

La historización del objeto y la construcción del relato

FLOR MARÍA DEL PILAR CIFUENTES M.

Manuel, campesino vagabundo de las villas de miseria de México, diseñaba ya una revolución cultural cuando, considerándose un bellaco, osaba apenas (¿no es “gracioso”? decía él) realizar el sueño de “encontrar las palabras apropiadas” para “cantar la poesía de la vida” y “expresar las pasiones más bajas de la manera más bella”. Las palabras podían cambiarlo todo, como una ventana en una habitación sin luz ni aire; podían permitirle “ganar la batalla” contra sí mismo y autorizar un tipo de intercambio con los otros. Los hombres que saben escribir estas cosas vuelven al mundo más habitable.

MICHEL DE CERTEAU, *La cultura en plural*.

Es innegable que en Colombia nos encontramos en cada esquina con situaciones límite de la condición humana y parece ser indispensable en estos momentos que la academia abra los espacios de discusión y de análisis críticos sobre estos fenómenos sociales que no son ni mucho menos ocasionales. Sin embargo, para ello es indispensable que los practicantes de cada disciplina sean capaces de establecer una distancia crítica sobre su práctica, para con ello formular preguntas tanto a dicha práctica como a los fenómenos a los cuales pretende acercarse a través de ella.

No es gratuito que en estos tiempos de gran movimiento mundial muchos de los discursos teóricos consolidados en la modernidad se estén reformulando; en estos espacios académicos de nuestro país que por lo general han sido receptores más que emisores de conocimiento, puesto que han sabido desvincularse, muy tajantemente, de los saberes que más nos conciernen, los que nos nombran; debemos intentar abrir los espacios para que algo de aquel saber y de aquel conocimiento encuentre legitimación social, es decir, para que haya por fin un espacio legítimo para otras formas de conocimiento y de construcción del mundo diferentes a la que nos hemos impuesto.

Quisiera comenzar este texto recordando una idea de Jesús Martín Barbero, presentada para la inauguración de la *Cátedra de Políticas Culturales* en el año 2002: Barbero retoma una idea de Daniel Pecaault acerca de la situación actual del país, considerando que lo que falla (lo que hace síntoma, diríamos nosotros) en estos espacios no es, como se ha pensado, la “ausencia de un mito fundacional”, sino la ausencia de un “relato nacional” que permita a todos los colombianos “ubicar sus experiencias cotidianas en una mínima trama compartida de duelos y de logros”. Y es que el relato cuenta, reitera y dinamiza lo que el mito instala como marca, como principio constructivo, es decir, como palabra.

Lo que aquí se intenta señalar es la necesidad imperiosa de generar un relato capaz de inscribir en una historia común los eventos que en general han pasado desapercibidos para la oficialidad, como imposibles no nombrados, dejados de lado; hablo de las masacres sangrientas que atraviesan la historia del país, los desplazamientos que fundan la existencia de este continente desde la conquista, y en fin, los eventos, las rupturas que han quedado por fuera de la historia, es decir, que han quedado por fuera de lo simbólico y que por lo tanto retornan insistentemente en lo real como una llaga que no puede sanar. Parece esto una reiteración de una idea enunciada muchas veces, pero no sobra señalarlo nuevamente: sufrimos de silencio porque en nuestra historia ha faltado una palabra que nombre y que ordene; tal vez hemos hablado, desde la fundación de América, la lengua de un Otro que no ha podido nunca brindar la palabra fundadora del orden social, la palabra que, parafraseando a De Certeau, autorice un tipo de intercambio con los otros.

