

Lazo comunicativo y lazo social. Reflexión sobre algunos aspectos de la colombianidad*

Communication Bond and Social Bond. Reflection on Some Aspects of the Colombian Identity

Éder García Dussan**

Para citar este artículo: García, É. (2014). Lazo comunicativo y lazo social. Reflexión sobre algunos aspectos de la colombianidad. *Infancias Imágenes*, 13(2), 126-137

Recibido: 26-julio-2014 / Aprobado: 21-septiembre-2014

Resumen

El artículo adelanta una discusión sobre algunos de los rasgos más destacados de la identidad social colombiana, que es a la vez una queja y una incompreensión constantes, a saber: la falta de efectos de los actos de habla. Para reflexionar sobre esto, se comienza cuestionando la correlación entre el lazo comunicativo y el lazo social y, a partir de un análisis interdisciplinar de la comunicación en el contrato escolar (teorías sociológica, psicoanalítica y literaria), caso fundador de una hipótesis al respecto, se sostiene, entonces, que predomina más bien un lazo perverso que encaja en el lazo comunicativo, y que esto obedece a un hecho histórico que se instaura con el discurso colonial. El resultado de todo este esfuerzo relievaa una justificación situada a propósito de la imposibilidad de reconocer el espacio social como máquina dialógica y al otro como interlocutor válido.

Palabras clave: lazo perverso, lógica mestiza, estrategia discursiva, identidad social

Abstract

This article is a discussion on some of the most outstanding features of the Colombian social identity, which is at the same time a complaint and a constant misunderstanding, namely: the lack of effects of speech. To reflect on this, we question about correlation between communication bond and social bond, and from an interdisciplinary analysis of communication in the school contract (sociological, literary and psychoanalytic theories), founder of a hypothesis in this regard, we argues, then, that predominates rather a perverse bond that fits into the communication bond, and that this is due to a historical fact established with the colonial discourse. The result of all this effort stressed a justification with regard its inability to recognize the social space as dialogic machine and the other as a valid interlocutor.

Keywords: perverse bond, mestizo logics, discursive strategy, social identity

* Este artículo reflexivo es producto de la labor investigativa "Textos estéticos e identidad social en Colombia", inscrita en el Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico (CIDC) de la Universidad Distrital, FJC, registrado con el código 4-543-384-13 e iniciada el 2 de agosto de 2013.

** Magister de Lingüística Española. Profesor de la Maestría en Pedagogía de la Lengua Materna, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo electrónico: egardus@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

Para el Estructuralismo, las lenguas fueron concebidas como un sistema cerrado y autosuficiente, totalmente separado de los actos de habla; esto es, despojado de sus funciones prácticas. Desde entonces una ilusión cubrió las disciplinas del lenguaje: la de una autonomía del orden lingüístico, asegurada por el privilegio concebido a la lógica interna de las lenguas mismas, todo esto a expensas de los correlatos de su uso social:

(...) Quienes tratan al lenguaje como objeto de análisis, en vez de emplearlo para pensar y hablar, son llevados a constituirlo como un logos y no como una praxis, (...) Tanto por Saussure como por la tradición hermenéutica, el lenguaje es concebido como letra muerta, como un sistema autosuficiente totalmente separado de sus usos reales y despojado de todas sus funciones prácticas y políticas (Bourdieu y Wacquant, 1996 p.102).

Posteriormente aparece en su justa dimensión del habla y con ella sale a la luz el conjunto de las prácticas comunicativas de las que disponemos para dar cuenta de la re-construcción social de la realidad a través del uso concreto del sistema. Esto es, la concepción que confirma un maridaje entre relaciones lingüísticas y relaciones de fuerza entre los locutores, sus situaciones comunicativas y sus características socioculturales. De esta suerte, suponemos que el reajuste de la realidad social implica un *lazo comunicativo situado*, y esto, a su vez, envuelve necesariamente la presencia de un Otro a través del acto fundador del discurrir. Existe, así, una obligación en la comunicación: *dar un lugar al uno y al otro para que puedan enunciar*, permitiendo la operación de anudamiento a través del discurso mismo, y esto de acuerdo a su *habitus* y *mercado* lingüísticos.

No obstante, cabe la cuestión de si cada vez que se establece un lazo comunicativo hay lazo social, esto es, reconocimiento real de cada uno de los dos polos del lazo comunicativo, si entendemos

por lazo social aquel vínculo que se establece entre socios; a la relación entre sujetos basada en la persistencia de un fin común, en el marco de unas coordenadas públicas y reconocidas que permiten la explicitación de roles en los sujetos participantes. Ahora, al poner entre paréntesis la implicación *lazo social-lazo comunicativo* no se pretende hacer una propuesta de división subjetiva, sino una reflexión que insistirá que hay momentos en la comunicación cotidiana donde se presenta una expulsión del sujeto-interlocutor por fuera de todo lazo posible; es decir, una aniquilación simbólica (muchas veces real) de uno de ellos.

Para avanzar en esta especulación abordaré, en un primer momento, un ejemplo que permitirá cuestionar la posición consistente del interlocutor en ambientes comunicativos escolares, para luego tratar de dar forma a la hipótesis que arriesga la noción de lazo perverso como incorporado al lazo comunicativo. Finalmente, aventuraré algunas cualidades constitutivas de ese lazo perverso para concluir que uno de los auténticos elementos identitarios de nuestra cultura radica en la imposibilidad de reconocer al otro como interlocutor válido y, por tanto, una cultura con la tendencia a una cierta soledad o una interacción ficcional.

