



RETOS TEÓRICOS Y NUEVAS PRÁCTICAS

Margaret Bullen, Carmen Diez Mintegui
(Coordinadoras)

ETNOGRAFÍAS DEL DESEO: BASES TEÓRICAS

JOSEBA ZULAIKA

Centro de Estudios Vascos. Universidad de Nevada

Hace 25 años yo tomé parte en estas reuniones de antropología con un trabajo que titulé “Corrientes teóricas de la Antropología Simbólica”. Desde entonces mi trabajo etnográfico ha sido guiado en gran medida por aquellas perspectivas teóricas que definían la cultura al servicio de los conceptos de “símbolo” y “ritual”. En la tradición weberiana y freudiana de que somos animales colgados de la red de significados contruidos por nosotros mismos, concebía la antropología como una ciencia interpretativa en la que cada explicación es un forcejeo entre texto y contexto, consciente e inconsciente, y en la que nuestras interpretaciones reducen o ensanchan los campos de significado. Siguiendo las pautas de mis maestros Gregory Bateson, Clifford Geertz, Victor Turner, Dan Sperber, y James Fernández, argumentaba que el análisis simbólico debe prestar atención a la densidad, ambigüedad y totalidad de la experiencia cultural. Ni qué decir, términos como “símbolo”, “metáfora,” o “significado” siempre han mantenido un estatus problemático dentro de la disciplina y el esfuerzo teórico ha consistido en aclarar y expandir su complejidad.

El objetivo de esta ponencia es ampliar aquellas posibilidades teóricas prestando atención a las aportaciones recientes del estudio del sujeto y del deseo que están informando mi trabajo más reciente. En concreto, en la teoría de la metáfora elaborada por mi mentor James Fernández la formación de identidades de los individuos adquiere un lugar central: su análisis combina elementos de la imaginación y de la performatividad de juegos y rituales para obtener las predicaciones metafóricas que se utilizan estratégicamente y terminan conformando sujetos en un espacio cultural cualitativo. En un contexto cultural apropiado cualquiera llega a ser un león, una vaca, o un pulpo. Todo lo que se requiere es la persuasión performativa de una cultura incorporada en una comunidad. Las posibilidades del material

subjetivo, sin embargo, nunca se agotan; Fernández llama a ese poso subjetivo todavía no formado, siempre a la espera de ser reavivado y remodelado, siempre vacío, “*lo incoado*.” (Fernández, 1986). Voy a retomar el estudio de esta dimensión inconclusa de la subjetividad cultural desde la dimensión del deseo y desde las diversas teorizaciones que se han dado al mismo. Mi premisa es que una cultura es una forma de estructurar y canalizar el deseo. El reto de una disciplina es siempre cómo ampliar sus perspectivas teóricas, en mi caso cómo ir más allá de las nociones de “símbolo” o “metáfora” (Fernández, 1991) o más allá de un análisis discursivo y textual de la cultura.

¿Por qué centrarnos en el estudio del deseo? Debemos preguntarnos de entrada si el concepto del deseo como tal nos puede ayudar en el estudio de las redes sociales y de significado o es más bien una de esas categorías psicológicas de las que el estudio antropológico ha solido huir en aras de la objetividad. ¿No es el deseo una realidad excesivamente primaria, arbitraria, animal, que lo engloba todo, y que pone en peligro el esfuerzo desapasionado por entender la cultura? La realidad es que el pensamiento contemporáneo es en gran medida una investigación del deseo y la antropología difícilmente puede sustraerse de este contexto intelectual. De hecho, la antropología cultural no ha sido ajena a este estudio, como lo atestigua la influencia que ha recibido del psicoanálisis, una disciplina hermenéutica y científica centrada en el estudio del sujeto deseante. Como muestra de la influencia del psicoanálisis freudiano en la antropología, basta con recurrir al título de la obra más influyente de la antropología cultural norteamericana en las décadas de los 1970 y 1980, *La interpretación de las culturas* de Clifford Geertz en claro eco de *La interpretación de los sueños* de Freud. La influencia psicoanalítica más reciente proviene del trabajo de Jacques Lacan que se apropió el discurso hegeliano del deseo para aplicarlo a la opacidad de la conciencia. El deseo es lo que la conciencia intenta ocultar, lo que aparece como lo que no puede no aparecer, lo que se registra negativamente en las expresiones culturales. Se revela sólo a través de las fisuras y los desplazamientos de la conciencia. El deseo guarda la incoherencia interna de la conciencia y la imposibilidad de un sujeto armónico cuyo significante más poderoso es el inconsciente.

Si la antropología simbólica ha sido caracterizada antes que nada como una ciencia *interpretativa*, lo que ha sido destacado por el psicoanálisis es la interrelación íntima entre interpretación y deseo. De entrada, para Freud el deseo es fundamentalmente una interpretación de los estados de tensión, excitación, o ausencias que experimenta el sujeto. Lacan fue más lejos y estableció una relación de coincidencia entre ambos: interpretación *es* deseo. En la medida en que el sujeto está tratando de saber qué es lo que quiere el deseo opaco del Otro sobre uno mismo sin nunca dar con el punto de referencia final, este intento es el deseo en sí; la interpretación alimenta el deseo. Aceptar la premisa de que la interpretación que fija el significado es también un trabajo del deseo implica la aceptación de que la evidencia misma puede ser leída de diversos modos. El hecho de que la interpretación se dé bajo el efecto del deseo no quiere decir que el intérprete no esté buscando la objetividad; el deseo no es un prejuicio que contamina el pensamiento, sino más bien el principio por el que el analista da con la verdad a base de aplicar la lógica del deseo (actuando como si fuera un detective que lee las trazas del deseo y no como el policía que mira sólo las evidencias literales). Lo que debe ser examinado de forma literal es pues el deseo. Y lo que caracteriza a la etnografía como disciplina es precisamente que la etnógrafa participa con su propia subjetividad, su deseo, en el resultado de su trabajo.

Entendemos por deseo lo que va más allá de la mera pulsión animal. José Antonio Marina caracteriza así el deseo: “el deseo, en sentido estricto, surge de la ruptura del circuito animal de la acción. Los filósofos hablan de la inconclusión de nuestras tendencias para designar ese momento mágico en que el deseo pone frente a sí lo deseado, o el valor de lo deseado, sin ser arrollado por su atracción. La libertad comienza con ese parón del estímulo, con ese mantener la distancia (Marina, 2007:57). Es conocida la afirmación de Spinoza de que la esencia humana es el deseo. Hegel y la filosofía idealista identificaron la conciencia con el deseo. La pregunta filosófica sobre el deseo parte de la necesidad de conocer la intencionalidad moral del sujeto. “Para Spinoza y Hegel,” nos dice Butler, “el lugar metafísico del sujeto humano se articula a través de la inmanente racionalidad del deseo, porque el deseo es al mismo tiempo el impulso fundamental del sujeto humano y el modo a través del cual el sujeto redescubre o

constituye su lugar metafísico necesario” (Butler, 1987:5). Su identificación con la conciencia hace que el deseo esté conectado intrínsecamente con el auto-conocimiento y con la búsqueda de la identidad. La fenomenología del deseo nos lleva al mundo de la experiencia subjetiva que se trata de conocer. “Si el deseo es tácitamente una búsqueda de la identidad, entonces la experiencia del deseo tiene que ser una forma de plantear el problema de la identidad” (ibid., 9).

El deseo es desde esta perspectiva filosófica lo más exclusivamente humano y la cultura por tanto se basa en el deseo. La filosofía ha insistido en la lógica paradójica del deseo como algo imposible de ser obtenido, es decir, mantenido por una ausencia constitutiva que nunca puede ser satisfecha, por un desfase perpetuo entre lo particular y lo universal del deseo.

1. DESEO Y NEGATIVIDAD: LA CAZA DEL OBJETIVO

¿Qué es lo que hace que esta realidad tan corpórea y a la vez metafísica del deseo proporcione un locus privilegiado del estudio etnográfico? Mi interés en el tema del deseo surgió de una etnografía sobre la caza. Los cazadores vascos tienen un dicho: *Ehizian ez, ezian bai* (“no andamos de caza, sí andamos en la negación”). El dicho establece la conexión constitutiva entre el deseo del cazador y el negativo. No es de extrañar que Jean Hyppolite, el filósofo francés que actualizó a Hegel a mediados del siglo XX, sugiriera que el deseo es “el poder del negativo en la vida humana”¹. Hegel había ya observado que “este *cargar con el negativo* es el poder mágico”² por el que el Espíritu se descubre a sí mismo. En este sentido, la comida críptica de la que se alimenta la bruja mítica vasca Mari, *eza* (“el no”) (cuando se le pregunta: “¿de qué vives?”, su respuesta es sabia: “del no”), podría leerse sin más como que la mitología se nutre del deseo y por tanto *es* en esencia deseo³. La negación y el deseo están así en el

1 Citado en Butler, 9.

2 Expresión que da título a uno de las obras de Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, 1993).

3 Desarrollo el tema del negativo en la cultura vasca en *Violencia Vasca* (1990: cap. 13) y en mi ensayo “Nourishment by the Negative: National Subalternity, Antagonism, and Radical Democracy” (2004).

origen de todo orden cultural. De esta forma, estudiar el deseo equivale a estudiar el papel de la negatividad en las diversas temáticas y expresiones culturales. Pero como demuestra el paralelo entre la caza y el negativo, o el caso de que todo un entramado mitológico se alimente del no, éste es un negativo lleno de actividad impulsiva que puede generar ocupaciones y sistemas culturales en torno a su eje.

La etnografía de la caza me obligó a estudiar el deseo como realidad semiótica y simbólica. La carencia y la ausencia están por supuesto en el origen del deseo y la caza es una cristalización primordial del mismo. El cazador es quien dramatiza desde la prehistoria el antagonismo original entre naturaleza y cultura, entre lo animal y lo humano; el axioma básico de que los códigos simbólicos de la cultura superan al instinto animal deriva de la caza, al igual que la premisa generalizada de que caer en el laberinto del deseo incontrolado supone estar más cerca del animal que del hombre. Si la suerte, el conjuro, el ritual son inherentes a la caza como ocupación performativa, al sujeto cazador le aflige el deseo y sus paradojas: apresar el objetivo supone ya matarlo, y bien sea por el animal huidizo al que no pudo cazar o por el sacrificio del animal cazado, la satisfacción duradera del deseo resulta imposible. La figura mítica del cazador errante vagando sin reposo por el mundo en compañía de sus perros en castigo a su afición desordenada es la imagen perfecta del deseo imparable e insaciable. Pero no sólo la caza, otras muchas actividades se caracterizan por la prevalencia del deseo. Según un refrán Fang, “el pensador es hijo del cazador” y pensadores tan dispares como Platón, Santo Tomás u Ortega y Gasset compararon sus trabajos con la caza. ¿Qué es escribir sino sumergirnos en un campo de deseo en el que peleamos por descubrir las realidades más necesarias, en el que sufrimos y gozamos en la medida que imaginamos, conocemos y nos transformamos?

