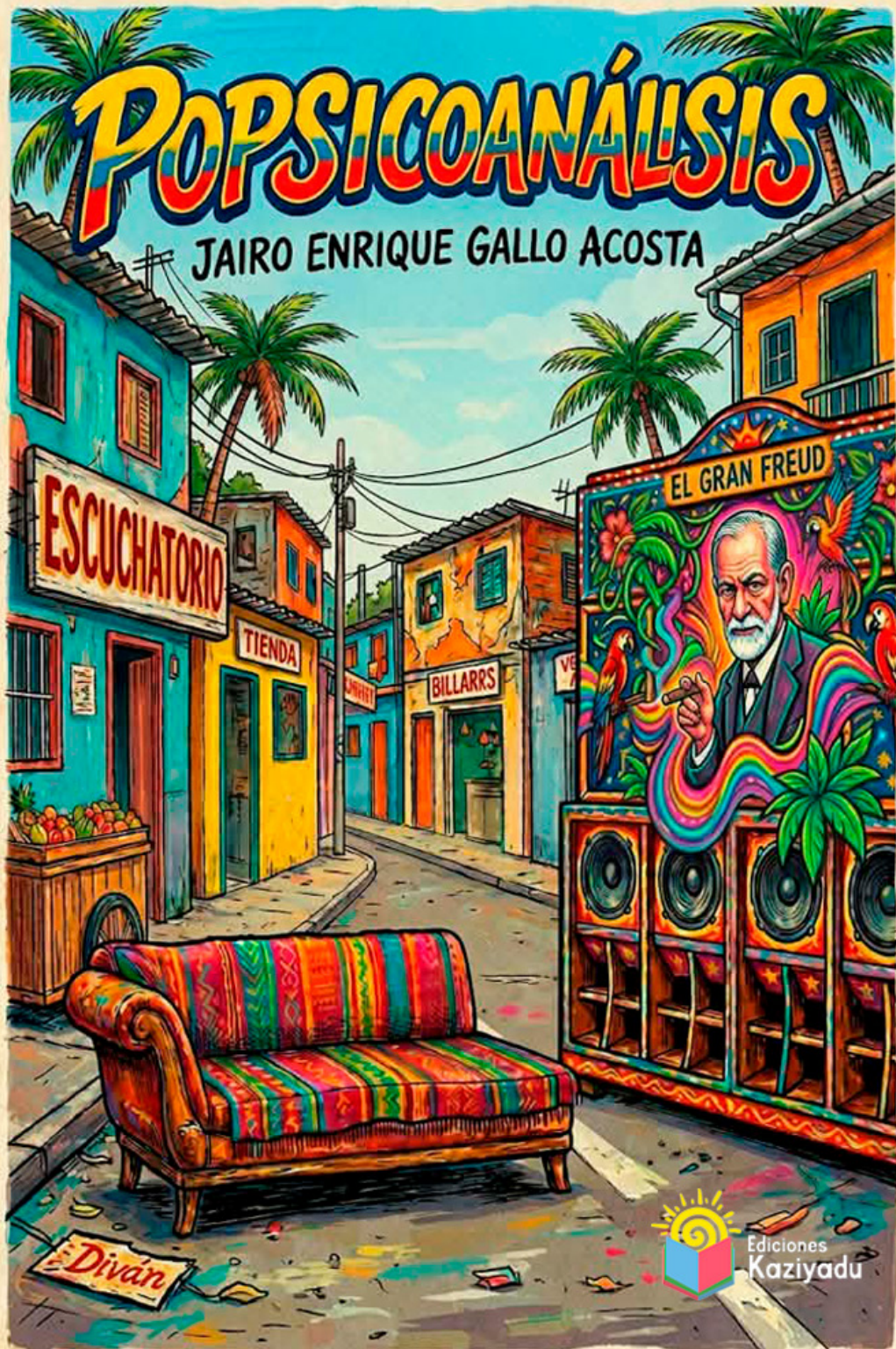


POPSICOANÁLISIS

JAIRO ENRIQUE GALLO ACOSTA



Ediciones
Kaziya



Jairo Gallo Acosta.

Psicólogo y psicoanalista. Magíster en Psicoanálisis, Universidad Argentina John F. Kennedy. Doctor en Ciencias Sociales y Humanas, Pontificia Universidad Javeriana. Estancia Posdoctoral Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo. Profesor e investigador Universidad Cooperativa de Colombia y la Universidad Nacional de Colombia. Autor de los libros: “Psicoanálisis y teoría social” (2009); “Psicoanálisis, investigación y subjetividad” (2011); “Polis y Psique. Ensayos sobre teoría social y psicoanálisis” (2017); “Clínica y acontecimiento. La práctica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales” (2019); “Ideología, salud mental y neoliberalismo en Colombia” (2020); “Psicoanálisis y subalternidad” (2020); “Por un psicoanálisis abigarrado” (2021); “Configuraciones de lo femenino en psicoanálisis” (2021); “Estudios críticos del trabajo y la subjetividad” (2022); “El amor, el vacío y lo femenino” (2023); “Malestar docente y dispositivos de escucha psicoanalíticos en el campo educativo” (2025); “Un psicoanálisis bacano” (2025). Miembro del Círculo Psicoanalítico del Caribe.

Kaziyadu es una editorial independiente, y como su mismo nombre indica (amanecer, despertar, renacer en idioma Huitoto) quiere promover libros que permitan la reflexión y transformación de una realidad cada vez más agobiante. Por eso la política editorial de Kaziyadu es difundir mediante sus publicaciones textos que posibiliten la crítica y la transformación social, sobre todo en los contextos latinoamericanos pero también mundial.

Popsicoanálisis

Popsicoanálisis

Jairo Enrique Gallo Acosta

2026

Ediciones Kaziyadi

Gallo Acosta, Jairo Enrique
Popsicoanálisis
Prólogo: Nadir Lara Junior
Presentación. Patricia Gherovici
Corrección de estilo: Andrea Montoya Rodríguez
Diseño de carátula: Jairo Enrique Gallo Acosta/Anderson Rueda
Consuegra
Diagramación: Jairo Enrique Gallo Acosta/ Anderson Rueda Consuegra
Primera edición, junio de 20256
117 p; 21 x 14 cm.
ISBN: 978-628-02-5912-3
2026 Ediciones Kaziyadu
Bogotá-Colombia
<https://kaziyadu.com/>

Es permitida la reproducción parcial o total de este libro siempre y cuando se conserve el principio ético-político de citar la autoría de las ideas aquí expuestas.

Índice

Prólogo: Nadir Lara Junior.....	11
Presentación: Patricia Gherovici.....	21
Introducción.....	33
 1. Música y Psicoanálisis	
1.1 El goce otro de la música: la alegría.....	39
1.2. La salsa no existe, pero te hace existir al bailar.....	41
 2. Revistiendo vidas	
2.1. Investir, revestir, resistir.....	47
2.2. ¿Qué es una vestidura en la teoría psicoanalítica freudiana?.....	55
2.3. Empollerase: la pollera como un modo de invertir lo excluido	56
 3. La muerte y la vida	
3.1. La muerte, el festín y la ley.....	61
3.2. El banquete totémico como un festín sacrificial.....	65

3.3. El antagonismo de lo sagrado y lo profano: el sujeto	67
3.4. El psicoanálisis como una praxis erótica: una cuestión de vida y muerte	75
3.5. El psicoanálisis como una praxis erótica: una cuestión de vida y muerte	79
3.6. Ni le falta ni le sobra nada: lo real.....	81
3.7. Del nombre del padre al nombre propio: una clínica de la nada en los casos de N.N en Colombia....	91
 4. Apuntes sobre lo popular, la política y el psicoanálisis	
4.1. ¡La identidad, esa maldita identidad! El sionismo como la repuesta fetichista identitaria al antisemitismo...	105
4.2. La desmentida epistémica o ¿qué hacer con la raza, la clase y el género en la praxis psicoanalítica?....	118
4.3. De la desmentida epistémica a la diferencia sexual.....	121
4.4. No todo goce: El deseo.....	126
4.5. Soñar para desear.....	130
Referencias	137

Por un psicoanálisis popular, bacano, abigarrado, subalterno,
subversivo, revolucionario...

Prólogo

El profesor Jairo Gallo Acosta lleva mucho tiempo llamando nuestra atención sobre un psicoanálisis “abigarrado” y “bacano”: un psicoanálisis encarnado en la realidad latinoamericana, capaz de escuchar los dolores, los impasses, las contradicciones y las invenciones de su pueblo. Un psicoanálisis que no funcione como tecnología de colonización subjetiva, sino que pueda constituirse como una experiencia ética, crítica y políticamente comprometida con las formas concretas de vida producidas en América Latina.

Con esta obra, Popsicoanálisis, Jairo Gallo Acosta nos convoca de nuevo a pensar un psicoanálisis danzante, cantante y vibrante, como los propios pueblos latinoamericanos que, a pesar de siglos de explotación, violencia y expoliación, siguen produciendo modos de existencia, lenguaje y vínculo social. Se trata de un psicoanálisis que se deja atravesar por la historia, la cultura y los conflictos concretos que marcan la experiencia latinoamericana.

Al arrojar luz sobre la danza, la costura, la música y los llamados “deshechos” sociales, Jairo Gallo Acosta llama nuestra atención sobre aquello que, incluso ante la violencia colonial y capitalista, no ha sido completamente capturado: el poder simbólico y cultural de nuestros pueblos. Un poder que resiste no porque esté fuera de la historia o de las contradicciones sociales, sino precisamente porque se constituye en su interior.

Para el lector comprometido con una reflexión crítica sobre la subjetividad contemporánea, este libro cobra especial

importancia porque ofrece no solo interpretaciones clínicas, sino también interrogantes políticos, éticos y culturales sobre las formas de sufrimiento y resistencia presentes en América Latina. A lo largo de sus páginas, encontramos un psicoanálisis marcado por el tumbao, la musicalidad y las ambigüedades del pueblo colombiano, que articula crítica social, experiencia estética y elaboración subjetiva.

Uno de los puntos centrales destacados por Jairo Gallo Acosta es la noción de “lo popular”, no como esencia identitaria u objeto de idealización, sino como elemento constitutivo de la tradición intelectual latinoamericana. Aunque el autor no establece un diálogo directo con las llamadas ciencias de la liberación (psicología, pedagogía, filosofía, teología y ciencias sociales críticas), es posible situar su propuesta dentro de la tradición de pensamiento crítico que históricamente ha buscado comprender al sujeto latinoamericano a partir de las condiciones concretas de colonización, desigualdad, violencia y exclusión.

En este sentido, Popsicoanálisis se acerca a una perspectiva según la cual la producción de conocimiento no puede disociarse de las prácticas de resistencia social, política y cultural. Sin embargo, el libro evita convertir lo “popular” en una categoría pura o reconciliada consigo misma. Las formaciones culturales latinoamericanas también están atravesadas por antagonismos, violencias, modalidades de goce y contradicciones producidas por la propia lógica colonial y capitalista. El pueblo no aparece aquí como una esencia moralmente superior, sino como un campo complejo de disputa simbólica, deseo y conflicto.

Lo pop(ular), por lo tanto, no se concibe como algo rígido o cristalizado, sino como una dimensión dinámica,

atravesada históricamente por ideologías políticas, ritos, símbolos, e, representaciones, cantos, danzas y diversas formas de elaboración colectiva de la existencia. La cultura popular, en este sentido, habla y, al hablar, se constituye como lenguaje: lenguaje en el que también se inscribe el inconsciente de un pueblo.

Si las relaciones humanas están mediadas por el lenguaje, es precisamente en ese campo donde el psicoanálisis encuentra su lugar. Le corresponde, por tanto, una responsabilidad ética en la escucha de lo que emerge en las formaciones discursivas del sujeto, sin perder de vista que el sujeto del inconsciente está igualmente atravesado por la historia, la cultura y las determinaciones colectivas. Tal perspectiva impide que el sujeto psicoanalítico se reduzca a una abstracción universalizante desconectada de las condiciones materiales e históricas de la existencia.

Este aspecto abre una importante dimensión política de la obra. Siguiendo esta lógica, Jairo Gallo Acosta llama la atención sobre el hecho de que el sujeto latinoamericano canta, baila, festeja y crea como formas de preservar su autonomía simbólica y su capacidad de constituirse a través de su propio lenguaje. Cuando el psicoanálisis ignora la música, el cuerpo, la danza o los elementos culturales que atraviesan la vida cotidiana, corre el riesgo de producir una reducción clínica abstracta y empobrecida del sujeto. Contradictoriamente el psicoanalista pasa a hacer una escucha sorda de este sujeto.

Esta fluidez también puede percibirse en la salsa, un ritmo surgido en el Caribe colombiano y posteriormente consolidado en Harlem, en los Estados Unidos. La salsa habla de un pueblo y de una cultura que resisten, luchan y buscan posibilidades de existencia frente a la precariedad, la violencia y la exclusión social. En este sentido, Jairo Gallo Acosta afirma:

La salsa nace de la precariedad y la marginación (el barrio, la migración, la pobreza y la violencia). Sin embargo, a diferencia de otros géneros musicales que se hunden en el lamento de la impotencia, la salsa opera tomando la tragedia para ponerla a bailar. Se canta al dolor para que este no se convierta en sufrimiento, con una sonrisa en la voz, al mejor estilo de Héctor Lavoe o Ismael Rivera. Es la alegría ante el límite de la existencia.

La música aparece, así, no como negación del dolor, sino como operación simbólica capaz de impedir que el sujeto sea capturado íntegramente por el sufrimiento y la impotencia. La salsa transforma la tragedia en elaboración colectiva, convocando al cuerpo, la danza y el lenguaje como modos de construcción de vínculos sociales.

Como podemos observar a lo largo de la obra, el pueblo latinoamericano utiliza la danza, el canto, la poesía y los rituales colectivos para elaborar su experiencia histórica. Dicha elaboración convoca al cuerpo y a los sentidos como forma de producción de subjetividad y vínculo social. La manera en que estos sujetos se relacionan entre sí y con la realidad en la que viven se caracteriza precisamente por la

articulación entre elementos culturales, afectivos, políticos y simbólicos.

Al abordar la música, Jairo Gallo Acosta nos recuerda que el sujeto latinoamericano no transforma su dolor solo en lamento, sino también en canto, danza y poesía. Existe ahí una dimensión profundamente política, pues cantar y bailar se convierten en formas de resistir el borrado subjetivo producido por las estructuras coloniales y capitalistas. El cuerpo latinoamericano, históricamente violado, explotado y racializado, sigue produciendo lenguaje, ritmo y vínculo social.

El psicoanálisis concebido desde América Latina considera, por lo tanto, al sujeto dentro de una multiplicidad de posibilidades. Se trata de un sujeto no cristalizado en modelos universales y predefinidos, sino atravesado por un constante devenir. En este sentido, es un sujeto capaz de crear su propia cadena de significantes, inaugurando construcciones discursivas singulares y responsabilizándose de lo que produce en su vida y en la sociedad.

Sin embargo, esto no significa afirmar que la cultura popular sea necesariamente emancipadora. La propia realidad latinoamericana demuestra que el deseo también puede ser capturado por formas autoritarias, conservadoras y violentas de organización social. El sujeto popular se ve igualmente atravesado por las contradicciones del capitalismo, por las huellas de la colonización y por las modalidades de goce producidas por la dominación. Quizás sea precisamente esta tensión la que hace que el campo latinoamericano sea tan

relevante para el psicoanálisis: en él, las formas de sufrimiento y resistencia aparecen permanentemente entrelazadas.

Otro aspecto sumamente potente de esta obra es la forma en que Jairo Gallo Acosta nos invita a pensar en la cultura popular no solo como una manifestación estética, sino como una posibilidad ética y política de existencia. Esta perspectiva también se pone de manifiesto cuando el autor aborda la moda, las prendas de vestir, como las polleras andinas, y los procesos de “vestirse, revestirse y resistir”. Vestirse deja de ser algo superficial para convertirse en una construcción simbólica del cuerpo y de la subjetividad.

La ropa, los adornos, las costuras y los tejidos pasan, entonces, a representar formas de reinscribir a sujetos históricamente excluidos dentro del campo social. En este punto, el libro lleva a cabo una importante operación teórica: desplaza el psicoanálisis de un lugar excesivamente abstracto para acercarlo a la vida concreta de los pueblos latinoamericanos.

En este sentido, la salsa, el carnaval, las polleras andinas, los cuerpos marginados e incluso los llamados “deshechos” sociales surgen como expresiones de subjetividades que insisten en vivir. Aquí hay una importante aproximación a la tradición psicoanalítica lacaniana, sobre todo cuando el autor demuestra que el sujeto no constituye una esencia lista y acabada, sino algo que se forma precisamente a partir de la falta, la incompletitud y el antagonismo.

Quizás por eso la cultura popular latinoamericana aparece, en este libro, como testimonio de sujetos que, ante la

imposibilidad de una vida digna, necesitan inventar modos creativos de existencia. No se trata de idealizar la precariedad ni de transformar el sufrimiento social en belleza estética, sino de reconocer que, incluso ante las ruinas históricas producidas por la colonización y el capitalismo periférico, siguen surgiendo formas colectivas de elaboración del deseo y de la vida.

Por eso, Popsicoanálisis no es solo un libro sobre psicoanálisis. Es también un libro sobre cultura, política, arte, resistencia y vida cotidiana. Jairo Gallo Acosta demuestra que no es posible pensar el inconsciente latinoamericano sin tener en cuenta los entrecruzamientos de la colonización, la racialización, la religiosidad popular, la música, la violencia y las múltiples formas de exclusión social que constituyen nuestra realidad histórica.

A lo largo de estas páginas, percibimos que la gran apuesta del autor reside en la capacidad humana de crear posibilidades de vida incluso ante la precariedad. Existe, por tanto, una ética de la resistencia política que atraviesa toda la obra. Una resistencia que no se realiza solo a través de la confrontación directa, sino también mediante la invención cotidiana de nuevas formas de existir, desear, amar, cantar, vestirse y construir comunidad.

Quizás sea precisamente ese el gran mérito de este libro: recordarnos que aún existe algo en nuestros pueblos que no ha sido completamente colonizado. Un resto que insiste en producir deseo, cultura y esperanza. Sin embargo, ese resto no se encuentra al margen de las contradicciones históricas; surge precisamente en medio de los conflictos, antagonismos y atolladeros que atraviesan la experiencia latinoamericana.

Es precisamente en este punto donde el psicoanálisis, cuando se compromete a escuchar la realidad latinoamericana, puede dejar de ser solo una teoría clínica para convertirse también en una praxis ética y política.

En tiempos marcados por el avance del individualismo neoliberal, por la mercantilización de la vida y por el intento constante de transformar a los sujetos en objetos desechables del capitalismo contemporáneo, Popsicoanálisis surge como una obra intelectualmente sofisticada y políticamente contundente. Jairo Gallo Acosta demuestra, con rigor teórico y refinamiento clínico, que el psicoanálisis aún puede ocupar un lugar vivo cuando se permite atravesar la cultura, la historia y las contradicciones concretas de los pueblos latinoamericanos.

Se trata de un libro que articula a Freud, Lacan, el arte, la música, la política, la cultura popular y la crítica social sin reducir el pensamiento a un ejercicio académico estéril. Su escritura posee la rara capacidad de transformar la teoría en experiencia viva, acercando la reflexión psicoanalítica a los conflictos reales que atraviesan la vida cotidiana.

A lo largo de estas páginas, percibimos no solo a un psicoanalista, sino a un intelectual latinoamericano atento a los dolores, los impasses, los deseos y las invenciones de su tiempo. Popsicoanálisis escucha aquello que a menudo ha sido silenciado por las instituciones, por los discursos coloniales y por las formas tradicionales de producción del saber.

Quizás por eso el libro tiene tanta fuerza: porque en él hay un psicoanálisis que no teme acercarse a la calle, a la música, al cuerpo, al carnaval, a la precariedad y a la vida

cotidiana. Un psicoanálisis que comprende que el inconsciente no existe fuera de la historia y que la subjetividad latinoamericana no puede entenderse plenamente a partir de modelos universalizantes y abstractos.

El profesor Jairo Gallo Acosta nos ofrece, así, una obra original y necesaria. Un libro que no solo amplía los horizontes del psicoanálisis contemporáneo, sino que también reafirma el potencial intelectual de América Latina como lugar legítimo de producción teórica, clínica y política.

Quizás sea precisamente en la pluma de los escritores, artistas y psicoanalistas latinoamericanos donde el psicoanálisis aún conserva algo de su vocación crítica e insurgente, resistiéndose a su creciente elitización, neutralización institucional y domesticación conservadora.

Nadir Lara Junior

Curitiba, Brasil, mayo de 2026

Presentación

Un psicoanálisis laico, un psicoanálisis del pueblo, un psicoanálisis

Cuando decimos “análisis laico” a menudo nos referimos a una cuestión de jurisdicción: a la tensión entre la jurisdicción del Estado y la autorización interna de cada escuela psicoanalítica, que establece quién puede analizar y si acaso hace falta un diploma profesional para escuchar al inconsciente, sin advertir que la palabra ya contiene la respuesta antes de que formulemos la pregunta. Laico viene del griego laikós, “de la gente”, derivado de laós: pueblo, multitud, gente reunida. Antes de significar “no clerical”, antes de oponerse al sacerdote o al especialista, laico significaba simplemente esto: perteneciente al pueblo. De modo que cuando Freud, en 1926, publicó “Die Frage der Laienanalyse” la cuestión del análisis lego, que en castellano solemos traducir, con un pudor revelador, como “análisis profano” y defendió allí el derecho de quien no es médico a practicar el psicoanálisis, estaba defendiendo, literalmente, un psicoanálisis del pueblo. La etimología no es un juego erudito, es la memoria de la lengua preservando lo que el uso se apresura a olvidar.