Sobre el contrato escolar

Si se echa un rápido vistazo a las prácticas comunicativas en el trabajo escolar, se encuentran aspectos sobresalientes. Así el caso del discurso universitario, donde el saber se mueve a través de posturas de control. Allí el profesor se toma el trabajo de vigilar intervenciones, desbordes, ideas, formas y estilos de enunciar, control del léxico, indicadores de expresión, etc. Sin duda, está allí vigilando y dando maestría, porque por su boca hablan más sabios y porque tiene el poder de negociar sentidos, lo cual también lo autoriza para negar (excluir) al estudiante como interlocutor, debido a que su labor está justificada gracias al mantenimiento y la movilización de un saber que, por cierto, defiende incluso con cierta violencia.

La historia muestra que la inclinación en las aulas es la de la imposición de los valores e ideales del profesor, con lo cual sobrepasa aquel deseo que mueve a todo estudiante a colocarlo como *sostén de sus deseos*. Cediendo a esta tentación, el maestro, protegido por el puesto jerárquico que ocupa, impone su deseo, haciendo que se eclipse el poder deseante del estudiante. Ello se refleja en el viejo código inconsciente y negativo del maestro, el del *Prügler* (montador o tundidor, del latín *tundêre*: castigar con golpes, palos o azotes), es decir, el de alguien físicamente fuerte que golpea al débil. Incluso, la despectiva actitud de *unfairness* (*jugador sucio*) que,

(...) en cierto modo está metida en la ontología del maestro. Quiquiera que sea capaz de recapacitar un instante advierte que él, como maestro, incluso como profesor universitario, tiene la posibilidad desde la cátedra, de hacer uso de la palabra para argumentar más extensamente sin que nadie pueda contradecirlo (Adorno, 1973, p.70).

Si acordamos que la comunicación escolar tiene como objetivo la destreza de instruir sobre algo (in-formar) o de ejecutar reflexiones-acciones desde unas empresas conceptuales y metódicas (trans-formar), el acto mismo resulta embarazoso. En primer lugar, porque a aquel sobre el cual recae ese discurso, se le debe producir la noción de hacerle sentir una falta (de saber, de hacer), pero igual efecto recae sobre el profesor universitario, pues a pesar de que él conozca, también es un sujeto faltante de muchos saberes y asociaciones posibles.

Por otro lado, ese saber movilizado presenta la particularidad de que se sostiene y armoniza sobre un modelo de transferencia o re-edición de emociones que tienen su fuente en las relaciones entre padres e hijos, como lo atestigua el texto de Freud de 1912. Esto es sorprendente, pues confirma que toda relación de saber-poder se inscribe cíclicamente en la lógica de la transferencia; incluso “la transferencia domina incluso de manera general

las relaciones de un individuo con su entorno humano” (Freud, 1979, p.232). Por tanto, esta no es solo un accidente local de la terapia psicoanalítica entre paciente y médico, sino es un hecho de estructura, o lo que es igual, “(...) la transferencia es constitutiva de nuestra subjetividad” (Melman, 1984, p.34), la cual se repite en cada formato de interacción.

A partir de esto, la comunicación escolar se vislumbra paradójica, pues entre profesor y estudiante se refleja un vínculo entre dos pulsiones, cada una representada por un Yo. Allí, los estudiantes adjudican al educador la condición de Súper-yo (de nuevos padres, por así decirlo), y esperan a través de esa relación consumir sus deseos e identificarse con aquellos. El profesor por su parte, debe procesar esas aspiraciones, pero este desconoce el sitio en que es colocado, e impone a su vez sus propios deseos y normas sociales, con la ventaja de poseer un poder, el poder de la autoridad y el poder que efectúa la imagen inconsciente del *Prügler*. Entonces, el deseo del educador justifica su oficio, pero al realizarlo debe renunciar a ese deseo. A su vez, debe lidiar con un deseo ajeno, sin saber el matiz de su cualidad y exigir la sublimación tanto para él como para el estudiante a su cargo. Esto permite que, de alguna forma, ignore, tache el deseo del estudiante; es decir, el motor que mueve la elección de esa interacción posible.

Hay, además, otro factor engorroso que debe explicitarse. El profesor universitario es respetado por sus alumnos en gran parte porque posee un saber que lo inviste de poder; pero realmente él no posee un saber auténtico, sino que es un conservador y transmisor de un saber-real promovido otrora por los ‘grandes autores’. La mejor prueba es que la escritura académica sin referencias de otras voces es rechazada por poseer poca validez interna. Así las cosas, el saber que se activa en la interacción escolar es alusivo; o mejor, susodicho, lo que permite considerar al profesor universitario más bien como un guardián de *la cultura letrada*. Su efecto es hacerle sentir al estudiante su falta, la grieta en la que este queda inmerso

por tener que ver al profesor como depositario de un saber.

Aparece así una estructura triádica en el contrato escolar, pues sale a la luz la aparición de un tercero, de un absoluto primario: *el maestro/gran autor* entre el profesor y el estudiante. En efecto, el profesor y el estudiante *gozan* a través de ese tercero con una fascinación por un modelo a cuya ley están, de suyo, agachados la cabeza incluso antes de activar su fantasmagoría discursiva. Y en este juego, la institución educativa se caracteriza por extender educadores que instalan su poder sobre el conocimiento de los textos y las metódicas previas; incluso hacen referencia a maestros ausentes, resumido en el ejercicio de la *selección* y el acatamiento.