Una aproximación primera al deseo, por tanto, siguiendo el ejemplo de la caza, consistiría en un análisis semiótico de los signos y señales, es decir, las huellas, rastros, ladridos y olores que guían la caza; el análisis simbólico de la caza nos lleva a estudiar las formas de imaginar (delimitar, cerrar, centrar, trampear, eliminar) y ritualizar (ritos de paso, jerarquías simbólicas, el animal salvaje inclasificable, el complejo de pureza y peligro) que impulsan sus movimientos. Pero no se entiende la caza si uno no penetra en el sujeto deseante del

cazador expuesto a emociones y estados de trance que conforman toda una erótica que ha sido comúnmente utilizada como modelo para otras situaciones y actividades. Es una actividad tipificada por la ausencia y la espera, deseo y posesión, amor y muerte, riesgo y emoción, temor y placer. Si algo caracteriza al cazador es, performativamente, su persecución ciega de un objetivo, y, subjetivamente, la estructura de su deseo. Para el cazador que se juega su suerte y su ser más íntimo ante el animal salvaje, la caza es la prueba suprema de todo su conocimiento y su deseo. Preguntado sobre la naturaleza de su afición, los cazadores no tiene reparo en admitir que es una pasión sobre la que no poseen control alguno. “Es igual que un sueño,” me decía uno de ellos; “¿de dónde viene el sueño?” En el sueño uno no puede controlar las imágenes, no hay negación, no existe el tiempo—se cae en un estado que está entre el consciente y el inconsciente. La caza muestra también alteraciones de la conciencia en el cazador autómatas que pertenecen en parte al inconsciente y que lo asemejan a estados de trance. Los cazadores hablan abiertamente del desplazamiento erótico que supone la caza, que es un modelo de relaciones amorosas común a muchas culturas.

En resumen, si algo sugiere la teoría freudiana, observa Butler, son “los comienzos topológicos de la formación del sujeto” (1997: 171) es decir, el uso de los tropos reflexivos de internalidad, retorno y toda una topología subjetiva. El análisis etnográfico de sujetos incoados formándose en base a comportamientos culturales ritualizados como juegos y caza proporciona esos tropos constitutivos del sujeto. En el caso del cazador, las direcciones de su deseo forman un espacio imaginario que tiene su “interior” y “exterior”, que se “cierra” y se “abre”, que se “centra” y se “delimita”, en el que uno puede “entrar” y “salir”, “avanzar” y “retroceder”, mientras ejerce una serie de “ritos de paso” entre los límites imaginarios, y que tiene su correspondencia en el espacio subjetivo del cazador que experimenta toda suerte de “angosturas”, “cierres”, “esperas” que pertenecen al mismo dominio semántico de la cultura. El sujeto “incoado” del cazador se somete a las trampas espaciales imaginativas y simbólicas que terminan constituyendo su estructura del deseo.

2. LAS POSICIONES DISCURSIVAS DEL SUJETO DESEANTE

El “incoado” de Fernández es básicamente un pronombre, un “yo”, “tú”, “ella”, “nosotros”, y la metáfora es una estrategia predicativa sobre un pronombre incoado. Como tal, el pronombre no tiene una referencia concreta y podemos considerarlo un significante vacío. Esta perspectiva nos lleva a conectar el trabajo analítico sobre la misión de la metáfora con estudios sobre las posiciones de los sujetos en relaciones hegemónicas. Tal y como fue analizado por el influyente trabajo de Laclau y Mouffe (1985), siguiendo a Gramsci, la relación básica en las articulaciones hegemónicas la proporciona la lógica de la equivalencia entre significantes vacíos que disuelve la especificidad de cada posición y lo conecta con el negativo arriba tratado. La cadena de equivalencias sólo puede ser expresada en relación a algo exterior, a algo que *no* es, es decir, “ciertas formas discursivas, a través de la equivalencia, anulan toda positividad del objeto y dan real existencia a la negatividad como tal” (Laclau y Mouffe, 1985:128-129).

Aunque la lógica de las equivalencias tenga una forma expansiva, su conexión formal con el negativo nos recuerda que el análisis de los procesos rituales en la cultura tradicional muestra también claramente, en forma reductiva, una lógica negativa de eliminación de alternativas o una especie de *reductio ad absurdum*. Lo que conecta ambas posiciones teóricas es el “lugar vacío” presente tanto en el final del proceso ritual como en el significante vacío de las equivalencias como en el pronombre incoado. Por otra parte, la premisa de universalidad es central al pensamiento hegeliano-marxista que subyace al estudio de la hegemonía. La posición de Hegel es que: “[La universalidad es] lo que tiene la negación como su actividad esencial, y está también en sí sujeta a la negación” (Butler, Laclau y Žizek, 2000:23). Laclau conecta la universalidad con la lógica de las equivalencias: “El momento equivalencial está ahí de todos modos, produciendo su efecto, cuyo nombre es *universalidad*. El único status que estoy dispuesto a dar a la universalidad es el de ser un resultado de la operación equivalencial, lo que significa que el ‘universal’ nunca es una entidad independiente, sino sólo el set de ‘nombres’ correspondiente a una relación siempre finita y reversible entre particularidades” (ibid., 122-123). Los antropólogos solemos sentirnos fácilmente defensivos ante invocaciones de “universalidad”, aunque se

presente en aras de una política emancipatoria progresista, pero como indica esta cita de Laclau, se trata sin más de un requisito formal para una lógica de equivalencias hegemónicas, una universalidad que yo la veo igualmente en el significante vacío de los pronombres incoados de Fernández. “El punto central [es] que una exigencia cualquiera, una posición de sujeto, una identidad, etc., que llegue a ser político quiere decir que es *algo otro* que ello mismo, viviendo su propia particularidad como un momento o conexión en una cadena de equivalencias que lo trascienden y, de esta forma, lo universalizan” (ibid., 209-210). De esta forma, particularismo y universalismo no están opuestos, sino que corresponden a dos momentos de la totalidad social a base de usar la lógica de las diferencias y la lógica de las equivalencias.

¿Cómo se concibe el “sujeto” en este horizonte teórico? Aquí no estamos hablando ya del carácter discursivo de la categoría del sujeto y el papel constitutivo de agente racional concedido al mismo por algunos pensadores y problematizado por otros. En el texto de Laclau y Mouffe sujeto quiere decir “posición de sujeto” dentro de una estructura discursiva. Los sujetos no son aquí los que generan las relaciones sociales. “Ya que toda posición de sujeto es una posición discursiva, participa del carácter abierto de todo discurso; en consecuencia, las varias posiciones no pueden ser fijadas totalmente en un sistema cerrado de diferencias” Laclau y Mouffe, 1985:115). En última instancia, la overdeterminación polisémica de toda identidad discursiva se aplica también al sujeto. “‘Objetivismo’ y ‘subjetivismo’; ‘holismo’ e ‘individualismo’ son expresiones simétricas del *deseo* por una plenitud que es diferida de forma permanente” (ibid., 121). Un ejemplo del uso de esta categoría de “posición de sujeto” es la distinción entre “la posición del sujeto popular” (que divide el campo de la política entre dos bandos antagónicos) y “la posición del sujeto democrática” (que no divide la sociedad en dos bandos).

3. DESEO Y ALTERIDAD: EL VECINO Y SU INCONSCIENTE

De los muchos aspectos del deseo que nos interesan a los antropólogos, uno básico es el de la relación del sujeto deseante con la

alteridad. En la tradición moderna del pensamiento, el sujeto se halla a sí mismo fuera de uno mismo, en un encuentro problemático con la diferencia del otro. El deseo no sólo se realiza en la alteridad sino que ese otro debe ser otra auto-conciencia como la mía que recíproque con la estructura reflexiva propia de su deseo. En esta dialéctica hegeliana de reconocimiento entre el señor y el esclavo, el deseo llega a ser cancelado a un nivel para ser transformado a otro nivel más complejo. El deseo implica un auto-extrañamiento por el que el sujeto se fija más en el objeto deseado que en uno mismo. La alteridad es por supuesto un tema central a las ciencias sociales y también a la antropología cultural. Las relaciones de parentesco y vengidad, las redes asociacionistas, los estudios de estructura social son ejemplos de ello, es decir, del hecho de que el sujeto es la acción del deseo que lo desplaza hacia los otros de su entorno familiar o social.

Pero visto desde una perspectiva psicoanalítica contemporánea, el vecino al que estudiamos no es sólo el sujeto unificado de deseos discretos y consistentes de nuestras etnografías: nos encontramos no ya con nuestro vecino sino con el vecino y su inconsciente, porque “Lo que hace del Otro *otro* no es su exterioridad espacial con respecto a mí ser sino el hecho de que él o ella resultan *extraños*, son *extraños*, y no sólo para mí sino también para él o ella misma, es la portadora de una alteridad interna, una densidad enigmática del deseo que invoca una respuesta más allá de toda reciprocidad gobernada por las normas; contra este fondo, la oposición misma entre ‘vecino’ y ‘extraño’ empieza a perder fuerza” (Santner, 2001:9). Este trabajo requiere trabajar a través de las fantasías defensivas de las actitudes contra los extraños, ya sean nuestros vecinos de siempre o los emigrantes que acaban de llegar, a base de cuestionar nuestra inversión política y libidinal en su realidad fantasmática. La responsabilidad hacia el vecino en el día a día cambia radicalmente cuando le contemplamos como un ser extraño que se desconoce a sí mismo. ¿Cómo damos cuenta de esta extrañeza por la que el vecino, catalogado tal vez como “terrorista,” o creyente, o artista o sin más emigrante, se nos antoja como alguien que vive en otro planeta moral o político o cultural? Lo que hace que el vecino sea realmente *otro* no es simplemente su exterioridad social sino que su ser me es extraño a mí y también a él mismo, es decir, es portador de una alteridad perturbadora que

conlleva una densidad de deseo tal que rompe las normas ordinarias de reciprocidad. Nuestro vecino es de pronto un “extraño” con el que tenemos que convivir diariamente y al que no podemos entender. La responsabilidad ética hacia ese vecino cambia radicalmente cuando aceptamos que un aspecto intrínseco de su persona es el exceso de su deseo inconsciente.

