embargo, en ciertas condiciones, el brahman puede comer sobras que en lugar de contaminarlo lo hacen apto para realizar un viaje o incluso su función específica, el acto sacerdotal.

Volvemos a hallar esta ambivalencia de las sobras (polución y poder de lo renovado, resto y recomienzo) fuera del campo de los alimentos. Algunas cosmogonías representan el resto, después del diluvio, bajo la forma de una serpiente que se convierte en el sostén de Vishnu y que garantiza así el renacimiento del universo. Del mismo modo, si puede llamarse abyecto aquello que resta de un sacrifi-

cio, por otro lado el hecho de consumir las huellas de un sacrificio puede asimismo ser la causa de una serie de renacimientos benéficos, y puede incluso conducir a ganar el cielo. Por lo tanto, el resto es una noción fuertemente ambivalente en el brahmanismo: impureza y renacimiento, abyección y alta pureza, obstáculo y al mismo tiempo impulso hacia la santidad. Pero quizás el punto esencial es éste: el resto parece coextensivo a toda la arquitectura de este pensamiento no totalizador. En él nada es todo, nada es exhaustivo, hay sobras en todo sistema: cosmogonía, rito alimentario, y aun en el sacrificio que deposita por ejemplo a través de las cenizas, una huella ambivalente. Desafío a nuestros universos mono-teístas y mono-lógicos, este pensamiento necesita en apariencia la ambivalencia del resto para no cerrarse en un simbólico monoplano, y así poder colocar siempre un no-objeto tan contaminante como revitalizador: impureza y génesis. Por eso el poeta de la Atharvaveda, xi, 7, exalta el resto (*uchista*) que contamina y regenera como la precondition de toda forma: "sobre el resto se fundan el nombre y la forma, sobre el resto se funda el mundo... El ser y el no ser, ambos están en el resto, la muerte, el vigor...".<sup>18</sup>

### Miedo a las mujeres - miedo a la procreación

El miedo a la madre arcaica resulta ser esencialmente un miedo a su poder procreador. La filiación patrilineal se encarga justamente de domeñar este temido poder. No nos sorprenderá entonces ver proliferar los ritos de polución en sociedades donde el poder patrilineal no está suficientemente ga-

18 Cf. Charles Malamoud, "Observations sur la notion de «reste» dans le brahmanisme", in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XVI, 1972, p. 5-26.

rantizado, como si buscara un sostén en su lucha contra una matrilinealidad abusiva a través de la purificación.

Así, en una sociedad donde las interdicciones religiosas se corresponden con las interdicciones sexuales que apuntan a separar a los hombres de las mujeres y a asegurar el poder de los primeros sobre las segundas, pudo constatarse — como entre los Gidjngali de Australia— la influencia considerable de la autoridad materna en los hijos varones. Por el contrario, entre los vecinos Aranda, donde el control paterno es mucho más importante que entre los Gidjngali, no hay correspondencia entre las interdicciones sexuales y las interdicciones religiosas.<sup>19</sup>

Al respecto, resulta muy significativo el ejemplo de los Nuer, analizado por Evans Pritchard y retomado por Mary Douglas. Se trata de una sociedad dominada por el principio agnático, al menos entre los aristócratas, y donde las mujeres son un elemento de división. Aunque esenciales para la reproducción, ponen en peligro las normas ideales del grupo agnático, sobre todo porque parece corriente la cohabitación con los parientes de la línea materna. La polución menstrual y la interdicción del incesto, considerada como la más peligrosa de todas, pueden ser interpretadas como equivalentes simbólicos de este conflicto.<sup>20</sup>

La repugnancia a la impureza como protección frente al poder mal controlado de las madres parece aún más nítido entre los Bemba. Ritualmente impura y contaminante, la impureza menstrual posee para ellos, además, un poder cataclísmico, de modo que en este caso hablaremos no sólo de *impureza ritual* sino también de *poder de la polución*. Por

19 Cf. K. Maddock, "Dangerous proximities and their analogues", in *Mankind*, 1974, T. V., v. 3, p. 206-217.

20 Cf. K. Grouph, "Nuer Kinship: A Re-examination", in T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture*, Londres, 1971, p. 91.

lo tanto, si una mujer menstruante toca el fuego (símbolo masculino y de la patrilinealidad), el alimento cocido en dicho fuego la enferma y la amenaza de muerte. Ahora bien, entre los Bemba, el poder se encuentra en manos de los hombres, pero la descendencia es matrilineal y la residencia después del matrimonio, matrilocal. Hay una gran contradicción entre la dominación del macho y la residencia matrilocal. El joven esposo queda sometido a la autoridad de la familia de la esposa, y debe superarla con sus méritos personales durante su madurez. Pero en virtud de la matrilinealidad queda en conflicto con el tío materno que es el tutor legal de los niños, sobre todo cuando éstos se encuentran en período de crecimiento.<sup>21</sup> El poder de la polución (amenaza de enfermedad o de muerte por la conjunción sangre-fuego) traslada así al nivel de lo simbólico el conflicto permanente que resulta de una separación incierta del poder masculino y del poder femenino en el nivel de las instituciones sociales. Esta no-separación amenazaría de desintegración a la sociedad entera.

Hay un hecho significativo: siempre como protección contra el poder procreador de las mujeres, los ritos de la polución intervienen en sociedades aterrorizadas por su propia superpoblación (en regiones infértiles, por ejemplo). En esas condiciones se forman parte de todo un sistema de freno a la procreación, a través del tabú del incesto, etc., como los Enga de Nueva Guinea. En cambio, por razones ecológicas inversas, para los Fore, el deseo de procreación es alentado e implica, podríamos decir simétricamente, la desaparición del tabú del incesto y de los ritos de polución. Este relajamiento de las interdicciones entre los Fore, en beneficio de un solo objetivo — la reproducción a cualquier

21 Cf. L. N. Rosen, "Contagion and Cataclysm: A theoretical approach to the study of ritual pollution beliefs", in *African Studies*, 1973, T. XXXII, Nº 4, p. 229-246.

precio— está acompañado de tal ausencia de lo "propio" y por lo tanto de lo "abyecto", de tal forma que el canibalismo de los muertos parece ser práctica corriente. Por el contrario, los Enga, atentos a la polución y sujetos al miedo a la procreación, no conocen el canibalismo.<sup>22</sup>

Este paralelismo, ¿resulta suficiente para sugerir que la impureza marque, al mismo tiempo que un intento de aniquilar la matrilinealidad, un intento de separar al ser hablante de su cuerpo, para que éste acceda al rango de cuerpo propio, es decir inasimilable, incomible, abyecto? Sólo a este precio el cuerpo es susceptible de ser defendido, protegido —y también, eventualmente, sublimado. El miedo a la madre procreadora incontrolable me expulsa del cuerpo: renuncio al canibalismo ya que la abyección (de la madre) me conduce al respeto del cuerpo del otro, mi semejante, mi hermano.

## Impureza y endogamia en la India

Por supuesto, el sistema jerárquico de las castas indias constituye el ejemplo más complejo y patente de un sistema social, moral y religioso fundado en la polución y en la purificación, en lo puro y lo impuro. Resulta interesante confrontar, como lo hace Luis Dumont,<sup>23</sup> este sistema jerárquico con la reglamentación del matrimonio. De esta comparación el autor saca la conclusión de que la endogamia de las castas sólo es una consecuencia del principio jerárquico primero, fundado en la oposición puro/impuro. Sin entrar en los detalles de esta demostración ni en las numerosas infracciones

22 Cf. S. Lindenbaum, "Sorcers, Ghosts and Polluting Woten: An Analysis of Religions Belief and Population Control", in *J. Geogr.* (USA), 1972, T. XI, N° 3, p. 241.

23 L. Dumont, *Homo hierarchicus*, ob. cit.

a la endogamia — que por otro lado se inscriben naturalmente en el orden jerárquico complicándolo y reforzándolo— observamos lo siguiente.

El principio endogámico inherente al sistema de las castas consiste, como en todas partes, en el hecho de que un individuo se casa en el interior de su grupo, o más bien que le está interdicto casarse fuera de él. Además, la endogamia supone, en las castas indias, una filiación específica: la transmisión de la cualidad de miembro del grupo por *los dos padres a la vez*. El resultado de esta reglamentación es en realidad un equilibrio simbólico y real del papel de ambos sexos en el seno de esta unidad socio-simbólica que es la casta. Por lo tanto la alta jerarquización de la sociedad india no interviene entre los sexos, al menos en materia de filiación — criterio mayor del poder en estas sociedades. Podría decirse que una casta es un dispositivo jerárquico que garantiza, además de sus especializaciones profesionales, una *parte igual al padre y a la madre* en la transmisión de la cualidad de miembro de este grupo.

A partir de aquí, la cuestión de saber si lo que determina el orden jerárquico es la oposición puro/impuro o bien la endogamia de las castas que es el principio número uno, aparece desde otro ángulo. Dejemos de lado el debate de la causa y el efecto, del huevo y la gallina. Solamente comprobemos que en una organización — como ésta— sin exogamia clásica, el orden social no se construye a partir de las oposiciones tajantes representadas por el *hombre* y la *mujer* como índices de lo "propio" y de lo "ajeno", de lo "mismo" y de lo "diferente" (sexo, grupo, clan, etc.). Sin embargo, y como para suplir esta ausencia de diferenciación, se introducen minuciosas reglas de separación, de rechazo, de repulsión. A partir de aquí, sujetos y objetos sólo tienen el estatuto de ab-yectos unos y otros en relación recíproca. En suma, cuando se evita el binarismo del sistema exogámico, es decir la ajenidad

padre/madre, hombre/mujer en el nivel de la institución *matrimonial*, entonces en el nivel *ritual*, se multiplican las abyecciones entre los sexos, entre los sujetos y los objetos (esencialmente fronterizos, ya retomaremos el punto), entre las castas.

Junto a esta regla general encontramos situaciones específicas que confirman nuestra impresión de que la jerarquía propiciada en las castas es una compensación del equilibrio hombre/mujer introducido por la endogamia india. Observemos, entre otras, las diversas formas de matrimonio con frecuencia discutidas o contradichas que algunos pudieron interpretar como una doble descendencia, paterna y materna. Así, para M. B. Emenau,<sup>24</sup> en la India del Sud existe una descendencia unilateral doble, mientras que para P. L. Dumont, los dos principios unilineales se encuentran por separado aunque haya rasgos paternos y maternos que puedan interferir de muchas maneras en un mismo grupo.<sup>25</sup> Por otra parte, ciertos casos de hipergamia (posibilidad para la hija de casarse en una familia superior a la suya sin que ello afecte el estatuto de los descendientes ni excluya la endogamia), si bien constituyen una promoción de la mujer, sólo son válidos para ella, ya que el matrimonio no cuenta para el marido. Esta búsqueda muy particular de un padre de más alto rango se interpreta como "un mantenimiento de filiación matrilineal en medio patrilineal".<sup>26</sup>

Los etnólogos podrían multiplicar y precisar los ejemplos. Nosotros concluiremos lo siguiente: si toda organización social está hecha necesariamente de diferencias, de separaciones y de oposiciones,

24 "Language and Social Forms. A Study of Toda Kinship Terms and Dual Descent", in *Language, Culture and Personality, Essays in Memory of Ed. Sapir, Menasha, Wis., 1941*, p. 158-179.

25 "Hierarchy and Marriage Alliance in South India Kinship", in *Occ. Papers of the Royal Anthrop. Instituté*, 1957, N° 12, p. 22.

26 L. Dumont, *Homo hierarchicus*, ob. cit., p. 157.

el sistema de castas, por la endogamia que lo acompaña y por el desequilibrio de los dos sexos que ésta institucionaliza, parece desplazar hacia otro lado y multiplicándola una diferencia que para las sociedades exogámicas es una y que fundamentalmente juega entre los dos sexos como representantes por un lado, y dos entidades territoriales, económicas, políticas, étnicas, etc., por el otro.

Como si se acentuara la necesidad de hacer jugar otras diferencias en la medida en que la endogamia mantiene a ambos poderes sexuales. Esta inseparabilidad, esta inmanencia incluso del principio jerárquico en la endogamia, quizás explica, como el anverso y reverso de una misma organización, por qué el matrimonio (rito de enlace, de mantenimiento de la identidad y del equilibrio de los dos) es el único rito de pasaje que "no está acompañado de impureza alguna".<sup>27</sup> Le da al hindú la impresión de estar "simbólica y provisoriamente arrancado a su condición [que es jerárquica, gobernada por lo puro/impuro] y asimilado a la más alta, la del príncipe o brahmán para un no-brahmán, la de un dios para un brahman".<sup>28</sup> En todas partes reina el principio de separación que Bouglé asimila a una repulsión.

### ¿Matrimonio o repugnancia?

La desconfianza de Dumont frente a este término y a la lógica que traduce<sup>29</sup> la prioridad que otorga al principio jerárquico, no invalidan nuestro razonamiento. Concluiremos simplemente que el principio jerárquico está fundado conjuntamente en dos principios lógicos: la separación ejemplifica-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 156.

da por la dicotomía de lo puro y lo impuro, y el *mantenimiento de equilibrio* entre los dos sexos por la endogamia.

Como ya hemos dicho, fue Bouglé quien evocó, junto al principio socio-lógico que regula el sistema de castas ("jerarquía", "especialización hereditaria"),<sup>30</sup> la llamada "repulsión"<sup>31</sup> o "asco",<sup>32</sup> principio aparentemente más psicológico pero en realidad ligado a la lógica de lo sagrado. Se detiene particularmente en el "asco alimentario". ¿Las castas son "asunto de matrimonio" o "asunto de alimento"? Al soslayar la arqueología psicológica o psicoanalítica de la repulsión, este antropólogo poco reconocido busca su anclaje en la organización familiar por un lado, y por otro en la economía del sacrificio. En cuanto a la organización familiar, se atenderá a alusiones a los "recuerdos lejanos de las primeras prácticas familiares" o a las "supervivencias de la religión familiar" (opuesta a las exigencias de la industria): ambas serían responsables de los rasgos que asemejan la guilda a la casta.<sup>33</sup> La noción de repulsión no está estudiada ni por Dumont ni por Bouglé, aunque Bouglé la recuerde a propósito de los brahmanes, para hacerla derivar del *tabú* que rodea al sacrificio en toda sociedad, y que la India "sólo ha llevado a su mayor poder". El sacrificador — dice — está rodeado de tabúes porque hace pasar "del mundo profano al mundo sagrado fuerzas ambiguas, fluidas, que son al mismo tiempo las más peligrosas y las más benéficas de todas".<sup>34</sup>

30 Cf. *Essai sur le régime des castes*, PUF, 1969, p. 3.

31 *Ibid.*, p. 3, 25, etc.

32 Cf., p. 18.

33 *Ibid.*, p. 36-37.

34 *Ibid.*, p. 64.

## Jerarquía y no-violencia

Si, en cambio, se restablece la perspectiva de Bouglé luego de las precisiones de Dumont, ya no se ve sólo la oposición puro/impuro, que regula el orden jerárquico indio, como totalizadora. Se la puede ver también como correlativa de las reglas del matrimonio y sus hábitos religiosos (los sacrificios y su evolución). Entonces es preciso encarar la oposición puro/impuro no como un arquetipo sino como una diferenciación del sujeto hablante como tal, una codificación de su repulsión frente al otro para autonomizarse. La oposición puro/impuro representa (cuando no metaforiza) la aspiración a una identidad, a una diferencia. Viene a situarse en el lugar de la *diferencia sexual* (y en este sentido puede aparecer, como en el sistema de las castas, paralela a la institucionalización de la bi-sexualidad por el matrimonio endogámico). Por ello, funciona como *valor separador* inherente a la función simbólica misma (sacrificador/sacrificio/Dios; sujeto/cosa/sentido). La jerarquía fundada en lo puro y lo impuro desplaza (¿o reniega?) la diferencia de los sexos; *reemplaza la violencia del sacrificio por el ritual de la purificación*.

En definitiva, la oposición puro/impuro no sería un dato en sí, sino que estaría originada en la necesidad del ser hablante de verse confrontado con la diferencia sexual y con lo simbólico. El sistema de castas indio permitiría que esta confrontación se efectúe con la mayor flexibilidad. La dispondría sin una separación tajante — monoteísta por ejemplo— y con una gran minuciosidad a fin de proteger al sujeto que, de abyección en abyección, se ve confrontado a ella sistemáticamente. El precio que hay que pagar es la inmovilización social y una identificación de aquello que en otro lado será una subjetividad autónoma, con las reglas de la abyección sectorizando ese territorio socio-simbólico. La jerarquía es un elemento constitutivo del hombre in-

dio (y tal vez de todo ser hablante si no borra su pertenencia a lo simbólico), pero se arraiga en dos desfasajes primordiales: el signo (que celebra el sacrificio), la diferencia sexual (que regula el matrimonio). Si es cierto que puro/impuro ocupa esta región que corresponde a nuestra oposición bien/mal, la frontera en cuestión se acerca a una lógica muy profunda del ser hablante como separado por el sexo y el lenguaje, a través de la jerarquía de las castas y la reglamentación matrimonial que la acompaña y garantiza. La India cuenta con la ventaja irremplazable de poner bien de manifiesto la lógica ab-yecta de esta separación, y de resolver a su manera no violenta la asíntota entre sexualidad y simbolismo, equilibrando las diferencias en lo concerniente a la sexualidad, multiplicando y graduando en un grado máximo las separaciones relativas a lo simbólico.

### *Edipo rey* o la abyección invisible

El destino trágico y sublime de Edipo resume y desplaza la impureza mítica que la sitúa de ese "otro lado" intocable que es el *otro sexo*, en el *borde corporal* —laminilla del deseo— y, fundamentalmente, en la mujer madre —mito de la plenitud natural. Para persuadirnos de ello es menester seguir el *Edipo rey* y sobre todo el *Edipo en Colono* de Sófocles.

Soberano por ser aquel que *sabe* descubrir los enigmas lógicos, Edipo rey no es por ello menos ignorante de su deseo: *ignora* que él mismo es aquel que mató a su padre Layo y se casó con Yocasta, su madre. Si todo esto siguiera permaneciendo oculto, tanto este asesinato como el deseo sólo serían el anverso, evidentemente solidario, de su poder lógico y por lo tanto político. La abyección recién estalla cuando, apurado por su deseo de saber, Edipo descubre, en su ser soberano, el deseo y

la muerte. Y cuando los atribuye a la misma soberanía plena, concedora y responsable. Pero no por ello la solución en *Edipo rey* deja de ser mítica: procede por exclusión, como ya tuvimos oportunidad de ver en la lógica de otros sistemas míticos y rituales.

En principio exclusión espacial: Edipo debe *exiliarse*, abandonar el lugar propio donde es soberano, alejar la impureza para que los límites del contrato social perduren en Tebas.

Al mismo tiempo exclusión de la vista: Edipo *se ciega* para no tener que soportar la vista de los objetos de su deseo y de su asesinato (los rostros de su mujer, de su madre, de sus hijos). Si bien es cierto que este enceguecimiento es equivalente de la castración, no es ni la emasculación ni la muerte. En relación con ésta es un sustituto simbólico destinado a construir el muro, a reforzar el borde que aleja del oprobio que, por eso mismo, no es desmentido sino designado como extranjero. Por consiguiente este enceguecimiento es figura del clivaje; marca directamente en el cuerpo la transformación de lo propio\* en impuro —ocupando la cicatriz el lugar de una abyección revelada y sin embargo invisible. De la abyección como invisible. Por medio de lo cual la ciudad y el saber podrán continuar.

### El *pharmakos*, ese ambiguo

Insistamos un poco más en el movimiento trágico de *Edipo rey*. ¿no resume acaso la variante mítica de la abyección? Al entrar en una ciudad impura —en un miasma— Edipo se hace a sí mismo *agos*, impureza, para purificarla y volverse *katharmos*. Es purificador en virtud de ser *agos*. Su abyec-

\* Cf. nota del T., pág. 3 de "Sobre la abyección".

ción se funda en esa permanente ambigüedad de papeles que asume sin saberlo, mientras que cree saber.<sup>35</sup> Y es precisamente esta dinámica de las inversiones lo que hace de él un ser abyecto y un *pharmakos*, un chivo emisario que, una vez expulsado, permite liberar la ciudad de la impureza. Esta ambigüedad es el resorte mismo de la tragedia;<sup>36</sup> la interdicción y el ideal se reúnen en un solo personaje para significar que el ser hablante no tiene espacio propio sino que está sostenido en un frágil umbral, como por un imposible desprendimiento. Si ésta es la lógica del *pharmakos katharmos* que es Edipo, se nos impone constatar que la obra de Sófocles extrae su poder no sólo de esta mathesis de la ambigüedad sino también de los valores totalmente semánticos que otorga a los términos opuestos. ¿Qué "valores"?

Tebas es un *miasma* a causa de la esterilidad, de la enfermedad, de la muerte. Edipo es *agos* en virtud de haber perturbado e interrumpido la cadena de la reproducción con el asesinato del padre y el incesto con la madre. La impureza es el detenimiento de la vida: (como) una sexualidad sin reproducción (los hijos nacidos del incesto de Edipo perecerán, y las hijas sobrevivirán en otra lógica, solamente, en aquella lógica del contrato o de la existencia simbólica, como se verá en *Edipo en Colono*). Hay una cierta sexualidad que equivale a la enfermedad y a la muerte, sexualidad que en la tragedia griega no tiene la significación que sí tiene para los modernos, que ni siquiera se embellece con el *placer* sino con la *soberaneidad* y con el *conocimiento*. En ese espacio la impureza se confunde: prácticamente consiste en tocar a la madre. La

35 J. P. Vernant analizó esta lógica en "Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe roi", in J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie*, Paris, Maspero, 1973, p. 101 ss.

36 Cf. *Ibid.*, pero también los trabajos de L. Gernet.

impureza es el incesto como transgresión de los límites de lo propio.

Entonces, ¿por dónde pasa la frontera, la primera fantasmática límite que constituye lo propio del ser hablante y/o social? ¿Entre hombre y mujer? ¿O entre madre e hijo? Quizás entre mujer y madre. La réplica del aspecto femenino de Edipo-*pharmakos* es Yocasta, un verdadero Jano, ambigüedad y alteración en un solo ser, un solo papel, una sola función. Un Jano, como quizá toda mujer, en la medida en que toda mujer es a la vez un ser de deseo, es decir hablante, y un ser de reproducción, es decir un ser que se separa de su hijo. Tal vez Edipo sólo se casó con el clivaje de Yocasta: el misterio, el enigma de la femineidad. En última instancia, si hay alguien que personifica la abyección sin promesa de purificación, es una mujer, "toda mujer", la "mujer toda". Por su lado, el hombre expone la abyección conociéndola y por esa vía la purifica. Además está decir que Yocasta es *miasma*, *agos*. Pero únicamente Edipo es *pharmakos*. Conoce y clausura el universo mítico constituido por la cuestión de la diferencia (sexual), preocupado por la separación de ambos poderes: reproducción/producción, femenino/masculino. Edipo agota este universo introduciéndolo en la particularidad de cada individuo que entonces deviene inevitablemente *pharmakos*, y universalmente trágico.

Pero para que ocurriera esta interiorización, hacía falta una transición: de Tebas a Colono, la ambigüedad y la subversión de las diferencias se transforman en *contrato*.

## Purificación en Colono

Muy otra es la historia en *Edipo en Colono*. El lugar ha cambiado. Y si bien las leyes divinas no perdieron su rigor, Edipo, en cambio, modificó su posición al respecto. En realidad se produjo una

verdadera transformación de las leyes políticas entre ambas obras. Entre 420 – fecha de *Edipo rey*– y 402 – fecha de la primera representación de *Edipo en Colono* (luego de la muerte de Sófocles en 406-405)– tuvo lugar el pasaje de la tiranía a la democracia. Pero el hecho de que en la obra de vejez de Sófocles reine el principio democrático quizás es sólo una de las razones que explican semejante cambio respecto de las leyes divinas en la dinámica de *Edipo en Colono*. A diferencia del Edipo-soberano agobiado, arruinado, estallado por y en el oprobio, aquí se trata de un Edipo *no rey*, un Edipo *sujeto*, en suma, que proclama su inocencia. No sin vacilaciones. Habiendo pensado primero estrechar la mano de Teseo y abrazarlo, advierte que es impuro aunque irresponsable:

“Pero, ¿qué digo? ¿Cómo, en mi miseria,  
 Pretender hacerte tocar un hombre que habitan  
 Todas las impurezas de los crímenes? Yo no te  
 [tocaré  
 Ni me dejaré tocar.”

Sin embargo exclama desde el principio de este fin de destino:

“Mis actos, los he padecido más que cometido.”  
 “He golpeado, he matado sin saber.  
 He actuado sin saber, soy puro ante la ley.”

Detengámonos en esta confesión. Ni confesión de culpabilidad, ni imploración de inocencia luego de los sufrimientos padecidos, esta frase marca el deslizamiento de Edipo rey a Edipo sujeto. “Soy inocente ante la Ley” significa antes que nada: *Ignoro la Ley, aquel que adivina los enigmas lógicos no conoce la Ley*, lo que quiere decir que Yo, que sé, no sigo la Ley. Por lo tanto se introduce una primera alteración entre el saber y la Ley, la cual descentra al soberano. Si la Ley está en el Otro, mi destino no es

• N. del T.: *sujet* en el original francés, que significa tanto “súbdito” como “sujeto”.

ni el poder ni el deseo; es un destino de alterado: mi destino es la muerte.

La abyección de Edipo rey era lo *inconciliable* del saber y del deseo, ambos todopoderosos en el ser del hombre.

La abyección de Edipo en Colono es lo *no sabido* del ser hablante que *está sujetado a la muerte\** al mismo tiempo que a la *alianza simbólica*.

Porque es en el umbral de la muerte, cuando establece una alianza con un extranjero, cuando Edipo declara ignorar la Ley, el *exilio*, al principio deseado y luego negado por sus hijos, se transformó en *rechazo*, antes aun de transformarse para Edipo en *elección y transmisión simbólica*. Pues es en tierra extranjera y a un héroe extranjero, Teseo, hijo simbólico, al que lega, al mismo tiempo que a sus hijas, el secreto de su muerte. Una muerte que, sin ser en sí misma para nada expiatoria ni redentora para Edipo, está destinada al beneficio de los otros, de los extranjeros: Teseo y los atenienses.

En este contexto, Ismena, la hija tantas veces muda pero que habla para desaprobando las querellas edípicas de los hijos, anuncia también su salvación por los dioses.

Esto se aclarará con la inocencia de Edipo según la Ley, pero para concretarla deberá pasar por los ritos de purificación de Colono, ritos que dan lugar a una de las descripciones más minuciosas de la purificación en la literatura clásica.

### La abyección eximida: el contrato simbólico

Entonces en Colono la abyección cambió de destino. Ni excluida, ni ciegamente otra, está situada como su *no sabido* en un "sujeto de la muerte". La

\* La expresión original es *sujet à la mort*, que también puede ser leída como "sujeto para la muerte".

abyección no es más que una falla de la soberaneidad imposible de Edipo, una falla en su saber. Si bien hay ritos llamados a purificarla, se asume sin embargo en el *dectr* de Edipo tanto respecto de la Ley divina como respecto de Teseo. No se trata de la declaración de un pecado: aquel hablante que se reconoce como mortal (al punto de no dejar posteridad masculina) y sujeto a lo simbólico (se observará la transmisión totalmente nominal de su goce mortal al extranjero Teseo) es quien se encarga de la abyección en esta Grecia en vías de democratización.

Aquí se establece un puente hacia otra lógica de la abyección: ya no es más impureza destinada a ser *excluida* ritualmente como el otro borde de lo sagrado (social, cultural, propio), sino *transgresión por desconocimiento* de la Ley.

*Edipo rey* entregó a Freud y a su posteridad la potencia del deseo (incestuoso) y del deseo de muerte (del padre). Por abyectos que sean estos deseos que amenazan la integridad del individuo y de la sociedad, sin embargo son soberanos: ésta es la claridad enceguecedora que, después de Edipo, Freud proyectó sobre la abyección, invitándonos a reconocernos en ese espacio sin arrancarnos los ojos.

Pero en el fondo, ¿qué es lo que nos libera de cometer ese gesto decisivo? Quizá la respuesta se hallé en *Edipo en Colono*, que sin embargo no parece preocupar a Freud. Este borde entre abyección y sagrado, entre deseo y saber, entre muerte y sociedad, puede mirarse de frente, decirse sin falsa inocencia ni púdico recogimiento, siempre y cuando se vea en él una incidencia de la particularidad del hombre que es *mortal y hablante*. "Lo abyecto existe" se dice de ahora en más, "Yo soy abyecto, es decir mortal y hablante". Esta incompletud y esta dependencia del Otro, lejos de transformar en inocente a Edipo deseante y asesino, sólo le permiten volver transmisible su dramático clivaje. Transmisible a un héroe extranjero, abriendo así la posibili-

dad indecible de algunos efectos de verdad. Podemos mantener abiertos los ojos a condición de que nos reconozcamos siempre alterados por lo simbólico: por el lenguaje. De escuchar en el lenguaje — y no en el otro ni en el otro sexo— el ojo arrancado, la herida, la incompletud fundamental que condiciona la búsqueda indefinida de los encadenamientos significantes. Esto equivale a gozar de la verdad del desdoblamiento (abyección/sagrado). Aquí se abren dos caminos: la sublimación y la perversión.

Y su encrucijada: la religión.

Para esto Freud no necesitaba ir a Colono. Lo tenía a Moisés, quien ya lo había precedido en esta alteración de la impureza en sujeción a la ley simbólica. Pero quizás *Edipo en Colono*, junto a otros movimientos de la cultura griega, indica por qué camino el helenismo pudo encontrarse con la Biblia.

# SEMIOTICA DE LA ABOMINACION BIBLICA

*No cocerás el cabrito en la leche de su madre.*

(Ex. 23, 19.)

*Ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo.*

(Dt. 32, 39.)

*Iudei mente sola unumque numen intellegunt.*

(Tácito, **Historias**, V. 5.)

(Todas las citas del Antiguo y del Nuevo Testamento están tomadas de B. A. C., 1968.)

## La neutralización bíblica de la impureza

En líneas generales, las interpretaciones de la impureza bíblica se dividen en dos corrientes. La primera, que sigue las ideas de W. Robertson Smith (*The religion of the Semites*, 1889), considera la impureza bíblica como un estado interno del mono-teísmo judío, intrínsecamente dependiente de la voluntad divina, ya que lo impuro es aquello que va contra los preceptos divinos. Lejos de constituir una fuerza demoníaca ajena a la divinidad, la impureza sería una especie de *neutralización de los ta-*

búes (propios de los ritos de la impureza), en virtud de su subordinación a la voluntad de Dios.<sup>1</sup>

La otra interpretación, representada por Baruch A. Levine,<sup>2</sup> considera que la impureza es índice de una fuerza demoníaca, que amenaza a la divinidad, actuando independientemente de ésta y análoga a la potencia autónoma de un espíritu del mal.

Trataremos de demostrar que ambas interpretaciones, opuestas, no hacen más que acentuar unilateralmente el complejo dinamismo del pensamiento bíblico concerniente a la impureza. Para nosotros, la impureza bíblica está impregnada de la tradición de la mancha; en ese sentido, *indica* pero no *significa* una fuerza autónoma que *puede* ser amenazadora para la instancia divina. Proponemos la hipótesis de que esta fuerza se arraiga, históricamente (en la historia de las religiones) y subjetivamente (en la estructuración de la identidad del sujeto) en la investidura de la función materna: de la madre, de las mujeres, de la reproducción. Pero el texto bíblico —y aquí se encuentra su inaudita especificidad— efectúa un abuso de interpretación que consiste en subordinar esta potencia materna (histórica o fantasmática, de naturaleza o de reproducción) al orden simbólico como puro orden lógico que regula el juego social, como la Ley divina servida por el Templo. En la medida en que el Templo es la Ley, se es bíblicamente puro o impuro sólo en relación con el orden social, es decir en relación con la Ley o con el culto (como lo quiere Neusner). Por el contrario, si se trata de ir más a fondo en la arqueología de esta impureza, se encuentra en efecto el miedo ante una potencia (¿materna?, ¿natural? —en todo caso insubordinada e insubordinable a la Ley) que *podría* llegar a ser un mal autóno-

1 Cf. Jacob Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, E.J. Brill, 1973, p. 9.

2 *In the Presence of the Lord. Aspects of Ritual on Ancient Israel*, Leiden, E.J. Brill, 1974.

no pero que *no lo es* mientras dure el dominio del orden simbólico social y subjetivo. Por lo tanto la impureza bíblica es siempre una *logificación* de aquello que va contra lo simbólico, y por eso mismo le impide actualizarse como un mal demoníaco. Esta logificación inscribe lo demoníaco en un registro más abstracto, más moral, como una potencialidad de culpabilidad y de pecado.

Así, pureza o impureza se sitúan en relación con el culto porque el culto representa o sirve a una *lógica de reparticiones* y de comportamientos, sobre la que se funda la comunidad simbólica: una ley, una razón. Es lo que dice Maimónides en una definición de la impureza que otorga todo su peso no sólo a la razón sino también a la iniciativa del sujeto: "...aquel que quiere purificar su corazón de la impureza que hay en el alma humana... se vuelve puro no bien consiente en su corazón en seguir esos consejos y en conducir su alma en las aguas de la pura razón".<sup>3</sup>

Cuando Mary Douglas define la impureza como aquello que *deroga el orden simbólico*, y cuando Veusner ve en ella aquello que es *incompatible con el Templo*, están hablando de lo mismo *desde diferentes perspectivas*. El antropólogo debe *descubrir* el orden social al estudiar sociedades que lo observan inconcientemente, mientras que el historiador de las religiones *se halla* ante este orden, no sólo exhibido sino aislado en sí y celebrado como instancia de la Ley por esa revolución monumental que fue el monoteísmo hebreo.

Pero al analista-semiólogo se le plantea el problema de saber hasta dónde se puede analizar la impureza ritual. El historiador de las religiones se tiene de inmediato: es impuro respecto del culto aquello que se funda sobre una "repugnancia" na-

3 Maimónides, *The Book of Cleanrness*, New Haven, Yale University Press, 1954, p. 535.

tural.<sup>4</sup> El antropólogo va más lejos: nada de "repugnante" en sí; es repugnante aquello que desobedece a las reglas de clasificaciones propias del sistema simbólico dado.<sup>5</sup> En cambio nosotros seguimos preguntándonos por qué ese sistema de clasificación y no otro. ¿A qué necesidades sociales, subjetivas y de interacción socio-subjetiva responde? ¿No hay estructuraciones subjetivas que, en la organización de cada ser hablante, correspondan a tal o cual sistema simbólico-social y representen, cuando no los estadios, al menos los tipos de subjetividad y de sociedad? ¿Tipos definidos en última instancia, por la posición del sujeto en el lenguaje, es decir por el uso más o menos parcial que puede hacer de sus potencialidades?

### Una estrategia de la identidad

La distinción puro/impuro, *tôhar/tâmê*, aparece en el episodio bíblico del holocausto que Noé ofrece a Yavé después del diluvio: "Alzó Noé un altar a Yavé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto".<sup>6</sup> Este reconocimiento de la diferencia puro/impuro parece obligar a Yavé a diferir su juicio: lo que implica *clemencia* por un lado, *tiempo* por otro. "No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré a exterminar todo viviente, como acabo de hacer.

"Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche."<sup>7</sup>

Ni Caín a pesar de su falta, ni Adán a pesar de su

4 Neusner, ob. cit., p. 12.

5 Mary Douglas, *Critique and Commentary*, in Neusner, ob. cit., p. 138-139.

6 Gn. 8, 20.

7 Gn. 8, 21-22.

errancia (*nâd*, lo que lo acerca a la impureza femenina *niddah*) son impuros. *Tôhar/tâmê*<sup>8</sup> parece ser una relación específica de ordenamiento, que depende de una convención con Dios. Esta oposición, aunque no sea absoluta, se inscribe en la preocupación fundamental del texto bíblico de separar, de constituir identidades estrictas, sin mezcla. La constitución del *corpus* teológico tratará sobre la separación entre el hombre y Dios. Pero en el complejo trayecto entre el Yaveísta y el Elohista es posible seguir cómo esta diferencia fundamental en realidad subsume a las otras: vida y muerte, vegetal y animal, carne y sangre, sano y enfermo, alteridad e incesto. Si nos atenemos al valor semántico de estas oposiciones, las agruparemos en tres grandes categorías de abominación: 1) los tabúes alimentarios; 2) la alteración corporal y su apogeo, la muerte; 3) el cuerpo femenino y el incesto. Topo-lógicamente, estas variantes corresponden a la admisibilidad o no en un lugar, el lugar santo del Templo. Lógicamente, se trata de la conformidad a una Ley, Ley de pureza o Ley de santidad, tal como en particular la resume el Levítico 11-16 y 17-26.

### Oposiciones "materiales o alegóricas"

Los comentadores comprueban que si la impureza bíblica está ligada de entrada al culto religioso ya que lo impuro es aquello que está excluido del Templo, entonces concierne a materias (alimentos, menstruaciones, lepra, gonorrea, etc.) sin relación inmediata con el lugar sagrado. Es por lo tanto secundaria, metafóricamente, como la impureza

8 Otros términos, de origen y con variantes semánticas diferentes, designan la pureza y la impureza en las diversas partes y etapas del texto bíblico. Cf. H. Cazelles, "Pureté et Impureté dans l'Ancien Testament", in *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 1975, p. 491-508.

concierno a la relación con el Templo, como aquello que consecuentemente es excluido, en particular la idolatría. En realidad, la distinción puro/impuro se torna fundamental para la vida religiosa de Israel recién en ocasión del Segundo Templo, de regreso del exilio, después de Ezequiel, y particularmente con Isaías (56-66). Pero sin por ello haber padecido grandes cambios, aún sigue apareciendo como más alegórica o metafórica, ya que el acento estará menos puesto en el hogar cultural de la pureza que en la impureza, transformada en una metáfora de la idolatría, de la sexualidad y de la inmoralidad.<sup>9</sup>

Entonces pareciera que aún cuando el Templo esté destruido, su función persiste para los judíos y organiza "metafóricamente" —¿qué cosa?— ciertas oposiciones. Vamos a tratar de demostrar que no hay oposición entre abominación material y referencia topológica (lugar santo del Templo) o lógica (Ley santa). Una y otra constituyen dos aspectos, semántico y lógico, de la imposición de una *estrategia de la identidad* que en rigor es la del monoteísmo. Los semas que cubren la operación de *separación* (oralidad, muerte, incesto) son el reverso inseparable de su representación lógica que apunta a garantizar el lugar y la ley del Dios Uno. En otros términos, el lugar y la ley del Uno no existen sin una *serie de separaciones* orales, corporales, e incluso, de una manera general, materiales, y en última instancia relativas a la fusión con la madre. El dispositivo puro/impuro es testigo de la lucha severa que el judaísmo debe librar, para constituirse, contra el paganismo y sus cultos maternos. En la vida privada de cada uno este dispositivo guía el filo de la lucha que cada sujeto debe librar a lo largo de su historia personal para separarse, es decir pa-

9 Cf. J. Neusner, "The Idea of Purity in Ancient Judaism", in *Journal of the American Academy of Religion*, 1975, T. XLIII, Nº 1, p. 15-26.

ra llegar a ser sujeto hablante y/o sujeto de la Ley. En ese sentido, diremos que los semas "materiales" de la oposición puro/impuro que jalonan la Biblia no son metáforas de la interdicción divina que retoma las costumbres materiales arcaicas, sino la respuesta de la Ley simbólica, por el lado de la economía subjetiva y de la génesis de la identidad hablante.

Hemos visto que la introducción de la oposición puro/impuro que coincide con el holocausto plantea de entrada la cuestión de la relación entre el *tabú* y el *sacrificio*. Parecería que con el diluvio, Dios sanciona una infracción al orden regulado por el tabú. Entonces el holocausto montado por Noé debe restaurar el orden perturbado por la ruptura del tabú, tratándose consecuentemente de dos movimientos complementarios.

### El tabú ahorra el sacrificio

El tabú que implica la distinción puro/impuro ordena diferencias, forma, abre una articulación que habrá que llamar *metonímica* en la cual, si se mantiene, el hombre participa del orden sagrado. El sacrificio constituye la alianza con el Uno cuando el orden metonímico que de él se desprende se encuentra perturbado. Entonces el sacrificio actúa entre dos términos heterogéneos, incompatibles y para siempre inconciliables. Necesariamente los enlaza con violencia, violando al mismo tiempo que la propone, la isotopía semántica de cada uno de ellos. Por lo tanto, el sacrificio es una *metáfora*. Será cuestión de saber si prevalece el tabú metonímico o el sacrificio metafórico.<sup>10</sup> En definitiva, como el sacrificio sólo amplía la lógica del tabú cuan-

10 Cf. E. M. Zuesse, "Taboo and Divine Order", in *Journal of the American Academy of Religion*, 1974, T. XII, Nº 3, p. 482-504.

do ésta se halla perturbada, queda afirmada la anterioridad del tabú sobre el sacrificio. Creemos que es posible sostener que ciertos *corpus* religiosos se protegen de una intervención sacrificial o al menos la subordinan al tabú, por el acento que ponen sobre éste. En consecuencia, la abominación bíblica sería un intento de aniquilar el asesinato. Por la abominación sostenida, el judaísmo se separa de las religiones sacrificiales. Y en la medida en que religión y sacrificio se recubren, las abominaciones bíblicas constituyen quizá la explicación lógica de lo religioso (sin pasaje al acto homicida — el cual se vuelve inútil por el descubrimiento y la observación de las reglas del tabú—). Con la abominación bíblica, la religión se encamina sin duda hacia su acabamiento.

### La distinción hombre/Dios: una distinción alimentaria

Desde sus primeras páginas, el texto bíblico insiste en mantener la separación entre el hombre y Dios por una diferenciación alimentaria. Es así como Elohim (Génesis 3, 22), después de haber comprobado que el hombre se ha vuelto "como uno de nosotros conocedor del bien y del mal", decide impedir que este pretencioso "sabio" también se inmortalice. Entonces le prohíbe ciertos alimentos: "que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre". Si bien no pudo evitarse que Adán, tentado por Eva, a su vez tentada por la Serpiente, comiera la manzana del conocimiento, será absolutamente necesario otro alimento para poner término al caos que resultaría de la identificación del hombre con la inmortalidad de Dios. Se recordará que lo que se disimula detrás de la primera falta alimentaria es una tentación femenina y animal, puesto que sólo encontraremos referencias a la mujer de una mane-

ra fortuita en las abominaciones ulteriores de los levitas.

Entonces, como lo señala J. Soller,<sup>11</sup> el alimento opera un primer reparto entre el hombre y Dios: a Dios los seres vivientes (por el sacrificio), a los hombres los alimentos vegetales. Porque "no matarás"...

Para comprender la introducción de la alimentación a base de carne después de este primer reparto alimentario, hay que suponer un cataclismo —por ejemplo una violación de la reglamentación divina y el consecuente castigo. En efecto, recién *después del diluvio* llega la autorización de comer "cuanto vive y se muere" (Génesis 9, 3). Lejos de ser una recompensa, este permiso está acompañado de una constatación del mal esencial y entraña una connotación negativa, acusadora respecto del hombre: "pues los deseos del corazón humano [...] tienden al mal" (Génesis 8, 21). Como si una constatación estuviera hecha de la *pendiente hacia el asesinato* esencial al ser humano, y como si la autorización de la alimentación a base de carne fuera el reconocimiento de esta indesarraigable "pulsión de muerte" aquí, en lo que tiene de más primario o de más arcaico: la devoración.

Sin embargo, la preocupación bíblica de separación y de ordenamiento recién más tarde encuentra la distinción supuestamente anterior entre lo vegetal y lo animal. En la situación pos-diluviana, esta distinción se reproduce bajo la forma de la oposición carne/sangre. Por un lado, la carne exanguë (destinada al hombre), y por el otro, la sangre (destinada a Dios). La sangre que marca lo impuro retoma el sema "animal" de la oposición precedente y recoge la tendencia al asesinato de la que el hombre debe purgarse. Pero este elemento vital

11 Cf. su excelente artículo "Sémiotique de la nourriture dans la Bible", in *Annales*, julio-agosto de 1973, p. 93 ss.

que es la sangre, se refiere también a las mujeres, a la fertilidad, a la promesa de fecundación. Entonces se convierte en una encrucijada semántica fascinante, lugar propicio para la abyección, donde convergen *muerte y femineidad, asesinato y procreación, extinción de la vida y vitalidad*. "Solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, con su sangre" (Génesis 9, 4).

Este es el contrato celebrado entre el Elhoista y Noé para el conjunto de la humanidad. El Yahvista, al establecer la alianza de Moisés con Dios para un solo pueblo, se compromete a hacer más riguroso y más preciso este sistema de diferencias. "Yo, Yavé, vuestro Dios, que os he separado de las gentes. Distinguid entre animales puros e impuros..." (Levítico 20, 24, 25). Entonces el campo de los alimentos seguirá siendo el objeto privilegiado de los tabúes divinos, pero se modificará, se ampliará, e incluso parecerá identificarse con los enunciados más morales, cuando no más abstractos, de la Ley. Trataremos de rastrear este trayecto en los capítulos 11-18 del Levítico.

### El Levítico: una pureza de lugar, una pureza de palabra

Las indicaciones alimentarias intervienen después del holocausto ofrecido por Moisés y Aarón a Yavé (como después del holocausto de Noé a Elohim). Dos celebrantes del sacrificio que han ofrecido un "fuego profano" a Yavé (Levítico 10, 1) se ven "abrasados" por el fuego sagrado. En ese instante, una palabra de Yavé parece indicar que el sacrificio "en sí" no podría tener el valor de contrato divino, a menos que ese sacrificio se inscriba ya en una lógica de la distinción puro/impuro que el mismo consolidaría y permitiría transmitir. "No beberás vino ni bebida alguna embriagante, tú ni tus hijos, cuando hayáis de entrar en el tabernáculo de la reu-

nión, no sea que muráis. Es ley perpetua entre tus descendientes, para que sepáis discernir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro, y enseñar a los hijos de Israel todas las leyes que por medio de Moisés les ha dado Yavé" (Levítico 10, 9-11). Entonces el sacrificio no solamente tendría eficacia si explicitara una lógica de separación, de distinción, de diferencia, ¿que sería regulada por qué? Por una admisibilidad en el lugar santo, es decir en el lugar de la cita con el fuego sagrado de Yavé.

Así, en un primer tiempo, se evoca una referencia *espacial* como criterio de pureza, a condición de que la *sangre* del chivo expiatorio no sea introducida en ese espacio (Levítico 10, 18). Pero parece que estas condiciones de pureza (espacio santo, que no haya sangre) son juzgadas insuficientes, ya que el capítulo siguiente las modifica: lo puro ya no será aquello que se limita a un *lugar* sino aquello que se conforma a una *palabra*; lo impuro será no sólo un *elemento* fascinante (que connota el asesinato y la vida: la sangre) sino toda infracción a una *conformidad lógica*. Así: "Yavé habló a Moisés y a Aarón diciendo: «Hablad a los hijos de Israel y decidles: He aquí los animales que comeréis de entre las bestias de la tierra. Todo animal de casco partido y pezuña hendida y que rumie lo comeréis; pero no comeréis los que sólo rumian o sólo tienen partida la pezuña. El camello, que rumia pero no tiene partida la pezuña, será inmundo para vosotros»" (Levítico 11, 1-4).

La lista de interdicciones con frecuencia capciosas que constituyen este capítulo se aclara si comprendemos que se trata estrictamente de establecer una conformidad a la lógica de la palabra divina. Ahora bien, esta lógica se funda en el postulado bíblico inicial de la diferencia hombre/Dios, coextensiva a la interdicción de matar para el hombre. Como lo señaló J. Soler,<sup>12</sup> y como en Deuteronomio

12 Cf. el artículo citado, p. 115, n. 11.

14, se trata de constituir un *campo lógico* que evite que el *hombre coma lo carnívoro*. Es menester preservarse del asesinato, no incorporar animales carniceros, y para eso hay un solo criterio: comer herbívoros rumiantes. Algunos herbívoros derogan la regla general de los rumiantes de tener el pie con pezuña (lo tienen hendido), por lo cual serán descartados. Lo puro será aquello que corresponde a una taxonomía establecida; lo impuro, aquello que la perturba, que establece la mezcla y el desorden. Desde esta perspectiva resulta muy significativo el ejemplo de los peces, los pájaros y los insectos, normalmente vinculados a uno de los tres elementos (cielo, mar, tierra). Por lo tanto serán impuros aquellos que no se atengan a un elemento, apuntando a la mezcla y a la confusión.

De modo que lo que al principio se nos presentaba como una oposición de base entre el hombre y Dios (vegetal/animal, carne/sangre) consecutiva al contrato inicial "No matarás", se transforma en un sistema completo de oposiciones lógicas. Diferente del holocausto, este sistema de abominación lo presupone y garantiza su eficacia. Semánticamente dominado, al menos inicialmente, por la dicotomía vida/muerte, a la larga se transforma en un código de diferencias y de conformidades a éste. Además está decir que el valor pragmático de estas diferencias (el hecho de que en la designación puro/impuro-pueda ser computada la función de tal o cual animal en la vida corriente) así como sus connotaciones sexuales (ya volveremos sobre el tema) no quitan nada al hecho significativo de que un sistema de tabúes se constituya como un verdadero sistema formal: una taxonomía. Mary Douglas insistió brillantemente en la conformidad lógica de las abominaciones levíticas que serían incomprensibles sin este enfoque de "separación" y de "integridad individual".

## El alimento y lo femenino

Entre estas interdicciones alimentarias y la expansión de su lógica a otros dominios de la existencia se intercala el breve e importante capítulo 12 del Levítico. Entre el tema del alimento y el del cuerpo enfermo (Lev. 13-14) será cuestión de la madre parturienta. Estará "impura" del parto y de la sangre que lo acompaña "como en el tiempo de su menstruación" (Lev. 12, 2). Si da a luz una hija, la hija será "impura" (Lev. 12, 5) "dos semanas, como al tiempo de su menstruación". Para purificarse, la madre debe ofrecer un holocausto y un acto expiatorio. Así, por su lado, impureza, mancha, *sangre* y sacrificio de purificación. Por el otro, si da a luz un macho, "será circuncidado el hijo" (Lev. 12, 3). Por lo tanto la circuncisión separaría de la impureza y de la mancha materna, femenina. Tiene el lugar del sacrificio, en el sentido en que no sólo lo reemplaza sino que también es su equivalente pues es una marca de la alianza con Dios. Se puede decir que la circuncisión se sitúa en la misma serie de los tabúes alimentarios: marca una separación y al mismo tiempo elude el sacrificio cuya huella sin embargo lleva. Esta observación sobre la circuncisión en el interior de un texto sobre la impureza femenina, en particular la materna, aclara este rito de una manera fundamental: aceptemos que se trate de una alianza con el dios del pueblo elegido; pero aquello de lo que el macho se separa, eso otro que la circuncisión recorta en el sexo mismo, es el otro sexo, lo impuro, lo manchado. Al repetir la cicatriz natural del cordón umbilical en el lugar del sexo, por lo tanto al duplicar y desplazar por medio de un rito la separación por excelencia, que es la separación de la madre, el judaísmo parece insistir de manera simbólica —contrariamente incluso a "lo natural"— en el hecho de que la identidad del ser hablante (con su Dios) se funda en la separación

del hijo y de la madre: la identidad simbólica presupone la violenta diferencia de los sexos.

Demos un paso más. Los términos de impureza y mancha, que hasta ahora el Levítico vinculaba con el alimento no conforme a esa taxonomía que es la Ley sagrada, se encuentran aquí atribuidos a la madre, y en general a las mujeres. Por consiguiente la abominación alimentaria encuentra un paralelo — a menos que sea un fundamento— en la abominación suscitada por el cuerpo femenino fecundable o fértil (la menstruación, el alumbramiento). Las interdicciones alimentarias, ¿serían una pantalla en un proceso de separación aun más radical? ¿No es de la madre fecunda que los dispositivos *lugar-sangre* y aquel más elaborado de *palabra-lógica de diferencias* querrían tener separado al ser hablante de su Dios? En este caso se trataría de separarse de la potencia fantasmática de la madre, de esa Diosa Madre arcaica que realmente ha colmado el imaginario de un pueblo en guerra con el politeísmo circundante. Madre fantasmática que también constituye, en la historia específica de cada uno, ese abismo que es necesario constituir en *lugar* autónomo (y no invasor) y en objeto *distinto*, *es decir significable*, para aprender a hablar. En todo caso, esta evocación de lo materno manchado (Lev. 12) inscribe la lógica de las abominaciones alimentarias en la lógica de un límite, de una frontera, de un borde entre los sexos, de una separación entre lo femenino y lo masculino como fundamento de la organización “propia”, “individual” y, en consecuencia, significable, legislable, sujeta a la ley y a la moral.

Luego de esta confrontación con la frontera entre los sexos, el texto bíblico prosigue su viaje completamente sumergido en la imagen del cuerpo y sus límites.

## Fronteras del cuerpo propio

Los capítulos 13-14 del Levítico sitúan la impureza en la lepra: tumor de la piel, ataque a la envoltura que garantiza la integridad corporal, herida en la superficie visible, presentable. Por cierto que la lepra provoca objetivamente graves daños en una población de gran vida comunitaria y, lo que es más, con frecuencia nómada. Pero además queremos señalar que esta enfermedad afecta la piel, frontera esencial si no primera de la individuación biológica y psíquica. Desde esta perspectiva, la abominación de la lepra se inscribe en la concepción lógica de la impureza que ya hemos observado: mezcla, borramiento de las diferencias, amenaza de la identidad.

El deslizamiento entre los capítulos 12 y 13 nos parece significativo: desde el interior del cuerpo materno (parto, menstruación) al cuerpo que se pudre. ¿Cuál es el cambio que hace que el interior de la madre esté asociado a la podredumbre? Ya hemos señalado esta transformación en los sujetos desdoblados.<sup>13</sup> Se puede pensar que el texto bíblico sigue exactamente a su manera las series de un fantasma análogo. La evocación del cuerpo materno y del parto induce la imagen del nacimiento como acto de expulsión violenta por el cual el cuerpo naciente se arranca a las sustancias del interior materno. Y de esas sustancias, la piel sigue llevando las huellas. Huellas persecutorias y amenazadoras, a través de las cuales el fantasma del cuerpo —nacido, oprimido en una placenta que ya no es nutricia sino devastadora—, se encuentra con la realidad de la lepra. Un paso más, y se puede rechazar más drásticamente aun una madre con quien es intolerable la identificación preedípica: entonces el sujeto se da a luz a sí mismo, fantasmalizando sus propias entrañas como el feto precioso del que de-

13 Cf. *segundo capítulo*, p. 65-67.

be desprenderse, feto sin embargo abyecto, ya que la única idea que tiene de las entrañas, aunque las pretenda suyas, es la de la abominación que lo liga a lo abyecto, a esa madre no introyectada sino incorporada como devorante, como intolerable. Entonces la obsesión del cuerpo leproso y putrefacto sería el fantasma de un auto-renacimiento de parte de un sujeto que no ha introyectado a su madre sino que ha incorporado a una madre devorante. Fantasmáticamente, resulta ser el anverso solidario de un culto de la Gran Madre: una identificación negativa y reivindicadora del poder imaginario de aquella. Fuera de la eficacia higiénica, las abominaciones levíticas apuntan a suprimir o a reabsorber este fantasma. La abyección provocada por la tara física puede ser relacionada con el propio rechazo de las no-conformidades a una identidad corporal: "Ningún deforme se acercará, ni ciego, ni cojo, ni mutilado, ni monstruoso, ni quebrado de pie o de mano [...] no se acercará a ofrecer el pan de su Dios" (Lev. 21, 18-21).

El cuerpo no debe conservar huella alguna de su deuda con la naturaleza: debe ser limpio (propre) para ser plenamente simbólico. Para que esto quede confirmado, no debería soportar más herida que aquella de la circuncisión, equivalente de la separación sexual y/o de la madre. Cualquier otra huella constituiría un signo de pertenencia a lo impuro, a lo no-separado, a lo no-simbólico, a lo no-santo: "No os raparéis en redondo la cabeza ni raeréis los lados de vuestra barba. No os haréis incisiones en vuestra carne por un muerto ni imprimiréis en ella figura alguna" (Lev. 19, 27-28).

El capítulo 15 confirma esta concepción: esta vez lo impuro es el flujo. Toda secreción, derramamiento, todo aquello que proviene del cuerpo femenino o masculino, mancha. Luego de evocar el sacrificio (Lev. 16), nos encontramos con una nueva designación de la impureza sanguínea: "Porque la vida de toda carne es la sangre; en la sangre está la

vida. Por eso he mandado yo a los hijos de Israel: no comeréis la sangre de carne alguna, porque la vida de toda carne es la sangre; quien la comiere será borrado" (Lev. 17, 14).

Ahora que hemos recorrido este trayecto, es posible entender mejor las numerosas connotaciones de la impureza sanguínea. Ella absorbe: la interdicción de alimento a base de carne (consecutiva a la interdicción de matar), la clasificación posdiluviana del alimento a base de carne conforme o no a la palabra divina, el principio de identidad sin mezcla, la exclusión de todo lo que dañe las fronteras (flujo, derramamiento). Desde el alimento hasta la sangre, el cierre de las interdicciones no ha sido cerrado, ya que desde el principio estamos siempre en la misma lógica de la separación. Pero una vez más llegamos al semantismo fundamental de esta lógica, que persiste en plantear una instancia *otra* que la de lo nutricional, de lo sanguíneo, en fin, de lo materno "natural".

### De la identidad sexual a la palabra y de la abominación a la moral

Después de esta evocación firme y clara, el texto, a partir de este momento, transpone el movimiento lógico de la abominación alimentaria y sanguínea en contenidos derivados. En el capítulo 18 se tratará de delimitar una identidad sexual. Para ello hay que prohibir las relaciones de lo igual con lo igual: ni promiscuidad en el interior de las familias, ni homosexualidad. Tampoco contactos con otro grupo tal como lo ha constituido la ley (humana o "natural", es decir siempre divina); no al adulterio, no a la zoofilia. Asimismo leemos en el capítulo 19, 19: "Guardad mis mandamientos. No aparearás bestias de diversa especie, ni sembrarás en tu campo simiente de dos especies, ni llevarás tejido de dos especies de hilo". Sin duda puede leerse la misma

condena a los híbridos y a los seres en transición en la interdicción del pan con levadura y en la recomendación de panes ázimos en ciertas ocasiones, para reconciliarse con el alimento originario de los patriarcas, es decir aquel que sin el agregado de fermento sólo posee sus cualidades propias.

Entonces llegamos a uno de los paroxismos de esta lógica que enuncia magistralmente, después de haberlos fundado de esta manera, los cimientos de estas separaciones. Nada menos que el Dios Uno:

“Guardad mis mandamientos, no practicando ninguna de estas prácticas abominables que se practicaban antes de vosotros, y no os manchéis con ellas. Yo, Yavé, vuestro Dios” (Lev. 18, 30).

Y más nítidamente aun, con esta insistencia en la palabra divina como palabra *citada, mencionada, ya siempre anterior*. “Yavé habló a Moisés, diciendo: «Habla a todos los hijos de Israel y diles: Sed santos, porque santo soy yo, Yavé, vuestro Dios»” (Lev. 19, 1-2).

En lo sucesivo, ante el “futuro anterior” de un discurso Uno y mencionado, la impureza se aleja del registro material y se enuncia como una profanación del nombre divino. A esta altura del recorrido, en que la instancia separadora se afirma en su valor abstracto puro (“santo de los santos”), lo impuro ya no será únicamente la mezcla, el flujo, lo no-conforme que converge hacia ese lugar “impropio”, en todos los sentidos del término, que es lo viviente materno. Ahora la impureza será aquello que conlleva un ataque a la unidad simbólica, es decir los simulacros, los subrogados, los dobles, los ídolos. “No vayáis tras los ídolos y no os hagáis dioses fundidos. Yo, Yavé, vuestro Dios” (Lev: 19, 4).

Asimismo: “No os hagáis ídolos, ni os alcéis cipos, ni pongáis en vuestra tierra piedras esculpidas para posternaros ante ellas, porque soy yo, Yavé, vuestro Dios” (Lev. 26, 1).

Por otro lado, las impurezas morales de justicia, de honestidad y de verdad siguen en la misma lógica de separación en nombre de ese "yo" al que todo un pueblo se adecua a través de Moisés (Lev. 19 ss.).

## El tabú del incesto

El Deuteronomio retoma y varía las abominaciones levíticas (14, 22, 32) que en realidad subyacen en todo el texto bíblico. Pero nos llama la atención la recurrencia de una figura específica que encarna esta lógica afirmada de la separación ya que indica, a nuestros ojos, el fundamento inconciente de esta persistencia: "No cocerás el cabrito en la leche de su madre" (Ex. 19; Ex. 34 y 26; Dt. 14, 21).

Una interdicción alimentaria, por lo tanto, donde la cuestión de la sangre no está planteada, pero donde la abominación parece provenir de otro flujo que mezcla dos identidades y que connota el lazo de ambas: la leche. Medio común a la madre y al hijo, alimento que no separa sino que enlaza, la leche no obstante no está interdicta en virtud de las necesidades económicas y vitales. No es la leche como alimento lo que está cuestionado, sino la leche considerada por su valor simbólico. La abominación no consiste en alimentar sino en *cocer* el cabrito en la leche de la madre: dicho de otro modo, consiste en utilizar la leche no en función de las necesidades de la supervivencia, sino según una fantasía culinaria cultural que establece un lazo anormal entre una madre y su hijo. Compartimos con J. Soler la afirmación de que se trata de una metáfora del incesto. Hay que entender esta interdicción alimentaria como una interdicción del incesto, equivalente a las interdicciones que impiden tomar en un nido a la madre con la cría o con un huevo (Deut. 12, 6-7), o inmolar el mismo día a la vaca o a la oveja y a su cría (Lev. 12, 28).

Más tarde, cuando la legislación rabínica refuerza las reglas desarrollando la relación entre moral e impureza, el sentido de la impureza incestuosa parece perdurar. Así, cuando el midrash Tanhuma declara: "En este mundo, aborrezco a todos los pueblos porque provienen de una simiente impura" por "simiente impura" se entiende "incestuosa".

Llegamos entonces a la constatación de que la interdicción alimentaria, al igual que la expresión más abstracta de las abominaciones levíticas en una lógica de las diferencias dictadas por un Yo divino, se apoyan en la *interdicción del incesto*.

Lejos de ser uno de los valores semánticos de este vasto proyecto de separación que es el texto bíblico, el tabú de la madre nos parece ser su mitema originario. No sólo porque el discurso analítico por un lado y la antropología estructural por otro descubrieron el papel fundamental de la interdicción del incesto en toda organización simbólica (individual o social), sino también y sobre todo porque, como ya lo hemos visto, la escritura bíblica, en su movimiento, vuelve a aquel mitema de la relación arcaica con la madre en los momentos intensos de su demostración y de su expansión. Entonces la abyección bíblica traduce una semántica crucial, donde lo alimentario se confunde con lo materno como lugar impropio de la fusión, como potencia indiferenciada y amenaza, impureza a suprimir, al ir contra la conformidad exigible por la lógica de las separaciones.

## Los profetas o la abyección ineluctable

El hecho de que las menciones de la abominación alimentaria persistan en el Yavista, mientras que el Elohista refuerza el aspecto sociológico y moral, no impide que el "mitema" originario esté en todas partes. Sin embargo, lo que conduce este mitema a su plena eclosión es la corriente profética.

En particular a través de Ezequiel, heredero de la posición de la Ley de pureza y de la Ley de santidad del Levítico, que se encamina hacia una distinción teológica entre puro e impuro. Y, como lo anuncia Isaías, esta distinción va a regular completamente la vida de Israel de vuelta del exilio. Lo impuro no es expulsado, no es suprimido, sino rechazado hacia adentro, operante, constitutivo.

“Porque vuestras manos están manchadas de sangre, y vuestros dedos de iniquidad” (Is. 59, 3); “Todos nosotros fuimos impuros, y toda nuestra justicia es como vestido inmundo” (Is. 64, 6); “Un pueblo que me provocaba a ira descaradamente y sin cesar sacrificando en los huertos y quemando incienso sobre ladrillos; que va a sentarse en los sepulcros y pasa la noche en lugares secretos; que come carne de puerco, y en cuyas ollas hay manjares inmundos” (Is. 65, 3-4).\*

La abyección — alimentaria, sanguínea y moral— es nuevamente conducida *hacia el interior* del pueblo elegido, no porque fuese peor que los otros, sino porque, a los ojos del contrato que sólo él suscribió, esta abyección aparece como tal. Luego, la existencia y el grado de abyección dependen de la posición misma de la lógica de separación. Esta es, al menos, la conclusión que se puede sacar de la insistencia de los profetas sobre lo abyecto. La idea de una interiorización subjetiva de lo abyecto será producto del Nuevo Testamento.

Esta complicidad lógica, esta inseparabilidad económica de lo puro y lo impuro en la Biblia, se aclara en caso de necesidad, con el término mismo con que Isaías designa la impureza: *t' bh, to'ebah*, una *abominación* que también es una interdicción, (1, 13). De ahora en más, esta noción penetrará toda la Biblia. Por otro lado, se podría señalar, des-

\* La versión española de la B.A.C. emplea el término “inmundo” en el lugar en que la versión francesa usada por Kristeva emplea el término *impur* (“impuro”).

de el Levítico por ejemplo, que no existía una verdadera oposición entre *tôhar* y *tâmé*, ya que "impuros" (cf. Lev. 11, 7, 8, 10, 19) ya significaba "impuros para vosotros los fieles de Yavé", o bien "os volverán impuros porque están en abominación con Yavé".<sup>14</sup>

Aquí podemos interpretar la abominación bíblica como la instancia de un reverso demoníaco del ser hablante, al cual el contrato con Dios designa, hace existir y expulsa. La impureza bíblica sólo podría ser una "forma actualizada de las fuerzas demoníacas"<sup>15</sup> en la medida en que la corriente profética transformó la *abominación alimentaria* de los textos anteriores en un doblez inseparable, en una inherencia al contrato o a la condición simbólica. Lo demoníaco (por lo tanto para nada autónomo sino solamente intrínseco y enroscado en la palabra divina) en realidad es lo *impuro* cuyo Templo y cuya Palabra divina separadora quieren diferenciarnos y que aparece, en los Profetas, como irrechazable, paralelo, inseparable de lo propio y de lo idéntico. Lo demoníaco — ¿una abominación insoslayablemente rechazante y sin embargo practicada? — ¿una abominación insoslayablemente rechazante y sin embargo practicada? — ¿el fantasma de una fuerzas, de nuestra vida?, ¿hasta la afasia, la podredumbre, el oprobio, la muerte?

Es necesario agregar a esta mutación profética de la abyección la suerte que le confirió la vida ulterior del pueblo judío. No nos detendremos aquí en esta historia analizada por Neusner, en particular en sus trabajos sobre la Ley mishnaica.<sup>16</sup> Recordemos solamente que la destrucción del Templo transforma los ritos y las creencias: los tabúes alimenta-

<sup>14</sup> Cf. H. Cazelles, ob. cit.

<sup>15</sup> Según B. Levine, citado por Neusner, "The Idea of Purity", ob. cit.

<sup>16</sup> *Kelim*, 1974, 2 vols.

rios se vuelven aun más estrictos, se refuerza su sentido moral y la santidad del Templo se extiende al conjunto del espacio habitado. "Mientras el Templo subsistió, el altar expiaba para Israel, pero ahora la mesa de cada uno expía para él" (*Berakoth*).

### Cuerpo-desperdicio, cuerpo-cadáver

A diferencia de lo que entra en la boca y nutre, lo que sale del cuerpo, de sus poros y de sus orificios, marca la infinitud del cuerpo propio y provoca la abyección. Las materias fecales significan, de alguna manera, aquello que no cesa de separarse de un cuerpo en estado de pérdida permanente para pasar a ser *autónomo*, *distinto* de las mezclas, alteraciones y podredumbres que lo atraviesan. Sólo al precio de esta pérdida el cuerpo se hace *propio*. El psicoanálisis observó acertadamente que las deyecciones anales son la primera separación material controlable por el ser humano. En este preciso rechazo también descifró la *repetición* dominada de una separación más arcaica (la del cuerpo materno), así como la condición de la *división* (arriba-abajo), de la discreción, de la diferencia, de la recurrencia, en fin, de las operaciones que apuntalan la simbolicidad.<sup>17</sup> Las abominaciones cuyo anclaje alimentario, oral, acabamos de ver, y que Isaías (6, 5) designa con una abreviación sorprendente: "... porque, siendo un hombre de impuros labios", con frecuencia desembocan en el desperdicio, la suciedad-podredumbre humana o animal. Pero tampoco está ausente la alusión a la abyección excremental; se la encuentra incluso explícitamente en los profetas. Así, Zacarías (3, 1-17) presenta al gran sacerdote Josué "vestido de vestiduras inmundas"

17 Cf. M. Klein, "L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi", in *Essai de psychanalyse*, Payot, 1968.

que el Ángel le ordena que se quite para "librarlo de su falta": aquí el término "sucio" es *sa' im*, excrementicio. O Ezequiel 4, 12: "comerás pan de cebada, que cocerás en rescoldo de excrementos humanos y a la vista de esas gentes". Una boca exaltada a la categoría de ano, ¿no es el blazón de un cuerpo para combatir, de un cuerpo atrapado por su adentro, que así rechaza el encuentro con el Otro? Así, *lógicamente*, si los sacerdotes no escuchan a Dios: "os echaré al rostro la inmundicia, la basura de vuestras sollemnidades, y seréis echados donde se echa ella" (Mal. 2, 3).

Pero en el texto bíblico el que asume la abyección del desecho — como, de una manera más abstracta, el dinero o el becerro de oro— es el cadáver. Cuerpo putrefacto, sin vida, transformado completamente en deyección, elemento híbrido entre lo animado y lo inorgánico, hornigüeo de transición, reverso inseparable de una humanidad cuya vida se confunde con lo simbólico: el cadáver es la polución fundamental. Un cuerpo sin alma, un no-cuerpo, una materia híbrida, será excluido del *territorio* como de la *palabra* de Dios.

Sin ser siempre impuro, el cadáver es una "maldición de Dios" (Deut. 21, 22): no debe ser expuesto, sino inmediatamente enterrado para no contaminar la tierra divina. Asociado sin embargo al excremento, y por ello impuro (*'erwat da bar*, Deut. 24, 1) el cadáver es con más razón aun aquello por lo cual la noción de *impureza* se desliza hacia la de *abominación* y/o *interdicción*, *to 'ebah*. En otros términos, si bien es desecho, materia de transición, mezcla, el cadáver es sobre todo el reverso de lo espiritual, de lo simbólico, de la ley divina. Los animales impuros se tornan más impuros aun una vez muertos (Lev. 11, 20-40); hay que evitar el contacto con su cadáver. El cadáver humano es fuente de impureza y no debe ser tocado (Núm. 19, 14). Enterrar es una manera de purificar: "Le dará sepultura la casa de Israel, para purificar la tierra, y estará sepultándo-

os durante siete meses [Gog con todas sus muchumbres]" (Ez. 39, 12).

Entonces los amadores de cadáveres, adoradores inconcientes de un cuerpo sin alma, serán los representantes por excelencia de las religiones nemigas, designadas por sus cultos homicidas. En estos cultos paganos se disimula la deuda impagable a la gran madre naturaleza, de quien nos separa la interdicción de la palabra yahvista: "y todavía os dirán, sin embargo: Consultad a los evocadores y a los adivinos, que murmuran y susurran: No debe un pueblo consultar a sus dioses y a sus muertos sobre la suerte de los vivos?" (Is. 8, 19). O también: "(un pueblo) que va a sentarse en los sepulcros y por la noche en lugares secretos; que come carne de puerco y en cuyas ollas hay manjares mundos" (Is. 65, 4).