La universidad impone una orden a la de los maestros encarnados en el tiempo actual, y es la de ser función de “perro guardián” y así reservar el discurso y el ritual científicos a quien le corresponde por derecho (de autor). El lugar discursivo del profesor es, pues, el del Sujeto-Supuesto-Saber. Alguien, el Otro, que quiere saber, supone que alguien sabe. Y se establece una comunicación en un campo triádico. En esta coyuntura, se estructura la interacción: por una parte, el contrato escolar incita la fe en el Otro, a dar constituido el saber a medida que se enuncia y, simultáneamente, el profesor interviene con el fin de montar la garantía de un saber real, garantía puesta más allá de ellos dos, en ese tercero que podría catalogarse como Saber-Supuesto-Sujeto. No obstante, para que haya Sujeto-Supuesto-Saber, el estudiante toma el saber mismo y lo atribuye a la persona del profesor bajo el criterio de *ser-el-saber* y no abiertamente bajo el criterio de *tener-lo*. Saber, entonces, *su-puesto* en la humanidad de un sujeto como causa del decir, del decir un tercero. Aparece así la posibilidad de pensar que no hay dos en el contrato escolar, ni tres tampoco, sino Uno, el otrora tercero, ese Uno

que opaca a quien lo actualiza (que no habla sino que es hablado) y quien a su vez opaca al estudiante. Entonces, en el contrato escolar, queda solo uno. Uno es quien habla, quien decide y quien inventa la presencia del otro y lo reconstruye en su *discurrir*¹; de suerte que produce un discurso (el objeto de un tercero) que impide que entre en las redes del intercambio, de la reciprocidad.

Así las cosas, el Sujeto-Supuesto-Saber es el correlato de un acto, mejor aún, la puesta en acto de la enunciación a través de una presencia que acomete una violencia por medio de la cual coloca en juego un saber, correlación que depende del tiempo de la escenificación discursiva en un espacio académico y, cosa curiosa, un saber-supuesto que está ya allí, antes de que el fenómeno comunicativo se manifieste, como a la espera del suceso informativo pero no claramente comunicativo.

La fragilidad de los lazos social y comunicativo

Como se nota con este ejemplo, extrapolable a escenarios comunicativos cotidianos, se revela que aparece un *tercer elemento* que entra a hacer soporte de una trama donde el sujeto-emisor tiende a tachar al interlocutor; esto es, a reducirlo a un/su objeto de su campo.

Sucede, así, que al inaugurarse un espacio de comunicación, un sujeto queda atajado a otro sujeto, lo que también podría explicarse como que queda **especulado**. Esto se puede cotejar con la idea que la comunicación actúa bajo la *lógica del espejo*: lo que se ve en el espejo es siempre algo semejante, igual a lo que está en uno de sus lados. En efecto, un espejo no puede reflejar la diferencia y esa es la relación del sujeto contemporáneo con los demás, pues es una relación en la cual alguien no llega a entenderse con el otro como sujeto diferente, sino siempre con la parte de él que puede reducir a su propia imagen (Sanmiguel, 2000).

¹ Para esta última idea, piénsese en la manía de ciertos docentes que mientras imparten su cátedra, preguntan algo azarosamente al auditorio y, de forma inmediata, el mismo docente se responde. Así, el otro no es más que la excusa para que el docente lo recree como un imaginario de su propio *discurrir*.

De hecho, baste recordar que el ‘encuentro entre dos mundos’ comenzó con deslumbramiento de un *cachivache* específico: el espejo; aquel que repite, reproduce, es decir, que no añade significación al objeto que reproduce, sino que solo devuelve una imagen por el tiempo de su exposición al objeto.

En este orden de ideas, factible es afirmar que el sujeto se relaciona con aquello del Otro con el que puede identificarse al reconocer ese *algo* como propio; y, como el espejo no refleja diferencia alguna, desaparecen los límites entre emisor y receptor. La primera consecuencia de todo esto es que el interlocutor no sabe cuál es su identidad ni su lugar en un montaje social cualquiera; así las cosas, lo que estaba *afuera* puede pasar *adentro*, como en la topología de la banda de Moebius. Lo discursivo y lo social coinciden, así, en algo: *no admiten más que lo igual, son ciegos ante la diferencia*. Es la lección del funcionamiento especular. Narciso solo se veía a sí mismo. No había nadie más que él contemplándose absorto, incapaz de adaptarse a una imagen que no era la suya.

Si se piensa bajo el imperio de esta idea, el lazo comunicativo no puede hacerse por vía implícita de un pacto simbólico, porque no coinciden los intereses comunes sino que alguien se impone con el apocamiento del Otro, en el interfaz de lo social y lo lingüístico. En este orden de ideas, algunas situaciones comunicativas devienen una violencia contra el vínculo social establecido aparente e implícitamente gestado por el discurso, lo cual hace que ya no se pueda hablar ni de un lado ni del otro: solo aparece la imposición o la rebelión en una labor que ignora límites. Así las cosas, parece ser que el lazo comunicativo en lugar de certificar un lazo social algunas veces lo rompe.

Y si esto no fuera suficiente, y para atizar más el fuego, bastaría con recordar que el lazo comunicativo es un acto milagroso que no asegura la puesta en común de lo comunicado. Quizá por esta desconfianza en la comunicación, Platón termina condenando la filosofía a la introspección, al silencio. La salida que propone no es, pues, la *dianoia* (discurso científico), sino la *nóesis* (intuición),

acción privada e intransferible, o lo que es igual, un diálogo del alma consigo misma, con lo cual condena la filosofía al mutismo. El asunto ya viene puesto en las agudezas de Heráclito: si todo objeto de la realidad está en constante movimiento (*Panta rei*), ninguno posee cualidades constantes (*Nadie se puede bañar dos veces en el mismo río*); por tanto, no existen parámetros duraderos para referir la realidad de lo nombrado, lo que equivale a decir que ningún conocimiento es permanente y que de la realidad no se puede comunicar nada.