Barbero dice que “Colombia necesita un relato que se haga cargo de la memoria común, aquella desde la que era posible construir un imaginario de futuro que movilice todas las energías de construcción de este país, hoy dedicadas en un tanto por ciento gigantesco a destruirlo”. Es una afirmación que toca elementos desconocidos por la oficialidad colombiana: la memoria ha sido reducida a una historia de héroes y de batallas –nada más tenemos que ver cualquier texto escolar de historia–, desconociendo las otras historias que se tejen cotidianamente en los espacios comunes, las que en la mayoría de los casos no se escriben sino que se cuentan, se hablan, con una dinámica propia de la oralidad que ha querido matar la escritura (siempre oficial) de Occidente.

En su libro *La cultura en plural*, Michel de Certeau trae un testimonio que nos permite, sin embargo, vislumbrar una alternativa que intentaré desarrollar en este texto. Certeau escribe: “Manuel, campesino vagabundo de las villas de miseria de México, diseñaba ya una revolución cultural cuando, considerándose un bellaco, osaba apenas (¿no es “gracioso”? decía él) realizar el sueño de “encontrar las palabras apropiadas” para “cantar la poesía de la vida” y “expresar las pasiones más bajas de la manera más bella”. Las palabras podían cambiarlo todo, como una ventana en una habitación sin luz ni aire; podían *permitirle* “ganar la batalla” contra sí mismo y *autorizar* un tipo de intercambio con los otros. ‘Los hombres que saben escribir estas cosas vuelven al mundo más habitable’¹.

Hablamos aquí de una poética articulada sobre la base de un combate, un combate con la alteridad imposible, y sigue Certeau: “Este murmullo organizador de una lengua verdadera sorprende siempre a los dioses del poder y a los personajes del teatro oficial cuando, por casualidad, se callan un momento”².



¹ MICHEL DE CERTEAU, *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión SAIC, 1999, pág. 31. Tomado por el autor de *Les enfants de Sánchez*, Gallimard. 1963, pág. 485.

² *Ibid.*, pág. 32.



Recordemos que el pensamiento científico moderno ha producido para Occidente la idea de un tiempo lineal, tiempo unidireccional en el cual los eventos se producirían según una relación de causa y efecto. En este tiempo, sin embargo, muchos de los eventos quedan por fuera, sin inscripción en la historia. Estos eventos, que para los pensadores modernos son casuales, azarosos o aleatorios, marginales, son el factor común en los espacios latinoamericanos, quedando así la mayor parte de nuestros espacios y nuestros sentidos sin inscripción y por lo tanto sin lugar, desligados de la historia. No en vano esta pregunta insistente, casi obsesiva, por la identidad que caracteriza el pensamiento y el arte en nuestros territorios. Es pues una marginación, una exclusión de las mayorías.

La ausencia de relato implica la imposibilidad de nombrar el dolor, y por lo tanto de darle un lugar. La ausencia de relato implica a su vez la imposibilidad del duelo y por lo tanto la suspensión del mismo. La aparición de este resto mayoritario se da bien a la manera de un real desgarrador, que no se deja nombrar y que se instala como repetición, o bien a la manera de relato, en un intento de inscripción, es decir, como aquello que transcurre, como lo que hay entre uno y otro y, en última instancia, en un proceso que podríamos ubicar en la constitución misma de la alteridad.

LA EXCLUSIÓN SOCIAL

La primera de las formas de aparición de este real corresponde por ejemplo a aquello que se activa en la ciudad bajo la forma del sujeto asimilado al desecho: el “desechable” es una forma de aparición de lo real que tiene que ver con la configuración imposible de una alteridad que permita el establecimiento de un orden legal.

¿Qué sucede cuando el sujeto es asimilado socialmente al lugar del objeto de desecho, del “desechable”? En Bogotá y en muchas otras ciudades de Colombia este término sigue siendo hasta hoy de uso común, lo que lo hace significativo. Caractericemos esta situación que ha pasado por diversas formas en los últimos años en esta ciudad: hace diez años los llamados “desechables” constituían una población flotante en la ciudad. La dinámica establecida era básicamente la siguiente: este personaje se ubica en un lugar de la calle a pedir, a dormir, y entre tanto vigila que la policía no llegue a sacarlo de allí, cuando menos con unos cuantos golpes de bolillo de por medio. El policía llega, casi siempre el mismo, y lo insulta y golpea. Se desplaza entonces este personaje, luego de recibir varios improperios, y se dispone a reanudar el juego del gato y el ratón con la policía en otro de los lugares habituales para él, siempre los mismos.