Por un lado, culto del cadáver, y por el otro consumo de alimentos a base de carne no conforme a las reglas: éstas son las dos abominaciones que provocan la maldición divina y que señalan así los dos extremos de la cadena de interdicción que puntúa el texto bíblico y que, como ya lo hemos sugerido, implica una gama de interdicciones sexuales o morales.

**La abominación del cadáver  
conjura el deseo de muerte.  
La taxonomía como moral**

Con el tabú del cadáver, la artillería de interdicciones bíblicas vuelve a su punto de partida. Recordemos que los tabúes alimentarios eran enunciados después del holocausto ofrecido por Noé a Dios, y que particularmente a lo largo del Levítico las interdicciones acompañaban las exigencias del sacrificio. Las dos corrientes lógicas que recorren el texto bíblico para reunirse durante el holocausto o separarse luego, es decir el sacrificio y la

abominación, dejan ver su verdadera interdependencia en el momento en que el cadáver se desliza de su posición de objeto de *culto* a la posición de objeto de *abominación*. Entonces el tabú aparece como contrapeso del sacrificio. El fortalecimiento del sistema de las interdicciones (alimentarias o de otro tipo) invade cada vez más la escena espiritual para constituir el verdadero contrato simbólico con Dios. *Prohibir antes que matar* es la enseñanza de esta proliferación de abominaciones bíblicas. Separación al mismo tiempo que alianza: el tabú y el sacrificio participan de esta lógica instaurando el orden simbólico.

Pero es necesario insistir en aquello que diferencia estos dos movimientos, más allá de su similitud. Si el objeto matado del que me separo por el sacrificio me une a Dios, en el mismo acto de su destrucción se postula como deseable, fascinante, sagrado. Lo matado me subyuga y me sujeta a lo sacrificado. En cambio el objeto abyectado, del que me separo por abominación, si bien me asegura con una ley pura y santa, me desvía, me suprime, me expulsa. Lo abyecto se arranca a lo indiferenciado y me sujeta a un sistema. Lo abominado es, en suma, una respuesta a lo sagrado, su agotamiento, su fin. El texto bíblico ahorra el sacrificio, en particular humano: Isaac no será ofrecido a Dios. Si el judaísmo sigue siendo una religión en virtud del acto sacrificial que perdura para asegurar la relación vertical, metafórica, del oficiante con el Uno Solo, este fundamento se halla vastamente compensado por el despliegue considerable de las interdicciones que lo reemplazan y transforman la economía en un encadenamiento horizontal, metonímico. Una religión de lo abominable encubre una religión de lo sagrado. Es la salida de la religión y el despliegue de lo moral. O la reconducción del Uno que separa y unifica, no en la contemplación fascinada de lo sagrado del que se separa, sino en el dispositivo mismo que inaugura: en la lógica, la

abstracción, las reglas de los sistemas y de los juicios. Cuando la víctima se transforma en abominación, se produce un cambio cualitativo profundo: la religión que resulta ya no es más sacrificial, aunque continúe recogiendo en su seno al sacrificio. Atempera la fascinación del asesinato; desvía los deseos con la abominación de la que rodea todo acto de incorporación y de rechazo de un objeto, cosa o ser viviente. Aquello que el individuo sacrifica tragándolo o suprimiéndolo al rechazarlo, ya sea la madre nutricia o el cadáver, son sólo pre-textos de la relación simbólica que lo une al Sentido. Utilizarlos para hacer existir al Uno, pero no sacralizarlos en sí mismos. Nada es sagrado fuera del Uno. En última instancia, todo el resto, todo resto, es abominable.

Contrariamente a la interpretación recibida, René Girard sostiene que la religión cristiana rompe con el sacrificio como condición de lo sagrado y del contrato social. Cristo, lejos de ser un chivo emisario, se ofrece efectivamente a sí mismo a una muerte-resurrección que hace recaer la falta sobre todos los miembros de la comunidad y sobre cada uno individualmente, antes que limpiarlos de culpa, sino preparándolos así para una sociedad (¿fantasmática?) sin violencia.<sup>18</sup> Cualquiera sea el interés de esta tesis, hay algo que aparece claramente. La Biblia, en particular por su insistencia en las abominaciones, inicia la superación de una concepción sacrificial del contrato social y/o simbólico. No sólo no matarás, sino que tampoco sacrificarás nada sin interdicciones, sin observación de las reglas. Con esta evidencia, el Levítico 10 introduce toda la reglamentación de los tabúes alimentarios. La Ley de pureza y de santidad que resulta es lo que reemplaza al sacrificio.

18 R. Girard, *Des choses cachées depuis le commencement du monde*, ob. cit.

¿Qué es esta Ley? pregunta el laico que hay en nosotros. Aquello que restringe el sacrificio. La ley, es decir lo que frena el deseo de matar, es una taxonomía. Aunque recién después del exilio (heredando las reglas tribales anteriores) el asesinato se transforme en el objeto de una ley *sagrada* que hace para Israel una impureza del asesinato de un hombre y que instaura la regla de su expiación, la idea del asesinato en sí misma como ofensa hacia Dios se halla presente a lo largo de todo el texto bíblico.<sup>19</sup> "El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya" (Gén. 9, 60). "No dejéis que se contamine la tierra en que habitéis; porque la sangre contamina la tierra y no puede la tierra purificarse de la sangre en ella vertida sino con la sangre de quien la derramó" (Núm. 35, 33).

No por ello desaparece la pulsión de muerte en esta reglamentación. Frenada, se desplaza y construye una lógica... Si la abominación es el reverso de mi ser simbólico, "yo" soy por lo tanto heterogéneo, puro e impuro, y como tal potencialmente condenable. Sujeto, lo estoy desde el comienzo a la persecución como a la venganza. Entonces se desencadena el engranaje infinito de las expulsiones y de las "iniciaciones", de las separaciones y revanchas abominables e inexorables. El sistema de las abominaciones pone en funcionamiento la máquina de persecución donde yo asumo el lugar del victimario, para justificar la purificación que me separará de ese lugar como de cualquier otro, de todos los otros. La madre y la muerte, abominadas, abyectadas, construyen sutilmente una máquina victimaria y persecutoria al precio de la cual Yo devengo sujeto de lo Simbólico como Otro de lo Abyecto. "Seréis santos y santificados, separados (*perûsim*) de

19 Cf. H. McKeating, "The Development of the Law on Homicide in Ancient Israel", in *Vetus Testamentum*, 1975, vol. xxv, T. I, p. 46-68.

las naciones del mundo y de sus abominaciones" (la *Mekhilla* sobre "pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa", Ex. 19, 6).

*¡Levantar la humanidad para hacer con ella una contradicción de sí, un arte del contaminarse, una voluntad de mentira a todo precio, una repulsión, un desprecio de todos los buenos y derechos instintos! ... Denominó cristianismo (...) la mancha tumoral de la humanidad.*

Nietzsche, **El Anticristo**.

### Adentro/afuera

Se sabe que el mensaje de Cristo se distingue y se impone de la manera más espectacular, quizás exterior pero sorprendente, por la abolición de los tabúes alimentarios, por la comensalidad con los paganos, por el contacto verbal y gestual con los leprosos como por su poder sobre los espíritus impuros. No es posible considerar estos datos como simplemente anecdóticos o empíricos, ni tampoco como la escenificación drástica de una polémica con el judaísmo. Se trata de una nueva disposición de la diferencia, disposición cuya economía va a reglamentar otro sistema de sentido y por lo tanto otro sujeto hablante. Rasgo esencial de estas actitudes o relatos evangélicos, la abyección ya no será exterior. Permanente, lo es siempre desde adentro. Amenazadora, no se suprime sino que se

reabsorbe en la palabra. Inaceptable, persiste a través del sujetamiento a Dios de un ser hablante, interiormente dividido y que, precisamente por la palabra, no cesa de purgarse de ella.

Antes de ser operada por la asunción de la subjetividad crística en la Trinidad, esta interiorización de la abyección se hace por un sesgo que directamente reemplaza las abominaciones levíticas pero que cambia su ubicación. Se trata de la *oralización* que el Nuevo Testamento tratará de reparar, de desculpabilizar, antes de invertir la dicotomía puro/im-puro en afuera/adentro.

Hay un texto neo-testamentario de Mat. 15 y de Marcos 8 que afirma esta aventura, abriendo una nueva lógica. Luego de constatar la fe totalmente aparente (¿demasiado apegada a la oralidad?) de los fariseos ("Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está fuera de mí" [Mc. 7, 6]), Jesús propone: "No es lo que entra en la boca lo que hace impuro al hombre; mas lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre le hace impuro" (Mt. 15, 11). Y "nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda contaminarle; lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre" (Mc. 7, 15).

Otros casos atestiguan que el acento está puesto en lo sucesivo sobre la frontera adentro/afuera, y que la amenaza ya no viene de afuera, sino de adentro. "Sin embargo, dad limosna según vuestras facultades, y todo será puro para vosotros" (Lc. 11, 41). "Fariseo ciego, limpia primero por dentro de la copa, para que también su exterior quede limpio" (Mt. 23, 26). "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas que os parecéis a sepulcros encalados, hermosos por fuera, mas por dentro llenos de huesos de muertos y de toda suerte de inmundicia! Así también vosotros por fuera parecéis justos a los hombres, mas por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad" (Mt. 23, 27-28). Si es cierto que las menciones de las posiciones levíticas no faltan (así 2 Co. 6, 17-7, 1: "Por lo cual salid de en medio

de ellos y apartaos, dice el Señor; y no toquéis cosa inmunda, y yo os acogeré”, etc.), la interiorización de la impureza es corriente en todas partes: “Pues aun llegados a Macedonia no tuvo nuestra carne ningún reposo, sino que en todo fuimos atribulados: luchas por fuera, por dentro temores” (2 Co. 7, 5).

Pero volvamos a los relatos de Mateo y de Marcos que se detienen mucho más en esta alteración. La palabra crítica ya citada: “Nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda contaminarle; lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre” (Cf. Mt. 15, 11, y Mc. 7, 15) en ambos casos está precedido del reproche dirigido a los fariseos de honrar demasiado a su Dios y no lo suficiente a los familiares directos, padre y madre. Por lo tanto es el llamado a un reconocimiento no tanto de una Ley como de una autoridad concreta, genética y social, natural de alguna manera, lo que introduce a la interiorización de la impureza. Si reconoces a tus padres, aquello que te es una amenaza externa te aparecerá como un peligro interno. La secuencia que sigue es más firme aun en esta invitación a reparar la relación filial originaria.

### Del alimento a las orejas: una madre

Una mujer “siriofenicia de nación” (Mc. 7, 26) o una de “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt. 15, 24) pide auxilio para que “echase el demonio de su hija” (Mc. 17, 26). “El le dijo: deja primero hartarse a los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los cachorrillos” (Mc. 7, 27). Y recién cuando la madre afirma que “los cachorrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos” (Mc. 7, 28), Cristo comprobará la cura de la hija, una vez que el demonio salió del cuerpo del niño. Como si fuera necesario que la madre acepte “saciar” a su hijo, darle una comida privilegiada,

distinta de las "migajas para los cachorrillos", para que el demonio se vaya y para que la mujer se abra a la palabra de Cristo.

La apertura nutricia al otro, la plena aceptación de la relación arcaica y satisfactoria con la madre, por más pagana que sea, por más que sea portadora de las connotaciones paganas de una maternidad fecunda y protectora, es la condición de otra apertura: apertura a la relación simbólica, verdadera culminación del recorrido crístico. Ya que luego de la reconciliación de la madre y la hija por medio de un alimento saciador, el acto crístico muestra un sordo mudo: "metiéndole los dedos en los oídos, y, escupiendo, le tocó la lengua, y mirando al cielo, suspiró y dijo: «Efeta», que quiere decir «ábrete»; y se abrieron sus oídos y se le soltó la lengua hasta hablar correctamente" (Mc. 7, 33-34-35).

Como en un trayecto analítico, el lector del Nuevo Testamento, por una elaboración de la relación arcaica con sus padres, y en particular de la relación oral con su madre, es conducido en este punto a introyectar la pulsionalidad ligada a los objetos arcaicos. Ahora bien, sin esta introyección, los preobjetos, los abyectos, amenazan desde afuera como impureza, mancha, abominación y, a la larga, desencadenan la máquina persecutoria. Sin embargo, esta introyección que se pretende salvadora no deja de tener consecuencias negativas. Ya que lo malo, así desplazado en el sujeto, ya no cesará de trabajarlo desde el interior, ya no como sustancia contaminante o manchante, sino como repulsión inextirpable de su ser, desde ahora dividido, contradictorio.

Hay un relato ejemplar de esta interiorización de la impureza en el papiro de Oxirrinco 840.<sup>1</sup> A un fariseo que lo acusa de haber entrado en el Templo sin haber tomado un baño, cuando él mismo se

1 Cf. J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus*. Ed. du Cerf, coll. "Lectio divina", N° 62, 1970, p. 50-62.

considera puro por haberse bañado, Jesús le responde: "... has limpiado *por fuera* esta piel, esta piel que las cortesanas y las flautistas también untan, lavan, limpian y aderezan para excitar la codicia de los hombres, mientras que *por dentro están llenas de escorpiones* y de todo tipo de maldad. Para mí (y mis discípulos) que tú dices que *no se bañaron*, nosotros nos hemos bañado en el *agua viva* (¿y pura?) que viene (¿del Padre que está en el cielo?). Pero malditos sean aquellos...".

### La interiorización de la separación bíblica

Por el movimiento mismo de esta interiorización, la impureza se confundirá con la culpabilidad ya existente en el plano moral y simbólico en la Biblia. Pero de esta fusión con la abominación más objetal, más material, se constituirá una nueva categoría: el Pecado. Tragada, reabsorbida casi, la impureza cristiana en esto es una revancha del paganismo — una reconciliación con el principio materno. Por otro lado ya lo subrayó Freud en su *Moisés y el monoteísmo*, descubriendo que la religión cristiana es un compromiso entre el paganismo y el monoteísmo judaico. Sin embargo la lógica bíblica sigue vigente, aunque invertida (lo culpable es el adentro, ya no el afuera): la descubrimos en la persistencia de las operaciones de división, separación, diferenciación.

Pero esta vez opera exclusivamente en el universo significativo del ser hablante, quebrado entre dos potencialidades, la demoníaca y la divina. El principio materno, reconciliado con el sujeto, no por ello es revalorizado, rehabilitado. De su heterogeneidad nutricia tanto como amenazadora, los textos ulteriores, y más aun la posteridad teológica, sólo conservarán la idea de la carne pecadora. En este cruce, el Nuevo Testamento propondrá una ela-

boración sutil del clivaje que la escucha analítica descubre en los sujetos llamados desdoblados: la frontera entre adentro y afuera.

Antes de cualquier relación con un otro, y como sub-yacente a él, se halla la construcción de este espacio arcaico, la demarcación topológica de las precondiciones de una subjetividad, en tanto diferencia entre un su-jeto y un ab-yecto en el mismo *parlêtre*\* que reemplaza las abominaciones levíticas anteriores. "Mata y come", dice Dios a Pedro anonanado, a Joppé (Act. 10, 9-19). Pero este permiso, lejos de ser una liberalización, conducirá al sujeto que se somete a buscar ya no su impureza sino su falta en sus propios pensamientos y palabras.

## División y multiplicación

Resulta igualmente notable que la declaración de Jesús sobre la profanación *saliendo* del hombre, y no entrando en él, esté precedida y seguida de dos relatos de *multiplicación* de los panes y de los peces (Mc. 6, 38 sg. y Mc. 8, 14 y sg.). La palabra "pan", *artos*, se repite diecisiete veces en esta sección, como para darle unidad. Varias corrientes de pensamiento parecen converger en ese milagro de la multiplicación. Si bien por un lado se trata de "saciar" a la mayor cantidad posible, este alimento, una vez más, parece ofrecido al espíritu, ya que Jesús no cesa de apelar a la inteligencia para descifrar el sentido de su acto. El hambre fisiológica colmada abre una incolmable hambre espiritual, una tensión hacia lo que "ello puede querer decir". Finalmente, la multiplicación de este alimento, por

\* *Parlêtre*. El término es de Lacan, y como tal, una lograda condensación que permite diversas lecturas: condensación entre los infinitivos *parler* (hablar) y *être* (ser y estar). Además, por sobreimpresión, *par l'être* ("ser a través del habla"), es decir, desde la perspectiva lacaniana, *ser* a pura pérdida.

milagrosa que pueda ser, ¿no indica acaso asimismo cuán irrisoria puede resultar la fijación excesiva sobre un objeto de necesidad, al tornarse el único objetivo obsesivo de la existencia? Más aún, esta multiplicación de los objetos alimentarios, ¿no constituye también (si se tiene en cuenta el desplazamiento del acento hacia adentro) una cierta invitación a multiplicar, cuando no a relativizar, la conciencia misma? Ya no una, sino polivalente, como lo es el sentido mismo, totalmente parabólico y ficcional, del milagro. Por lo tanto la interiorización neotestamentaria de la abominación como un pecado no sería solamente un centramiento, sino más bien la condición, a partir de ese centro, de la pluralización del objeto como del sujeto...

Es bien conocido el lazo entre esta multiplicación de los panes y la Eucaristía, lazo que establece otra frase crística, que anuda esta vez el cuerpo y el pan: "Este es mi cuerpo". Al mezclar subrepticamente el tema de la "saciedad" con el de la "devoción", este relato es una manera de domesticar el canibalismo. Invita a una desculpabilización de la relación arcaica con el primer pre-objeto (ab-yecto) de la necesidad: la madre.

De la abominación  
a la falencia y a la lógica.  
De la sustancia al acto

Por obra de la satisfacción oral alimentaria, y más allá de ella, surge el deseo de tragar al otro, mientras que el miedo frente a un alimento impuro se revela como pulsión mortífera de la devoración del otro. Fantasma "originario", si lo es, este tema acompaña sin tregua el movimiento de interiorización y de espiritualización de lo abyecto. Es como su umbral: el hombre es un ser ingenioso, inteligente, conecedor, en fin, hablante, sólo en la medida en que re-conoce su abyección — de la repulsión al

asesinato— y en que la interioriza como tal, es decir, la simboliza. La *división* de la conciencia cristiana<sup>2</sup> encuentra su anclaje material y su nudo lógico en este fantasma cuya catarsis es la Eucaristía. Cuerpo y espíritu, naturaleza y palabra, el alimento divino, el cuerpo de Cristo, al tomar el sesgo de una alimentación natural (el pan) me significa a la vez dividido (carne y espíritu) e infinitamente desfalleciente. Dividido y desfalleciente, lo soy en relación con mi ideal, Cristo, cuya introyección por comuniones múltiples me santifica mientras me recuerda mi incompletud. Al haber situado a la abyección como un fantasma de devoración, el cristianismo lo abreacciona. En lo sucesivo reconciliado con ella, el sujeto cristiano, enteramente situado en lo simbólico, ya no es más un ser de abyección sino un sujeto desfalleciente.

Desde esta ubicación del espacio subjetivo, el juicio prevalece entonces sobre la dicotomía establecida de antemano entre lo puro y lo impuro: "Examine, pues, el hombre a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz; pues el que come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condenación" (1 Co. 11, 28-29). Por lo tanto se introduce una espiritualización no sólo de la distinción pureza/impureza, sino también de la división del espacio subjetivo adentro/afuera. Se apela a la *inteligencia* de los discípulos para comprender que lo exterior del hombre no podría profanarlo: "¿También estáis vosotros faltos de sentido? (*inteligencia*) ¿No comprendéis, añadió, declarando puros todos los alimentos — que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede contaminarle?..." (Mc. 7, 18).

2 "Por naturaleza, el hombre es aquello que no debe ser; debe ser ingenio, pero ser natural no es ser ingenioso"; "es el conocimiento lo que hace malo al hombre"; "el deber, el conocimiento es el acto que establece la escisión", "la mente debe observarse, lo que produce la escisión", Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Vrin, 1954, tercera parte, p. 107, 109, 111.

Sin duda el punto culminante de esta interiorización es la proposición que hace depender lo profano del sujeto mismo: "Yo sé y confío en el Señor Jesús que nada hay de suyo impuro; mas para el que juzga que algo es impuro, para ése lo es" (Rom. 14, 14). Así, sometido al juicio y tributario del sujeto, el profano se arroga el estatuto no de una *sustancia* suprimida sino de un *acto* inconveniente. El pecado es una acción; la teología habla de un "acto pecaminoso".

Sin embargo, si bien es cierto que la noción de pecado lleva lejos esta espiritualidad, no es por eso menos en un *cuerpo* donde se funda su apogeo: el cuerpo crístico. Purificador, redentor de todos los pecados, limpia de culpa puntual y provisoriamente por medio de la comunión. Comer, beber el cuerpo y la sangre de Cristo es, por un lado, trasgredir simbólicamente las interdicciones levíticas, simbólicamente hartarse (como en la fuente de una buena madre que así ahuyentaría los demonios de su hija) y reconciliarse con la sustancia, cara a los paganismos. Pero por el gesto mismo por el que la palabra está corporalizada o encarnada, toda corporeidad es elevada, espiritualizada, sublimada. Por lo tanto, se podría decir que si la frontera adentro/afuera se mantiene, se produce sin embargo una ósmosis entre lo espiritual y lo sustancial, lo corporal y lo significativo — una heterogeneidad indivisible en sus componentes.<sup>3</sup>

3 Esta ósmosis de los términos separados, esta heterogeneidad, nos parece haber sido ya vista por Hegel cuando piensa "el pecado" inseparable del "perdón de los pecados" y concluye: "Entre el pecado y su perdón se interpone una realidad extranjera tan débilmente como entre el pecado y el castigo; la vida misma se divide y se reordena de nuevo" (*L'esprit du christianisme et son destin*, Vrin, 1971, p. 60).

## Un cuerpo heterogéneo: Cristo

Sólo Cristo, por haber logrado esta heterogeneidad, es un cuerpo sin pecado. A los demás, en virtud de su falta, les resta cumplir esta sublimación, confesar su rebelión frente al juicio divino, interiormente impuro.

El hecho de que la existencia crística, única, sea sin embargo el punto de fuga de todos los fantasmas, que por lo tanto sea objeto de fe universal, permite a todos aspirar a la sublimación crística, y saber con ello sus pecados olvidables. "Vuestros pecados os serán devueltos". Jesús no cesa de decirles esto, cumpliendo así una última postergación en la espiritualidad, esta vez en el futuro, de un resto carnal sin embargo inexorable.

Entonces la única marca que queda de la diferencia con la sublimidad de Cristo es el pecado. En un universo donde las diferencias son reabsorbidas por el esfuerzo de una identificación ideal — y de entrada imposible— con la experiencia crística, el pecado, por más que siempre esté prometido a la remisión, sigue siendo la roca donde se pone a prueba la condición humana en tanto separada, cuerpo y espíritu, cuerpo caído del espíritu. Una condición imposible, irreconciliable, y, por eso mismo, real.

El pecado:  
deuda, hostilidad, iniquidad

"Confesar los pecados", "devolver los pecados", es en estas fórmulas de origen probablemente litúrgico pero que en sí mismas no dejan de definir ya los pecados como *inherentes a la palabra* y *prometidos a una supresión* donde aparecen los términos que designan el acto pecaminoso: *amartia*, deuda, y *anomia*, iniquidad.

Evidentemente judaica, la *deuda* señala un acree-

dor despiadado y asigna al sujeto el lugar del deudor cuyos infinitos pagos colmarán la distancia que lo separa de Dios solamente con una fe indefinidamente mantenida. El paralelismo entre los pecados hacia el Padre y nuestras deudas hacia el prójimo es bien conocido. El empleo verbal del término queda igualmente atestiguado: Mt. 18, 21-22 utiliza el verbo *amartanein* para designar una "ofensa" respecto del prójimo, mientras que Pablo (Ac. 25, 8) declara "ni contra la ley de los judíos, ni contra el Templo, ni contra el César había cometido delito alguno"; y el Apóstol (1 Co. 8, 12) proclama que aquel que "peca (*amartanontes*) contra los hermanos y hiere su conciencia que es débil" "peca contra Cristo" (*eis Christon amartanete*).

El empleo del término *anomia* para designar al pecado en tanto hostilidad general hacia Dios, posee en Mateo, según parece, un rasgo de mayor particularidad. Esta significación, propia de Qumrán, se refiere a veces directamente al texto bíblico mismo (por ejemplo P. 6, 9). "Apartaos de mí, obradores de iniquidad" (Mt. 7, 23). "Y por el exceso de maldad se enfriará la caridad de muchos" (Mt. 24, 12), y sobre todo "así también vosotros por fuera parecéis justos a los hombres, mas por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad" (Mt. 23, 28).

"El que comete pecado traspasa la Ley, porque el pecado es transgresión de la Ley" (1 Jn. 3, 4), escribe asimismo Juan, y aunque muchos comentadores constaten que *a-nomia*, en este caso — como en otro lado en el Nuevo Testamento— no puede relacionarse con *nomos*, es evidente que en esta definición se trata de una transgresión de la jurisdicción divina, emparentada con la de la Torah: ¿acaso el pecador no es aquel que se coloca bajo el dominio de Satanás en virtud de haberse sustraído al "mandato (*entole*) nuevo" de Cristo? (1 Jn. 4, 21).

En el registro de la deuda y de la iniquidad, más aun que en el de la impureza, el pecado se enuncia como constitutivo del hombre, viniéndole de aden-

tro del corazón, recordando así la falta adámica original. "¡Raza de víboras! ¿Cómo podéis vosotros decir cosas buenas siendo malos? Porque de la abundancia del corazón habla la boca" (Mt. 12, 34). *Deuda e iniquidad*, falta al deber o injusticia, el pecado es un *acto* y se afirma en tanto depende del hombre, de su propia responsabilidad. Veamos entonces la lista de los pecados evangélicos que desarrollará San Pablo: "porque de dentro del corazón del hombre, proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, los adulterios, las codicias, las crueldades, el fraude, la impureza, la envidia, la blasfemia, la altivez, la insensatez" (Mc. 7, 21-22 sg.; Mt. 15, 19; el número de pecados está reducido a seis).

Ahora bien, Cristo, cuyo principal rol es ahuyentar los malos espíritus, los demonios, y devolver los pecados, se dirigirá precisamente al pecador, y no al justo. La heterogeneidad de Cristo, Hijo del Hombre y Dios a la vez, reabsorbe y expurga lo demoníaco: esta heterogeneidad no cesa de revelar la existencia moral y simbólica de la infamia. Sin embargo, comunicada al pecador por su mismo ser, lo salva de lo abyecto.

## Las puertas de la Inquisición

Fundada en gran medida en la idea de *retribución*, la noción de pecado induce sin duda a una conducta y a una palabra de resignación, de obediencia, de dominio bajo la mirada despiadada del Otro — Justicia, Bien o Mesura—. Fundamento del ascetismo y al mismo tiempo imbricado en el juicio, el pecado conduce a los senderos más estrechos de la espiritualidad superyoica. Detenta las llaves que abren simultáneamente las puertas de la Moral, del Saber y las de la Inquisición.

Pero nos detendremos especialmente en el hecho de que el pecado es también la condición de lo

Bello. Es allí donde, dando una vuelta suplementaria, la Ley del Otro se reconcilia con Satanás. De modo que la escisión cristiana denunciada por Nietzsche constituye las condiciones del goce, una vez reconciliadas sus partes enemigas. El episodio de Cristo y la pecadora arrepentida que "comenzó a bañar con lágrimas sus pies y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el unguento" (Lc. 7, 38) tiene ese sentido. Contrariamente al profeta quien, según el fariseo, habría reconocido la impureza en esta mujer y se habría alejado, Cristo se abandona, sumergido en una especie de exceso. ¿De pecado o de amor? En todo caso, exceso de un flujo interior, cuya ambigüedad estalla en esta escena. Al volverse amor, en virtud de la ambivalencia, el pecado alcanza aquella belleza que Hegel dice manifestarse aquí por única vez en los Evangelios. "Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama" (Lc. 7, 47).

## El pecado, condición de la belleza

Ni deuda, ni falta como revés del amor, el pecado en cambio es un estado de plenitud, de abundancia. En este sentido, se transforma en belleza viviente. Lejos de preconizar únicamente una doctrina de restricción y de aceptación de la palabra divina, la concepción cristiana del pecado implica igualmente un reconocimiento del mal cuya potencia es proporcional a la santidad que lo designa como tal y en la que puede transformarse. Esta transformación en goce y en belleza supera ampliamente la tonalidad retributiva y legalista del pecado-deuda o iniquidad. Así es como, por medio de la belleza, lo demoníaco del mundo pagano puede ser domesticado. Es así también como la belleza pene-

tra en el cristianismo al punto de tornarse no sólo uno de sus componentes sino quizá también aquello que lo conduce más allá de la religión.

### Un exceso de deseo

La idea de "falta", ligada al pecado como deuda e iniquidad está acompañada entonces de aquella de un exceso, de una profusión, incluso de un deseo insaciable, que vienen a acentuar peyorativamente los términos de "codicia" o de "avidez". *Pleonexia*, avidez, es etimológicamente el deseo de "poseer siempre más". Connota una apetito sin satisfacción posible que, por ejemplo en San Pablo, está asociado a las transgresiones sexuales, a la carne en general, siendo la causa de dicho apetito la idolatría en tanto desobediencia a la palabra divina. "Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, con que deshonran sus propios cuerpos, pues trocaron la verdad de Dios por la mentira [...] Por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas" (Rom. 1, 24-26). La "codicia" o *epithumia*, que depende directamente del texto bíblico, abarca igualmente los deseos sexuales, y en el Antiguo Testamento en particular, se refiere tanto al alimento como a los diversos bienes materiales.

De todos modos, estas diversas designaciones del pecado convergen en la *carne* o más bien en aquello que anticipadamente podría llamarse una pulsionalidad desbordante, no frenada por lo simbólico. "Os digo, pues: Andad en espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne. Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otra se oponen de manera que no hagáis lo que queréis" (Gal. 5, 16-17). La culminación, el *telos* de este desborde carnal sólo podría ser la muerte ("la soldada del pecado es la

muerte", Rom. 6, 23). "Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, vigorizadas por la ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte" (Rom. 7, 5), a lo cual conduce el pecado.

Uno de los núcleos más complejos de la teoría cristiana, o al menos pauliana, del pecado, se anuda precisamente en torno de esta cuestión de la *carne*. Pues, y como en eco a una Grecia tardía, la carne está abiertamente designada como aquello de lo que hay que separarse ("Así, pues, hermanos, no somos deudores a la carne de vivir según la carne" [Rom. 8, 12]). Mientras que, por otro lado, se dice "pues aunque caminamos en la carne, no militamos según la carne" (2 Cor. 10, 3), y "y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí" (Gál. 2, 20). Aquí se expone, más que una falta de univocidad, una concepción heterogénea de la carne.

A diferencia de la forma apácible de la corporeidad griega apolínea (no dionisiaca), aquí la carne significa de dos modos: por un lado, próxima a la carne (*basar*) hebraica, indica un "cuerpo" pulsión, ávida, confrontada a la severidad de la ley; y por el otro, un "cuerpo" liviano, cuerpo neumático ya que espiritual, completamente invertido en la palabra (divina) para transformarse, en ese espacio, en belleza y amor.

Estos dos "cuerpos" evidentemente son indisolubles; el segundo ("sublimado") no existe sin el primero (perverso, en virtud de su desafío a la Ley). Una de las genialidades del cristianismo, y no precisamente de las menores, es haber recogido en un único gesto la perversión y la belleza como el anverso y el reverso de una misma economía.

## *Massa damnata y metanoia*

Creemos que las diversas corrientes interpretativas del pecado que sacuden a la Iglesia durante siglos parecen girar en torno de esta ambigüedad particular de la carne. ¿Adán es creado pecador o bien llega al pecado por su "libre arbitrio"? El pecado, ¿no hipoteca acaso el poder del espíritu y de la gracia? Si Dios puede absolver, ¿puede hacerlo un hombre, un sacerdote? ¿Qué quiere decir el pecado de un ángel? El pecado, ¿es original o hereditario?, etc. Toda una historia que, si bien se halla oficialmente clausurada en las instituciones que dominan la sociedad de nuestro tiempo, se reaviva cada vez que un hombre roza esas regiones, esos nudos, donde la simbolicidad interfiere su corporeidad.

Recordemos, entre todas, la posiciones de San Agustín, según las cuales el hombre "nacido en la ceguera y la ignorancia" no consigue seguir la justicia una vez revelada, "a causa de no sé qué resistencia coercitiva de la concupiscencia carnal".<sup>4</sup> Criatura siempre mala, aunque su libre arbitrio le confiera la responsabilidad del pecado, ésa sería la ambigüedad del ser hablante. La permanencia del pecado, la existencia pero limitación del poder del libre arbitrio, hallarán una configuración diferente en los escritos agustinianos más tardíos: el hombre es bueno, pero su delito hace de los humanos una *massa damnata*. No resulta absurdo pensar que esos restos de maniqueísmo hacen de San Agustín un precursor del protestantismo, pero sobre todo el primer escritor psicológico (cf. las *Confesiones*). En su escritura, conserva los rasgos deliciosos de esta heterogeneidad inextricable, de este balanceo entre los desbordes de la carne y las exigencias rigurosas, aunque clementes, del juicio absoluto. Al hacer esto, muestra cómo oscila la condena eterna por depender de la espiritualidad,

4 *De libero arbitrio*, III, XX, 53, col. 1256.

no sólo en una confesión humillada sino sobre todo en una conversión extática, o, como lo escribe él mismo, en una *metanoia*, un goce.

Un pecado:  
¿debido a Dios o a la mujer?

Es claro que la carne desbordante del pecado es la de ambos sexos, pero su raíz y su representación fundamental no es otra que la tentación femenina. Ya lo decía el *Eclesiástico*: "es por una mujer que el pecado se originó, y es a causa de ella que todos pereceremos". La alusión a la seducción de Adán por Eva es clara, pero por otro lado es seguro que se trata de una corporalidad mucho más griega, mucho más física, que San Pablo estigmatiza cuando hace arraigar en la carne la potencia del pecado. Sin embargo, el relato de la caída adámica abre, para la interpretación, dos ramificaciones suplementarias, que aclaran la ambivalencia del pecado. Una lo sitúa respecto de la voluntad divina, y en ese sentido lo hace no sólo original sino coextensivo al acto de la significación misma; la otra lo ubica en la serie femineidad-deseo-nutrición-abyección.

Detengámonos en este primer aspecto, que Hegel denomina un "rasgo maravilloso, contradictorio".<sup>5</sup> Por un lado, según este relato, el hombre anterior a la caída, el hombre del paraíso, debía vivir eternamente: si lo que conduce a la muerte es el pecado, el hombre sin pecado estaba en estado de inmortalidad. Pero, por otro lado, se dice que el hombre sería inmortal si comiera del árbol de la vida —el árbol del conocimiento— por lo tanto si transgrediera la interdicción de tocarlo, es decir, si pecara. Así, el hombre no accedería a la perfección divi-

5 *Leçons*, Liv. III, p. 128.

na más que pecando, es decir cumpliendo el acto de conocimiento interdicto. Ahora bien, este conocimiento que lo separaría de su estado natural, animal o mortal, que lo elevaría, por el pensamiento, a la pureza y a la libertad, es fundamentalmente el conocimiento sexual. De ahí a suponer que la invitación a la perfección también es una invitación al pecado, y viceversa, no hay más que un paso — que quizá la teología oficial no da, pero cuyo insondable vicio el místico se compromete a cumplir. Tan cierto es esto, que recién después de haber pecado oscila el místico en la santidad, y recién entonces su santidad no cesa de aparecerse bordeada por el pecado. Esta es la vertiente cognitiva del relato de la caída. En este caso, la caída es obra de Dios. Al instaurar el conocimiento y la búsqueda de la conciencia, abre el camino hacia la espiritualidad.