Más allá de las relaciones de vecindad, también el entendimiento de la cultura cambia drásticamente desde esta perspectiva. En palabras de Slavoj Žižek, “‘Entendemos’ una cultura ajena de forma efectiva cuando podemos identificar sus puntos de fracaso: cuando somos capaces de discernir no el significado oculto positivo, sino más bien el punto ciego, el punto muerto que la proliferación de significados intenta ocultar” (Žižek, 1997:50). Un multiculturalismo fácil ignora precisamente este núcleo traumático del otro. Un ejemplo de semejantes puntos ciegos en la situación cultural vasca actual sería los famosos alardes de Hondarribia e Irún que dividen a dos pueblos de forma radical y violenta en base a argumentos anclados en la tradición y la ley; ningún argumento del otro bando hará que uno cambie de opinión. No digamos nada sobre el punto muerto sistemático de la política vasca en base a argumentos de identidad cultural e histórica. Entendemos a esta sociedad cuando llegamos a ver por qué el punto muerto de su política es insuperable. Es decir, “no deberíamos concentrarnos en su forma específica (en la peculiaridad de “sus costumbres”, etc.); más bien deberíamos intentar abarcar lo que elude su comprensión, el punto en el cual el Otro está en sí dislocado, no cogido por su ‘contexto específico’... Entiendo al Otro cuando caigo en la cuenta de cómo el problema que me estaba molestando a mí (la naturaleza del secreto del Otro) está también molestándole al Otro mismo. La dimensión del Universal emerge así cuando dos carencias—la mía y la del Otro—coinciden” (Žižek, *ibid.*). Esto nos lleva a diferenciar entre la responsabilidad de *conocer* a otras mentes y la responsabilidad de sin más *renocer* la existencia de otras mentes en su impenetrabilidad enigmática mientras se hallan inmersas en fantasías que señalan los impasses de su deseo (Santner, 2001:23). Estas fantasías muestran a menudo la paradoja del superego que, como en el caso del radicalismo político vasco, se aferra a las normas de la comunidad primaria a base de transgredirlas porque, “lo que

‘mantiene juntos’ a una comunidad más fuertemente no es tanto la identificación con la Ley que regula el circuito ‘normal’ diario de la comunidad, sino más bien *la identificación con una forma específica de transgresión de la Ley, de la suspensión de la Ley* (en términos psicoanalíticos, con una forma específica de goce)” (Zizek, 1994:55). En esta perspectiva psicoanalítica, el superego es la agencia obscena que ordena la transgresión como forma específica de placer.

Tal vez haya que postular que hay comunidades selectas cuyo comportamiento excluyente expresa una estructura deferente de deseo. En opinión de Rosenzweig, éste es el caso de los judíos que, como resultado de la pérdida de la patria y deterritorialización de la diáspora, carecen de los lazos ordinarios a las cosas que constituyen los objetos libidinales primarios para hacer de la tierra soñada de la promesa algo “sagrado”, es decir, algo que se desea de forma incondicional, infinitizada. “Para Rosenwig, esta infinitización del deseo es en el fondo la afirmación de un *impasse* fundamental, una negativa a llegar a un arreglo con respecto al impedimento interno del deseo” (Santner, 2001:110). El problema de ciertas comunidades que se sienten elegidas es que se encuentren dislocados con respecto a los tiempos actuales. Su problema radica en la estructura propia de un deseo infinitizado.

4. DESEO Y VIOLENCIA

¿Es el fenómeno contemporáneo del terrorismo algo más que discurso? ¿No sucede con el terrorismo lo que sucede con el set lógico de Frege, es decir, que el mero hecho de contar hace que existan los componentes del set? Esta sospecha ha suscitado a menudo la pregunta de si existe en el terrorismo algo que no sea mero discurso, algo que vaya más allá del mero nombrar y contar. Desde la perspectiva del deseo existen ciertamente objetos reales en la subjetividad del terrorista que van más allá del discurso. De esta forma, la comprensión del fenómeno contemporáneo del terrorismo requiere, más allá de la tabuización de esa forma de subjetividad, saber leer la conexión profunda entre deseo y violencia.

Escribir sobre terrorismo implica tener que enfrentarse a un elemento

que es clásico en la ficción de detectives y que Joan Copjec ha estudiado como “la paradoja de la habitación cerrada”. Ilustra la paradoja con una escena planeada por Hitchcock para una de sus películas: contemplamos un coche que se va ensamblando pieza por pieza en la línea de producción desde su inicio y cuando ya está todo preparado para que un conductor se lo lleve, tras el comentario oportuno de “¡qué hermoso está!”, se abre la puerta del coche y cae de dentro un cadáver. ¿Quién lo puso allí? El detective tiene que resolver la paradoja. También en el estudio del terrorismo sabemos mucho sobre las ideologías, redes, contextos sociales, personalidades de los activistas, pero qué es lo que sigue poniendo el muerto al final de la línea de ensamblaje?

Copjec distingue entre la forma de búsqueda del policía proverbialmente ciego en sus hipótesis a base de analizar la evidencia literal de los hechos, o entre la forma de búsqueda del detective que trata de entender el deseo del criminal como condición previa a la resolución de la paradoja de la habitación cerrada. ¿Por qué produce la ficción detectivesca resultados que se le escapan al policía? Porque se enfrenta a la paradoja de la habitación cerrada que en términos formales es similar a la paradoja estudiada por Frege en relación a la teoría de los set. También la novela detectivesca asume, al igual que los números de Frege (cuya realidad depende del mero hecho de contarlos), que un protagonista puede ser inventado y hecho creíble a base de rodearlo de secreto e investigación.

Pero Lacan le da una lectura diferente a la paradoja de Frege. Argumenta que “hay objetos reales que no son reducibles a ninguna categoría”. Para que sea posible contar los números, “el set de números tiene que registrar una categoría bajo la cual *no* haya objeto alguno. Esta categoría es la del ‘no-idéntico-a-sí-mismo’; el número de objetos subsumidos por la misma es zero” (Copjec, 1994:171). El argumento de Copjec es que el mismo principio de Frege afecta tanto la estadística como la paradoja de la habitación cerrada del detective. Otro tanto podríamos decir del caso del terrorismo; al igual que para resolver el crimen detectivesco, la evidencia puede ser mínima o incluso ausente del todo—zero—, pero podemos deducir su realidad por los vestigios dejados por el deseo del actor. En un contexto de armas nucleares la amenaza terrorista se convierte en algo tan

insoportable, su capacidad de engaño tan potente, porque el público lo sitúa en el *ground zero* del deseo de los terroristas. Una vez proyectados intencionalidad y deseo sobre la amenaza terrorista, por muy inverosímil que sea esa amenaza (y lo es en cuanto a sus posibilidades reales de conseguir armas nucleares), nada hay que disminuya su riesgo. Cuanto más ignoramos el mundo del deseo del terrorista, más aterradora resulta la amenaza.

La teoría de los números set se basa en el límite interno de la serie, un límite que es imposible determinar desde el funcionamiento lógico de los números cuyos sets están cerrados o “suturados” por semejante límite. La sutura lógica está vacía de contenido, pero al mismo tiempo determina la autonomía de la serie numérica. “La sutura, en resumen, proporciona la lógica de una función paradójica por la cual un elemento suplementario se AÑADE a la serie de significantes para marcar la AUSENCIA de un significante que pudiera cerrar el set” (ibid., 174). En términos sociológicos, esta “adición” no-empírica que cierra el campo confiere una cualidad diferencial superior a “nuestro” grupo.

El detective presta atención a la ley del límite, de la ignorancia, y la medida en la cual todas las premisas fallan y deben por tanto ser abandonadas. Hay más en la evidencia que lo que ve el ojo—la forma en la que se da la evidencia, lo que queda oculto, el salto entre la evidencia y lo que ello confirma. En el vocabulario lacaniano, el *real* está siempre al acecho preparado para entrometerse en lo simbólico. El detective, como el psicoanalista, tiene que leer lo que permanece oculto, el *real* del deseo—deseo que se rige por la ley del negativo, del “zero” que cierra la serie. Mientras el policía está buscando el indicio, el indicador que aclare la situación ambigua, el detective está mirando por el indicio que no puede ser discernido solo por lo simbólico (lenguaje, ley, el Otro), porque pertenece al *real* (trauma, ansiedad, lo imposible). Tanto el policía como el detective están buscando evidencia, pero el detective sabe que la evidencia en sí no puede dar cuenta por la forma en que se revela a sí misma. “Hay un hueco, una distancia, entre la evidencia y aquello que la evidencia establece, lo que quiere decir que hay algo que *no* es visible en la evidencia: el principio por el cual la pista se pega al criminal” (ibid., 176).

Lo que debe ser tenido en cuenta es la lógica paradójica del deseo por el cual la ausencia se vuelve exceso y por la cual la interpretación establecerá lo que la evidencia significa (éxito o fracaso, martirio o catástrofe). La premisa de que la interpretación es obra del deseo implica la aceptación de que uno no lo sabe todo, de que la evidencia no nos dice cómo deber ser leído. Sólo con la ayuda de la intrusión del deseo de uno mismo puede el análisis interpretar lo que los datos nos están proporcionando. El deseo del nativo, su *real* lacaniano, sólo puede ser entendido a través del deseo del etnógrafo. También en la etnografía, como en la ficción detectivesca, no es la evidencia la que debe ser tomada literalmente, como lo hace el policía que mira a la literalidad de los hechos, sino que más bien “*el deseo debe ser tomado literalmente*” (ibid., 178). Intrínseco al deseo es la ruptura interna que resulta de la ausencia de un significante final y que exige interpretación. Para entender lo que sucede en una corrida de toros, un campo de fútbol, una iglesia, o en la violencia política, el etnógrafo tiene que empezar por contemplar la lógica del deseo, según la cual la ausencia se vuelve exceso. Esto requiere tomar al sujeto cultural como un lugar autónomo de investigación y no como mero reflejo de las relaciones de poder o como sedimento de fuerzas históricas y sociales. El deseo del sujeto habla y escribe en el lenguaje diario, pero sus proposiciones más significativas se caracterizan a menudo por la insuficiencia del lenguaje para decir la verdad entera, tales como se desprenden de la disposición del terrorista al suicidio. En otras palabras, el deseo puede registrarse *negativamente* en el discurso a base de negarse a hablar o razonar (ibid., 14).