Allí, como podemos darnos cuenta, la relación no es con la ley sino con el “hijueputa pirobo” policía que no lo dejaba dormir, ni pedir; y viceversa, la relación del policía no es con un infractor de la ley, sino con el “desechable” que se ha convertido

en su distracción personal. Es decir, es una relación con otro tan venido a menos como él mismo. La ley no interviene porque allí no hay ordenamiento, no hay corte, sino que siempre se mantiene la repetición de una situación imaginaria en la que cada uno de los participantes es siempre igual, y la escena es siempre la misma; allí no pasa nada. Lo simbólico no opera en esta relación.

Nada interviene tampoco para sancionar el atropello del cual pudieran ser víctima y agente uno u otro. No hay palabra que medie esta relación más allá de las de siempre: aquellas que reducen al otro a su mínima condición, su condición de objeto. No hay nada más allá de cada uno de ellos como instancia mediadora, legisladora, instancia de palabra.

Cuando se habla de exclusión social se supone que hay un campo delimitado del cual se margina, o es marginada, cierta población, pero en este caso podríamos preguntarnos dónde están los muros para que podamos hablar de extramuros, dónde el límite para poder hablar de marginalidad; en última instancia ¿cómo pensar la función de la ley en estos espacios? ¿Podríamos pensar, con Certeau, que nos encontramos en una sociedad con autoridades socio-culturales obsoletas que ya no corresponden a la geografía real del sentido?

En este malestar en la relación con el otro, que caracterizamos aquí como el efecto de una coincidencia imaginaria entre ese otro y el objeto de desecho, vemos aparecer lo que sería, fundamentalmente, un problema de configuración de la alteridad; el problema de la alteridad es el que le plantea al sujeto la evidencia de que no hay coincidencia entre aquello que encuentra y lo que busca, en tanto que el objeto es siempre un objeto alterado, como nos muestra Lacan en el Seminario XI en su esquema "La prueba por el objeto a". Este reparto entre el "adentro" y el "afuera", entre el yo y el otro, corresponde a una lógica de lo imaginario, implica el registro del narcisismo, una relación dual, en espejo: el yo se constituye a partir de este juego de inclusión/exclusión.

La reversibilidad entre el yo y el objeto nunca será total, y este resto tiene la dimensión de hueco; en esto consiste esta primera simbolización, esta estructuración primera a partir de lo simbólico. A partir de estas marcas de ausencia el ser del sujeto es un ser simbólico, no un ser esencial como puede platónicamente pensarse del objeto.

Aquello que es rechazado retorna, sin embargo, por fuera de la simbolización, como un real exterior al sujeto, en la forma de un goce ante el cual el sujeto se encuentra imposibilitado para actuar. Sin embargo, esta exterioridad no puede ser absoluta; si hay un retorno, ello requiere de cierta relación con el sujeto.

Lo que hace lo simbólico es traducir lo que de esa primera simbolización queda como resto, esto es, la muerte, pero bajo forma de desconocimiento. Lo simbólico



proporciona un signo que, aún faltando, demuestra que en ese lugar donde falta el objeto algo se articula.

Cuando ese signo falta, cuando esa simbolización no se ha podido producir, es decir, cuando la exterioridad se plantea como un absoluto al cual no hay palabras que puedan bordear, sólo silencio. Volvemos al problema del duelo suspendido: en la medida en que ese resto no ha sido reintroducido a la dinámica social como articulador, en la medida en que esas marcas del significante, de la palabra del Otro, no aparecen como principio ordenador de lo social, la relación con el otro queda en el puro plano imaginario en el cual ese otro no puede ser más que un objeto de desecho, un objeto venido a menos, y por lo tanto un objeto insoportable y por lo tanto no historizable.