### La mujer o la abyección reconciliada

Desde otra perspectiva, el relato de la caída escenifica una alteridad diabólica respecto de lo divino. Adán ya no tiene el temperamento calmo del hombre paradisiaco; está desgarrado por la codicia: deseo de la mujer — codicia sexual ya que su maestro es la serpiente, codicia nutritiva devoradora ya que su objeto es la manzana. Necesita protegerse de este alimento pecador que lo devora y del cual está ávido. Se sabe bien cómo la corriente de pensamiento más material, más orgánica, de los textos levíticos se protege de la abominación: contra la revulsión — la abyección. El pecado cristiano, al tejer su nudo espiritual entre la carne y la ley, no suprime lo abyecto. Así como la pecadora de la casa farisea, la mujer adúltera, tampoco será lapidada: "El que de vosotros esté sin pecado, arrójele la piedra el primero" (Jn. 8, 7). "Ni yo te condeno tampoco; vete y no peques más" (Jn. 8, 11). Presentado para ser devuelto, el pecado es lo que se absorbe — en

y por la palabra. Incluso con ello, la abyección no será designada como tal, es decir como otro, a expulsar, a separar, sino como el lugar más favorable para la comunicación: como el fiel de la balanza en la espiritualidad pura. La familiaridad mística con la abyección es fuente de un goce infinito. Se puede subrayar la economía masoquista de este goce a condición de decir inmediatamente que el místico cristiano (como el sueño, por ejemplo), lejos de utilizarlo al servicio de un poder simbólico o institucional, lo desplaza indefinidamente en un discurso donde el sujeto se reabsorbe (¿esto es la gracia?) y en la comunicación con el Otro y con los otros. Pensamos aquí en San Francisco, quien frecuenta las leproserías para "distribuir dinero y abandonarlos recién después de haberlos besado en la boca". Durante sus estancias con los leprosos en que lava las heridas, limpia el pus y las úlceras... Recordemos también a Santa Angela de Foligno...

Fuente del mal, la abyección, confundida con el pecado, se torna la condición de la reconciliación, en el espíritu, de la carne y de la ley. "Es el origen de las enfermedades pero también la fuente de la salud. El vaso envenenado en el cual el hombre bebe la muerte y la putrefacción y al mismo tiempo la fuente de la reconciliación; en efecto, proponerse como malvado es, «en sí», suprimir el mal".<sup>6</sup>

## Ley y/o gracia

Así, la concepción evangélica parece distinguir el pecado de la caída adámica. Puesto que el pecado, aquí, al subsumir la abyección bíblica aunque más asociado a las pasiones de la carne, debe cumplir el formidable proceso de interiorización y de

6 Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, ob. cit., III, p. 110.

espiritualización del que acabamos de hablar. San Pablo, que es el primero en establecer una doctrina coherente del pecado como concupiscencia y separación de Dios, parece distinguir el pecado de la transgresión de Adán (cf. Ro. 5, 12-21). ¿Qué es lo que le interesa a San Pablo? ¿La paradoja de la condición humana primitiva, tal como acaba de presentarla en el relato adámico? ¿O la concepción completamente lógica de esta caída adámica según la Biblia, distinta de la abominación? O bien, ¿es porque la falta original no puede ser reparada, porque no hay gracia bíblica prometida? En cambio la doctrina cristiana alienta la ambigüedad hasta definir el pecado por su posible remisión: "Porque antes de la Ley había ya pecado en el mundo; pero el pecado no es imputable si no existe la Ley" (Ro. 5, 13) y "Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia" (Ro. 5, 20).

En realidad, puede decirse que el pecado es una abyección subjetiva. Porque, determinado *ad unum* desde siempre como lo plantea Santo Tomás, el ser creado, sometido a Dios al mismo tiempo que separado de él por el libre arbitrio, sólo puede cometer el pecado por la inobservancia voluntaria de la regla. Es cierto que el tomismo conduce a un exceso lógico, espiritual, y que subjetiviza la doctrina del pecado, quitándole las delicias del agustinismo. Sin embargo resulta forzoso reconocer que Santo Tomás retoma y desarrolla la necesidad lógica y la libertad de conocimiento coextensiva al pecado desde el primer relato de la caída (aquello que denominamos su primera vertiente<sup>7</sup>). El pecado como acto, como acto de la voluntad y del juicio, es lo que absorbe definitivamente la abyección en la lógica y en el lenguaje.

7 Cf. p. 148.

La consideración tomista del pecado de los ángeles es una de las demostraciones magistrales de esta conclusión. Si un ángel puede pecar porque es una criatura, amando incluso su propia perfección natural, el pecado no está en el objeto (que aquí no puede ser un abyecto) sino en el "acto irregular que recae sobre una cosa buena en sí misma".<sup>8</sup> Ni deseo ni abyección, aquí el pecado es un desarreglo lógico, un acto de juicio inadecuado. Si la impureza era lo imposible de un sistema, si el tabú levítico era lo excluido de una Ley, el pecado es la falta de un juicio. La concepción bíblica estaba más próxima de la verdad concreta del ser sexuado y social. La concepción proveniente del Nuevo Testamento reabsorbe su culpabilidad y, a riesgo de aislarse de la verdad cruda e intolerable del hombre, develada por el judaísmo, propone ciertos desplazamientos que quizá son elaboraciones: comunitarias, lógicas, estéticas... Por un lado, la verdad de lo intolerable; por el otro, el desplazamiento por denegación para unos, por sublimación para otros.

### El testimonio: la confesión

*Omologeo y martireo, estoy de acuerdo y soy testigo:* con estos términos, los cristianos *confiesan*, y por lo tanto dan testimonio de su fe en Cristo, así como, más tarde, de su fe en la Trinidad. Ya Cristo "confesaba" así, delante de Poncio Pilatos. Luego, el testimonio está ligado de entrada a la persecución y al sufrimiento. Por otro lado, este dolor impregnó completamente la palabra "mártir", confiéndole su primer y más corriente sentido, no de testimonio sino de suplicio. La palabra dirigida al

8 Cf. J. Maritain, in *Le Péché des anges*, Beauchesne et fils, 1961, p. 46.

otro, no la palabra pecadora sino el discurso de fe, es un dolor: esto es lo que sitúa al acto de la *comunicación verdadera*, el acto de testimonio, en el registro de la persecución y de la victimización. La comunicación hace existir para el otro mi subjetividad más íntima; y este acto de juicio y de suprema libertad, si bien me autentifica, me entrega a la muerte. ¿Es decir que mi propia palabra, toda palabra quizá, ya lleva en sí misma algo del orden de lo mortal, de lo culpable, de lo abyecto?

Ningún dogma lo postula. Será necesario esperar a Freud para separar la pulsionalidad heterogénea, o simplemente la negatividad que trabaja todo discurso. Pero en suma, la práctica de la confesión no hace más que cargar el discurso de pecado. Haciéndole llevar ese peso que sólo le confiere la intensidad de la comunicación plena, el testimonio absuelve del pecado y, al mismo tiempo, funda la potencia del discurso.

Debemos a un monje de Egipto, San Antonio, el de Flaubert, esta invención, este vértigo donde la escisión cristiana se resuelve en el orden del discurso. En el año 271, predicando a sus hermanos, dice: "Que cada uno de nosotros observe y tome nota de sus actos y de sus sentimientos, como si debiera informar al prójimo sobre ellos... Así como jamás fornicaremos en presencia de testigos, del mismo modo, si escribimos nuestros pensamientos como para hacerlos conocer al prójimo, nos abstendremos de pensamientos obscenos por temor de que sean conocidos". Fundamento del ascetismo, más explícitamente de la represión sexual, la palabra dirigida al otro introduce el juicio, la vergüenza, el temor. San Pacôme (290-346) dirá más tarde, retomando este punto: "Es un gran mal no hacer conocer inmediatamente el estado de la propia alma a un hombre ejercitado en el discernimiento del espíritu". Al prolongar la lamentación, la oración o la penitencia, la confesión que con frecuencia se agrega — sobre todo en los primeros tiempos

del cristianismo o en sus prácticas fervorosas— no deja de desplazar el acento del acto penitencial a la necesidad de un *otro*, un sabio. Entonces aparece más claramente la necesidad de *hablar* para hacer oscilar el pecado en el Otro.

Primero reservada a los monjes, propagada más tarde a la región celta y franca, recién en el siglo XIII esta práctica se extiende a los laicos, por obra del Concilio de Letran. Discusiones, divergencias, sectas... ¿Cómo confesar? ¿Quién puede? ¿Qué se absuelve?, etc. No nos ocuparemos de estos problemas, sino de la interiorización última del pecado en el discurso, gracias al postulado final que suprime la falta en virtud de su enunciación delante del Uno. Una enunciación que equivale a una denuncia.

## Felix culpa: el pecado hablado. Duns Scot

Poco a poco, los actos de redención, de contricción, de pago de deudas a un Dios juez despiadado, se eclipsan ante el acto de la mera palabra. Nos deslizamos de lo jurídico a lo verbal. El lógico Duns Scot se encuentra en el centro de este deslizamiento que — recordémoslo— tiene el valor de revolución espiritual, sin duda tan importante como el veredicto crístico que declara impuro no el exterior, sino el interior del hombre. El testimonio y la absolución son todo; el pecado no necesita acciones para ser perdonado. Duns Scot escribe: "Aquel ... que quiere recibir el sacramento ... y que en el momento en que son pronunciadas las palabras en las cuales reside la virtud del sacramento (*in quo scilicet est vis sacramenti iustus*), no opone obstáculos por voluntad del pecado mortal, ése recibe la gracia penitencial no en calidad de mérito ... sino en virtud del pacto de Dios, que ha resuelto estar

presente en su sacramento".<sup>9</sup> Testimonio, pacto con aquel que absuelve, gracias a la palabra del otro en nombre del Otro, y la codicia, el juicio erróneo, la abyección fundamental son perdonados. No suprimidos, sino subsumidos en una palabra que reúne y frena.

¿Rito de iniciación? ¿o de júbilo? Es por la palabra, en todo caso, que la falta tiene la posibilidad de tornarse feliz: la *felix culpa* es sólo un fenómeno de enunciación. Toda la historia negra de la Iglesia atestigua que la condena eterna, la censura más feroz, el castigo, constituyen sin embargo la realidad corriente de esta práctica. Ya que la transgresión más sutil de la ley que es la enunciación del pecado frente al Uno, puede resonar no como una denuncia sino como el contrapeso glorioso del destino inquisitorio de la confesión, solamente en los márgenes de la mística o en escasos instantes de la vida cristiana. El arte, que resplandecerá en todas las cúpulas, ancla en esta potencialidad marginal del pecado hablado como pecado feliz. Incluso en las épocas más odiosas de la Inquisición, el arte brindó a los pecadores la posibilidad de vivir, abierta e interiormente por separado, la alegría de su desborde hecho signo: pintura, música, palabra. "A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas..." (Mc. 16, 17).

A esta altura del discurso, el poder ya no está en Dios-juez que preserva a la humanidad de la abyección reservando para él sólo el derecho de la violencia -violencia de la división y del castigo. En lo sucesivo el poder está en el discurso mismo, o más bien en el acto de juicio expresado por la palabra y, de manera más ortodoxa y mucho más implícita,

9 *Sent.* 4, 14, 4, 7. En efecto, Duns Scot postula "la absolución del hombre penitente hecha por ciertas palabras", *Sent.* 4, 14, 4, 2. Cf. Joseph Turmel, *Histoire des dogmes*, Ed. Rieder, 1936, p. 449-450.

por todos los signos que dependen de ella (poesía, pintura, música, escultura). Si bien estos signos no ahorran la necesidad de la confesión, despliegan la lógica de la palabra hasta en los pliegues más inaccesibles de la significancia.

## CELINE: NI COMEDIANTE NI MARTIR\*

*Equivocarse en el ritmo de una frase es equivocarse sobre el sentido de la frase.*

Nietzsche, **Más allá del bien y del mal.**

(Las citas de Céline son de nuestra propia traducción.)

El mundo de las ilusiones – el mundo de las religiones – presentifica o encarna la interdicción que nos hace hablar. Así, *legítima* el odio, cuando no lo convierte en amor. Encarnación, legitimación – de sobra conocemos actualmente sus mecanismos para someterlos. A los mundos de las ilusiones, muertos y enterrados, suceden nuestros sueños y delirios. A menos que se trate de política, o de ciencia – religiones de la modernidad... Desilusionado, a cielo abierto, el universo contemporáneo se divide entre el *hastío* (cada vez más angustiado por perder sus recursos en el consumo) o la *abyección* y la *risa estridente* (cuando sobrevive la chispa de lo simbólico, y fulmina el deseo de palabra).

\* En el título que corresponde a esta parte, Julia Kristeva juega con un título famoso de la crítica sartreana: *Gènet: comédien et martyr*, negativizándolo.

Céline ancla definitiva y públicamente — para el gran público— el destino de la literatura en este último territorio, que no es el de la Muerte de Dios sino el replanteo, a través del *estilo*, de aquello que Dios abarca.

Extraño estado aquel en que nos sumerge la lectura de Céline. Su verdadero milagro es el efecto de la lectura — fascinante, misterioso, íntimamente nocturno y liberador de una risa sin concesiones pero sin embargo cómplice, más allá de los contenidos de las novelas, del estilo de la escritura, de la biografía del autor o de sus posiciones políticas insostenibles (fascistas y antisemitas). ¿Cómo, dónde, por qué este universo celiniano nos interpele tan vigorosamente casi veinte años después de su muerte, cerca de medio siglo después de la publicación del *Viaje al fin de la noche*?

No encuentro en él la deliciosa y alambicada frase proustiana que despliega mi memoria y la de los signos de mi lengua hasta los recovecos incandescentes y silenciosos de esta odisea del deseo que él descifró en y por la mundanidad de sus contemporáneos. De su lectura no salgo estremecida hasta la excitación, hasta el vértigo (acosamiento que algunos degradan en monotonía) como cuando la máquina narrativa sadiana devela, bajo el poder del terror, el cálculo gozoso de la pulsión sexual enroscada en la muerte. No abrego en sus textos la belleza blanca, serena y nostálgica del arabesco, siempre caduco, de Mallarmé, quien sabe invertir los espasmos de un *De profundis* en el trazado elíptico de una lengua que se retuerce. Tampoco encuentro en su prosa la rabia negra y romántica de Lautréamont, que estrangula el clasicismo en una risa satánica; ni las salvas del dolor rítmado de Artaud, donde el estilo cumple con su misión de transporte metafísico del cuerpo al lugar del Otro, ambos sacudidos pero dejando una huella, un gesto, una voz...

El efecto Céline es completamente otro. Convo-

ca en nosotros aquello que escapa a las defensas, a los aprendizajes, a las palabras, o que lucha en contra. Una desnudez, un abandono, un hartazgo, el malestar, un desfallecimiento, una herida. Aquello que no se confiesa pero que se sabe común: una comunidad baja, popular o antropológica, el lugar secreto, destino de todas las máscaras. Céline nos hace creer que es cierto, que él es lo único auténtico, y estamos dispuestos a seguirlo, hundidos hasta el fin de la noche donde él viene a buscarnos, y olvidando que si nos la muestra es porque él mismo se mantiene afuera: en lo escrito. ¿Comediante o mártir? Ni lo uno ni lo otro, o ambos a la vez, como un verdadero escritor que cree en su astucia. Cree que la muerte, el horror, es el ser. Pero bruscamente, y sin previo aviso, he aquí que la herida desnuda se aureola incluso de su dolor y por el artificio de una palabra, como él mismo dice, de un "ridículo, pequeño infinito",<sup>1</sup> tan tierno, colmado de amor y de risa alegre como de amargura, de insignificancia implacable y de mañana imposible. Incluso vuestra propia y querida abyección es una cuestión de guignol's band, y la hechicería queda para otra vez... Y vosotros volveréis a pasar por el goce del verbo, de los sentidos o de la trascendencia tomada desde el interior, en el puro estilo literario... Sólo queda la melodía sin notas... Ni siquiera el culto a la Muerte... Los tres puntos... Menos que nada, o más... Otra cosa... La consumación de Todo, de Nada, en el estilo... El mayor homenaje al Verbo que se haya hecho carne para levantarse en el Hombre con mayúscula, pero para alcanzar, cuerpo y alma confundidos, esos estados intermedios, esos no-estados, ni sujeto ni objeto, donde tú está solo, singular, intocable, insociable, sin crédito alguno, en el fin de una noche tan particular como inconmensurable...

1 L. F. Céline, *Viaje al fin de la noche*.

La lectura de Céline nos sorprende en ese lugar frágil de nuestra subjetividad donde las defensas desplomadas descubren una piel lastimada bajo la apariencia de una fortaleza: ni adentro ni afuera, el exterior que hiere invirtiéndose en adentro abominable, la guerra que roza la podredumbre mientras la rigidez social y familiar, esa falsa máscara, se desploma en la abominación bien amada de un vicio inocente. Universo de fronteras, de oscilaciones, de identidades frágiles y confundidas, errancias del sujeto y de sus objetos, miedos y combates, abyecciones y lirismos. En el cruce de lo social y lo asocial, de lo familiar y de lo delincuente, de lo femenino y lo masculino, de la ternura y el asesinato.

Lugares que ya hemos recorrido — con la *impureza*, la *abominación*, el *pecado*, bajo otros cielos, bajo otras protecciones. Si en Céline aparecen más punzantes para el lector contemporáneo que las reminiscencias en suma arqueológicas que hemos evocado más arriba, es sin duda en virtud de la fragilidad, en él, de la instancia que juzga, ideal o prohibidora, que bordea, incluso hace existir la abyección en otras épocas y culturas. Aquí, con Céline, esta instancia se torna ambigua, se hunde, se pudre y se desploma: ilusión fugaz, irrisoria, idiota incluso, pero sostenida... Ni divinidad ni moral, es ese filigrana que permanece en la sombra y el horror de la noche para que esa noche, sin embargo, se escriba. Instancia del sentido estallado, fulminado y sin embargo resplandeciente allí: una escritura. Ni contestación revolucionaria: ésta supondría la creencia en una nueva moral, clase, humanidad. Ni duda escéptica: ésta siempre se recoge, en última instancia, en la autosatisfacción de un criticismo que mantiene abiertas las puertas del progreso... Sino explosión negra igual a la implosión devastadora, anárquica si se quiere, a condición de que se rectifique inmediatamente: no hay anarquía absoluta de la escritura porque lo escrito ordena,

regula, legisla. ¿Qué? ¿Nada? ¿Qué objeto? ¿Lo ab-yecto?

¿Vicio? ¿Comedia? ¿Perversión? Mejor que eso. Una aspiración al Sentido, y su absorción, ingestión, digestión, rechazo. Poder y pecado del verbo. Sin Dios, sin Un otro más que aquel, subyacente al polílogo de la sinfonía celiniana: una música, una trama, un encaje... Un *vértigo* de la abyección que no se sostiene, que no se escribe, sino a condición de poder *también* darse objetos de odio, por supuesto los más estables, los más arcaicos, que garantizan el goce más preciso, el más seguro.

La adhesión en sí misma ambivalente, despreciable, al nazismo, no se explica. Se integra como necesidad interna, como contrapeso inherente, como necesidad masiva de identidad, de grupo, de proyecto, de sentido, cristalizando así la *reconciliación objetiva* e ilusoria entre, por un lado, un yo (moi) que se ahoga en el vértigo de sus objetos y de su lengua, y por el otro, la interdicción identificadora — insostenible, indefendible, ruñosa, que lo hace ser. La fascinación odiosa y sostenida hasta el fin de su vida hacia los judíos, ese antisemitismo primario que embriaga las páginas tumultuosas de los panfletos, no son un accidente: contrarrestan la disolución de identidad coextensiva a esta escritura que es casi igual a las distinciones más arcaicas, que levanta puentes sobre las separaciones asegurando la vida y el sentido. El antisemitismo celiniano, como el compromiso político para otros — como en realidad, todo compromiso político, por el hecho de que asienta al sujeto en una ilusión socialmente justificada— es una barrera.\* Un delirio, si se quiere, pero cuyo despliegue social y cuyas racionalizaciones múltiples se conocen: un *delirio* que impide, literalmente, volverse loco, puesto que distingue el abismo insensato que amenaza esta travesía de lo idéntico que es la escritura...

\* Ver nota III, Sobre la abyección.

Novelas realistas por obligación social, y de alguna manera por odio,<sup>2</sup> leyendas más bien pero también música, danza, emoción, notas rodeadas de silencio — los textos de Céline revelan, y esto ha sido dicho de sobra, mal gusto. Evidentemente se los podría leer siguiendo los meandros del relato que, semejante al de los clásicos, pícaro o biográfico al comienzo (*Viaje al fin de la noche*, *Mort à crédit*), estalla y hace un viraje hacia la polifonía de *Nord y Rigodon*, pasando por el carnaval de *Guignol's Band* y el *Pont de Londres*. Más específicamente celiniano es sin embargo el hundimiento del relato en el estilo que, desde el *Viaje a Rigodon* se despoja, cada vez más seco, preciso, huyendo de la seducción por la crueldad, pero siempre acosado por la misma preocupación: rozar el nervio íntimo, atrapar la emoción con el habla, hacer lo escrito oral, es decir contemporáneo, rápido, obsceno. Si esta escritura es un combate, no se gana a través de las identificaciones edípicas que produce la narración, sino con zambullidas mucho más profundas, lejanas y arriesgadas. Estas zambullidas, que alcanzan el léxico y la sintaxis, enlazan la experiencia celiniana no con lo verosímil del novelista sino con la inhumanidad del poeta. Una inhumanidad como la lengua, la más radical por lo tanto, que roza la garantía última de la humanidad que es el lenguaje. Y esta inhumanidad, siguiendo el ejemplo de una línea negra donde se leerá a Lautréamont o a Artaud, encuentra sus temas adecuados, contra toda tradición lírica: temas del horror, de la muerte, de la locura, de la orgía, de las transgresiones, de la guerra, de la amenaza femenina, de las delicias espantosas del amor, del asco, del pavor.

Por lo tanto, son temas lo que *aparentemente* vamos a abordar en Céline. Sin embargo no será una

2 *Lettre à Hindus*, 29 de mayo de 1947, *L'Herme* (reedición íntegra de los cuadernos números 3 y 5), p. 113.

lectura temática, en virtud de los temas mismos en primer lugar, sino sobre todo porque éstos siempre tienen en Céline una posición al menos doble entre el asco y la risa, el apocalipsis y el carnaval.

Todo tema *fiocional* es, por definición, un desafío al significado único, puesto que hay un significado polivalente, una "sideración de la ipsidad" (G. Bataille). Sin duda, porque los fantasmas que lo alimentan convergen en este centro imposible, este "origen" impensable que es la escena de las escenas, la escena llamada primitiva.<sup>3</sup> Por otro lado, Bajtín ha demostrado el dialogismo fundamental, la bi-valencia básica de toda palabra, discurso o enunciado en una novela proveniente de la tradición carnavalesca (como por ejemplo las novelas de Dostoievski).<sup>4</sup> Céline accede al paroxismo de esta técnica, que es una manera de ser. ¿Puede decirse si el bombardeo de Hamburgo escrito por Céline es el colmo de lo trágico o el más insolente escarnio de la humanidad? La orgía-asesinato-incendio en lo de Titus van Claben, ¿es el horror de una humanidad inmunda, o una farsa rocambolesca que concierna a algunos holgazanes más o menos alegres? A las ambivalencias semánticas del *carnaval* que sabe emparejar lo alto y lo bajo, lo sublime y lo abyecto, Céline agrega el despiadado aplastamiento del *apocalipsis*. Un gusto por el fin del mundo, un asco por la humanidad en plena Segunda Guerra, y todo con o sin política. La espada invisible de un juicio pesa sobre el universo celiniano más que el Dios al fin de cuentas permisivo del carnaval medieval y de sus series finalmente creyentes, Dostoievski inclusive. La espada invisible de un Dios inexistente — ni trascendencia ni Hom-

3 Cf. J. Kristeva, *Polylogue*, Ed. du Seuil, 1977, p. 107-136.

4 Cf. M. Bajtín, *La poétique de Dostoievski*, Ed. du Seuil, 1970, y *L'Oeuvre de Fr. Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Gallimard, 1970.

bre, ninguna mayúscula, salvo el lugar... "Sólo el lugar tendrá lugar" (Mallarmé)—, una espada que tal vez ni siquiera es una instancia sino una distancia: un ideal y un super-yo, un desprendimiento que hacen existir el horror y al mismo tiempo nos separan de él, que sobrecogen de espanto, y de ese mismo pavor hacen del lenguaje una pluma, esquiva, penetrante, un encaje, revoloteo, estallido de risa y nota de muerte...

*"... ¡es necesario estar un poco más que muerto para ser verdaderamente gracioso!, es decir, que algo nos haya desprendido".<sup>5</sup>*

¡Ay! Yo no tengo más que una cierta insolencia con los instintos y la vida — No soy ni gozador ni sensual. Soy "desprendido", serio, clásico en mi delirio — constructivo — quizá por esto me parezco a los grandes — pero eso es todo...".<sup>6</sup>

5 *Entretiens avec le professeur Y.*, Gallimard, 1954, p. 67.

6 *Lettre à Htrudus*, 31 de marzo de 1948, *L'Herme*, 133.

*Se es virgen del Horror como se es virgen de la Voluptuosidad.*

***Viaje al fin de la noche.***

## El relato-escondrijo del dolor

“En el principio era la emoción...”, repite Céline en sus escritos y en sus charlas. Cuando lo leemos, tenemos la impresión de que en el principio era el malestar.

El dolor como lugar del sujeto. Allí donde adviene, allí mismo donde se diferencia del caos. Límite incandescente, insoportable, entre adentro y afuera, yo (moi) y otro. Aprehensión primera, fugaz: “dolor”, “miedo”, palabras últimas que apuntan a esa cresta donde el sentido oscila en los sentidos, lo “íntimo” en “los nervios”. El ser como mal-estar.

El relato celiniano es un relato del dolor y del horror no sólo porque los “temas” están presentes tal cual, sino porque toda la posición narrativa parece regulada por la necesidad de atravesar la abyección cuyo dolor es el aspecto íntimo, y el horror el rostro público.

Empezamos a saberlo después de tanto “formalismo ruso”, pero también después de tantas bio-

grafías confiadas en el diván: un relato es en suma el intento más elaborado, después de la competencia sintáctica, de situar un ser hablante entre sus deseos y sus prohibiciones, en suma, en el seno del triángulo edípico.

Pero había que esperar la literatura "abyecta" del siglo xx (aquella que continúa el apocalipsis y el carnaval) para comprender que la trama narrativa es una delgada película constantemente amenazada por el estallido. Pues cuando la identidad narrada es insostenible, cuando la frontera sujeto/objeto se quebranta, y cuando incluso el límite entre adentro y afuera se torna incierto, el relato es el primer interpelado. Si a pesar de ello continúa, cambia su factura: su linealidad se quiebra, procede por estallidos, enigmas, abreviaturas, incompletudes, enredos, cortes... En un estadio ulterior, la identidad insostenible del narrador y del medio que parece sostenerlo no se *narra* más sino que se *grita* o se *describe* con una intensidad estilística máxima (lenguaje de la violencia, de la obscenidad, o de una retórica que enlaza el texto con la poesía). El relato cede ante un *tema-grito* que, cuando tiende a coincidir con los estados incandescentes de una subjetividad-límite que hemos denominado abyección, es el tema-grito del dolor - del horror. En otros términos, el tema del dolor - del horror es el último testimonio de estos estados de abyección en el interior de una representación narrativa. Si quisiéramos ir más lejos aun en el acceso a la abyección, no encontraríamos ni relato ni tema, sino una reorganización de la sintaxis y del léxico-violencia de la poesía, y silencio.

"De la podredumbre en suspenso..."

Ya todo está en el *Viaje*: el dolor, el horror, la muerte, el sarcasmo cómplice, la abyección, el mie-

do... Y este abismo donde habla una extraña desgarradura entre un yo (moi) y un otro - entre *nada* y *todo*. Dos extremos que además cambian de lugar, Bardamu y Arthur, y otorgan un cuerpo doloroso a esta síntesis interminable, a este viaje sin fin: un relato entre apocalipsis y carnaval.

"La cosa empezó así. Yo nunca había dicho *nada*. *Nada*. Fue Arturo el que me tiró de la lengua."<sup>1</sup>

"*Todo* era para mí sólo aquella noche. Yo era propietario, por fin, de la luna, de la aldea y de un *miedo* inconmensurable."<sup>2</sup>

"De los hombres, y sólo de los hombres, es de quienes hay que tener siempre *miedo*."<sup>3</sup>

"¿En ninguna de aquellas cartas venía, entonces, la orden de parar de una buena vez aquella *abominación*? ¿No le decían desde arriba que todo había sido un equívoco, un error espantoso, una lamentable desgracia?"<sup>4</sup>

Evidentemente, las atrocidades de la guerra están presentadas como causa real de este *miedo*. Pero su violenta permanencia, casi mística, la eleva de la coyuntura política y aun social (donde sería producida por la opresión) a otro nivel: el miedo deviene *índice de humanidad*, es decir, llamado de *amor*.

"Es un error creer que resulta fácil dormir, una vez que nos hemos puesto a dudar sin tregua

1 *Voyage au bout de la nuit*, p. 11. (Las citas corresponden a la edición francesa de la "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, 1962, 1974.)

2 *Ibid.*, p. 40.

3 *Ibid.*, p. 19.

4 *Ibid.*, p. 18 (el subrayado es nuestro).

sobre todo, a causa de tanto miedo que nos dieron.”<sup>5</sup>

“... acabarás por encontrar la cosa que tanto miedo les da a todos ellos, a todos los canallas que pueden existir en este mundo; la cosa que debe encontrarse al fin de la noche.”<sup>6</sup>

“... Un excepcional sentimiento que en los seres tímidos es el verdadero amor...”<sup>7</sup>

Y también

“No hay manera de curar el miedo, Lola...”<sup>8</sup>

como

“Lo mejor que se puede hacer, cuando uno se encuentra en este mundo, ¿no es evadirse de él? Loco o cuerdo, con miedo o sin miedo, es igual.”<sup>9</sup>

O aquella madre que no es más que dolor repleto de miedo:

“Aquel sufrimiento le daba una especie de miedo; se le aparecía colmado de cosas terribles, que ella no podía comprender.”<sup>10</sup>

Y finalmente esa definición tan esperada del arte caduco, del que Céline se separa para decir la verdad del arte como miedo inconfesado:

“La felicidad sobre la tierra sería morir con placer en el placer ... El resto no es nada, es miedo que no nos atrevemos a confesar, es arte.”

En el principio había una guerra que me hace ser en el miedo. En este estado original, “yo” soy dé-

5 Ibid., p. 200.

6 Ibid., p. 219.

7 Ibid., p. 277.

8 Ibid., p. 65.

9 Ibid., p. 61.

10 Ibid., p. 95.

bil, estoy asustado frente a terribles amenazas. ¿Defenderse? Únicamente por desoxidadación, por reducción no trascendental sino mística. Mística: una palabra que Céline emplea (el viaje en el cuerpo de Lola es una "aventura profunda y místicamente anatómica");<sup>11</sup> "... los actos de los otros no tienen ya esa repugnante atracción mística que tanto lo debilita a uno, y que le hace perder su tiempo".<sup>12</sup> Esto consiste en no esbozar ningún más allá, sino dos términos, frente a frente, uno y otro juzgándose alternativamente y reduciéndose para acabar ambos en la misma abyección. Lo bajo de un lado; el discurso que sostengo y que me sostiene, del otro. La naturaleza, el cuerpo, el adentro. Frente a la mente, a los otros, a las apariencias. Estando la verdad del lado bajo: lado desnudo, sin cosméticos, sin rostro, podrido y muerto, malestar y enfermedad, horror.

"Y la verdad absoluta de este mundo es la muerte."<sup>13</sup>

"Sin embargo no llegaba a la altura de la perrilla, puesto que creía en las palabras que le decían para educarme. Mientras que la perra sólo cree en lo que siente."<sup>14</sup>

"Así desnudo, el hombre no resulta ante uno más que una triste lombriz pretenciosa y gesticulante que se esfuerza para lucirse de una u otra manera."<sup>15</sup>

"¿Se trataba simplemente de la naturaleza?"

11 *Ibid.*, p. 55.

12 *Ibid.*, p. 64.

13 *Ibid.*, p. 200.

14 *Ibid.*, p. 94.

15 *Ibid.*, p. 332.

En todo caso, yo resultaba para ella asqueroso como la naturaleza. Y este hecho la ofendió".<sup>16</sup>

Y lo siguiente, a propósito de un escritor:

"... un hombre, pariente o no, no es al fin de cuentas más que podredumbre en suspenso".<sup>17</sup>

Lo que sin embargo hace existir a esta verdad del horror y de la enfermedad, de la debilidad y de la decadencia, en su confrontación con el otro término — el poderoso, el rico, el temido: "Y uno se vuelve dos".

"Pero cuando uno es débil, lo que más fuerza da es el hecho de despojar a los hombres que nos son temibles de todo el prestigio que uno persiste en querer atribuirles. Es necesario aprender a considerarlos tales como son, peores de lo que son, es decir, desde todos los puntos de vista. Esto lo despeja a uno, lo libera y lo defiende en una forma increíble. Esto le da a uno, otro uno mismo. Y uno se vuelve dos".<sup>18</sup>

Sin embargo, en ese fascinante frente a frente de una guerra sin tregua, los dos se encuentran del mismo lado, unidos en la abominación; entonces el lenguaje hace un viraje hacia la baba, la conversación hacia la defecación; es el fin de la noche.

"Cuando uno se fija bien, por ejemplo, en la manera como se forman y pronuncian las palabras, se ve que nuestras frases no resisten al desastre de su decoro baboso. Nuestro esfuerzo mecánico de la conversación resulta más complicado y más penoso que la defecación misma."<sup>19</sup>

16 *Ibid.*, p. 388.

17 *Ibid.*, p. 416.

18 *Ibid.*, p. 64.

19 *Ibid.*, p. 332.

¿No hay acaso, en razón de ese signo igual entre lo alto y lo bajo, entre lo mismo y lo otro, ninguna solución, ninguna salvación? El universo celiniano se da, a pesar de todo, por intermitencias y mantenido en la irrisión enternecida, un *afuera*.

A menudo son las mujeres quienes no experimentan la repulsión sino que sólo la imaginan, quizá. A veces aparece otra solución — imposible, condenada, y no menos vetusta— que consistiría en atenerse a la Idea, una sola idea garantía y contrapeso de la abyección invasora. Y finalmente, el camino que Céline elige para sí mismo: sostenerse en el horror pero a una breve distancia, infinitesimal e inmensa, que, desde el corazón mismo de la abominación esencial para Céline, distingue e inscribe: el amor sublime por un niño, o en un más allá de la sexualidad y análoga a ella, la escritura sublimación.

El borde: las mujeres.

“Las mujeres tienen toda naturaleza de domésticas. Sin embargo, esta Musyne quizá no hace más que imaginar esta repulsión, sin experimentarla en lo profundo de su ser. Quizá sólo le sugiero la idea de que soy un inmundo. Para lo cual yo soy un verdadero artista.”<sup>20</sup>

La Unidad salvadora: Idea una, irrisoria e imposible.

“Las ideas me vagaban más bien en la cabeza, sin tocarse unas con otras; eran como lucecitas tímidas y parpadeantes que caían siempre en medio de un horrible, abominable universo (...) pero lo cierto es que resultaba inútil toda tentativa para llegar a llenarme la cabeza con una sola idea soberbia, más consistente que la muerte, como la de Robinson.”<sup>21</sup>

20 Ibid., p. 77.

21 Ibid., p. 489.

Finalmente lo sublime, con sus dos rostros púdicos. Por un lado:

“... Alcides se movía en lo sublime con toda altura, y, por decir así, familiarmente. Aquel muchacho tuteaba a los ángeles, y parecía un hombre cualquiera. Había ofrecido, sin darse cuenta casi, en bien de una chiquilla sobrina suya, años enteros de tortura, el aniquilamiento de su pobre vida en aquella monotonía tórrida...”<sup>22</sup>

Por el otro: la sublimación musical en donde la mayoría fracasa y a la que Céline va a apuntar a lo largo de toda su escritura:

“Sin poder sublimar ya nada, lo que quería únicamente era ausentarse, llevar su cuerpo a otra parte, Baryton no tenía nada de músico, ciertamente, razón por la cual procedería, con toda seguridad, derribando todo lo que encontrara a su paso, como un oso, para acabar con todo.”<sup>23</sup>

“El hecho de sufrir no es todo. Hace falta poder recomenzar la música e ir en busca de mayores sufrimientos, mayores y distintos.”<sup>24</sup>

## Historias de vértigos

Pero la solución más normal, a la vez banal y pública, comunicable, compartible, es, será, el relato. El relato como narración del dolor: el miedo, el asco, la abyección gritados, se calman, encadenados en historia.