Conviene situar ese gesto de 1926 en una serie más amplia, porque no fue un episodio aislado sino una posición que Freud ya había fijado ocho años antes, en Budapest, dos meses antes del Armisticio: los pobres tienen tanto derecho

como los ricos a beneficiarse del psicoanálisis. De ahí surgió el proyecto de una “psicoterapia para el pueblo” que debía conservar, sin rebajarse, el rigor de “un psicoanálisis propiamente dicho”. No se trataba de una versión abreviada, reservada a quienes no pueden costear la versión completa, sino el mismo dispositivo, sin gradación de clase, para cualquiera que lo requiriese. Es la fórmula que da título a un artículo mío, y es también, me atrevo a sostener, el principio organizador que sostiene este libro, aunque el libro no la cite explícitamente y aunque, lo he verificado con cuidado, recorriendo el texto en busca del término, en ningún momento pronuncie la palabra laico. No hacía falta que lo hiciera: Jairo Gallo Acosta llega a la misma posición por otra vía, la de lo pop(ular), y el lector encontrará en estas páginas, sin el andamiaje etimológico griego, la misma apuesta de fondo, formulada en otro idioma teórico: que el inconsciente no reconoce jurisdicción territorial ni económica, que no hay barrio, por precario que sea su estatuto institucional, donde el sujeto deje de producir un discurso que merezca ser escuchado con el mismo rigor que en cualquier consultorio de clase media.

Leí Popsicoanálisis con una sospecha que, a medida que avanzaba, se fue transformando en reconocimiento: la sospecha de estar leyendo, desde otro contexto cultural y de otro hemisferio, una variante del argumento que yo misma he sostenido durante años de práctica clínica desde mis comienzos en el Bloque de Oro de Filadelfia, en un consultorio instalado en lo que había sido una funeraria, donde

el diván clásico fue sustituido por una silla metálica frente a una ventana y de espaldas a mí, porque el modelo cara a cara resultaba tan poco viable para mis pacientes latinos como para mí. Cada vez que expongo esa experiencia en un ámbito profesional, se produce la misma incredulidad reflexiva, como si se diera por sentado que los sectores empobrecidos no pueden darse el lujo de tener un inconsciente. Gallo Acosta abre su libro citando a Freud en otro registro, el de la Psicopatología de la vida cotidiana, donde el detalle mínimo antecede metodológicamente al gran acontecimiento, para llegar, por esa vía, a una conclusión convergente: que el psicoanálisis salió de los hospitales y de los divanes hacia la calle desde su primer paso institucional, y que devolverlo ahí no constituye una concesión sino una restitución de su programa original.

Vale la pena detenerse en el título antes de entrar en el cuerpo del libro, porque ahí ya está condensado el programa entero. Popsicoanálisis no es un juego de palabras gratuito: hace coincidir dos acepciones de “pop” que el propio Gallo Acosta reivindica como una sola operación. Está el pop de Warhol, quién en la tradición del *readymade* de Marcel Duchamp, convirtió una ordinaria lata de sopa de Campbell producida masivamente en objeto de museo y demostró que la superficie de consumo más trivial podía sostener la misma mirada que antes se reservaba exclusivamente al gran arte; y está lo pop(ular), el pueblo y lo que el pueblo hace con lo que tiene a mano. El libro sostiene, con Warhol de un lado y el barrio del otro, que ambos sentidos remiten a la misma

operación de legitimación: constituir en objeto de escucha rigurosa aquello que la alta cultura y el psicoanálisis clásico no menos que ella, habían decidido de antemano que carecía de las condiciones necesarias para ser escuchado. Ahí es donde la propia palabra laico viene a acompañar el neologismo del autor: si “pop” nombra la operación estética de dignificar lo cotidiano, laico nombra su reverso técnico y más antiguo, el derecho de lo cotidiano a ser tratado sin mediación institucional. Popsicoanálisis y análisis laico enuncian, cada uno en su registro, la misma proposición: que el acceso al inconsciente del pueblo no requiere autorización previa para ser escuchado con el mismo estatuto que cualquier otro.

Lo popular, advierte el autor citando a García Canclini, no es lo que el pueblo consume sino lo que el pueblo hace con lo que consume: una distinción metodológica que organiza toda la clínica que sigue. El primer capítulo la pone a prueba con la música: ese goce Otro que procura la experiencia musical, refractario al sentido, más próximo al éxtasis que a la comprensión, encuentra su caso ejemplar en la salsa. Nacida en el Caribe colombiano, la salsa se constituyó como fenómeno mundial en el Harlem latino de Nueva York: El Barrio”, con mayúscula, el mismo nombre que en Filadelfia designa el vecindario donde yo ejercía y Gallo Acosta la lee en términos lacanianos, como punto de capitón que agrupó ritmos cubanos, puertorriqueños y afroamericanos para constituir, a fuerza de tambor y trombón, un sujeto que las instituciones estadounidenses se negaban a

reconocer como tal. La salsa no preexiste, escribe el autor, sino que produce existencia en el acto de bailarla. Cabría añadir que, un poco más al norte y un poco más tarde, esa misma operación hizo posible que alguien como yo instalara no un diván sino una silla metálica situada estratégicamente para recrear la escena freudiana del consultorio en mi oficina dilapidada en ese mismo Barrio, con la convicción de que Freud, de haber sabido bailar salsa, habría suscrito el argumento.

Porque hubo un período histórico, y este libro insiste en que no conviene olvidar la historia, en que el psicoanálisis no ponía en duda su vocación popular. En el período de entreguerras se abrieron en Europa cerca de veinte clínicas gratuitas en Viena, Berlín, Londres, Budapest, destinadas a ofrecer tratamiento a estudiantes, artesanos, obreros, empleadas domésticas y maestros de escuela, ofreciendo psicoanálisis sin costo, según el modelo de las instituciones educativas municipales. Helen Deutsch habló entonces de un “espíritu de reforma”; Max Eitington calificó la propuesta de Freud de “mitad profecía, mitad desafío”. Y en 1945, en el sótano de una iglesia episcopal del mismo barrio Harlem que vio nacer la salsa, el psiquiatra Fredric Wertham, el novelista Richard Wright y el periodista Earl Brown fundaron la Clínica Lafargue, bautizada en homenaje a un médico afrocubano, yerno de Marx, autor de *El derecho a la pereza*, con el propósito explícito de constituir una práctica psicoanalítica capaz de desmontar los efectos psíquicos de la segregación racial. Cerró en 1959, presionada por el macartismo. De esa

genealogía institucional, de clínicas populares, de analistas que se concebían a sí mismos como agentes de transformación social, este libro es heredero, aunque no la cite: las genealogías más operantes no siempre requieren de la cita explícita para transmitirse.

El segundo capítulo, dedicado a la vestidura, y el tercero, sobre la muerte, el festín totémico y la relación entre lo sagrado y lo profano, comparten un mismo procedimiento metodológico: parten de un objeto que la teoría clásica trataría como anecdótico: la pollera andina, el cuerpo sin nombre de un N.N. colombiano, para demostrar que es precisamente ahí donde se juega la pregunta por el sujeto. La pollera, escribe Gallo Acosta, no es tela sino una operación de investidura, revestimiento y resistencia, un procedimiento de reinscripción en el campo social de un cuerpo que la historia había dado por excluido. Resulta casi evidente, una vez formulado, que un estudio sobre la indumentaria termine derivando hacia la subjetividad: nos vestimos, después de todo, para asumir el cuerpo que llevamos como quien lleva un traje, nos reconocemos frente al espejo antes de adquirir el lenguaje, y seguimos vistiéndonos mucho después de haber dejado de creer en lo que ese lenguaje nos permite decir.

El tercer capítulo aborda lo más difícil: la muerte no como límite abstracto sino como institución, banquete, tabú, dispositivo jurídico. El festín totémico freudiano, esa comida fundacional que instituye comunidad mediante la devoración del padre, se lee aquí en relación con el registro profano de la

vida colombiana, donde lo sagrado y lo profano dejan de constituir categorías opuestas para volverse una misma sustancia en movimiento, como ocurre en el carnaval. De ahí se pasa, sin solución de continuidad forzada, al desarrollo clínico más incisivo del libro: los N.N., los cuerpos que la violencia colombiana dejó sin identificación, pensados desde el pasaje del Nombre del Padre al nombre propio. Se trata de una clínica de la falta, y para quien haya trabajado con el duelo suspendido de una comunidad, esos muertos que no terminan de ser llorados porque nadie sabe todavía cómo nombrarlos, constituye un desarrollo difícil de leer sin registrar el peso exacto de lo que allí no cesa de no nombrarse.

Llego así al cuarto capítulo, el que otorga al libro su filo más explícitamente político, y que se abre con una pregunta que también me he formulado en otro contexto institucional: ¿constituye el psicoanálisis un privilegio blanco? Gallo Acosta responde afirmativamente, y no solo respecto de quién puede analizarse sino de quién puede analizar: describe un “triángulo de oro”: Bogotá, Medellín, Cali, donde se fragua el ideal de blanquitud psicoanalítica colombiana, y una jerarquía tácita según la cual la proximidad a París funciona como criterio de legitimación profesional. Para nombrar ese mecanismo acuña un neologismo propio, la “desmentida epistémica”, categoría analítica destinada a pensar cómo la raza, la clase y el género ingresan, o no ingresan, en la praxis clínica. La página podría haberse escrito, con otro vocabulario y otra geografía institucional, para describir el psicoanálisis estadounidense, encerrado

también él en su propio gueto, el de los sectores acomodados, mientras que en buena parte de América Latina el psicoanálisis se practicó, y en no pocos lugares se sigue practicando, con pacientes de todos los estratos, en clínicas de hospital público, con honorarios en una escala móvil. Bogotá y Filadelfia, el triángulo de oro y el Bloque de Oro, cada uno con su propio dorado ilusorio: dos guetos que se ignoran mutuamente y que, leídos en conjunto, dejan de parecer accidentes locales para revelarse como una misma estructura de exclusión repetida en dos lenguas y dos regímenes institucionales distintos.

El capítulo se abre también, sin rodeos, a la pregunta por la identidad como fetiche, y ahí el autor convoca la carta en la que Freud expresó sus reservas ante el proyecto sionista y lee con Jacqueline Rose y con Delphine Horvilleur, al antisemitismo y a sus respuestas identitarias como manifestaciones de una misma economía del vacío que se intenta colmar mediante un ideal. La pregunta de fondo es: qué hace un sujeto, o un pueblo, cuando el Otro le niega el derecho a existir, atraviesa el libro entero, desde la salsa hasta el N.N. y que Gallo Acosta tiene el mérito, incómodo y necesario, de no escindir el consultorio de la historia.

Detengámonos un momento más en esa estrategia que revela una posición frente a lo político, porque tuve que pensarlo yo misma frente a una paciente. La llamaré, como la llamé entonces, Ramona: dominicana, de piel oscura, que llegó una tarde furiosa porque unos vecinos negros se habían

instalado a pocos pasos de su casa, sin advertir, o advirtiéndolo con excesiva claridad, que a ella misma, en su país de origen, la habían tomado sistemáticamente por haitiana, al punto de no poder salir nunca sin la cédula que probara lo contrario. Odiaba en el vecino lo que temía ser. Toni Morrison lo formula con precisión: somos una misma raza, única, la humana, entonces la necesidad de construir un otro confirma la normalidad de quien lo construye, y perder el rango racializado equivale a perder la diferencia que se atesora como capital simbólico. Winnicott, por su parte, tuvo el mérito de admitir que también el analista odia, y que ese odio, “objetivo”, reconocido y no actuado, es la condición que permite tolerar sin destruir. Popsicoanálisis trabaja exactamente esa misma arista, es el mismo síntoma que yo escuché en el consultorio de Filadelfia, con otro acento y otra piel, y que Gallo Acosta escucha en Bogotá: el rechazo a la alteridad en sí, como expresión del odio al otro como forma desplazada, casi siempre, del odio a la propia exclusión estructural.

La pertinencia de este libro no es solamente teórica. Escribo esto después de una pandemia que, en los EEUU, afectó a la población latina con una desproporción estadísticamente brutal: casi tres veces más contagios por habitante que entre la población blanca, tasas de hospitalización y muerte considerablemente más altas. Esta triste realidad no hizo sino confirmar lo que ya sabíamos por otras vías: que la salud, mental o física, continúa distribuyéndose según el mismo mapa de la desigualdad

estructural. En ese mapa, un libro que sostiene que lo popular tiene derecho al inconsciente no constituye un ejercicio retórico. Es, una vez más, la misma apuesta que Freud formuló en Budapest, renovada para otra geografía y otro régimen institucional: que el rigor clínico no admite reserva de clase, que la escucha analítica no se raciona.

Conviene señalar, además, el lugar institucional donde nace este libro: no en un sello universitario ni en una editorial multinacional, sino en una casa bogotana, pequeña e independiente. Hay una coherencia entre el lugar de edición y lo que ese lugar enuncia, entre el soporte y el mensaje, para decirlo con una fórmula ya gastada por el uso, que no siempre se verifica y que vale la pena hacer explícita.

Vuelvo, para cerrar, a la palabra con que empecé. Laico: del pueblo. Freud defendió el análisis lego en 1926 apelando a una razón técnica: que la exploración de la verdad del inconsciente no es propiedad exclusiva de la corporación médica, pero la palabra que eligió, sin buscarlo deliberadamente, enunció algo más: que un análisis practicado por y para cualquiera es, en su raíz griega, un análisis del pueblo antes que un análisis desprovisto de credenciales. Popsicoanálisis no necesitaba esa genealogía etimológica para arribar a la misma conclusión: lo popular, en la formulación de Gallo Acosta, no es folclore ni consuelo estético, sino el lugar donde el inconsciente continúa produciendo discurso, aunque ninguna institución lo autorice a hacerlo, pero la etimología, una vez puesta sobre la mesa, le sienta bien, como

una pollera, como un compás de salsa: le queda bien porque, sin saberlo, estaba hecha a su medida.

Si algo comparten Bogotá y Filadelfia, el barrio y El Barrio, la Clínica Lafargue y este libro que el lector tiene entre las manos, es la convicción, tan elemental que resulta desconcertante que siga siendo necesario reiterarla, de que los sectores populares no carecen de inconsciente. Disponen, como cualquiera, de uno que insiste en producir discurso por las vías que encuentra disponibles: en un sueño, en un lapsus, en un ritmo de tambor, en una pollera cosida a mano, en un nombre que la violencia les arrebató y que alguna institución, algún día, tendrá la obligación de restituirles.

Popsicoanálisis es, sin formularlo en estos términos, un análisis laico en el sentido más antiguo y más fiel de la palabra: un psicoanálisis del pueblo, producido por alguien del pueblo, para que el pueblo pueda escucharse.

Patricia Gherovici, Filadelfia, agosto de 2026

Introducción

Somos pop, o más bien, lo que hacemos cotidianamente es lo pop(ular). Existen antecedentes en la investigación de lo popular y lo cotidiano desde los mismos comienzos del psicoanálisis: Freud, en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1992a), hizo algo revolucionario para su época: sacó el psicoanálisis de los hospitales y los divanes para llevarlo a la calle. Así, convirtió lo trivial en algo significativo, demostrando que somos extraños en nuestra propia casa, es decir, en nuestra mente.

Freud propuso que el investigador no debe buscar grandes acontecimientos, lo crucial está en detalles ínfimos. En lo cotidiano, el objeto de estudio está en esos detalles mínimos. Esos divinos detalles, donde lo más trascendental del inconsciente no se encuentra en los grandes discursos, sino en las grietas de lo cotidiano. El inconsciente siempre está buscando una forma de expresarse, los detalles son formaciones del inconsciente.

El psicoanalista francés Miller nos habla de sutilezas clínicas; en Brasil, Contardo Calligaris, planteó la importancia de los detalles biográficos que no parecen "importantes", pero que definen el destino de una persona. Lo importante es encontrar lo que no encaja en el diagnóstico más que el mismo diagnóstico.

Los detalles, no solo en el sujeto sino también en lo social, son las anclas del sujeto a la realidad; dan cuenta del

fantasma tanto singular como colectivo. Además, no nos relacionamos con "la realidad" o con los otros como si fuéramos bloques, sino que lo hacemos a través de fragmentos: los objetos a en la teoría lacaniana.

Por ejemplo, para Freud, el sueño es el "camino real" al inconsciente, pero ese camino no está pavimentado con grandes anuncios, sino con detalles laterales que parecen no tener importancia. En la investigación de los sueños, aplica la misma regla de los "divinos detalles": lo que el soñante considera más insignificante suele ser el punto donde la censura falló y dejó pasar la verdad.

En eso consiste el "paradigma indiciario" en el psicoanálisis: Freud no busca la "gran escena del crimen", sino la huella digital que el criminal dejó sin querer al pasar. Lo que se descarta como insignificante es lo más revelador. En el psicoanálisis, los grandes discursos del paciente, muchas veces, no dicen nada. Lo importante se cuela en los actos fallidos, los lapsus linguae y los detalles de los sueños. Estos son los "indicios" de una realidad psíquica de la cual hay que seguir sus huellas.

Así como Andy Warhol elevó la cultura de consumo a objeto de arte, la idea es elevar lo popular a objeto de investigación. Warhol demostró que una lata de sopa Campbell o un rostro mediático tenían la dignidad suficiente para colgarse en el MoMA, por tanto, nuestras prácticas cotidianas —lo que comemos, o cómo nos saludamos—, tienen la densidad suficiente para ser analizadas con rigor científico o académico.

Lo que hacemos cotidianamente no es pasivo. Al investigar lo popular, descubrimos que la gente no solo consume cultura, sino que la produce. Lo popular no es lo que el pueblo consume, sino lo que el pueblo hace con lo que consume."

El escritor mexicano Monsiváis demostró que la estética es una lucha de clases. "La cultura es el conjunto de formas en que la gente se reconoce a sí misma mientras sobrevive." Para él, la cultura pop era el gran "escenario del inconsciente" donde la sociedad proyectaba sus deseos reprimidos, sus traumas históricos y sus fantasías de modernidad. Mientras algunos intelectuales miran lo popular, lo cotidiano y lo común con desprecio y minusvalía, para Monsiváis era el texto sagrado donde se leía la verdadera historia de la sociedad en tanto identificaba procesos de resistencia y deseo.

Lo potente de lo popular es que siempre hay algo que escapa al control del poder. Ese "residuo" que el sistema no puede etiquetar es, para el historiador De Certeau, el equivalente al inconsciente de la sociedad. Muchos creen que lo popular es solo el folclore o lo antiguo. Canclini dice que no: lo popular es lo que el pueblo hace hoy con lo que tiene a mano, esto significa que el "inconsciente popular" no es un archivo de mitos viejos, sino una producción viva y actual. Asimismo, argumenta que, cuando la gente consume — música, ropa, fútbol—, no solo está gastando dinero, está construyendo identidad y enviando mensajes. El consumo popular es una forma de decir "yo soy esto".

Lo popular no por su esencia, sino por su posición política. Es aquello que la "alta cultura" o la ciencia oficial — a veces incluyendo al psicoanálisis tradicional— han dejado de lado por considerarlo "folclore" o "superstición".

Es importante escuchar y leer eso "popular" excluido de las instituciones, de ahí que el psicoanálisis tenga el deber ético de escuchar ese saber popular que la psiquiatría, la psicología o las ciencias, han ignorado. Investigar lo popular en Colombia nos obliga a sacar al psicoanálisis de su burbuja elitista. No se puede entender el inconsciente de un sujeto colombiano sin conocer su música, su religiosidad, su relación con la violencia y su capacidad de consumo.

La praxis psicoanalítica implica hacer un psicoanálisis de lo popular, porque el síntoma es siempre una respuesta creativa a la cultura que nos atraviesa. Y como el síntoma en el psicoanálisis, no es algo para eliminar, sino para ser escuchado. En consecuencia, Martín-Barbero sostiene que los sectores populares no son receptores pasivos de la cultura — como creían algunos freudianos clásicos sobre la "masa"—, así, tanto el síntoma como la cultura popular responden como formas de denuncia, pero también como modos creativos de hacer para vivir.

Investigar lo popular, desde el psicoanálisis, no es un ejercicio académico distante: es un acto político y clínico. Es devolverle al sujeto la capacidad de no ser hablado por su cultura, sino de empezar a hablar su propia cultura, en tanto es lo popular el escenario donde se juega deseos, goces y la realidad psíquica.

Según Žižek la cultura popular nos ofrece pequeñas dosis de goce, explica que lo popular nos permite "gozar" de nuestra propia sujeción. Hay un placer oculto en seguir la norma o en rebelarse de formas que el sistema ya previó. Žižek le da la vuelta a la frase de Marx. Hoy en día, el sujeto popular es cínico: sabe perfectamente que el sistema es injusto o que la publicidad le miente, pero actúa como si no lo supiera. Es el mecanismo de la denegación ("Ya lo sé, pero aun así..."). Lo popular es el escenario donde desplegamos ese cinismo. Lo anterior me ha llevado a plantearme el lugar de lo popular en mis indagaciones desde la praxis psicoanalítica, desde los libros: *Polis y psique. Ensayos sobre teoría política y psicoanálisis* (2017); *Psicoanálisis y subalternidad. Arte, cultura popular y subversión* (2020), hasta los últimos libros: *Por un psicoanálisis abigarrado. Atravesando la pandemia a condición de servirse de ella* (2021); *El amor, el vacío y lo femenino* (2023); *Un psicoanálisis bacano* (2025). Además de muchos capítulos de libros y artículos publicados en varios lugares. Este libro es la continuación de esos otros escritos, donde el psicoanálisis me sigue sirviendo para dar cuenta de lo pop(ular), popsicoanálisis, un nuevo neologismo.

1.