En los últimos años el Distrito ha retomado a estos personajes flotantes de diversas maneras bajo el supuesto de que habría una forma de “rehabilitación” capaz de darles un lugar social como “ciudadanos”. Cuando en los años noventa aparecieron programas oficiales para “indigentes”, luego para “habitantes de la calle”, esto se debió a las denuncias, hechas por ellos mismos, de expulsiones violentas y desapariciones, es decir, se crearon como efecto de su toma de posición y de palabra que se impuso a ellos a partir del peligro en el que se encontraban sus vidas. Desde el 2000 se habla de “ciudadanos y ciudadanas de la calle”, objeto de políticas referidas al espacio público.

Se crean entonces lugares distritales de atención y albergue, cuando antes éstos eran privados, generalmente confesionales, financiados con fondos extranjeros. Se crean consejerías y se empiezan a esbozar políticas de inserción: empleos de utilidad pública, reubicación de habitantes del cartucho, alojamientos, etc.

La pregunta que podríamos formular a estos programas oficiales es nuevamente: ¿hasta dónde estos programas de los que los “habitantes de la calle” son objeto no aparecen más que como paliativos que acallan una palabra y la cambian por objetos nimios, desechables, que de todas formas no pueden asimilar, que siempre se terminan escapando de las manos, en la medida en que no ha habido un trabajo sobre ese dispositivo simbólico que es el que le permitiría al sujeto tanto producir como recibir objetos que ya no sean de desecho sino más bien de intercambio? Y la pregunta que nos formulamos ahora, desde Cachivache³ es: ¿habría un lugar posible para estos hombres, mujeres y niños que tienen –formando parte de este gran resto social– por lugar el no-lugar por excelencia de la modernidad: la calle? Porque, precisamente, lo que aquí se juega es un problema de lugar⁴, del establecimiento del lugar, de la instancia simbólica desde la cual hacerse agente de una enunciación, de una demanda dirigida al Otro que pueda pasar por la legitimación de la posición de cada uno de los actores, de su derecho a la acción.

³ Institución de Asistencia Social en Bogotá.

⁴ Recordemos la definición que MARC AUGÉ nos da de lugar y no-lugar: “Con lugar y no lugar designamos, recordémoslo, a la vez espacios reales y la relación que mantienen con estos quienes los utilizan. El lugar se definía como lugar de identidad (en el sentido de que cierto número de individuos pueden reconocerse en él y definirse en virtud de él), de relación (en el sentido de que cierto número de individuos, siempre los mismos, pueden entender en él la relación que los une unos a otros) y de historia (en el sentido de que los ocupantes del lugar pueden encontrar en él los diversos trazos de antiguos edificios y establecimientos, el signo de una filiación). De manera que el lugar es triplemente simbólico (en el sentido en que el símbolo establece una relación de complementariedad entre dos seres o dos realidades): el lugar simboliza la relación de cada uno de sus ocupantes consigo mismo, con los demás ocupantes y con su historia común. Un espacio en el que ni la identidad, ni la relación ni la historia estén simbolizadas se definirá como un no-lugar, sólo que esta definición puede también aplicarse a un espacio empírico preciso o a la representación que tienen de ese espacio los que se encuentran en él. Lo que para algunos es un lugar, puede ser un no-lugar para otros y viceversa”. Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995, pág. 147.

