

El Signo (como) Mancha: Sobre Letras, Goces y Obliteraciones Elementos de Teología-Literatura¹

Diego A. Soto Morera²

Recibido: 22 de febrero

Aprobado: 12 de abril

Resumen

Este artículo estudia los elementos sociales que debe considerar una exploración de los signos religiosos. Primeramente describimos la ubicación de la palabra escrita (letra) al interior de la historia de Occidente; empero, nos enfocaremos en las tesis de J. J. Rousseau sobre la escritura y los signos. En este recorrido seguiremos el criterio analítico de Derrida sobre la escritura (*gramatología*), de manera que podamos sugerir algunas líneas que

delimiten la tarea de comprender los signos religiosos, momento de incidencia social de la teología en América Latina.

Palabras claves

Signo, incorporación, significados, mancha, teología-literatura.

Abstract

This paper explores the social elements on theories of sign in religious languages. It does describe the location of the written words within Occidental history;

1 Soto, Diego. (2010). "El Signo (como) Mancha: Sobre Letras, Goces y Obliteraciones. Elementos de Teología-Literatura", en *Revista Siwô'*, n° 3. Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión de la UNA y Universidad Bíblica Latinoamericana. Heredia: Programa de Publicaciones e Impresiones, UNA (pp...).

2 Máster en Estudios Teológicos de la UNA y académico de la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión. Correo electrónico: soto1984@gmail.com

but focus on J. J. Rousseau's thesis over writing and signs. We follow Derrida's analysis of writing (*grammatology*) in order to suggest guidelines in the comprehension of religious signs as a moment of

the social incidence of theology in Latin America.

Key word Sign, embodying, meanings, stain, theology-literature.

La pluma era ya un instrumento arcaico. Se usaba rarísimas veces, ni siquiera para firmar [...]

1984

G. ORWELL

Artículo cuarto. –El sermón de la castidad es una incitación pública a la contranaturalidad. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación contra la misma a través del concepto «impuro», es el pecado auténtico contra el espíritu santo.

El anticristo

Maldición sobre el cristianismo

F. NIETZSCHE

Introducción: letra-cuerpo

El doble exergo sin aparente vínculo entre sí, carga implícita una relación/ruptura sobre la cual discutiremos en adelante. La teología conserva un vínculo indisoluble con textos (y ya la semiótica ha mostrado la amplitud de esta categoría); con palabras. Alves (1982) ha señalado ya esta relación: “Teología: juego de palabras, juego con palabras. Palabras, nada más que palabras”³.

3 Rubem Alves. *La teología como juego*. Argentina: La aurora; 1982: 57. Paul Tillich refiere a este mismo principio: “El hombre no sería espiritual sin palabras, pensamientos, conceptos” (*Teología Sistemática I: La razón y la revelación. El ser y Dios*. Trad. Damián Sánchez. Barcelona: Ariel; 1972: 30).

¿Cuáles palabras?, ¿cuáles textos? La teología, y arriesgando caer en graves reduccionismos, se posiciona al interior del *campo* de las palabras escritas⁴; no como objeto de estudio (por lo que invita a las ciencias lingüísticas en vez de usurpar su posicionamiento epistemológico), sino como momento de su despliegue social. ¿Por qué las palabras escritas, esas manchas vaciadas sobre algún relieve que sirve de página? El mismo Alves nos ofrece una pista: “El escritor transforma –o si se prefiere una palabra en desuso, utilizada por los teólogos antiguos, ‘el escritor transubstancia’– su carne y sangre en palabras y dice a sus lectores: ¡Lean! ¡Coman! ¡Beban! ¡Ésta [mi palabra, mi letra] es mi carne, ésta es mi sangre!”⁵. El teólogo brasileño sugiere ya una relación anterior a la que tiene la teología con las palabras escritas. Y es aquella entre palabras escritas y cuerpos.

Esta aproximación de Alves precisa una ubicación previa. No existe “el” cuerpo ni “la” letra como datos objetivos escindidos entre sí⁶. Cuerpo: lugar de encuentros, rupturas, tensiones, proceso. Ya advertía Foucault: “El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone”⁷. El cuerpo no está dado apriorísticamente ni acabado, sino inscrito en tramas

4 Juan Luis Segundo parte de un supuesto específico: “El cristianismo es una religión *bíblica*, esto es, la religión de un *libro* o de varios libros, ya que eso es precisamente lo que significa la Biblia” (*Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé; 1974: 11. Itálicas en el original).

5 Rubem Alves. *La belleza de los pájaros al volar...*, En Leopoldo Cervantes. *La teología ludo-erótica-poética de Rubem Alves*. Quito: “Departamento de Comunicaciones Consejo Latinoamericano de Iglesias; s. f.: 11-12”.

6 Helio Gallardo formula un principio análogo para aproximarse al texto: “La lectura sociohistórica de cualquier texto tiene como uno de sus supuestos el que este texto, en tanto dato objetivo, no existe (excepto falsamente) y, por tanto, no puede ser leído. Lo que existe es una *producción textual* y un *lector también socialmente producido*” (*Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: SEBILA; 2009: 99).

7 Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI; 1998: 141.

y luchas sociohistóricas que lo (des)construye⁸; cuerpo humano apunta a un “ámbito en el cual y sobre el cual se interceptan todas las relaciones humanas, y también un lugar de intercambio entre las distintas dimensiones y conflictos humanos”⁹. Debemos, entonces, discernir las condiciones sociales de producción de corporalidades, y al interior de estos mecanismos, ya sea en ruptura o en continuidad con ellos, en una producción de letras. Y viceversa. Cuerpo y letra refieren a estructuras sociales dialécticamente relacionadas (tensionadas) entre sí.

La posibilidad de des-construir discursos teológicos que sostienen y reproducen las condiciones socio-políticas de vulnerabilidad, depende, entre otros aspectos, de la comprensión que se tenga de los vínculos entre cuerpos y palabras escritas (ambos socialmente producidos). George Orwell ha descrito muy bien en su oscuro mundo literario de la novela *1984*¹⁰ cómo los mecanismos de control del cuerpo pasan necesariamente por el control de la palabra: reducir el vocabulario (neolengua); al par, eliminación del orgasmo. Mecanismo no exclusivo de la “*Policía del pensamiento*”. María del Mar Graña Cid muestra cómo este principio ha jugado un papel importante en el control del cuerpo femenino (¿en la antigüedad?): “[...] desnudez y palabra pública: cuerpo y palabra han de estar tapados en público. Una forma de hacerlo sería cubriendo a las mujeres con el velo; otra, impidiéndoles hablar fuera del ámbito doméstico”¹¹. La mujer habladora, “diagnosti-

8 Ver Ana Martínez. “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas”. En *Papers*, 73; 2004: 127-152. Consultado en línea (31 de Octubre 2009): <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1075020>.

9 Pimentel, J. ‘Carne y dolor: Las confesiones de San Agustín’, *Vida y pensamiento*, 28(2). San José, Costa Rica: SEBILA; 2009: 33.

10 George Orwell [Erich Arthur Blair]. *1984*. New York: New American Library; 1961.

11 María del Mar Graña Cid. *¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita*. En Antonio Castillo Gómez (ed). *Historia de la cultura escrita. Del próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: TREA; 2002: 391-392.

cada” de locuacidad, de incontinencia verbal, es la malvada, la poseasa¹²; la escritora es la bruja, la que pacta con el maligno. La escritura de las mujeres significa lo que no-debe-significarse: el cuerpo femenino. La mujer de letras, mujer muerta: “Juana Inés, hija «natural», sin posición social reconocida, marcada por tantos prejuicios culturales, consiguió, aun al precio de su muerte prematura, entrar en el santuario de las «letras»”¹³.

Evidencia de lo oculto: la ruptura letra y cuerpo no es sino un momento del sometimiento de los cuerpos, ya sea por la imposición de la letra-ley o debido a la censura (censura en ambos sentidos: como acto político de coerción y como tachadura) de la letra donde el cuerpo, y a partir de él toda la trama de relaciones socio-políticas y subjetivas que lo producen, se decanta para desplegarse en significaciones y a través de estas.

La condena del *signo* (escrito) aparece entonces como proceso dentro de lógicas civilizatorias que suponen la vulnerabilización corporal. Esto último pasa, a su vez, por la jerarquización de los grados de vulnerabilidad: no todos los cuerpos son igualmente vulnerados ni vulnerables. Tampoco todos los signos tienen igual valor. La historia del signo muestra (tal como lo desarrollaremos adelante) una *axiología sígnica*: hay signos despreciables y desechables. Hay signos excretables, indeseados. Por otro lado, existen también *signos apetecidos*. Son aquellos socialmente

12 El *Malleus Maleficarum* expresa dentro de las razones de la maldad de la mujer: “La tercera razón es que tienen una lengua móvil” (Henrich Kramer; Jacobus Sprenger. *Malles Maleficarum. El martillo de los brujos*. Trad. Florel Maza. Consultado en línea (13 Octubre 2009): <http://www.scribd.com/doc/8406125/Malleus-Maleficarum>).

13 Ivone Gebara. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Trad. José Francisco Domínguez. Madrid: Trotta; 2002: 52. María del Mar Graña añade: “No sólo se ha obstaculizado la escritura de mujeres, como se ha obstaculizado el ejercicio de la palabra pública. Se ha intentado además borrar la huella de su ejercicio y se las ha despojando de tradición de memoria histórica, ocultando los logros de aquellas que se atrevieron a usar la pluma y fueron lo suficientemente osadas como para irrumpir en espacios vedados” (Ibíd., pp. 394).

construidos como puertas al *bien*, a la *salvación*; puertas, cuyas llaves detentan instituciones de “lucro simbólico”, que apelan al poder, a la imposición de significaciones como lógica de auto-perpetuación. El recurso a la letra como campo de estudio no separa a la teología que se produce en América Latina de su compromiso político, sino que constituye otro referente de lucha y resistencia contra narrativas hegemónicas; narrativas que sostienen institucionalidades.

Así, en la lectura emerge la pregunta: ¿en qué reside entonces ese vínculo cuerpo-letra? Si bien podemos establecer esta reciprocidad entre letra y cuerpo, no hemos explicado ni determinado los grados y modos de relación entre ambos (tal proyecto comprende un trabajo más amplio del cual las siguientes páginas no son sino una introducción). Dicha relación, aunque nos parezca evidente es aun, como en las bellas palabras de Alves, una invitación a pensar: un horizonte abierto que seduce nuestra reflexión. Estudiaremos las posibilidades teóricas que nos ofrezca nuestro acercamiento a la letra, y en particular al signo escrito a partir de “la mancha”; mancha en tanto la pensamos como un punto inflexivo entre la letra y el cuerpo. No porque sea imagen. La imagen como campo semántico está inscrita en lo “visual”: (re)presenta algo a la luz. Asimismo aparece como aquello que vincula lo que se “aparece” bajo la luz (*eikon*) con “lo” otro yacente en las afueras de la luz. La imagen muestra y en su mostrar, vincula. Pero vincula porque su mostrar es un ocultar otras imágenes. Es la primera aproximación que nos ofrece Barthes: “la imagen, es más imperativa que la escritura, impone la significación en bloque, sin analizarla ni dispensarla”¹⁴

Quizá sea este un momento del desprecio hebreo a los ídolos: su contemplación comporta un desvío de la mirada, un cegarse

14 Roland Barthes. *Mitologías*. Trad. Héctor Schmucler. México: Siglo XXI; 2006: 201.

ante la presencia del otro, una imposición significativa que captura la percepción. Quizá se deba a esta comprensión el llamado de atención de Levinas: “ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios sino encontrarse en su huella”¹⁵. La huella, que no padece la significación, perturba. Esto marca nuestra opción por la mancha, como momento de la letra que es cuerpo; mancha: momento de rupturas. La mancha no es (solo falsamente) signo pasivo ante un significado que debiera transportar como vehículo o parásito “lo impuro”. Dentro de la mancha no se está exclusivamente en el campo semántico de lo visual, sino también dentro de lo gastronómico: ingesta, incorporación. La mancha perturba. Representa quizás un fósil de la letra aún muy vinculada al cuerpo. Estas son algunas de las pistas que guiarán en adelante nuestra reflexión. Empero, queremos propiciar una discusión más amplia que ubique histórica y teóricamente nuestra reflexión. Ofrecemos entonces una breve genealogía del signo que se detiene en momentos claves de su comprensión. Por supuesto, y no está de más recordarlo, no dejaremos de lado el vínculo que nos convoca: cuerpo-letra.