Música y Psicoanálisis

1.1. El goce otro de la música: la alegría

En verdad, si no fuera por la música, habría más razones para volverse loco

Piotr Ilich Tchaikovski,

La alegría como el amor es en femenino, es un no-todo, ante esa no totalidad podemos tomar el camino de la lamentación impotente o podemos tomar la vía de un “hacer algo” con esa imposibilidad”. Lo último traería una especie de alegría por la negatividad del todo, así que la alegría sólo es la posibilidad ante el límite, de la imposibilidad del goce total. Es allí donde puede aparecer la música, La música es, quizás, una respuesta sublime a esa imposibilidad del "todo". Al no poder atrapar una nota, queda disfrutar lo que emerge entre los límites de las notas. La música al bordear el vacío le da un ritmo a ese borde. Convierte la "imposibilidad del goce total" en un deseo que se renueva en cada compás.

La alegría surge cuando dejamos de pelear contra el vacío y empezamos a jugar con ese vacío. Si el goce total es imposible, la alegría es el brillo que queda en los bordes de ese límite. Es por eso que no podemos saberlo todo de la música, incluso, al parecer, lo único que sabemos es que no podemos saber sobre ella, no hay un sentido que la abarque en

su totalidad. En esto último está su goce, en ese desciframiento imposible, un sentido que nos hace gozar de ella.

Existe un goce fálico que pretende ordenar y completar todo mediante el sentido. Allí en ese goce todo puede ser comprendido y explicado. La música no está ahí para ser explicada por el sentido sino para ser gozada por un goce otro. El goce fálico y el goce Otro obedecen a dos lógicas diferentes, y la música apunta más al goce otro que al fálico.

El goce otro, en la teoría psicoanalítica lacaniana, apunta a lo más singular del sujeto, en cambio, el goce fálico apunta a una pretensión universalizante (toda) más cercano al éxtasis místico que se siente en el cuerpo, pero que poco se puede decir de él, un goce que resulta enigmático, incluso para aquel o aquella que lo siente. Hay algo más allá de las palabras que no se puede decir, ni tampoco se puede contar, es lo incalculable de lo indescifrable.

François Regnault, filósofo francés, propone que el disfrute de la música está en “gozar de un desciframiento”. Retomando la idea de Lacan acerca del saber alegre como opuesto a la tristeza, la música puede causar la alegría que nos causa no ser completos ni totales, una caída como nos plantea Lacan.

Lo opuesto de la tristeza, el gay saber, es una virtud. Una virtud no absuelve a nadie del pecado -original— como todos saben—. La virtud de manifestar en qué consiste, qué designio como gay saber, es su ejemplo: no se trata de comprender, de mordiscar en el sentido, sino de rasurarlo lo

más que se pueda sin que haga liga para esta virtud, gozando del descifraje, lo que implica que el gay saber no produzca al final más que la caída, el retorno al pecado (Lacan, 1993, p.101).

Si algo nos provoca la música es ese desencuentro con un saber de sentido y no por eso deja de capturarnos con sus melodías y tonalidades, incluso, de ese no desciframiento emerge gozo. La idea de Regnault se asemeja a la de Didier Weill para quien la música daría una respuesta a una pregunta inconsciente informada e informable. El gozo de la música está en su más allá de sentido, lo real de la música es eso, de ahí su potencia, su fuerza, algo que nos hace ser humanos.

1.2. La salsa no existe, pero te hace existir al bailar

Hay un ritmo que surgió en el caribe colombiano y que se dio a conocer mundialmente en las calles del del Harlem latino en New York, ese ritmo es la salsa, la encarnación de esa alegría por la negatividad. Es el arte de hacer algo vibrante con la imposibilidad, el desplazamiento y el dolor.

La salsa se originó en el barrio latino de Harlem en New York (El barrio), o más bien se inventó el término salsa para un sinnúmero de ritmos caribeños y antillanos como los ritmos cubanos: son cubano, el guaguancó, la guajira, el boogaloo, el mambo, el montuno, el chachachá, la guaracha, la descarga, los géneros puertorriqueños de la plena y la bomba, y los géneros afroamericanos del jazz y el blues, entre otros, de ahí que la salsa sea un género híbrido. El significante salsa ha sido el punto de capitón lacaniano, en tanto que

agrupa a otros significantes y fue el significante que produjeron unos sujetos “latinos” en Estados Unidos, esos que no existían, pero lograron visibilizarse gracias a unos ritmos musicales. Cantar y bailar fueron los modos de decir “acá estamos”, pero sin negar sus problemáticas en las calles de ese país extraño. Por eso la salsa es una producción latina subjetiva y callejera en Estados Unidos, que después se traslada a toda Latinoamérica. La salsa como los latinos no existen, pero igual siguen siendo, sigue sonando, y sigue haciendo bailar.

El Harlem Latino (Spanish Harlem) en los años sesenta era el lugar de la inmigración, pero también de la exclusión, el lugar asociado a la pobreza y delincuencia, ese lugar “sucio” y que para muchxs, era un lugar donde no había futuro en el desarraigo. La salsa fue la creación que surgió de convertir lo excluido y el desarraigo en música. La marginación se convirtió en ritmos y melodías para bailar en el barrio, en la esquina, así que a la convergencia del del jazz y los sones cubanos se le añadió la fuerza del trombón.

La salsa es un significante, y como todo significante en la teoría lacaniana no significa nada en sí mismo. La salsa fue la alegre invención a finales de los años sesenta del siglo XX de Johnny Pacheco y Jerry Masucci, de muchos ritmos cubanos y puertorriqueños en los barrios latinos de New York. Es la combinación (por eso salsa) del poder latino, del barrio, de cómo sobrevivir a las duras condiciones de una existencia cuando se hace en estos lados del mundo. La salsa no existe en sí, pero ahí está su fortaleza, ya que cada uno la hace existir desde su singularidad caribeña, latina, pero también subjetiva.

Al escuchar su diversidad rítmica al son de tambores, trompetas, timbales, y demás instrumentos, la salsa revive en cada bailaror, sus letras son la expresión de un vivir, de un sentir que se hace llamar latino y caribeño; la salsa es potencia desde su Inexistencia, ya que no remite a un ritmo sino a múltiples, no es una esencia, porque en ella siempre hay algo por hacerse, como el sujeto del inconsciente lacaniano, su fuerza está en lo que nunca puede ser más de lo que puede llegar a ser.

La salsa no existe, pero de la misma manera en que los latinos en Nueva York se hicieron visibles y cobraron existencia a través de los ritmos cubanos y puertorriqueños, lograron que la salsa y sus experiencias en las calles de esa ciudad, se convirtieran en un significante que agrupó a otros significantes. Nuestra cosa latina, a pesar de que no existe, nos hacer seguir siendo para posibilitar la existencia.

La música se despliega en un discurso, en este caso, la música se estructura en un Otro social a la mejor manera del psicoanálisis lacaniano: “el inconsciente se estructura como un lenguaje”.

El género musical de la salsa no pudo nacer en otro lugar diferente de Nueva York, y no es cualquier lugar, es el lugar de la Nueva York latina. Allí, en ese sitio del Harlem latino “El barrio” fue antes del verbo el tambor, los timbales, las congas y trompetas, una mezcla de blues, jazz, músicas antillanas y caribeñas, además del instrumento que, para algunos, le dio existencia a la salsa: el trombón. Este instrumento musical convierte la melodía de un ritmo

subversivo que rompe con lo establecido, y por medio del baile muestra que los latinos viven a pesar de las circunstancias adversas. La salsa nace de la precariedad y la marginación (el barrio, la migración, la pobreza y la violencia). Sin embargo, a diferencia de otros géneros musicales que se hunden en el lamento de la impotencia, la salsa opera tomando la tragedia para ponerla a bailar. Se canta al dolor para que este no se torne en sufrimiento, con una sonrisa en la voz, al mejor estilo de Héctor Lavoe o Ismael Rivera. Es la alegría ante el límite de la existencia.

El caso de Héctor Lavoe es muy diciente de lo que acá se quiere proponer, conocido como “el cantante de los cantantes”, su figura encarna la vulnerabilidad que el mismo cantante, al contrario de ocultar, exhibe. En la canción titulada “El Cantante”, reconoce que su alegría es un servicio para otros mientras él habita la soledad. Sin embargo, no se queda en la “lamentación impotente”. Al cantar su propia tragedia, puede hacer algo con su dolor, Es la alegría surgiendo no a pesar del límite, sino gracias a él. Es el reconocimiento de que, como el todo es imposible, solo queda reírse de esa imposibilidad. Héctor Lavoe, pone la voz para nombrar lo Real. Al improvisar, el cantante no repite el guion establecido, sino que inventa algo nuevo con su propio dolor: “El sonero es el que mete la cuchara en el caldo de la rutina..., es el que rompe el orden para decir su verdad, una verdad que a veces duele pero que al cantarse se libera.” (Pagano, 2018, p.134). Esa invención es lo que se podría llamar en el psicoanálisis lacaniano *sinthome*: lo que lo mantiene vivo y genera alegría en el oyente.

César Pagano (2018), en su libro *“El imperio de la salsa”* dice que la salsa es un "abrazo a la adversidad". Ese abrazo nos recuerda que la alegría no es la ausencia de límite, sino la danza que ocurre justo en su borde: La salsa es melancolíaailable... Es el lamento que se vuelve desafío. El caribeño no baila porque esté alegre; baila para no morir de tristeza, baila para exorcizar la carencia (Pagano, 2018, p.21).

La alegría de la salsa no es todo alegría, al ser "melancolíaailable" señala la imposibilidad del goce total, hace surgir un goce suplementario, un "más allá". Ante la tragedia, surge el ritmo. Se baila "para no morir de tristeza". No se trata de lamentar la imposibilidad de llenar el vacío, sino de habitar ese espacio, escuchando, bailando, no es la queja de la dificultad de vivir, sino de "exorcizarla" a través del cuerpo y el sabor.

La salsa es la reactualización de la tragedia en clave musical, "la vida te da sorpresas" de Pedro navaja del cantante Rubén Blades y Willie Colón, es el reconocimiento de la contingencia absoluta. No hay un orden total, no hay un plan perfecto. La alegría aquí es la ironía: saber que el destino es caprichoso y, aun así, seguir caminando por la avenida. Allí el rimo que se baila es el de la sorpresa.

Los tambores que le fueron despojados a los esclavos son las mejores armas de la resistencia cultural que insiste en no dejarse someter completamente, en no dejarse borrar. Y eso fue lo que hicieron los latinos en Nueva York, puertorriqueños, sobre todo, esos que no dejan de ser mirados colonialmente en Estados Unidos, los que enlazaron ese lugar

inmigrante de exclusión, de ciudadanos de segunda para hacer música, y través de esas formas de resistencia se inventó la salsa, un significante que enlaza a otros significantes y permite que los sujetos se ubiquen en un discurso: "La salsa contribuyó a calentar y a alegrar a la población (...) oprimida y perseguida". (Pagano, 2108, p.22). Es decir, la alegría es la consecuencia directa de haber sido "negado" por el sistema.

La salsa es un ejemplo de qué hacer con la tensión sonora, como convertir esta tensión en un ritmo, los timbales, trombones, trompetas, tambores, etc., transformando esa tensión en algo que no solo sirve para bailar y danzar sino para posicionar a unos sujetos en el mundo desde la misma exclusión y desarraigo. Saber hacer con esa tensión es lo que siempre propuso Freud en el psicoanálisis, qué hacer con la pulsión psíquica inconsciente.

La salsa no existe como un todo, así como el Otro en el psicoanálisis, pero ante la valentía del acto de vivir de cada sujeto la hacemos existir (como un no todo completo), así es la salsa en su no existencia, pero cada bailador, cada salsero, la hace existir cuando la escucha. Algo similar implicaría atravesar un análisis, porque es un bailar en la vida, es hacer con el vacío de lo real un algo que puede ser el baile de vida.

2.

Revistiendo vidas

2.1. Investir, revestir, resistir

No hay nadie más frívolo que el que considera a la moda algo trivial.

José Ortega y Gasset

Valerie Steel (2018) en libro “*Fashion Theory*” nos plantea que la ropa siempre es una máscara, algo que nos ponemos para poder mostrarnos ante los otros, no solo es algo que llevamos, sino que somos ese algo que llevamos:

Hay quienes argumentan que los jóvenes —los góticos, por ejemplo— se visten de monstruos para lidiar con sus sentimientos de alineación. Los debates tienden a enfocarse en dilucidar si los jóvenes son “sinceros” en las identidades que crean para sí mismos, o si se trata de meras “imposturas” ¿La ropa que usan es una mera forma superficial de “chic gótico”? (Spooner, 2004, p.168).

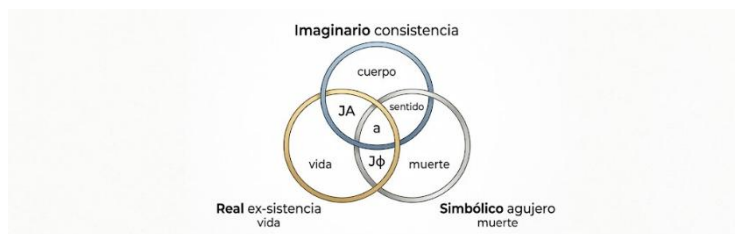
La ropa no es menos verdadera que el yo que nos ubica en e mundo, tanto la ropa como el yo son modos de posicionarnos frente a Otro.

Sin embargo, este paradigma del reflejo versus máscara parece falaz. El razonamiento que fetichiza la “autenticidad” pasa por alto el pequeño detalle de que la ropa nunca puede “reflejar” un yo interior esencial, porque ese yo no existe. Incluso cuando creemos ser “naturales” y

“sinceros” al máximo, estamos creando un personaje en la misma medida en que lo haríamos con una máscara de Dai Rees o si nos disfrazáramos como las alienígenas que han desfilado en las pasarelas del joven diseñador británico Gareth Pugh (p.318).

La ropa no es algo que nos muestre la verdadera personalidad de alguien o no, por una razón: no existe una personalidad verdadera interior, no existe algo en lo profundo de nosotros que nos hace ser, somos los que nos mostramos y mostramos ante los otros y el Otro, y eso es otra lección que nos deja el psicoanálisis, somos superficialidad, es por eso, que el psicoanálisis no es una psicología profunda sino una de superficialidades.

El psicoanálisis nos ha enseñado, desde Freud, que somos superficialidad desde un yo que se constituye a través de identificaciones y se fortalece mediante los ideales superyoicos. Desde Lacan el yo existe como una instancia psíquica que se produce imaginariamente para darle consistencia al cuerpo. Si nos vamos al significado de esta palabra “consistencia” nos encontramos con que se refiere a a la solidez, estabilidad, y cohesión, lo cual refiere que lo imaginario del yo es necesario para que un sujeto se ubique en el mundo desde una estabilidad, etc. Y a su vez, esta instancia psíquica permite el enlace con lo simbólico (muerte) que en la teoría lacaniana constituye un agujero que da cuenta de la existencia de lo real: la vida



Así que vestirse sería dar cuenta del disfraz de nuestra subjetividad, es darle consistencia a un cuerpo que bordea el vacío de lo real del sujeto para velarlo desde el agujero de lo simbólico. O para decirlo en otras palabras, el vestido, al investir a un sujeto, está rediseñando una existencia dándole consistencia al cuerpo a través del agujero que señala el velo del vestido, de eso se trata la moda, mostrarnos que no somos sin un cuerpo. No todo se puede cubrir, pero si hay algo que podemos cubrir, es la consistencia de lo imaginario, de ahí la función del velo del vestido.

Si bien no somos sin un cuerpo, este cuerpo no nos pertenece, el cuerpo es del Otro, somos el cuerpo que nos señala el Otro, está en cada sujeto cómo hacer para apropiarse de su cuerpo, por ello, el vestido-vestirse cumple una función principal y es servir de sostén (imaginario) para el sujeto, y apostar por ubicarse en un mundo (simbólico) para dar cuenta de la ex-sistencia de la vida. Teóricamente, vestirse no es un acto banal porque es necesario para vivir, no es solo ponerse ropa, así como tampoco la moda es algo fútil y banal, sino que es importante para pensar que la consistencia corporal no está dada solamente por lo imaginario y lo que nos devuelve el Otro de nuestra propia imagen, porque hay una dimensión

simbólica y real de la consistencia, algo que se anuda y enlaza en el mismo nudo.

Para lo anterior nos valdremos de unos casos donde la moda forma parte de lo real de la vida y la muerte tiene un lugar, instancias enlazadas al cuerpo como muerte y vida, tal como con el nudo Borromeo que muestra la enseñanza del psicoanálisis lacaniano.

Catalina Azuero es una diseñadora que tenía una tienda de moda en el norte de Bogotá. En el año 2018 su hermano, que por años había vivido en las calles, fue encontrado muerto, víctima de los mal llamados “falsos positivos”, que eran en muchos casos perpetrados por fuerzas armadas del Estado colombiano. Este suceso partió en dos la historia de la diseñadora bogotana, lo cual causó que se cambiara el nombre a Diamantina Arco iris y que trasladara su tienda de moda a la localidad de Santa Fe en la ciudad de Bogotá, localidad que se caracteriza por una gran población de habitantes de calle. Allí compró una vieja casa y creó la Fundación Amor Real, que tiene cuatro proyectos con los que busca ayudar a mujeres trabajadoras sexuales, comunidad trans, habitantes de calle y migrantes.

Con este mismo impulso creó la Fundación Rediseñamos, en la cual utiliza el bordado y la alta costura, como herramienta para que los marginados por la sociedad, tengan una nueva oportunidad en la vida. El camino no ha sido fácil, pero sigue fuerte y decidida en su labor (El Universal, 2021).

Una de las cosas que hace esta diseñadora es recibir las cobijas de los habitantes de calle. La fundación les da dinero por ellas, ofreciéndoles una manta nueva en otro material. Con las mantas recibidas de estos habitantes de calle se fabrican abrigos que serán vendidos para mantener la misma fundación.

Este proceso de convertir una manta desechable en una prenda que sirva como objeto de moda, obedece a un proceso de intercambio, como nos plantea André Breton: la salvación se encuentra por la vía de los desechos, la salvación de quién, podríamos contestar, del sujeto. El sujeto es un resto (de la inconsistencia del Otro) que se puede convertir en un desecho (el capitalismo neoliberal nos señala cómo cualquiera de nosotros se puede convertir en puro desecho) o un algo que pueda constituir una existencia, una vida que haga lazo con otro. En este punto, el arte, la moda, permiten generar una estética del desecho, sublimarlo. Cuando el desecho es elevado a la dignidad de la Cosa, es sublimado, es decir, puede hacer un lazo con algún otro u otro.

Pasar del desecho donde puede ubicarse un sujeto, de una nada a un resto capaz de investirse creativamente para posibilitarse vivir. Y este también es el caso del artista Jaime Ávila, quien convierte los harapos de estos habitantes en ropajes estéticos que pueden ubicar a estos sujetos no como puro desechos, sino como unos sujetos que pueden ocupar un lugar como tale.

Jaime Ávila nos mostró una calle habitada de manera permanente por sujetos que se cubren de harapos exuberantes

para marcar su diferencia. En *La vida* es una pasarela, los habitantes de la calle, con su atuendo, ejercen el derecho a ocupar un lugar en ese territorio transitorio y tratan de construirse una precaria intimidad en un rincón con sus ropas; tratan de construirse un lugar donde se pueda vivir siendo cada vez más sucio que el día anterior o donde se puede comer lo que se recoge y vivir en la noche (Gutiérrez, 2007).

Como su mismo nombre lo indica: la vida es una pasarela, es reconstruir una imagen donde haya una vida que se merezca, es importante recordar que pasarela viene del italiano *Passarella*, que significa pequeño puente, una definición de la moda y el arte como vías posibles para el desfile de la vida. El verbo latino *passare* viene de *passus* que significa poner un pie adelante, *Passus* hunde sus raíces en *pandere*, que a su vez significa estirar, abrir los brazos, extenderse. Entonces, si la vida es una pasarela, en este caso, a pesar de la situación de calle, se puede desplegar una vida:

En la vida es una pasarela reconstruyo la imagen deteriorada de jóvenes drogadictos teniendo como referencia el cliché capitalista de las revistas de moda; ellos, nacidos en la década de los ochenta, época de la gran bonanza del narcotráfico en Colombia y en contraste con los jóvenes radioactivos, demostraban el fracaso de un sistema sin futuro; el título describe el sarcasmo y crueldad, comprometía al espectador como parte de un sistema poderoso que doblega a cualquier hombre frágil (Gutiérrez, 2007).

La moda como arte nos muestra una manera de saber hacer con el desecho, formas de hacer un agujero desde una

consistencia imaginaria para dar cuenta de lo real de la vida. Lacan (2008) en el seminario XVI “*De un Otro al otro*” nos dice que: “La sublimación es lo propio de quien sabe contornear eso a lo que se reduce el sujeto supuesto saber” (p.320). A lo que se reduce ese sujeto supuesto saber es al objeto a, el desecho que da cuenta del vacío de lo real por medio de lo simbólico del agujero. Todos somos restos y nos podemos convertir en puro desecho, necesitamos un lugar donde ese resto pueda ubicarse como sujeto con posibilidades de una vida, donde podamos hacer algo con lo simbólico de la muerte, que no sea solo morirnos. El arte como la moda pueden ser esos lugares donde un sujeto puede darse una consistencia imaginaria para poder vivir, así sea ubicados en ese lugar de puro desecho, siempre hay posibilidades de una vida, de investirnos para vivir.