LA DIMENSIÓN LEGAL DE LA ALTERIDAD

En su seminario de 1956-57, sobre *Las relaciones de objeto*⁵, Lacan se refiere a esta función de interdicción y simbolización encarnada en el padre, pero que necesariamente lo trasciende:

“Si la imprescindible dimensión de la alteridad absoluta, de quien simplemente tiene la potencia y responde a ella, no interviene en ningún diálogo particular, es por alguna razón. Se encarna en personajes reales, pero estos personajes reales a su vez dependen de algo que al fin de cuentas se presenta como una eterna coartada. El único que podría responder absolutamente a la función del padre como padre simbólico, sería alguien que pudiera decir como el Dios del monoteísmo –Yo soy el que soy. Pero esta frase que encontramos en el texto sagrado no puede pronunciarla nadie literalmente”⁶.

Vemos pues aquí cómo la función del padre simbólico es precisamente aquella que está más allá de cualquier persona en particular, aún del mismo padre. La alteridad de la que deberemos hablar es la alteridad que se refiere al otro, al semejante del espejo, y que se constituye precisamente en una relación en la cual aparece nuevamente esta alteración en la medida en que no hay, en tanto ese padre simbólico opere, una posible correspondencia entre el yo y el objeto. Esta imposibilidad circulará en el conjunto de la comunidad, en las relaciones de los unos con los otros, las amorosas, las sensuales, las de poder.

En las sociedades poscoloniales como la nuestra debemos considerar sin embargo por lo menos dos particularidades:

1. El sujeto se las ve (por lo menos) con dos leyes, dos amos, lo cual lo conduce a una radicalidad perversa en su legalidad (por ejemplo, en la normatividad *ad infinitum* de la legislación colombiana), so pena de su desintegración imaginaria.
2. Por consiguiente, se encuentra en situación de no-lugar en el Otro social, en el cual sólo existen “los amos y el resto”, como diría Charles Melman, es decir, unos pocos de un lado, con poder económico, político y jurídico, pero sin legitimidad, encarnando ellos mismos la ley, y una masa del otro lado, resto que no cuenta, que no es agente de palabra, de narración ni de discurso, y por lo tanto se encuentra igualmente deslegitimado.

Ese “desechable”, sujeto al cual la estructura social asimila al desecho, hace las veces de catalizador de esta situación poscolonial, haciéndose él mismo encarnación de esta imposibilidad operativa del orden legal, ocupando ese no-lugar que es la calle, camuflándose en ella, habitando los espacios que para los demás son de desplazamiento, inhabitables y generando incluso el no-lugar donde quiera que se ubique. Se hace,



⁵ JACQUES LACAN, *El Seminario, libro 4: La relación de objeto*, Barcelona, Paidós, 1994.

⁶ *Ibid.*, pág. 212.

decíamos, catalizador del malestar social en tanto que personifica la imposible circulación de la palabra.

Retomemos lo que decíamos acerca de la constitución de lugares a partir del relato: si coincidimos en que “lugar” es la posibilidad de la filiación en el sentido de la relación del ocupante del espacio consigo mismo, con los demás y con su historia común, el lugar sólo se encuentra en la medida en que el sujeto tiene una posibilidad de desaparecer del campo del Otro, de no ser su objeto de goce –expulsión fundamental que le instala en la dinámica del deseo–, es decir, en la medida en que el Otro no se encarna en nadie en particular, que la ley de este padre simbólico está, precisamente por no ser real, en posibilidad de establecer un orden que le cobije, pero que también le dé el margen suficiente para que su acción sea cuando menos percibida como autónoma, posibilitando al sujeto inventar sus relaciones con el tiempo, con el espacio y con los otros.

Esta desaparición es difícil en el espacio policial, *voyeur* y perverso que ofrece la oficialidad colombiana. La calle además se presenta como ese no-lugar lleno de objetos señuelos, espejismos sustitutos, en el cual buscan una inserción desde los desplazamientos mismos, señalados por itinerarios repetitivos:

Aquí “El que me da la repela”

Aquí “El que me regala el tinto”

Aquí “El que me deja ver la novela”

Nuestro intento en Cachivache consiste en poner a circular la palabra allí donde no hay más que repetición. Poner a circular significa reactivar las relaciones de alianza y filiación, de memoria y pertenencia, para desde allí generar lugar desde cada sujeto y a través de él en un sistema social.