La escritura como tentación: el engaño (genital) de la letra

Las primeras aproximaciones de una teoría del signo en Occidente se estructuraron sobre una base de pensamiento que elabora concatenaciones hasta causas últimas y establecían, entonces, modelos de referencialidad. Es evidente, como ejemplo aproximativo, en la formulación antropológica de *Clemente de Alejandría* (150-215 EC): “El logos divino y real es la imagen de Dios, el entendimiento humano (*noûs*) es imagen de la Imagen”¹⁶. El entendimiento es imagen que refiere a otra imagen: una origina-

15 Emanuel Levinas. *La huella del otro*. Trad. Esther Cohen. México: Taurus; 2000: 74.

16 Clemente. *Stromata*. Libro V. Citado en Enrique Dussel. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista*. Buenos Aires: Universitaria; 1974: 77.

ria, pura, sublime, primordial: *logos divino*, Imagen de Dios. Es la concatenación de imágenes, cadenas (in)finitas ancladas finalmente a un significado puro, originario, bueno, bello, verdadero. En el mundo griego, el habla representa la primera imagen del entendimiento: “desde la tradición homérica se ha descrito el *pensar* como el *hablar* [...] Partiendo de esta concepción se llega a la noción de λογός [*logos*] en tanto equivalente de *ratio* (razón) y de *oratio* (*oración*)”¹⁷. Para Aristóteles, la palabra hablada es expresión, símbolo directo del alma y sus estados.

El habla aparece cercana a lo más puro y originario en el ser humano: *el noûs*. La voz es aquella hebra invisible que vincula a lo más alto en el ser humano: es la imagen (*sûmbolon*, *eikón*) del *noûs* (entendimiento. Se comprende a partir de acá la necesidad de los pitagóricos por conocer la longitud de las cuerdas vocales). La palabra escrita (*grafema*), por su parte, no es sino imagen de otra Imagen, signo de lo hablado: signo de otro signo, que refiere a aquello que es *idéntico* para todos los seres humanos (hombres propietarios en la sociedad referida): *el alma*. Esto nos plantea el filósofo en su *Sobre la interpretación*: “Así, pues, <lo que hay> en el sonido [*rhêma*; lat. *verbum*] son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura [*graphómena*] <es símbolo> de lo que hay en el sonido”¹⁸. La palabra hablada remite directamente al *noûs*; la palabra escrita, a lo hablado. Escritura: imagen de la Imagen hablada.

17 Kristeva, J. *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Trad. María Antoranz. Madrid: Fundamentos; 1988: 98. Consultado en línea: <http://www.scribd.com/doc/16312738/Kristeva-Julia-El-lenguaje-ese-desconocido-1969> (17/10/2009). La autora nos amplía la anatomía vinculada a esta concepción: “localizándolo [el pensamiento] en el corazón, pero sobre todo en los pulmones, φήν, φενός, considerados como diafragma” (Ídem.), así, aparece una anatomía según la cual el sistema cardio-respiratorio es la sede de las ideas/palabras habladas.

18 Aristóteles. *Tratados de lógica (Organón)*. Tomo II. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos; 1995: 36-37.

Por su condición, el *graphómena* está más lejos (para emplear una imagen del campo semántico de lo topológico) del significado original: *los estados del alma; noûs*, entendimiento. Es la época del *logos*, de la palabra hablada unida directamente a los estados del alma; al par, es la época donde la escritura aparece como mediación de la mediación: signo anidado en la exterioridad del sentido, en la periferia del significado original y puro. Supone entonces una dualidad (que más tarde conoceremos como): *signans/significante* y *signatum/significado*. Lo escrito refiere a un significado originario que “ocupó un lugar” [en la voz] previo a su caída en el mundo de lo *significante*, de lo sensible; al final, *de lo corpóreo*. Si el habla refiere el estado de pureza, de vínculo neumático directo; lo escrito, la caída, es el infierno, la mancha y la expresión de lo manchado de un *significado* arrojado del estado divino originario del *rhêma*.

Mantener una diferencia absoluta entre ambos modelos de palabra presupone sostener y validar un absoluto: *un significado trascendental, originario, bello, bueno. Último*. Es la inscripción de lo lingüístico dentro de una dicotomía que contrapone lo corpóreo a lo anímico (la letra a lo real). Ahí donde el *encratista* miraba con recelo al cuerpo, y en especial observaba los placeres carnales: beber, tocar, comer¹⁹; los pioneros lingüistas²⁰, como el suizo *Ferdinand de Saussure* (*Cours de linguistique générale*, 1916), hablaban del peligro de ceder al *prestigio de la escritura*, esto por “*el carácter engañoso de la escritura*”²¹. La escritura es engañosa, como la serpiente en el mito del Génesis; luego debe someterse a

19 Kathy L. Gaca. *The making of fornication. Eros, ethics and political reform in greek philosophy and early Christianity*. Berkeley: University of California Press; 2003. Parte III.

20 Julia Kristeva nos dice: “La palabra *lingüística* nació el siglo pasado, registrándose por primera vez en 1833, si bien el término *lingüista* se encontraba ya en *Choix des poésies des troubadours*. Tomo I, página 1, e François Raynouard” (*El lenguaje...*; p. 8).

21 Ferdinand de Saussure. *Curso de lingüística general*. Trad. Amado Alonso. Buenos Aires: Losada; 1945: 61.

rigurosos análisis que permitan a la *lengua hablada* (viva) no caer en el engaño de la letra (*error*, pecado). Es la discusión sobre el deseo y los placeres (*aphrodisia*). Las pasiones, siempre corporales, son tiranas y esclavizan al alma: retorno a los maniqueos²². San Agustín, quien se separa de la cosmovisión maniquea que desprecia al cuerpo (o al sexo) como malo en sí²³, argumenta, sin embargo, cómo *las pasiones se sublevan a la voluntad, al arbitrio de la razón*; más aún: las pasiones someten el arbitrio²⁴. Las pasiones, producto de un cuerpo que desea, deben ser sometidas por la voluntad. El sentido contrario (aquel donde las pasiones se sublevan al *arbitrio* de la razón) no es sino una reminiscencia de la caída, donde Adán (primer humano) se subleva a la voluntad divina.

22 Peter Brown nos dice: “Los maniqueos sostenían las dicotomías tajantes que primero habían propugnado los encratistas. Para ellos, lo mismo que para los encratistas, no podía existir nada semejante a una sexualidad inocente: una sexualidad cuyo uso quedara convalido por sus funciones sociales dentro del matrimonio. Toda actividad sexual, en cualesquiera circunstancias, ayuda a las fuerzas del Reino de las Tinieblas. El matrimonio no era menos lamentable que las relaciones más francamente sexuales con una concubina” (*El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Trad. Antonio Juan Desmonts. Barcelona: Munich; 1993: 525).

23 Es la lectura de Paul Ricoeur: para San Agustín, el mal no puede ser sostenido como una substancia (Ver. Paul Ricoeur. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu; 2007: 36). Agustín defiende la posición según la cual: “*toda natura, en cuanto natura, es un bien (bonum est)*” (Agustín. *De natura boni*. Citado en Enrique Dussel. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe; 1974: 134). Así, ni la carne ni el sexo, en cuanto naturaleza humana, son malos en sí mismos: “el comercio conyugal en sí mismo no es pecado” (*Del pecado original*. En *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Madrid: BAC; 1949: 445).

24 La raíz del pecado es la desobediencia. En contra a Pelagio, quien defiende una pureza originaria, San Agustín nos habla de la transmisión [genética si se quiere] del vicio de la naturaleza [predisposición a la insurrección]: “como castigo de ese pecado se siguió que el hombre, por haberse insubordinado contra Dios, experimentó en sí mismo la insubordinación de sus miembros; y avergonzándose de que se excitasen no al arbitrio de su voluntad, sino al incentivo de la sensualidad como por albedrío propio de ellos, procuró ocultar lo que juzgó deshonesto” (*Del pecado original...*, p. 437).

Así, al par de la soberbia (*hibrys*) humana, la soberbia genital. Es la tesis que sostiene San Agustín de Hipona. Y según nuestro desarrollo, finalmente (¿o genésicamente?) la soberbia de la escritura, mejor: la soberbia como escritura: *la letra se subleva al habla en de Saussure*. Correlato de la insurrección de los seres humanos a su Dios, en la lectura agustiniana, es la sublevación de los miembros sexuales a la voluntad, a la razón humana. La erección no premeditada, la menstruación incontenible [o bien, contraria al arbitrio de la *razón*], la eyaculación no-*voluntaria*. Los *miembros* (genitales) están predispuestos a sublevarse al imperio de la razón. Acto seguido: *vestirse*. Cubrir, ocultar, apartar de la vista (asimismo, afirmar la *mirada* sobre) esa rebelión de los miembros.

Breve palabra. Aurelio Agustín no resuelve, sin embargo, la cuestión inversa (pero proporcional en la lógica implícita): ¿acaso Dios también se cubre avergonzado por una sublevación que no puede evitar (digamos una *erección*, una *eyaculación* o *menstruación*)? Nos lleva incluso a preguntarnos por el recurso vestuario de la deidad: ¿Dios está vestido(a) (lo cual lleva implícito la cuestión previa de su desnudez; o bien, con M. Althaus-Reid debiéramos preguntar: *is (s) he cross dressing*²⁵)?

Queremos probar las posibilidades de una analogía, construir un puente (de doble vía) inseguro más que una equivalencia metafórica entre campos tenidos por disyuntos. Podemos observar en esa *metafísica* que asume la historia de la escritura como historia de la caída humana, un caso particular de la sublevación genital agustiniana. ¿Metáfora? *Adán* y *Eva* al salir del paraíso se cubren, sí, con palabras escritas; con rayas, garabatos, signos, manchas. La letra es formulada por la temprana lingüística como cárcel

25 Ver Marcella Althaus-Reid. *Indecent theology. Theological perversion in sex, gender and politics*. London and New York: Routledge; 2006.

del habla; incluso, como *perversión* del habla. El habla, en continuidad con la tradición griega, es lo originario y natural: “el habla –dice Saussure– es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el hecho del habla precede siempre”²⁶. El habla es lo natural y originario. La letra viene a corromper este desarrollo *natural*: “la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal”²⁷. La letra, que es *imagen* del habla, usurpa y desplaza lo que naturalmente está dispuesto a ser primero y originario (y originante). La letra, incluso, oculta esta condición originaria de la lengua: “La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera; pero el *prestigio* de la forma escrita nos estorba verla”²⁸. Cedemos al prestigio de la escritura, como a las pasiones; condición que “estorba” la contemplación de la *verdad*. Es el peligro de la *letra*: al interior del recurso visible al cual apela, enceguece; impide el acceso a lo verdadero de la lengua hablada/viva.

En la línea de Saussure la escritura tiente, pero hace más que seducir en su dirección: *somete al lenguaje hablado*, o como lo llama el autor: *lengua viviente*: “... la crítica filológica falla en un punto: en que se atiente demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viviente”²⁹. Lo escrito es lengua muerta que somete a la lengua viva. Cuando la letra somete al habla, triunfa la muerte. La letra, mancha, es signo muerto que conduce a la idolatría *del signo*. *Idolatría-sígnica*: contemplación que ciega ante lo verdadero. La preocupación *encratista* se vacía o transfiere a la lingüística de Saussure: el dominio (sacrificio, martirio) de sí, es ahora *gobierno* sobre la letra; sometimiento de la letra por parte de la lengua hablada, viva. Habla buena, pura, bella; indi-

26 *Curso de lingüística general...*, p. 46.

27 *Ibidem.*, p. 51.

28 *Ibidem.*, p. 52.