A la punta lancinante de su dolor, Céline le buscará una historia, una verosimilización, un mito.

22 Ibid., p. 159.

23 Ibid., p. 416.

24 Ibid., p. 489.

Es la famosa historia de su herida en la cabeza en ocasión de la Primera Guerra, herida cuya gravedad, según la mayoría de los biógrafos, ha sido muy exagerada por Céline, quien insistió sobre ella tanto delante de los periodistas como en sus escritos. Dolores en la cabeza, en el oído, en el brazo. Vértigos, ruidos, zumbidos, vómitos. Ataques cuyos estallidos hacen pensar en la droga, en la epilepsia... Ya en *Mort à crédit*:

"Esto me abrumba desde la guerra. (Ella) corrió detrás de mí, la locura ... tanto y más duramente durante veintidós años. Resulta coqueto. Probó mil quinientos ruidos, un estruendo inmenso, pero yo deliré más rápido que ella, la cogí, la poseí hasta el «finish» (...) Mi gran rival es la música, está acorralada, se deteriora en el fondo de mi oreja... No termina de agonizar ... [...] Yo soy los órganos del Universo ... Realicé todo, la carne, el espíritu y el aliento ... A veces parezco agotado. Las ideas tropiezan, se revuelcan. No estoy cómodo con ellas. Fabrico la ópera del diluvio [...] Soy jefe de la estación diabólica [...] La puerta del infierno en la oreja es un pequeño átomo de nada."<sup>25</sup>

Aquí el dolor tiene algo para decir — "locura"— pero no se detiene en ello, pues la magia de ese exceso, la escritura, transporta el cuerpo, y con más razón el cuerpo enfermo, hacia un más allá hecho de sentido y de medida. Más allá del relato, el vértigo encuentra su lenguaje: el de la música, como aliento de las palabras, como ritmo de las frases y no sólo como metáfora de un rival imaginario donde se agazapa la voz de la madre y de la muerte:

"Es un hermoso sudario bordado de historias lo que hay que presentar a la Dama."<sup>26</sup>

En cambio, el relato siempre gira en torno de la

25 *Mort à crédit*, p. 526.

26 *Ibid.*

Dama —objeto fascinante y abyecto de la narración.

Por otro lado, originada por la madre, sobre el agitado mar de la Mancha, se desencadena una de las escenas de abyección o de náusea más abominables de la literatura. Ahora estamos lejos del dolor zumbante que se eleva en música. El cuerpo al revés, expulsado desde el fondo de las tripas, intestinos vueltos a la boca, alimento y deyección confundidos, desmayos, horrores y resentimientos.

“Mamá va a derrumbarse en la rampa ... Se vomita toda de nuevo ... Le subió una zanahoria... un pedazo de grasa... y toda la cola de un salmón...”<sup>27</sup>

“¡Estamos ahogados en una lluvia torrencial! Nos aplastamos en el barril ... Pero no dejan de roncar ... Ni siquiera sé si estoy muerto.”<sup>28</sup>

Una humanidad atrapada en el umbral de su animalidad, revolcándose en lo que vomita, como para acercarse a lo que, para Céline, es esencial, más allá de toda “fantasía”: la violencia, la sangre, la muerte. Tal vez jamás, ni siquiera en el Bosco o en el Goya más negro, la “naturaleza” humana, el otro lado de lo “sensato”, de lo “humano civilizado”, de lo “divino” fueron abiertos con tanta crueldad, con tan poca complacencia, ilusión o esperanza. Horror de un infierno sin Dios: pues si ninguna instancia de salvación, ningún optimismo, aunque sea humanista, se perfila en el horizonte, el veredicto está allí, sin perdón posible — el veredicto jovial de la escritura.

*Le Pont de Londres* no es menos revelador de esta guerra con las entrañas promovidas al rango viril esta vez (el general de las Entrayes ya aparece en el *Voyage*) que es el dolor del interior:

27 Ibid., p. 611.

28 Ibid., p. 613.

“¡Es un vértigo! ... ¡Es un malestar! ... ¡Soy víctima de la fiebre! ... ¡Me siento! ... ¡Cierro los ojos con fuerza! Igual veo ... rojo y blanco ... ¡el coronel de las Entrayes! ... ¡parado en los estribos! ¡Esto es un espectáculo para recordar! ... ¡Re-soy en la guerra! ... ¡Carajo! ¡Re-soy un héroe! ... ¡El también! ... ¡Qué lindo es el recuerdo! ... Me tiendo de golpe sobre el sofá ... ¡Tengo mi ataque! ¡Vuelvo a ver a Entrayes, a mi coronel bien amado! ... ¡Ese era un poco loco! ... ¡Estaba parado en los estribos! ... el sable en batalla ... ¡en el aire! ... radiante el sol ...”<sup>29</sup>

En suma, dolor schreberiano que sólo el humor y el estilo desplazan desde las memorias del neurópata freudiano hacia una de las páginas más crudas de la literatura moderna.

### Dolor y deseo: una debilidad\*

No hay nada glorioso en este dolor; no es una oda: se inicia con la idiocia. La *debilidad*\* en ese terreno, permanente en Céline, donde el dolor de lo “íntimo”, a la vez físico y psíquico, se encuentra con el desborde sexual. Nada pornográfico, nada atractivo o excitante en este desnudamiento de los instintos. Atrapado en esa vertiente negra donde el deseo zozobra en la pulsión o en el afecto, donde las representaciones se esfuman, donde las significaciones se eclipsan, ese sexo es una ebriedad, otra palabra para designar el dolor débil.

“Había tocado los límites ... [...] ¡Mínimo! ... no quería más estar alucinado ... Sabía cómo me da-

<sup>29</sup> *Le Pont de Londres* (Guignol's Band, II), Gallimard, 1964, p. 137.

\* El término francés *débilité* designa extrema debilidad, pero también, tal como ocurre en este caso, debilidad mental, es decir, idiocia. (N. del T.)

ba eso ... ahora tenía la experiencia ... con un poquito de alcohol ... justo un vasito alcanzaba ... y después una buena discusión ... alguien que me contradijera ... me embalaba ... ¡estaba listo! ... Siempre a causa de mi cabeza, ¡estaba escrito en mi reforma...!"<sup>30</sup>

"Me pesco todos los dolores ... ¡me atraviesan de un lado a otro! ... la frente, los brazos, las orejas ... ¡oigo los trenes que se me deshacen encima! ... ¡me silban, me retumban en la cabeza! ... ¡No quiero saber más nada, qué cagada! ... ¡Flaqueo! ... Me agarro a la rampa ... Un pequeño vértigo ... Estoy todo tembloroso ante ella ... ¡Ah! ¡Qué pavor! ... ¡Qué emoción! ... [...] ¿Ella me quiere un poco? ... Me lo pregunto ... Me la machaco a su lado ... ¡Estoy tan emocionado! ¡No sé muy bien dónde tengo puestos los pies! ... tropiezo por todos lados ... ya no veo nada delante de mí ... ni las vidrieras ni las personas ... ni siquiera las verdades, me tropiezo ... me golpeo ... me levanto ... estoy en éxtasis ... en la hechicería de su presencia ... [...] No veo al soldado que me agoniza y al que pateo las patas ... ni al conductor que me sacude ... que me atormenta en mi sueño ..."<sup>31</sup>

## La escatología banalizada

Al *no man's land* del vértigo que enlaza el dolor y el sexo, le sucede el asco a la podredumbre o a la deyección. Céline habla de ello con la misma neutralidad, con la misma naturalidad aparente que cuando describe el dolor o la debilidad mental. Admitamos que sus costumbres médicas tengan algo que ver allí. Pero hay un frío júbilo, una doméstica-

30 *Ibid.*, p. 335.

31 *Ibid.*, p. 137-138.

ción distante de la abyección, que hacen pensar menos en la perversión (sado-masoquista) que en ciertas épocas de la vida dolorosa en la fortaleza (cf. más arriba, p. 65-67) así como en los ritos más "fronterizos" de las religiones fundamentales.

Como si la escritura celiniana sólo se apoyara en su enfrentamiento con "ese otro absoluto" de la significancia; como si sólo pudiera ser haciendo existir como tal ese "ese otro" para separarse de él pero también para beber en su fuente; como si sólo pudiera nacer del cara a cara que recuerda las religiones de la *impureza* de la *abominación* y del *pecado*. El relato, dislocado bajo el efecto de este dispositivo, está simultáneamente roto y puntuado en su continuidad simplemente biográfica y lógica por esos islotes de fascinación: lo desmembrado reencuentra su coherencia en la permanencia de la abyección.

Esta obsesión remite a la podredumbre, ya sea la evocación del excremento descubierto por el padre desdichado como el anverso del éxito escolar del niño,<sup>32</sup> ya sea incluso la suciedad anal en la que se fija el interés por el interior hormigueante de un cuerpo del que Fernand no tendrá que preguntarse si es macho o hembra.

"Siempre me limpiaba tan mal, siempre dejaba una cachetada retrasada ... Que me apresuraba a evitar ... Dejaba abierta la puerta de los cagaderos para escuchar cuando venían ... Hacía caca como un pájaro entre dos tormentas..."<sup>33</sup>

La podredumbre: lugar privilegiado de la mezcla, de la contaminación de la vida por la muerte, del engendramiento y del fin. Encontramos su apogeo en la descripción apocalíptica de la tierra podrida por los gusanos blancos del sabio Coutial des Perei-

32 *Mort à crédit*, p. 622.

33 *Ibid.*, p. 555.

res. Las experiencias científicas del inventor del Genitron, lejos de perpetuar la vida, sólo transforman un alimento, las papas, en hedor imposible ("el cadáver o la papa") y corrompen hasta las piedras:

"Más que un desierto de podredumbre. ¡Está bien! ¡Está bien! ¡El espíritu fermenta! [...] La carroña, ¿quieres que te lo diga, eh? Te lo voy a decir... ¡la carroña es todo lo que hay que soportar!..."<sup>34</sup>

Sin embargo, es el cadáver humano el que da lugar a la concentración máxima de abyección y de fascinación. Todos los relatos celinianos convergen en un lugar de masacre o de muerte — el *Voyage* ya lo había indicado al empezar por la Primera Guerra, *Rigodon* y *Nord*, al atravesar una Europa devastada por la Segunda, insisten sobre ello. Sin duda la época moderna, maestra en masacres, se presta a la perfección, y Céline sigue siendo el mayor hiperrealista de las carnicerías de los tiempos modernos. Pero estamos muy lejos del reportaje de guerra, por horrible que sea. Aquello que Céline busca, escudriña, revela, es el amor a la muerte en la emoción, la embriaguez ante el cadáver, ese otro que yo soy y que nunca alcanzaré, ese horror con el cual no comunico más que con el otro sexo en la voluptuosidad, pero que me habita, me excede y me conduce al punto donde mi identidad se invierte en lo indecible. Se encuentra la evocación vertiginosa, apocalíptica y grotesca de voluptuosidad ante la muerte en una de las escenas finales de *Mort à crédit*. El cura Fleury, que se ha vuelto loco, despedaza el cadáver de Courtial:

"Hunde los dedos en la herida ... Mete las dos manos en la carne ... Se introduce en todos los agujeros ... ¡Arranca los bordes! ... ¡Los bofes! ¡Re-

vuelvel ... Se enrieda ... ¡Tiene la muñeca atrapada entre los huesos! Eso se deshace ... Sacude ... Se debate como en una trampa ... ¡Hay una especie de saco que revienta! ... ¡El jugo brota! ¡Chorrea por todos lados! ¡Lleno de cerebro y de sangre! ... Todo esto salpica alrededor."<sup>35</sup>

## La carnicería en las fibras

La escritura celiniana extrae su noche y su soporte último de la muerte como lugar supremo del dolor, de la agresividad que la provoca, de la guerra que hacia allí la conduce. La abyección está bordeada de asesinato, el asesinato está frenado por la abyección.

“¡Los hombres no tienen necesidad de emborracharse para devastar cielo y tierra! ¡Tienen la carnicería en las fibras! Esta es la maravilla que padecen desde el día en que tratan de reducirse a nada. ¡Sólo piensan en la nada, malos clientes, semillas de crimen! ¡Ven rojo en todas partes! No hay que insistir; esto sería el fin de los poemas...”<sup>36</sup>

Seguramente, pero no el de los textos de Céline, muy por el contrario.

Pensemos en los intentos de asesinato, en los múltiples asesinatos: de la vieja Henrouille, de Ferdinand (en el *Voyage...*) ... En los choques permanentes con la muerte en *Le pont de Londres* donde la experiencia “científica” se mezcla, como en un lúgubre carnaval, con el riesgo mortal y con las violencias masacrantes de los cafés, de las orgías, de los subtes... Podremos evocar los estertores de Titus en *Gulgnol's Band*; los clamores atroces en torno de su cuerpo agonizante que se debate entre

35 *Ibid.*, p. 1055.

36 *Le Pont de Londres*, p. 406.

los dos cuerpos de mujer, la clienta y la criada, índices de una orgía imposible, desplazada en el asesinato:

“¡Yace allí entre sus sedas! ¡Lleno de sus asquerosidades... sus vómitos... ¡todavía hace sonar el glu-glu! ... ¡los ojos se le dan vuelta ... se quedan fijos ... se descomponen! ... ¡Ah! ¡Es horroroso mirarlo! ... ¡y luego plofi! ... ¡Se vuelve carne-sí! ... ¡El, tan pálido, justo un segundo después! ... Le suben un montón de obscenidades ... llena la boca ... hace el esfuerzo...”<sup>37</sup>

Como un apogeo de la enfermedad, del asma.

“... ¡cuando le daba, ese pánico! ... ¡entonces había que verle los ojos! ... ¡el horror que lo sobreco-gia!...”<sup>38</sup>

La escena apocalíptica del asesinato alcanza su colmo cuando la droga se mezcla con la orgía, como en la secuencia del incendio, con lo Horroroso (*Guignol's Band*).

“¡Veó una gran escena de batalla! ... ¡Es una visión! ... ¡un cine! ... ¡Ah! ¡esto no va a ser nada común! ... ¡en la oscuridad por encima de la tragedia! ... ¡Hay un dragón que los come a todos! ... ¡les arranca a todos el trasero ... el tripaje ... el hígado! [...] ¡Te veo el Dolor! [...] ¡voy a cortarle los agujeros de la nariz a ese patán! ... ¡No me gustan los putos! ... ¡Y si le cortara los órganos! ... ¡ah, sería inaudito! ¡Pienso en eso! ... ¡Pienso en eso! ...”<sup>39</sup>

Y luego, la visión del asesinato se torna sublime, el apocalipsis asesino ofrece su faz lírica, antes de que todo zozobre en el vómito, de que el dinero tragado como alimento último, del excremento rein-

37 *Guignol's Band*, I, Gallimard, 1952, p. 150.

38 *Ibid.*, p. 172.

39 *Ibid.*, p. 190-193.

corporado, y antes de que el fuego, efectivamente apocalíptico, devaste todo, después del asesinato de Claben en manos de Boro y de Céline-El Dolor:

"...¡todo gira en torno del globo! ... como una calesita ... la lámpara de agua ... ¡veo cosas adentro! ¡Veoguirnaldas! ... ¡veo flores! ... ¡veo ramitas ... [...] ¡Se lo digo a Boro! ... ¡Me eructa en la cara! ... ¡Está entre Delphine y el viejo! ... ¡No dejan de hacer sus porquerías! ... ¡con la mayor caradurez! ... ¡Me dan asco a la fuerza! ... ¡El otro que se morfó su peculio! ... ¡a ése no le da asco! ... ¡todo el dinero en el bolso! ... está contento..."<sup>40</sup>

### Ferdinand el Dolor: un asesino

Ferdinand el Dolor, aquel que habla en primera persona, es aquí uno de los principales protagonistas del asesinato. Es siempre él, "Yo", quien en *Guignol's Band* precipita debajo del subte a su perseguidor Matthew. Esta escena, que pone en movimiento el eje perseguidor-perseguido, convierte la representación visionaria del asesino de la secuencia anterior en una radiografía más dinámica del movimiento asesino. Un verdadero reino subterráneo de la pulsión de muerte encuentra su lugar natural en las entrañas del subte, equivalente celiniano del infierno dantesco. El asesinato como doblez subterráneo del ser pensante en lo inmundo.

"¡La sangre ya no se me mueve! ... ¡no respiro más! ... ¡no me muevo más! ... ¡me quedo hipnotizado! ... ¡Me miral ... ¡Lo miro! ... ¡Ah! de todas maneras, pienso! ... ¡pienso en seco! ... ¡Es el enano! ... ¡ahí contra mí! ... ¡Es él [...]! ¡Esto se prepara solo! ... mi reflexión ... concentro ... concentro ... no hago ninguna trampa ... a sangre fría ... [...] Se la escucha bramar el remo ... ¡ilegal! ... allí en la oscu-



escapatorias, de masacres, de bombardeos y de destrucciones: la agresividad destructiva muestra allí, súbitamente, su abominable vertiente débil en un infernal goce-móvil, abyecto de la Historia. El lugar de la escritura celiniana siempre es esta cresta fascinante de la descomposición-composición, del dolor-música, de la abominación-éxtasis.

“... que se mueran, hiedan, supuren, rueden hasta la cloaca, ¿pero acaso preguntan qué es lo que podrán hacer en Cennevilliers? ¡Ya lo creo! ¡al estercolero! ¡a la cloaca! ... el verdadero sentido de la Historia ... ¡y en el punto al que llegamos! ¡saltando por aquí! ... y ¡hop! ¡por allá! ... ¡rigodon! ... ¡palos por todas partes! depuraciones vivisecciones ... pieles humeantes puestas al revés ... carajo corruptos mirones, que todo vuelva a empezar ¡arrancamiento de las vísceras con la mano! ¡que se oigan los gritos, todos los estertores, que toda la nación se afirme...”<sup>43</sup>

Recordemos, a propósito de esta música apocalíptica que es la trilogía, el bombardeo de Hamburgo, donde en el estruendo, los olores y el caos, el frenesí de la abyección ondea en siniestra belleza:

“... ¡las llamas verdes rosas bailaban haciendo una ronda! ... ¡hacia el cielo! ... hay que decir que esas calles de escombros verdes ... rosas ... rojos ... resplandecientes, estaban de otra manera, más alegres, en verdadera fiesta, que en su estado ordinario, ladrillos ásperos opacos ... es que jamás llegan a ser alegres, si no es por el Caos, levantamiento, temblor de la tierra, una conflagración de la que sale el Apocalipsis.”<sup>44</sup>

“... ya le dije el efecto, tres o cuatro veces Notre Dame ... el día venía de arriba, de muy arriba ...

43 *Rigodon*, p. 856.

44 *Ibid.*, p. 817.

del agujero del cráter ... el efecto le repito de una nave gigante en pleno campo ... .. Hamburgo había sido destruida con fósforo líquido ... había sido como el golpe de Pompeya ... todo se había quemado, las casas, las calles, el asfalto y la gente que corría por todas partes ... e incluso las gaviotas sobre los techos..."<sup>45</sup>

Lo sagrado y la historia, Notre Dame y Pompeya, el sentido y el derecho dan rienda suelta, en esta gigantesca revelación del dolor y de la muerte que es la Segunda Guerra Mundial, a su doblez macabro. Y este otro lado, todopoderoso, de la cultura frágil que es, a los ojos de Céline, la verdad de la especie humana; para el escritor, es el punto de partida de la escritura como privación del sentido. Admitamos que la visión de Céline es una visión apocalíptica, que tiene acentos místicos en su fijación al Mal como verdad del Sentido imposible (del Bien, del Derecho). Sin embargo, si bien *apocalipsis* significa, etimológicamente, una visión, es necesario entenderla como el opuesto de una verdad filosófica, de la *aletheia*. No hay *ser* apocalíptico estriado, desfalleciente, siempre incompleto e incapaz de plantearse como tal que estalle en las llamas o resuene en los gritos de la catástrofe universal. Por lo tanto Céline no exhibe un "mal" filosófico; por lo que ninguna interpretación ideológica puede apoyarse sobre la revelación celiniana: ¿qué principio, qué partido, qué campo, qué clase salen indemnes, es decir idénticos a sí mismos de este abrasamiento crítico total? El dolor, el horror y su convergencia hacia la abyección nos parecen ser las indicaciones más adecuadas para esta visión *apocalíptica* que es la escritura celiniana.

## ¿Un relato? No, una visión

Visión, sí, en el sentido en que la mirada está allí convocada, cortada por el ruido ritmado de la voz. Pero visión que se opone a toda representación si ésta es el deseo de coincidir con una identidad presumida de lo representable. La visión de lo abyecto, por definición, es el signo de un objeto imposible, frontera y límite. Fantasma si se quiere, pero que introduce, en los famosos fantasmas originarios de Freud, en los *Urfantasien*, una sobrecarga pulsional de odio o de muerte que impide que las imágenes se cristalicen como imágenes de deseo y/o de pesadilla, y las hace estallar en la sensación (dolor) y en el rechazo (el horror), en la aniquilación de la vista o el oído (fuego, estrépito). La visión apocalíptica sería entonces el estallido, o la imposibilidad no sólo del relato, sino también de las *Urfantasien* bajo la presión de una pulsión desencadenada por una herida narcisística sin duda "profundamente arcaica".

Cuando sitúa el colmo de la abyección —y con ello el interés supremo, único, de la literatura— en la escena del parto, Céline explicita ampliamente el fantasma de que no se trata: un *horror a ver* en las puertas imposibles de lo invisible que es el cuerpo de la madre. Aquí la escena de las escenas no es la escena llamada primitiva, sino la del parto, incesto al revés, identidad despellejada. El parto: *sumun* de la carnicería y de la vida, punto candente de la vacilación (adentro/afuera, yo [moi]/otro, vida/muerte), horror y belleza, sexualidad y negación brutal de lo sexual.

"... y fui partero, quiero decir apasionado por las dificultades de pasajes, visiones en los estrechos, esos instantes tan poco frecuentes en que la naturaleza se deja observar en acción, tan sutil, cómo vacila y se decide ... en el momento de la vida ... si es que puedo decirlo ... todo nuestro tea-

tro y las bellas letras son, con respecto al colto y a las cercanías ... ¡fastidiosos sermones! ... el orgasmo es poco interesante, todo el ruido que hacen los gigantes de la pluma y del cine, los millones de publicidad jamás han podido realzar más que dos o tres pequeños sacudones de rabos ... el esperma hace su trabajo demasiado suavemente, demasiado íntimo, todo se nos escapa ... ¡el parto, eso es lo que merece ser visto! ... ¡espaldol...<sup>46</sup>

En las puertas de lo femenino, en las puertas de la abyección en el sentido en que lo hemos definido más arriba, también nosotros estamos aquí, con Céline, en la radioscopía más audaz de las "bases pulsionales" del fascismo. Pues es justamente esta economía, la del horror y el dolor en su plusvalía libidinal, aquello que el nazismo y el fascismo han captado, racionalizado y vuelto operante. Ahora bien, ni la razón teórica, ni el arte efímero, agitados por epifenómenos de deseo y de placer, supieron alcanzar esta economía. Este arte deseante no podía proponer más que una denegación perversa de la abyección que, privada además de su sublimación religiosa (sobre todo en el estado de quiebra de los códigos religiosos entre las dos guerras y de manera muy especial en los medios nazi y fascista), se dejaba seducir por el fenómeno fascista. Drieu La Rochelle es el ejemplo mismo de esta literatura. Su revés solidario es un arte de la represión, alejandrino y poético, el de la resistencia moral, a la vez decidido y limitado. Pero, ¿qué literatura realista (o realista-socialista) está a la altura del horror de la Segunda Guerra? Céline, en cambio, habla desde el lugar mismo de este horror, se compromete con él, está adentro. Por medio de su escritura lo hace existir y, si bien está lejos de elu-

cidarlo, le arroja esta sutileza, su texto: red frágil pero también reja que, sin protegernos de lo que fuera, se imprime en nosotros, implicándonos totalmente.

# ESAS HEMBRAS QUE NOS ESTROPEAN EL INFINITO

*Pocas son las mujeres que no son esencialmente perras o sirvientitas —entonces son hechiceras y hadas.*

Lettre a Hindus, 10 de septiembre de 1947, *L'Herne*.

## La madre bi-fronte

La madre ocupa, y sí, una vez más, el lugar central en la galería femenina del escritor. Pero aquí explícitamente, y de manera muy significativa, está *desdoblada*.

Ideal, artista, consagrada a la belleza, por un lado es el punto de mira del artista que confiesa haberla tomado como modelo.

“Soy el hijo de una zurcidora de puntillas antiguas. Me encuentro en la situación de poseer una colección bastante poco común, lo único que me queda, y soy uno de los pocos hombres que sabe diferenciar la batista de los encajes de Valenciennes, los encajes de Valenciennes de los de Brujas, los de Brujas de los de Alençon. Conozco muy bien las delicadezas. Muy muy bien. No tengo necesidad de ser educado. Lo sé. Y conozco igualmente la belleza de las mujeres como

la de los animales. Muy bien. Soy un experto en esto.”<sup>1</sup>

O bien, de manera mas alusiva, pero asociando siempre la escritura, las mujeres y la puntilla:

“No soy artista sino que tengo la memoria de las flores... Janine... Marie Louise... ...lo que está escrito en limpio no es gran cosa, lo que cuenta es la transparencia... en la puntilla del Tiempo como se dice...”<sup>2</sup>

Sin embargo, ni la madre ni la abuela, tal como son educadas en las novelas de Céline, no son personajes de un esplendor sin sombra. Así, la escritura procede de la abuela — “ella me enseñaba un poco a leer”, “aunque ella misma no sabía muy bien” e incluso “no puedo decir que fuera tierna ni afectuosa pero no hablaba mucho y eso ya es grandioso”.<sup>3</sup> El amor que se le tiene es un amor incómodo, púdico, teñido de ese recato casto y culpable junto al desborde y el horror que caracteriza el sentimiento celiniano. Por otro lado, es en el momento de la muerte cuando, enredado en una torpeza infantil, este amor se atreve a decirse.

“Teníamos una especie de vergüenza ... Como si fuéramos culpables ... ya no sabemos más movernos, para conservar mejor nuestro dolor ... Llorábamos con mamá, juntos sobre la mesa...”<sup>4</sup>

La otra figura materna está asociada al sufrimiento, a la enfermedad, al sacrificio, a una decadencia que Céline, según parece, exagera de buena gana. Esta maternidad, esta madre masoquista que no cesa de trabajar, es rechazante y fascinante, abyecta.

1 *Entretien avec A. Zbinden*, p. 945.

2 *Féerie pour une autre fois*, Paris, Gallimard, 1952, p. 144.

3 *Mort à crédit*, p. 549.

4 *Ibid.*, p. 587.

"A partir del momento en que eso era infecto como trabajo pesado, como angustia, no dejaba de reconocerlo como propio... Era su estilo, su temperamento ... Le importaba enormemente su condición feroz..."<sup>5</sup>

Ya lo habíamos visto en el *Voyage*:

"Le daba como miedo ese dolor; estaba colmado de cosas terribles que ella no comprendía. En el fondo creía que la gente pequeña de su especie estaba hecha para sufrir de todo, que ése era su papel en la tierra..."<sup>6</sup>

Imagen miserable, degradada incluso por el encarnizamiento que subraya la pierna coja: "Las piernas de mamá, la chiquita y la grande",<sup>7</sup> y por la miseria excesiva que Céline hace reinar en el pasaje Choiseul. ¿Con qué finalidad, esta encarnación de la castración por la madre? ¿Es acaso la imagen de un reproche permanente, la satisfacción de una herida narcisista precoz? ¿O una manera de expresar un amor que sólo pueden recibir, sin amenazas para aquel que lo dice, los seres débiles?

El tema de esta madre bi-fronte es tal vez la representación de este poder maléfico de las mujeres de dar una vida mortal. Como lo dice Céline, la madre nos da la vida pero sin el infinito:

"Hizo todo para que yo viviera, es nacer lo que no hubiera sido necesario."<sup>8</sup>

"... esas hembras que nos estropean todo infinito..."<sup>9</sup>

Ya hemos recordado que el parto es, para Céline,

5 *Ibid.*, p. 784.

6 *Voyage*, p. 95.

7 *Mort à crédit*, p. 540.

8 *Ibid.*, p. 541.

9 *Ibid.*, p. 531.

el objeto privilegiado de la escritura. Y es en sus tachaduras, en el aborto, donde el escritor descubre, con toda naturalidad, el destino fundamental y la tragedia abominable del otro sexo. Es este drama insuperable lo que evoca en el *Voyage* cuando el placer sexual se ahoga en un charco de sangre durante un cara a cara entre la hija gozadora y la madre celosa y mortífera.<sup>10</sup>

### ¿La vida? Una muerte

Céline, recordémoslo, dedica su tesis de doctorado en medicina (1924) sobre *Ignace Semmelweis*, a la infección que sobreviene en ocasión del parto, la fiebre puerperal. Muy poco conforme a lo que se espera de un escrito médico, muy novelesca, esta obra puede ser descifrada como una identificación de Céline con el doctor húngaro instalado en Viena. Extranjero, solitario, marginal, decididamente loco, perseguido por todo el mundo, el inventor de la higiene obstétrica tiene con qué fascinar no sólo al obsesivo sino, más profundamente, a aquel que teme a la podredumbre y a la muerte por contacto con lo femenino. Semmelweis preconiza lavarse las manos después de haber tocado los cadáveres para no contaminar a las parturientas con las cuales tendría que ver — y esto antes del descubrimiento de los microbios; estamos en la época de Napoleón. Constata, de hecho, que la fiebre puerperal es el sexo femenino contaminado por el cadáver: tenemos por lo tanto una fiebre donde aquello que es portador de vida se invierte hacia el lado del cuerpo muerto. Momento enloquecedor donde los opuestos (vida/muerte, femenino/masculino) se juntan para formar probablemente más que un fantasma defensivo contra el poder persecutorio de la madre: una alucinación pánica de destrucción del

<sup>10</sup> *Voyage*, p. 260 ss.

adentro, de interiorización de la muerte consecutiva a la abolición de los límites, de las diferencias. ¿El remedio? – Una vez más, consiste en separar, en no tocar, en dividir, en lavar. Es menester que el tercero, el médico, sea agente no de comunicación sino de aislamiento, proporcionando así la réplica laica de las abominaciones, de las defensas, de las purificaciones religiosas. Papel imposible: víctima de alucinaciones violentas, Semmelweis se precipita sobre un cadáver, corta, se corta, se infecta... ¿Como una parturienta? ¿El agente volviéndose víctima? ¿El médico que no escapa a la suerte de la madre enferma prometida a la muerte?... Céline sigue paso a paso la experiencia dolorosa del doctor poeta, también él autor de una tesis con un estilo muy literario ("La vida de las plantas" - "doce páginas de poesía") y de la cual dice, como si se tratara no del vienés sino de sí mismo, futuro novelista: "El mundo, la danza lo conducen a la femineidad". Esta tesis es en realidad un viaje a las puertas oscuras de la vida, donde la parturienta cae en la infección, la vida en la muerte, la fiebre de las mujeres en la alucinación delirante del hombre, la razón en el enigma. El hecho de que de todos los antiguos enigmas de la ciencia sea éste, a la entrada o a la salida de la mujer, adentro/afuera mezclados como lo están vida y muerte, femenino y masculino, lo que atrae a Céline, es quizá más que una metáfora. Su tesis es una preparación para el *Voyage au bout de la nuit* en tanto allí se trata casi explícitamente, aunque a través de la represión "científica", del enigma que constituye, para la razón, lo femenino. Era necesario que la razón celiniana afrontase ese tope para que aparecieran, más allá de la abyección infecta, sus dos protagonistas irreductibles: la muerte y las palabras.

El universo celiniano sigue siendo dicotómico: sin tercero o a causa de la falencia de éste, dos términos se levantan frente a frente: la Mujer y el Amante, el Sexo y el Cadáver, la Parturienta y el Mé-

dico, la Muerte y las Palabras, el Infierno y el Escritor, lo Imposible y el Estilo...

"Más allá de estos cuantos bordados coloreados, sobre la ruta de la infección no había más que la muerte y las palabras..."<sup>11</sup>

"... el infierno empieza en las puertas de nuestra Razón."<sup>12</sup>

"No se explica todo con hechos, ideas y palabras. Hay, además, todo aquello que no se sabe y que no se sabrá jamás."<sup>13</sup>

En cuanto al escritor, se tratará de ser más que médico – no sólo aquel que separa, padre de alguna manera, sino también aquel que toca, el hijo y el amante, hasta tomar el lugar de lo femenino. El Uno y el Otro, y con ello incluso ni el Uno ni el Otro, un Desprendido. Solución muy particular del Edipo: el sujeto no se normativiza en la triangulación de la neurosis; no parece encontrarse en el pavor dual de la relación narcisística carente de tercero; recorre los tres lugares a la vez: trinidad, tres puntos, de una identidad la otra, sin identidad, ritmo rotación, rigodón...

Dadora de vida - arrancadora de vida: la madre celiniana es un Jano que enlaza belleza y muerte. Condición de la escritura, pues la vida dada sin infinito aspira a encontrar su suplemento de puntilla en palabras; también ella es poder negro que señala lo efímero de la sublimación y el inexorable fin de la vida, la muerte del hombre. La mujer paranoíca, otro personaje celiniano, es quizá la proyección de ese peligro de muerte que inspira al ser hablante la percepción de esta parte de sí mismo que fantasmaliza como maternal y femenina. Observemos

11 *La Vie et l'Oeuvre de Philippe Ignace Semmelweis* (thèse), Denoël et Steele, 1936, p. 588.

12 *Ibid.*, p. 617.

13 *Ibid.*, p. 621.

que esta figura bivalente de la madre define la escritura de la muerte, por un lado, y como venganza, por el otro. Aquel que narra relatos a la Dama es un ser prometido a la muerte, pero al mismo tiempo es a su madre a quien rehabilita. Para una razón común, las cosas parecen invertidas: pero en el texto celiniano, es ella quien lo quiere muerto, es él quien la hace vivir.

“Lo que hay que presentar a la Dama es un hermoso sudario bordado de historias.”<sup>14</sup>

“¡No tengo más dientes! pero hay algo que me suena en la memoria... ¡mi madre! / Un brevísimo segundo toda una vida ... no era una gozadora mi madre ... pasó de largo ... como yo, su hijo ... ¡hacia el sacrificio! ... ¡Oh! pero yo escribiré odioso, vengaré a todo el mundo, el culo pegado, sus nombres históricos grabados en oro ... ¡en la Santa Capilla! ... ¡el poder de escritor tan débil! débil poeta, ¡más débil que nada! ¡Atención gran Hércules en toga! ¡Os haré escribir vuestro nombre en oro!”<sup>15</sup>

## Una cortesía insultada

Hay algo del orden de lo cortés en el código amoroso de Céline. A veces explícito, está sobre todo constantemente presente en un segundo plano, en el pudor y en el lirismo. Sin él la abyección no podría ser, no podría decirse como nuestro otro, como el doblez nocturno de la leyenda magnífica. Los mundos de hadas de los ballets celinianos (“sin música, sin nadie, sin nada”, precisa el subtítulo) son una tentativa fallida de escenificación de esta idealización arcaizante donde persiste el ideal femenino, sean cuales fueren los caracteres de los perso-

14 *Mort à crédit*, p. 526.