El discurso del amante está íntimamente relacionado con el deseo. Roland Barthes describe este discurso del sujeto amoroso sumergido en su realidad hipnótica como de extrema soledad y abandono. El mundo nunca podrá entender la locura del amante, siempre a la espera del objeto amado en un estado absurdo de animación suspendida, el exceso emocional subjetivo que no puede esconder y que le hace estar dispuesto a abrazar incluso la muerte. El análisis del deseo amoroso nos lleva a la paradoja del amante: tiene que tapar con una máscara de discreción la pasión interna que le devora al mismo tiempo que tiene que señalar con el dedo a la máscara que oculta el exceso interior y que demanda un espectador obligado para la oblación amorosa

(Barthes, 1978:42-43).

Para amantes, terroristas, y otros sujetos atormentados por los excesos pasionales o espirituales de la subjetividad, el lenguaje mismo se convierte en máscara. Tenderán a crear códigos secretos para ocultar sus mensajes y silenciar sus intenciones verdaderas. La enormidad de sus deseos requiere un lenguaje de decepción. Como ha quedado ampliamente probado por la miopía contraterrorista americana, nada más engañoso que una lectura literal de sus mensajes crípticos. Se necesitan las técnicas del detective que utiliza la propia subjetividad para desenmascarar el deseo del actor. Si las palabras pueden engañar fácilmente, no así los cuerpos que dan cabida a los deseos y ansiedades del sujeto. Una razón fundamental por la que la antropología cultural ha prestado tanta atención al ritual es precisamente, como argumentó Roy Rappaport (1979), para evitar las decepciones del lenguaje. A base de eliminar el engaño y la ambigüedad del lenguaje, el ritual pretende restaurar la verdad. En algunos aspectos fundamentales el ritual es performativo y por tanto no-verbal. Su acción se reduce a señalar de forma indéxica o icónica la verdad de una situación. El uso del lenguaje mismo es performativo en semejante contexto ritual.

Lo que aparece como más llamativo en el terrorismo jihadista después de septiembre 11 del 2001 es la aceptación de la auto-inmolación suicida del activista. La disposición a morir siempre ha estado presente en grupos armados revolucionarios pero el componente suicida no era el elemento primario de toda la estrategia. El suicidio como decisión primaria, y con aviones llenos de pasajeros utilizados como misiles contra edificios, deja claro que no cabe negociación, metalenguaje entre ambas partes. ¿Cómo leer semejante mensaje cuando el que lo lanzó ya no está allá para responder? Nos sentimos indefensos ante semejante decisión del activista dispuesto a inmolarse a sí mismo y a nosotros. Nada nos aterroriza más que la estructura del deseo del suicida armado que contradice todas nuestras expectativas de actuación.

Las explicaciones convencionales del fenómeno del terrorismo suicida inciden, como resume Robert Pape (2005), en el fanatismo religioso, los desajustes psicológicos, el aislamiento social, la pobreza,

o elementos de competición doméstica entre varios grupos. Pero todas estas perspectivas han sido desechadas como infundadas por los estudiosos del fenómeno que han mostrado que la mayoría de los terroristas suicidas provienen de entornos laicos, de la clase media, y que no se conforman con los perfiles del suicida individual. De hecho el Corán prohíbe el suicidio. La cuestión viene a ser por qué ha sido tan fácil para bin Laden cambiar la doctrina coránica y convencer a sus seguidores del dicho de Lacan de que “el suicidio es el único acto exitoso”⁴—es decir, la única forma de borrar la humillación de las condiciones de vida actuales y de crear un nuevo status quo. De hecho, en palabras de un comentarista, “Lo que es aterrador no es la anomalía de los que llevan a cabo ataques suicidas, sino la completa normalidad.”⁵ El suicidio sirve como escape a la locura que se ha apoderado del militante que se ha decidido por el acto terrorista.

No es casualidad que las armas nucleares y el terrorismo han surgido simultáneamente como las dos formas de guerra más relevantes durante la segunda parte del siglo 20, haciendo que la guerra convencional se convierta cada vez más en una forma obsoleta. Lo que tememos más de los terroristas, su último tabú, es el mal de su intencionalidad; es decir, el hecho del *deseo* de tener las armas nucleares de las que nosotros poseemos montañas enteras. Saddam Hussein no tenía armas nucleares pero su gran transgresión fue que, obviamente, las deseaba. Lo intolerable es que ellos puedan desear tener un día lo que nosotros ya poseemos. Lo que define la posición contraterrorista es que su deseo es mucho más peligroso que el hecho de que nosotros tengamos ya la temible Cosa. ¿Por qué es el deseo del terrorista tan alarmante? Debido al potencial de locura del terrorista. Pero lo impensable para Occidente es que esa locura potencial no sea sino el reflejo proyectado de la lógica occidental que Arendt describió como “el extraño desarrollo suicida de las armas modernas” (Arendt, 1969:14). El pensamiento inasumible es que la némesis terrorista es, en esencia, el *Real* lacaniano de la locura occidental nuclearizada.

4 Citado in Alenka Zupancic, *The Ethics of the Real*, 2000:11.

5 N. Hassan citado in Andrew Silke, ed., *Terrorists, Victims and Society*, 2003: 97.

5. POLÍTICA, RELIGIÓN, Y EL GRAN OTRO

En el discurso político, el Estado ha adquirido el estatus de idea insustituible en torno al cual se debaten los varios efectos de la globalización, la europeanización y las aspiraciones de los nacionalismos periféricos. El Estado es el gran Otro de los nacionalismos, ya como realización política de las naciones que lo poseen, ya como objeto de deseo de los nacionalistas que carecen del mismo. El estado puede ser analizado no sólo desde la teoría jurídica o desde las varias ciencias sociales, sino también desde los miedos y deseos de la subjetividad. El deseo va más allá de una estructura social o un complejo histórico. Es tal vez el momento para una etnografía del deseo político que empiece por mirar al Estado como una realidad fantasmal del inconsciente colectivo.

En los tiempos actuales, los que transcurren entre Chernobil y el *Prestige*, ¿qué protección puede ofrecernos un Estado ante el sida o ante cualquier plaga o cambio climático o ante una crisis financiera? ¿A quién le conviene que creamos ciegamente en el Estado? Al mismo Estado, en primer lugar. El poder se basa, en último término, en la percepción, en la fe y en el deseo que los demás le profesan. Que los súbditos no vean que el emperador está desnudo. Tal como analiza el trabajo de Begoña Aretxaga (2005) nos encontramos, finalmente, ante el poder espectral de una ficción. Si la forma política del Estado puede ser descrita desde una multiplicidad de perspectivas y disciplinas, desde el punto de vista del activista de una nación sin estado lo que cuenta primero es la realidad del deseo. Por una parte, la lógica neoliberal de la globalización está claramente erosionando las funciones clásicas del estado weberiano; por otra parte, estimulados en parte por la globalización, se están creando más y más estados y el deseo de las naciones por poseer su estado propio es más intenso que nunca. Pero es el repensar del estado como un campo de prácticas contradictorias lo que nos confronta más directamente con el tema del deseo. Nos vemos obligados a tomar en cuenta no sólo los servicios, la economía, la seguridad, etc. del Estado, sino también lo que podríamos llamar “la subjetividad del Estado” (Aretxaga, 2005:256) que proviene de las identificaciones y deseos inconscientes de los oficiales del Estado y de los ciudadanos, así como de las actuaciones públicas, representaciones, discursos, narrativas, y fantasías en las que

toma toma cuerpo la idea del Estado. En este sentido, el Estado es una idea reificada, una ilusión colectiva, una red de relaciones de poder enmascarada como un interés público único, y no necesariamente un sujeto político unificado. Semejante “magia del Estado” (Taussig, 1997) se basa últimamente en el “poder de una ficción” que mistifica las relaciones desiguales entre las varias clases y grupos nacionales. Para los antropólogos en particular, este carácter fictivo de la ideología estatalista funciona como un poderoso *fetiché*. Semejante fantasía es una realidad psíquica en sí misma, “la categoría extraña de lo objetivamente subjetivo”⁶. Cuando este fetiché poderoso de la fantasía del Estado se sobresatura “con la fuerza de una ley sin significación”, adquiere, en opinión de Aretxaga, “la capacidad de llevar a la gente a la locura” (Aretxaga, 2005:266). Esto sucede en particular cuando analizamos las realidades biopolíticas que se derivan de la paradoja de la soberanía que el Estado se arroga para sólo a sí mismo y que Giorgio Agamben ha resumido en la fórmula: “Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay nada fuera de la ley” (Agamben, 1998:15).

La radicalidad política de grupos como ETA y las paradojas a las que están sometidas las aspiraciones de nacionalidades sin estado hay que entenderlas en el contexto de los enigmas laberínticos que presenta la forma del Estado. En palabras de Aretxaga, el recurso a la violencia auto-destructiva de grupos como ETA “puede ser la expresión de algo intrínsecamente loco, o enloquecedor, en la forma misma del estado-nación. Yo argumentaría que hay algo profundamente desequilibrado en la forma hegemónica de la política moderna que engendra una tensión constante entre la lógica de la nacionalidad como comunidad utópica, fraternal sostenida por actos imaginarios de identificación, y la práctica de la estatalidad como la fuerza de la ley sostenida por múltiples relaciones de poder” (Aretxaga, 2005:253). El recurso al terrorismo es una forma de expresar la incapacidad de superar estas exigencias conflictivas que derivan de una identidad nacional sin Estado experimentada como intrínsecamente incompleta y sin solución aparente de resolución en el futuro.