29 *Ibidem.*, p. 80.

solublemente unida al *alma*. La letra, finalmente, signo de otro signo, signo de lo *natural*, testimonia nuestra condición de seres caídos; los cuales, genésicamente ubicados en la *pureza-inocencia* del lenguaje hablado, hemos quedado atrapados en las tramas lingüísticas que tejemos con esas sutiles hebras, que son nuestras letras. ¿Podemos formular la cuestión según la cual el desprecio a la letra formula el desprecio al cuerpo? ¿Acaso al redimir la letra liberaremos nuestros cuerpos? Hipótesis de trabajo.

Rousseau, onanismo (suplemento) e incesto: sobre el origen de las lenguas

El criterio *encratista de la letra* se reformula [sin ser abandonado] en una línea que va de Rousseau a Lévi-Strauss (historia donde está inscrito *Saussure*). El sometimiento del alma por los placeres (rebeldes) del cuerpo, se vacía o expresa ahora dentro del sometimiento entre seres humanos. Ahora la escritura pasa a formar (o con-formar) un campo de fuerzas que posibilitan la explotación humana: “la escritura misma –defiende Strauss– no nos parece asociada de manera permanente, en sus orígenes, sino con sociedades que están fundadas en la explotación del hombre por el hombre”³⁰. El tema del mal como producto de lógicas sociales vulnerabilizantes pasa acá necesariamente por el tema de la escritura. Ahí donde la letra expresaba un alma (o una voluntad) sometida por las pasiones, aparece ahora un nuevo modelo de sometimiento. Las sociedades que explotan son aquellas que escriben; o bien, la escritura evidencia la explotación como lógica civilizatoria. En este sentido, Lévi-Strauss ve en el origen de la escritura una necesidad social más que intelectual: “Si mi hipótesis es exacta, será necesario admitir que la función primaria de la comunicación escrita consiste en facilitar la esclavización”³¹.

30 Lévi-Strauss, C. *Entrevistas*. Citado en *De la gramatología...*, p. 156.

31 Lévi-Strauss, C. *Le on d'écriture*. Citado en *De la gramatología...*, pp. 169-170.

Las lógicas civilizatorias que suponen, como condición o fin de su despliegue, esclavización, *explotación del hombre por el hombre*, precisan de la escritura como institucionalización de la dominación, como inscripción de la ley, no solo en la piedra o el papel, sino en el alma; es la hipótesis de Strauss (recuerda acá el etnólogo francés a la filiación antigua entre el habla y *los estados del alma* presente en Aristóteles).

Un antecedente fundamental sobre el estudio de la escritura se encuentra en J. J. Rousseau. Su criterio de ingreso y formulación sobre los orígenes de la escritura, según la lectura de *Derrida*, pasa por el concepto del *suplemento*, esto es, *la imagen y la representación de la naturaleza (madre)*. El juego del suplemento se relaciona con la presencia y la ausencia, en especial con la presencia de lo ausente. Dentro de los *suplementos* figura el recurso *onanista*: hacer presente una ausencia a través de ilusiones que hacen pasar una cosa por otra. Rosseau, en sus confesiones, dice:

[...] En mis necias fantasías, en mis furores eróticos, en los actos extravagantes a que me llevaban algunas veces, tomaba prestando *imaginariamente* el socorro del otro sexo [...]³².

[...] Por eso yo he poseído poco, pero no he dejado de gozar a mi manera, es decir con la imaginación.³³

El suplemento, a través de la *imaginación* procura una presencia; una presencia instrumentalizada, según se la necesita. Empero, el onanismo, y el *suplemento* en general, representan un *hábito peligroso* en Rousseau, en tanto supone ruptura o separación de la naturaleza (madre). Esta ruptura con la naturaleza es *locura*: el suplemento (*signo*) no es ni la presencia ni la ausencia; es la frustración

32 J. J. Rousseau. *Confesiones*. Trad. Santiago Cunchillos. México: Porrúa; 1996:10. [Itálicas nuestras].

33 *Ibidem.*, p. 11.

pura, frustración que marca al onanista. Pero el suplemento no termina con la presencia de una ausencia, es decir, es más amplia en tanto *procura distancia y dominio* de la presencia ausente, ya presente en su ausencia. La presencia, deseada, es temida: “¡Gozar! –advierte Rousseau– ¿Está hecha para el hombre esa suerte? ¡Ah! Si una sola vez en mi vida hubiera gustado en su plenitud todas las delicias del amor, no imagino que frágil existencia hubiese podido bastar para ello, habría muerto en el acto”³⁴. Luego, el suplemento transgrede el tabú de la presencia y lo domina al tiempo que nos acerca, nos pone de cara a la muerte. El suplemento, entonces, media la presencia y posibilita el acontecimiento de la (auto)afección. El suplemento pertenece a la *historia del deseo* y nos testimonia a (nosotros) los seres de la necesidad.

Cualquier afección pasa por la auto-afección. Es un tema retomado posteriormente por Freud. Y la *auto-afección* precisa del suplemento. El pecado mortal: preferir el suplemento, quedarse con el suplemento; peligro patente en la escritura (que advertimos ya en Saussure). La escritura forma parte de este juego de los suplementos, *reapropiarse simbólicamente de la presencia* ausente: *el habla* (y con ella la pasión anidada en el *rhêma*). Surge entonces una lógica de los *suplementos*; mejor, una economía, que observa el uso de suplementos en términos de interés y necesidad. Aparecen, en este punto, dos series que estructuran el pensamiento de Rousseau: “1. animalidad, necesidad, interés, gesto, sensibilidad, entendimiento, razón, etc.; 2. humanidad, pasión, imaginación, habla, libertad, perfectibilidad, etcétera”³⁵. La escritura pertenece, acá, a la primera de las series. No así el habla, que al par de la imaginación, como ese motor de la afectación de la vida, en la medida en que inaugura la presencia en el campo de la no-presencia: es el caso del dolor del otro percibido por uno mismo.

34 Ibidem., p. 234.

35 Derrida. Ibidem., p. 232.

No obstante, cabe aún la pregunta: si la escritura dentro del campo del *suplemento* nace al interior de la necesidad, ¿qué pasa con el habla?, ¿dónde está su génesis? Rousseau recurre al *canto* como lengua genésica. El canto depende de la voz, no del sonido. Y como toda habla nace en la pasión y no en la necesidad: “Es, pues, de creer que las necesidades dictaron los primeros gestos, y que las pasiones arrancaron las primeras lenguas [...] No fue el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, los que les arrancaron [a los primeros hablantes] las primeras voces”³⁶. En el principio (dentro de la historia del habla) fue el canto. El habla, junto con el canto fundan la humanidad: *el auténtico salvaje no cantó nunca* según Rousseau, el canto pertenece al “*ser humano*” que reconoce (en el amor, el odio; en fin, en la pasión) al “*ser humano*”.

Asimismo, el principio del canto, como de todo arte, es la *mímesis*. El animal no imita³⁷ (y por eso está del lado de la muerte), solo el animal que trasciende la animalidad es capaz de mimesis (y al par, capaz de relación con la muerte, la suya y la del otro): es la tesis de Rousseau con respecto al signo, el *significante* ‘imita’ *al significado*. Pero el arte muere, o es arte de la muerte ahí donde sacrifica todo en términos de la imitación: es, de nuevo, el peligro del suplemento. Muere el canto ahí donde su preocupación fundamental es la armónica por sobre la melódica. La melodía expresa las pasiones: es habla; la armonía (espaciamiento, regularidad calculable de tonos) las administra, porque nace de la necesidad, es escritura; en Freud, *principio de la realidad*; será lo que

36 Rousseau. *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1781). Libro II. Trad. Adolfo Castañón. México: FCE; 1984. Versión citada en línea: <http://www.scribd.com/doc/6750135/Rousseau-Ensayo-Sobre-El-Origen-de-Las-Lenguas> (16/10/2009; 11:43 am). En el libro XII dice: “la pasión hace hablar todos los órganos, y adorna la voz con todo su esplendor; así, los versos, los cantos, la palabra [hablada] tiene un origen común” (*Ibidem.*).

37 Inspirado en Sade, la tesis de la *mímesis* sostiene el erotismo en *Un más allá erótico* de Octavio Paz (Ver. *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza; 1983).

sostenga el autor francés: “[en la armonía y la escritura] *no habla ya el corazón sino la razón*”³⁸; a medida que las complicaciones de la vida crecen, aparecen las letras y los acordes. Es la tesis presente a lo largo del escrito: “Uno comunica sus sentimientos cuando habla, y sus ideas cuando escribe”³⁹. La pasión se posiciona en la voz, porque es su génesis, su principio, aquello que la origina. La razón (*instrumentalizada*) ocupa las letras, hijas de la necesidad.

La armonía es el suplemento de la melodía, como la escritura del habla. Mientras esta nace de la pasión, aquella, de la *dureza de la vida*. Esto marca la genealogía y geografía de las lenguas: “En los climas meridionales, donde la naturaleza es pródiga, *las necesidades nacen de las pasiones*. En los países fríos, donde es avara, *las pasiones nacen de las necesidades*, y las lenguas, tristes hijas de la necesidad, se resiente de su duro origen”⁴⁰. En los países fríos, prima el *principio de la realidad*, implacable, que liga eróticamente al sujeto a aquello que es necesitado, precisado para la reproducción de la vida: *son pasiones que nacen de necesidades*. No al revés. Su tierra es la de la escritura, la de la armonía musical por sobre la melodía del canto, del habla. Para Rousseau, el parlante de los países nórdicos carece de melodía al hablar; únicamente deja escapar cadáveres cuando abre su boca: *su habla ha cedido a la letra*. Luego, cuando habla, reprime y sujeta el *pneuma* del alma que anida en la melodía; en lugar de aliento, cenizas. Su escritura hace las veces de agente funerario, maquilla un habla ya muerta. Es la locura del *suplemento* bajo el reino de la *necesidad* (la tiranía de la *Ananké* freudiana), la muerte de la pasión: “al perfeccionar la gramática, despojaron a la lengua de ese tono vivo y apasionado que la había hecho tan cantarina”⁴¹.

38 *Ensayo sobre...*, Libro II.

39 *Ibidem*, Libro III.

40 *Ibidem.*, Libro X.

41 *Ibidem.*, Libro XIX.

Pero, el habla no está sometida al reinado de *Ananké*. El habla en *Rousseau*, que nace al interior de la pasión y precisamente por esa impronta genésica, está en el origen de la institución social: *es la primera institución social*. Atraviesa el espacio entre seres humanos y penetra. La mirada puede apartarse del rostro, pero no puede cerrarse el oído a una voz que llama y se adentra en la cavidad auditiva. *Rousseau* se adelanta con mucho a la crítica heliológica (*helios*: sol, lo que aparece tal cual a la vista bajo la luz⁴²), que posteriormente soltará Levinas sobre el imperio de la visión como campo semántico del saber inscrito en la *mismicidad ontológica*: “el gesto –plantea *Rousseau*– apenas indica los objetos presentes o fáciles de describir y las acciones visibles, como no es de uso universal, puesto que la oscuridad, o la interposición de un cuerpo lo vuelve inútil, y *como exige la atención más bien antes que la excita*; se imaginó sustituirlo con las articulaciones de la voz”⁴³. La voz tiene una ventaja sobre la luz: “*el interés se excita mejor con los sonidos*”⁴⁴. En esta formulación, el habla, nacida de la pasión, excita la atención, la provoca, seduce a la apertura y reconocimiento del otro; lo visible exige la atención: obliga, supone trabajo, gasto, exceso, desgaste. Puede darse la espalda al rostro, pero no a la *voz*. El habla excita en una dirección, a traviesa el espacio y trae “otra” atención hacia sí. La espacialidad del habla es sello de su origen, es espacio entre seres humanos que “desean” comunicar su “deseo”.