Vestirse es un acto político, la moda es una forma de manifestar la subjetividad y dice cómo un sujeto se ubica en un mundo. Ahí donde un cuerpo se viste se inviste, es por eso que el vestido puede entenderse como una escritura cultural, donde los sujetos no solo llevan algo puesto, sino que son eso que llevan. El vestido, es el velo de lo imaginario, aquello que da consistencia al cuerpo como nos dice Lemoine – Luccioni (2003). Así que en cada época podemos dar cuenta de la subjetividad por lo que llevan puesto, porque los que se visten, por lo que son investidos. Como nos dice Freud en su texto *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*:

Esperamos algo semejante respecto de las enfermedades neuróticas de siglos anteriores, y así ocurrirá, en efecto, con tal de que estemos preparados para reconocerlas bajo

rótulos diversos a los de nuestras neurosis de hoy. No nos asombre que las neurosis de esas épocas tempranas se presentaran con una vestidura demonológica, puesto que las de nuestra época apsicológica aparecen con vestidura hipocondríaca, disfrazadas de enfermedades orgánicas (Freud, 1992b, p.73).

Vestirse, investirse, son caminos, vías para el acceso a la subjetividad del sujeto, al lugar donde este se ubica en una realidad, pero también una vía para acceder al inconsciente, la vestimenta está estructurada con un lenguaje, vestirse hace parte de la vida cotidiana, de ahí que también sea un acto social y político:

Todo cambio en la acostumbrada manera de vestir, toda pequeña negligencia (por ejemplo, un botón sin abrochar) y todo principio de desnudez quieren expresar algo que el propietario del traje no desea decir directamente y de lo que, siendo inconsciente de ello, no sabría, en la mayoría de los casos, decir nada (Freud, 1981, p. 877).

El vestido revela la desnudez del cuerpo a su vez que lo cubre, el vestirse nos muestra eso del sujeto en relación a sí mismo y a los otros, de ahí su carácter político y social.

Las vestimentas son el modo que tiene el cuerpo de mostrar su relación con el lenguaje. El vestirse es un modo de decir si esa relación fracasó o no, es una manera en la que el sujeto representa la sujeción o la extranjería respecto del significante (Bourband, 2009).

2.2. ¿Qué es una vestidura en la teoría psicoanalítica freudiana?

El cuerpo de por sí es una vestidura desde que nacemos, sin esta vestidura no hubiese posibilidad de cuerpo para el humano, pero a ese primer cuerpo, a esa primera vestidura corporal hay que investirla. Según el diccionario de la RAE investir es conferir una dignidad o cargo importante. Lo cual tiene que ver con conceder, conferir, otorgar, honrar a algo o alguien. Es el vestido el que le da un carácter de investidura a ese cuerpo, le da un lugar en el mundo, y es ahí donde Freud ve algo para resaltar. En sus nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, en el subcapítulo sobre la feminidad le da al acto de tejer y trenzar un lugar de creación: “Se cree que las mujeres han brindado escasas contribuciones a los descubrimientos e inventos de la historia cultural, pero son tal vez las inventoras de una técnica: la del trenzado y tejido” (Freud, 1992c, p.122). Si bien la explicación freudiana sobre este invento de lo femenino (más allá de las mujeres) es curiosa —hace equivaler bellos, con tejido— lo importante acá es el mismo invento femenino: el trenzado, el tejido, que tiene más que ver en cómo se constituye lo social, desde un tejido.

Hacer de los hilos un borde es lo que puede hacer no solo un cuerpo en un sujeto sino un cuerpo social, tejer es confeccionar bordes, es un saber hacer con el vacío que posibilita que en ese tejido se enlacen cuerpos, sujetos, constituir colectivos, entretejer lo social.

Existen las costureras del lazo social, aquellas que con su acto tejen y reparan lo que está roto, aquellas que crean un lugar para lo excluido, el tejido acoge, aloja, confecciona un lugar para el sujeto.

2.3. Empollerase: la pollera como un modo de invertir lo excluido

La diseñadora de modas Qarla Quispe de Perú ha reivindicado la pollera andina, dándole un lugar para que esta prenda pueda ser usada en los contextos urbanos de Perú, algo que de por sí ya es una osadía en una cultura excluyente y racista con todo lo asociado con lo cholo. Ponerse una pollera nombra un lugar de empolleramiento. Quispe pudo hacer de ese vestido “la pollera” un investimento diferente al lugar del cholo excluido, utilizando la pollera como un lienzo para redefinir el lugar de esa prenda en la cultura peruana.

La diseñadora de modas Qarla Quispe en su taller de polleras Warmichi



Nota. Adaptado de 'Warmichic', la moda llega a las polleras con esta marca, por K. Gines, 2017, Trome. (imagen mejorada con Gemeni)

Quispe dignificó una prenda ancestral, y le dio un lugar en el contexto de la capital peruana (Lima), haciendo que la pollera no solo sea algo que usan los cholos en las serranías, sino que también pudiera ser usado en la misma capital. Contrario al proceso de blanqueamiento o de

blanquitud, como dice el sociólogo ecuatoriano Bolívar Echeverría: “La blanquitud —que no la blancura— es la consistencia identitaria pseudo concreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida” (Echeverría, 2010, p. 10).



Museum of International Folk Art. (s.f.). Qarla Quispe Huamani Polleras (Skirts) Lima, Peru, 2017 [Fotografía]. Department of Cultural Affairs Media Center. <https://media.newmexicoculture.org/photo-library/event/file/detail/3408/2839/2>

“*acholate*” se convierte en un grito de lucha, que ayuda a ubicarse en vez de negar o excluir. En una cultura como la peruana y en otros lugares de Latinoamérica, ser cholo, villero, naco o ñero es un lugar de desprestigio, de inferioridad y vergüenza, ya que es el lugar que nadie quiere ocupar porque se aleja de la blanquitud.

A través de las polleras, Quispe, busca reivindicar a las abuelas que llegaban a la capital de Lima, y tenían que mimetizarse con lo criollo, lo mestizo, para tratar de alcanzar ese ideal de blanquitud, pero en un acto de dignidad, Quispe convierte el insulto en un autoelogio, algo similar a lo que trata de hacer el escritor y periodista mexicano Monsiváis (2002) en su libro: “Días de guardar” con el Naco mexicano:

Naco es el insulto que una clase dirige a otra y que — historia de los años de fuego—los mismos ofendidos aceptan y esgrimen como insulto, pudiendo perfectamente hacerlo como autoelogio, del mismo modo en que los estudiantes alemanes se autocalifican como “cerdos” para recoger con sarcasmos la agresión burguesa (p.120).

Quispe convierte lo que ella llama arte popular en arte, traspasando la frontera que desde las academias, institutos y escuelas de arte han salvaguardado para no mezclar lo uno con lo otro. Es ahí donde la pollera pasa de ser un objeto común a un objeto artístico, se convierte en una prenda que inviste un cuerpo: el de la mujer acholada, pasando de ser un cuerpo discriminado a un cuerpo deseado.

En un acto lacaniano de autorizarse a sí misma, las polleras para Quispe la ubicaron como diseñadora y artista. Pudo convertir su obra en un arte no solo para otras sino para ella misma. La pollera acá se convierte en un objeto artístico porque puede revestir ese investir, darle la dignidad de una prenda ancestral, hace que una mujer pueda investirse de otras maneras, y esto es un acto de resistencia, re-existencia. Quispe puede confeccionar vestimentas para investirse e investir.

La pollera opera como una vestimenta que erotiza un cuerpo cholo, acholándose estas mujeres ya no tienen que negar su ancestralidad, no tienen que aspirar a ser algo que nunca podrán ser, porque se han apropiado de un cuerpo cholo dignificándolo. La vestimenta como una prótesis, una suplencia de una historia que puede enlazar un sujeto. En este caso, lo imaginario de la vestimenta, que al enlazarse a lo simbólico pueda dar lugar a un sujeto ante el vacío de lo real, hay un tratamiento del cuerpo, de un cuerpo cholo que es excluido y negado en una cultura racista, al cuerpo cholo que puede mostrarse a través del velo de la pollera.

3.

La muerte y la vida

3.1. La muerte, el festín y la ley

Es para mí evidente que no resolveremos los secretos últimos de las neurosis y las psicosis sin la mitología y la historia de la cultura. La embriología va de la mano de la anatomía comparada y sin esta última la primera es tan sólo un capricho de la naturaleza cuyas profundidades permanecen incomprendidas. Es una desgracia tener que trabajar al lado del Padre creador. De ahí mis choques con la ‘terminología clínica’ Carta de Jung a Freud del 25 de diciembre de 1909.

“Todo yo soy Tótem y Tabú” Carta del 11 de agosto de 1911 a Ferenczi.

Podríamos decir que *Tótem y Tabú* es un documento socio-clínico. Más allá de las sentencias que Lacan hizo de este texto como esa “cosa torcida”, en el seminario 17 “*El reverso del psicoanálisis*”, ese “cuento chino”, o ese “producto neurótico” en el seminario 18 “de un discurso que no fuera un semblante”. Afortunadamente, el mismo Lacan se rectificó, no lo haría muchas veces, pero con Tótem y tabú le tocó echar reversas de las cosas que a veces decía provocativamente pero equivocadamente.

Es el mismo Lacan que en el seminario 18 “donde nos dice que, Freud se inventó un mito que va a ser el preámbulo de las mismas fórmulas de la sexuación que va a desarrollar en los seminarios 19 “*O peor*” y 20 “*Aún*”. Podríamos pensar

que el mito que se elabora en Tótem y Tabú permite no solo pensar el todo sino también un no todo.

A pesar de esas sentencias, Lacan rescata la “verdad” del mito, donde no hay Otro completo, y el mito sirve como aquello que responde a esa “verdad”. En este sentido, Lacan señala en *“El mito individual del neurótico”* que: “El argumento fantasmático se presenta como un pequeño drama, una gesta, que es precisamente la manifestación de lo que llamo mito individual del neurótico” (Lacan, 1993, p. 47).

Tótem y Tabú (Freud, 1992d), se inscribe en el contexto particular de la polémica naciente con Jung. Aunque Freud también necesitaba un mito para el psicoanálisis, es con Tótem y Tabú que él reintroduce la función del “padre”. La muerte del padre no solo habilita el goce, sino la posibilidad de su prohibición, allí donde el goce no puede ser total, se abre la posibilidad del deseo, y es por la vía de la muerte (asesinato) de ese “padre” que Freud encuentra la importancia de sostener el mito de Tótem y Tabú.

La muerte (asesinato) opera en articulación con lo real lacaniano, la función del mito de Tótem y Tabú es designar lo real como imposible, y esto es crucial para la praxis psicoanalítica, la articulación del mito y lo imposible.

Lacan, en el seminario 17 *“El reverso del psicoanálisis”*, hace un planteamiento que va del mito a la estructura, lo cual no implica que la estructura reemplace al mito, sino que el mito es alojado en la misma estructura, incluso, permite pensar las lógicas de la sexuación, como ya se planteó, y la topología, para así poder dar cuenta del decir

de un sujeto sobre lo real: Lo imposible de lo real, lo imposible del incesto, lo imposible de la vida, esto en Tótem y Tabú se señala con la muerte del padre. En el Mito, lo imposible de la estructura, los tres imposibles lacanianos “la relación sexual no existe” “el otro (completo) no existe” “la mujer no existe”.

El mito designa lo imposible, y Tótem y Tabú además de no ser la excepción, es el mejor ejemplo de ello para el psicoanálisis. Allí hay un vacío, y un intento de hacer algo con él, y de eso se trata el mito, al mejor estilo lacaniano, intentar escribir lo imposible, “lo que no cesa de no escribirse” (Lacan, 1992).

Freud en *Tótem y Tabú* se pregunta: ¿qué significado tendrá la introducción a ese júbilo festivo, o sea, el duelo por la muerte del animal totémico? (p.142). La respuesta freudiana sobre la contradicción entre duelo y festejo no es otra que la “ambivalencia de sentimientos” que también se encuentra en las neurosis obsesivas, aunque también se podría decir en cada sujeto. Así, el banquete totémico sería el modo de convergencia entre el duelo y el festín: “El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión” (p.144).

Para Freud, en el banquete totémico, hay un rito sacrificial, y que este sacrificio en el altar ha sido la pieza esencial en el rito de la religión antigua, aunque también se podría decir de los actuales, o por lo menos en el catolicismo

cristiano: “Ahora bien, la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse” (p.156). Acá surge una de esas sentencias lacanianas que tanto se repiten en los espacios psicoanalíticos: “Se puede prescindir a condición de saber servirse de él”, acá servirse puede ser usado de una manera metafórica o literal, lo que también se puede leer en Freud en este texto como: “Lo que has heredado de tus padres adquiérelo para poseerlo”.

Tótem y Tabú nos muestra que nadie puede ubicarse en ese lugar del todo padre, que si puede existir algún padre es el padre muerto-asesinado. Solo así, se puede acceder a algún goce que permita dar paso al deseo por medio de la enunciación de ese lugar imposible. El padre muerto está castrado, es decir no todo es, así como sus hijos que se reunieron en el ritual del banquete totémico van a recordar que ellos también están castrados.

Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir —acaso tras superar graves querellas— la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre (Freud, 1992d, p.146).

La muerte-asesinato del padre mítico no es otra cosa que el límite, no solo para ese mismo padre, sino para todos sus hijos, y el banquete es el ritual que recuerda que ese lugar no puede ser ocupado por ninguno:

Nadie podía obtener ya, ni tenía derecho a hacerlo, aquella perfección de poder del padre, que, empero, todos querían alcanzar. Así, en el curso de largas épocas pudo ceder el

encono contra el padre, que había esforzado a realizar la hazaña, y crecer la añoranza por él; y pudo nacer un ideal cuyo contenido era la plenitud de poder y la ilimitación del padre primordial antaño combatido, así como el apronte a someterse (Freud, *S. Tótem y Tabú*, p.150).

3.2. El banquete totémico como un festín sacrificial

Qué es lo que se sacrifica, primero que todo hay que tener en cuenta que sacrificar viene del latín *sacrificare*, que es hacer un acto sagrado, y mantiene cerrada la frontera muertos y vivos (Douformantelle, 2022, p.17). Algo para pensar en una época que lo profano y lo sagrado ya no tiene sentido. El sacrificio tiene que ver con los límites. Para la psicoanalista francesa Dofourmantelle el sacrificio abre un espacio entre vivos y muertos (p. 17). Lo mismo que Freud ya nos había señalado en *Tótem y Tabú* cuando nos dice:

Ahora bien, el sacrificio —la acción sagrada «ai' é[^]oxiív {por excelencia} {sacrificium, — significaba en su origen algo diverso de lo que en épocas posteriores se entendió por él: la ofrenda a la divinidad para reconciliarse con ella o granjearse su simpatía. (De su sentido accesorio de autodespojo parte luego el empleo profano de la palabra. [Cf. infra, pág. 151.]) Se puede demostrar que en su comienzo el sacrificio no era otra cosa que «an act of social fellowship between the deity and his worshippers», * un acto de socialidad, una comunión de los creyentes con su dios. (Robertson Smith, *ibid.*, pág. 224). (Freud, 1992d, p.135).

Freud convierte el banquete totémico en un festín sacrificial, aclarando que en la modernidad se había perdido

ese carácter de festividad, perdiéndose el vínculo con lo divino, peor también, con lo comunitario.

Sacrificio y festividad coinciden en todos los pueblos; todo sacrificio conlleva una fiesta, y ninguna fiesta puede realizarse sin sacrificio. La fiesta sacrificial era una oportunidad para elevarse los individuos, jubilosos, sobre sus propios intereses, y destacar la mutua afinidad entre ellos y con la divinidad. El poder ético del banquete sacrificial público descansaba en antiquísimas representaciones acerca del significado de comer y beber en común. Comer y beber con otro era al mismo tiempo un símbolo y una corroboración de la comunidad social, así (Freud, 1992d, p.136).

Muerte, sacrificio y festín es muy poco común que se vislumbre en una contemporaneidad cada vez menos ritualista, los pocos vestigios hay que buscarlos y rescatarlos de eventos como el carnaval de Barranquilla. En esa ciudad cada martes, antes del miércoles de ceniza, se ven deambulando algunas mujeres vestidas de negro en el sofocante calor caribeño-tropical característico de esa región del país. Acompañadas con pavas y gafas oscuras emiten sollozos, llantos y quejidos de dolor por la muerte de su querido Joselito carnaval. La historia de Joselito tiene una larga historia. El sociólogo Edgar Rey Sinning, en su libro “Joselito Carnaval, análisis del Carnaval de Barranquilla”, comenta que esa figura se conecta con los ritos de las saturnales romanas, donde un esclavo era convertido en rey temporal solo para ser sacrificado al final de la celebración.

Lo mismo que en algunas regiones de España, había un personaje que moría en la plaza principal del pueblo. “Era un muñeco que cuando comenzaba la fiesta le empezaban a quitar partes; el brazo, la pierna, hasta quedar sin nada el día que termina”, agrega Rey Sinning, lo que le permite afirmar que Joselito carnaval “Es morir para seguir viviendo, es un personaje emblemático para la fiesta desde una mirada simbólica”. Esto no es otra cosa que aquello señalado por Freud cuando nos dice: “El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos” (Freud, 1992d, p.145).

La muerte acá no es el fin de la vida sino su posibilidad, solo con la muerte se puede establecer los límites de una vida por vivir, para que la vida pueda ser celebrada se tiene que tener presente la muerte.

3.3. El antagonismo de lo sagrado y lo profano: el sujeto

“No hay que vivir, si no se quiere morir, ni devenir si no se quiere dejar de ser” (p.47)

Roger Callois.

Hay un antagonismo inherente al sujeto y la cultura, y Freud lo recoge en *Tótem y Tabú*: “El significado del tabú se nos explicita siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice “sagrado”, “santificado”, y, por otra, “ominoso”, “peligroso”, “prohibido”, “impuro” (Freud, 1992d, p. 27). El tabú señala un límite, ni todo se puede como tampoco nada se puede, el no todo lacaniano entraría acá, pero para llegar a este último punto en la teoría lacaniana

tendríamos que retornar no solo a Freud sino a la antropología y sociología que ya nos habían señalado hace décadas que toda constitución cultural tiene que fundamentarse en ese límite, y que para el sujeto es fundamental dicho límite para constituir un mundo y ubicarse en él.

Freud nos sigue diciendo en *Tótem y Tabú* que: “El tabú, al dirigirse hacia “las más intensas apetencias de los seres humanos”, provoca siempre un constreñimiento, pero, a la vez, una tentación de violarlo (Freud, 1992d, p. 42). No será esta confrontación, este antagonismo cultural lo que posibilita la emergencia del sujeto, ese sujeto del inconsciente que descubrió Freud y que lacan teorizó como dividido. Primero como Tótem, después como religión, el tabú aparece como señalando un límite que se viola, y el sujeto no puede saber dónde comienza la vida y dónde termina la muerte.

De ahí el epígrafe de Callois en su texto “El hombre y lo sagrado”, el antagonismo es necesario para poder vivir y morir, por eso la importancia no solo del “*Tótem y tabú*” freudiano sino de todo lo sagrado que, a su vez, trae consigo lo profano, así como la importancia de la religión porque señala firmemente que ella en sí misma es una confrontación entre lo sagrado y lo profano, porque esta opera como un modo de expulsión de lo profano para retener lo sagrado. Callois nos dice: “La religión es un modo de administrar lo sagrado, contiene una energía incomprensible y sin duda peligrosa, pero también “eminentemente eficaz” (p.15).

Sin antagonismo no hay manera de poder construir cultura, ya que en el reconocimiento del límite está su misma potencia de derrumbarlo:

La sumisión implica la posibilidad de la arrogancia y la rebeldía; de la estabilidad nace el movimiento; a la vana conservación de las riquezas y las fuerzas se opone su consumo fecundo, que sin duda las destruye, pero que asegura de ese modo su resurrección. Si el grano no muere... (p.148).

¿Esto no será lo que dio pie a Freud para pensar en toda su conceptualización pulsional sobre las pulsiones de vida y de muerte? Callois plantea que:

Los tótems, por lo tanto, pertenecen al linaje materno, los viejos tíos velan por ellos, los salvan de todo ataque, contienen a sus sobrinos en sus impulsos temerarios y en las empresas arriesgadas por las cuales anhelan confirmar su valor y adquirir prestigio (...) los tótems son los guardianes de las reglas y las limitaciones que los dioses impulsan a infringir (p.149).

Para Callois, este antagonismo permite la existencia colectiva, pero esto dependerá de cómo se conciba lo sagrado y lo profano. El problema es que, en la modernidad, uno podría pensar, sin que lo diga Callois, que el capitalismo soporta cada vez menos lo sagrado, y la religión en su reemplazo, puede sostener menos ese espacio y ese tiempo sagrado, necesarios para la cultura y lo colectivo, porque son religiones personales e individualistas propias de los ideales actuales del capitalismo neoliberal:

Pronto la religión se adhiere al hombre y no a la colectividad: es universalista, pero también, de modo correlativo, personalista. Tiende a aislar al individuo para situarlo sólo frente a un dios al que conoce menos por sus ritos que mediante una efusión íntima de criatura a creador. Lo sagrado se hace íntimo y sólo interesa al alma. Se ve aumentar la importancia de la mística y disminuir la del culto (p.152).

Sin ese antagonismo de lo sagrado y lo profano, no puede emerger el sujeto ya que el orden del mundo se va difuminando, y en consecuencia, cada vez más va apareciendo y constituyéndose un individuo alejado del sujeto, un sujeto indivisible, solidificado en las identificaciones de un goce ilimitado del “todo se puede”, afortunadamente el sujeto, ese que Freud ayudó a ubicar desde la escucha de una praxis llamada psicoanálisis, que se fundamentó gracias a unas mujeres categorizadas como histéricas. Como nos dice Callois, lo sagrado insiste, así sea en los cuerpos sufrientes de estas mujeres, y esa insistencia logró ser escuchada por Freud.

Sin embargo, lo sagrado subsiste en la medida en que esta liberación es incompleta, es decir, cada vez que un valor se impone como una razón de vida a una comunidad e incluso a un individuo, porque entonces se revela rápidamente como fuente de energía y foco de contagio (Callois, p.157).