“No existe el gran *Otro*”, dice la famosa frase de Lacan. Al hablar del

6 Daniel Dennet citado in Zizek, *The Parallax View*, 2006: 170.

“gran Otro” no nos estamos refiriendo a la regulación de las normas cotidianas. Hablamos más bien de la ley simbólica, la ley tautológica que se impone por encima de las normas: “Esto es así porque lo ordeno yo”. El estado es la encarnación suprema del obsceno padre freudiano. Freud nos dejó en su ensayo *Tótem y Tabú* el relato mítico del “padre primordial”; se trataba del Padre licencioso que deseaba para sí a todas las mujeres. Los hijos asesinaron a su padre, quien, tras su muerte, regresó convertido en autoridad simbólica. En la interpretación psicoanalítica de este relato, el asesinato del padre trae consigo una prohibición simbólica, la Ley “en nombre del Padre”. En la opinión de Freud, la comunidad humana está basada en este inevitable crimen simbólico universal. Quien impone la ley no es el Padre vivo, sino el Padre *muerto*, que vuelve en nombre de aquél. El Padre obsceno de Freud se convertirá más tarde, con Moisés, en el Padre autoritario que impone las tablas de la Ley y que reparte órdenes y prohibiciones: “¡No hagas esto, no hagas lo otro!”, en nombre de un orden racional. Se trata de un Dios basado en la ignorancia, que no quiere saber nada del placer: *por no saber, no sabe siquiera que él mismo no existe*. Su Voluntad es la fuente de sus órdenes.

Ese Dios de la prohibición, que sabe decir “no” al placer en nombre de la razón, ha perdido fuerza en los últimos tiempos. La fórmula lacaniana de “no existe el gran *Otro*” tiene que ver con estos cambios a nivel simbólico. Y lo que le pasó a Dios les está sucediendo también a muchos de esos “grandes *Otros*”. No es que Dios haya muerto en nuestra época; en el pensamiento psicoanalítico, Dios estaba muerto desde el principio, aunque Él no lo supiera. La no-existencia del gran *Otro* se fundamenta en esta equivalencia: el gran *Otro* no es más que orden simbólico; ese orden no se basa en la causalidad material, sino en ficciones simbólicas. La inexistencia del gran Otro y la noción de la fe (confianza que otorgamos al orden simbólico) son la misma cosa⁷.

Semejantes paradojas se convierten en acontecimientos terribles

7 Ver Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology* (London: Verso, 1999); versión en castellano: *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política* (Buenos Aires: Paidós, 2003), capítulo 6.

cuando toman cuerpo en el ámbito del sacrificio. Creer que uno mismo puede llenar el vacío existente en el deseo del *Otro*, algo que es en sí imposible de satisfacer, ésa es la falsa premisa del sacrificio. En último término no se sacrifica para lograr algo del *Otro*, sino para engañarlo, para convencerlo de que aún espera algo de Él. Para Lacan, el objetivo del psicoanálisis no era preparar a los sujetos para el sacrificio, sino oponerse a la terrible atracción del sacrificio, enfrentarse al mandato del super-ego (Zizek, 2001: 74).

A ese gran *Otro* es preciso entenderlo en las relaciones entre la ley y el deseo. La prohibición en última instancia reproduce e intensifica el deseo prohibido. No sólo la prohibición alimenta el deseo sino que el deseo puede forzar la prohibición para perpetuarse. Lacan trae a colación a nadie menos que San Pablo en su argumento de que no hay pecado sin ley previa y de que vivimos en un mundo en el que ambos, deseo y prohibición, ley y pecado, están interrelacionados de forma inextricable (Lacan, 1993:83): “¿Vamos a concluir entonces que la Ley es pecado? ¡De ninguna manera! Pero yo no hubiera conocido el pecado si no fuera por la Ley”(Romanos 7.7). Lo que la ley hace es dividir al sujeto entre la obediencia consciente a su mandato y el deseo inconsciente de transgredirlo debido a la prohibición. El resultado final de la Ley sobre este sujeto escindido consistirá en someterlo a las conocidas paradojas del superego, como la de gozar a base de sentirse culpable. Lo que pretende San Pablo es por supuesto romper el círculo vicioso por el que deseo y transgresión se retroalimentan para sustituirlo por la ley del amor. El cristiano verdadero se halla por tanto muerto a la ley y a las pulsiones irresistibles del deseo generadas por la ley. Para esto, como dice Lacan, es necesaria una segunda muerte simbólica: es decir, tiene que aceptar que el gran *Otro* de la Ley ha desaparecido. Si tenemos en primer lugar la escisión interior del sujeto entre el *yo* consciente que obedece la Ley y el deseo ilícito que se enfrenta a la Ley, ahora hay que añadir una segunda ruptura que va aún más allá: entre el terreno de la conexión morbosa Ley/deseo y la nueva cultura del amor.

Para un estudio de la transformación de las subjetividades, el campo religioso es campo abonado. Durante el franquismo en los seminarios y órdenes religiosas no sólo se enseñaba Latin, Geografía o Historia; la instrucción más importante consistía en qué y cómo desear. Había

que evitar y erradicar ciertos deseos que llraban a la perdición, y alimentar y practicar otros que nos salvarían a nosotros mismos y al mundo. La tarea fundamental consistía en la regulación del deseo por el imperativo religioso. Aunque en forma de sentimiento religioso, era deseo que nos hizo perder control de nuestras vidas a base de identificarnos temerariamente con objetivos más allá de nuestras posibilidades. Aparentemente la religión prohibía nuestros deseos más humanos, pero en realidad el nuevo campo de tabús sexuales y prohibiciones de todo tipo se convirtió en potente material para el deseo. Mientras se nos exponía a las ideas de auto-transcendencia y martirio, sin darnos cuenta estábamos experimentando la conexión íntima estudiada por Bataille (1969:23) entre muerte y erotismo. Podría ser inhumano y monstruoso todo ello, pero producía una nueva subjetividad en la que todo estaba erotizado por la presencia de la transgresión dando lugar a nuevos terrenos de ansiedad, experiencia interior, y goce potencial.

6. ETNOGRAFÍA DE LA CIUDAD: EL FÚTBOL DEL DESEO

Para elaborar la etnografía del deseo de una ciudad tal vez no hay mejor introducción que leer los periódicos del día. Allí queda reflejado lo que mueve a los ciudadanos. La política local, con las pugnas entre partidos, las expectativas de las siguientes elecciones, el temor a la violencia, etc. es tema obligado por supuesto. Puntos de referencia insustituibles son las esquelas, así como las páginas de relax anunciando sexo con fotos incluidas. Si tomamos en cuenta la extensión de los reportajes y la pasión de los comentaristas, nada parece suscitar las identificaciones transversales de la ciudad ni resumir sus placeres y sufrimientos colectivos como los equipos de fútbol. Son la identidad de deseo de la ciudad. “A sufrir” es la actitud masoquista que mejor resume la actitud de los aficionados vascos durante estos últimos años, pero en el fondo es la promesa de “las alegrías” que el club ha proporcionado históricamente la que hace que el sufrimiento sea olvidado como irrelevante. Sólo un análisis del mundo del deseo puede explicar semejante comportamiento: cuanto peor va el equipo, más gente acude al estadio y más apoyo obtiene del sufrido público. No es sino un intento desesperado de afirmación de

que el placer del riesgo del juego y del deseo anticipado de satisfacción es superior al dolor de la derrota. Y tras los partidos los seguidores continuarán por los bares y los restaurantes de las calles adyacentes bebiendo y comiendo y comentando las jugadas. El campo del deseo y del placer comunitario se extiende ahora por las cuadrillas hablando, mirando, riendo, ligando, haciendo planes, tomando cuenta de los presentes. Todo menos esconderse y reservarse, todo menos negar al grupo la participación y el placer de la presencia en un espacio colectivo y convivial.

Existe al final el peligro del placer excesivo que produce adicción y que obliga a uno a toda serie de riesgos y pérdidas. Semejante “fijeza” de identificarse con algo, incluido un equipo de fútbol, una comunidad, un partido político, o una iglesia, producirá a la larga complicaciones, incertidumbres y sufrimiento. El sujeto posmoderno debe “pasar” de semejantes identificaciones y de las consecuencias que derivan de las mismas. Lo que es de veras problemático para el sujeto es el goce excesivo; el padre freudiano ideal se afirma a sí mismo a base de prohibir semejante goce. En la conclusión de Copjec, “De hecho, en la sociedad de hoy el Otro intolerable es el placer. Lo que hemos aumentado últimamente son las prohibiciones” (Copjec, 1994:157). El padre freudiano de la horda primitiva estaba ahí para recordarnos que de hecho no puede haber un principio del placer ilimitado, de que tiene que estar complementado por el principio del orden fraternal.

Los campos de fútbol son en última instancia campos rebosantes en deseo. Para una etnografía del deseo proporcionan lo que Jim Fernández definió como “espacio cualitativo.” La tarea del etnógrafo es leer este sujeto deseante del campo de fútbol o del frontón o ante la televisión. Al inicio de cada partido uno no puede sino ver en los rostros de los espectadores la anticipación intensa y la emoción contenida; mientras suenan las canciones la gente guarda silencio como sintiendo el drama que se avecina, cogidos por el incontrolable deseo. ¿Cuáles son los efectos de este deseo lacerante? El corazón del espectador late más rápido, los cuerpos han sufrido una especie de interrupción, los sentidos se fijan en cada detalle, el tiempo empieza a ralentizarse. Pero no hay necesidad de *decir* nada. Todos sabemos lo que estamos experimentando: hay que ganar como sea, ¿lo

lograremos? Hagamos ruido, gritemos el nombre del equipo, aguantemos la emoción. Pero más vale no decir nada, no hay nada que añadir a este deseo que nos ahoga en la garganta, ningún comentario tendría sentido. Nada hay en la ciudad que sea más importante que esta victoria, nada más *real* que este deseo y, sin embargo, es algo mudo y cualquier comentario sobre el mismo no es sino una nota de pie de página banal que no tiene casi nada que ver con esta cosa inarticulable del deseo. Se aplica aquí la observación de que, “el deseo puede registrarse a sí mismo *negativamente* en el habla” (ibid.,14).