Como se infiere de lo anterior, toda la problemática de Platón (1999) reside en el hecho de reconocer una imposibilidad de que las palabras atrapen la cosa nombrada pues, finalmente, ¿cómo una herramienta estática, general y centrada en el verbo ser, puede dar cuenta de un estado de hechos en donde lo único constante es el hecho de no-ser, de estar en un devenir perenne? Visto esto, lo que podemos concluir es que, efectivamente, la transmisión de conceptos a través de símbolos (las palabras, o sus representaciones en otros códigos) comunican no la *esencia* de lo nombrado, sino una *ficción* que se le remueve a la realidad real, y que queda desvanecida en el momento en que se trasmite. La *copia* de la copia del original, se diría desde Platón.

En esa medida, queda abierta la fuerte sospecha de una imposibilidad de la comunicación, tal como el sofista y filósofo griego Gorgias de Leontino supuso cuando enseñaba los obstáculos ontológico, epistemológico y lingüístico, al afirmar que “si algo llegara a existir y pudiera conocerse, no podría comunicarse”. En efecto, se adquiere el conocimiento por la percepción y se comunica por el lenguaje; pero percepción y lenguaje son heterogéneos. Para cualquiera es indiscutible que hablar no es ver. Pero, todo lo que constituye una cosa, aparte el sonido, no es captable por el oído.

Visto el asunto así, lo real no es comunicable, porque, simplemente, las cosas no son discursos. Por fortuna, el olvido de esta trampa es la solución que tiene el ser humano para dar cuenta de una realidad, la cual lo es en la medida en que es mera

ficción, producto de la astucia misma de la comunicación. Por eso el semiólogo italiano Umberto Eco expresó contundentemente que la ciencia que estudia los códigos, la semiótica, “es la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir” (Eco, 2000, p.22).

La aparición del lazo perverso

Comencemos de nuevo con esta cuestión: ¿cómo pensar la comunicación sin el Otro, es decir, sin su reconocimiento como interlocutor? Una característica propia de nuestra cultura es aquella conducta que Freud llamara *angustia de contacto* con el propio mundo circundante, con el destino común, y que se traduce en el rechazo a las ideas foráneas, unido al rechazo por la profundización en el saber de nosotros mismos, y por extensión, de nuestros conflictos (Jaramillo, 1996). No exagero si afirmo que el colombiano es un especialista en tachar al otro como interlocutor; es decir, en desaparecerlo, en hacerlo invisible; experto, pues, en ser un sujeto solitario² que se inventa al otro y, por tanto, condenado así a un laberinto de soledad (Paz, 1990), bajo sus propias leyes, presas todas del “principio del placer”, es decir del ejercicio alucinatorio³.

Este problema se vio reflejado, por ejemplo, en los sucesos de la fracasada mesa de negociación para la paz instaurada por la administración Pastrana Arango (1998-2002). El escritor australiano Joe Broderick, reflexionó en su momento la cuestión desde una perspectiva comunicativa:

El discurso de Marulanda causó risa y comentarios de desprecio entre mucha gente de clase media. (...) Pero no era ni ridículo ni patético, como dijeron

algunos, sino exacto e histórico. Y el producto de una cultura bien distinta de la de una pequeña burguesía que la critica sin entenderla. Y no es la cultura de la ignorancia, ni de la estupidez como también piensan. Las palabras y la manera de ver de Marulanda son productos de una cultura campesina muy particular... y la única manera de comprender las causas y el desarrollo de las guerras que se están librando en Colombia es a partir de una comprensión de las diferencias de cultura (...) (2001, p.67).

Subrayar esta realidad de la historia moderna de Colombia sirve como un caso de las fracturas de comunicación que se anudan, no por azar, con la idea de la búsqueda de un *discurso fundacional inclusivo* que unifique una historia colombiana con el cual se pueda pensar la sociedad latinoamericana en general y, de paso, para precisar cómo a través del ejercicio mismo de la comunicación, la violencia (simbólica) se ha ejercido como eje cardinal para la constitución de nuestra propia historia. Jesús Martín-Barbero, recordando la tesis de Daniel Pecaute, sostiene que lo que le falta al país es, más que un mito de base, la construcción de un

relato nacional, esto es (...) un relato que deje de colocar las violencias en la subhistoria de las catástrofes naturales, la de los cataclismos, o los puros revanchismos de facciones movidas por intereses irreconciliables, y empiece a tejer un relato de una memoria común, que como toda memoria social y cultural será conflictiva pero anudadora (...) Colombia necesita un relato que se haga cargo de la memoria común, aquella desde la que será posible construir un imaginario de futuro que movilice todas las energías de construcción de este país... (Martín-Barbero, 2002, p.29).

2 Según Freud, el *principio de placer* tiene como propósito aumentar el placer afectivo y disminuir el dolor. Para lograr tal fin cardinal, se descarga la energía pulsional lo antes posible, sin hacer caso de la realidad. Para estos casos, el *proceso primario* produce, desde el sistema de memoria, una *imago* mental del objeto deseado y, tratándolo como si fuera real, satisfará el deseo sin ser capaz de distinguir entre realidad y fantasía, tal como se observa en los juegos de niños, en los sueños, pero también en las alucinaciones de los psicóticos.