15 *Féerie pour une autre fois*, p. 301.

najes femeninos, en el culto del cuerpo sublime de la bailarina. Recordemos, más abruptamente aún, esas páginas de *Mort à crédit*, donde Ferdinand confiesa a Gustin Sabayot su intención de escribir una leyenda, muy caballeresca, de las aventuras de Gwendor el Magnífico. Inmediatamente después, es una menor pervertida, Mireille, a quien cuenta este romance feérico de caballería, antes de que su joven destinataria se convirtiera en el objeto, muy poco cortés, de sus deseos pornográficos y sádicos.<sup>16</sup> Este personaje episódico, esta secuencia aislada de la trama de un relato sin continuidad, son sin embargo sintomáticos. La conjunción de los contrarios (cortesía-sadismo) se encuentra en la serie completa de los personajes femeninos de Céline. En diversa medida, esta ambivalencia parece indicar que el miedo genital puede ser circunscrito por la idealización al mismo tiempo que por el desencadenamiento de las pulsiones parciales (sodomomasoquistas, voyeuristas-exhibicionistas, orales-anales).

La más sublime, Molly, no escapa a esta constelación. Prostituta sin duda, dispensadora de gracias en un "quilombo clandestino", no tiene nada sin embargo de la indignidad banal y sin ilusiones hasta la obscenidad floja que le conocemos a la Molly Bloom de Joyce. Por el contrario, la Molly celiniana goza de una idealización angélica, ya que el pudor y el lirismo de la escritura le confieren la existencia feérica de las grandes sacerdotisas vestidas de blanco de los antiguos mitos del Fallo. La desvalorización del sexo disociado, parcializado, marginalizado y en definitiva degradado que hemos visto en los temas del dolor-horror, ¿sería la condición de la idealización fálica de La Mujer? Hay, en todo caso, en Céline, un lugar preciso donde la abyección se desvanece en la veneración:

16 *Mort à crédit*, p. 522 ss.

"Buena, admirable Molly, quiero, si todavía puede leerme desde un lugar que no conozco, que ella sepa bien que no cambié por ella, que la quiero todavía, siempre, a mi manera, que puede venir aquí cuando quiera compartir mi pan y mi furtivo destino. Si ha dejado de ser hermosa, y bueno, ¡tanto peor! ¡Nos arreglaremos! Guardé en mí tanto de su belleza, tan tibia que me alcanza para los dos y por lo menos para veinte años todavía, el tiempo de terminar con ella."<sup>17</sup>

Elizabeth Craig, la destinataria del *Voyage*, parece ser el principal referente de esta confesión emocionada; Céline escribirá al respecto a Hindus:

"¡Qué genio el de esa mujer! Nunca hubiera sido nada sin ella. ¡Qué mente! ¡qué penetración!... ¡Qué panteísmo doloroso y travieso a la vez!"<sup>18</sup>

### Mi pequeña niña, mi hermana

El aura de idealización amorosa parece aparecer no bien el espanto suscitado por el deseo sexual, supuesto en las mujeres por un hombre, se encuentra apartado. Quizás esto explica por qué aquellas que el escritor se autoriza a domesticar, aún a amar, son o lesbianas o mujeres en posición de hermana. Molly es tal vez la más deslumbrante figura de esta amistad-amor fraternal. Pero encontramos una variante, más directamente incestuosa o perversa en la Virginia del *Pont de Londres*. Pero ya *Guignol's Band* nos anticipaba un cierto sabor angélico, con un ritmo de arlequines danzantes:

"¡Pícaro fogosa muchachita de músculos de oro!... ¡Salud vivísima!... ¡Saltas antojadiza de una punta a otra de nuestras penas! Muy al comien-

17 *Voyage*, p. 236.

18 Le 10 septembre 1947, *L'Héme*, p. 126.

zo del mundo, las hadas debían ser bastante jóvenes para no ordenar otra cosa que locuras!... La tierra aparecía entonces toda en maravillas caprichosas y poblada de niños todos con sus juegos y pequeñas naderías, y torbellinos y pacotillas! ¡Risas desparraman!... ¡Danzas de alegría!... ¡rondas llevan!"<sup>19</sup>

Réplica carnavalesca a la Alicia de Lewis Carroll, Virginia es la niña que permite imaginar los ángeles en género femenino. Esta imagen ofrece la ventaja fantasmática de diferir el encuentro abyecto con el sexo femenino ya que en ese cuerpo de niña-danzarina ofrecido a la mirada, al tacto, al oído, al olor, lo sexual, por estar en todas partes, no está en ningún lado.

"Quisiera volverle a hablar del mercurio... [...] Ella no se queda en su lugar... salta, hace piruetas como un elfo... en la pieza a rededor de mí... ¡Qué hermosos cabellos!... ¡qué oro!... ¡qué muchachita!... [...] Me habla... es del pájaro... No entiendo todo... [...] ¡No tendría que haber comido!... ¡hubiera muerto delicadamente!... ¡todo en favor de Virginia!..."<sup>20</sup>

O, más aún, esta visión paradisiaca en pleno universo de truhanes y orgías, de bacanales y demonios:

"... ¡toco, acaricio los dedos de mi hada!... de la maravilla adorada... ¡Virginia!... No me atrevo a más, en todas partes alrededor de nosotros... vuelan... revolotean mil pavesas... ¡graciosos banderines de fuego alrededor de los árboles!... de una rama a otra... Alegres margaritas de chispas, vivas corolas... camelias ardientes... quemantes glicinas... ¡para balancear en el aire!... entre los

19 *Guignol's Band*, I, p. 40.

20 *Le pont de Londres*, p. 36.

soplos de música... el coro de las hadas... el inmenso murmullo de sus voces... el secreto del encanto de las sonrisas... ¡Es así la fiesta del fuego en el Paraíso!"<sup>21</sup>

El hecho de que la traviesa aparición infantil sea también el punto de unión entre Ferdinand y el tío de la niña, personaje temido y estafado por nuestro héroe, sitúa en la homosexualidad renegada la realidad vertiginosa de esta relación con la niña donde Ferdinand, de una identidad a otra, de un sexo a otro, acaba por perder la cabeza: "Un pequeño vértigo... Me encuentro todo tembloroso delante de ella... ¡Ah! ¡qué espanto!... ¡qué emoción!"<sup>22</sup>

"... antes de que el abrazo amoroso engulla, bajo la lluvia, las chiquilínadas... la cubro de caricias, la lamo como un perro... la relamo... le chupo el agua de la punta de la nariz... ¡de tanto en tanto horroroso gusto! ¡Costumbres de Gobbini! ¡ensalada de bestialidad, obscenidad!... ¡desbraguetado! ¡Me la hubiera cogido a Virginia!"<sup>23</sup>

El hermano enamorado del hada está a un paso de transformarse en un padre incestuoso: sólo lo retienen el miedo a los otros y las circunstancias siempre un poco persecutorias.

Observemos la torsión del incesto: la hermana se convierte en hija de su hermano, lo que permite al hombre, en este asunto, ser hermano o padre, pero conservar intacta a la madre y continuar la guerra con el otro hombre, el hermano real del objeto de deseo. Finalmente, Virginia embarazada ofrece manifiestamente la imagen misma de la situación indecible de este mundo carnavalesco. Enternecimiento y deseo de fuga acompañan en lo sucesivo en el narrador esta paternidad tan feérica como

21 *Ibid.*, p. 111.

22 *Ibid.*, p. 138.

23 *Ibid.*, p. 163.

grotesca: "estoy en la jaula de su felicidad"<sup>24</sup> mientras que "¡estaba harto de mi destino!... ¡Destino robado! Otro nombre de Dios".<sup>25</sup> Y he aquí que el "sátiro de las niñas"... se conduce como un héroe: "¡mi niña embarazada! ¡mi ángel! ¡mi querubín! ¡Mi vida! ¡Ah! ¡No quisiera que la toquen!... ¡los voy a matar a todos! ¡Carajo!",<sup>26</sup> antes de ceder ante otro personaje, femenino esta vez, una Delfina de los bajos fondos de Londres. Viene a ocupar el final de la novela, evocando a lady Macbeth y el asesinato, mientras que todo este carnaval se embarca para un viaje indefinido, en un libro que termina bruscamente en el *Pont de Londres* con esta confesión bufonesca del hermano-padre: "... Ahora yo soy el payaso ¡Es un mundo! ¡Yo que tengo la preocupación, la discreción!".<sup>27</sup> El carnaval permite introducir el incesto... De una identidad a otra, inacabada como la novela misma, la abyección se reabsorbe en lo grotesco: una manera de vivirla desde adentro.

## El voyeur del Falo

La idealización de la figura infantil no es en realidad más que un aspecto del entusiasmo pagano de Céline por una femineidad separada de la razón, del lenguaje, de esta simbolicidad que, a sus ojos, la altera, la socializa, la sexualiza. Si bien en esos momentos es incidentalmente *amateur* de mujeres, lo es en tanto que voyeur-gozador de una forma pura, de una belleza que sólo se da a la mirada, hecha de líneas, de músculos, de ritmo, de salud. La bailarina es su apogeo. Preferentemente extranjero-

24 *Ibid.*, p. 367.

25 *Ibid.*, p. 290.

26 *Ibid.*, p. 466.

27 *Ibid.*, p. 490.

ra — opuesta a la lengua materna, sin lengua en última instancia, toda fibra y malabarismo.

“Y después pagan por mi adoración absoluta por la *belleza física*, por la *salud* — odio la enfermedad, la penitencia, lo mórbido— ... perdidamente *enamorado* — digo *enamorado*— de una niñita de 4 años con toda la gracia y belleza rubia y santa— [...] ¡América! ¡la felinidad de sus mujeres! [...] ¡Daría todo Baudelaire por una nadadora olímpica! No violador por un centavo — ¡sino ‘voyeur’ a muerte!”<sup>28</sup>

O incluso:

“Siempre me gustó que las mujeres sean hermosas y lesbianas — ¡Muy agradables para mirar, no cansándome con sus llamados sexuales! [...] yo voyeur — ¡esto me calienta! [...] y entusiasta consumidor, un poquito, pero bien discreto”<sup>29</sup>

Las bailarinas americanas, cuya expresión más nítida es la comedia *la Iglesia*, encarnan insuperablemente ese falo absoluto de belleza inalterada: un cuerpo femenino pura naturaleza, del que se ha expulsado el otro, ya sea éste hombre o lenguaje. *La Iglesia* es una obra que carece de valor teatral o estilístico, pero que presenta el interés de escenificar ese fantasma celiniano de la naturaleza femenina, aquí, objeto de una viva apología que contrasta con la miseria de los Negros y con la burocracia de los judíos. “Vivan los americanos que desprecian a los hombres”, he aquí el porqué de este culto femenino, tal vez menos cargado de acento satírico que de una mórbida delectación.

Frente a esta hechicería de la danza, al dramaturgo le queda el goce de ser el desecho recortado de ese falo. Janine cumple con esta inversión de los roles que le permite a Bardamu ser más que pa-

28 Lettre à Hindus, le 13 août 1947, L’Hermé, 123.

29 Lettre à Hindus, le 28 février 1948, p. 131.

sivo, amenazado de muerte: ella dispara sobre él con un revólver, mientras que la espléndida Elizabeth baila.

No es la razón, sino el instinto fálico el que hace la ley; la Mujer es su agente en una vida donde de ahora en lo sucesivo, a pesar de la hechicería, reina el asesinato. Tal vez el fin de la religión es un culto a la Mujer, también una cárcel.

“¡Mi chiquita, Janine, la vida no es una religión! [...]: ¡es una cárcel! ¡No todas las paredes deben ser convertidas en paredes de iglesia!”<sup>30</sup>

### El carnaval a la manera histérica. La sociedad a la manera de la paranoia

Una vez que se ha levantado el velo de la infancia y de una femineidad sin otro (sexo), la belleza ya no halagará la mirada celiniana. Entonces surge una mujer desencadenada, ávida de sexo y de poder, insignificante y víctima sin embargo grotesca y mediocre en su violencia cruda, yendo de la bacanal al asesinato. Ya desde el *Voyage*, se había presentado el argumento por una serie aparentemente anodina de mujeres que hacían una farsa de la tragedia vivida por los soldados de la guerra. Recordemos a Lola y sus buñuelos, a Musyne y su violín, a las enfermeras duras y sanguinarias — “La guerra lleva a los ovarios...”<sup>31</sup> Pero sobre todo son las prostitutas o las ninfómanas las que, abordadas sin embargo con fascinación cuando no, con una cierta simpatía, se convierten en la representación de una femineidad salvaje, obscena y amenazadora. Sin embargo su poder abyecto es mantenido a distancia por el retorno de la visión asustada que da al mismo tiempo, de ese poder, la imagen de la de-

30 *L'Eglise*, comedia en 5 actos, París, Denoël et Steele, 1933, p. 488.

31 *Voyage*, p. 90.

cadencia, de la miseria y del masoquismo insensato. Evoquemos la mujer de Sosthène del *Pont de Londres* – ninfómana y golpeada... Para ser demoníaca, aquella femineidad no por ello se encuentra menos en una situación de demonio caído que sólo encuentra su ser por referencia al hombre:

“¡La guerra! ¡la guerra! ¡siempre la guerra! Había algo más que el bum bum que los despertaba un poquito... era necesario que cambiara y terrible, que sacudiera el cielo y la tierra... qué insulsa una puta sin hombres.”<sup>32</sup>

El punto cúlmine de esta mezcla de abominación y fascinación, de sexo y asesinato, de atracción y repulsión, es indudablemente la Joconda – esa prostituta de *Guignol's Band* que sabe utilizar su nombre manchándolo con sus trances histéricos y con la herida sangrante de su cuerpo de amor reducido a una herida en el culo.

“¡Ah! ¡es el gran desafío!... ¡Y machaca!... ¡estás furiosa!... ¡es la danza!... ¡el trance!... ¡los dedos llenos de nervios!... ¡se le estremecen todas las manos!... ¡graniza, crepita!... pequeños... pequeño... minúsculo... más chiquito todavía... ¡la cola del diablo!... ¡la cola atrapada!... trrr... ¡vuelve a empezar!...”<sup>33</sup> \*

“¡Está local!... ¡se desploma! ¡se despliega! ¡Es la Joconda! ¡en paquete!...; ¡en sus algodones... sus cintas!... se levanta, ¡aúlla, es espantosa!... ¡enseguida los reproches!... ya está... se levanta de nuevo, ¡se pega al mostrador!... ¡Una furia! ¡Está asfixada de esfuerzo!... se sofoca... corrió por todo el barrio... ¡buscándonos!”<sup>34</sup>

32 *Le Pont de Londres*, p. 428

33 *Guignol's Band*, I, p. 94.

34 *Ibid.*, p. 129.

\* *Queue* en el original, que denota “cola” pero que también es una forma vulgar de designar el peic.

“Se tiraba de las vendas, se las metía en todas partes alrededor, el piso lleno de algodones, vendas, gasas... ¡Ay, ay! ¡las risas en la pieza!”<sup>35</sup>

Potencia sorda, abominable y degradada cuando insiste en hacer oficio y uso de su sexo, una mujer puede ser eficaz y temible de otro modo cuando está socializada como esposa, madre o mujer de negocios. Entonces el desencadenamiento deviene cálculo solapado, el trance histérico pega un viraje hacia el complot asesino, la miseria masoquista se convierte en triunfo comercial. Mientras que la histérica sólo es guignol de carnaval, bajo una ley que trata de esquivar con perversidad, la paranoica, en cambio, triunfa haciéndose la expresión de una socialidad asesina. Toda la galería de esposas, mejor aún, de viudas más o menos abusivas, detentadoras de la circulación de los bienes, de los niños y de los amores, del *Voyage* y de *Mort à crédit*, contribuye al esclarecimiento de lo femenino. Sin embargo, son las dos Henrouille, la nuera asesina de su suegra (por intermedio del hombre, por supuesto), y la suegra aprovechadora hasta el final de su vida, a salvo, quienes encarnan mejor que nadie, en el *Voyage*, esta abyección calculada, ese femenino que economiza, amasa, prevé, se instala, miserablemente, semana a semana, pero empleando los grandes medios del odio y del asesinato. Habría que clasificar, junto a lady Macbeth — quien, bajo la aparente esencia narcisística de lo femenino, desnuda la pulsión de muerte— a las dos mujeres Henrouille: figuras insignificantes y macabras, de una paranoia femenina tanto más desencadenada, tanto más fríamente calculada, cuanto que han renunciado a toda realización sexual.

La Joconda y la Henrouille se presentan, en suma, como las dos caras, la sexual y la reprimida, la

35 *Ibid.*, p. 130.

marginal y la social, de una alteridad no sublimable. Son los prototipos de una femineidad abyecta que, para Céline, no es capaz ni de música ni de belleza, pero que despliega, señora y víctima, en el mundo de los instintos hacia donde conduce solapadamente, paranoia naturalmente lograda, las instituciones sociales (familias de pequeños empresarios) habitadas por hombres ridículos, hombres despreciables.

La mujer con cabeza, la intelectual, no escapa, tampoco, al grotesco. Si bien no comparte la sordidez solapada de las Henrouille o de las Henrode, está destinada a demostrar lo absurdo de la razón (elemento masculino) cuando ésta se refugia en un cuerpo por añadidura femenino. Esta es la mujer que inventa, la contadora de los ferrocarriles: ser poco frecuente que "descomponía el agua del Sena con una hebilla de nodriza"<sup>36</sup> no piensa de hecho sino en el matrimonio, y se hace desplumar por pretendientes quiméricos... Podredumbre, por tanto, esta femineidad caída, desgarradora, asesina, dominadora y anodina:

"Las mujeres se consumen como la cera, se arruinan, se funden, fluyen, comprimen, sudan por abajo [...] Es horrible el fin de las velas, de las damas también..."<sup>37</sup>

He aquí, pues, la musa, al cabo de dos mil años de arte y religión. Una musa en la perfecta tradición de los "géneros bajos", apocalípticos, menipeos y carnalescos... Sin embargo, el despreciable poder de lo femenino, pulsión o asesinato, no se desencadena de hecho más que en favor de una degradación, de una falla masculina — falla de padre o de autoridad viril. ¿Equivale esto a decir que es de ese femenino que la escritura se aleja? O, si se quiere, ¿es en ese femenino definido como lo

36 *Mort à crédit*, p. 915.

37 *Féerie pour une autre fois*, p. 16.

otro del área sublimatoria, donde la escritura, de una manera más ambigua, se inspira?

### Un padre de caricatura

Auguste, el padre, emerge de la evocación de la escena primitiva al comienzo de *Mort à crédit*, y a todo lo largo del texto se esboza a la vez como lo opuesto y el *alter ego* del escritor.

"Después cerraban su puerta... la de su habitación... Yo dormía en el comedor. El cántico de los misioneros pasaba por sobre los muros... Y en toda la calle Babylone sólo había un caballo al trote... ¡Bum! ¡Bum! ese coche a remolque..."<sup>38</sup>

Las querellas de familia, los episodios más íntimos y sin duda esenciales en la vida familiar celliniana, revelan a ese empleadito amargado por su sueño de capitán de alta mar, artista en sus ratos libres, que dibuja pero también relata, violento y repetitivo. Cuando la madre y el hijo discuten sobre los valores del padre, la polaridad de este Auguste de tragi-comedia se enuncia claramente: "En el fondo era un artista", y "no había un cochino peor".<sup>39</sup> Invasado por el miedo ("Preparaba el otro pánico, y el 'Diluvio' que no tardaría" (p. 551)\*, obsesivo clavado en el tiempo ("El ya era malo a causa de las horas que no pasaban", p. 549) y en la limpieza (del embaldosado, p. 562), Auguste posee efectivamente a Clémence pegándole (p. 553), da pruebas de su virilidad haciendo escándalos (p. 564), y no cesa de escuchar complots y persecuciones respecto de él mismo en las palabras de su suegra (p. 566). Si bien nada de todo esto es esencialmente ajeno a

38 *Mort à crédit*, p. 540.

39 *Ibid.*, p. 532.

\* Esta paginación corresponde a la edición francesa de la *Bib. de la Pléiade*, Gallimard, 1962, Paris.

Ferdinand, lo que más los acerca es indudablemente el arte de relatar. Auguste sabe describir el espectáculo maravilloso de la Exposición (p. 569), pero también tiene en vilo a los vecinos cuando les relata el viaje a Inglaterra (p. 616):

"Mi padre, tenía estilo, la elegancia le venía de raza, era natural en él."<sup>40</sup>

Pero también:

"Mi padre, desconfiaba de los juegos de imaginación. Se hablaba a sí mismo en los rincones. No quería dejarse arrastrar... Interiormente debía hervir..."<sup>41</sup>

Respecto de este retrato ambivalente que se aproxima nítidamente a la caricatura, la atribución a Auguste de sentimientos antimasónicos y antisemitas que Céline parece desmentir (aunque más no fuese por el contexto edípico de *Mort à crédit*) y que retomará a su cargo más adelante, es muy significativa.

"Pelaba chauchas... Ya hablaba de la posibilidad de que nos suicidáramos con el horno abierto... Mi madre ni siquiera reaccionaba... El atribuía esto a los 'Francmasones'... ¡Contra Dreyfus!... ¡Y todos los otros criminales que se encarnizaban con nuestro Destino."<sup>42</sup>

"... se veía perseguido por un carnaval de monstruos... Decía imbecilidades a pulmón lleno... Había para todos los gustos... Judíos... intrigantes... los arribistas... y después sobre todo francmasones..."<sup>43</sup>

Auguste-Layo alcanza la cima de su decadencia

40 *Ibid.*, p. 540.

41 *Ibid.*, p. 545.

42 *Ibid.*, p. 588.

43 *Ibid.*, p. 639.

en ocasión de esta gresca con Ferdinand, cuya descripción violenta y sacudida es casi explícitamente sexual:

“Otra vez empieza con los temblores, se sacude con toda su carrocería, ya no puede más... Crispa los puños... Todo su taburete cruje y baila... Se recompone, va a saltar de nuevo... Vuelve a soplarme en las narices, otras injurias, siempre otras... Yo también siento que suben las cosas... ¡Y además el calor! [...] Le levanto la máquina, pesada, penosa... La levanto en el aire. ¡Y plac!... ¡de un saque, tac!... ¡Se la vierto en la boca!... [...] Me tropiezo, me hundo con... No puedo contenerme... Tengo que acabar con la basura rñosa.”<sup>44</sup>

Esta historia de asesinato del padre, ¿no es aquello con lo que sueña Ferdinand cuando levanta los ojos al techo y trata de encontrarse en un relato totalmente personal?

“Veo a Thibaud el Trovador... Siempre necesita dinero... Va a matar al padre en Joad... al menos será un padre menos... Veo espléndidos torneos desarrollándose en el techo... Veo lanzeros que se preparan...”<sup>45</sup>

Si bien el asesinato del padre es la llave de la fantasía, va acompañado no sólo de culpabilidad sino también de un formidable pánico ante una mujer así liberada de frenos, de cualquier influencia o dominio. Una de las fuentes de la abyección celíniana reside indudablemente en la falla de los padres. Representan una apariencia de poder suficiente como para que el hijo asustado que escribe se levante contra un universo abandonado por el infinito, que sólo de este modo se le presenta como verdadero. El hijo-escritor no ahorrará — incluso Auguste, has-

44 *Ibid.*, p. 806.

45 *Ibid.*, p. 530.

ta en su enfermedad— crisis, pesadillas, agotamiento, delirios, toallas frías alrededor de la cabeza: ese infierno, el lector lo sabe, es también el que atraviesa Ferdinand. Por otra parte el padre, desde el comienzo, es una mezcla de niño y ridícula virilidad:

“... con una nariz como un bebé todo redondo, sobre los enormes bigotes, daba vuelta sus ojos feroces cuando montaba en cólera. Sólo se acordaba de las dificultades.”<sup>46</sup>

Sin embargo la imagen ideal no está completamente ausente: el tío materno, por supuesto, Edouard preferido por la Suerte, la esperanza de las familias... Pero ese resplandor positivo que se introduce, aunque sea irónicamente, en un mundo de hombres — fantoches, no deja tampoco de tener sus riesgos. Veamos a Courtial des Pereires, encarnación sólida de la hominidad, de la paternidad y de la ciencia reunidas que, identificando lo paterno y lo racional, los conduce juntos al colmo de lo grotesco, al corazón de la catástrofe. Universalista, familiarista, colectivista y racionalista, des Pereires, como su nombre lo indica, dirige a los “Padres angustiados de Francia”, y funda el “Familiisterio Renovado de la raza nueva”.<sup>47</sup> Discípulo, por supuesto, de Augusto Comte, es siguiendo sus pasos como funda “Los amigos de la Razón Pura”; sustituyendo el carnaval de la plaza pública por la “revolución agrícola”; destinando incluso la astronomía a “Explicaciones para las Familias”; inventor, por supuesto, y jefe del organismo de investigación, de alguna manera genética, vanguardista, *Génitron*; utopista en su época por su Chalet Polivalente — esa morada lábil, extensible, adaptable a todas las familias—, des Pereires es evidentemente la *ultranza* modernista, socializante y racionalista del conformismo social, en última instancia, siempre

46 *Ibid.*, p. 539.

47 *Ibid.*, p. 989.

familiar. De una manera menos sociológica, encarna la castración del hombre moderno, del padre tecnócrata, peleele universal e índice último de un universo carente de goce que no puede encontrar el ser más que en la abyección. Des Pereires y la Jaconda, como las Henrouille, son, en este sentido, quizá, las figuras por excelencia del destino post-católico moderno de una humanidad privada de sentido. Figuras de lo paterno y de lo materno, de lo masculino y de lo femenino, en una sociedad en el umbral del totalitarismo fascista...

*Entusiasmo es delirar mucho — ¡Ay! Seguramente Freud deliró mucho — pero nuestro delirio actual parece ser únicamente de fanatismos políticos — es todavía más ridículo — Lo sé. Estuve atrapado en él.*

Lettre à Hindus, 5 de agosto de 1947, *L'Herne*.

### Las oscilaciones lógicas: un anarquismo

Sin duda contradictorios, arrebatados, "delirantes" si se quiere, los panfletos de Céline (*Mea Culpa*, 1936; *Bagatelles pour un massacre*, 1937; *l'Ecole des cadavres*, 1938; *les Beaux Draps*, 1941), a pesar de la estereotipia de los temas, prolongan la belleza salvaje de su estilo. Aislarlos del conjunto de su texto es una protección o una reivindicación de izquierda o de derecha, ideológica en todo caso pero no un gesto analítico o literario.

Los panfletos otorgan el sustrato fantasmático

\* En el texto original dice *juivre ou mourir*. Se trata de la formación por condensación del nombre francés *juif* (judío) y el verbo *vivre* (vivir), constituyendo uno de los términos del sintagma "vivir o morir": "vivir siendo judío o morir". En español es imposible obtener tal condensación.

sobre el cual se construye, por otro lado y en otro lado, la obra novelesca. Es así como, muy "honestamente", aquel que firma no sólo sus novelas sino también sus panfletos con el nombre de su abuela, Céline, reencuentra, el nombre de su padre, su estado civil, Louis Destouches, para asumir la paternidad totalmente existencial, biográfica, de los panfletos. Por el lado de mi identidad, "yo" no tengo más verdades que decir que mi delirio: mi deseo paroxístico bajo su aspecto social. Por el lado de ese otro que escribe, y que no es mi yo familiar, "yo" paso, "yo" desplazo, "yo" no soy más, pues el fin de la noche no tiene sujeto, ni rigodón, ni música, ni encantamiento... Destouches y Céline: biografía y tanatografía, delirio y escritura – la distinción existe sin duda, pero nunca completa, y, como Jano que no cae en la trampa de una identidad imposible, los textos, novelas o panfletos, muestran, también ellos, dos caras.

Así, Céline puede *atacar a la vez el desmoronamiento de los ideales y la reducción del pueblo a las bajas necesidades al mismo tiempo que celebra a aquellos que favorecen semejante situación*, Hitler a la cabeza. Por ejemplo escribe en *les Beaux Draps*:

"El pueblo no tiene ideal, sólo tiene necesidades. ¿Cuáles son esas necesidades? [...] Es un programa completamente material, con mucha manducada y mínimo esfuerzo. Es la burguesía embrionaria que aún no encontró su destino."<sup>1</sup>

O bien:

"Los condenados de la Tierra por un lado, los burgueses por el otro, en el fondo no tienen más que una sola idea, hacerse ricos o seguir siéndolo, lo mismo da, el revés vale el derecho, la mis-

1 *Les Beaux Draps*, Nouvelles Editions Françaises, 1941, p. 90.

ma moneda, los mismos billetes, en los corazones ninguna diferencia. Todo es mondongo y compañía. Todo para el buche."<sup>2</sup>

Y en *l'Ecole des cadavres*:

"¿Cuál es el verdadero amigo del pueblo? El fascismo. / ¿Quién hizo más por el obrero? ¿La URSS o Hitler? / Hitler. / No hay más que mirar con los ojos limpios de mierda. / ¿Quién hizo más por el pequeño comerciante? No es Thorez, ¡es Hitler!"<sup>3</sup>

Lo cual no le impide, por otro lado, criticar violentamente a Hitler, después de la guerra, por cierto:

"La vociferación hitleriana, ese neo-romanticismo ululante, ese satanismo wagneriano siempre me pareció obsceno e insoportable — Estoy a favor de Couperin, Rameau — Jacquin [...] Ronsard, Rabelais."<sup>4</sup>

"Detrás de Hitler, no había nada o casi nada, hablo desde una perspectiva espiritual, una horda de pequeñoburgueses provincianos, rapaces, el botín."

(Esto es lo que, según Céline, hizo a los nazis ineptos para el nazismo.)<sup>5</sup>

Puede lanzar hirientes invectivas contra los francmasones, universitarios y otras élites laicas con ataques no menos violentos, con resonancias nietzschianas, contra la Iglesia católica. Por un lado, entonces:

"Francia es judía y masónica [...] ¡Es la Hidra

2 Ibid., p. 89.

3 *L'Ecole des cadavres*, París, Denoël, 1938, p. 140.

4 *Lettre à Hindus*, 2 septembre 1947, *L'Herne*, p. 124.

5 *Lettre à Hindus*, le 16 avril 1947, *L'Herne*, p. 111.

de ciento veinte mil cabezas! ¡Sigfredo no alcanza para eso!"<sup>6</sup>

"La República masónica francesa no es más que un fraude electoral muy repugnante, una fantástica empresa de engaño para franceses muy ingenuos."<sup>7</sup>

"La República masónica desvergonzada, llamada francesa, completamente a merced de las sociedades secretas y de los bancos judíos (Rotschild, Lazarre, Barush, etc.), entra en agonía. Gangrenada a más no poder, se descompone por escándalos. Ya no son más que jirones purulentos de los que el judío y su perro francmasón arrancan a pesar de todo, cada día todavía, algunas nuevas golosinas, restos cadavéricos, se llenan, ¡jolgorio! prosperan, se muestran jubilosos, exultan, deliran de carroñería."<sup>8</sup>

Y por el otro:

"Propagada a las razas viriles, a las razas arias detestadas, la religión de 'Pedro y Pablo' hizo admirablemente su trabajo, se ajó en pordioseros, en sub-hombres desde la cuna, los pueblos sometidos, las hordas ebrias de literatura crística, lanzadas, perdidas, imbéciles, en la conquista del Santo Sudario, de las hostias mágicas, abandonando para siempre sus Dioses, sus religiones exaltantes, sus Dioses de sangre, sus Dioses de raza."<sup>9</sup>

"La más descarada berlanga de cristianosos enculados que jamás haya caído bajo la férula de los judíos [...] ¿La religión crística? ¿La judeo-

6 *Les Beaux Draps*, p. 78.

7 *L'École des cadavres*, p. 31.

8 *Ibid.*, p. 31.

9 *Les Beaux Draps*, p. 81.

talmudo-comunista? ¡Una banda! ¿Los Apóstoles? ¡Todos judíos! ¡Todos gangsters! ¿La primera banda? ¡La Iglesia! ¿La primera organización de chantajistas? ¿La primera comisaría del pueblo? ¡La Iglesia! ¿Pedro? ¡Un Al Capone del Cántico! ¡Un Trotski para mujiks romanos! ¿El Evangelio? Un código de organización para el chantaje..."<sup>10</sup>

"La connivencia judeo-cristiana preludia el gran rapiñaje judeo-masónico..."<sup>11</sup>

Puede *descender en llamas el comunismo y la "Revolución mediana", pero también el maurrasismo*. Así, por ejemplo, el conjunto de *Mea Culpa* o en otros textos:

"El comunismo sin poeta, a lo judío, a lo científico, a lo razón razonante, materialista, marxista, a lo administrativo, a lo chabacano, a lo patán, con 600 kilos por frase, no es más que un muy jodido procedimiento de tiranía prosaica, absolutamente sin vuelo, una impostura judía satrápica absolutamente atroz, incomible, inhumana, una repugnante prisión de esclavos, una infernal apuesta, un remedio peor que la enfermedad."<sup>12</sup>

Y, al mismo tiempo, en las antípodas:

"Pero, ¿adónde quiere llegar Maurras? No comprendo para nada las finezas, las proporciones, las magníficas sutilezas y lindezas de su latinísima doctrina."<sup>13</sup>

"¡Y el estilo! ¡el famoso estilo! Licoroso, balbucente, tendencioso, falso testigo, judío";<sup>14</sup>

10 *L'Ecole des cadavres*, p. 270.

11 *Ibid.*, p. 272.

12 *Ibid.*, p. 133

13 *Ibid.*, p. 252

14 *Ibid.*, p. 189.

### Y contra los burgueses:

"Al burgués, en cambio, le importa un carajo, lo que quiere es conservar su guita, sus 'Royal Dutch', sus privilegios, su situación y la Logia donde consigue tan hermosas relaciones, aquellas que lo unen a uno con el Ministerio. En definitiva, es judío ya que es el judía quien tiene los oros..."<sup>15</sup>

De la misma manera, manifiesta una *cólera negra contra la escuela reductora de la espontaneidad animal, escuela basada en la razón abstracta y paterna* que obliga y estropea ("incubadora de símbolos",<sup>16</sup> la escuela es, en *Les Beaux Draps*, "devoradora" de la "traviesa ligereza" de los niños; les inflige, con la razón, lo falso, lo trucado, contra la belleza espontánea e innata, animal), y *defiende febrilmente la verdadera familia, la sólida dictadura del padre*. ("Creo en otro código de la Familia, mucho más vivaz, más amplio, mucho más generoso, no un código de acartonados criticones preservativos. ¡No! ¡No! Un verdadero código, que comprendería todo, animales, bienes y personas, niños y viejos de Francia en la misma familia, los judíos afuera por supuesto, una sola familia, un solo papá, dictador y respetado."<sup>17</sup>

Hay que confesar que a través de estas oscilaciones lógicas se desprenden palabras impactantes por su verdad. Encontramos allí radiografías implacables de ciertas *regiones* de la experiencia social y política, que sólo devienen fantasmas o delirios a partir del momento en que la razón trata de *globalizar*, de *unificar*, de *totalizar*. Entonces, el anarquismo o el nihilismo aplastante de este discurso oscila, y como en el reverso de este negativismo, apare-

15 *Les Beaux Draps*, p. 70.

16 *Bagatelles pour un massacre*, París, Denoël, 1937, p. 144.

17 *Les Beaux Draps*, p. 152.

ce un objeto de odio y de deseo, de amenaza y de agresividad, de envidia y de abominación.

Este objeto, el judío, otorga al pensamiento un centro donde todas las contradicciones se explican y se satisfacen. Quizá veremos mejor la función del judío en la economía del discurso celiniano si comenzamos por relevar dos rasgos comunes, al menos, que estructuran esta fluctuación panfletaria.

### Contra la Ley simbólica: un subrogado de Ley

El primero es la *rabia contra lo Simbólico*. Este se encuentra aquí representado por las instituciones religiosas, parareligiosas y morales (Iglesia, francmasonería, Escuela, Elite intelectual, Ideología comunista, etc.); culmina en lo que Céline alucina y sabe que es su fundamento y ancestro: el monoteísmo judío. Si se siguen sus asociaciones de ideas, su antisemitismo — virulento, estereotipado, pero apasionado — aparece como la simple conclusión de una rabia completamente laica; el antisemitismo sería un laicismo que llegaría al extremo de barrer no sólo con la religión, que es su enemigo principal, sino también con todos sus representantes laterales, la abstracción, la razón, el poder alterado, considerado desvirilizador.