Según el psicoanálisis, la sociedad se basa en la represión del deseo. El sujeto es un constructo que rechaza el deseo y está así separado del deseo. Semejante dependencia del sujeto de la negación de su deseo “hace que el deseo sea un proceso de autoimpedimento” (ibid.,25). La incapacidad de decir la verdad entera está en el origen del sujeto, que no puede ver lo que está ausente en su propia representación. Es semejante “imposibilidad que es crucial para la constitución del sujeto—la imposibilidad, precisamente, de cualquier confirmación última del Otro. El sujeto emerge, por resultado, como ser deseante, es decir, un efecto de la ley pero ciertamente no una realización de la misma, ya que el deseo como tal nunca puede ser concebido como una realización. El deseo no llena una posibilidad sino que busca tras una imposibilidad; esto hace que el deseo sea siempre, constitutivamente, algo insatisfecho” (ibid.,36). Semejante deseo “*traspasa* al sujeto” que se convierte en lugar de permanente conflicto, siendo sus fantasías formas de hacer frente al centro ausente.

¿Cómo puede un equipo de fútbol crear la comunidad más potente de una ciudad, convertirse en el cemento que una la identidad de la misma? Porque es el gran Otro de la *jouissance* colectiva de la ciudad, el elemento que produce más ansiedad y placer. Todo el mundo sabe de la impotencia de ese gran Otro que es nuestro equipo de fútbol, de su situación de fragilidad extrema, a punto de perder su poder carismático de gran Otro. Ante este vacío en el gran Otro, el sujeto reacciona asustado con ansiedad y con renovado deseo de que vuelva a ser lo que fue. La ciudad se permitió en el pasado un exceso de placer con su equipo y la posibilidad de perderlo todo ahora, representado en buena parte por la bajada a segunda división, resulta intolerable. Pero en realidad lo que unió a la ciudad desde el principio

fue precisamente el riesgo que suponía esta posibilidad de perder, el vacío en el centro del gran Otro del juego del fútbol. Este modelo de comunidad creada en torno a la posibilidad de perder puede ser aplicada igualmente a las comunidades políticas de los nacionalismos periféricos. Partiendo del riesgo de esa identificación con la probable pérdida, cualquier victoria es un exceso de jouissance.

Cada partido va precedido por las expectativas suscitadas por los comentaristas que le dedican diariamente páginas enteras de los periódicos y reportajes en la televisión. Cuando los pronósticos no se cumplen y una vez más el equipo pierde, es el momento del análisis y la interpretación. Salir de una derrota implica para cada aficionado el tener que explicarse por qué se perdió. La labor interpretativa resulta imperativa. Para ello el aficionado volverá a ver en la televisión las jugadas críticas del partido y prestará atención a los comentaristas. Qué sucedió en el campo de fútbol para que se perdiera viene a ser para la prensa el trabajo interpretativo más fundamental para el bienestar de la ciudad. Pocos ejercicios habrá más explícitos para probar la máxima lacaniana de que la interpretación *es* deseo. Los comentaristas de fútbol están constantemente expuestos a la antes mencionada “paradoja de la habitación cerrada” que Copjec desarrolla en base a la escena proyectada por Hitchcock del coche que sale todo perfecto de la línea de ensamblaje hasta que se abre la puerta del coche e inexplicablemente aparece el muerto en medio de la escena. Los comentaristas lo tenían todo estudiado, la victoria estaba ya prácticamente consumada debido a la historia, la estadística, el coraje de los jugadores, la entrega del público... hasta que en el último momento aparece inesperadamente la derrota imposible. Surge el obligado comentario tantas veces oído: ¿pero cómo pudo perderse un partido que estaba ganado? Los resignados comentaristas, haciendo gran alarde de dotes interpretativas, tienen que explicar cómo sucedió lo imposible para calmar a un público angustiado. Su trabajo es similar a la explicación del detective de Hictcock de la paradoja de la habitación cerrada. Todo estaba visto y perfecto, excepto el muerto de la derrota que es un enigma sin solución. Hará falta páginas y páginas de periódico y horas y horas de televisión para volver a asegurar al público que el equipo no está del todo perdido, que el gran Otro del placer colectivo seguirá funcionando.

7. DESEO, SEDUCCIÓN Y POSTMODERNIDAD

Vivimos en una época postmoderna en que la presunción de un sujeto estable de deseo resulta cada vez más complicada. A la herencia hegeliana del discurso sobre el deseo en base a la finitud y la temporalidad del sujeto siguió otro caracterizado por la “ruptura” (Lacan), la “desterritorialización” (Deleuze) o “la diseminación” (Derrida) de ese sujeto. El yo proyectado es como una falsa máscara que no llega a ser una identidad. El deseo se percibe cada vez más como algo múltiple y discordante y la unidad del sujeto que lo sustenta es más bien una ficción. La visión lacaniana en concreto insiste en la opacidad del deseo. En palabras de Butler, “Para Lacan, el deseo ya no puede ser equiparado con la estructura fundamental de la racionalidad humana; Eros y Logos resisten la combinación hegeliana. No se puede decir ya del deseo que revele, exprese, o tematice la estructura reflexiva de la conciencia, sino que es, más bien, el momento preciso de la opacidad de la conciencia. El deseo es aquello que la conciencia en su reflexividad busca *ocultar*. Ciertamente, el deseo es el momento de añoranza que se puede decir la conciencia sufre, pero que se “revela” sólo a través de los desplazamientos, rupturas, y fisuras de la conciencia misma. De aquí que el deseo se muestra por las discontinuidades en la conciencia, y así debe ser entendido como la incoherencia interna de la conciencia misma” (Butler, 1987:186). Lo que el deseo representa es, por tanto, la imposibilidad de un sujeto coherente en una perspectiva en la que el significante más activo proviene del inconsciente. Para este sujeto escindido de la unidad libidinal originaria con la madre, el deseo es la expresión de un retorno imposible a quella unión que requeriría la disolución del sujeto mismo, y que está así destinado a una vida imaginaria. “El sujeto ya no puede ser entendido como el agente de su deseo, o como la estructura del deseo en sí; el sujeto del deseo ha emergido como una contradicción interna” (ibid., 187). De ahí la intratable opacidad del deseo y su ambivalencia intrínseca por la cual el deseo y su prohibición aparecen conjuntamente. En la medida en que el deseo busca una recuperación imposible del placer del objeto original, su proceso se convierte en una serie de malentendidos. La contrapartida necesaria del deseo es el engaño en la medida en que el deseo se basa en su represión; para poder leerlo uno tiene que fijarse

en lo que no se ha dicho, lo que se niega, lo que ha sido desplazado.

Una de las tecnologías del deseo, y volviendo ahora a la etnografía, es la seducción. La cultura postmoderna ha sido descrita por autores como Baudrillard como una cultura de seducción. El éxito de la cultura promocional en la época postmoderna consiste en la pretensión de vender gran arte y responsabilidad social, utilizando incluso las nociones de transgresión y escándalo, con el objetivo último de hacer negocio. La marca Benetton es el paradigma de semejante éxito: mira qué fotografía más bonita te enseñe y ya es también hora de que te enteres de los problemas del racismo, el sida o la guerra que existen en el mundo; y como no puedes hacer nada para arreglarlos, al menos puedes entrar en mi tienda y comprar un par de jeans, que es de paso el objetivo de mi publicidad. Se trata de hacer sujetos deseantes a base de una publicidad que transgrede y con la solución final de comprar para satisfacer el deseo.

La retórica de la seducción se resume en una frase: “Yo prometo.” (Felman, 1983: 32). La promesa es antes que nada un acto verbal y el lenguaje es para Don Juan algo performativo más que informativo. Utiliza el lenguaje como instrumento de acción y disfrute, no como método de conocimiento. El acto verbal sustenta un acto de compromiso más allá del puro lenguaje. Lo único que el seductor hace al prometer es jugar con la auto-referencialidad del lenguaje. Aunque no piense cumplir sus promesas, el seductor está meramente jugando con el lenguaje y no es estrictamente un mentiroso. Su arte verbal, su escándalo, consiste en hacer que otros creen sus promesas sin que él mismo tenga que creer en las mismas. Thomas Krens, el director del museo Guggenheim de Nueva York, me explicó que la negociación de la franquicia bilbaina de su museo había seguido básicamente una estrategia de seducción: “La seducción: ese es mi negocio,” me dijo. “Soy un *séducteur* profesional. Yo no gano dinero pero lo recaudo, y lo tengo que hacer a base de seducir. Seduzco a la gente para que haga donaciones de 20 millones de dólares. La seducción consiste en hacer que la gente desee lo que tú deseas sin que se lo hayas pedido. Se trata de una transferencia del deseo. Soy en cierta manera la mayor prostituta del mundo”⁸. ¿En qué consiste esta estrategia de seducción?

⁸ Thomas Krens citado en Zulaika, *Crónica de una seducción*, 1997:11.

En crear de entrada unas relaciones en las que yo prometo, y tú crees en mi promesa; yo hago la apuesta, y tú pagas las fichas; yo me permito ser postmoderno y jugar con la auto-referencialidad del lenguaje, y tú sigues siendo moderno y cotizando hasta el fetichismo los grandes valores del arte modernista. Términos como “apuesta,” “fe,” “futuro,” “inversión estratégica” se convirtieron en los conceptos centrales de este discurso.

Hablando del museo Bilbao Guggenheim, el concejal del ayuntamiento de Bilbao encargado de la renovación urbana me dijo: “es como jugar en un casino.” Y los gastos del casino, como los del juego de la lotería, o las apuestas del stock market, ya se sabe que son todo menos “caros.” La premisa central del jugador es la desconsideración total de la realidad del dinero. La política de la cultura que deriva de la krensificación del museo y que subyace a la renovación de las ciudades en base a usar la arquitectura y el arte como señales de marcaje está permeada en última instancia de la psicología de la casa de subastas, en el punto intermedio entre la cultura y Wall Street, estética y deseo. Como observa Nancy Sullivan en relación a la comunidad internacional del arte, “Lo que define esta comunidad en su totalidad es su proximidad al mercado de subastas, el cual se basa en las casas de subastas de Nueva York” (Sullivan, 1995:257). Krens era un héroe en esta comunidad internacional del arte basado en las casa de subastas, como lo demostró en su relación a los dineros que obtuvo de Bilbao. Pero, como sabemos todos, la verdadera casa de subastas en Nueva York es el stock market o mercado de divisas de Wall Street. La comparación entre Wall Street y un casino se ha convertido ya en rutinaria. Su lógica tiene que ver no con la racionalización de los recursos y de las necesidades del planeta, sino más bien con los despilfarros del deseo de los nuevos potlatch rituales del capitalismo tardío .