3 Fernando González Ochoa en su obra *Don Mirócleles* afirma: “(...) todos los males de Sudamérica proceden del vicio solitario. Os hablaré de esto. Entiendo por vicio solitario toda manera de efectuarse la descarga mental sin que sea excitada (corroborada) por la realidad” (1994, p.115). Es decir, el vicio solitario consiste en vivir alucinando la realidad y, por tanto, confundiendo todo: el Otro consigo mismo, el saber por el título universitario, etc.

El relato-nacional omitido remite obligadamente a la historia de la *violencia de la representación*, a partir del cual se construyó el estado de Colombia, un estado en cuyos discursos fundacionales “la exclusión de los indígenas, los negros y las mujeres fue radical (...) en la medida en que la diferencia era afirmada en su irreductible y negativa alteridad” (ibíd., p.30). Aquí nuevamente se confirma la tendencia conductual de la determinación social en Colombia, a saber: buscar en el Otro no al socio, sino un sujeto por dominar, embrollar y eclipsar; en pocas palabras, que se cumpla el precepto social que *el vivo viva del bobo*, que se viva anonadando y consumiendo al Otro, que siga aquella pauta del catecismo de versión española redactado por el padre Gaspar Astete: *el que no está conmigo, está contra mí*, base de toda la violencia humana, o que en cualquier interacción alguien actúe como garante de un quiebre de comunicación; eso sí, mientras aquel *dé papaya*⁴. Recorrido cíclico de nuestra conducta que no hace más que repetir (sin saberlo) la historia porque se la reprime, se la olvida; forma auténticamente efectiva para eternizar un conjunto de comportamientos que actúa en favor de una violencia particular y una situación socio-política por todos distinguida invadida de ideologías xenófobas y ultramontanas.

Este panorama descrito es una constante en la lectura histórica de Colombia, pues existe una queja generalizada sobre la falta de credibilidad de la palabra, tanto en su expresión como en la interlocución privada⁵. En términos comunicativos, se inauguran espacios de impedimento y de actividad de un saber, a la vez que la traba de un espacio simbólico de pactos y alianzas. Aquí, se insiste, no hay lazo social, sino que se crea una especie de lazo que podría llamarse lazo perverso⁶, acuñando algunas de las reflexiones de la *Escuela de Psicoanálisis y Cultura* de la Universidad Nacional.

Este nuevo lazo que viene a ocupar el lugar de la ausencia de un lazo social auténtico y armónico, sustituye el lazo social. Incluso, quienes lo padecemos constantemente, lo podemos reconocer por tres cualidades fundamentales, a saber:

- La escisión rotunda entre los interlocutores, efecto histórico de la forma como se encontró el uno con el otro durante el período de la Conquista y que se perpetuó en la Independencia, con la clara versión de una de las dos caras: la de la religión y la lengua del Amo.
- El sello personal de una “lógica mestiza”, es decir, una ética (*ethos*: modo de ser) que mezcla todo, incluso, contradicciones (Sanmiguel, 2000), en el país más mestizo del continente y educado desde 1880 a 1930 en el racismo, el egoísmo y la mezquindad como estilo de vida y el irrespeto por los derechos de los ciudadanos (Ospina, 2013, p.24).
- La desaparición física del Otro (mero cuerpo-del-delito), como solución ante la imposibilidad de re-conocer la Otredad, la diferencia. Tal como afirma Tania Roelens:

(...) Es difícil establecer un pacto simbólico común, si el miedo, la codicia y el genocidio imperan sobre la posibilidad de oír al otro; cuando se lo reconoce como semejante con la condición de robarle a sus mujeres, ilegitimar su descendencia, someter o eliminar sus dioses y aniquilar sus autoridades; cuando se crea una aculturación traumática, una discrepancia con otro sobre el cual hay que reafirmar siempre un dominio violento para que no vuelva a ser un amo y gozar de él para que él no goce de uno. Se inaugura entonces un lazo social que no fluye y que la Independencia no resolvió (2000, p.72).

4 En el argot coloquial colombiano, la expresión “dar papaya” significa que alguien le da a otra persona el chance de causarle algún perjuicio.

5 Piénsese, simplemente, en la falta de credibilidad sobre el discurso de las FARC, pero también del Gobierno Nacional. Trapisondas simbólicas de parte y parte.

6 Perversión, desde su etimología latina (perversio), invita a pensar a la alteración o desviación del orden habitual de un evento y que generan un cierto placer.

Como se nota, el problema de esa fractura del lazo social remite a una causa histórica: comienza en la Colonia y la reproduce en la Independencia. En efecto, tras el descubrimiento de América, la religión de los conquistadores, única y absoluta, debía infundirse y, para ello, los misioneros, “portadores de la luz”, lograrían la conversión por medio de la palabra, la cruz, el fuego y la espada. Todo al mismo tiempo. Tal método fue guiado por esa misión de “conquista espiritual de los indios”, cuyo celo misionero se concentró en “arrancarlos del diablo” (Sanabria, 2004). Euforia mística que consistió en la exaltación del orgullo español por cumplir la misión divina de afrontar el mundo de las tinieblas e incorporar al reino de Dios ‘los nuevos terrenos’ y por la convicción de que no valía la pena introducir al indígena en las redes de la comunicación.