Esas mujeres “histéricas” del siglo XIX mostraban la insistencia del límite del Tabú antiguo, de las consecuencias que se venían gestando en ese capitalismo moderno del siglo XIX, las consecuencias de perder esa ambivalencia que nos trae lo sagrado y lo profano, incluso, esas mujeres eran esa

insistencia que se mostraba de otras formas (histeria) que siempre habían insistido en mostrarse, aunque no tengamos ni ojos ni orejas para mirar y escuchar. Callois nos muestra cómo Santa Teresa en el siglo XVI, por medio de su éxtasis religioso (no había otra manera de manifestarlo) expresaba la ambivalencia, el antagonismo de eso sagrado y profano:

Hay que leer las páginas en que Santa Teresa describe sus éxtasis. Si se procura dejar a un lado las expresiones demasiado específicamente cristianas, se verá qué bien ilustran esta paradoja las confidencias de la santa, cómo el contacto de lo sagrado establece un doloroso debate entre una esperanza embriagadora de abismarse definitivamente en una vacía plenitud y esa especie de gravedad con que lo profano entorpece todo movimiento hacia lo sagrado y que la misma Teresa atribuye al instinto de conservación. Reteniendo en la existencia al ser que muere porque no muere, esa gravedad aparece como la réplica exacta del ascendiente ejercido por lo sagrado sobre lo profano, siempre dispuesto a renunciar a su felicidad por un destino glorioso (p.159).

Para terminar, aquí se expone un poema de la santa:

Vivo sin vivir en mí
Vivo sin vivir en mí,
y de tal manera espero,
que muero porque no muero.

Vivo ya fuera de mí

después que muero de amor;
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí;
cuando el corazón le di
puse en él este letrero:
que muero porque no muero.

Esta divina prisión
del amor con que yo vivo
ha hecho a Dios mi cautivo,
y libre mi corazón;
y causa en mí tal pasión
ver a Dios mi prisionero,
que muero porque no muero.

¡Ay, qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros,
esta cárcel, estos hierros
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida

me causa dolor tan fiero,
que muero porque no muero.

¡Ay, qué vida tan amarga
do no se goza el Señor!
Porque si es dulce el amor,
no lo es la esperanza larga.
Quíteme Dios esta carga,
más pesada que el acero,
que muero porque no muero.

Sólo con la confianza
vivo de que he de morir,
porque muriendo, el vivir
me asegura mi esperanza.
Muerte do el vivir se alcanza,
no te tardes, que te espero,
que muero porque no muero.

Mira que el amor es fuerte,

vida, no me seas molesta;
mira que sólo te resta,
para ganarte, perderte.
Venga ya la dulce muerte,
el morir venga ligero,
que muero porque no muero.

Aquella vida de arriba
es la vida verdadera;
hasta que esta vida muera,
no se goza estando viva.
Muerte, no me seas esquivia;
viva muriendo primero,
que muero porque no muero.

Vida, ¿qué puedo yo darle
a mi Dios, que vive en mí,
si no es el perderte a ti
para mejor a Él gozarle?
Quiero muriendo alcanzarle,

pues tanto a mi Amado quiero,

que muero porque no muero.

3.4. El psicoanálisis como una praxis erótica: una cuestión de vida y muerte

Existen varias paradojas y contradicciones que el psicoanálisis hace emerger a lo largo del desarrollo de sus conceptos, y una de ellas es lo relacionado con la ley: el incesto como ley fundamental prohíbe un objeto a la vez que lo hace deseable. La ley es no toda, dirá Lacan, en vez de prohibir todo, más bien señala que no todo se puede prohibir. La ley y el goce se encuentran relacionados, la transgresión es necesaria para acceder al goce, Freud nos los recuerda en Tótem y Tabú, cuando sobrevino la muerte del padre la prohibición se reforzó y se transformó en ley. Esa muerte (asesinato-transgresión) refuerza la prohibición.

No se prohíbe lo que se puede realizar, la prohibición es una violencia organizada. En este punto es donde se hace necesaria las teorizaciones de Bataille, para este autor: "la transgresión excede sin destruirlo un mundo profano, del cual es complemento (p.71), sin la transgresión la ley no tendría finalidad. Para Bataille la sociedad no es solo prohibición, sino que también es transgresión. La trasgresión es violencia controlada para Bataille. "De hecho, no es eso en absoluto lo que sucede. La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social" (Bataille, 1997, p. 69). Bataille argumenta que la violencia irrumpe en el orden social al modo de la fiesta ritualizada siguiendo a Callois. La transgresión de lo prohibido está sujeta a reglas al

igual que la prohibición. Así, la transgresión de la prohibición es un "desorden organizado". Los períodos de orden y de fiesta se suceden alternativamente, una vez que ha pasado la fiesta y el exceso, se restituyen las prohibiciones antes vigentes, el orden se reintegra, es como si este orden necesitara del desorden de las fiestas: "una vez derribado el obstáculo, la prohibición escarnecida sobrevive a la transgresión" (Bataille, 1997, p. 53).

La fiesta tiene una función social, incluso, mantiene y reproduce la transgresión-prohibición, muerte-vida, los pares antitéticos son necesarios para mantenerse:

La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro. La vida es siempre el producto de una descomposición de la vida. Antes que nada, es tributaria de la muerte, que le hace un luego, lo es de la corrupción, que sigue a la muerte y que vuelve a poner en circulación las sustancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres (Bataille, 1997, p.59).

Para Bataille, la religión cristiana sería la más alejada de la religiosidad primitiva. Con la entrada del cristianismo esta ley, que se fundamentaba en la prohibición y su transgresión, se torna cada vez más monolítica, hay que recordar que tanto la prohibición y su transgresión hacían parte de lo sagrado, con el cristianismo se separan para colocar del lado del bien la prohibición, y del lado de la transgresión, el mal como pecado.

Con la entrada del capitalismo estos contrarios se nos presentan juntos, empaquetados en forma de mercancía;

sagrado y profano se convierten en una sola cosa, una sola mercancía, la fiesta se hace un continuo perpetuo, por tanto, no hay ni fiesta ni prohibición, como tampoco sagrado y profano, todo se confunde en una inmovilidad festiva -prohibitiva ilimitada. Si se impide la rotación de prohibición-transgresión- no se efectúa la recreación de lo social, y se cae en una inercia destructiva. Se transgrede no solo para recrear sino para incluir en un orden (simbólico) lo excluido, suspendido ese orden se puede incluir aquello excluido para poder ser reubicado. Así se reestablece nuevamente el orden.

El mundo sagrado es, en este sentido, una negación del mundo profano, pero también está determinado por lo que niega. El mundo sagrado es también, en parte, resultado del trabajo, pues tiene como origen y como razón de ser, no la existencia inmediata de las cosas tal como la naturaleza las creó, sino el nacimiento de un nuevo orden de cosa (Bataille, 1997, p. 121).

El erotismo permite la oscilación transgresión-prohibición. Para Bataille el erotismo está relacionado con la muerte que a su vez posibilita la vida: “El erotismo viene dado por una sexualidad vivida como transgresión, como fiesta, como ruptura con los códigos sociales y con el propio yo” (p. 112).

Hay algo ahí que escapa a la interdicción, gracias a eso es que puede aparecer el goce y el deseo. No es la ley la que pone un límite total al goce, más bien lo propicia. Las prohibiciones impuestas al goce son siempre transgredidas, pero nunca son completamente logradas. Para el psicoanálisis el goce y el deseo son necesarios para un sujeto, son los pares

antitéticos lacanianos que siguiendo la vía freudiana pueden fundamentar la teoría psicoanalítica y su praxis, acá el amor entraría como aquello que puede enlazar al goce y al amor, no como reconciliación sino como aquello que permite al goce condescender al deseo, como lo propone Lacan (2006, p.194), en el Seminario 10 “*La angustia*”.

En esa vía se tiende un puente entre Bataille y Lacan, que permite pensar el erotismo y el amor como aquello que viene a hacer del goce y la muerte algo que nos hace desear y vivir. El amor en vez de negar la contradicción antagónica del goce y el deseo, la acoge, ya que no hacerlo sería la vía a una violencia mortífera. En el erotismo la vida y la muerte son dos caras de la misma moneda. Por un lado, tiene ese coqueteo con la muerte (pequeñas muertes), pero también el lado que apuesta a hacer de la vida una fiesta.

Para Bataille lo que hace enlazar a la vida y la muerte es el erotismo, el erotismo es “La aprobación de la vida hasta en la muerte” (1997, p. 15). El erotismo está vinculado con la creación de las prohibiciones. Es una paradoja, ya que es a la vez límite y transgresión, y esta se funda en el límite. El amor no sería el deseo que se funda en el goce, o la vida que se funda en la muerte. Tanto el erotismo como el amor son esa contradicción irreductible, un materialismo erótico y amoroso, Bataille y Lacan.

El erotismo enlaza la muerte y la vida, en esa discontinuidad constitutiva, en ese abismo entre sujeto y el Otro, lo erótico busca cómo enlazarnos al Otro desde los otros. El erotismo situado entre la vida y la muerte, también aplica

al momento orgásmico, al orgasmo también se le conoce como “la pequeña muerte”, y esta pequeña muerte señala un límite como también una pérdida, donde la completitud con el otro es solo un instante que nos recuerda que no estamos completos, por lo tanto, ese gran Otro tampoco.

3.5. El psicoanálisis como una praxis erótica: una cuestión de vida y muerte

Tanto el erotismo como el amor cada vez son más extraños en el siglo XXI. Al parecer, las últimas manifestaciones de estos estados que se pueden rastrear históricamente son las manifestaciones histéricas del siglo XIX, que a su vez son las herederas de las místicas de los siglos XVI y XVII. Hay que tener en cuenta que las manifestaciones histéricas eran modos de decir, que no obedecían exclusivamente a una cuestión orgánica, sino que hay allí una cuestión de otro orden. La vida en ese tiempo era lo más cercano a un éxtasis místico que a una patología orgánica, eran modos de vivir muriendo, como las pequeñas muertes del éxtasis místico, lo que en la modernidad se llamó las *petit mort* orgásmicas (las pérdidas de conciencia).

La praxis psicoanalítica no es solo una praxis erótica sino amorosa, lo primero porque no deja de lado las cuestiones de la muerte y la vida, lo segundo, hace del amor su motor (cura). Freud en una de sus famosas reuniones de los miércoles, exactamente el 30 de enero de 1907, antes de concebir la transferencia como motor de la cura, declara que: “El paciente se ve compelido a renunciar a sus resistencias por amor a nosotros” frase que después complementará con

“Nuestros tratamientos son tratamientos por el amor”. (Kauffman, 1996). Años después, Lacan afirmará en el seminario 20 “aún”: “Lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor [...] la única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor” (Lacan, 2010, p.101-102).

Como ya se planteó, el amor no es solo una cuestión de pasión, va más allá del afecto o la emoción, porque es una cuestión de vida y muerte, es decir, erótica. Hay que retornar a dicha praxis su carácter erótico, acaso no era esto lo que proponía el psicoanalista francés Jean Allouch en su libro: “El psicoanálisis, una erotología de pasaje” donde plantea la importancia de retornar a la erotología en la praxis psicoanalítica, al Eros, a lo cual se puede agregar: a la sexualidad y a la muerte.

Para lo anterior, se debe comenzar a entender que el sujeto es una transgresión, y que el objeto a es el resto que causa a ese sujeto incorporado, encarnado en un mundo simbólico. Esto ya es una cuestión erótica y subversiva, esta emergencia del sujeto va en contravía de toda naturaleza. La erótica en Bataille, Freud y Lacan, es aquello que parte de la naturaleza, pero no es naturaleza y funda la cultura. Para Bataille (1981) en su libro “*Las lágrimas del eros*” nos habla del trabajo como eso que nos hace humanos, y retoma una idea de Marx donde nos dice: “El hombre es esencialmente, el animal que trabaja. Pero también sabe transformar el trabajo en juego” (p.60).

La historia, a pesar de que marca un rumbo, no es completamente determinante, siempre habrá alguna posibilidad en ese hacer-ser, un algo por crear, y ese algo es el objeto a, la vida empuja a hacer de ese objeto a, un resto erótico para que la vida pueda ser deseada y no un simple trámite a la muerte, es jugar desde ese resto que nos constituye como sujetos, hacer del objeto algo para jugar y vivir mientras tenemos como horizonte la muerte, es hacer de la vida algo erótico.

3.6. Ni le falta ni le sobra nada: lo real

“La muerte es una vida vivida. La vida es una muerte que viene”

Jorge Luis Borges

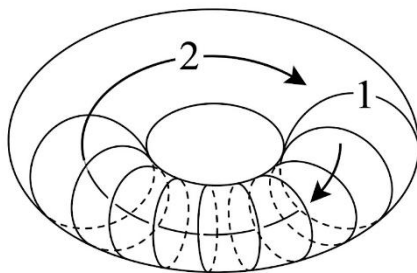
A la frase de Lacan en el seminario 10 la angustia “A lo real no le falta nada” (2013, p.202), también se le podría añadir “tampoco le sobra”. La simbolización de lo real permite dar cuenta de una falta que es introducida por lo simbólico, antes de lo simbólico no puede haber falta ni ausencia de algo. Es gracias a lo simbólico que un significante puede dar cuenta de lo imposible, idea que Lacan (1992) trabaja en el seminario 17 El reverso del psicoanálisis, eso imposible es aquello que nada o nadie puede ubicar en ese lugar de lo real, ya sea como Otro o como padre de la horda primitiva:

No en calidad de un simple tope contra el que nos damos de cabeza, sino el tope lógico de aquello que, de lo simbólico, se enuncia como imposible. De aquí surge lo real. Reconocemos muy bien aquí, en efecto, más allá del mito

de Edipo, un operador, un operador estructural, llamado el padre real – con la propiedad, diría, de que, a título de paradigma, es también la promoción, en el corazón del sistema freudiano, del padre de lo real, que pone en el centro de la enunciación de Freud un término de lo imposible (Lacan, 1992, p.131).

La muerte del padre como Otro es necesaria, pero mucho más necesaria es su duelo como ritual, algo que recuerde que allí no solo hay un muerto, sino que algo tiene que faltar—de ahí la importancia del agujero— y que nada lo puede colmar, por eso nadie puede ubicarse allí, en ese vacío que el agujero señala. Un agujero sirve para que en un sujeto pueda ver identificaciones, anudamientos, así como velos y suturas, pero sobre todo para que se puedan encontrar entradas y salidas.

La muerte es lo que hace agujero en el vacío de la vida, por ello la vida de lo que trata es cómo bordeamos ese camino desde la finitud que nos señala la muerte. Solo podemos dar cuenta de la vida cuando transitamos los límites de la muerte, porque nos va señalando una senda, y recorrerla es lo único que nos puede hacer vivir, así es que lo simbólico de la muerte hace agujero en el vacío de lo real de la vida.



El encuentro con lo real (vacío) desde lo simbólico (agujero) revela una ausencia imaginaria –y el duelo como ritual en su repetición creativa puede dar cuenta de que allí algo se perdió y nunca se va a recuperar.

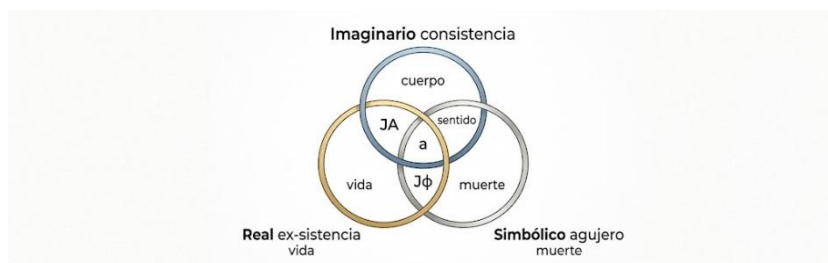
En primer lugar, el lenguaje, hasta el del amo, no puede ser más que demanda, demanda que fracasa. No es un éxito suyo, es por su repetición como se engendra algo que es otra dimensión que he llamado la pérdida - la pérdida por la que toma cuerpo el plus de goce. Esta creación repetitiva, esta inauguración de una dimensión que ordena todo aquello con lo que va a poderse juzgar la experiencia analítica, puede partir también de una impotencia original - para decirlo (Lacan, 1992, p.131).

El objeto a y el sujeto es la consecuencia del fracaso de la demanda de poder alcanzar lo real (ubicarse allí como el padre -Otro), y eso es algo que Lacan (2017) ya venía elaborando desde el seminario 3 “*Las psicosis*” con la metáfora paterna, y que prosigue en el seminario 4 *La relación de objeto*, desde la diferencia entre frustración, privación, castración. En ese seminario la frustración aparece como

imaginaria, la castración como simbólica y la privación va a un objeto de la realidad (que en ese momento Lacan no diferencia de lo real). Lo importante en estas tres formas de la falta de objeto es que en la frustración el objeto es el pecho, en la privación el falo simbólico y en la castración el falo imaginario. En la castración, el falo es un objeto imaginario, así que la acción simbólica es hacer de ese objeto algo limitado, un no todo se diría después. Esto permite que el sujeto se inscriba desde una deuda simbólica, algo siempre por hacerse desde una filiación. El asunto es si el falo designa la falta del Otro, entonces lo que se juega en la identificación es tener o ser falo. En el seminario 6 “*El deseo y su interpretación*” va a seguir trabajando la castración con la pérdida y el duelo: “a saber, lo que éste sacrifica de sí mismo, la libra de carne empeñada en su vínculo con el significante. Debido a que algo viene a ocupar este lugar, ese algo deviene objeto en el deseo” (Lacan, 2014, p.361). En el seminario inédito de La identificación, Lacan va a plantear que el objeto de la castración es el objeto *a*.

¿Qué quiere decir? ¿Qué volvemos a encontrar ahí? Retomo de más arriba: La función de este objeto está ligada a la relación por donde el sujeto se constituye en su relación con el lugar del Otro {Autre}, A mayúscula, que es el lugar donde se ordena la realidad del significante. Es en el punto donde toda significancia defallece {fait défaut}, se abole, en el punto nodal llamado el deseo del Otro, en el punto llamado fálico, en tanto que significa la abolición como tal de toda significancia, que el objeto a minúscula, objeto de la castración, viene a tomar su lugar (Lacan, 1961-1962).

En el seminario 17 “*El reverso del psicoanálisis*” nos dice: “La castración es la operación real introducida por la incidencia del significante, sea el que sea, en la relación del sexo. Y es obvio que determina al padre como ese real imposible que hemos dicho” (p. 136). La castración procede del lenguaje, la introducción de lo simbólico que después, por efectos de lo imaginario, lo ve como una pérdida que se puede recuperar, por ejemplo, con la cuestión del padre mítico, el que, si puede gozar de todo, ese padre que nunca existió, pero se hace existir con su muerte para revivirlo en el ritual permitiendo un lazo con los otros y poniendo el límite para que nadie ocupe ese lugar de gozar todo. Pero eso no deja que insista la ilusión imaginaria de recuperar a ese padre, resucitarlo, y ese es el drama del sujeto, su misma constitución le permite esa posible recuperación por medio del goce, pero a su vez trae el reconocimiento de esa imposibilidad vía deseo. La praxis psicoanalítica, concepto utilizado por Lacan (2003) en el seminario 11 “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*” donde lo conceptualiza como la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico, es decir, tratar el vacío mediante lo simbólico haciendo de ese real un agujero.



Lo que puede hacer agujero desde lo simbólico para tratar el vacío de lo real es la muerte y sus rituales. La repetición creativa que trae consigo los rituales permite hacer algo con la vida. Lo mismo opera para la praxis psicoanalítica, sesión tras sesión, es el reconocimiento de una caída, el objeto a es un objeto caído, y es hacer de esa caída, ese resto llamado deseo.

La muerte vuelve a poner en nuestras coordenadas un vacío imposible de colmar, lo real como imposible, negarla, desconocerla no es más que un grave error, algo que Lacan señala en el seminario 6 “*El deseo y su interpretación*”:

En la lista de esos fenómenos conviene incluir aquellos por los cuales se manifiesta, no tal o cual locura particular, sino una de las locuras colectivas más esenciales de la comunidad humana. Si, para con el muerto, aquel que acaba de desaparecer, no se han llevado a cabo los denominados ritos, surgen pues apariciones singulares. Eso es lo que les explica por ejemplo la aparición, en el primer plano de la tragedia Hamlet, de esa imagen que puede sobrecoger el alma de todos y de cada uno, a saber, el ghost, el fantasma (Lacan, 2014, p. 372).

El fantasma que nos protege de ese real (traumático) del vacío –horror vacui– que ya Aristóteles nos había señalado como “La naturaleza aborrece el vacío”, donde la misma naturaleza buscará llenar ese vacío con algo, por eso podríamos decir que hay algo en eso humano que aborrece el vacío. Afortunadamente, el psicoanálisis hace de ese vacío

otra cosa, incluso, su ética, la del deseo que Lacan va a señalar en el seminario 10 *La angustia*:

El vacío es algo que ya no nos interesa en absoluto desde el punto de vista teórico. Eso ya casi no tiene sentido para nosotros. Nosotros sabemos que en el vacío pueden producirse huecos, llenos, paquetes, ondas y todo lo que ustedes quieran. Pero para Pascal que la naturaleza tenga o no horror al vacío era capital, porque esto significaba el horror de todos los sabios de su tiempo ante el deseo. Hasta entonces, si no la naturaleza, al menos todo el pensamiento había tenido horror de que pudiera haber, en algún lugar, vacío. (Lacan, 2013, p.80).

Por eso, el duelo está emparentado con la psicosis según Lacan en el *seminario 6 El deseo y su interpretación*. No es que sea una psicosis, está emparentado porque tiene que ver con el agujero que señala lo real (vacío), donde el duelo toma una vía ante ese vacío y el mecanismo psicótico toma otra.