42 En Heidegger leemos esta ubicación del conocimiento dentro del campo semántico de lo visual. Su uso del término fenómeno (*φαινόμενον*), nos remite de inmediato a lo visual: “*φαίνεσται* por su parte es una forma *media* de *φαίνω*, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. *Φαίνω* pertenece a la raíz *φα*, como *φῶς*, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo” (*El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica; 1971: 39). Asimismo, su comprensión del término griego *λόγος* lo asume como un “permitir ver” (Ibidem., pp. 43). De ahí su concepción final de fenomenología: “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo” (ibídem., pp. 45)

43 *Rousseau*. Citado en *De la gramatología...*, pp. 297.

44 *Ensayo sobre...*, Libro I.

Pero, no toda escritura es hija de la necesidad, es la tesis que sostiene la lectura de Jaques Derrida al leer a *Rousseau*. En un giro que marca una contradicción con su propia formulación, Rousseau habla del movimiento del cálamo que provoca esta disposición, este arreglo de deseos: en Rousseau, la lengua jero-glífica es apasionada antes que necesitada. El significante acá no (re)presenta un significado, sino que es un significante que *imita*. Esta escritura (en Rousseau, *salvaje*) es la víspera del habla. La corrupción de esta escritura es la *articulación* (como la armonía en la música). Entonces, ¿es posible aproximarse al momento previo a la perversión del habla, del trazo con el cálamo? Es acá donde el pensador francés dirige su atención a esa habla antes del habla: aquella que caracteriza la infancia. La infancia es el momento del *encanto de la presencia consigo mismo*. Es el momento del hálito original que inspira al habla, es la etapa *pneumática*. En un movimiento analítico que más tarde emprenderá Freud (o dentro del cual se inscribirá); el primitivo es el mayor de los hermanos de los infantes, el primitivo es la infancia humana por excelencia; la infancia, por otro lado (o inversamente), es el retorno de lo primitivo.⁴⁵

Las lenguas se han sucedido según las etapas de la civilización (*salvaje cazador, bárbaro pastor, agricultor*); la lengua pertenece al momento de la *estructura suplementaria*, como también *el mal*. Es el dedo de *Dios* quien inclina el eje del mundo: el cálamo. El

45 La referencia a la prehistoria tiene gran importancia en las investigaciones en “ciencias humanas” contemporáneas a Freud, e incluso, en la tradición antropológica y sociológica posterior. Según explica Ernest Becker: “Nadie estaba muy feliz con los resultados de la historia y de la civilización, y muchos pensadores de aquella época supusieron que si los primeros pasos en el ciclo de la opresión del hombre por el hombre pudieran descubrirse con precisión, entonces la decadencia de la civilización podría impedirse y hasta invertirse. Creyeron que si al hombre podía mostrársele cómo había caído en su deplorable condición haría esfuerzos científicos muy inteligentes para salir de ella” (*La lucha contra el mal*. Trad. Carlos Valdés. México: Fondo de cultura económica; 1971: 72-73). Cabe apuntar como nota final la referencia de Marx a los primitivos, en una línea cercana a la propuesta por Becker.

origen de la escritura, de la humanidad, basado, sí, en la pasión, es al par una teodicea: es la catástrofe natural la que ha obligado a los seres humanos a (re)unirse, a recuperar un vínculo. La catástrofe, y lo recuerda la guerra, funda la estructura *suplementaria*. Pero, esta *suplementaridad* tiene un antecedente: una presencia a la cual pueda presentar; una presencia que permita toda experiencia de ausencia y con ella la diferencia que comporta ya el reconocimiento de otro. Presencia interrumpida en la tormenta. El origen de la *presencia* marca el origen de la humanidad, es su labor de parto. Es una fiesta antes que un contrato: *esta presencia es un devenir-presente de la presencia*. La fiesta es el modelo de la *presencia*, de la in-diferenciación entre deseo y placer. Es el origen, el momento previo al cese de la fiesta. Terminada la fiesta, acaece *la prohibición del incesto*. Es el surgimiento del *contrato social* en *Rousseau*. Pero, el incesto marca más que una interdicción social. Delimita aquello que no debe nombrarse, y debe estar ausente en la representación. Si la presencia marca el origen de la “pasión”, del reconocimiento; la ausencia, o para ser más precisos, la disposición a *ausentar*, representa el origen del *contrato* y del *signo*. La prohibición del incesto marca, para *Rousseau*, el origen del signo: “jamás sustituyáis la cosa por el signo sino cuando os sea *imposible mostrarla*; pues el signo absorbe la atención del niño y le hace olvidar la cosa representada”⁴⁶. El signo acá primeramente oculta, ausenta, cubre. Retira de una pasión, impide una presencia. En el principio (del signo) fue (es) la obliteración.

Es la primera *suplementaridad*, la sustitución del significado por el significante, es la acción de ausentar una presencia, presencia de un deseo. Un recurso similar aplica más tarde Barthes a la mitología: “Lo que define al mito es este interesante juego de

46 Rousseau, J. J. *Emilio*. Citado en *De la gramatología...*, pp. 333.

escondidas entre el sentido y la forma”⁴⁷. El carácter primero del signo: *la obliteración de una presencia*. El signo aparece, donde se propone como dominación y enajenación del otro, dentro de un doble juego: al tiempo que posibilita una *presencia contralada* de lo temido (por deseado); ausenta la *presencia* (de lo deseado) por obliteración. Es el ejercicio de ausentar lo *abyecto*: “[...] lo abyecto nada tiene de objetivo, ni siquiera de objetal. Es simplemente una frontera, un don repulsivo que el Otro, convertido en *alter ego*, deja caer para que “yo” no desaparezca en él”⁴⁸. Lo *abyecto* marca, en la línea de *Julia Kristeva*, una represión primaria, previa a todo “yo”. Es el incesto en *Rousseau*: aquello que, por impuro, no puede incorporarse, esto es, aquello que no puede hacerse propio del propio cuerpo. El deseo, que en lugar de placer, procura arqueo de la tráquea. El signo en *Rousseau* suscita, de cara a aquello que quiere ausentar (antes que presentar), el asco.

Mancha y abyección: de la obliteración de lo sígnico

De esta forma el signo es, en *Rousseau*, signo de la caída, *la caída misma*: acción de ausentar una presencia, obliteración de la presencia, *presencia-goce*. Marca la muerte del habla y con ella de la pasión. El signo (escrito) es, en *Rousseau*, contemporáneo de la prohibición del incesto; mejor [peor]: es la posibilidad misma de la prohibición del incesto, y a partir de aquí: posibilidad de toda prohibición. El signo aparece para el autor francés como el *suplemento* de la naturaleza que naturaliza la cultura. Una vez más vuelve el mito del titán que parte a trozos su hígado [deseo], demostrando cómo, efectivamente, sería la letra más aguda que la espada. El pensador francés señala cómo, desde Egipto hasta Grecia, el dios de la técnica y la ciencia es siempre, además, el

47 Barthes. *Mitologías...*, pp. 210.

48 Julia Kristeva. *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Trad. Nicolás Rosa y Viviana Ackerman. Segunda ed. Buenos Aires: Siglo XXI; 1989: 18.

dios de la escritura: *Prometeo*: “y no parece que los griegos que lo han clavado sobre el Cáucaso pensasen más favorablemente de él que los egipcios de su Dios Teutus”⁴⁹. Quien inaugura la escritura, inicia la edad de la civilización como prohibición, como obliteración del goce, como era de la *abyección* de sí.

La estructura *de suplementaridad*, como criterio de ingreso a la cuestión del signo, es muy sugestiva. *¿Por qué?* Posibilita ubicar la estructura lingüística dentro del campo de (re)producción corporal: *el signo es un espacio social de reproducción de corporalidades*. Producto de una sociedad; sí. Espacio para la legitimación de instituciones (incesto como contrato en Rousseau); pero, y es lo que deseamos desarrollar, espacio para la crítica, confrontación y superación de lógicas e instituciones sociales. El signo propicia un campo de luchas y movilizaciones sociales, condición ya sugerida en la historia del rechazo a la letra como momento del rechazo al cuerpo. La historia del cuerpo, como cárcel del alma, engloba la historia de la letra como cárcel del habla. El recurso al *suplemento* permite establecer biyecciones entre el recurso corporal (en Rousseau *onanista* y el campo escrito). *La escritura mancha*. Y esto debe comprenderse en amplitud semántica. La escritura, dentro de la tradición occidental que hemos desarrollado hasta acá, mancha porque escribir nos “naturaliza” dentro de esa patria de los inmigrantes caídos: ritual de iniciación de los seres que ausentan en el signo *la presencia* [fiesta, goce] en tanto prohibición y *abyección* de sí.

La escritura como control de la “animalidad/pasionalidad” que podría apoderarse de nosotros(as) [y que efectivamente se apodera] no tuvo que esperar a Rousseau y al mecanismo de la ausencia que controla la presencia deseada e innombrable; innombrable

49 Rousseau, J. J. *Discours sur les sciences et les arts*. Citado en *De la gramatología...*, pp. 393.

por deseada. Mucho antes la *Vida de Antonio* (escrita a mediados del siglo IV por Atanasio) apela a esta condición de los seres que escriben. Incluso lo muestra en su radicalidad: la escritura, más que cárcel, es policía de las pasiones. La escritura se inscribe para san Antonio en el campo de la *mirada*. La *escritura* propicia y extiende *la mirada*. En la escritura, la *mirada* penetra la intimidad. El asceta escribe sus pasiones, sus deseos más intensos a fin de procurarse una *mirada* ajena, una alteridad que lo reprime y *avergüenza*.

La *mirada* del otro, el ejercicio del lector, pasa de modo transitorio (como en una ventana) del papel escrito al deseo de aquel que ha escrito, el cual, ha desnudado, a través de sus letras, *el pensamiento onanista* que apela a la satisfacción de las pasiones. La escritura de las pasiones propicia la presencia, como en Rousseau, pero no la presencia-controlada de lo *ausente-deseado*; sino de otro que irrumpe en mi soledad para *mirarme-vigilarme*⁵⁰. Los ojos de este que aparece y me descubre en las letras, reprime mis pasiones en la vergüenza, que suscita mi encuentro con su mirada tirana. La escritura es acá mecanismo de *auto-control*: “¿quién desea ser visto mientras peca? –pregunta retóricamente san Antonio– ¿Quién, después de haber pecado, no miente para ocultarse? Del mismo modo que viéndonos unos a otros no fornicamos, así, si escribiéramos nuestros pensamientos como debiéramos revelárnoslos los unos a los otros, nos guardaremos con fuerza de los pensamientos impuros por la vergüenza de que los otros los conozcan”⁵¹.

La escritura procura un ojo que vigila y regula la pasión con la mortificación del *avergonzarse*. Pero, el recurso no es el mismo

50 Ver Michel Foucault. “La escritura de sí”. En *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós; 1999: 289-305.

51 Atanasio. *Vita Antonii*. En Foucault, Michel. *Ibíd*em, p. 289.

que aparecerá más tarde en *Rousseau*. La letra aparece como artilugio: una extensión de la mirada del otro que me alcanza en lo íntimo y propicia la *vergüenza*. La escritura se ofrece al asceta como ese signo que comunica, mejor: confiesa el pensamiento. Es signo que *saca* lo interior a la luz, a la vista de otros. Si el signo en *Rousseau* oculta aquello que no debe nombrarse; en *Antonio* no solo lo nombra: *lo muestra, exhibe, grita*. Es espacio, simultáneo, de confesión y condena. La letra sustituye al látigo. No me golpeo a mí mismo en el anonimato de la falta, hago al otro partícipe de mi pecado y ofrezco mi espalda desnuda al látigo de su retina que se clava en mi carne. La escritura del asceta es la sociedad que vigila y castiga, procurándose una mirada exterior. La escritura, para la tradición contemporánea y heredera de Antonio, es espacio para el despliegue de la culpa. En las letras que marcan las pieles, los escritores ahogan las pasiones con las sogas que penden de la mirada de los otros. La letra es la máquina social que administra la cuota de culpa que yace en mí. La letra comunica lo abyecto presente en mí y suscita la culpa.