En este punto, el recurso de la literatura (nueva novela histórica) expone a los lectores atentos la causa como uno de los males que no solo explican parte del carácter nacional o colombianidad⁷, sino que revelan un comienzo colectivo fustigador que marcó las pautas de una identidad social como la nuestra. Piénsese, por caso, en *El general en su laberinto*, donde el proceso histórico de la Independencia funciona como una peste que invade todo el continente a tal grado que el Bolívar ficcional expresa que la fiebre de la independencia los afectó tanto que les dio por emanciparse de forma total y definitiva. Como se sabe, la ideología liberal es echada por la borda. Baste tener en cuenta que la historia del general Bolívar comienza con la última noche que pasó en la capital, atendido el mayordomo José Palacios, a quien le dice: “Vámonos, dijo. Volando, que aquí no nos quiere nadie” (1989, p.5). Más adelante al no escuchar los gallos en la madrugada dice: “No hay nada. Dijo el general. Es tierra de infieles” (p.6). Parte rumbo a un autoexilio deliberado que argumenta con la idea de procurar paz y armonía

entre los partidos políticos. Sin embargo, a través de ocho estaciones que realiza en su travesía al exilio, el general se encuentra con tres europeos que lo interrogan acerca de sus decisiones políticas. A uno de ellos, el último, le responde: “¡Por favor, carajos, déjenos hacer tranquilos nuestra Edad Media!” (p.73).

Al mismo tiempo, en cada estación, el general va comparando el pasado glorioso que vivió en cada uno de los pueblos que visita mientras observa las ruinas en que se hallan después de la Independencia. Es así como el Bolívar ficcional no solo evalúa las consecuencias atroces de una guerra independentista a través de la comparación de la prosperidad y la gloria que se vivían en el continente bajo el yugo conquistador, sino que plantea la asfixia de una sociedad cada vez más individualista y cosificada. Incluso, el carácter nostálgico, la forma como el personaje añora un pasado en el que el ideal puro de independencia resplandecía por sus esperanzas de justicia, igualdad y hermandad se revela a través de la ironía del personaje y la mayoría de las situaciones de la novela. Se retrata así un general enfermo, flatulento, indigesto, moribundo, y que es capaz de compararse, después de alucinar con una mujer digna o indigna para él, con un perro sarnoso que encuentra a mitad de su camino rumbo al autoexilio (p.59). Y como un ‘perro de la calle’ sarnoso y ‘como perro en misa’, queda solo y traicionado: “¡Pobre Simón Bolívar, que libertó cinco repúblicas, y que apenas se fueron los españoles vio que no había quedado sino un hombre: él, solitario, en un desierto de alimañas!”, se lamenta el filósofo Fernando González (1995, p.45).

De esta suerte, pareciera que no se hubiera ganado mucho con la Independencia de España, porque una vez emancipados seguimos reproduciendo sus conductas más fallidas. Jaramillo Vélez afirma que “la carencia de una ética ciudadana constituye nuestro mayor problema” (Jaramillo,

7 “La colombianidad es la construcción de una identidad, que no se reduce al presente, sino que se incorpora al pasado y al presente en la búsqueda de futuros” (Maldonado, 2013, p.14).

1998, p.55). Esta deficiencia nos remite al parasitismo constituido por la lógica española. Un país que, por cierto, se encerró desde el siglo XVI en un proceso de secularización de la Modernidad, reemplazándolo por una anacrónica estructura señorial y un espíritu medieval. Ese influjo del pasado colonial español que estaba inscrito en cada acto social bajo los principios de la Contrarreforma se prolonga en la Independencia, manifestándose en *síntomas sociales* como la falta de una organización de sociedad civil, la carencia de una disciplina industrial, la ausencia de un comportamiento del ahorro, el aislamiento de las colonias respecto del mundo exterior, el monopolio en todos los campos de acciones económicas, el acrecentamiento de un enmascarado sistema esclavista; además de los clientelismos, las censuras, los fanatismos, la inquisición, las múltiples antipatías por lo/el Otro y los resentimientos históricos, fuentes de todo mal.

Gracias a este evento de nuestro transcurrir histórico, nosotros, los mestizos (más por aquello de la 'lógica mestiza'), hemos generado una forma distintiva de relación con el Otro, que intenta, por demás, revelar las escisiones originales del empalme con nuestro pasado independentista. A través de la imposición de un solo padre (Dios lejano y no para cristianos que se consideraban iguales), no nos reconocimos como semejantes; entonces, generamos una interacción ambigua y alucinante frente al vecino, unida a una doble moral ("el que peca y reza, empatá") y a unas extrañas estrategias éticas que reflejan "(...) una ambivalencia con la ley social, hecha de letras intransigentes y de trasgresión sin culpa, de cohabitación de múltiples lealtades que llevan a la inflación del 'leguleyismo'" (Roelens, 2000, p.73).

Esto nos lleva inmediatamente a la segunda característica del lazo perverso (o lazo postcolonial), pues el mestizo es un híbrido, un creador de simpatías entre elementos antagónicos que conviven simultáneamente entre los colectivos y sus espacios sociales. Así, cuando se echa un vistazo a la Bogotá del siglo XIX, se descubre que la ciudad se

regía absolutamente por el modelo europeo, en su esfuerzo por hacer de sus habitantes ilustres parisinos, como efecto simbólico de un imaginario prestado sobre lo real. Esto justifica que barrios como Palermo aún conserven casas con techos muy angulados como en Londres, a pesar que aquí no cae nieve; o la propagación de los centros comerciales, de los conjuntos cerrados de viviendas y las áreas industriales, imaginarios anglosajones cristalizados en la ciudad física que, en el siglo XIX, en un penoso infantilismo mimético, le mereció al país el nombre de Estados Unidos de Colombia (Montezuma, 2000). Imaginario manifestado también en el desvelo, a principios del siglo XX, por la construcción de un nuevo paisaje que implicó la reforestación de los Cerros Orientales que circundan buena parte del paisaje bogotano con pinos en detrimento de frutos silvestres como las uchuyas, para que la ciudad simulara un paisaje europeo, pero con una cultura y unas formas urbanas locales deficientes.