8. DESEO Y FETICHISMO: EL POTLATCH DEL CONSUMISMO

La teoría marxista se interesó sobre todo por la producción social y económica del deseo. Los modos de producción capitalista condicionan las formas de desear y hacen que se impida su satisfacción. El consumismo de las sociedades avanzadas está así

íntimamente ligado a los requerimientos y condicionantes del deseo. Si el novelista Zola consideraba en el siglo diecinueve a los propietarios de los grandes almacenes “traficantes de deseos,” ¿qué cabría decir de nuestros *shopping malls* hoy en día? Debemos hacer etnografías de los centros comerciales como paraísos del deseo en base a la premisa de que los modos del deseo están relacionados con las formas de producción. Gilles Deleuze (1973) elaboró toda una teoría sobre la canalización de los flujos del deseo efectuada por las estructura de una sociedad; de lo que trata el poder político es básicamente de la codificación de las pasiones y de los deseos inconscientes; la represión que las sociedades ejercen sobre sus miembros es fundamentalmente la represión que el deseo se ejerce sobre sí mismo.

Como ya señalaron los griegos, hay una ambivalencia primaria en el deseo que es hijo tanto de la pobreza como de la riqueza (Marina, 2007:77). El mundo del lujo, del consumo por el consumo, de la moda, del despilfarro, en una palabra, el mundo del carnaval capitalista que vivimos las sociedades avanzadas, está íntegramente asociado con el deseo inconsciente; es un mundo que a los antropólogos nos recuerda la lógica de los rituales potlatch que fue estudiada por Marcel Mauss (1979). También los excesos de la destrucción de recursos naturales y del así llamado “lujo disponible” en el que vivimos los individuos de las sociedades capitalistas obedecen por supuesto a necesidades simbólicas. Pero son los impasses del deseo inconsciente los que explican semejante despilfarro en un mundo limitado cuyo ecosistema sufre graves trastornos y en el que la gran mayoría vive en la pobreza.

El fetichismo, tanto el de “las comodidades” de Marx y del consumismo postmoderno, como el de las fijaciones eróticas de Freud, nos lleva igualmente de forma directa al mundo del deseo. El fetiche tiene que ver con la ausencia—en su interpretación freudiana, el fetiche es lo que sustituye el pene ausente de la madre. Es la ausencia intrínseca al sujeto que se convierte en su característica básica, como insiste el anti-esencialismo postmoderno. Esta interpretación clásica del fetichismo como deseo de retorno y fusión con la madre puede ser postulada en el origen de las fijaciones telúricas y matriarcales estudiadas por la antropología vasca. No es sorprendente que en

semejante complejo cultural se dé una especie de fetichismo privimitivo entre los hombres por el cual, desde una fantasía de fijación infantil, se afirme el poder abrumador de la mujer como si se tratara de un “matriarcado.” Esto se compagina por supuesto con la negativa a aceptar las consecuencias nefastas para la mujer de un orden social patriarcal.

En la esfera de la religión, uno puede observar una fetichización masiva en el tradicional sacramentalismo católico. Si la palabra “fetiche” deriva de los *fetissos* u objetos mágicos importados a Europa por los mercaderes portugueses y holandeses, los sacramentos cumplen a la perfección la premisa de ser elementos que operan sustancialmente por la mera fuerza del símbolo.

Una forma de trazar los cambios sociales en las generaciones recientes consiste en etnografiar las transformaciones de los objetos fetiches en la cultura contemporánea, desde los rituales sacramentales a los nuevos poderes fetiches de la cultura consumista posmoderna. Lacan aducía que el rol original del dinero era el de representar al deseo mismo que carece de precio. Una etnografía del deseo tiene que examinar este rol imposible del dinero. La mediación de las relaciones intersubjetivas a base de dinero, incluyendo el de la prostitución sexual, y que son una realidad prominente en nuestra sociedad, entran dentro de este análisis. La trabajadora del sexo mira al cliente de forma solícita y hasta seductora, como si realmente le deseara, cuando en el fondo la premisa misma del encuentro es que no es sino un intercambio de dinero por sexo, y el cliente sabe que el deseo de ella es impenetrable. El juego es posible gracias al último fetiche del rostro seductivo de ella que le sigue invitando. El cliente está ya bajo el poder de la lógica de la ausencia convertida en exceso. Ya no puede distinguir entre la causa y el objeto de su deseo. En vez de verla como causa del deseo, el obstáculo en su búsqueda de un objeto de deseo que suponga una relación erótica gratificante, el cliente cae en la lógica del fetichismo por la cual “*simplemente convertimos la causa del deseo directamente en nuestro objeto de deseo*” (Zizek, 2000:21). El fetiche es lo que llena el vacío y lo hace llevadero.

El carnaval del consumismo capitalista nos enfrenta en última instancia con el exceso del deseo y sus potencialidades de auto-

destrucción así como de auto-transformación. Debemos la modernidad a este capitalismo delirante que se ha apoderado de nuestras subjetividades. Como pensaba Marx, el capitalismo es el fervor revolucionario de la historia. Para quienes vivimos en esta cultura del consumo capitalista lo que de veras cuenta es ganar más y poseer más.

Los lacanianos contrastan el modelo de la vieja norma del deseo gobernada por el padre edípico que protege el grupo a base de prohibir el placer excesivo y, por otra parte, la nueva norma sin semejantes protecciones contra el placer excesivo. En el orden nuevo, la sociedad demanda *jouissance* (consumo, seducción, fetichización) como *deber* cívico. Si no disfrutas de los nuevos productos del capitalismo último—los productos electrónicos, la información, la arquitectura, los viajes—estás socavando la economía y deteniendo el progreso cultural. La *jouissance* deja de ser un derecho individual y así el contraste mismo entre la privacidad y la sociedad en general se transforma. Cuando el área del goce privado, su fetichización, se convierte en espacio social exclusivo, la comunidad queda fuera. En el momento en que lo privado se hace la norma, ya no se trata de lo privado como excepción sino de la forma social básica. Las televisiones de cualquier ciudad española proporcionan hoy en día pornografía dura para todo el mundo, se supone que con la premisa de que la masturbación, que pertenecía a la esfera privada, es una necesidad colectiva reconocida y necesaria. Antes, la visita a lugares de prostitución como la Palanca bilbaina era un acto de transgresión; ahora informarse sobre prostitución y mirar las fotos en vivo, en la esfera privada de la casa y en periódicos católicos y conservadores, ya no es transgresión, se diría que es más un acto de deber cívico de “relax” y de consumo. En el régimen anterior del deseo del gran Otro el padre benevolente-impotente estaba allí para asegurar la transgresión y la *jouissance*; en el nuevo régimen, el gran Otro se ha disuelto en el negocio publicitario de la prensa.

El impasse del deseo puede ser observado también en las estadísticas sobre el divorcio. Tras años de matrimonio, las parejas pierden el deseo sexual y ello da lugar a la posibilidad de aventuras que terminan con frecuencia en separaciones y divorcios. Las parejas no aciertan a saber cuál es el punto muerto en que ha entrado su deseo mientras sufren una especie de efecto parallax: el objeto de deseo que existía

cuando se lo contemplaba desde una perspectiva, de pronto ha dejado de existir con el cambio de posición del sujeto.

Si Freud nos enseñó que el yo humano no es dueño de sí mismo ni siquiera en su casa, éste parece ser el momento en la historia en que, como indica Norman Brown, la revolución de la subjetividades modernas obliga a ese yo a admitir “el principio dionisiaco del exceso” (Brown, 1991:183) en una nueva definición del placer y de la vida que, al modo de Bataille, va más allá del principio homeostático del placer, o, al modo de Blake, nos lleva a la exuberancia visionaria de un Cristianismo dionisiaco. El punto fundamental para Bataille, en semejante transvaluación de los valores económicos, consiste en conectar la noción marxista de plusvalía con la noción dionisiaca de la vida como manifestación del principio del exceso. “Toda la noción del superavit empieza entonces a tambalearse: si no hay distinción entre gasto necesario y despilfarro, si hay una necesidad de derrochar, ¿dónde está el superavit? El foco se traslada de los modos de producción a los de consumo; innecesario, incondicional, exuberante, es decir, consumo de derroche” (Bataille, 1969:185). De esta forma, la función de toda actividad económica ya no tiene que ser necesariamente el crecimiento, ni el destino del deseo tiene que ser la demanda del mercado como la última necesidad humana. La productividad no es para Bataille el objetivo final de la estructura social sino estos rituales de despilfarro del tipo potlatch y juegos de exceso. “¿Qué es lo que los seres humanos realmente quieren?”, se pregunta Bataille, “La caja de Pandora, está abierta. Siempre ha estado abierta; ahora nuestros ojos están abiertos” (ibid., 185).

Si antes hemos comparado la economía global con un casino, tal vez sea más apropiado compararlo con un potlatch, es decir, con la necesidad del despilfarro y la tendencia a la ruina que vemos en el neoliberalismo capitalista del momento; la riqueza se acumula para luego gastarlo en derroches tales como las carreras de armamentos u objetos de arte. Cuanto más despilfarra uno en proteccionismos nacionales o carreras de prestigio tecnológico o ayudas humanitarias, más poder muestra y adquiere. El objetivo último de la acumulación económica es el derroche del poder militar y el control político. En palabras de Schumpeter, “Este proceso de Destrucción Creativa es el hecho esencial del capitalismo.” (Brown,1991:187). En opinion de

comentaristas cualificados, la idea de que el capitalismo global está jugando con la ruleta rusa de la bancarrota nunca ha sido más real.

La realidad, por otra parte, es que el capitalismo ha superado al socialismo en dinamismo y exceso dionisiaco. Lo que caracteriza al libre mercado es precisamente la exuberancia del beneficio ininterrumpido más allá de todo control y sin miedo a que su propio proceso le lleve a la ruina. El problema con que nos enfrenta este capitalismo salvaje, como lo supieron ver Bataille y Brown, no es el de la producción o el de la distribución de la riqueza, sino el del consumo, el del gasto no productivo, el del potlatch militar o tecnológico o arquitectónico. Necesitamos construir catedrales, organizar ejércitos, tomar parte en la fiesta. La cuestión es, ¿qué hacer con el excedente del superavit? La cuestión final ante el círculo vicioso del deseo—cuanto más satisfacción obtenemos más insatisfacción nos causa—es: ¿qué es lo que los humanos realmente queremos? Tiene que ver todo ello con nuestro deseo y su necesidad de despilfarrar.