El segundo es la tentativa de sustituir este simbólico coercitivo y frustrante por *otra Ley* absoluta, plena, tranquilizadora. Positividad mística, es hacia ella donde se dirigirán los votos del Céline ideólogo fascista:

“Hay una idea conductora de los pueblos. Hay una ley. Parte de una idea que se eleva hacia el misticismo absoluto, que incluso se eleva sin miedo ni programa. Si se inclina hacia la política, se acabó. Cae más bajo aun que el lodo, y no-

sotros con ella [...] hace falta una idea, una doctrina dura, una doctrina de diamante, más terrible aun que las demás para Francia."<sup>18</sup>

Más allá de la familia, pero sin ignorarla, esta *postridad material*, sustancia plena, tangible, tranquilizadora y feliz será encarnada por la Familia, la Nación, la Raza, el Cuerpo.

Sin embargo, el novelista Céline es el que ha explorado demasiado la abominación que trabaja estas entidades. Pero el panfletario las anhela y las fantasmaliza, considerándolas plenas, sin otro, sin amenaza, sin heterogeneidad; quiere que absorban armoniosamente sus diferencias en una especie de mismidad, obtenida por un deslizamiento sutil, una escansión, una puntuación que alterne pero que no corte – calco del narcisismo primario. Sin Amo, este universo tiene Ritmo; sin Otro, es Danza y Música; sin Dios tiene Estilo. Contra la economía ternaria de una Trascendencia, Céline proclama una inmanencia de la sustancia y del sentido, de lo natural/racial/familiar y de lo espiritual, de lo femenino y de lo masculino, de la vida y de la muerte – una glorificación del Fallo que no se nombra pero que se entrega a los sentidos como un Ritmo.

"Habría que volver a aprender a bailar. Francia fue feliz hasta el rigodón. No se bailará jamás en la fábrica, no se cantará tampoco jamás. Si no se canta más nos morimos, dejamos de hacer niños, nos encerramos en el cine para olvidar que existimos [...]"<sup>19</sup>

"¡Oh la exquisita impertinencia! Rodeados de torbellinos [...] ¡De gracia! ¡con gran desfachatez! ¡puntas y sacudones de gato! ¡se burlan de noso-

18 Palabras recogidas por Iván-M. Sicard, *L'Emancipation nationale*, dirigida por J. Dortot, el 21 de noviembre de 1941.

19 *Les Beaux Draps*, p. 148.

tros! ¡Ta! ¡Ta! ¡Ta!... [...] donde melodía nos condujo... ¡llamada en fa! ¡todo se evapora!... ¡Dos trinos más, todavía!... ¡un arabesco!... ¡una escapada! ¡Aquí están, Dios!... fa... mi... re... do... sí! ¡Revoltozas del cielo nos encantan! ¡condenados por condenados tanto peor!"<sup>20</sup>

El estilo celiniano prueba que este encantamiento dual entre el "no todavía uno" y el "no completamente otro" puede escribirse. Nos persuade de que este goce de la inmanencia del narcisismo llamado primario puede sublimarse en un significativo retrabajado y desesemantizado hasta la música.<sup>21</sup>

Además, resulta imposible no escuchar la verdad liberadora de este llamado al ritmo y a la alegría, más allá de los apremios mutilantes de una sociedad regida por el simbolismo monoteísta y sus repercusiones políticas y legales.

Sin embargo, el encantamiento del estilo, así como la espontaneidad libertaria no dejan de llevar su propio límite: en el momento mismo en que aspiran a escapar a la opresión de la Unidad pensante, ética o legisladora, resultan estar anudados al fantasma más asesino. El deseo renegado y atemorizado tanto para este Uno como para el Otro, produce el síntoma del odio exterminador respecto de ambos.

Entonces la figura del judío concentrará, por un lado, el amor renegado vuelto odio para la dominación y, por el otro, conjuntamente, el deseo de que este dominio disminuya: la debilidad, la sustancia gozante, el sexo teñido de feminitud y de muerte...

Por lo tanto el antisemitismo para el cual existe un objeto tan fantasmático y ambivalente como el judío, es una especie de formación parareligiosa: es el estremecimiento sociológico, incluso la historia, que se da tanto el creyente como el no creyente

20 *Ibid.*, p. 221-222.

21 Cf. más adelante, (p. 233 en edición francesa).

a fin de experimentar la abyección. Por consiguiente puede suponerse que se encontrará un antisemitismo tanto más violento cuanto que el código social y/o simbólico se encuentra en falta ante la elaboración de la abyección. En todo caso es la situación de nuestra modernidad y, por razones más personales, de Céline. Todas las tentativas, al menos en nuestro orbe cultural, de salir de los encierros del judeo-cristianismo por el llamado unilateral a un retorno a lo que ha reprimido (el ritmo, la pulsión, lo femenino, etc.), ¿no convergen, acaso, hacia el mismo fantasma celiniano antisemita? Y esto porque, como hemos tratado de señalarlo más arriba,<sup>22</sup> las escrituras del pueblo elegido se han ubicado resueltamente en esta cresta insostenible de la hominidad como hecho simbólico, que es la abyección.

En este sentido, los panfletos de Céline son el delirio confesado del cual emerge la obra que se aventura en regiones oscuras en los límites de la identidad. Si se trata de delirio, como el mismo Céline lo indica,<sup>23</sup> lo es como lo es todo antisemitismo cuya banalidad cotidiana nos rodea, y cuyos excesos nazis, o cuyos gritos celinianos, en suma catárticos, nos alertan en nuestra sed de sueño y de goce.

22 Cf. *Semiotica de las abominaciones bíblicas*, p. 107 ss. (ed. fr.).

23 No sólo hasta sus últimos días no pareció haber renunciado nítidamente al antisemitismo ("no reniego nada de nada... no cambio para nada de opinión, tengo simplemente una pequeña duda, pero será necesario que me prueben que me equivoqué y no yo que tengo razón", *Entretien avec A. Zbinden*, *La Pléiade*, t. II, p. 940), sino que aun cuando considera una reconciliación con los judíos ("no a la *Défense des Juifs* sino *Reconciliation*", precisa) es para predicar un nuevo racismo, idea decididamente permanente de odio/amor para con el otro: "Hace falta un nuevo racismo sobre bases biológicas" (*Lettre à Hindus*, 10 de agosto de 1947, *L'Herne*, p. 122).

## Hermano...

¿Qué fantasmas condensa entonces el judío en Céline para que se constituya en el parangón de todo odio, de todo deseo, de todo miedo de lo Simbólico?

Todopoderoso al comienzo, construye una figura de *héroe*. No tanto de padre como de hijo preferido, elegido, beneficiario del poder paterno. Freud comprobaba que todo héroe es un parricida. Céline no llega quizás a pensar en ese heroísmo, aunque lo presupone implícitamente cuando considera que, fuera de toda comparación, por encima de los otros hijos, "el judío es un hombre más que cualquier otro".<sup>24</sup>

Ese hermano superior y envidiado es esencialmente activo, por oposición a la "grotesca despreocupación" del ario.<sup>25</sup> Así, Yubelbat de *Bagatelles*:

"Es una ganancia formidable... Ni un minuto de interrupción... Prometer... Prometer... adular al grabar... despertar el celo o el odio... que se detienen, se debilitan, se pierden... ¡Dejar partir! ¡Qué tam-tam! ¡Ocuparse de la semilla! ¡Recorrer!... ¡Recorrer. [...] piruetas, hábiles escapadas, trapecios... coloquios furtivos, misterios y jugarretas internacionales, el frágil Yubelbat."<sup>26</sup>

Más aun, Céline irá al encuentro de la idea recibida, al verlo intrépido: "El judío no tiene miedo de nada...",<sup>27</sup> con tal de que pueda alcanzar su objetivo, el *poder*. "Que siempre sea él quien mande".<sup>28</sup>

<sup>24</sup> *Bagatelles pour un massacre*, p. 270. Catherine Francblin propone un muy lúcido análisis del antisemitismo celintano, "Céline y los judíos" (memoria de maestría inédito). En él se inspiran las líneas siguientes.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>27</sup> *Les Beaux Draps*, p. 136.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 141.

Es por un dominio completamente anal ("tiene futuro, tiene, tiene la mosca", *Bagatelles*, p. 327), que consiste en *tener* el objeto primordial, como el judío se asegura de *ser*, de ser *todo* y en *todas partes*, totalizando el mundo en una unidad sin fallas, bajo su control absoluto.

"Están todos camuflados, travestidos, son unos camaleones los judíos, cambian de nombre como de frontera, se hacen llamar bretones, auverneses o corsos, otras veces son turandotes, durindainos o cassoules... cualquier cosa... que introduzca el cambio, que suene falso..."<sup>29</sup>

"Es un mimético, una puta, hace rato que estaría disuelto a fuerza de hacerse pasar por otros, si no tuviera avidez, pero su avidez lo salva, ha cansado a todas las razas, a todos los hombres, a todos los animales, ahora la tierra está extenuada [...] enloda siempre el universo, el cielo, a Dios, las Estrellas, quiere todo, quiere más, quiere la Luna, quiere nuestros huesos, quiere nuestras tripas enruladas para instalarse en el Sabat, para engalanarse en Carnaval."<sup>30</sup>

Secreto, detentor de misterio ("El judío es misterioso, tiene maneras extrañas..."<sup>31</sup>), posee un poder inasible. Su ubicuidad no se limita al espacio, no está solamente en nuestras tierras y en nuestra piel, el todo próximo, casi el mismo, aquel que no se diferencia, el *vértigo de la identidad*: "ni siquiera se sabe las jetas que pueden tener, sus maneras".<sup>32</sup> También abarca la totalidad del tiempo, es *heredero*, descendiente, beneficiario del linaje, de una especie de nobleza que le garantiza la posibilidad de

29 *Bagatelles*, p. 127.

30 *Les Beaux Draps*, p. 142

31 *Ibid.*, p. 119.

32 *Bagatelles*, p. 127.

atesorar tanto la tradición como los bienes del grupo familiar y social:

“Todo pequeño judío, al nacer, encuentra en la cuna todas las posibilidades de una hermosa carrera...”<sup>33</sup>

Bendecido por el padre y por las familias sólidas, manipula con astucia las redes de la realidad social, tanto mejor cuanto que consigue introducirse en la aristocracia...

Sin embargo, esta posición de poder no tiene nada en común con la influencia fría y majestuosa propia de la dominación clásica. En el fantasma antisemita, el poder judío no suscita respeto como la autoridad paterna. Con visos de temor, desencadena, en cambio, la excitación que suscita la rivalidad con el hermano, y arrastra al arlo que se compromete en ello al fuego de la pasión homosexual renegada. En efecto, este hermano elegido exhibe demasiado la *debilidad* (Céline evoca al respecto la baja altura, los rasgos típicos del mestizaje, cuando no directamente el prepucio circunciso: “Lenín, Warburg, Trotski, Rothschild, piensan todos lo mismo sobre esto. Ni un prepucio de diferencia, es marxismo ciento por ciento”,<sup>34</sup> la falta ambivalente — que también es causa de *exceso*, incluso de *goce*— para que se conforme con obedecerlo o hacer caso omiso. ¿Cómo ceder a un ser cuyo comportamiento le significa a uno que se trata de una emanación del Todo en Todas Partes, si es tan evidentemente débil y gozador? Se le reprochará su debilidad — será considerado como un usurpador, pero se confesará inmediatamente que es por gozar que se lo odia. Como si fuera el único, tan diferente del pagano, que saca su aura de su debilidad, es decir no de un cuerpo glorioso y lleno sino de su subjetivación en el Otro.

33 *Ibid.*

34 *Les Beaux Draps*, p. 103.

Se trata en efecto de un goce incomprensible, el que Céline reprocha a su hermano preferido, en el lenguaje de un sadomasoquismo directamente sexual, homosexual: "Los 15 millones de judíos encularán a los 500 millones de arios".<sup>35</sup> "Le importa un reverendo carajo, goza, está en la edad, se divierte",<sup>36</sup> a propósito de Roosevelt, pero en el contexto, se trata del judío también. "Los judíos, híbridos afroasiáticos, un cuarto, seminegros y Cercano-orientales, fornicadores desenfrenados, no tienen nada que hacer en este país";<sup>37</sup> o bien la carta firmada "Salvador judío" y dirigida a "Céline el repugnante" donde se lee, entre otros fantasmas: "Los judíos te descargan en el agujero del culo, y si querés que te enculen no tenés más que avisarnos".<sup>38</sup> El antisemitismo que allí se presenta se ve reducido a una posición femenina y masoquista como objeto pasivo y esclavo de este goce, agredido, sadizado.

El fantasma de la amenaza judía que pesa sobre el mundo ario ("estamos en pleno fascismo judío", *Bagatelles*, p. 180) en una época en que, por el contrario, empiezan las persecuciones contra los judíos, no se explica de otro modo, y proviene en línea recta de esta visión del judío como ser del tener, como emanación del Todo del que goza, y sobre todo de la sexualización inmediata de este goce.

"¿No te hacen daño personal?... Me exceden... [...] me tantean para asediarme... vienen a apreciar mi boludez, a cada vuelta de hoja... a cada minuto... para ver cuánto me ablandé, me doblegué..."<sup>39</sup>

35 *Bagatelles*, p. 127.

36 *Les Beaux Draps*, p. 31.

37 *L'Ecole des cadavres*, p. 215.

38 *Ibid.*, p. 17.

39 *Bagatelles*, p. 319.

"Dígnese, ¡oh mi pequeño monstruo! ¡Demasiado discreto crucificador! ¡demasiado poco frecuente a mis ojos! ¡Lo adoro! ¡Otórguense todos mis votos! ¡Usted me hace languidecer! ¡Me cree desolado! transido de felicidad con el pensamiento de que al fin voy a sufrir mucho más todavía..."<sup>40</sup>

"Siempre un pequeño judío allí en el rincón, agazapado, burlón, que se busca a tientas... espía al goy en ebullición... ahora asegurado se acerca... al ver el objeto tan caliente... ¡pasa la mano sobre esa hermosa concha!..."<sup>41</sup>

En el crescendo de la construcción fantasmática, el judío termina entonces por ser un tirano despótico al que el antisemita somete su erotismo anal, en Céline explícitamente, en otros de manera más o menos solapada. Céline se describe, frente a este agresor imaginario, como una "figura de enculado", "los judíos te cagan en la jeta";<sup>42</sup> a menudo ve al "buen ario [...] siempre dispuesto a hacer gozar a su judío".<sup>43</sup>

Sin embargo, si bien se considera que el judío del goce posee el saber, aparece preocupado por no gastar(se) para aquél. Es dueño de su goce pero no artesano, no artista. Así, este hermano tirano obedece a la instancia de una ley paterna, superyoica, dominadora de las pulsiones, en las antípodas de la espontaneidad natural, infantil, animal, musical. Ansioso por abandonarse a un poco "de humanidad directa", el judío "redobla en seguida su tiranía".<sup>44</sup> Dominador, se domina primero a sí mismo con una fría razón que lo priva de todo acceso al

40 *Ibid.*, p. 134.

41 *Les Beaux Draps*, p. 124

42 *L'École des cadavres*, p. 17.

43 *Les Beaux Draps*, p. 125.

44 *Bagatelles*, p. 194.

talento. El prototipo del intelectual, el superintelectual de alguna manera (la frígidez intelectual máxima se alcanza cuando el universitario resulta ser judío, como el señor Ben Montaigne, profesor en *les Beaux Draps*) es el judío incapaz de arte pero inventor de la técnica (la cual inaugura el mundo artificial de las ¡braguetas sin pitos! ¡los esfínteres blandos!, ¡las tetas postizas, todas las porquerías falsas!".<sup>45</sup> Si es escritor es como el escritor burgués autor de "remiendo de préstamos, de cosas vistas a través de un parabrisas... un paragolpes o simplemente robadas en la trastienda de la biblioteca...".<sup>46</sup> Identificado así a la Ley, a la Dominación, a la Abstracción y a la Casa, se deslizará de la posición de hermano deseado y celado a la de padre inexpugnable contra el cual van a encarnizarse todos los ataques, bien edípicos, de una escritura que reivindica como centro de la Ley y del Lenguaje, la Emoción y la Música.

En este límite del "delirio", el antisemita deja su creencia al descubierto, renegada pero feroz, en el Absoluto de la Religión judía, como religión del padre y de la Ley: el antisemita es su servidor poseído, el "dibouk", se ha dicho,<sup>47</sup> que trae la prueba a *contrario* del poder monoteísta del cual él se hace el síntoma, el fracasado, el envidioso... ¿Será por eso que, de esta religión, dice los topoi traumáticos —como los de la abyección— que aquélla, por el contrario, elabora, sublima o domina? ¿Lo cual, sin ser su verdad, constituye al menos, para el sujeto, su impacto inconsciente?

45 *Ibid.*, p. 177.

46 *Ibid.*, p. 166.

47 Cf. A. Mandel, "D'un Céline juif", *L'Herne*, p. 386. ss.

... o Mujer

Ahora nos queda un tercer paso a dar en la construcción de este discurso antisemita, deseo amedrentado por el hermano heredero. Si goza por estar bajo la Ley del Otro, si se somete al Otro obteniendo allí tanto su dominio como su goce, este judío temido, ¿no es acaso un objeto del Padre, un desecho, y su mujer, de alguna manera, una abyección? Es justamente por ser esa amenazadora conjunción del Uno y el Otro de la Ley y el Goce, de aquel que Es y de aquel que Tiene, que el judío se hace amenazante. Entonces, para defenderse de él, el fantasma antisemita relega este objeto al lugar de lo ab-yecto. El judío: conjunción del desecho y del objeto de deseo, del cadáver y la vida, de la fecalidad y del placer, de la agresión asesina y del poder más neutralizante — “¿yo qué sabía? ¡Yo sabía qué es ‘ser judío o morir!’\* ¡...por instinto entonces, e intratable!”.<sup>48</sup> El judío se hace ese femenino erigido en dominio, ese amo alterado, ese ambivalente, esa frontera donde se pierden los límites estrictos entre lo mismo y lo otro, entre el sujeto y el objeto y, más allá, lo adentro y lo afuera. Objeto de miedo y de fascinación, entonces. *La abyección misma*. Es abyecto; sucio, podrido. Y yo que me identifico con él, que deseo con él ese abrazo fraternal y mortal donde pierdo los límites, me encuentro reducido a la misma abyección, podredumbre, fecalizada, feminizada, pasivizada: “Céline el asqueroso”.

“[...] sucia concha, sin valor, cagada por Moisés tiene su lugar de barril super lujo, compañero que con los otros cagados, ¡en Moisés, en Eterno! Más que podrido, es pudridor. Hay sólo una cosa auténtica en el fondo de su sustancia de basura, es su odio para con nosotros, su desprecio,

\* Ver nota p. 238

48 *Les Beaux Draps*, p. 57.

su rabia en hacernos hundir, cada vez más abajo en la fosa común."<sup>49</sup>

El ario desprovisto del poder simbólico del judío es sólo una "carne de experiencia", una "carne en estado de podredumbre".<sup>50</sup> La República está "gangrenada", los judíos sólo arrancan de ella "jirones purulentos", "porquerías", "restos cadavéricos".<sup>51</sup> Estamos lejos de Luis XIV o de Luis XV, con los que Céline se compara, cuando en una entrevista después de la guerra, trata de justificar, e incluso de criticar su antisemitismo ("Pero según que [los judíos] constituyeran una secta, como los templarios, los jansenistas, yo era tan formal como Luis XIV [...] y Luis XV para echar a los jesuitas... Entonces bien, ¿no es cierto?: me tomé por Luis XV o por Luis XIV, es evidentemente un error profundo".<sup>52</sup> A menos que esta megalomanía, como la Majestad misma, sea la máscara definitiva detrás de la cual se disimula el castillo vacío, arruinado, de una identidad en crisis, pútrida, inmunda...

El antisemita no se equivoca: el monoteísmo judío no es solamente el más riguroso adepto a la Unicidad de la Ley y de lo Simbólico. Es también aquel que lleva, con el máximo de seguridad, pero como su doblez, la huella de esa sustancia materna, femenina o pagana. Si bien se *desprende* con un vigor incomparable de su presencia feroz, la *íntegra* asimismo sin complacencias. Y es quizás ella, esta presencia otra, y sin embargo integrada, la que confiere al sujeto monoteísta la fuerza de un ser alterado. *En suma, es en competencia con las abominaciones bíblicas, y más aún con el discurso profético, que se ubica una escritura en los límites de la identidad cuando ésta enfrenta a la abyec-*

49 *Ibid.*, p. 113.

50 *Bagatelles*, p. 316.

51 *L'Ecole des cadavres*, p. 30.

52 *Entretien avec A. Zbinden*, t. II, p. 939.

ción. Céline evoca los textos bíblicos, menciona y vitupera a los profetas, cuyo trayecto es abrazado pese a todo por su texto, celoso y sin embargo diferente. Pues, de la postura profética, le falta la Ley; la abyección que pone en escena, contrariamente a la de los profetas, no tendrá relevo en ningún Nombre; sólo se inscribirá en la fantasía, no para otra vez, sino aquí, ahora, en el texto. Si Céline emprende, también él, como el pueblo errante, un viaje —después de la comprobación de la abyección inherente al ser hablante— se trata, para el novelista, de un viaje sin proyecto, sin fe, al fin de la noche... Y sin embargo, ¿cómo no ver que es justamente la Escritura, el Estilo, lo que ocupa para Céline todo el lugar dejado vacío por el eclipse de Dios, del Proyecto, de la Fe? Ahora nos queda leer cómo esta escritura, tal como Céline la entiende y la practica, no reemplaza sino desplaza y por lo tanto modifica la trascendencia, transformando la subjetividad que allí se juega.

*"Usted sabe, en las Escrituras está escrito: 'Al principio era el Verbo'. ¡No! Al principio era la emoción. El Verbo vino después para reemplazar la Emoción, como el trote reemplaza al galope, mientras la ley natural del caballo es el galope; se le hace tener el trote. Se ha sacado al hombre de la poesía emotiva para hacerlo entrar en la dialéctica, es decir en el farfulleo, ¿no es cierto?"*

**Louis-Ferdinand Céline vous parle,**  
La Pléiade, t. XXXII

## Del fondo al sonido

Si se deja resonar el texto celiniano, si se leen sus declaraciones de fe de escritor, se descubre, en el fin de esa noche de relatos y de enredos históricos, a Céline el estilista.

*"No soy hombre de ideas. Soy un hombre de estilo. El estilo, caramba, todo el mundo se detiene delante de él, pero nadie va a su encuentro. Porque es un laburo muy difícil. Consiste en tomar las oraciones, como les decía, sacándolas de sus casillas..."<sup>1</sup>*

1 L. F. Céline vous parle, p. 934.

¿En el final o en el principio? Metafísica sin duda, la cuestión preocupa a Céline y precisamente a propósito de su enfrentamiento con el lenguaje.

Pues su "laburo" es un combate, cuando no odioso al menos siempre fascinado y enamorado de la lengua materna. ¿Con y contra, más lejos, a través, más abajo o más allá? Céline trata de despegar a la lengua de sí misma, de desdoblarla y de desplazarla de sí misma "¡pero muy ligeramente! ¡Oh! ¡muy ligeramente! porque todo esto, si usted (uno) es pesado, no es cierto, es una metida de pata, es la metida de pata".<sup>2</sup> Esta mirada amorosa es imaginada esencialmente como un descenso hacia un adentro escondido, hacia una autenticidad enterrada. Esta es, para Céline, la verdad innombrable de la emoción, éste es el vacío que a veces también señala, de manera más natural o sustancial, donde vienen a entretejerse el ritmo de una música o los gestos de una danza. Escuchémoslo primero adorar al francés, en el mismo momento en que trata de "hacerlo salirse de sus casillas":

"¡Ay! ¡Qué felices vamos a ser juntos! ¡Miles y miles allá! ¡Viva, viva! ¡Cómo nos vamos a abrazar! mi vicio, confieso mi único vicio: el hablar francés! / A un verdugo que me hablara en francés, le perdonaría casi todo... ¡cómo odio las lenguas extranjeras! ¡increíbles jerigonzas que existen! ¡qué engaños!"<sup>3</sup>

"¡La lengua francesa es regia! ¡qué ridículas jerigonzas alrededor!"<sup>4</sup>

"Detesto el inglés (...) A pesar de todo lo que Francia me ha hecho, no puedo desprenderme

2 Ibid., p. 933.

3 *Féerie*, I, p. 95.

4 Ibid., p. 154.

de la lengua francesa. Me tiene atrapado. No puedo liberarme de ella.”<sup>5</sup>

Esta adhesión amorosa precipita a aquel que escribe a un descenso que imagina no como agregado o creación, sino meramente como revelación: se trata de llevar el fondo a la superficie, la identidad emotiva hasta las apariencias significantes, la experiencia de los nervios y de la biología hasta el contrato social y la comunicación.

“Yo no creo nada, a decir verdad — limpio una especie de medalla escondida, una estatua enterrada en el barro— [...] Ya todo ha sido escrito fuera del hombre en el aire (?).”<sup>6</sup>

Leamos también esta definición del estilo como culto del fondo, como resurrección del abismo emotivo, materno, al igual que la lengua: “¡En mi subterráneo emotivo! dejo nada en la superficie”.<sup>7</sup> O bien de una manera más naturalista:

“¡No sólo en la oreja!... ¡no!... en la intimidad de sus nervios! ¡En el centro de su sistema nervioso! en su propia cabeza.”<sup>8</sup>

Lo cual, llevado al paroxismo, adquiere los visos de un racismo al revés:

“...políticas, discursos, pamplinas!... sólo una verdad: ¡biológica!... dentro de medio siglo, quizás antes, Francia será amarilla, negra en los bordes...”<sup>9</sup>

El vértigo al que Céline se abandona y se obliga para captar la emoción del adentro es, a sus ojos, la verdad fundamental de la escritura. Este vértigo

5 A Pierre Monnier, *L'Herne*, p. 262.

6 Lettre à Hindus, 15 de diciembre de 1947, *L'Herne*, p. 130.

7 *Entretiens avec le professeur Y*, p. 104.

8 *Ibid.*, p. 122.

9 *Rigodon*, p. 797.

lo conduce hasta el fin de una especie de desafío a la abyección: es así y solamente así como puede, nombrándola, hacerla existir y superarla al mismo tiempo. La "vulgaridad", la "sexualidad" no son más que grados hacia el descubrimiento último del significante; en definitiva estos temas tienen poca importancia:

"Ni la vulgaridad ni la sexualidad tienen nada que hacer en esta historia. Son meros accesorios."<sup>10</sup>

El proyecto es de

"*resensibilizar la lengua, que palpita más de lo que razona* — ESA FUE MI INTENCION..."<sup>11</sup>

Aunque esta búsqueda del *fondo emotivo* se dice en términos de sumergimiento sustancial en la "intimidad misma de las cosas", Céline es el primero en saber que sólo la *melodía* revela, e incluso detenta, esta intimidad enterrada. El culto de la emoción se desliza así hacia la glorificación del sonido:

"Esto no deja de imprimir al pensamiento un cierto tono melodioso, melódico, un riel (?) [...] un pequeño tono (?) de fuerza armónica."<sup>12</sup>

"Conozco la música del fondo de las cosas — Sabría si fuera necesario hacer danzar a los codrilos con la flauta de Pan."<sup>13</sup>

"... de modo que una vez escrito [...] al lector LE PARECE que le hablan al oído."<sup>14</sup>

En el lugar preciso del cambio de la emoción en sonido, en esta bisagra entre cuerpo y lengua, en el

10 *Lettre à Hindus*, 15 de mayo de 1947, *L'Herne*, p. 113.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 112.

13 *Lettre à Hindus*, 30 de marzo de 1947, *L'Herne*, p. 110.

14 *Lettre à Hindus*, 15 de mayo de 1947, *L'Herne*, p. 112.

pliegue-catástrofe entre los dos, surge entonces "mi gran rival, la música":

"Soy yo, los órganos del Universo [...] Fabrico la Opera del diluvio [...] La puerta del infierno en el oído. Es un pequeño átomo de nada."<sup>15</sup>

Pero en realidad, es en el *vacío* donde desemboca, en última instancia, este deslizamiento de la emoción hacia la música y la danza. Al final, en el fin del viaje, se descubre el trayecto completo de la mutación del lenguaje en estilo bajo el impulso de una alteridad innombrable que, pasional para comenzar, se rima enseguida, antes de vaciarse:

"Sólo me encuentro bien en presencia del *nada de nada del vacío*."<sup>16</sup>

## Escribir el odio

Antes de alcanzar este vaciamiento, y quizá precisamente a fin de llegar a él, la emoción, para hacerse escuchar, adopta el *habla popular* o, cuando confiesa abiertamente su odio, el *argot*.

"El argot es un lenguaje de odio que le sienta muy bien al lector... ¡Lo anonada!... ¡gracias a uno!... ¡sigue siendo muy boludo!"<sup>17</sup>

El léxico argótico, por su extrañeza, incluso su violencia, y sobre todo porque el lector no lo comprende siempre, es por supuesto un medio radical de separación, de rechazo, de odio a ultranza. El argot produce una incertidumbre, hasta un corte semántico en el interior de los enunciados, que puntúa y ritma, pero sobre todo, acerca a ese vacío del sentido al que Céline parece apuntar.

15 *Mort à crédit*, p. 525-26.

16 *Lettre à Hindus*, 29 de mayo de 1947, *L'Herne*, p. 113.

17 *Entretiens avec le professeur Y*, p. 72.

Más variada, más musical a la vez semántica y melódicamente, es la solución "hablada" de la emoción. Es preciso subrayar que el populismo de Céline no es meramente una adhesión ideológica: es también una estrategia estilística. El populismo le permite llevarle al significante mismo este exceso de emoción que Céline aspira a manifestar en el orden del lenguaje. Así, cuando se revela contra las "ideas" es para dejar aparecer "la emoción del lenguaje *hablado* a través del escrito";<sup>18</sup> "la emoción no puede ser captada ni transcrita más que a través del *lenguaje hablado*";<sup>19</sup> "la emoción sólo se encuentra en lo *hablado*".<sup>20</sup> Aunque "en realidad haya pocos chispazos en el lenguaje hablado", "trato de *captarlos...* [...] Soy el trust de los diamantes vivos del *lenguaje hablado*".<sup>21</sup>

Así, el proyecto celiniano de hacer pasar el habla en lo escrito se convierte en el lugar donde se encuentran un compromiso temático, ideológico, y una enunciación que apunta a subordinar la dominante lógica o gramatical del lenguaje escrito. El complejo retorno (en "sistema modelizante secundario", dirían los semióticos) de lo que para él es una emoción que se marca, en el lenguaje, por la multiplicidad de las operaciones prosódicas y retóricas, realiza esta subordinación, esta reversión.

Esta estrategia de enunciación conlleva evidentemente transformaciones profundas de la sintaxis. En la lengua celiniana estas transformaciones se caracterizan por dos procedimientos fundamentales: la *segmentación* (con posposición o anticipación de sintagmas) de la oración, típica de las primeras novelas; y la *elipsis sintáctica*, más o menos abarcable, que aparece en las últimas novelas. Así,

18 *Ibid.*, p. 23.

19 *Ibid.*, p. 28.

20 *Ibid.*, p. 35.

21 *Lettre à Hindus*, 17 de octubre de 1947, *L'Herne*, p. 128.

la música de Céline se compone de un trabajo de especialista en sintaxis: Céline músico resulta ser un especialista de la lengua hablada, un gramático que concilia admirablemente la melodía y la lógica.

### La segmentación: entonación, sintaxis, subjetividad

La segmentación particular, "popular", de la oración celiniana, fue observada y comentada por Leo Spitzer.<sup>22</sup> Se trata de un corte de la unidad sintáctica con desplazamiento de uno de sus constituyentes, pospuesto o anticipado. La consecuencia es que la modulación normalmente descendiente de la melodía frástica se transforma en una entonación con dos centros. Los ejemplos son innumerables en las primeras novelas de Céline, en particular en el *Voyage*.

"Acababa de descubrir la guerra entera... Hay que estar más o menos solo ante ella como yo estaba en ese momento para verla bien, *la perra*, de frente y de perfil."

"Le había dado *pena* al final de las palabras, ella no parecía saber qué hacer con la *pena*, trataba de limpiársela, pero le volvía, *su pena* a la garganta y con lágrimas, y volvía a empezar."

El constituyente eyectado del enunciado, en el primer caso es pospuesto ("*la perra*"), mientras que en la segunda oración está en principio anticipado ("*pena*"). Este elemento eyectado está representado, en el enunciado, por un elemento anafórico ("ver-*la* bien, *la perra*"; "qué hacer con *la pena*";

22 "Une habitude de style, le rappel chez Céline", in *Le Français moderne*, III, 1935, retomado en *L'Herne*, p. 443-451.

"le volvía, su pena"). En estos casos de reanudaciones, el constituyente eyectado mismo no tiene ninguna función sintáctica precisa en el enunciado.

Por otra parte, si se analizaran estos mismos enunciados, no en tanto *estructuras* sintácticas sino en tanto *mensajes* en el proceso de enunciación entre un sujeto hablante y su destinatario, se podría constatar que la meta de esta eyección es *tematizar* el elemento desplazado, que adquiere así el estatuto no de un tema (es decir aquello de lo que habla el locutor) sino de un rema (es decir la información relacionada con dicho tema) enfatizado. En semejante construcción, la *perra*, *pena* vehiculizan la información principal, el mensaje esencial sobre el cual insiste el enunciador. Desde esta perspectiva también el elemento eyectado se encuentra desintactizado.<sup>23</sup>

En resumidas cuentas, el núcleo informativo está enfatizado por diversos procedimientos de eyección, en detrimento de la estructura sintáctica normativa. Como si la *lógica del mensaje* (tema/rema, soporte/aporte, tópico/comentario, presupuesto/propuesto, etc.) modelizara, en última instancia, la de la *sintaxis* (sujeto-verbo-objeto). En efecto, el perfil terminal del rema (según las dos modalidades posibles: asertiva o interrogativa) señala que es precisamente sobre él donde se manifiesta más profundamente la modalidad de la enunciación. La preponderancia de este contorno, con la bipartición tema/rema, particularmente en el aprendizaje de la sintaxis en los niños, o en el habla emotiva, relajada, del discurso cotidiano o popular, consituye una prueba suplementaria de la existencia de un

23 Cf. a propósito de la segmentación del francés contemporáneo, Jean Perrot, "Fonctions syntaxiques, énonciation, information", in *BSLP*, 73 (1978) I, p. 85-101, así como también Mario Rossi, "L'intonation et la troisième articulation", in *BSLP*, 72 (1977) I, p. 55-68; Claude Hagège, "Intonation, fonctions syntaxiques, universaux", in *BSLP*, 72 (1977), p. 1-47.

organizador *más profundo* que las estructuraciones sintácticas.<sup>24</sup>

Otro giro celiniano traiciona algunas operaciones análogas. Se trata de la frase auxiliar "es/está..." seguida o no de "que":\* el francés se permite este recurso para sintactizar, por medio de un predicado de identificación, un valor particular del mensaje que selecciona de manera enfática uno de sus constituyentes.<sup>25</sup> Así, en Céline: "Están mucho mejor pagos y son más artistas los coros que la figuración simple". "Están" identifica y enfatiza el predicado entero ("mucho mejor pagos y [son] más artistas"); al mismo tiempo, el constituyente sujeto "los coros" se halla, en virtud del énfasis que recae sobre el predicado, eyectado pero seleccionado respecto de la "figuración simple". Un análisis estrictamente sintáctico no podría dar cuenta de este giro: evidentemente habría que tener en cuenta la intención emotiva y lógica del sujeto hablante que imprime una lógica más profunda a la estructura sintáctica habitual sujeto/predicado. Análogamente: "Es muy comprensible la gente que busca laburo". El auxiliar de frase "es" introduce aquí un predicado global, "muy comprensible", que se refiere a "la gente que busca laburo". Aquí el determinante precede a lo determinado, la información (o rema) precede al objeto (o tema).