En otros términos, el duelo, que es una pérdida verdadera, intolerable para el ser humano, le provoca un agujero en lo real. La relación que está en juego es la inversa de la que promuevo ante ustedes bajo el nombre de Verwerfung cuando les digo que lo que es rechazado en lo simbólico reaparece en lo real. Tanto La dimensión intolerable, en sentido estricto, que se presenta a la experiencia humana no es la experiencia de nuestra propia muerte, que nadie tiene, sino la de la muerte de otro, cuando es para nosotros un ser esencial. Semejante pérdida constituye una Verwerfung, un agujero, pero en lo real. En virtud de la misma correspondencia que artículo en la Verwerfung, ese agujero

resulta mostrar el lugar donde se proyecta precisamente el significante faltante, esta fórmula como su inversa deben tomarse en sentido literal (Lacan, 2014, p.371).

Si no aparece el duelo a través del rito funerario de los muertos surgen “apariciones singulares”, es como si el fantasma se convirtiera en un espectro. Y esto es lo que nos muestra Hamlet, el fantasma, eso que nos puede proteger de lo real, se cae, y lo que aparece es el espectro del padre rey, que no se ha terminado de enterrar cuando la madre se casa con su tío: “Los manjares cocidos para el banquete de duelo sirvieron de fiambres en la mesa nupcial”. Para Lacan los ritos funerarios están destinados a satisfacer lo que se denomina la memoria del muerto. La tragedia de Hamlet nos señala la necesidad de simbolización al confrontarse con la muerte. La muerte deja un “agujero en lo real” que reaparece en lo simbólico (movimiento inverso de la forclusión) y el rito funerario es un modo de hacer con lo real desde el agujero. Sin ritos el duelo no se podrá realizar, allí la comunidad y los significantes podrán ayudar a elaborar eso perdido.

El trabajo del duelo se consuma en el nivel del lógos - digo esto por no decir en el nivel del grupo ni en el de la comunidad, por más que el grupo y la comunidad, en cuanto que culturalmente organizados, sean por supuesto sus soportes. El trabajo del duelo se presenta ante todo como una satisfacción dada al desorden que se produce. Eso es lo que nos explica que toda la creencia folclórica establezca la más estrecha relación entre estos dos hechos: si algo falla, o se elide, o no se concede, en la satisfacción debida al muerto, se producen todos los fenómenos que se desprenden cuando entran en juego, cuando se ponen en

marcha, la posesión, los fantasmas (fantómes) y las larvas, en el lugar que deja libre la ausencia del rito significativo (Lacan, 2014, p. 372).

Las larvas son espectros más que fantasmas, existe una diferencia entre espectro y fantasma desde el psicoanálisis, la diferencia radica en la relación con lo Real (vacío). El espectro representa la irrupción de lo Real en lo simbólico, algo que no puede ser asimilado ni representado completamente y que retorna para perturbar el orden establecido. El fantasma, por otro lado, es una construcción imaginaria-simbólica que opera como un "velo" ante lo real, dándole consistencia a la realidad. El fantasma nos permite dar sentido a lo que de otro modo sería incomprensible o traumático (lo real) nos protege de la verdad de lo Real (su vacío).

El espectro del padre de Hamlet se encuentra entre las dos muertes, por tanto, deambula allí de una manera aterradora y monstruosa porque al ser asesinado no pudo pagar su deuda simbólica (vivía en pecado cuando fue asesinado por su propio hermano, tío de Hamlet), y como tampoco hubo ritual ni duelo, este pide que dicha deuda sea saldada a través de la ceremonia que corresponde para así poder morir de verdad.

Ante la pregunta: ¿Por qué retornan los muertos? Hay una respuesta, y es porque no están adecuadamente enterrados, porque los ritos funerarios son cada vez menos constituidos, porque no hay lugar ni tiempo para los duelos. En el caso de Hamlet, no se puede sostener el acto de la venganza, vacila, algo en su deseo no funciona mientras esté adherido al deseo de su madre reina, no sabe qué es el deseo

de la madre, y lo único que vislumbra es que ella mira para su tío Claudio, el supuesto lugar del falo. No hay duelo ni deseo porque Hamlet insiste en ese lugar, y para que el deseo surja el sujeto tiene que haber elaborado una negativización del falo.

Hamlet puede ir más allá del espectro del padre. Dando muerte a Claudio termina de enterrar al padre, y él puede ser el príncipe de Dinamarca presentándose como: “Hamlet el danés”. La obra comienza con un duelo no realizado y concluye en un duelo que, al realizarse, posibilita en Hamlet un reposicionamiento que le permite llevar a cabo su acto. Hamlet encuentra su deseo a cambio de su propia vida, en el lugar de la castración, viene el sacrificio.

Podemos pensar el acto analítico como un dejar ser para poder no ser, Hamlet al identificarse como “el danés” y poder cumplir el deber de vengarse de la muerte de su padre no puede hacer el otro movimiento de dejar-ser, en un primer momento el objeto de goce de su madre y su tío, para después ser el príncipe danés, movimientos necesarios para despojarse de ellos en ese intento de no ser. Ese es el último paso que no puede dar Hamlet, así que pone su vida en sacrificio porque es lo único que puede hacer, olvidándose que el sacrificio del sujeto no es siempre con su vida sino con la muerte, porque implica la muerte de ser del sujeto, un saber con la muerte, con ese no ser (falta en ser diría Lacan) de su falta en ser a su ser de goce, no es con la vida que se paga el precio de no ser del sujeto, sino con la muerte del Otro como completo, como totalidad, y así poder vivir. De esta manera es como se entierran los muertos, haciendo el duelo por eso perdido, tanto

del Otro como de uno mismo, y eso hay que sostenerlo no solo en el acto, sino en la vida misma para así poder vivir.

3.7. Del nombre del padre al nombre propio: una clínica de la nada en los casos de N.N en Colombia

En Colombia, el conflicto armado interno ha traído como consecuencias millones de víctimas, cientos de miles de desplazamientos forzados, asesinatos, y desapariciones, estas últimas han contribuido a la proliferación de casos de muertos sin identificación o N.N, sigla que proviene del latín “Nomen Nescio” que significa “no sé su nombre”, y que en español hace referencia a “ningún nombre”. Esto último se torna un tema de suma importancia para el psicoanálisis lacaniano, porque el concepto del nombre atraviesa su teoría y es clave para la conceptualización del sujeto.

El NN se convierte en un símbolo de exclusión, olvido, es la negación de un lugar en lo legal, esto tiene efectos en el registro simbólico en una sociedad. El N.N., señala una nada identificatoria que trae consecuencias no solo en el sujeto sino en el lazo social, es decir, con los otros. La ausencia del nombre (N.N.) señala una falla en la inscripción del orden simbólico, tiene implicaciones profundas para la constitución del sujeto, una falla en los procesos fundamentales de subjetivación.

Para aclarar esto un poco más, comencemos con explicar que Lacan en sus primeros seminarios, sobre todo en el seminario 3 *Las psicosis* (Lacan, 2017), introduce el Nombre del Padre como significante fundamental. Este Nombre del Padre no debe confundirse con la persona

biológica del padre, es una función simbólica que instaure la ley y el orden en el sujeto. Es el significante que permite la inscripción del sujeto en la cadena simbólica. El Nombre del Padre (o los Nombres del Padre, Lacan pluralizó el concepto en los últimos años de su enseñanza) es un significante primordial. Como ya se planteó, no se refiere al padre real o imaginario como persona, sino a una función simbólica que establece la ley y el orden en el campo del Otro. Es el significante que instaure la ley y la prohibición: Principalmente la prohibición del incesto, que permite la salida del sujeto de la relación fusional con la madre y lo introduce en el orden de la cultura.

El nombre del padre funciona como un punto de anclaje que organiza los demás significantes y le da coherencia al lenguaje y al mundo simbólico del sujeto, es la condición de posibilidad para que el sujeto adquiera una posición en el orden simbólico, un lugar desde el cual pueda desear y relacionarse con los otros dentro de los límites de la ley.

En el psicoanálisis lacaniano, hay trayecto desde el Nombre del Padre al nombre propio, que es clave para entender la constitución del sujeto. Estos dos conceptos, si bien relacionados, ocupan lugares distintos en la estructuración psíquica y la relación del individuo con el lenguaje y la ley.

Mientras que el Nombre del Padre establece el marco simbólico general, el nombre propio se relaciona con la singularidad del sujeto, con aquello que lo distingue y lo hace

singular. Para Lacan, el nombre propio carece de significación: A diferencia de los nombres comunes, el nombre propio no remite a un significado. Su valor reside en su función distintiva y sonora, su materialidad. Permanece inmutable a través de las lenguas, sin traducirse, solo transfiriéndose. Se articula con el rasgo unario (o trazo unario): Este concepto se refiere a la marca más elemental de la diferencia, el primer indicio de identificación del sujeto que no se funda en una similitud, sino en una pura diferencia. El nombre propio opera como un rasgo que distingue al sujeto de los demás. Está en relación con la letra y el goce: Para Lacan, el nombre propio se vincula con la letra en su materialidad más allá del sentido. Puede encerrar algo del goce singular del sujeto, funcionando como una "sigla" que condensa una historia particular y, a menudo, un goce inconsciente. Sutura una falta estructural: El nombre propio, aunque no llena el agujero estructural del sujeto, funciona como una especie de "falsa sutura", un modo de nombrar lo que escapa a la significación plena. Es un nombre del Otro: Inicialmente, el nombre propio es otorgado por el Otro (los padres, la cultura), lo que implica que el sujeto nazca con un nombre que conlleva los deseos e ideales del Otro.

La transición o la relación entre el Nombre del Padre y el nombre propio es una articulación compleja y dinámica en la constitución del sujeto. El Nombre del Padre es el fundamento que permite la entrada del sujeto en el lenguaje y el orden simbólico, estableciendo las condiciones para que el sujeto pueda ser nombrado y, eventualmente, diferenciarse.

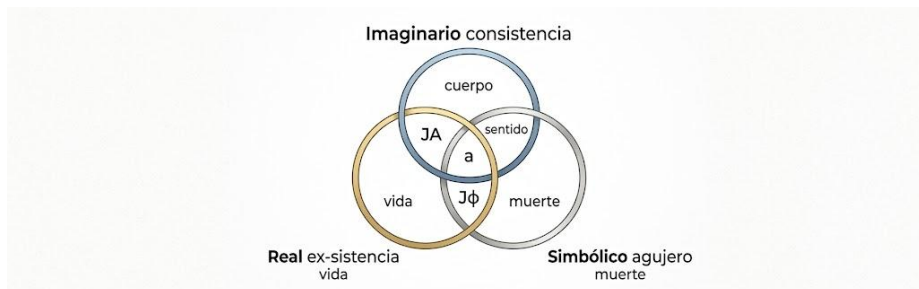
Sin la función del Nombre del Padre, el sujeto quedaría por fuera de la ley y del mundo de los significantes.

Una vez que la estructura simbólica se ha instaurado gracias al Nombre del Padre, el nombre propio emerge como aquello que singulariza al sujeto dentro de esa estructura. Es la marca que lo inscribe como un ser único, con su propia historia y su propio goce, más allá de la mera afiliación familiar o cultural. El Nombre del Padre es una función general de la ley, mientras que el nombre propio es lo que designa la existencia más íntima y particular del sujeto. En una cura analítica, se busca que el sujeto pueda "hacer algo" con ese nombre propio que le fue dado, que pueda apropiarse de su singularidad más allá de las imposiciones iniciales del Otro.

Lacan, en su última enseñanza, al pluralizar el Nombre del Padre en "Los Nombres del Padre", reconoce que la función paterna puede ser encarnada de diversas maneras y que la ley no es una entidad monolítica. Esto abre la vía a la invención singular del sujeto, a la posibilidad de que cada uno "se las arregle" con lo que le ha tocado en suerte: "un saber hacer" produciendo un modo de estar en el mundo que ya no se reduce a la inscripción inicial del Nombre del Padre. Es decir, se trata de cómo el sujeto puede servirse de la función paterna —y sus distintas versiones— para construir su propia "nominación" o su propio modo de "hacer nudo" en la vida, hacer un lazo con lo real de la vida, lo simbólico de la muerte y lo imaginario del cuerpo, tal cual como se muestra en el

nudo

borrimeo.



Ahora, el fenómeno del N.N. tiene efectos en el nombre propio tal cual como se ha planteado en el psicoanálisis lacaniano. Esto afecta la existencia simbólica del sujeto, en su punto de anclaje simbólico, en su punto de amarre que posibilita la historización del sujeto, su narrativa personal y su lugar en la comunidad, pero, sobre todo, en el lazo social, en su relación con los otros.

El nombre propio al no tener un significado descriptivo opera como un significante sin significado, un S1 que ancla al sujeto en la cadena de significantes. El nombre propio es lo que permite al sujeto ser llamado, reconocido y, en última instancia, le da existencia en el campo del Otro.

El nombre propio opera como condición para la entrada del sujeto en la Ley (simbólica) y en el lazo social. Sin nombre, el sujeto queda al margen de la ley y del reconocimiento de los otros. El nombre propio es la marca que diferencia al sujeto de los otros y al mismo tiempo lo inscribe en una comunidad. La situación del N.N. en Colombia representa una privación radical del nombre propio y, por lo

tanto, una dificultad o imposibilidad para la inscripción del sujeto en el orden simbólico.

La falta de un nombre propio reconocido implica una negación de la filiación, de la historia y, en última instancia, de la propia existencia para el Otro social. Para el N.N. el Otro social no “reconoce” su nombre, por tanto, lo deja en una posición de no-lugar y lo excluye simbólicamente.

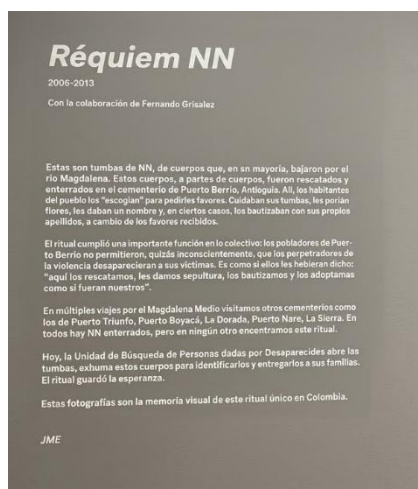
La Negación del Nombre (N.N.) en una sociedad es la máxima expresión de la exclusión del Sujeto, es su nadificación. Y acá surge una pregunta: ¿qué hacer con esa nada o esa nadificación del sujeto? Una clínica de la nada, con lo no inscrito de la muerte, que es nombrar a ese muerto por su nombre, esa nada plantea la no inscripción simbólica (muerte), donde la vida queda desligada de un cuerpo. En el documental "Réquiem NN" de Juan Manuel Echavarría (2013) lo que se muestra es el intento de volver (re)inscribir ese cuerpo (restos) con la muerte y la vida.

Las identificaciones le otorgan un lugar al sujeto, El N.N. no tiene un lugar, por ello es necesario para el lazo social que todo sujeto tenga un lugar, los sentimientos de no pertenencia, desarraigo y desrealización podría derivar en efectos psíquicos negativos. La invisibilidad y la negación de la existencia es la nadificación del sujeto. En Colombia la persistencia de los N.N. deja una herida abierta en el tejido social, además, nos recuerdan un fracaso del Estado a la hora de cuidar y proteger a sus ciudadanos.

En Colombia es necesario insistir en políticas públicas que no solo aborden la identificación legal del N.N. sino que

también reconozcan el profundo impacto psíquico y simbólico de la falta del nombre. La importancia de la restitución del nombre y la memoria como actos de reparación simbólica y de reinscripción en el lazo social, y ahí el psicoanálisis podría contribuir desde la escucha de los sujetos involucrados (familiares, amigos y comunidad en general).

En el documental ", lo que se intenta precisamente es tratar de hacer algo con esos restos de cuerpos que bajan por el río Magdalena en Puerto Berrío, Antioquia. Allí la comunidad de Puerto Berrío comienza a adoptar esos cuerpos sin identidad "N.N." dándoles un nombre y un rito, para evitar que estos cuerpos sin nombre se queden en la nada, y así cuidar sus tumbas y rezar por sus almas. También se cuidan a ellos mismos en un contexto donde la violencia se hace cada vez más presente.



Fotografía tomada por el autor y mejorada con Gemeni

Un saber colectivo de cuerpos que bajan por el río, pero que, con la adopción y la asignación de un nombre se intenta romper con la repetición compulsiva, mortífera, de una violencia apabullante, devolviendo la dignidad de los cuerpos (imaginario). Con el nombre se inscribe la muerte transformando la repetición en un acto de re-existencia (lo real de la vida).



Fotografía tomada por el autor y mejorada con Gemeni

Lo real de la vida es traumático si no se inscribe lo simbólico de la muerte a través de lo imaginario del cuerpo, lo que nos señala el documental “Réquiem NN” es que se puede elaborar un saber hacer singular y colectivo con eso traumático. Darles un nombre a esos cuerpos es simbolizar, desde la muerte, la vida misma, lo cual de otra manera sería insoportable, poder nombrar crea un espacio para la elaboración de eso traumático de la vida.



Fotografía tomada por el autor y mejorada con Gemeni

¡Siempre habrá algo!

El desierto nos revela un secreto: el de la nada, y no obstante, el mismo desierto podría ser un lugar para quien habite ahí. Así, también opera lo real para el psicoanálisis, sin la intervención de lo simbólico y lo imaginario; lo real es nada, solo lo simbólico por medio de la creación de un agujero es que puede convertir esa nada en un vacío, una forma que constituye lo imaginario, para que así advenga un sujeto. El sujeto es lo que surge cuando se puede hacer algo con ese vacío de lo real desde la intersección de lo imaginario y lo simbólico.

Para la teoría psicoanalítica lacaniana el vacío no solo es un concepto sino aquello que sostiene a toda la teoría. El vacío aquí no es la ausencia de algo, más bien, es un elemento estructurante y constitutivo del sujeto y la realidad psíquica (sujeto del inconsciente), el sujeto es lo que no responde, lo

imprevisible e incalculable. Esta "incompletitud" no es un defecto, sino la condición de posibilidad para la emergencia de algo nuevo. Es el espacio de la libertad, de la praxis política y de la transformación radical.

El vacío no es una deficiencia que deba ser llenada, es la condición de posibilidad para el deseo, el lenguaje y, por lo tanto, para la existencia misma del sujeto. Cuando Lacan nos habla de la falta "falta-en-ser", no es que en lo real del vacío falte algo, sino que en el mismo surgimiento del sujeto retroactivamente puede ubicarse desde su lugar y hacia ese lugar como si algo hiciera falta. Desde el momento en que el sujeto entra en el orden del lenguaje, experimenta ese vacío como falta, allí lo fundamental es el vacío que hace aparecer la falta en el sujeto y el Otro. Lacan (2003) en el seminario 11: *"Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"* nos plantea sobre esto lo siguiente:

El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante. Esto deja bien sentado que con el término sujeto -por eso lo recordé inicialmente- no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su patía, segunda o primitiva, ni siquiera el logos encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza -sólo que, con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de este sujeto se revelan mucho más amplios y, por consiguiente, mucho más sumisos, en cuanto a la certeza que yerra. Eso es el inconsciente (Lacan, 2003, p. 132).

Ese sujeto alterado por el significante, es lo que luego Lacan (2010) elaborará teóricamente como —“parlêtre”, “ser hablante” —, teoría que introduce explícitamente el goce y el cuerpo. El goce se presenta desde un cuerpo afectado por el significante, un cuerpo conmovido, movilizado por el inconsciente. Lacan en su experiencia, poco a poco, se dio cuenta de que el sujeto dividido, el sujeto del inconsciente — aunque seguía siendo importante en su teoría—, no decía la realidad del ser hablante en la praxis o experiencia psicoanalítica.

El parlêtre emerge como una forma de dar cuenta de la ligazón entre el ser y el goce, mediada por el lenguaje. Es importante advertir que este concepto no implica la construcción de una sustancia o una ontología, es decir, no entifica al sujeto, enlazándolo al goce y al cuerpo. Y esto, a pesar de que se puede pensar el goce como una positividad — que colma el vacío constitutivo del sujeto— más allá del deseo y el sujeto como negatividad.

El filósofo esloveno Žižek, refiere que el vacío es la incompletitud ontológica del sujeto y del Otro mismo. El sujeto como ese Otro no está "lleno" o "colmado" de una sustancia primordial, y tampoco se puede llenar. Tanto ese sujeto como ese Otro están inherentemente agujereados, y en constante proceso de autoconstitución. De ahí que estos planteamientos estén atravesados por todos los postulados materialistas dialecticos, o como decía Lacan en su neologismo “moterialismo”, donde se fusiona las palabras francesas "mot" (palabra) y "matérialisme" (materialismo), para designar una concepción muy específica de la

materialidad en el psicoanálisis, centrada en el lenguaje. Se podría decir que el psicoanálisis es un materialismo dialectico, donde existen contradicciones irreconciliables en el sujeto desde el lenguaje, y esto tiene efectos en el mismo sujeto y el lazo con los otros.

Esta materialidad no es la de un objeto físico en el espacio, sino la de una inscripción, una huella, un sonido que impacta el cuerpo. El materialismo, entonces, sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. La experiencia del inconsciente. La palabra, en su dimensión sonora, rítmica y repetitiva, tiene una incidencia directa en la constitución del ser hablante y en su goce. La materialidad negativa, o lo que algunxs proponen como una ontología negativa, entraría a ubicar a un sujeto en una topología poética, donde no hay un significado directo para dar cuenta del lugar del sujeto y sus efectos por y en el lenguaje, esto a su vez nos muestra que el lenguaje no es información sino resonancia, vibración.