Se trata entonces de reactivar, a partir de un efecto de corte que se produce desde el momento mismo en el que se escucha, esa exclusión del sujeto que es la que hace que no sea asimilable al objeto, que no sea por lo tanto reducible a ser objeto de desecho, como tampoco a simple objeto de asistencia de los programas institucionales; se trata entonces, como decía Barbero, de posibilitar la constitución de un relato propio que permita que la palabra, como función de corte, opere.

Lo que intentaré señalar en el último aparte es la dimensión propositiva del ejercicio del relato, ejercicio realizado en este caso por personas que de diversas formas habitan las calles de Bogotá. Esta acción narrativa nos enseña algo que se nos ha olvidado en la academia: que la historia no es sólo aquello que se nos ha transmitido oficialmente, que el espacio y el tiempo pueden ser y son construidos de maneras diversas y que en esta constitución diversa se van generando los dispositivos simbólicos



necesarios para que estos objetos se inscriban, puesto que la narración misma se hace objeto historizado, un objeto que puede ser entregado a lo social en vez del propio cuerpo.

EL RELATO: LAS FORMAS DE LA ALTERIDAD

“Una sociedad resulta finalmente de la respuesta que cada uno da a la cuestión de su relación con la verdad y su relación con los otros.

Una verdad sin sociedad no es más que un engaño.

Una sociedad sin verdad no es más que una tiranía”

M. DE CERTEAU

“La ciudad de la infinita tristeza,

En cuyas calles deambulan los desplazados por la pobreza,

En sus entrañas agoniza la esperanza;

Cárcel pequeña para ciudad tan grande”⁷.

MARÍA ÁNGELA CAMACHO

El ejercicio de la palabra sobre los recorridos cotidianos revela un orden del mundo que mantiene una eterna contradicción con los espacios que le propone la modernidad: la palabra que narra la vivencia diaria de las gentes marginales, por ser ellos portadores a viva voz de aquello que no se deja oír en los espacios formales, de los restos de la memoria, nos propone una nueva dimensión de la historia que encuentra un camino actual y pertinente para el pensamiento sobre lo histórico en nuestros territorios.

“Por eso la ciudad son sólo mis amigos,

A veces tropiezo en las esquinas y veo su sombra a mis espaldas”⁸.

El ejercicio de la palabra en la calle está vedado, es peligroso por ser revelador de la debilidad ante el otro que siempre es visto como un posible agresor, por lo cual el hecho de que estas personas que no acostumbran hacer uso de la palabra la empleen para contar sus historias, sus memorias, sus particulares maneras de ver la ciudad y los hitos culturales, hace del ejercicio que se logra en el libro *Sombras y Asombros* una posibilidad de construcción de lugares para la inscripción social, que pasa necesariamente por la construcción de espacios simbólicos que cobijen la memoria particular de los sujetos, de tal forma que las múltiples narraciones que nombran estos espacios tengan lugar válido para los otros: la historia no es aquí una serie de hechos acontecidos



⁷ “Bogotá”, tomado del libro *Sombras y Asombros*, editado por la Corporación Cachivache y la Cámara de Comercio de Bogotá, 2002.

⁸ Fragmento del poema “Ciudadanos electrodomesticados” de Miguel Castellanos, en *Sombras y Asombros*, op. cit.

sino, como diría Lacan, la asunción por el sujeto de su historia, emergencia de la verdad en lo real como operación, cuyo medio es la palabra⁹ y cuyo dominio es el discurso dirigido al otro, a lo social.

“La Jiménez de noche tiene olores diferentes, huele a marihuana, a licor, a cigarrillo, a perfumes extravagantes.

Muchos caminantes cargan con su melancolía, otros la disimulan con el vicio.

Hay basura en las aceras y perro que bebe agua en un charco, también una señora vendiendo arepas y muchos vendedores que extienden paño sobre la acera para vender chucherías que a muy pocos interesan.