Esta concepción del signo escrito marca un momento anterior del signo que presenta la *presencia* en Rousseau, empero, no procura la *presencia controlada de una ausencia*, sino un *otro* que me mira ante la presencia del deseo. En el signo para, sin embargo, ser presencia controlada, sometida al orden, sumisión y sujeción de lo monstruoso deseado, del deseo como monstruo, del monstruo donde uno(a), como aquel, desea, deviene. Acá, el carácter manchado es la disposición misma a la escritura: como el sello en el rostro de Caín.

Empero, y es el giro que deseamos imprimir, dentro de otros reconocimientos posibles *la escritura es mancha*. Deja huellas. Es memoria y olvido. En esta perspectiva se ubica en el campo del cuerpo; cuerpo que deja huellas, es huella; memoria,

olvido. Mancha; lugar social donde es posible el rechazo de significaciones.

El cuerpo es (proto) escritura, cabe leerlo, porque significa. Esta condición hermenéutica es bastante anterior. Lectura otrora posible donde se establecía, de nuevo, una biyección entre cuerpo (*significante*) y alma (*significado*): *los pitagóricos*⁵². Un cuerpo medido, sin excesos, sano: significa templanza, el dominio de un alma sobre las pasiones que comportan el tacto (comer, beber, tocar, ¿escribir?). Un cuerpo hambriento, lacerado, mortificado: un alma fuerte. Los maniqueístas: “Sus cuerpos extenuados hacían pensar en espíritus ya liberados del Reino de las Tinieblas”⁵³. Todo el cuerpo significa, permite leer la condición, el estado del alma. *Artemidoro* descubre en los sueños los mensajes del alma; el oráculo personal: “El *oneiros* es lo que *to on eirei*, `lo que dice el ser`; dice lo que está ya en el encadenamiento del tiempo y se producirá como acontecimiento en un porvenir más o menos cercano”⁵⁴. Son sistemas hermenéuticos aplicados al descubrimiento de la verdad de ese signo que es el cuerpo; verdad que no habla, sino de los estados del alma. Son sistemas de lectura que intentan una interpretación del *alma* a través de la lectura del cuerpo: *cuerpo como mancha del alma*, de un alma que deja manchas.

Nos interesa, sin embargo, el giro hermenéutico de una tradición posterior. *La tradición de la sospecha*. Siguiendo a Michel Foucault, aparecen tres grandes sistemas hermenéuticos fundados en la sospecha, los cuales testimonian el trabajo de tres grandes maestros: *Marx*, *Nietzsche* y *Freud*.⁵⁵ El autor propone dos

52 Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: 2-el uso de los placeres*. Traducción: Martí Soler. México: Siglo XXI editores; 1986.

53 *Cuerpo y sociedad...*, p. 525. Debería pensarse, según estas claves, una estética maniquea mucho más amplia que el simple rechazo del maniqueísmo por dicotómico.

54 Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: 3-La inquietud de sí*. Traducción de Tomás Segovia. México: siglo XXI editores; 1987: 13.

55 Michael Foucault. *Marx, Freud y Nietzsche*. Consultado en Internet: <http://www>.

principios claves que cimientan la tradición de la sospecha (tradición en realidad heterónoma); quizás mejor: dos fundamentos inherentes a las artes que interpretan desde la sospecha:

1. *El lenguaje no dice exactamente lo que dice*; esto es: el sentido que se atrapa y que es inmediatamente manifiesto, no es sino aparente, sentido menor que resguarda, sin explicitar ni evidenciar otro sentido. Este sentido menor hace las veces del caballo de Troya: guarda en su vientre otro sentido. Empero, el secuestro que obra no elimina ni borra el otro sentido. En el instante preciso de guardarlo, encerrarlo, protegerlo, disimularlo, nos dice Foucault, lo sugiere, lo invoca.

Aunque siga permaneciendo resguardado al encerrarlo, simultáneamente, lo insinúa, lo suscita, nos seduce en su dirección. Desde la sospecha, la hermenéutica opera dentro de una *aphrodisia*, un placer, un deseo: la penumbra del sentido oculto seduce en su dirección. Esto marca una primera etapa, un paso primero para las artes hermenéuticas fundadas en la sospecha. Junto a esta primera sospecha, aparece otra a modo de constatación o intuición:

2. *El lenguaje desborda su vía propiamente verbal*; en ausencia de verbalización, el mundo es relato: sin palabras, pronuncia sus discursos. Sin necesidad de signo escrito, el mundo aparece ya como texto: lenguajes sin articulación verbal, pero lenguajes al fin. Omnipresencia del lenguaje: todo es lenguaje, la palabra pronunciada o escrita es una dentro de otras formas de lenguaje. La *aphrodisia hermenéutica* se dispara en todas las direcciones. Es decir, nuestra *existencia* en el mundo es ya un momento dentro de la *edad de la escritura, del signo*.

Pero, la radicalidad de la tradición hermenéutica citada trasciende estos aspectos. El signo, que no deja de ser el cuerpo mismo, es concebido ya como una interpretación del mundo; como un momento o espacio social de toma de posición ante el mundo, o bien, como imposición-de-mundos. Debe retomarse esta consideración que desarrolla Merleau-Ponty: “La palabra no es un medio al servicio de un fin exterior, tiene en sí misma su regla de empleo, su moral, su visión del mundo, de la misma manera que un gesto contiene a veces toda la verdad del hombre”⁵⁶. Esta condición es de especial importancia en Freud: el signo (socialmente producido), lejos de la pasividad a la que estaba sometido (donde aparece reducido al canal por donde fluye u obstruye un sentido, un significado)⁵⁷, es ya una interpretación: una visión de mundo, un espacio de despliegue de lógicas o su resistencia. El signo es lugar social para toma de partida, donde la sujeción a un significado es una dentro de otras posibilidades. En Freud, podemos comprender mejor esta condición a partir de los mecanismos del síntoma y de la sublimación:

El síntoma: un lenguaje, que al retirarse, estructura en el cuerpo un extranjero inasimilable, monstruo, tumor y cáncer, al cual los escuchas del inconsciente no oyen, ya que su sujeto extraviado se agazapa fuera de los senderos del deseo. La *sublimación*, en cambio, no es otra cosa que la posibilidad de nombrar lo pre-nominal, lo pre-objetal [...] En el síntoma, lo abyecto me invade, yo me convierto en lo abyecto. Por la sublimación, lo poseo.⁵⁸

El signo no evidencia ya la pasividad pura, el sometimiento a un significado que le utiliza como canal, vía, puerta. El signo propicia mucho más que la referencia lineal a un significado (lo que

56 Maurice Merleau-Ponty. *Signos*. Trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral; 1973: 91.

57 Ver. C.G. Jung. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós; 1995.

58 *Poderes de la perversión...*, pp. 20.

vendría a ser el momento legitimador de instituciones y lógicas). El síntoma es una opción, una protesta erótica. Es rechazo de un significado opuesto al deseo: el neurótico, un revolucionario libidinal, cuyo “padecimiento” condena a un mundo que le sujeciona y vulnerabiliza eróticamente. Es el síntoma neurótico: “el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura”⁵⁹. En la neurosis el cuerpo mismo es signo: una opción por el deseo traducida en una condena de la realidad que se le opone; esta letra plantea ya una opción, un posicionamiento social de resistencia de *significaciones* y no estrictamente de referencia a ellas. Este carácter sígnico del cuerpo comporta trascender la sujeción del signo a un significado al que pertenece o dentro del cual está cautivo (lo que nos permite reformular la misma noción de símbolo). El síntoma, signo, cuerpo, letra, mancha, es una toma de posición: *búsqueda, rechazo, resistencia y condena de significados*. Acá el síntoma no es sólo presentar una ausencia/ausentar una presencia (dominarla), sino resistir un *significado*, un modelo de *presencia* que supone *sujeción* tanto de lo que hace presente como de aquel que lidia con la presencia/ausencia.

Sublimación. *Nombrar aquello que no-debe-ser-nombrado*. El cuerpo, signo en la sublimación, es búsqueda, invención, creación. Al interior del signo también es propiciado el rastreo. La voz, en *Rousseau*, se abre camino a través de los orificios del cuerpo. Ahí donde la vista se “cierra” al rostro, el oído (el cuerpo entero) permanece abierto a la voz. Recuerda los tubos de largas longitudes en los órganos de catedrales medievales y sus bajas

59 Sigmund Freud. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros, Madrid: Alianza: 2000: 32. Aparecen tres razones principales para esta frustración al interior de la cultura: “el corporal, los peligros del mundo exterior, y los problemas en nuestras relaciones con nuestros semejantes, acaso más doloroso de todo ellos” (Ernest Jones. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Trad. Mario Carlisky y José Cano. Barcelona: Anagrama; 1970: 182).

frecuencias, humanamente inaudibles, pero destinadas a procurar vibración (y en ella tristeza). Asimismo, la *voz* se escucha aún en ausencia de sonido. Escucha incluso aquella palabra que no quiere, escucha aquello que contrae el esófago y procura vómito. En el signo nos procuramos el paso hacia el significado prohibido, vedado, *abjecto*. El signo, al interior de esta tradición, es también lugar social de trasgresión. Deja de padecer al sentido que debería *significar* y lo resiste, incluso, lo re-crea, posibilita espacios. Crea sentidos. Busca: abre orificios; no a lo ausente, ni a lo *otro-mundano*, sino a aquello que, aunque presente, se formula como *no-incorporable*.

Es un carácter que no desconoce el lenguaje de la comunidad de fe como imaginación, ahí donde está históricamente comprometida con producción de humanización efectiva, según indica Alves: “Sólo cuando la imaginación está inserta en los hechos es posible pensar en la esperanza como expresión de lo que es posible a la historia”⁶⁰. Ahí donde la fe coincide con un modo de ser radicalmente histórico, el lenguaje religioso propicia signos de sublimación, capaces de abrir espacios, de *encarnar* aquello no-significable según los poderes del mundo. Esta cualidad, a su vez, revela [de modo horizontal] el carácter no agotado del mundo.

El signo sugiere aquello que *Susan Sontag* dice contra Marx y Freud, sin reconocer en realidad su propia inscripción dentro de sus modelos de lectura: “*In place of hermeneutics we need an erotics of art*”⁶¹. El signo es la posibilidad, a semejanza del *suplemento* en Rousseau pero trascendiéndolo, de la experiencia erótica. El signo aparece como un momento de resistencia y rebelión ante el significado, ante la narrativa hegemónica. La evolución de lo

60 Rubem Alves. *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Trad. Ángel García. Barcelona: Sígueme; 1972: 253.

61 Susan Sontag. *Against interpretation* (1964). Consultado en línea: <http://www.col-dbacon.com/writing/sontag-againstinterpretatio> (14/15) [17/03/2009; 07:56:48 pm].

simbólico no es posible, sino con este criterio de (re)posicionamiento sígnico. En un riesgo binario nos parece oportuno, sin embargo, incluso pedagógicamente pertinente, ofrecer un criterio de ingreso distinto a lo sígnico-simbólico. Un posicionamiento de “pasividad sígnica”: aquel donde el signo no es mancha (espacio de confrontaciones y sometimientos sociales), sino “receptáculo” del *significado*. Posición común en acercamientos al tema del signo dentro de estudios religiosos.

Crítica a la mariología en teoría del lenguaje religioso

El profesor Amando Robles, a quien debemos el reconocimiento del abordaje serio y comprometido con una forma de expresión y comprensión de lo religioso, nos ofrece un espacio de discusión en torno al papel del signo y el símbolo. El proyecto de Robles es claro (proponemos a continuación un breve esquema del planteamiento de Robles, únicamente como recurso para la discusión, nunca pretendiendo enclaustrar dentro de fáciles máximas una obra amplia y bien fundamentada, lo cual es de por sí imposible): “Aproximarse a la religión en tanto realidad simbólica [nos dice el profesor Amando] es ver la religión como una forma de creación y de conocimiento, la forma más sublime de ambas dimensiones”⁶². El acercamiento al lenguaje religioso se nos propone desde una aproximación a la religión en tanto conocimiento ¿Qué tipo de conocimiento? *Conocimiento último*: experiencia absoluta de *Lo absoluto*. La meta-categoría *último* representa el criterio que emplea Robles para discernir entre lenguaje *religioso* y no-religioso; su presencia determinará cuándo estamos frente a uno u otro.