Nadie puede comprender que alguien quiera ser otro sin dejar de ser él mismo: he aquí la gran contradicción que caracteriza al mestizo perverso (*métisse petit pervers*). A la vuelta del camino nos preguntamos qué queremos ser y ya no nos basta con la idea de ambicionar ser otros. El colombiano es así un ser múltiple y proteico; un gran híbrido. Así como nuestra naturaleza posee una inmensa variabilidad geográfica y ecológica, nuestra identidad es un concepto de múltiples códigos genéticos e históricos. Indígenas, africanos y europeos se amalgaman en un trasfondo en el que aún se conservan rasgos de antiquísimas migraciones asiáticas y de Oceanía. Justamente, en esta línea es que basa parte de los argumentos el ensayista y novelista William Ospina en su obra más reciente:

A falta de la unidad del territorio, de una entidad étnica o de una leyenda integradora, el papel de unir a los habitantes lo asumió muy temprano un elemento venido de lejos: la lengua. (...) Pero el relato que construyó la nación y que la mantuvo, si no unida, al menos junta, fue el discurso colonial,

no erradicado siquiera por la aventura de la Independencia (2013, p.12).

Algunas estrategias del lazo perverso

Entonces, resulta evidente que este orden simbólico desigual se refleje en la interlocución con el Otro, y se corrobore en sus múltiples mecanismos de enunciación, es decir, en ‘claves’ estereotipadas de nuestra “comunicación”. Ejemplos que muestran la alteración entre un **tú** y un **yo** aparecen continuamente para recordar esta **excluyente alteridad**. El asunto, entonces, sale por las circunstancias de la lengua a través del silencio, la furia, la justificación, la opulencia del discurso a través de múltiples estrategias y conductas discursivas, entre las cuales rescato algunas de las más comunes están:

- El silencio producto del temor a la humillación. El silencio se constituye así en una defensa, pero también es parte de un disimulo declarado, propio de la ‘malicia indígena’. Pero el silencio también es un recurso colectivo.
- La irritación frente al otro, lo que permite que, tarde o temprano, el receptor de la furia se auto-anule del Otro para evitar los estallidos de palabra.
- El retintín acompañado de ciertos visajes en la interlocución son muy frecuentes en nuestra comunicación, dejando al Otro sin palabra, haciéndolo cómplice de una destitución en una convivencia de mutua descalificación.
- La adjetivación violenta del otro: “salvaje”, “basura”, “cerdo”, “guache” o “desechable”, etc., unido al uso exagerado del diminutivo y de los eufemismos.
- La estrategia de confundir al otro bajo el ritual que involucra la sacralización de la palabra bien dicha (V. gr. retórica universitaria), que tiende a confundir el bien decir con una prenda de poder.
- La otredad refundida se recupera, en el común de nuestros actos, a través de la ilusión del Otro al evitar el enfrentamiento real, tal como se deja ver en la proliferación y éxito de los *reality shows* en nuestro medio. “(...) De este modo, se puede decir que la verdadera escasez es la alteridad. Quizá sea pues en consecuencia que la única forma de luchar contra esta escasez sea la de inventar una *ficción del otro...*” (Braudrillard y Guillaume, 1994, p.48). De la misma manera, los telenoticieros colombianos tienden a mostrar los acontecimientos reales como meras ficciones, como sucede con el hecho de asociar sucesos extraordinarios con sucesos macondianos, esto es mágicos y ridículos⁸.
- Sabido es que aún la forma de comunicarnos y relacionarnos hombres y mujeres no se basa claramente en una relación amorosa, sino preferentemente la animadversión. Ese movimiento que unifica cada vez más la actitud de goce entre los cuerpos y los sexos, muestra cómo cada sexo encuentra sus cimientos de identidad, y no por el amor, sino por el odio; es por la lucha de las mujeres contra los hombres, y viceversa, que los hombres y las mujeres recuperan un poco de su identidad perdida y, sin embargo, no logran cimentarla, haciendo que toda interacción se reduzca a la figura de los perros y los gatos, usando una metáfora muy zoológica (Leguil, 2001).
- El mestizo aniquila todo vínculo con la palabra al negar todo su poder, su poder de decir y producir efectos; entonces el colombiano habla o escribe y nunca pasa nada, “arregla el país” con el discurso de cafetería, con el artículo de prensa o de revista cultural,

⁸ Uno de los últimos casos de esto se registró en octubre de 2013 cuando el presidente Santos fue a Inaugurar el acueducto de Aracataca (Magdalena) y no había agua. Entonces, los titulares de prensa informaban: “En Macondo iban a inaugurar acueducto sin agua” o “El acueducto de Macondo”. Esta trasposición de lo ficcional y lo real, esta esquizo-semia, permite hacer pasar los años sin agua que ha sufrido Aracataca con una anécdota pintoresca y agraciada.

mientras la realidad sigue desconectada del pensamiento. Por eso, el escritor Álvarez Gardeazábal denunciaba que “Escribir en la Colombia de hoy es una soberana pendejada, en un país poco habituado a repasar su pasado” (1991, p.30).