Los viernes la mayoría está de rumba y salen con sus ajuares y peinados extravagantes. La música se mezcla con los ruidos de los carros.

La Jiménez de día es otra cosa, algunos sacan basura de las canecas para reciclar, otros sobre papeles ofrecen esmeraldas y se notan las distancias y la manera diferente de vivir, ellos a veces tienen negocios buenos y otros malos, en cambio el trabajo del reciclador siempre es bueno y no deja nada que desear, porque mientras recoge los materiales tiene tiempo de imaginarse cómo es la gente en su forma espiritual, su manera de pensar, ¿Qué hará? ¿Qué querrá hacer?

Unos entran a la iglesia en su afición de rezar, otros sólo caminan y se sientan en el Parque Santander¹⁰.

El ejercicio que aquí se realiza es el de una búsqueda que se centra en las imágenes, en los objetos que pasan “de boca en boca”, que se heredan o se inventan para, a partir de ellos, haciéndolos hablar, encontrar los lugares desde los cuales se emite esa palabra y se configura ese mundo habitado. Esta forma de narrar y de contar rompe con la causalidad lineal, proponiendo una nueva manera de pensar no sólo la historia sino el mundo mismo. Estas narraciones proponen una experiencia con el mundo que es única, hacen “saltar el *continuum* de la historia”, como diría Benjamin.

El relato es en este sentido la actualización de esa historia; y esto es posible porque estas historias parten de un principio constructivo que se funda en la interrupción, en el señalamiento de la discontinuidad, en la marca sobre esa superficie homogénea que es como la modernidad concibe el tiempo. En estos relatos el tiempo es un tiempo-ahora, un ahora donde se resume la historia entera y que se presenta en las imágenes que contienen esta historia.

⁹ Como contrapartida al enquistamiento imaginario del sujeto el psicoanálisis le propone la palabra como acción y con ella la actualización de su historia. La función simbólica aparece entonces como doble movimiento del sujeto: “el hombre hace un objeto de su acción, pero para devolver a ésta en el momento propicio su lugar fundador”. Jacques Lacan, *Función y campo de la palabra y el lenguaje*, en *Escritos 1*, México, Siglo XXI Editores, 1984, pág. 274.

¹⁰ LUIS GABRIEL SOSA, “La Jiménez de noche y de día”, en *Sombras y Asombros*, *op. cit.*

Estamos hablando aquí de la acción del sujeto en su condición de corte en el espacio del Otro. Así pues, no es el hecho en tanto verificable el que actualiza aquí la historia sino que, en la medida en que el inconsciente es el capítulo censurado, aquello que no aparece en la historia oficial deberá ser leído en otro lugar: el cuerpo, los héroes, las leyendas, los recuerdos y las huellas que permiten su aparición¹¹. Es pues la palabra como acción, como construcción, la que renueva la historia, la que la hace en tanto discurso, movimiento dirigido al otro, como en el poema de Amparo, que envía un mensaje a otro denunciando su inexistencia, enviando “palabras que no tienen destino”:

“Escribo en la oscuridad
Entre formas sin forma
Como el humo que no vuelve
Como el deseo que comienza
Apenas como un objeto que cae
Visiones de vacío
Palabras que no tienen destino
Que quizá vuelvan a mí
Como una carta devuelta
Así escribo”¹².

Dentro de esta concepción del mundo los objetos portan la historia, y los relatos, en tanto objetos ellos mismos, no son meras metáforas de un acontecer lejano que habrá que encontrar sino que constituyen el anclaje mismo del sujeto a su tiempo. En la experiencia del mundo, en el recorrido del cada uno por los objetos reencontrados, por las alteridades que le presentan los otros, se encuentra con las evidencias de su historia, de la propia manera en que su mundo se conforma, dándole así grosor existencial a esa experiencia. Así cuenta Julia:

“En la plaza de Bolívar hay palomitas y gente sentada.