Todo ese recorrido teórico es para dar cuenta de que, en ese desierto de lo real, siempre hay algo que se puede encontrar, desde observar estrellas que nos devuelvan nuestra insignificancia en el universo, hasta restos de seres humanos desaparecidos por las políticas del horror, así como ocurrió en el documental filmado en Chile “nostalgia de la luz” de Patricio Guzmán (2010). Aquí, el desierto de Atacama se convierte en un “gran libro abierto de la memoria”, en este momento el desierto deja de representar la nada para convertirse en una posibilidad que le permita al sujeto emerger. Por ello, no es fortuito que en el libro se haga un recorrido por las antiguas civilizaciones autóctonas,

precolombinas, que habitaban el desierto, pasando por los mineros itinerantes hasta llegar a los campos de detención clandestinos de la dictadura de Pinochet. En él se cuenta cómo los telescopios astronómicos instalados en ese lugar forman parte del recorrido. Así, astronomía y arqueología se nos presentan, en el documental, como prácticas para rastrear las estrellas y restos humanos, pero, sobre todo, para no perdernos como sujetos ante los embates del olvido; son modos de recordarnos nuestro lugar en el universo y en la tierra.

En el documental se expresa una preocupación por la materialidad del pasado, una materialidad (Lacan) de los sujetos en ese desierto de lo real desde el psicoanálisis. Los restos humanos: “son de calcio, el mismo calcio que tienen las estrellas” pero que, a diferencia de estas últimas, los desaparecidos todavía no tienen nombre, por tanto, habrá que insistir en esa búsqueda para que esos restos, igual que las estrellas, tengan un nombre. Por ejemplo: allí, una mujer busca el cuerpo de su hermano desaparecido en el desierto de Atacama, durante la dictadura de Pinochet, pero encuentra partes de su cuerpo, un pie con un zapato, parte de su dentadura, de su frente, su nariz, y una oreja astillada por una bala. Esas partes del cuerpo de su hermano desaparecido se pueden convertir en algo (nada), pero también responden a un significado de algo que va más allá de la nada, permitiéndole así hacer una inscripción dentro de la muerte, es decir, saberlo muerto. En el psicoanálisis lacaniano, ese algo en vez de nada, es el objeto a.

La pregunta metafísica tradicional que retoma Žižek no es: "¿por qué hay algo en lugar de nada?", sino "¿por qué hay nada en lugar de algo?". Esto sugiere que, a medida que analizamos la realidad, nos encontramos con un vacío fundamental en su núcleo. Aunque el objeto *a* no es en sí mismo una figura topológica, su función como causa del deseo se puede entender a través del agujero del toro. El objeto *a* es ese "vacío con bordes" que atrae al deseo, sin poder ser colmado.

El objeto *a* aunque no es un objeto concreto —porque no son los objetos en sí, sino lo que de ellos es inasible, lo que se sustrae — es lo que escapa a la simbolización y a la imaginación: aquello que no puede ser dicho ni visto completamente, solo parcialmente, de ahí su carácter de negatividad, pero también de posibilidad para el deseo.

El objeto *a* es ese vacío activo (Le Gaufey, 2013), que, a través de esa negatividad hace posible crear, desear y amar. Son esas posibilidades las que enseñan las mujeres buscadoras del desierto de Atacama —desde lo femenino—, esa persistencia del “algo”. No por nada, el objeto *a* es el objeto causa del deseo en la teoría lacaniana. Cuando se desea algo, la inmensidad del desierto y su nada, se puede convertir en la búsqueda de un resto, es hacer de la desaparición algo por encontrar, por ser, por vivir, aunque esta búsqueda sea de lo imposible (real), pero, afortunadamente, el psicoanálisis sirve para pensar lo imposible, hacer de las causas perdidas —el sujeto es una causa perdida— una causa por hacer-ser.

4.

Apuntes sobre lo popular, la política y el psicoanálisis

4.1. ¡La identidad, esa maldita identidad! El sionismo como la repuesta fetichista identitaria al antisemitismo

Concedo también, con pesar, que el fanatismo poco realista de nuestros compatriotas tiene su parte de responsabilidad en el despertar del recelo de los árabes. No puedo sentir la menor simpatía por una piedad mal interpretada que hace de un trozo de muro de Herodes una reliquia nacional y, a causa de ella, desafía los sentimientos de los habitantes de la región.

Carta de Sigmund Freud a Chaim Koffler, miembro de la Fundación para la Reinstalación de los Judíos en Palestina

Lo que me unía al judaísmo —me siento en la obligación de confesarlo así— no era la fe ni tampoco el orgullo nacional. En realidad, yo fui siempre un no-creyente, crecí sin religión alguna, aunque no por ello estaba ausente el respeto por las llamadas exigencias éticas de la cultura humana (*menschliche Kultur*). Me esforcé en mantener a raya cierto entusiasmo nacionalista. Lo consideré como maligno e injusto, sobre todo ante los terribles acontecimientos que padecíamos nosotros, los judíos. [...] En tanto que yo era judío me sentía libre de ciertos prejuicios que limitan a otros en el uso de su inteligencia.

En cuanto judío estaba preparado para vivir en la oposición y a renunciar a asimilarme a la «compacta mayoría».

Freud, Sigmund. Epistolario 1873-1939. Madrid: Biblioteca Nueva, 1963, (Carta 220, 6 de mayo de 1926, A los miembros de la Logia B'nai B'rith, pp. 409-410).

Freud no creía en la creación del Estado de Israel en Palestina, ni en un proyecto sionista nacionalista. Freud (1992e), en *El Moisés y la religión monoteísta*, teoriza sobre la importancia de la identidad judía y la conformación del Estado de Israel que, en ese momento, era una idea que venía rondando hace un tiempo en Europa. Según sus postulados, la representación judía no tenía un fundamento ni un origen unitario, más bien, y según su propuesta desde *Psicología de las masas y análisis del yo*, este ideal de unidad se constituyó en el camino.

Este ideal se originó a través de la figura de Moisés y su Dios “unidad”, lo cual, para Freud, ni Moisés ni su Dios eran judíos, sino que, el pueblo judío adoptó dichas representaciones para consolidarse como “pueblo elegido por Dios”. Un Dios creado a imagen y semejanza de sus ideales, así como el Estado de Israel en la actualidad.

Freud no negó la importancia de un Estado para albergar a todos los judíos perseguidos en Europa y en otras partes del mundo, sino que, para crearlo en Palestina, con la idea de que esa era la tierra “prometida”, necesitaba la constitución de una historia mitológica y de un origen, porque según Foucault, todo origen es un mito: Moisés y su religión

monoteísta sirvieron como mito “del pueblo elegido de Dios y su tierra prometida”. Eso fue lo que logró crear el sionismo a comienzos del siglo XX, que respaldado por el poder militar y económico de Estados Unidos e Inglaterra fundaron el estado de Israel en Palestina.

Para la psicoanalista inglesa y profesora de Humanidades en el Instituto Birkbeck de Humanidades Jaqueline Rose (2005), quien le ha dedicado varios escritos a la cuestión judía, —especialmente en su libro *“The question of Zion”*— se trata de un problema central Allí rinde homenaje al investigador Edward Said, autor de *La cuestión palestina*. En esa vía Rose describe el sionismo como algo de una “inmensa eficacia traumática” tanto para los palestinos como para los judíos.

Se podría pensar el sionismo como la otra cara del nacionalismo judío que ya vislumbraba Freud, así como el nazismo fue la cara más cruel del nacionalismo alemán. El palestino, para el sionismo, aparece como el judío para el nazismo: un síntoma, un elemento que viene a perturbar el paraíso de Sion, así como el judío perturbaba el Reich de los mil años.

Aquí, el síntoma no solo muestra lo que no funciona —la falla— sino también una verdad: que todo nacionalismo, racismo, clasismo o machismo, se expresa como un intento violento de ocultar que, detrás de la nación, la raza, la clase o el género, no hay nada, o más exactamente, hay un vacío que se intenta colmar con estos ideales. El problema es que ese vacío no puede llenarse, y estos ideales intentan denegar esa

imposibilidad. Por eso, el palestino, el judío, el inmigrante, el pobre y la mujer, operan como ese objeto que sobra o falta; ese objeto para el psicoanálisis lacaniano, es el objeto *a*.

La escritora, filósofa y rabina francesa Delphine Horvilleur (2023), plantea en su libro “*Reflexiones sobre la cuestión antisemita*”, que el antisemita se convenció prematuramente de que, al deshacerse del judío, encontrará de forma instantánea la plenitud a la que aspira, de ahí que “el odio al judío es la fantasía de un relleno”. No deja de llamar la atención que esa idea ya había sido anticipada por Freud en Moisés y la religión monoteísta.

Para Horvilleur, debemos pensar la cuestión de la identidad de una manera que no implique lo mortífero, algo que también pensó Freud, tanto en psicología de las masas y análisis del yo, como en El porvenir de una ilusión, y en *El Malestar en la cultura*. Para esta rabina y filósofa “hay que ayudar a las personas a salir de sus certezas, que suelen ser recetas perfectas para el fanatismo y el fundamentalismo (...) necesitamos convencernos de que no somos solo nuestro nacimiento o nuestra pertenencia”.

En la actualidad, es difícil no pensar la cuestión de las identidades, porque estas sirven para constituir y fundamentar un yo más sólido, que acabe convirtiendo las identificaciones en identidades más rígidas. Esto se intensifica en una época en la que las políticas identitarias se afianzan, y entre más fuertes, mayormente se excluye y se ataca porque ese “otro” impide la consolidación de ese ideal identificadorio.

El judío en el nazismo y el palestino en el sionismo encarnaban ese límite para la pretendida armonía del Reich y de Sion, así como para alcanzar en la actualidad la total modernización capitalista. En ese sentido, el judío antes y el palestino ahora, encarnan aquello que impide que los “blancos” arios y los judíos no puedan consolidar el perfecto Reich o el anhelado Estado de Israel sionista.

Esta idea ha sido replanteada por el filósofo esloveno Žižek en su artículo: “El objeto a en los lazos sociales” donde le responde al filósofo francés Jean-Claude Milner (2007), que en su texto: “*Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*”, el lugar del judío aparece como aquello que sigue impidiendo una Europa unificada, que sea toda. Para Milner, el judío sigue operando como el no todo, de ahí que represente un obstáculo para ese ideal unificador europeo, para lo cual, Žižek le añade lo siguiente:

La ironía que se le escapa a Milner es que hoy son los musulmanes, no los judíos, quienes son percibidos como una amenaza y obstáculo a la globalización: es un lugar común del periodismo el señalar que todas las grandes religiones mundiales encontraron una forma de vivir con la modernización capitalista, con la excepción del islam, razón por la cual el conflicto presente es a menudo descripto como entre el occidente democrático y el “fascismo islámico”. ¿una vez que nos deshicimos del parasitario intruso judío? Es AQUÍ que la lógica de Lacan del no-todo encuentra su uso apropiado: significativamente, a pesar de que Milner señala que la tesis de que “todo es político” pertenece al no-todo (¿un recordatorio de su juventud maoísta?), despliega la dimensión social del no-

todo sólo bajo el disfraz del Todo inconsistente/ilimitado, no bajo el disfraz del antagonismo que corta a través del cuerpo social entero (“lucha de clases”). La figura antisemita del judío nos permite confundir el No-Todo del antagonismo social constitutivo, transponiéndolo en el conflicto entre el Todo social (la noción corporativa de sociedad) y su Límite externo, el intruso judío que -desde afuera- introduce desproporción y degeneración. (Žižek, 2005).

El problema es la identidad, de ahí que Freud (1992f) dedique, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, un capítulo a las identificaciones, el cual, después de dos años de escrito este texto, sería el fundamento para exponer El yo y el ello, como la estructura de su segunda tópica: el ello, el yo y el superyó.

El antisemitismo podría pensarse como un arma en la lucha por la identidad, así como el sionismo; dos caras fetichizadas de la identidad que, en su carácter rígido, limitan las identificaciones necesarias para la construcción de la subjetividad. La problemática de estas posiciones, es que hay un yo solidificándose a toda costa en detrimento de las que no se fijan en la subjetividad del sujeto. El nazismo y el sionismo son las respuestas denegatorias y reaccionarias ante unas lógicas capitalistas que durante el siglo XX y el siglo XXI necesitó romper con las identidades, pero como este capitalismo se puede adaptar y hacer adaptar, hoy también necesita de esas identidades para seguir consolidándose.

Jerusalén (Sion) se convierte en el ideal del arraigo, pero también es la defensa contra cualquiera que lo amenace.

Israel se presenta como un todo orgánico y armonioso, por lo que se necesita de un intruso-externo para explicar sus divisiones y antagonismos (Palestino). En la figura sionista converge un desplazamiento y una condensación de antagonismos sociales, allí se ubica al palestino como eso a eliminar: “Todos son terroristas de Hamás”.

En una investigación publicada en el 2024 por Peter Luca Versteegen, de la Universidad de Gotemburgo, en Suecia, titulada” *La posición social de los votantes de Trump en la sociedad estadounidense: singularidad y apoyo de la derecha radical*” Concluye que los votantes de Trump pueden sentirse socialmente excluidos, incluso, si no están socialmente marginados. Los votantes de Trump, se pueden ubicar como hombres blancos y cristianos; aunque esta investigación deja la puerta abierta a otra población que lo apoyó, tal y como fueron los latinos y los negros. En ese planteamiento, argumenta lo siguiente:

Es importante destacar que muestra que las experiencias de exclusión pueden no surgir porque estos votantes estén marginados de la sociedad, sino porque subjetivamente se sienten invisibles dentro de ella. Esta distinción es importante porque las personas que se sienten marginadas intentarán pertenecer (es decir, encajar), mientras que las personas que carecen de singularidad intentarán que se reconozca su origen blanco, masculino o cristiano. Consistentemente, la retórica y las políticas de Trump no promueven la pertenencia de sus votantes a la sociedad, sino su papel distintivo dentro de ella (p. ej., Smith y King, 2021). Esta interpretación se conecta con una creciente línea de investigación que enfatiza la relevancia de la

amenaza subjetiva sobre las explicaciones tradicionales como las dificultades económicas (p. ej., Jetten y Mols, 2021; Mutz, 2018). Mis hallazgos se basan en estos relatos, ya que sugieren que las amenazas percibidas a la posición del propio grupo socavan la experiencia de ser reconocido y apreciado, descarrilando así la propia experiencia de inclusión social. Por lo tanto, mientras que los marcos comunes entienden a las personas en oposición vertical a las élites y oposición horizontal a los exogrupos (Obradović et al., 2020), añado una tercera dimensión, donde la oposición surge si un subgrupo se siente mal integrado en el grupo superordinado (Versteegen, 2024).

Lo anterior implica al psicoanálisis, en tanto que problematiza asuntos propios del yo y sus identificaciones, en una época que, paradójicamente, el yo se fortalece a través de unos ideales de triunfo, autonomía, éxito, amor propio, etc.

Esto exige recordar los trabajos de Wilhem Reich y Theodor W. Adorno, en el siglo XX, así como la crítica del yo del psicoanálisis lacaniano, que permite comprender fenómenos contemporáneos como el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos y de otros líderes políticos como Bolsonaro en Brasil, Milei en Argentina o Meloni en Italia. Más allá de sus diferencias, el triunfo de estos políticos es el triunfo de las políticas del yo sobre el sujeto y de la ilusión en cuanto a que es posible identificarse, completamente, a un ideal.

Donald Trump representa el triunfo del hombre que se ha hecho a sí mismo “self-made man”, cima del individualismo capitalista de Estados Unidos; este ideal del “hombre hecho a sí mismo” no reconoce las desigualdades

sociales y económicas e ignora las estructuras de poder y las dinámicas sociales que favorecen a ciertos grupos sobre otros. Respecto a este ideal Wilhem Reich (1972) en “Psicología de masas del fascismo”, problematiza algunos aspectos que siguen vigentes en el siglo XXI, incluso, a la hora de analizar por qué el triunfo de Donald Trump:

Esta identificación con la autoridad, con la empresa, con el Estado, con la nación, etc., que se contiene en la fórmula: «Yo soy el Estado, la autoridad, la empresa, la nación», representa una realidad psíquica y constituye uno de los mejores ejemplos de una ideología convertida en fuerza material. El empleado, el funcionario comienza por alimentar la idea de ser idéntico a su superior, hasta que poco a poco, a causa de su dependencia material crónica, su ser se transforma en el sentido de la clase dominante (p.67).

El hombre hecho a sí mismo es un mito que sirve para fundamentar la idea del individuo autónomo y autosuficiente, tan en boga en el capitalismo neoliberal, figuras que se vuelven emblemáticas como Jobs, Musk, Gates, Zuckerberg, Bezos y, por supuesto, Donald Trump, entre otros, son lugares identificatorios e ideales para muchos individuos en la contemporaneidad. Al respecto, dice Reich:

Con los ojos constantemente vueltos hacia lo alto, el pequeño-burgués crea un conflicto entre su situación económica y su ideología. Vive en condiciones mediocres, pero se presenta en el exterior como poseedor de un poder de representación muy exagerado y con frecuencia ridículo. Come mal y poco, pero atribuye un gran valor a un vestuario correcto. Las maneras elegantes y el vestido son los símbolos materiales de esta estructura. Y pocas cosas

son más apropiadas para juzgar a primera vista la psicología de masas de una población que el observar su vestuario. Son “los ojos vueltos hacia lo alto” los que marcan la diferencia específica de la estructura pequeño-burguesa con la estructura de clase del obrero industrial (p.67).

Entre más elevado sea el ideal, mayor es también la impotencia del yo para alcanzarlo. Este yo ideal intenta constantemente estar a la “altura” de ese llamado superyoico de realización, y es allí donde, ciertas prácticas, en vez de apaciguar ese empuje al ideal, lo refuerzan, consolidando aún más al yo. Algo que ya denunciaba el psicoanalista Jacques Lacan, desde sus primeros seminarios: la vía del psicoanálisis no es la del “sueño americano”, sueño que, al parecer, en los últimos tiempos se ha convertido en una pesadilla para muchxs.

Ante la imposibilidad de alcanzar estos ideales, el yo se impotentiza, es decir, en vez de reconocer la imposibilidad del mismo ideal —y las condiciones que lo sostiene, como el capitalismo neoliberal—, el individuo termina culpándose a sí mismo: un yo que nunca es suficientemente capaz de alcanzar el ideal. Las respuestas subjetivas pueden oscilar entre la impotencia del yo, que se pueden manifestar en formas como la depresión o ansiedad, o las salidas “empoderantes” que promueven los discursos motivacionales. Es ahí donde figuras como las de Donald Trump han tenido lugar.

Este neofascismo que representa Donald Trump, no es un modo de retorno, sino una respuesta frente a la impotencia del yo. En consecuencia, el fascismo representa la impotencia de la no elaboración del pasado, por tanto, no se puede

historizar un presente y mucho menos, un futuro. Paradójicamente, mientras más se quiera fortalecer al yo, más se lo empobrece. Aquí, el fascismo se expresa como un fracaso del yo, que a la vez sirve al triunfo del capitalismo.

Adorno (2003) en su libro *“Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo”*, plantea que el fascismo sirve al yo liberal para superar su insignificancia e impotencia en el sistema capitalista. Una representación de ello es lo que ocurre en Estados Unidos, donde el yo —de muchxs— es insignificante e impotente frente a unas lógicas capitalistas que, poco a poco, lo van debilitando, mientras lo exaltan y lo empobrecen más, para seguir negando al sujeto.

Ese yo necesita revitalizarse para lograr “ser algo” y no caer en la nada. Donal Trump y sus políticas permiten sostener la ilusión de un yo fortalecido, tal y como es en el caso de un hombre blanco en el centro de algún poblado de estados Unidos, o incluso en ciertos sectores de inmigrantes latinos en estados como Florida o Texas. De este modo, se autoriza para ocupar un lugar de superioridad racial o nacional.

El fascismo puede pensarse como una forma de contrarrevolución burguesa, o también como aquello que retorna en tanto no pudo ser elaborado. En ese escenario, el yo se convierte en la “salvación” del sujeto, pero también conduce al sujeto a lo peor: una individualización extrema, provocando un aislamiento y una ruptura en el lazo con el

otro. De ahí que no importe el destino del otro —que se le haya deportado, encarcelado o eliminado—.

Esto hace pensar que las políticas de líderes como Donald Trump son más cínicas y siniestras. Estas posiciones parecen indicar que, en vez de perder en las urnas, ha logrado ganar más votos. El Neofascismo de Donald Trump, de Bolsonaro, Milei o Vox, es obsceno, precisamente porque en ello se encubre una verdad. Así como ocurre cuando se quiere mostrar el sexo explícitamente, en la pornografía, allí se encubre una verdad del sexo, y es no hay nada para mostrar; estos neofascismos tienen un alto grado de cinismo porque muestran que, sus políticas son la representación de sus intereses económicos.

El odio hacia el emigrante —pobre— no es solo odio en sí mismo, sino que, allí hay una representación causante de un goce inconsciente. Cuando Donald Trump dice que “los latinos son unos ladrones y delincuentes” está sosteniendo la creencia de que muchxs no se atreven a decir. Incluso, muchxs latinxs piensan lo mismo, para así no solo diferenciarse de esos latinos “malos”, sino para identificarse a los gringos “buenos”. El problema es que esto último nunca puede ser completo si no hay algo que lo impida. a los latinos “malos”, simplemente Donald Trump les facilita ese lugar para culparlos. Acá surge el robo del goce que el filósofo esloveno Žižek toma del psicoanálisis:

Aquí deberíamos movilizar la noción de Freud de “robo del goce”: el goce de un Otro inaccesible para nosotros (el goce de las mujeres para los hombres, el goce de otro grupo étnico para nuestro grupo...), o nuestro goce legítimo

robado de nosotros por un Otro o amenazado por un Otro. Russel Sbriglia notó cómo esta dimensión del “robo del goce” jugó un papel crucial cuando los partidarios de Trump irrumpieron en el Capitolio el 6 de enero de 2021: “¿Podría haber una mejor ejemplificación de la lógica del 'robo del goce' que el mantra que los partidarios de Trump coreaban mientras irrumpían en el Capitolio: '¡Detengan el robo!'? La naturaleza hedonista y carnavalesca de asaltar el Capitolio para 'detener el robo' no fue meramente incidental al intento de insurrección; en la medida en que se trataba de recuperar el goce (supuestamente) robado de ellos por otros (es decir, negros, mexicanos, musulmanes, LGBTQ+, etc.) (Žižek, 2024).