62 Amando Robles. *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. Heredia: SEBILA; 2007: 81.

Advertencia del profesor Amando: no es conocimiento: “sobre Dios y nuestra relación con él, sobre el más allá, que *siempre sería interesado*, menos aún sobre la Iglesia y la vinculación a ésta mediante la recepción de unos sacramentos”⁶³. ¿Cuál es, primeramente, el objeto de este conocimiento último? Ninguno. Precisamente porque es un conocimiento des-interesado, no-interesado⁶⁴. Frente a esta experiencia, la pregunta anterior se pierde: objeto y sujeto se desvanecen como referentes epistemológicos. No es experiencia-conocimiento “*de algo*”, sino puro conocimiento, pura experiencia, pura creación (*Lo Último* constituye la referencia originaria de la cadena de significaciones religiosas. Podemos ya adelantarnos a la teoría y prever ese horizonte al cual remitirán siempre los signos –término que evita Robles).

¿Cuál es su topología? Un reino de *no formas*. Si se quiere: experiencia de exilio total; éxodo del mundo de la forma y lo mediático. Los referentes y categorías que modelan la realidad callan, mejor: son silenciados; quien conoce, lo conocido y el acto de conocer son la misma cosa, conocimiento-experiencia. Experiencia más allá del cálculo, de la instrumentalización y el interés, más allá del ciclo vida-muerte. Es una experiencia des-interesada, *des-egocentrada*, más aún: gratuita. Nunca un medio para un fin; sino fin en sí misma; irreducible a ninguna otra experiencia. Don, gracia, una realidad desnuda y que nos desnuda, de las formas en las que culturalmente nos recreamos, y posibilita un abrazo de realización

63 Ibidem, pp. 85. Itálicas nuestras.

64 Cuando Pierde Bourdieu analiza la literatura francesa, que aparece en torno a la revolución francesa del último cuarto del siglo XIX, descubre una anti-economía que opera al interior del campo literario, según la cual, quien pierda (en términos económicos), gana (en términos simbólicos). Refiere a la máxima baudelaireana: *no carece de interés ser des-interesado*. El des-interés es una forma de interés, pertenece al campo del interés aunque niegue modelos de ahorro/gasto-ganancia/pérdida de interés (Bourdieu, P. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama; 1995). Un acercamiento análogo a esta formulación de “conocimiento silencioso”: su des-interés no carece de interés en términos religiosos. Incluso, comporta un acercamiento a “lo más valioso” y “lo más real”.

plena, un re-encuentro con lo que realmente es y somos: con el *ser*. Religión como conocimiento último. En tanto experiencia *gratuita* aparece como la más rica, tesoro valioso. En ausencia de formas es la más plena. Desinteresada. No deseada: “mientras sea buscado y deseado, no es lo absoluto vivido desde lo absoluto, es una búsqueda y apego”⁶⁵.

El conocimiento silencioso no es, sin embargo, del lado de las formas, del hábitat sujeto-objeto, incomunicable, inexpresable. La experiencia absoluta de lo Absoluto es comunicable al interior del mundo mediático. No mediante conceptos. En cuanto comunicable supone categorías que, dentro de la estructura lingüística mediática e interesada, permitan sugerir esa experiencia donde todos los medios callan. En este sentido aparecen los símbolos, hijos mortales del tiempo, de la cultura, de las relaciones humanas, de la axiología. Realidades materiales que siempre remiten a otras realidades. Los símbolos no se agotan en sí mismos, sino que abren un espacio más allá de ellos, son los agujeros en la casa de *La Forma* por donde la luz de *Lo Absoluto* se cuela. El lenguaje religioso es simbólico, es una condición básica del sistema epistemológico en Robles. Es simbólico en la medida en que logra comunicarnos, sugerirnos, incluso invitarnos a esa experiencia de la realidad en sí:

En lo religioso el símbolo vuelve a recuperar toda su fuerza de remitir y referir. En lo religioso el símbolo es *pura y total referencia*. Lo religioso no está en el símbolo, siempre está más allá. En lo religioso el símbolo es *puro medio y nada más que medio*, aunque sea un medio muy especial.⁶⁶

65 Amando Robles. *Lenguaje simbólico y teología*. En *El camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya*. Heredia: EECR; 2008: 107.

66 *¿Símbolo o verdad? ...*, pp. 94. Itálicas nuestras.

El símbolo religioso está en función del conocimiento último. Comunica, refiere, sugiere, es medio, invitación a la experiencia de la realidad en sí, nunca por él reemplazada. El profesor Amando advierte: cuando el símbolo suplanta o usurpa el lugar de la experiencia, lo religioso es pervertido. Cuando el símbolo deviene ídolo de lo religioso, queda un cuerpo de creencias, verdades, dogmas: *signos*. El lenguaje simbólico no habla de verdades eternas. Invita, sugiere, pero nunca debe sustituir el dominio de la experiencia que le da contenido, sustento, fundamento. *La noche oscura*, poema de San Juan de la Cruz, no nos hablaría de otra cosa que de una experiencia de la realidad más allá de la forma, la realidad en cuanto tal (“¡oh noche que juntaste amado con amada,/amada en el amado transformada!”⁶⁷).

Luego el símbolo, pues el signo no tiene cabida en el discurso Robles en tanto alude a *religión de verdades* (es acá el elemento linealmente vinculado a un significado), es valioso ahí donde puede sugerir, referir, señalar, invitar; donde apunta, donde se abre y abre, donde *capta* e invita⁶⁸. La capacidad de contener, la disposición a ser preñado, a portar y cargar. Ser un receptáculo adecuado (el aspecto creativo) aparece como la condición (óptica) de los *símbolos* en la teoría citada. Su actividad es la de “*la mula*” en el aeropuerto. Su función básica es aquella de contener, portar-trasladar (de un campo, no exclusivamente semántico, a

67 Consultado en línea: <http://www.poesiaspoemas.com/san-juan-de-la-cruz/la-noche-oscura>; (31 de Octubre 2009).

68 Robles nos dice en otra parte: “el símbolo es siempre una realidad, es ésta conceptual, remitiendo a otra realidad, a cuya experiencia quiere conducir la realidad que somos nosotros. El símbolo no nos dice lo que es la realidad de la que nos habla, pero sí nos la sugiere, y su función es llevarnos creadora y espontáneamente, como creador y espontáneo es el propio símbolo, a su experiencia” (*Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Cataneda*. Heredia: EUNA; 2006: 142-143). Ahí mismo radica el gusto de Juan Matus por la poesía: “A don Juan le gustaban los poemas por muchas razones. Una de ellas [*la que interesa al proyecto Robles*] por captar, no sin nostalgia y una angustia indefinida y penetrante, el anhelo de algo incomprendible” (Ibíd., p. 147).

otro) y dar. Esta formulación de lo *simbólico* recuerda (¿o reproduce?) una teología mariológica. *María La Virgen, la Madre de Dios* tiene un carácter primario: contiene, retiene, porta, recibe; se abre: capta y da (algo que nunca le ha pertenecido realmente ni tampoco donde pertenece en realidad): “*Virgin Mary has no sharing in her symbolic construction of God’s speech acts. She is no word; she is only appearance*”⁶⁹. Tiene vientre, ahí acaba la anatomía de sus posibilidades en el imaginario teológico-patriarcal que la construye como símbolo. Carece de clítoris: “the Virgin seldom shows her vulva in her numerous apparitions, although sometimes she shows her womb (represented by a baby Jesus), but the womb is the area of words, of seminal speeches [...]”⁷⁰. María es vientre, tal como el signo/símbolo en Robles, está sujeta a una palabra/significado exterior que la toma y de-termina. Palabra que no puede resistir y ante la cual es una sierva obediente.

El vientre mariano contiene la palabra seminal de Dios-padre, inseminada a través del Espíritu Santo: “[...] el Espíritu Santo aparece como función masculina paterna fecundando a María”⁷¹. María recibe, capta el *significado divino*, es su receptáculo; contiene la palabra (significación hegemónica), no la resiste, no la produce. No tiene capacidad de confrontar y reformular la imposición de *significaciones*. Nada puede contra las narrativas hegemónicas. No se subleva al contexto socio-cultural que la produce y la reproduce sujeta al *significado* (seminal) “divino”/hegemónico. La ausencia de su clítoris es la incapacidad de rebelión sígnica, esto es, de resistir significados que la determinan vulnerable, siempre abierta a la palabra (significación) divina. Así es también el *símbolo* en la formulación de Amando Robles: “En el dominio, pues, del conocimiento interesado [entre otros,

69 *Indecent theology...*, pp. 54.

70 *Ibidem.*, pp. 56.

71 Carlos Domínguez Morano. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. España: Sal Terrae; 2006: 68.

sexual], la única forma posible de hablar de ello [de la experiencia de *Lo Último*], de nombrarlo, es mediante el lenguaje simbólico. Porque, aunque opere conceptualmente, su riqueza de significación está en su naturaleza de metáfora y alusión, siempre abierta”⁷² Lo símbolos dentro de esta formulación son *vientres marianos*: abiertos a *significaciones* que los preñan de sentido. Incapaces de resistir o formular. Su carácter *innovador* es el de ser receptáculos adecuados; adaptarse a la “forma” del significado, como María a la “palabra-espermática” divina. El signo/símbolo religioso, dentro del esquema Robles, está en una posición de sujeción al significado: siempre lo contiene. Ahí donde no lo contiene, no sirve. Su capacidad y novedad depende de métodos precisos-eficaces de contención, de cuidado del significado: *la esposa perfecta*. Ha perdido incluso la capacidad de *ausentar* que encontramos con *Rousseau*.

La condición de *símbolo*, y más aún la de signo (elemento completamente enajenado al significado que linealmente porta y reproduce según la teoría que desarrollamos), más allá de la pasividad es de entera vulnerabilidad. El *símbolo* es la barrera. Marca la diferencia entre lo que es “real-absoluto” y aquello mediático e interesado. El símbolo pertenece a esto segundo. *Lo último* es total, Real (pureza). Lo simbólico no (es interés): su única cualidad es sugerir (contener) destellos de pureza. En una línea que recrea a Saussure, el símbolo, religioso, es excretable, lo primordial es la realidad (Real) a la que refieren: *no debemos ceder a la tentación simbólica*, o como lo preferiríamos acá: no debemos embriagarnos con signos. Tampoco debemos ceder a la variedad de formas simbólicas ¿Para qué gran variedad signica? Un solo signo bastaría en la formulación de Robles: “aunque los símbolos religiosos, conceptos y rituales, sean cultural y hasta simbólicamente diferentes

72 *Repensar la religión*: de la creencia al conocimiento silencioso. Heredia: EUNA; 2001: 346.

y plurales, es decir, muchos, la realidad a la que apuntan es la misma y, desde este punto de vista, *bastaría un solo símbolo para expresarla*. La pluralidad de los símbolos tiene importancia desde un punto de vista cultural, no desde el punto de vista de la realidad misma a la que los símbolos apuntan”⁷³.

Esta aproximación al símbolo recuerda los códigos medievales con los cuales se abordaba la relación entre contenido (significado-ideal) y expresión (significante-material). Aquí se sostenía una *axiología signica* según la cual: “El valor de los signos dependerá de la disminución de peso que sobre ellos tiene el «material», es decir, la expresión [el significante]”⁷⁴. No importaba el significante, siempre de menor valor que el *significado*. La teoría simbólica en Robles, sin la cual no puede pensarse ningún *conocimiento silencioso*, supone una semiótica sacrificial: *bastaría un solo símbolo*. Aquí el símbolo tiente. De ahí que uno deba siempre renunciar a ellos y aspirar a lo que señalan. El símbolo en Robles despliega la tradición en torno a la letra en Occidente. Queremos posibilitar otra vía, también al interior de un supuesto lenguaje religioso: el carácter de mancha del signo tiene otras posibilidades. De lo contrario, el sacrificio de símbolos y junto al él, por su inevitable vínculo, de cuerpos, adquiere despliegues que vulnerabilizan. De ser esta la forma religiosa de las sociedades del conocimiento, persistirá una religión occidental sacrificial.