La gente está mirando las estatuas y a los que pasan llevando chatarra al hombro o en carros esferados.

También hay carros de paletas y cajas de icopor con helados,

Otros venden gelatina de pata de res, dulces o galletas en talegos.

Hay un carrito en donde se pasea a los niños y vale quinientos pesos la montada.



¹¹ “Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia, es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de “vuelcos” históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido ya en cuanto hechos de historia, es decir en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden” Jacques Lacan, *Función y campo de la palabra y el lenguaje*, op. cit., pág. 148.

¹² MARÍA AMPARO RAMÍREZ, “Letras que caen al vacío”, en *Sombras y Asombros*, op. cit.

Los chinos a veces lloran porque los papás no tienen plata para montarlos o para repetir la montada.

También hay policías a caballo que andan por todas partes pasando revista y tomando nota de lo que ven.

En contorno de toda la plaza está la Alcaldía, el Capitolio, el Palacio de Nariño, donde se para el helicóptero con los duros y el presidente Pastrana.

En el Capitolio está el capitán, los agentes del orden, o mejor dicho del desorden y en el Palacio de Justicia hay tombo y abogados titulados, y los oligarcas que no pueden faltar¹³.



Nos dice Lacan: “La historicidad fundamental del acontecimiento que retenemos basta para concebir la posibilidad de una reproducción subjetiva del pasado en el presente”¹⁴, historicidad que es posible en tanto que el hecho, el acontecimiento, se inscribe dentro de una dinámica subjetiva y que por esta inscripción se puede actualizar en el acto del sujeto que acarrea la palabra. Es en esta actualización en la que la historia puede ser narrada y, en la narración, reconstruido el lazo con lo social, con el otro.

EL LUGAR

La construcción de lugares en lo social pasa necesariamente por la construcción de dispositivos simbólicos que alberguen la memoria particular de los sujetos, de tal forma que los relatos que nombran estos espacios tengan lugar válido para los otros.

Habiéndose dado en la intervención, en el proceso creativo, de intercambio, un objeto simbólico, objeto inútil cuya función reside en ser significante del pacto, el ejercicio de la palabra reintroduce ese objeto en la dimensión del deseo. Siendo la palabra, como dice Lacan, una “presencia hecha de ausencia”, lo que viene a nombrar la palabra es precisamente ese resto que ha quedado fuera de los espacios establecidos y su efecto será entonces el de dar lugar, es decir, el de establecer aquellos límites necesarios a todo sujeto, instancia de la regulación, de la historia y de la filiación que posibilite la verdadera inserción en la cultura, no como un sujeto normalizado, lo cual pretenden las terapias de rehabilitación, sino ante todo como participante activo en los procesos sociales, como agente de palabra.

¹³ “La plaza de Bolívar”, poema de Julia Arévalo, en *Sombras y Asombros*, *op. cit.*

¹⁴ JACQUES LACAN, *Función y campo de la palabra y el lenguaje*, *op. cit.*, pág. 276.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995.

BARBERO Jesús Martín, Introducción a la Cátedra de Políticas Culturales en el año 2002.

DE CERTEAU Michel, *La cultura en plural*, Nueva Visión SAIC, Buenos Aires, 1999.

LACAN Jacques, *Función y campo de la palabra y el lenguaje*, en *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1984.

_____, *El Seminario, Libro 4: La relación de objeto*, Barcelona, Paidós, 1994.

_____, *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1994.

MELMAN Charles, *La invención del objeto a por Jacques Lacan*, Memorias de las jornadas de Medellín y Bogotá, 17-24 febrero 2002, Bogotá, Cuarto de vuelta ediciones, 2003.

VARIOS AUTORES, *Sombras y Asombros*, editado por la Corporación Cachivache y la Cámara de Comercio de Bogotá, Bogotá, 2002.