La existencia de masas de consumidores derrochadores en las sociedades capitalistas puede ser interpretada por intelectuales ascetas como ciego consumismo controlado por la clase dirigente que neutraliza así el potencial revolucionario del descontento de esas masas. Pero Brown ve en este nuevo fenómeno del carnaval consumista el potencial báquico del comienzo de una nueva era en la que el misterio y la culpa del excedente productivo ya no pertenece sólo a los dueños. Como sucede con los excesos de la economía potlatch entre los Kwakiutl, la energía dionisiaca de la empresa libre en la economía de Mercado es al mismo tiempo, en su competitividad agresiva, una afirmación violenta de la interdependencia social de todos. Esta perspectiva nos lleva a tomar en serio el potencial revolucionario de una etnografía del deseo y de la ciencia del placer. Más allá de la producción y de la acumulación de bienes, lo que nos mueve a los humanos es el consumo gratuito y el cuerpo compartido de nuestros fracasos y deseos.

9. LA RUINA Y LA RESURRECCIÓN DEL DESEO

¿Qué postura debemos adoptar en relación al mundo del deseo? ¿Nos encontramos, como sospecha Marina, ante una nueva “ideología desconocida” (Marina, 2007:15), ante la glorificación del deseo desbocado que está en el origen de “la sociedad de consumo, el auge de la violencia, el aumento de la obesidad, las epidemias de la ansiedad, la fragilidad de las relaciones afectivas, la creciente manifestación de comportamientos impulsivos, los centros comerciales y los parques temáticos, las campañas de fidelización de las empresas, el aumento de las adicciones, el prestigio de la moda y la falta de atención de los alumnos en la escuela,” (ibid., 17-18) o debemos por el contrario afirmar con Deleuze que, “Lo difícil no es conseguir lo que se desea. Lo difícil es desear... Desear implica la construcción misma del deseo, formular qué disposición se desea, el mundo que aumenta tu potencia, el mundo en el que tu deseo discurra. El deseo se convierte de esta manera en el objetivo del desear”? (ibid., 108). En esta segunda perspectiva, el deseo no es sólo resultado de una carencia sino que es también algo que vivifica, el motor que produce un dinamismo hacia un fin. ¿Es el deseo la fuente de los males contemporáneos, o es más bien, siguiendo la opinión de Baudrillard, que no hay nada menos seguro que el deseo, que es precisamente la ausencia del deseo la que permite estos males? ¿No está el deseo en el origen de todas las empresas, ya las comunes de todos los días, o las grandes empresas revolucionarias y espirituales de la historia? Siguiendo la premisa aristotélica de que siendo ilimitado el deseo, los humanos desean lo infinito, ¿debemos constatar con Ricoeur que el motor de la historia es “la mala infinitud del deseo” o, con Baudelaire, proclamar “la buena infinitud del deseo”? (ibid., 78). ¿Debemos precavernos ante las nuevas fantasmagorías consumistas del deseo o debemos insistir en no poner cortapisas a la infinitud del deseo?

“Más allá de nuestras voluntades conscientes”, escribió Brown, “la historia se hace, no por la astucia de la Razón, sino por la astucia del Deseo”. Desde la perspectiva psicoanalítica que da precedencia al deseo y que se da cuenta de que “el Eros reprimido es la energía de la historia”, (Brown, 1991:17) el reto es por tanto cómo convertir el instinto de muerte, ese último horror del pesimismo freudiano, en

aliado de la vida, lo que es “la única salida de la hipótesis realmente pesimista de un instinto agresivo innato” (ibid., 99). Como hemos observado antes, a un nivel biológico la muerte y la vida presentan orgánicamente una especie de unidad dialéctica de la ambivalencia esencial de los instintos humanos. La represión de los deseos inconscientes implica que el sujeto tiene que protegerse a sí mismo de la muerte así como de la sexualidad. Los animales no necesitan reprimir la vida o la muerte, pero la humanidad levanta culturas para contrarrestar la muerte.

“El enigma de la historia no está en la Razón sino en el Deseo; no en el trabajo, sino en el amor,” (ibid., 16) escribe Brown proféticamente. El Deseo se convierte en Amor, como en el cristianismo. También en su lectura de Freud, no es el objetivo de la muerte el que domina, sino el principio sintético del Eros que va *más allá del principio del placer*. Al final es el deseo reprimido pero inmortal, Eros, el que sostiene la historia—una unión con los otros basado no en la agresión y la ansiedad sino en el juego y la exuberancia erótica. Pero todo ello se convertiría en trivial sin el acto de “cargar con el negativo” de Hegel, sin satisfacer las demandas del instinto de la muerte, porque “el instinto de la muerte se reconcilia con el instinto de la vida solamente en una vida que no está reprimida, que no deja ‘vidas sin vivir’ en el cuerpo humano, el instinto de la muerte afirmándose así en un cuerpo que está dispuesto a morir” (ibid., 308). No sólo personajes extremos dispuestos al suicidio y la locura, también las sociedades tradicionales estudiadas por los etnógrafos, como en el caso de Murélagá estudiado por Bill Douglass (1983), han aceptado la normalidad y necesidad de la muerte. Solo los cuerpos reconciliados con la muerte saben que merece la pena vivir.

Es tarea etnográfica prestar atención a los cambios generacionales examinados desde el punto de vista de creación de nuevas subjetividades. Mucha gente de las generaciones mayores hemos sufrido las pérdidas de un cristianismo convertido en moralismo narcisista, un socialismo arrasado por el consumismo capitalista, un nacionalismo acosado por la prueba de fuego del terrorismo, o un humanismo convertido en la ideología multicultural tolerante de los derechos humanos para los vencidos. Estas identificaciones han resultado a la larga desastrosas para muchos de nosotros. Para Hegel

el deseo no tiene límite, es un impulso absoluto que solo obtiene satisfacción en la experiencia del infinito, y que equivale a la autoconciencia en sí. En la visión de Lacan y Foucault, nuestra tarea es historizar tanto el deseo como el sujeto, investigar bajo qué condiciones y de qué forma han sido constituidos. La cuestión del género es muy relevante aquí, como insisten Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, o Judith Butler, quienes prefieren empezar hablando, como también Foucault, de las condiciones reales de los cuerpos para luego pasar a los deseos producidos por esos cuerpos. Una visión del sujeto muy diferente a la visión lacaniana expuesta aquí la proporciona Badiou (1997). Para este pensador, es la verdad de un evento en los terrenos del conocimiento, creatividad, política, o amor la que obliga a un individuo a crearse un sujeto propio; esta especie de milagro hace que los individuos sufran rupturas y busquen nuevas direcciones en sus vidas, y obliga a los sujetos, más allá de las nuevas oportunidades del deseo, a reestructurar las coordinadas mismas del deseo. En resumen, es deber de una etnografía del sujeto apuntar qué ha sucedido con la estructura del deseo tras las pérdidas de proyectos vitales y el abandono de identificaciones ideológicas históricas. El reto de una nueva etnografía consiste en dar testimonio convincente de los impasses e inconsistencias del deseo que afectan a una sociedad, escarbar en las ruinas del pasado para rescatar de entre las cenizas los rescoldos del sentido subyacente a esas ruinas. Porque el deseo producido como carencia por la ley es también el deseo que es acto creativo que posibilita la producción de una nueva cultura y de un nuevo sujeto.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* Stanford: Stanford University Press.

ARENDDT, Hannah (1969) *On Violence*, New York: Harcourt, Brace & World.

ARETXAGA, Begoña (2005) *States of Terror: Begoña Aretxaga's Essays*, Reno: Center for Basque Studies.

BADIOU, Alain (1997) *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*,

Paris: Presses Universitaires de France.

BARTHES, Roland (1978) *A Lover's Discourse: Fragments*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.

BATAILLE, George (1969) *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and the Taboo*, New York: Ballantine Books.

BROWN, Norman (1991) "The Prophetic Tradition" en *Apocalypse and/or Metamorphosis*, Berkeley: University of California Press.

BUTLER, Judith (1987) *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press.

- (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.

BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ZIZEK, Slavoj (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso.

COPJEC, Joan (1994) *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge: MIT Press.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1973) *El Antiedipo: Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona: Barral.

DOUGLASS, William A. (1983) *Muerte en Murélagu: El contexto de la muerte en el País Vasco*, Barcelona: Barral.

FELMAN, Shoshana (1983) *The Literary Speech Act*, Ithaca: Cornell University Press.

FERNÁNDEZ, James W. (1986) "The Mission of Metaphor in Expressive Culture" en J. W. Fernández, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Bloomington: Indiana University Press, pp.28–70.

FERNÁNDEZ, James W. (ed.) (1991) *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford: Stanford University Press.

LACAN, Jacques (1992) *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, New York: Norton & Company.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London:

Verso.

MARINA, José Antonio (2007) *Las arquitecturas del deseo: Una investigación sobre los placeres del espíritu*, Barcelona: Anagrama.

MAUSS, Marcel (1979) "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas" en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.

PAPE, Robert A. (2005) *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism* New York: Random House.

RAPPAPORT, Roy (1979) *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond: North Atlantic Books.

SANTNER, Eric L. (2001) *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

SILKE, Andrew (ed.) (2003), *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, Chichester: Wiley.

SULLIVAN, Nancy (1995) "Inside Trading: Postmodernism and the Social Drama of Sunflowers in the 1980s Art World" en G. Marcus and F. Myers, *The Traffic of Culture: Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley: University of California Press.

TAUSSIG, Michael (1997) *The Magic of the State*, New York: Routledge.

ZIZEK, Slavoj (1993) *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.

- (1994) *Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality* London: Verso.

- (1997) *The Abyss of Freedom/ Ages of the World*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

- (1999) *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, London: Verso.

- (2000) *The Fragile Absolute*, London: Verso.

- (2001) *On Belief*, London and New York: Routledge.

- (2006) *The Parallax View*, Cambridge: MIT Press.

ZULAIKA, Joseba (1990) *Violencia Vasca*, Madrid: Nerea.

- (1997) *Crónica de una seducción*, Madrid: Nerea.

- “Nourishment by the Negative: National Subalternity, Antagonism, and Radical Democracy” en B. Aretxaga et al. (2004) *Empire and Terror: Nationalism/Postnationalism in the New Millennium*, Reno: Center for Basque Studies.

ZUPANCIC, Alenka (2000) *The Ethics of the Real*, London: Verso.