73 Amando Robles. *Lenguaje simbólico y teología*. En *El camino de la luz. Ensayos en homeja a Victorio Araya*. Heredia: SEBILA; 2008: 123. Itálicas nuestras. Leer las “verdades” cristianas significa: no leerlas como “verdades” ni como actuaciones objetivas de Dios en el cosmos y en la historia, sino como la experiencia sin fondo ni forma, que en términos cristianos llamamos Dios: Dios creador, Dios salvador, Dios redentor, Encarnación, Muerte-Resurrección, etc.” (p. 123).

74 Jurij Lotman. *El problema del signo y del sistema signico en la tipología de la cultura anterior al siglo XX*. En Lotman, Jurij y otros. *Semiótica de la cultura*. Trad. Jorge Lozano. Madrid: Cátedra; 1979: 50.

De fobias y letras: emancipación sígnica o repensar el signo religioso

La mancha, símbolo religioso que, sin embargo, no queda aprehendido (ni se le menciona) en la lectura. ¿Cómo puede contribuir una teoría del signo a la reflexión teológica? El signo escrito refiere a dos dimensiones religiosas esenciales: posicionamiento político dentro del mundo y memoria. “Juanito” (*el pequeño Hans*) no quiere salir a la calle, lugar de los caballos caídos (o de la posibilidad de la caída de los caballos y de la mordedura de los caballos)⁷⁵. La fobia suscita en el niño la creación-imaginación sígnica. En sus signos reconstruye espacios donde resistir, eróticamente, un mundo (libidinalmente) hostil. La recreación de la calle en su casa, lo de afuera adentro: la fobia marca la escena de aquello que no puede ingerirse [más que (re)integrarse, preferimos in-corporarse]. La palabra: *Juanito*, a su corta edad, es capaz de nombrar *todo*. Consecuencia de su palabra omni-abarcante se manifiesta lo innombrable: lo *abyecto* aparece en el signo, no porque el signo lo porte o capte (al modo mariano). El signo, en la fobia, propicia momentos de *incorporación* de lo maldito (aquello que determina el mundo como demoníaco): “Abandona el onanismo –dice Freud del pequeño Juanito– y rechaza de sí, *asqueado*, todo lo que le recuerda los excrementos”⁷⁶. Retorna, acá, el *suplemento* de Rousseau, incluso en la mención del onanismo. El espacio del signo profiere el espacio para la confrontación de

75 Sigmund Freud. *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909). En *Obras Completas*. Tomo II. Cuarta ed. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981: 1365-1440. El tema recuerda el vínculo planteado por Lacan entre deseo-palabra: “El niño Gide, entre la muerte y el erotismo masturbatorio, del amor no tiene más que la palabra que protege y la que prohíbe; la muerte se ha llevado, con su padre, la que humaniza al deseo. Por eso el deseo está confinado para él, a la clandestinidad” (Lacan. *Escritos 2: Juventud de Gide o la letra y el deseo*. Tomo 6. Consultado en línea: <http://www.scribd.com/doc/6998891/LACAN-Escritos-2-Seis-Juventud-de-Gide-o-La-Letra-y-El-DPDF?autodown=pdf>; 25 de Octubre de 2009).

76 *Ibidem.*, pp. 1435. Itálicas nuestras.

lógicas enajenantes. No determina el resultado de la lucha, de la resistencia, pero posibilita un campo de transferencias de poder; es ya una posibilidad de cura.

Pero, el recurso no es el del suplemento: el signo al que aludimos nada sabe de verse preñado por un significado; representa más bien la relación con un no-significado y al interior de esta relación, la tensión con una narrativa hegemónica que determina el lugar social de lo *abyecto*: *rechaza... asqueado*. No es la presencia de un ausente (ni de una realidad trans-lingüística); sino irrupción de lo que-no-debe-tener-presencia: *es espacio para migración social-simbólica*. El asco de lo que no debe incorporarse ni hacerse cuerpo en el hacer cuerpo diario que nos caracteriza. Es asco de algo ya in-corporado, ya-presente. El signo representa acá relaciones y tensiones, comporta el miedo y la repugnancia: “el objeto fóbico es una protoescritura e, inversamente, todo ejercicio de la palabra, porque es del orden de la escritura, es un lenguaje del miedo”⁷⁷. En el signo acaece la resistencia de cortar o soltar para siempre en el olvido vínculos con lo/el/la otro(a) vetado(a). Resistencia que supone un precio social: el miedo.

El tema de la falta aparece en esta perspectiva, en principio, semejante a la ausencia en Rousseau. Pero, esta falta no refiere a lo ausente tanto como a aquello que *no puede incorporarse*, que provoca el rechazo, el asqueo, vómito (el incesto como primer contrato en Rousseau). Rechazar lo que ya se encarnó: vomitarlo en la palabra, pero antes de la palabra: en la mancha. La falta es lo presente (socialmente determinado como aquello) que no puede incorporarse; lo que introduce la muerte en la vida. El no-lugar que figura como un no-encarnar. La mancha se toca o se evita, se mira o apartamos la vista, se consume o se limpia: es posibilidad de integrar o de vomitar. Aquello que no existe en la palabra

77 *Los poderes de la perversión...*, p. 55.

como elemento previo, surge en la mancha. El objeto fóbico es lo manchado por excelencia. La mancha es una incorporación de lo prohibido, un con-tacto en la carne con lo abyecto, en primer momento: la carne misma. Inaugura la escritura, no como comunicación, sino como momento de la incorporación porque establece la distinción adentro-afuera.

El juego del signo en la mancha se relaciona con modelos de incorporación. Hacer cuerpo, encarnar. Lejos del recurso del suplemento, el problema radica en la ausencia-presencia (presentar, distanciar, controlar), aquí el foco es lo presente que suscita la contracción de la tráquea, el rechazo, la no-incorporación. Lo no-incorporado está inscrito dentro de lo sucio/impuro/desechable. Lo códigos de pureza pasan por el rechazo del excremento y la menstruación, en tanto ambos transgreden las barreras del adentro/afuera y emergen como aquello que el cuerpo no-debe-contener o no ha-debido-incorporar (“las lágrimas y la esperma [que emergen también del interior por los orificios del cuerpo] aunque se relacionan con los bordes del cuerpo, no tienen valor de polución”⁷⁸). Determinan el no-yo que reside dentro de sí: lo-no-significado; o bien, lo que contraría la significación-hegemónica, socialmente sostenida. En este sentido, sostienen lo que debe eliminarse, desecarse, evitarse⁷⁹.

78 *Ibidem*, pp. 96.

79 Debe retenerse en mente la idea de que la distinción puro/impuro sostiene la lucha y la necesidad de distinción entre pueblos. Bruce Malina y John Pilch apuntan al respecto: “Pure and impure, clean and unclean, can be predicated of persons, groups, things, times and places. Such purity distinctions embody the core values of a society and thereby provide clarity of meaning, direction of activity, and consistency for social behavior. What accords with these values and their structural expression in a purity system is considered “pure”, and what does not is viewed as “polluted”. Hence “pollution”, like dirt, refers to someone out of place, to what does not belong or to what inheres in something where it should not be. Purity systems thus provide maps designating social definitions or bounded categories in which everything and everybody either fits and is considered clean or does not and is regarded as defiled” (*Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress; 2006: 390) [Puro e

Ritos de impureza están presentes aún en sociedades sin escritura⁸⁰: la mancha es proto-escritura, constituye espacio de rechazo, sí; pero también de incorporación. En la mancha aparece el rostro del otro(a), ya sea como prohibido o bienvenido. La mancha, a diferencia de la *huella* levinasiana, comporta ya un posicionamiento (político) ante la definición o asignación (social) impuesta sobre el rostro del otro(a); es decir, en la mancha (o en el signo religioso) participamos de espacio de distancia respecto de lo significado para resistirlo, batallararlo, modificarlo. De ahí que no todas las instituciones comportan la ausencia de la mancha. Esto porque no toda mancha refiere a la impureza. De ser así, sería un signo “mariano”. Esto nos refiere a la tragedia [más apropiado al contexto de la obra: a la *fatalidad*] de Gabriel García Márquez donde aparece una mancha que refiere, antes que a lo impuro, a lo puro; antes de establecer aquello que no puede ingerirse (en este caso sexualmente), a aquello que es posible in-corporar: “sus amigas le habían adiestrado [a Ángela Bicarío, hija de Pura Vicario] para que emborrachara al esposo en la cama hasta que perdiera el sentido [...] y que *manchara* la sábana con mercurio cromo para que pudiera exhibirla al día siguiente en su patio de recién casada”⁸¹. Aparece una mancha que refiere a lo puro, a aquello que puede incorporarse (ingerirse, hacerse del cuerpo propio). Mancha de admisión (y no de recha-

impuro, limpio y sucio, pueden ser predicados de personas, grupos, cosas, tiempos y lugares. Tales distinciones de pureza incorporan el núcleo de valores de una sociedad y debido a esto proveen esclarecimiento de sentido, dirección de actividad, y consistencia para la conducta social. Lo que va de acuerdo con estos valores y su expresión social en un sistema de pureza es considerado “puro”, y aquello que no es visto como “impuro”. Por consiguiente “contaminación”, como suciedad, refiere a alguien fuera de lugar, a aquello a lo que no pertenece o a lo que introduce en algo que no debería estar. Así, los sistemas de pureza proveen mapas que designan definiciones sociales o categorías delimitantes en las cuales todo y todos ya sea, quepan y sean considerados limpios o bien no quepan y sean determinados como corruptos; Trad. D.S.].

80 *Poderes de la perversión...*, pp. 96.

81 *Crónica de una muerte anunciada*. Décima ed. Barcelona: Plaza & Janes; 2000: 103. Itálicas nuestras.

zo social): propicia la condición de ser *incorporado* socialmente. Acá la mancha se convierte en el lugar social de incorporar, individual y comunitariamente.

La *incorporación* es fundacional: determina la relación con lo otro y el/la otro(a). Proponemos que el signo religioso se relaciona con este posicionamiento. La *incorporación* (ingesta) de alimentos sostiene la alteridad ser humano/Dios. Hay alimentos prohibidos, o bien, al menos reservados para ciertos tiempos. El comer (incorporar) posibilita sellar la alianza. Freud señaló en su *Tótem y tabú* el carácter vinculador de la comida con el otro y con el completamente otro (la divinidad): “[...] el sacrificio [y el festín totémico] no era primitivamente sino «un acto de camaradería (*fellowship*)» social entre la divinidad y sus adoradores», un acto de comunión de los fieles con su dios”⁸². El cristianismo marca o sella la alianza divino-humana a través de la incorporación de la carne y sangre del Dios que se hizo carne. La sangre de Cristo que vierte sus heridas, mancha. Manchado(a), o incorporado(a), el/la creyente adopta una actitud ante el mundo: los/las manchados(as) son aquellos que condenan el carácter necrófilo del mundo-institucional, en última instancia de la ley (en Pablos ley de Dios) y de los poderes terrenales que imponen la ley como palabra última y absoluta. La mancha constituye un espacio social donde el cristianismo emprende un rechazo a las lógicas civilizatorias autoperpetuantes.

Si el neurótico tiene al síntoma como espacio donde condena un mundo eróticamente enajenante (al tiempo que lo padece), al interior de la mancha el cristiano(a) encuentra un espacio donde condena la lógica autoperpetuante (auto-divinizante) de instituciones. Empero, por su constitución, también en la mancha el religioso(a) puede padecer dichas lógicas necrófilas. El signo

82 *Tótem y tabú*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza; 2000: 157.

demanda una lectura, un posicionamiento, una opción previa. El criterio de ingreso posibilita que el signo religioso se ofrezca como espacio social de evidencia del carácter no-absoluto/no-divino de las instituciones, y a la vez como condena de instituciones auto-divinizantes.