Esta remodelización de la sintaxis normativa asemeja la frase hablada (y la frase celiniana) a ciertas lenguas cuyo orden sintáctico normal es determinante/determinado (por ejemplo el húngaro, el chino clásico). Dichas lenguas presentan la tendencia a darle prioridad a la información principal

24 Cf. I. Fonagy, "Prélangage et régressions syntaxiques", in *Lingua* 36 (1975), p. 163-208.

25 Cf. J. Perrot, ob. cit.

\* Se trata de una construcción típicamente francesa, poco frecuente en español.

más que al elemento menos informativo, o bien, en otros términos, prefieren el esquema rema/reiteración al esquema tema/remas.

Este giro que Spitzer denominó "giro binario" se explica entonces por el predominio de una *lógica del mensaje o de la enunciación* (que considera la intención o el deseo del sujeto hablante en el acto de la comunicación) sobre la *lógica del enunciado* (con sintaxis llamada normativa: sujeto-verbo-objeto en francés). Se destaca no sólo por sus segmentaciones, preposiciones, eyecciones o reiteraciones, sino también por *saltos sucesivos de la curva de entonación*, lejos de calmarse en un "clásico" descenso, se suspende ligeramente, elevada o a media altura, en cada frontera entre tema y rema, soporte y aporte. De ello resulta este ritmo generalmente binario y, en frases más largas, a menudo entrecortado, de la enunciación celiniana. Observemos que este entrecortamiento se agrega a las pausas marcadas por las comas: como si con la segmentación "popular" Céline se permitiera, respecto de la puntuación, recursos suplementarios para recortar, ritmar, musicar su frase. "Junto a Alcide, / sólo un palurdo impotente / y, ancho, y vano / no estaba para nada tranquilo / no estaba." "La primavera que ellos / los pájaros / no volverán a ver jamás en sus jaulas, junto a los baños, que están todos reunidos / los baños, allí, en el fondo de la sombra..." En cada signo (/), se produce un ligero temblor, menos que un signo de puntuación, más que un simple encadenamiento, lo cual otorga al escrito celiniano ese estremecimiento tan particular que connota lo musical o lo íntimo, en fin, lo deseable, lo sexual...

¿Cuál podría ser, en definitiva, el valor psicológico de semejante técnica? Spitzer observa que la información propuesta es el testimonio de una gran confianza en sí o de una sobreestimación del destinatario, mientras que la reiteración del constituyente eyectado señala una rectificación, un suple-

mento de información necesarios porque aquello que ha sido dicho no se comprende directamente. De donde concluye: "Las dos fuerzas contrarias que luchan en la frase segmentada en este autor son la seguridad en sí y la auto-observación nihilista."<sup>26</sup> Habría una incertidumbre celiniana que debe contarse brusca, rápida e impulsiva, delante del otro. La conciencia de la existencia del otro sería aquello que presidiría la reiteración como exceso de claridad, aquello que por lo tanto induciría la segmentación. En suma, el sujeto hablante ocuparía en este tipo de frases, dos lugares: el de su identidad propia (allí, va derecho a la información, al rema), el de la expresión objetiva, para el otro (cuando retoma, recuerda, esclarece). Esta interpretación psicológica presenta la ventaja de esclarecer ciertas posiciones de Bajtin sobre el dialogismo, propio de ciertos enunciados narrativos, particularmente en Dostoievski.<sup>27</sup>

En cambio tomaremos en cuenta la prevalencia de este tipo de construcciones (rema/tema) en las primeras fases del aprendizaje de la sintaxis en los niños.<sup>28</sup> Pues este binomio a la vez entonativo y lógico coincide con una etapa fundamental de la constitución del sujeto: su autonomización respecto del otro, la constitución de su propia identidad. Si el *no* estudiado por Freud y por R. Spitzer marca el acceso del hombre a lo simbólico, y a la distinción paralela entre principio de placer y principio de realidad, puede pensarse que el binarismo del mensaje (rema/tema y viceversa) es un paso más, un paso fundamental en la integración simbólica de la negativización, del rechazo, de la pulsión de muerte. Un paso incluso decisivo pues con este binarismo del mensaje, y antes de la constitución de

26 *L'Herne*, p. 449.

27 Cf. M. Bakhtine, *La poétique de Dostoievski*, ob. cit.

28 Cf. J. Fonagy, ob. cit.

la estructura sintáctica, el sujeto diferencia no sólo placer y realidad, sino, muy cerca de esta distinción dolorosa y en suma imposible, afirma: "digo presuponiendo" y "digo explicitando", es decir: "digo lo que me importa", y "digo para ser claro", o incluso "digo lo que me gusta" y "digo para ti, para nosotros, para que se me entienda". Por lo tanto el mensaje binario realiza un deslizamiento del *yo* placer al *tú* del destinatario y al impersonal "se" necesario para que se establezca una verdadera sintaxis universal. Es así como nace el sujeto de la enunciación. Pues es rememorando este trayecto como reencuentra, si no su origen, al menos su originalidad. La escritura "hablada" de Céline lleva a cabo esta rememoración.

El papel importante, integrador y lógico-sintáctico que desempeña aquí la entonación, viene a confirmar la hipótesis de una estructura arcaica. En efecto, la entonación resulta ser, en las investigaciones recientes, al mismo tiempo una señal de emotividad cercana a las pulsiones y un organizador sintáctico a la vez muy precoz y muy profundo. Antes de la constitución de las categorías sintácticas estables y en caso de ambigüedad, permite identificar el verdadero valor semántico-lógico de los constituyentes.<sup>29</sup> De alguna manera, a caballo entre dos órdenes, el emotivo y el sintáctico, la entonación *hace* el sistema de la lengua antes de que éste se explicité como tal. Antes de estar en su enunciado, el sujeto se manifiesta en la curva de entonación de su enunciación, y esta anterioridad es tan lógica como cronológica.

Pero no por ello habría que concluir que el estilo en el que predomina la entonación como factor de organización lógica y sintáctica, y donde prevalece la estructura del mensaje (tema/remata o viceversa) sobre la de la frase (sujeto-verbo-objeto), correspon-

29 Cf. los trabajos de Roasi, Hagège, etc., citados más arriba.

de a una simple regresión del enunciador hacia fases infantiles o del registro del *ello*. Cuando estas estrategias retornan en el uso adulto del discurso, por ejemplo en el habla popular y sobre todo en el campo de la entonación en el estilo de Céline, funcionan no más acá sino más allá de las operaciones sintácticas; no se trata de un "menos" sino de un "más" de sintaxis. Esta capacidad sintáctica que ya se encuentra allí, a la que se agregan las estrategias "regresivas", puede no ser más que una competencia (no necesariamente explícita en la ejecución) de los locutores populares. Por el contrario, está actualizada, presente y efectiva en un escritor como Céline, para quien el "hacer popular" es un artificio, una cláusula de escritura, el resultado de un trabajo encarnizado con y a través de la sintaxis para hacer saltar las frases ligeramente de sus goznes. "Niño, sin frases", tal parece ser el mensaje del abuelo de Céline, ilustre retórico, a juzgar por lo que de él dice su nieto en *Guignol's Band*. "Soy la emoción con las palabras, no le doy tiempo de vestirse con frases".<sup>30</sup> Pero esta fuga de la frase es, en suma, un sobre-sintaxismo. Los procedimientos de la enunciación, habitualmente reprimidos, por los cuales sujeto y destinatario, en su combate y fascinación mutua, encuentran los medios lógicos (tema/remata), espaciales (preyección, eyeción) y entonacionales para manifestarse en el enunciado, vienen aquí a sobrecargar las operaciones sintácticas. La emoción tan cara a Céline no se dice de otra manera más que como retorno de estrategias enunciativas reprimidas que, al agregarse a la sintaxis normativa, constituyen una máquina mental complicada donde se imbrican dos programas (enunciación y enunciado), así como la melodía del piano resulta del juego conjunto de las dos manos...

30 *Lettre à Hindus*, 16 de abril de 1947, *L'Hermé*, p. 111

## Las elipsis: tres puntos suspensivos

En las novelas de madurez, *D'un château l'autre*, *Nord* y *Rigodon*, la frase de Céline, aun cuando conserva los giros hablados del principio, sorprende sobre todo por su laconismo. Los famosos "tres puntos" suspensivos, así como el signo de admiración, ya conocidos en textos anteriores, proliferan aquí y se afirman como las marcas exteriores de un ritmo cortado, de una elipsis sintáctica y lógica. Menos marcado en *D'un château l'autre*, esta elipsis se acentúa, en *Rigodon* indudablemente en relación con el tema apocalíptico y estridente de un continente o de una cultura en ruinas.

Examinemos más detenidamente la frase de *D'un château*. Muy frecuentemente, los puntos suspensivos siguen a proposiciones completas, sin ningún elemento elíptico. Su función parece entonces ser la de significar que si bien la *estructura sintáctica* está normalmente terminada, la *enunciación*, en cambio, no lo está; ésta continúa, se desplaza, encadena otras proposiciones. Lejos de ser un signo de laguna en la proposición, los "tres puntos" indican más bien el *desborde de la proposición* en una unidad de enunciación superior, la del mensaje que distinguen, formalmente, el párrafo y, en él, la ausencia de mayúsculas al comienzo de cada nueva proposición que sigue los "tres puntos". Esta técnica realiza una especie de largo período, a menudo de media página, a veces de más de una página. Contrariamente a la fluctuación proustiana, el período celiniano evita las subordinaciones, no se da como una unidad lógico-sintáctica, y procede por enunciados breves proposiciones pronunciables en una sola inhalación, que cortan, despedazan, ritman. Veamos un ejemplo:

"Ella no sabe, le da lo mismo, se da vuelta... ronca... ¡voy a mirar solo!... debo decirle que además de mirón soy fanático de los movimientos

de puertos, de todos los tráficos del agua ... de todo lo que viene navegando a atracar... estaba en los espigones con mi padre ... ocho días de vacaciones en Tréport ... ¡qué es lo que puede verse! ... entradas salidas de los pequeños pescadores, ¡la pescadilla en peligro de vida!... ¡las viudas y sus pibes implorando al mar!... ¡así que ustedes tenían espigones patéticos!... ¡de esos *suspensos!* ¡entonces minuto! ... ¡que el gran Guignol no es más que un guignol y los millones de Hollywood! ahora sí, sí, es el Sena ... oh, estoy totalmente fascinado ... totalmente enamorado de los movimientos del agua y de los navíos que en mi infancia... si usted es maniático de los barcos, de sus formas, partidas, regresos, es para toda la vida... no hay muchas fascinaciones que sean para toda la vida (...) usted está apasionado, usted no está ... (...) la menor barca que atraca, me vengo abajo, voy a ver ... ¡me hundía!... no avanzo más... ahora, el largavista, es todo!..."<sup>31</sup>

Junto a las proposiciones completas y sin embargo encadenadas por los puntos suspensivos, es posible constatar dos tipos de elipsis. Por un lado, las suspensiones cortan un constituyente de la principal o del predicado; así aislado, el constituyente *pierde su identidad* de sintagma objeto, por ejemplo, y, si bien no adquiere un verdadero valor autónomo, flota sin embargo en una indecisión sintáctica que abre el camino a diversas connotaciones lógicas y semánticas, en fin, a las ensoñaciones. Así: "soy fanático de los movimientos de puertos, de todos los tráficos del agua... de todo lo que viene navegando a atracar...". La coma en el lugar de los puntos suspensivos ¿simplemente habría unido "soy fanático" a "de todo lo que viene navegando a atracar", mientras que la escritura de Céline torna relativamente independiente al sintag-

31 Céline, *D'un château l'autre*, p. 65.

ma objeto ("todo lo que viene navegando a atracar") del sujeto y del predicado ("soy fanático") invitando al lector a enlazarlo a otro sujeto, a otro predicado, indefinido y quizá más subjetivo?

Esta autonomización de un constituyente respecto de la estructura de base sujeto/predicado nos conduce al segundo tipo de elipsis en el período celiniano: las frases *nominales*. Ejemplo: "Ocho días de vacaciones en Tréport ... (...) entradas salidas de los pequeños pescadores, la pescadilla en peligro de vida... etc." Aquí es posible distinguir dos modalidades: la *frase nominal suspensiva* (...) y la *frase nominal exclamativa* (!). En ambos casos el predicado está elidido: "(eran, o: pasamos) ocho días de vacaciones en Tréport"; "(estaban, había, se veían) entradas salidas de los pequeños pescadores." Estos enunciados también pueden ser interpretados como temas cuyos remas están suspendidos. Como si la información principal contenida en estas descripciones, estuviera callada. Aquello que lo reemplaza, y que por lo tanto cumple la función del verbo o lo que absorbe la actitud del sujeto de la enunciación es ... la *entonación*. La *entonación suspensiva* acentúa el inacabamiento e invita al destinatario a incluirse en la ensoñación. La *entonación exclamativa* indica el entusiasmo, la sorpresa, la fascinación de aquel que habla. De modo que, incluido en el tema en tanto entonación, impreso en él, el rema no se desprende; por el contrario, el tema se subjetiviza. La frase nominal "ocho días de vacaciones en Tréport..." no sólo nos da una información sobre duración y el lugar de mis vacaciones, sino que también nos señala que soy yo el que lo dice, ya que nos *indica* —sin explicitarlo— mi lugar, mi actitud emotiva y lógica, de sujeto que recuerda, melancólico o arrebatado.

Aún más violenta resulta esta contracción del tema y el rema, de la información objetal y la información subjetiva fuerte, en las *nominales exclamativas*: "¡las viudas y sus pibes implorando al mar...! ¡jus-

tedes tenían espigones patéticos!... ¡de esos *suspensos!* ¡entonces minuto!" Nominales o no, estas frases exclamativas vehiculizan a través de su significación, un *sentido* más profundo, no lexicalizado; son reveladoras de una actitud intensa, apasionada, por la cual el sujeto que habla da testimonio de su deseo y llama al lector a adherirse a él, más allá de las palabras, a través del contorno arcaico de la melodía — marca primera de la sintaxis y de la posición subjetiva. "(estoy arrebatado, se lo digo, mire qué extraordinario es observar) las viudas y los pibes implorando al mar!"

Aquí se observa, contrariamente al giro binario de las novelas del comienzo, una *condensación de los dos polos del mensaje*. Tema y rema se superponen en un enunciado cada vez más elíptico, un enunciado cuya precisión léxica es sólo equiparable a la parsimonia de la descripción. El comentario, la explicitación lógica o psicológica caen en el no-dicho para no ser más que *indicados*, presentes pero alusivos, en la mera entonación. Al evitar la significación, el enunciador elige no un signo (lexema), menos aún una frase (estructura sintáctico-lógica), sino un *índice*: la entonación portadora, a la vez, de *afecto* y de *posición subjetiva* (para ser cubierta semánticamente, más tarde, o nunca).

Céline compara su estilo con el de los pintores impresionistas. En efecto, es posible *asimilar* a manchas de color sus enunciados donde el *giro binario* de las novelas del comienzo se *condensa* en una unidad corta que los espacios blancos de tres puntos yuxtaponen en un halo no de descripciones sino de impresiones subjetivas: "Usted sabe, tres puntos, los impresionistas hicieron tres puntos. Ahí lo tiene a Seurat; ponía tres puntos en todas partes; le parecía que eso ventilaba, que hacía aligerar su pintura. Tenía razón, ese hombre. No hizo mucha escuela (...) Es demasiado difícil."<sup>32</sup>

32 L. F. Céline *vous parle*, p. 934.

*Rigodon* utiliza al máximo este procedimiento, llevándolo a esta condensación máxima donde la frase nominal – o simplemente el sintagma elidido de una estructura sintáctica muda– alcanza el valor eruptivo, tan descriptivo como subjetivo, de una *onomatopeya*. Rivalizando con la historieta, la escritura de Céline utiliza cada vez más frecuentemente la *onomatopeya*. Según el propio Céline, el ritmo infernal de la guerra sería la causa mayor de su estilo tan particular, que por lo tanto reúne, en su misma musicalidad, cierto realismo ya que resuena con la guerra, y una cierta modernidad ya que recuerda la historieta.

"A partir de ese instante, le prevengo, mi crónica es un poco despedazada, yo mismo que viví lo que le cuento, me encuentro allí con dificultad ... le hablaba de los 'comics' usted no podría ni siquiera en 'comics' hacerse una idea de esta ruptura, de hilo, de aguja, y de personajes... del tan brutal nítido acontecimiento... ¡tal cual, ay!... uno de esos embrollos experimentales ya inexistentes ... y que yo mismo contándoselo, veinticinco años más tarde, ergotizo, me encuentro mal... de todo como en botica: usted me perdonará..."<sup>33</sup>

En efecto, es en relación con los bombardeos donde la escritura condensada de *Rigodon* encuentra su expresión privilegiada.

"¡Toda la tierra se sobresalta! ¡peor! ¡cómo se agrieta!... ¡y el aire! ¡ahí está! Restif no había mentido... ¡brown! ¡otro!... ¡no lejos!... ¡se puede ver! ¡los fuegos de cañón!... ¡rojos!... ¡verdes!... ¡no! ¡más cortos! ¡los obuses!... ¡todo en la estación!... ¡se los ve ahora *Oddort!*... está abrasada como se dice... llamas altas y de todas partes, ventanas, puertas, vagones... y ¡broum! ¡todavía!... ¡todavía!.. ya no se

escapan más esos de la estación, ni uno!... Restif no había mentido ... ¿pero dónde puede estar? esa gente que seguimos, ¿dónde fueron?... no le voy a volver a hacer el bombardeo ... esos golpes certeros, todo ocurre en la estación, usted sabe... ¡uno de esos braseros!... ahora se ve bien... muy bien... los obuses y los artilleros... no ordinarios, cañones cortos ... (...) el Messerschmidt ... conocemos el ruido... ¡trzzt! ¡trzzt!... de a golpes ... usted diría el esfuerzo en la mano ... le hago a Lili ... no le hago, ella sabe ... ¡todavía boca abajo! ¡y bring!... ¡crrac!... ¡una mina! y la diseminación de los estallidos... ¡el golpe de gracia!...”<sup>34</sup>

Sin embargo el relato continúa a través de esta verdadera “diseminación en estallidos” de la frase: los personajes, la multitud, el decorado, el proyecto y las peripecias del viaje están ahí, dichos, narrados si se quiere, pero apenas sugeridos, de manera sucinta, a ser reconstituida en su duración o su pesadez lógica por aquellos que tengan el tiempo y el espacio... Aquí, en esta página, en esta guerra que es a la vez la época y el estilo del escritor, la exclamación acude a estriar la frase y a puntuar con afecto los sintagmas nominales objetos (“¡los fuegos de cañones!”, “obuses”); los determinantes “... ¡rojos!... ¡verdes!...”); los sintagmas nominales sujetos (“¡y el aire!” — y el aire se sobresalta también); los circunstanciales elípticos (“todo ocurre en la estación!” — no puede verse todo en la estación; o: envían todo a la estación, etc.); las frases nominales (“¡uno de esos braseros!”); las frases enteras (“¡Toda la tierra se sobresalta!”); (“... ya no se escapan más de la estación, éstos, ni uno”). Observamos que el giro binario de esta frase “popular”, con el llamado enfático y elíptico “ni uno”, integra el dualismo de los comienzos celinianos en la escritura exclamativa y elíptica, en enunciados abreviados

portadores de afecto sin comentario, de las novelas del final.

Así obtenemos esta extremidad celiniana, donde la descripción más objetal, más parsimoniosa se alia a la carga afectiva más intensa, la cual, no comentada, detenta el sentido no dicho pero efectivo del texto. Una descripción en suma despojada del mundo objetal, que los adeptos del *nouveau roman* que seguiría habrían podido reconocer como su antecedente. Pero también — y, en esto, superando el tectnocratismo cosista o sexológico de ciertos escritores del *nouveau roman* — una subjetividad desbordante que no se nombra, dolorosamente púdica, que grita o canta, rabiosamente segura de su derecho.

Si bien el balanceo binario de las frases de las primeras novelas aquí se encuentra evitado y reemplazado por la concisión de los sintagmas o de las frases nominales exclamativamente suspendidos, hay una cierta dualidad que persiste a pesar de todo. Dicha dualidad da cuenta de la tensión permanente que constituye la escritura de Céline, su ser mismo. Se trata precisamente de esta inscripción del afecto más acá y más allá de las palabras, en el gesto de la voz indicado por los signos de puntuación. Las holofrases infantiles también reservan en el movimiento de la mano o del cuerpo entero, así como en la intensidad de la voz, o en su modulación, el juicio que, más tarde, indicará la posición del enunciador respecto del objeto del enunciado. Pero en los últimos textos de Céline, como en el giro binario de sus comienzos, no se trata de una simple regresión al nivel holofrástico. Al parecer, en el discurso adulto, las operaciones holofrásticas acentúan una estrategia que viene a complementar la competencia y la ejecución sintáctica normativa; actúan como los marcadores de un "retorno de lo reprimido" en el nivel del enunciado mismo (y no en el nivel temático que hemos abordado en los capítulos anteriores).

Una vez más, la música celiniana resulta ser "afecto escrito" gracias a una sobrecompetencia sintáctico-lógica, a una complicación suplementaria de las operaciones lingüísticas. Comprendemos entonces mejor las declaraciones de Céline sobre el trabajo considerable que representa, a sus ojos, la elaboración de un estilo.

"El estilo es una cierta manera de forzar las frases (...) de sacarlas ligeramente de sus goznes, por decirlo así, desplazarlas, y forzar así al lector mismo a desplazar su sentido. ¡Pero muy ligeramente! ¡Oh! ¡muy ligeramente! Porque todo esto, si uno lo hace brutalmente, no es cierto, es una metida de pata, es una metida de pata (...) La gente viene a menudo y me dice: 'Usted parece escribir con facilidad'. ¡No! ¡No escribo con facilidad! ¡Sino con mucho esfuerzo! Y me abruma escribir, además. Es necesario que sea hecho muy finamente, muy delicadamente. Son 80.000 páginas para llegar a hacer 800 páginas de manuscrito, donde el trabajo está borrado. No se love."<sup>35</sup>

En *Rigodon*, el trabajo del escritor se halla comparado a la inteligente paciencia de la hormiguita; "ir y venir en las límaduras".<sup>36</sup>

Una absorción del trabajo, una retención del esfuerzo, un borramiento de la abstracción, para que, gracias a ellos, pero no dichos, y a través de ellos, estalle, en el sonido y el grito, un afecto lo más próximo de la pulsión, de la abyección como de la fascinación... Lo más próximo de lo innombrable.

35 L. F. Céline *vous parle*, p. 933-934.

36 *Ibid.*, p. 731.

## Risa del apocalipsis

Esta inscripción trans-sintáctica de la emoción, como inherente a las estructuras elementales de la enunciación, es indudablemente la manifestación más sutil de aquello que hemos denominado, tratándose de los contenidos, de los temas y de los mitos celinianos, una abyección.

Pues la suspensión exclamativa revela, como lo hemos dicho, una actitud subjetiva intensa pero indeterminada, ambivalente. Fluida, puede fácilmente ocupar los dos polos de la gama pulsional, de la adhesión hasta el rechazo. Exaltación y asco, alegría y repulsión — el lector los descifra rápidamente a través de estas líneas acribilladas de blancos donde la emoción no se deja vestir con frases. La descripción de lo absurdo, de la estupidez, de la violencia, del dolor, de la decadencia corporal y moral, lo sitúan entonces *formalmente también* en ese intervalo de la abyección y de la fascinación señalado por la exclamación celiniana.

Esta ambivalencia afectiva, contenida en la entonación y marcada por el suspenso o la exclamación, nos hace tocar con las manos, además del estilo, una de las particularidades esenciales de Céline. Su risa horrorizada: lo cómico de la abyección. Del apocalipsis, no cesa de dar el sonido y la imagen, incluso las causas. Jamás una disertación, un comentario, un juicio. Ante el apocalipsis, profiere, con un horror lindante en el éxtasis. La risa celiniana es una exclamación horrorizada y fascinada. Una risa apocalíptica.

Es bien conocida la génesis y la retórica catatrófica del género apocalíptico en los oráculos griegos, las fuentes egipcias o persas, pero sobre todo en los poetas hebreos. El gran movimiento apocalíptico de Palestina (entre el siglo II antes de Cristo y el siglo II después de Cristo) codifica una viden-  
cia que, contrariamente a la revelación filosófica

de la verdad, impone, en un encantamiento poético a menudo elíptico, ritmado y criptogramático, la incompletud y la abyección de toda identidad, grupo o palabra. Esta videncia se da como premisa de un futuro imposible y como una promesa de explosión.<sup>37</sup>

Para atenernos solamente al Nuevo Testamento y al Apocalipsis de San Juan, que Céline cita entre sus maestros ("Todo está en San Juan", *Féerie pour une autre fois*, p. 54), es en torno de la era cristiana donde se constituye el género apocalíptico, ampliamente inspirado en la literatura profética judía así como en la de Medio Oriente, sumergida en un raudal de cataclismos, catástrofes, muertes, finales del mundo. Allí vemos proclamarse un mismo horror sagrado por lo femenino, por lo diabólico, por lo sexual, mediante un encantamiento poético cuya prosodia particular confirma la denominación del género mismo: un descubrimiento, una puesta al desnudo de la verdad. Una visión a través de los sonidos alucinados en imágenes. En ningún caso, por lo tanto, un develamiento filosófico o una demostración razonante de lo oculto.

En cambio el carnaval no se mantiene en el lugar rígido, en suma moral, de la inspiración apocalíptica, sino que la transgrede, oponiéndole su elemento reprimido: lo bajo, lo sexual, lo blasfematorio al que adhiere riéndose de la ley.

Es conocida la risa sublime, la risa astral de la comedia dantesca donde el cuerpo, gozando de un incesto "logrado", es cantado en la alegría de un verbo encarnado. Es envidiable la alegría renacentista de Rabelais que se entrega, con confianza, a las delicias de una garganta donde se embriaga una humanidad que cree reencontrar una carne, una

37 Cf. H. Sterlin, *La Vérité sur l'Apocalypse*, Buchet-Chastel, 1972; R. P. Boismard, "L'Apocalypse ou les apocalypses de Saint Jean", in *Revue Biblique*, t. LVI, octubre de 1949; J. Lévitán, *Une conception juive de l'apocalypse*, Ed. Debresse, 1966, etc.

madre, un cuerpo sin culpa. Es posible seguir, atentos, la comedia humana que Balzac, sabiendo que los padecimientos o los disparates monstruosos sólo son despropósitos que prueban, *a contrario*, la armonía divina y el proyecto luminoso de un espíritu o de una providencia en la cual, él mismo lo dice, Balzac tiene fe.

Con Céline, estamos en otra parte. De la enunciación apocalíptica, profética incluso, tiene el decir del horror. Pero mientras que esta enunciación se sostiene en una distancia que permite el juicio, el lamento, la condena, Céline — él, que está adentro— no tiene ni amenaza para proferir ni moral para defender. ¿En nombre de qué lo haría? Entonces su risa surge, frente a la abyección y siempre de la misma fuente, entrevista por Freud: la irrupción del inconsciente, de lo reprimido, del placer reprimido, ya sea sexo o muerte. Sin embargo, si hay irrupción, no es ni jovial, ni confiante, ni sublime, ni está encantada por una armonía presupuesta. Está desnuda, angustiada, tan fascinada como asustada.

El apocalipsis que ríe es un apocalipsis sin dios. Mística negra del aplastamiento trascendental. La escritura que de ello resulta es quizá la forma última de una actitud laica, sin moral, sin juicio ni esperanza. El escritor de este tipo, Céline, esta exclamación catastrófica que es su estilo, no encuentran apoyo exterior para sostenerse. Su único apoyo es la belleza del gesto que, aquí, en la página, obliga a la lengua a acercarse lo más cerca posible al enigma humano, allí donde asesina, piensa y goza al mismo tiempo. Palabra de abyección de la que el escritor es tanto sujeto como víctima, testigo y balanza... ¿Balancea en qué? Nada menos que en esta efervescencia de pasión y de lenguaje que es el estilo, donde se ahoga toda ideología, tesis, interpretación, manía, colectividad, amenaza o esperanza... Una belleza brillante y peligrosa, frágil doblez de un nihilismo radical que no puede desvanecerse

sino en “esas profundidades chisporroteantes donde ya nada existe”.<sup>38</sup> Música, ritmo, rigodón, sin fin, para nada.

38 *Rigodon*, p. 927.

*“¡Las grandes monstruosidades, todo está en San Juan! ¡Los Kirghizes bibliotecarios no nos calientan con sus astucias!”*

Céline, *Féerie pour une autre fois*, I.

En una noche sin imágenes pero sacudida por sonidos negros; en una multitud de cuerpos desiertos meramente habitados por las ganas de perdurar contra todo y nada; sobre una página donde yo trazaba la torsión de esos cuerpos que me regalaban su vacío en la transferencia – he nombrado la abyección. Atravesando una memoria milenaria, ficción privada de objeto científico pero que sigue el imaginario de las religiones, es en la literatura donde la vi finalmente realizarse, con todo su horror, con todo su poder.

Si se mira de cerca, toda la literatura es probablemente una versión de ese apocalipsis que me parece arraigarse, sean cuales fueren las condiciones socio-históricas, en la frontera frágil (“borderline”) donde las identidades (sujeto/objeto, etc.) no son o sólo son apenas –dobles, borrosas, heterogéneas, animales, metamorfoseadas, alteradas, abyectas.

La obra de Céline que, de lo moderno, posee la obstinación destructora cuando no analítica, y de lo clásico, retiene la capacidad épica unida a la en-

vergadura popular cuando no vulgar – no es, en suma, más que un ejemplo posible, entre otros, de lo abyecto. Baudelaire, Lautréamont, Kafka, G. Bataille, Sartre (*La Nausée*) u otros modernos habrían podido apoyar, a su manera, mi descenso al infierno de la nominación, es decir de la identidad significable. Pero quizá Céline es también un ejemplo privilegiado y, en ese sentido, fácil. Pues su crudeza, proveniente de la catástrofe mundial de la Segunda Guerra, no ahorra, en la órbita de la abyección, ningún universo: ni el moral, ni el político, ni el religioso, ni el estético, ni, con mucha más razón, el subjetivo o el verbal. Si bien nos muestra, con ello, uno de los puntos últimos hasta donde es posible avanzar aquello que, para el moralista, será nihilismo, es igualmente testigo del poder de fascinación que ejerce sobre todos, abiertamente o a escondidas, esta región del horror. Es para demostrar sobre qué mecanismo (que creo es universal) de la subjetividad se basa este horror y su sentido así como su poder, que este libro está destinado. Al sugerir que la literatura es su significante privilegiado, trato de indicar que, lejos de constituir un margen menor de nuestra cultura, tal como parece admitirlo el consenso general, esta literatura, la literatura, es la codificación última de nuestra crisis, de nuestros apocalipsis más íntimos y más graves. De allí proviene su poder nocturno: “la gran tiniebla” (Angèle de Foligno). De allí su compromiso permanente: “la literatura y el mal” (Georges Bataille). De allí también el relevo de lo sagrado que ella constituye y que, por lo mismo por lo que nos han abandonado pero sin dejarnos tranquilos, convoca a los charlatanes de todos los horizontes de la perversión. Por ocupar su lugar, por adornarse entonces con el poder sagrado del horror, la literatura es quizá también no una resistencia última sino un develamiento de lo abyecto. Una elaboración, una descarga y un vaciamiento de la abyección por la Crisis del Verbo.

El hecho de que algo del orden de “lo materno”

ejerza esta incertidumbre que yo denomino abyección, ilumina la escritura literaria del combate esencial que un escritor (hombre o mujer) debe librar con aquello que se nombra demoníaco sólo para señalarlo como el doblez inseparable de su ser mismo, como el otro (sexo) que lo trabaja y lo posee. ¿Puede escribirse acaso más que poseído por la abyección, en una catarsis indefinida? No habrá más que un feminismo celoso de preservar su poder — detrás de las ideologías reivindicadoras de poder— para gritar al usurpador delante de ese artista que, aunque lo ignore, es un deshacedor de narcisismos como de toda identidad imaginaria, incluso sexual.

Sin embargo, en estos tiempos de crisis tenue, ¿por qué insistir en el horror de ser?

Quizás aquellos a quienes el trayecto del análisis, de una escritura o de una prueba dolorosa o extática ha conducido a desgarrar el velo del misterio comunitario sobre el cual se construye el amor de sí y del prójimo, para entrever el abismo de abyección que los subtiende — podrán leer este libro no como un ejercicio intelectual. Pues la abyección es, en suma, el reverso de los códigos religiosos, morales, ideológicos, sobre los cuales se funda el reposo de los individuos y las treguas de las sociedades. Estos códigos son su purificación y su represión. Pero el retorno de su reprimido constituye nuestro "apocalipsis", por lo que no escapamos a las convulsiones dramáticas de las crisis religiosas.

Nuestra única diferencia consiste eventualmente en que no queremos afrontar lo abyecto cara a cara. ¿Quién pretendería ser profeta? Pues hemos perdido la fe en Un Significante Maestro. Preferimos prever o seducir: planificar, prometer una cura o estetizar; hacer seguridad social o arte no demasiado alejado de los medios de comunicación masiva.

¿Quién, en suma, se lo pregunto, aceptaría decirse abyecto, sujeto de, o sujeto a, la abyección?

Nada destina al psicoanalista a tomar el lugar del místico. Y las instituciones psicoanalíticas parecen aún menos adaptadas a ello, a tal punto su perversión intrínseca las hace dedicarse a momificar la transferencia en la producción de mini-paranoicos, cuando no se trata solamente de atontamientos estereotipados. Sin embargo, para un analista, si llegara a sostenerse en el único lugar que es el suyo, *el vacío*, es decir lo impensable de la metafísica, es quizá posible escuchar, escucharse construir un discurso en torno de esa trenza de horror y de fascinación que señala la incompletud del ser hablante pero que, por ser escuchada como una crisis narcisista en las puertas de lo femenino, ilumina con un resplandor cómico las pretensiones religiosas y políticas que tratan de dar sentido a la aventura humana. Pues frente a la abyección, el sentido no tiene sentido más que estriado, rechazado, abyectado: cómico. "Divina", "humana", o "para otra vez", la comedia o la fantasía sólo es finalmente realizable tomando en cuenta lo imposible para más adelante o para nunca, pero aquí, afirmado, mantenido.

Atado al sentido como el loro de R. Roussel a su cadena, el analista, puesto que interpreta, es indudablemente uno de los escasos testigos modernos del hecho de que bailámos sobre un volcán. Admitamos que allí abreve su goce perverso; a condición de que haga estallar, en su calidad de hombre o de mujer sin calidad, la lógica más secreta de nuestras angustias y de nuestros odios. ¿Podrá entonces radiografiar el horror sin capitalizar su poder? ¿Exhibir lo abyecto sin confundirse con él?

Probablemente no. Pero es con el saber, con un saber socavado de olvido y de risa, con un saber abyecto, que él, que ella, se apresta a atravesar la primer gran desmitificación del Poder (religioso, moral, político, verbal) que la humanidad ha vivido, y que se produce necesariamente en el interior de este acabamiento de la religión como horror sagrado

que es el monoteísmo judeo-cristiano. Mientras tanto, que sean los otros los que continúen su larga marcha hacia ídolos y verdades de todo tipo, armados con la fe forzosamente justa de las guerras por venir, necesariamente santas...

¿Es la tranquila orilla de una contemplación lo que me reservo poniendo al desnudo, bajo las superficies solapadas y edulcoradas de las civilizaciones, el horror nutricio que éstas se ocupan en descartar purificando, sistematizando, pensando: el horror que se dan para construirse y funcionar? Más bien lo entiendo como un trabajo de decepción, de frustración, de vaciamiento... Quizás el único contrapeso para la abyección. Mientras que el resto –su arqueología y su agotamiento– no es más que literatura: el punto sublime donde lo abyecto se desploma en el estallido de lo bello que nos desborda.. y “que ya no existe” (Céline).



impreso en editorial andrómeda, s.a.  
av. año de juárez 226, local c - col. granjas san antonio  
del. iztapalapa - 09070 méxico, d.f.  
dos mil ejemplares más sobrantes para reposición  
24 de marzo de 1989