He aquí algunos de las estrategias donde el lazo social transmuta a un lazo perverso; allí el interlocutor es un objeto-de-goce y el lazo comunicativo ocupa, pues, el lugar de premisa de la rotura social. Ahora, esta situación definiría al Yo cultural, al mestizo. Se propone, entonces, pensar la cuestión desde el concepto de Yo-mestizo-siniestro. Guiomar Dueñas, experta en estudios de mestizaje en Bogotá, afirma:

(...) el mestizo es el avivato, el que no tiene leyes, el que no tiene cómo participar pero participa, el que no puede casarse pero que produce mestizos todos los días, el que no puede blanquearse porque está prohibido, pero que se blanquea constantemente, que está al margen de la ley, pero que le saca ventajas a la ley, que trampea, que contrabandea y esta acción fue una de las actividades más robustas, sistemáticas, permanente, durante el período colonial... (1998, p.17)

A manera de conclusión

Así las cosas, la *lógica perversa* es igual a la *lógica del mestizo*. Lógica mezclada y comandada por el imperativo de la producción de un goce que se traduce en términos de la explotación y dilatación del semejante, dentro de un lazo social que inmediatamente se transforma (*lazo camaleón*) y nos deja ‘fuera de juego’, de juego lingüístico. Esto marca claramente un rasgo identitario colectivo; una cualidad sobresaliente de la colombianidad o colombianía.

Y en este perverso juego de contactos y desapariciones se produce un excedente inimaginable, ese trueque real y simbólico que desaparece tan pronto llega, o para decirlo en términos de García

Márquez, se activa un entendimiento que se agita por la vida y trastoca todo orden y jerarquía (García Márquez, 1995). Entonces, un mestizo hace *ex-sistir* al Otro en la medida en que lo desaparece, permitiendo con su pasmoso acto que el Otro sea porque ya *no es*. Se habla, pues, de la actitud de aniquilar simbólicamente y luego quedar Solitario. En Macondo el linaje quedó condenado a un siglo de esa carencia del otro y también sancionado con una melancolía acompañada de silencio como condición comunicativa.

Si se acepta esto, entonces la cuestión que da cuenta sobre cuáles son los efectos de nuestro discurso aparece como fundamental. Posiblemente nuestro discurso no sea más que algo que alguien entrega de sí mismo para el goce, sin importar el Otro. Todo este recorrido nos lleva a sostener que la comunicación es un ejercicio de liquidación, pues al negarle al Otro un lugar recíproco en el tejido lingüístico (y por tanto cultural), equivale a imponer una defensa anticipada de su exclusión. Esto genera un panorama social donde el lugar del Uno es el de la constatación de una distancia y la emergencia de un goce, mientras la zona del Otro es la del *desechable*; es decir, de aquel que se *excluye*. Y, ya lo sabemos, la causa es la forma como se han asumido los traumas culturales que comenzaron en la Colonia con el tratamiento unilateral y excluyente de la lengua española, circulando en el lazo comunicativo que prorroga el reconocimiento de que cada colombiano es otro: “La lengua nació lejos y no llegó a dialogar con este mundo sino a sobreimponerse a él como se impone el sello sobre el papel oficial, con un golpe y dejando una mancha” (Ospina, 2003, separata).

REFERENCIAS

- Adorno, Th. (1973). Tabúes relativos a la profesión de enseñar. En: *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Álvarez, G. (1991). Escribir en la Colombia de hoy es una soberana pendejada. *El Tiempo, Lecturas Dominicales*, 8 de diciembre.

- Bourdieu, P. y Wacquant L. (1996). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Braudrillard, J. & Guillaume, M. (1994). *Figures de l'alterité*. Paris: Descartes & Cie.
- Broderick, J. (2001). La guerra y la cultura. *Número, 30*.
- Dueñas, G. (1998). Familia, mestizaje y formación de estado. *Post Data, boletín de la Asociación Lacaniana de Analistas, 3*, 17-25.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Freud, S. (1979). *Autobiografía*. Madrid: Alianza Editorial.
- García, G. (1989). *El general en su laberinto*. Bogotá: Oveja Negra.
- García, G. (1995). Algo más sobre literatura y realidad. En: *Notas de prensa*. Bogotá: Norma.
- González, F. (1994). *Don Mirócleles*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- González, F. (1995). *Viaje a pie*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Jaramillo, R. (1998). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Argumentos.
- Jaramillo, R. (1996). Vicisitudes de la identidad nacional. En: *Contravía. Textos para un debate, 14*, 12-14.
- Leguil, F. (2001). *Las figuras sintomáticas contemporáneas*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Maldonado, C. E. (2013). ¿Podemos hablar de colombianía? En: *Le Monde Diplomatique, el diplo 127*, octubre, 31-34.
- Martín-Barbero, J. (2002). Colombia: entre la retórica política y el silencio de los guerreros. *Número, 31*, diciembre 2001-febrero 2002.
- Melman, C. (1984). *Nouvelles études sur l'historie*. Paris: Clims-Denöel.
- Montezuma, R. (2000). La influencia extranjera en la construcción de Bogotá durante el siglo XX. *Síntesis, 3*, 2-10.
- Ospina, W. (2013). *Pa' que se acabe la vaina*. Bogotá: Planeta.
- Ospina, W. (2003). El renacer de la Conquista. Encuentro de Revista Número en la XVI Feria Internacional del Libro de Bogotá. *Número, 37*, junio-agosto, Separata.
- Paz, O. (1990). *El laberinto de la soledad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1999). *Cratilo o de la rectitud de los nombres*. Bogotá: Ediciones Universales.
- Roelens, T. (2000). Avatares de la palabra y búsqueda de nuevos lenguajes. En: M. Figueroa y P. Sanmiguel. *¿Mestizo yo?* Bogotá: CES-UN.
- Sanabria, F. (2004). *La virgen sigue apareciendo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sanmiguel, P. (2000). Lógica mestiza. En: M. Figueroa y P. Sanmiguel. *¿Mestizo yo?* Bogotá: CES-UN.