Así, cuando la mancha de la sangre y la carne de Cristo aparece como *signos marianos*, refiriendo y sosteniendo lógicas y significaciones hegemónicas, entonces la abstinencia de su ingesta es signo religioso: el rechazo, la no-incorporación de ese cuerpo (falso) de Cristo representa la comenzalidad, la camaradería, el encuentro y reconocimiento del otro. La ausencia de mancha (institucionalizada) es mancha. Es una posición a estar-atentos(as) que recuerda con Tillich que: “No existe lenguaje sagrado que descienda del cielo sobrenatural y que se haya depositado entre las tapas de un libro. Lo que hay es un lenguaje humano, que se funda en el enfrentamiento del hombre con la realidad [...]”⁸³. Un lenguaje así tiene una vida, y por tanto, una muerte. Cuando se niega a morir, habla el cadáver que solo expulsa cenizas: “Cuando el lenguaje de la fe –recuerda Alves–, en virtud de preservarse a sí mismo, rehúsa morir y queda como la repetición de un lenguaje del pasado, entonces deja de ser histórico”⁸⁴. El signo *cadáver*, a-histórico, no condena al mundo ni es portal de un nuevo horizonte: una promesa, un deseo.

Conclusión para un proyecto in-concluso

La historia de la construcción del cuerpo en Occidente se refracta sobre la palabra escrita: el control del cuerpo se desarrolla paralelamente al control (lingüístico) de la palabra escrita. Las

83 Paul Tillich. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Trad. Leandro Wolfson y José Orrías. Buenos Aires: Amorrortu; 1974: 50.

84 Rubem Alves. *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Trad. Ángel García. Barcelona: Sígueme; 1972: 118.

pasiones corporales, que en san Agustín son susceptibles de someter a la voluntad, tienen como pareja las palabras escritas, capaces de *usurpar* al lenguaje (*de Saussure*). Ahí donde el encratisista mira con recelo la *carne*; el *pensador*, desprecia la letra por engañosa. Sin embargo, los recursos de la escritura son varios: procuran una presencia; presencia de aquello deseado de lo que carecemos. La palabra escrita, por su misma condición, es *memoria social*. El ancestro de toda letra es la mancha; la *mancha* es memoria. Quien recibe la mancha porta un otro; otro que lo acompaña e interpela.

Toda mancha apela a una *hermenéutica*, quizás más apropiado en el contexto: *un discernimiento*. La mancha sugiere o propicia un trabajo sobre el significado. La concepción según la cual la *mancha* (y junto a ella todo signo religioso) padece o porta parasitariamente un sentido único no supera un grave reduccionismo. Son interpretaciones referidas a una mariología que comprende lo religioso referido a un significado *último* (sea este divino-metafísico o no); significado que no puede más que comunicar. Dentro de esta comprensión *sígnica*, el *signo* únicamente es capaz de propiciar un espacio social de sujeción a narrativas hegemónicas sobre las cuales se sostienen y perpetúan lógicas civilizatorias; lógicas no necesariamente promotoras de la vida (ecosistémica) y el libre despliegue de las capacidades humanas.

Según nuestro recorrido, los signos religiosos no son momentos de padecimiento de significaciones. Los son ahí donde tienen la asignación social de perpetuar lógicas y significaciones hegemónicas. En estos casos, suponen aparatos clericales que detentan el reconocimiento de la lectura verdadera, *verdadera hermenéutica*, de los signos religiosos. Por otro lado, la mancha, ese extraño que porto conmigo, ingiero, ingreso, recuerdo; la mancha, repetimos, propicia un espacio para el posicionamiento político

ante la realidad. Rechazo, expulsión, abyección. Sí, pero incorporación, ingesta, memoria. La mancha, como signo religioso, propicia un espacio donde la dinámica institucional, lejos de emplear lo sígnico como canal de comunicación y propagación, es confrontada. En la mancha se nos posibilitan espacios sociales que facilitan la búsqueda de nuevos sentidos y significaciones.

Los signos religiosos, que tal como lo ha señalado Tillich son productos de las desdichas y conquistas humanas (inversamente a san Antonio donde construían un-otro encargado de posicionar la mirada que controla con el recurso a la vergüenza) proveen espacios sociales para la *reproducción corporal*. La categoría “reproducción corporal” supone el *cuidado del propio cuerpo*; en la comprensión del cuerpo como espacio de intersección de las distintas relaciones humanas: el cuerpo como espacio social. De esta forma, *reproducción corporal* comporta también el *cuidado del cuerpo del otro(a)*, *cuidado comunitario*. De esta forma, *reproducción corporal* sugiere lograr las condiciones políticas y subjetivas que propician el *cuidado de sí*⁸⁵. La sígnica religiosa como momento de la *reproducción corporal* tiene que ver con la ubicación y confrontación de narrativas hegemónicas que comportan vulnerabilización y, asimismo, producción de *significaciones* capaces de *inspirar* la construcción de relaciones humanas que incitan a vivir humanamente.

Este momento de ingreso social a la producción sígnica religiosa, tiene como tarea pendiente la discusión con las ciencias lingüísticas. El ingreso a las estructuras lingüísticas es requerido para una aprehensión del despliegue lingüístico de los signos en la construcción que es el lenguaje. Tarea necesaria y pendiente a la luz de este trabajo. Estas premisas sugieren el carácter interdisci-

85 Para la categoría *cuidado de sí*, ver Foucault, Michel. *Hermenéutica el sujeto*. Trad. Fernando Álvarez-Uría. La Palta: Altamira; 1996.

plinario que constituye la raíz epistemológica de la producción teológica en América Latina. Posibilitará, en la medida en que nos entreguemos críticamente a la comprensión de sus lógicas, la posibilidad de comprender las dimensiones lingüísticas y sociológicas de los lenguajes que caracterizan a las tradiciones religiosas, así como la perturbación y presencia de estos “lenguajes” dentro de otras estructuras lingüísticas, digamos la *novela* (campo de interés para una Teología-Literatura), entendidos como “seculares”. Tal comprensión debe, al par, permitirnos superar esas distinciones a veces dicotómicas religioso/secular, y madurar nuestra comprensión de las dimensiones religiosas al interior de las dinámicas sociales latinoamericanas.

Bibliografía sobre Signo, Escritura y Lenguaje

- Barthes, R. (2006) *Mitologías*. Trad. Héctor Schmucler. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. Trad. O. del Barco y C. Ceretti. México: Siglo XXI.
- Graña, María del Mar. “¿Leer con el alma escribir y con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita” en Antonio Castellón (ed). (2002). *Historia de la cultura escrita. Del próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: TREA; pp. 385-452.
- Jung, C. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.
- Kristeva, J. (1998). *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Trad. María Antoranz. Madrid: Fundamentos.
- Lacan. *Escritos 2: Juventud de Gide o la letra y el deseo*. Tomo 6. Consultado en línea (25 de Octubre de 2009): <http://www.scribd.com/doc/6998891/LACAN-Escritos-2-Seis-Juventud-de-Gide-o-La-Letra-y-El-DPDF?autodown=pdf>.
- Lotman. “El problema del signo y del sistema sígnico en la tipología de la cultura anterior al siglo XX”. En Lotman, Jurij y otros. (1979). *Semiótica de la cultura*. Trad. Jorge Lozano. Madrid: Cátedra; pp. 36-72.
- Merleau, M. *Signos*. (1973). Trans. Caridad Martínez. Barcelona: Seix Barrial.

- Paz, O. (1983). *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J. (1984). *Sobre el origen de las lenguas*. Trans. Alfonso Castañón. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Trans. Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Sontag, S. *Against interpretation* (1964). Consultado en línea [17/03/2009; 07:56:48 pm]: <http://www.coldbacon.com/writing/sontag-againstinterpretatio>.

Bibliografía sobre Signo y Teología

- Althaus-Reid, M. (2006). *Indecent theology. Theological perversions in sex, gender and politics*. New York: Routledge.
- Alves, R. (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: La Aurora.
- Alves, R. (1972). *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Trad. Ángel García. Barcelona: Sígueme [en especial: Cap. 1, III; y Cap. 6].
- Alves, R. "La belleza de los pájaros al volar...", en Leopoldo Cervantes (s. f.). *La teología ludo-erótica-poética de Rubem Alves*. Quito: "Departamento de Comunicaciones Consejo Latinoamericano de Iglesias; 11-16.
- Robles, A. "Lenguaje simbólico y teología" en Pimentel, J. (ed.) (2008). *El camino de la Luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya*. Heredia: SEBILA; 103-137.
- Robles, A. (2007). *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. Costa Rica, Heredia: SEBILA.
- Robles, A. (2006). *Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda*. Heredia: EUNA.
- Robles, A. (2003). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento silencioso*. Costa Rica, Heredia: EUNA.
- Tillich, P. (1974). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Trans. Leonardo Wolfson. Buenos Aires: Amorrortu.

Bibliografía complementaria

- Agustín, A. (1949). *Obras de San Agustín*. Vol. VI. Madrid: BAC.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica (Organón)*. Tomo II. Trad. Miguel Sanmartín. Madrid: Gredos.

- Becker, E. (1971). *La lucha contra el mal*. Trad. Carlos Valdés. México: Fondo de cultura económica.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Trad. Antonio Juan Desmots. Barcelona: Munich.
- Domínguez, C. (2006). *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. España: Sal Terrae.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista*. Buenos Aires: Universitaria.
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Marx, Freud*. Trad. Alberto Gonzáles. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad: 2-el uso de los placeres*. Traducción: Martí Soler. México: siglo XXI.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad: 3-La inquietud de sí*. Traducción de Tomás Segovia. México: siglo XXI.
- Foucault, M. (1995). *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III. Trans. Angel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1996). *Hermenéutica el sujeto*. Trad. Fernando Álvarez-Uría. La Palta: Altamira.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trans. Aurelio Garzón. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (2000). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros, Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2000). *Tótem y tabú*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1909). "Análisis de la fobia de un niño de cinco años". En *Obras Completas*. Tomo II. (1981). Cuarta ed. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva; 1365-1440.
- Gaca, K. (2003). *The making of fornication. Eros, ethics and political reform in Greek philosophy and early Christianity*. Berkeley: University of California Press.
- Gallardo, H. (2009). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: SEBILA.

- García, G. (2000). *Crónica de una muerte anunciada*. Décima ed. Barcelona: Plaza & Janes.
- Gebara, Ivone. (2002). *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Trad. G. Pujol. Uruguay: Doble Clic.
- Graña, María del Mar. “¿Leer con el alma escribir y con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita” en Antonio Castellón (ed.). (2002). *Historia de la cultura escrita. Del próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: TREA; pp. 385-452.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. Trans. José Gaos. México: FCE.
- Henrich Kramer; Jacobus Sprenger. *Malles Maleficarum. El martillo de los brujos*. Trad. Florel Maza. Consultado en línea (13 Octubre 2009): <http://www.scribd.com/doc/8406125/Malleus-Maleficarum>.
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. 3ª ed. San José: DEL.
- Jones, E. (1970). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Trad. Mario Carlisky y José Cano. Barcelona: Anagrama.
- Kristeva, Julia. (1989). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Trad. Nicolás Rosa y Viviana Ackerman. 2ª ed. Buenos Aires.
- Levinas, E. (2000). *La huella del otro*. Trad. Silvana Rabinovich. México: Taurus.
- Malina, B. Pilch, J. (2006). *Social-Science commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress.
- Ana Martínez. ‘La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas’. En *Papers*, 73; 2004: 127-152. Consultado en línea (31 de Octubre 2009): <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1075020>.
- Orwell, G. (1961). 1984. New York: New American Library.
- Pimentel, J. (2009). ‘Carne y dolor: Las confesiones de San Agustín’, *Vida y pensamiento*, 28(2). San José, Costa Rica: SEBILA; 31-64.
- Richard, P. et al. (1989). *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*. San José: DEL.
- Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rousseau, J. 1996. *Confesiones*. Trad. Santiago Cunchillos. Mexico: Porrúa.
- Segundo, J. (1972). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lollhé.
- Tillich, P. (1972). *Teología sistemática I: Razón y revelación. El ser y la razón*. Trans. Damián Sánchez. Barcelona: Ariel.