El problema es que, ese inmigrante nunca robó ningún goce, porque ese goce nunca se tuvo, aunque es mejor creer que sí se tuvo algo que el inmigrante nos robó, y así negar la imposibilidad de tener ese goce. Volver a hacer a la América grande, otra vez, (Make America Great Again) tiene un problema, y es que es imposible hacer grande lo que nunca fue. No es que Estados Unidos no hubiera tenido un pasado mejor, en economía, en empleos, en producción industrial, sino que ese pasado idealizado jamás podrá regresar porque nunca estuvo.

Donald Trump encarna la representación del hombre blanco y cristiano haciendo de esta un goce exclusivo para gozar. Por eso, entre más se descubren sus abusos sexuales, obscenidades y desfachateces, parece captar más simpatizantes, y consecuentemente, ¡goza mejor!, y así cada vez lo hará sin límite alguno

Con Donald Trump se goza mejor, porque se configura como el triunfo del goce en el capitalismo neoliberal. El problema es que nunca se puede gozar completamente, antes de eso, acontecerá la desaparición del sujeto, y en su lugar, aparecerá un individuo perdedor, que entre más quiera ganar goce, a través de Trump, más impotencia sentirá, por tanto, más respuestas fascistas van a aparecer.

4.2. La desmentida epistémica o, ¿qué hacer con la raza, la clase y el género en la praxis psicoanalítica?

¿El psicoanálisis es un privilegio blanco?

Dicen que Lacan, durante su “desembarco” en Caracas, en julio de 1980, emitió una famosa frase “Sean ustedes lacanianos, si quieren. Yo soy freudiano”. La veracidad de lo dicho por Lacan, en esa ciudad, está en duda, pero en la praxis psicoanalítica no importa si esta frase fue dicha por Lacan o no, lo importante son los efectos de lo dicho en lo no dicho, ya que después de más de cuarenta años, muchos son “lacanianos” —se ubican allí—, y desde ese lugar dicen qué es o no es lacaniano, lo que en algunos lugares significa ser psicoanalistas.

Ser lacanianos produce subjetividades a pesar de la neutralidad del analista y su fin de análisis, eso no exige que el ideal de blanquitud configure formas particulares de ubicarse en el mundo. Para Bento (2002) la blanquitud se constituye como: “un lugar de privilegio racial, económico y político, en el cual la racialidad (blanca), no nombrada como tal, cargada de valores, de experiencias, de identificaciones afectivas, acaba por definir la sociedad” (p.7).

También como expone Viveros (2015), desde Colombia, la blanquitud es un significante del privilegio racial, donde se encarna un poder que se encarna, circula y se ejerce de múltiples maneras, pero, sobre todo, no está relacionado, necesariamente, a un cuerpo “blanco”, sino a una posición de privilegio (a la blanquitud), por ejemplo; se está más cercano a “ser” psicoanalista si se analiza y se estudia en Francia, y en menor medida en Argentina (el país más europeizado de Latinoamérica). Este lugar te ubica en un lugar privilegiado sobre otrxs que quieran llegar a “ser” psicoanalistas.

El ideal de blanquitud —como todo ideal— nunca se puede alcanzar, descrito en la frase anterior. En Colombia no solo se ha racializado, sino que se ha circunscrito geográficamente, a lo que se ha denominado el triángulo de oro: Bogotá, Medellín y Cali, siendo Bogotá el “centro” de ese triángulo, en esos lugares es donde uno debe comenzar a volverse blanco.

En los colegios y universidades deberían enseñar que la geografía y la historia no son solo paisajes y acontecimientos, también construyen subjetividades; no es lo mismo haber nacido entre montañas o cerca al río y al mar, no es lo mismo vivir en el trópico o el Caribe a casi 40 grados al mediodía, que en los Andes a 17 grados promedio. Francisco José de Caldas tenía razón, pero equivocadamente, en su texto de 1808: “Del influjo del clima sobre los seres organizados”, donde el clima puede influir en la constitución física y en las facultades intelectuales de los seres organizados. Siendo el clima de los Andes propiciador de la civilidad, el pensamiento

racional e intelectual, y los climas tropicales para la violencia, lo salvaje y feroz:

Un culto reglado, unos principios de moral, y de justicia, una sociedad bien formada y cuyo yugo no se puede sacudir impunemente: un cielo despejado y sereno, un aire suave, una temperatura benigna, han producido costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas. El amor, esta zona tórrida del corazón humano, no tiene esos furores, esas crueldades, ese carácter sanguinario y feroz del mulato de la costa. Aquí (en los Andes) se ha puesto en equilibrio con el clima (Caldas, 1808, p. 167).

En ese caso, Bogotá sería el ideal de blanquitud, después la sigue Medellín, y en menor medida, Cali; las demás ciudades tendrían que blanquearse siguiendo esos ideales, en menor escala. Además, en su gran mayoría, las ciudades y municipios en Colombia son de climas tropicales, lugares de zonas andinas y montañosas. Por lo cual, Francisco José de Caldas escribe que factores como el clima permitió que ciertas zonas se convirtieran en lugares de “progreso” y “desarrollo”, cercanas al ideal de civilidad de lo “europeo”. Las demás zonas quedaron a merced de sus climas y las consecuencias de estos. Pero tanto, las zonas andinas como las tropicales, quedaron atravesadas por el ideal de blanquitud, presentándose en esas zonas, unas más que otras, eso que el psicoanalista marroquí Ayouch en su libro *“La raza al diván”* denomina: “melancolía de raza”.

Para la persona negra en situación de promoción social, para ser alguien tiene que, de ser negro o negra, tiene que dejar su comunidad fuera. O sea, tiene que cumplir con un

ideal del yo blanco, y la imposibilidad en corresponder a ese ideal del yo blanco provoca una posición melancólica en ese cuerpo negro. Por eso es muy importante visibilizar los movimientos de militancia, los movimientos de identificación, o sea, visibilizar esas posibilidades de cuerpos múltiples (p.258).

Lacan es ese ideal de psicoanalista a alcanzar, de ahí que para lograrlo haya que ir a estudiar a Francia, siendo París su centro, analizarse con los discípulos que todavía sobreviven de Lacan (ya que Lacan está muerto), y ese será el comienzo de “ser” un psicoanalista lacaniano, el problema es que como todo ideal superyoico freudiano “así como Lacan debes ser, así como Lacan no te es lícito ser”, nunca se alcanzará ese ideal, por tanto, vendrá esa melancolización de raza, o mejor, una melancolización psicoanalítica, donde los practicantes de psicoanálisis nunca podrán autorizarse a sí mismos.

El psicoanálisis es un privilegio de blanquitud, no solo para los que quieran atravesar por un proceso psicoanalítico, sino para los mismos psicoanalistas. De ahí que se quiera defender su lugar como psicoanalistas ante cualquier amenaza de desintegrar dicha identidad. El problema del sujeto es fijar sus identificaciones a identidades, ahí el yo se convierte en una instancia constantemente amenazada por todo aquello que puede desintegrar su identidad, por tanto, va a reaccionar violentamente hasta la muerte de aquello que lo amenaza, para salvar su identidad yoica.

4.3. De la desmentida episdérmica a la diferencia sexual

La blanquitud, como ideal, busca cancelar la emergencia de múltiples identificaciones para fijarlas una identidad pura, unificadora: la verdadera o mejor. ¿No será, acaso, las maneras en las que nos hemos identificado a ciertas teorías para recuperar una forma de la identidad perdida e ideal? En esas teorías se podría incluir al marxismo y al mismo psicoanálisis.

En este último caso “ser” los verdaderos lacanianos es la manera de blanquearnos y poder alcanzar el ideal de blanquitud francés y europeo. Aseverar que “eso no lo dijo Lacan” o su contracara, “ya lo había dicho Lacan”, no solo es una invalidación o validación teórica que sustenta una praxis, sino toda una posición identitaria que pretende alcanzar al “ser” “soy lacaniano”. En la frase “eso no es psicoanálisis” en los contextos latinoamericanos, también se cruza con “eso no es lo suficientemente blanco”. A la frase eso no es psicoanálisis le sigue otra: el psicoanálisis no es racista, y aunque la raza no exista —como el Otro en el psicoanálisis— tiene efectos, así que el racismo sí existe, y tiene efectos en los sujetos.

Para la brasilera Lélia González (2020), en algunos contextos de Latinoamérica se presenta un “racismo por omisión”, donde el racismo —aunque también podría pensarse en términos del clasismo y el machismo (clase y género)— a través de otras acciones: la inacción, la negligencia o la falta de respuesta ante situaciones discriminatorias.

Así, se termina discriminando a alguien no solo por realizar una acción negativa, sino por “hacer nada” para prevenir o solucionar una situación que cause daño o desventaja a una persona por su raza u origen étnico. La omisión y la desmentida del racismo, el clasismo, entre otras, se articulan como respuestas sintomáticas de la desmentida y de la diferencia sexual que plantea el psicoanálisis; para algunxs psicoanalistas los discursos y las prácticas racistas, machistas y clasistas no deberían tener mayor relevancia porque todo se responde por la diferencia sexual de lo real.

No obstante, es en esas prácticas donde se manifiesta esa diferencia. Desmentir esas formas excluyentes — bajo la lógica del “lo sé, pero aun así” — se constituye en una negación. En ciertos sujetos, reconocer y refutar es parte de una realidad que puede coexistir, sin que, necesariamente, haya contradicción.

Es allí donde la praxis psicoanalítica se torna no materialista sino idealista, en un mundo inconsistente, pero completo al mismo tiempo, donde se sabe el precio a pagar por sostener el deseo, pero, aun así, no se paga, esto, como nos dice Lebrun en su libro *la perversión ordinaria* “imposibilita confrontarse con la realidad inevitable en la cual sí no es no, y se le hace difícil saber cuándo es sí y cuándo es no”, es ahí donde el diván y el consultorio se convierten en el ambiente “natural” de esa desmentida, donde todo se consume para que nada pase.

Pero esta coexistencia se realiza al precio de vivir «en un mundo completo e inconsistente, donde los contrarios aparentemente no se oponen», donde uno de los términos

está como en stand by, pero no desestimado [verwirf]. Pero una vez que la desmentida encuentra su lugar privilegiado, el sujeto se encuentra desprotegido. No puede ya contar con la vectorización fálica para la organización pulsional. Pues, al dejarse llevar por la creencia que puede decir sí y no sin que haya contradicción, queda impedido para em-prender cualquier trabajo que implique una renuncia. [Ello] le imposibilita confrontarse con la realidad inevitable en la cual sí no es no, y se le hace difícil saber cuándo es sí y cuándo es no (Lebrun (2007, p. 321).

Hablar del racismo, clasismo y machismo desde el psicoanálisis no implica reducirlos a “fantasmas no analizados” que constituirían la realidad “imaginaria” de cada sujeto, ni a “restos no analizados” de una supuesta “falta de análisis”. Si bien pueden estar presentes, no quiere decir que solo sea eso. Desconocer estos factores impide escuchar las configuraciones subjetivas de un sujeto. Si no se escucha, entonces ¿qué se escucha?, y la respuesta no puede ser un “más allá” angustiante, pues ello llevaría a esencializar la angustia. No tener en cuenta las cuestiones raciales, de clase o de género, —atravesadas, además, por lo político, económico e histórico— constituye una forma de desmentida que solo puede conducir a su retorno bajo las peores formas en la praxis psicoanalítica.

Frente a lo anterior surgen algunas preguntas: ¿Cómo se puede trabajar las identificaciones imaginarias si no se reconocen?, ¿apuntar a lo real del sujeto es desconocer sus configuraciones imaginarias y simbólicas?, ¿no será que este desconocimiento de lo social y político, en la praxis

psicoanalítica, la convierte en una práctica elitista y por ello solo pueden acudir los privilegiados?

¡Eso no es psicoanálisis, es psicología social o sociología! Ante esto se podría contestar: ¡ni Freud se atrevió a tanto! Porque sus trabajos podrían contradecir lo que se ha planteado arriba, entre ellos psicología de las masas y análisis del yo, entre otras obras que van de La sexualidad y la nerviosidad moderna hasta *Moisés y la religión monoteísta*, pasando por *Tótem y Tabú*, *El porvenir de una ilusión*, etc.

El psicoanálisis, como lo plantea Pavón Cuellar (2024) en su libro “*Psicoanálisis y colonialidad: hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*” puede ser usado como una herramienta fundamental para posibilitar movimientos desidentificatorios, así como también permite cuestionar esa identidad colonizada por los imaginarios del ideal de blanquitud.

Basta escuchar los síntomas con atención. Esta escucha, por lo demás, es lo más lógico, pues los síntomas piden ser escuchados con atención e incluso exigen ser escuchados. Lo primero que nos expresan es pedirnos que los escuchemos. Lo reprimido no puede ser ignorado en el retorno de lo reprimido (p.164).

Hay que replantearnos la praxis psicoanalítica, los lugares donde la sostenemos, descolonizar la escucha es comenzar a tener en cuenta las cuestiones de raza, pero también de clase y de género, como muchxs lo vienen diciendo desde hace años; romper los pactos narcisistas que sostienen el ideal de blanquitud y su desmentida, ante la

famosa frase que, supuestamente, dijo Lacan en caracas, se podría contestar: ¡no, gracias, vamos a ser psicoanalistas no siendo!

4.4. No todo goce: El deseo

En la época del todo se puede, del todo goce, un fenómeno comienza a tomar fuerza y es llamativo, así como en la época de Freud las mujeres manifestaban frente a la rigidez de las normas de la moral victoriana una serie de síntomas histéricos, como una manera para decir ¡no!, a esa moral. La huelga histérica mencionada por Lacan en el Seminario 17 “*El reverso del psicoanálisis*”, fue contra la completitud del Otro, frente a ese todo moral victoriano. Este fenómeno es lo que algunos han denominado el no sexo. Son muchos los artículos, vídeos y documentales que rondan en internet donde se evidencia que muchos sujetos optan por no tener sexo, y llama más la atención es que sean los jóvenes quienes más recurren a esa no práctica. La pregunta que surge es: ¿por qué?

Ante el imperativo superyoico de goce que Lacan plantea en el Seminario 20: “*Aún*”, y el imperativo de rendimiento que el filósofo Chul Han plantea en varios de sus textos, como una posible respuesta subjetiva actual es la “ausencia del deseo”. En este contexto el “no-sexo” se convierte en el último refugio de la singularidad frente a un mercado que estandariza el placer. ¿No será esta falta de sexo un intento del sujeto para poder “salvar” el deseo?, cuando el sexo reducido a un goce total se torna en un imperativo de goce, el sujeto responde desde el rechazo —¡no sexo! —.

Cuando el sujeto rechaza la posibilidad de recurrir al sexo reintroduce un límite, y así bordea el vacío constituyente del mismo sujeto y su deseo.

Si el síntoma histérico se manifestaba a través de la conversión, como otros síntomas, el síntoma hoy puede manifestarse desde la “asexualidad”, siendo esta una forma de ubicarse en un “fuera del mercado”, como una retirada de la escena.

El “todo” se presenta hoy como un imperativo: aparece entonces el ideal del “todo es posible”, como una respuesta al goce total, y a la fantasía pornográfica de la hipersexualidad. Su contracara es el “no hay sexo”, como denuncia de que allí hay algo que se intenta taponar: la imposibilidad de la relación sexual, como Lacan también expuso de una manera detallada en el seminario 20: Aún.

Otro de los cuestionamientos es si el ghosting no es otra de las maneras de “borrarse” de la escena, y así evitar la responsabilidad de hacerse cargo de la no relación sexual que hace emerger al deseo, pero en su lugar, no hay cabida ni para el deseo ni para hacerse cargo de la no relación sexual. Ante la imposibilidad de la no relación sexual la respuesta es una impotencia que obliga su desaparición de la escena. lo paradójico de ello es que, mientras más consistente sea el yo y sus ideales de autosuficiencia, éxito, rendimiento y demás, mayormente se refuerza la impotencia de reconocer que no todo se puede, y que el único recurso para sostener el deseo. El ghosting es un acting donde se evidencia que el sujeto es incapaz de sostener la tensión que ese deseo le genera.

Se puede pensar el síntoma como una respuesta propia de cada época. En una sociedad donde el mercado impone el mandato de que “puedes gozar de todo” a través de los objetos de consumo, el otro acaba siendo incómodo, porque no solo demanda, sino que puede desear. Ante esto es mejor “apagar” la pantalla: desaparecer sin despedirse, no hacer un cierre ni un duelo. Los “casi algo” de la actualidad —donde no hay una relación de noviazgo, de ni amante, ni mucho menos de amor—, son otra manifestación de esas lógicas. Estas nuevas manifestaciones del síntoma configuran subjetividades que no tramitan la alteridad, la diferencia, ni el deseo. El sujeto prefiere “hacerse el muerto” (desaparecer) antes de tener que enfrentar la verdad de su propio deseo o la falta en el Otro.

Para Chul Han vivimos en una sociedad narcisista de la mismidad, donde se elimina la alteridad, la diferencia, y se niega al prójimo. Asimismo, lo ha planteado el psicoanalista Isidoro Vegh, entre otros.

Para Chul Han el otro no solo es necesario, sino que también es importante para el Eros: “El Eros se dirige al Otro en sentido enfático, que no puede quedar a disposición del uno. En el desierto de lo igual no hay ningún Eros.” (p.11 – 15), así como para el psicoanálisis “El deseo es el deseo del Otro”.

El problema de la mercantilización del deseo para Chul Han es que, hemos sustituido el Eros (deseo trascendente) por la Pornografía, es el triunfo del goce sobre el deseo. La pornografía despoja al cuerpo de su velo, para convertirlo en pura carne consumible. En esta profanación del

Eros, que realiza la pornografía, se despoja al otro de su misterio, el otro se nos muestra como un ideal de totalidad y transparencia, el "goce" de forma directa, eliminando la mediación del fantasma.

El Eros necesita un "velo" (lo simbólico). Al hacerlo todo visible y transparente, el capitalismo elimina la fantasía, lo que para el psicoanálisis es importante, no puede haber deseo sin fantasma, el deseo no es una relación directa entre tú y el objeto; es una relación mediada por una pantalla: el fantasma. Acá entra la fórmula del fantasma es $\$ \diamond a$, donde el sujeto barrado (\$) se relaciona con el objeto pequeño a, a través de un rombo, que representa la distancia, el deseo y la pulsión.

El concepto del fantasma en Lacan no solo es un marco, sino una defensa frente al "Goce del Otro", es la distancia necesaria, porque pone un límite. El problema para Chul Han es que vivimos en una época que no soporta los límites. Todo debe ser "accesible", "conectable" y "evidente". Al destruir los límites, también se destruye el fantasma y, por consiguiente, el deseo, el sujeto queda a merced del goce.

Al intentar mostrarlo todo, el deseo se anula. Según Lacan el fantasma Lacan requiere que algo quede fuera de la vista. La hipervisibilidad de la que habla Han destruye la capacidad del sujeto para fantasear, convirtiendo al objeto en algo plano y sin valor libidinal.

El capitalismo tardío intenta llenar todas las faltas. Todo está disponible, todo es "posible" la dictadura del "Yes, we can", pero el capitalismo no es un discurso, es más bien un

cortocircuito de los discursos. En los cuatro discursos que Lacan definió (el del Amo, el de la Histérica, el del Universitario y el del Analista), siempre hay una barrera o un límite que impide que el deseo se satisfaga de forma inmediata. Existe un orden, un ciclo, es decir, se hace algo con el goce, un saber hacer con él. Si se elimina esa barrera entre el sujeto y el objeto de goce. El sujeto ya no pasa por la falta, sino que cree que puede acceder directamente al objeto, el otro como un objeto de consumo.

El capitalismo promete en su “todo es posible”, que siempre habrá un objeto (mercancía) para taponar el vacío. El deseo agoniza porque el capitalismo elimina la negatividad. Es un “no-discurso” porque no crea lazo social, solo crea consumidores aislados.

Hay que apostar por una política del deseo desde la praxis psicoanalítica, donde el deseo implique al sujeto y al Otro, es decir, a los otros, pero esto solo sucede cuando tanto el sujeto como los otros sean reconocidos como restos, nunca como totalidades para apropiarse, consumirse o aprehender. En este punto es que el psicoanalista italiano enfatiza en que siempre queda un “resto”, algo que no se puede decir ni satisfacer del todo. Esa insatisfacción no es un defecto del sistema, sino el motor que nos obliga a seguir creando, buscando y viviendo. Sin ese vacío, el deseo moriría.

4.5. Soñar para desear

El soñar es un rebrote de la vida infantil del alma, ya superada”

Sigmund Freud. La interpretación de los sueños

Esta frase puede condensar lo que es el psicoanálisis y el descubrimiento de Freud: que la supuesta superación de la vida infantil no es tal, y que los sueños constituyen uno de los modos en que aquello que se creía superado retorna. Esta idea ya estaba presente en *Estudios sobre la histeria* (1992h), donde Freud afirma que la mayoría de los síntomas histéricos son sustitutos de un deseo, idea que va a terminar de consolidar en 1900, en “*La interpretación de los sueños*”, donde la idea central refiere que los sueños son realizaciones de deseos. Freud, a lo largo del texto, nos invita a revisar la teoría sobre el deseo que se va enlazando no solo a una serie de experiencias de los días previos al sueño, sino a recuerdos en la historia de cada quien, y todo esto para mostrarnos que el inconsciente es atemporal:

El deseo consciente sólo deviene excitador de un sueño si logra despertar otro deseo paralelo, inconsciente, mediante el cual se refuerza. A estos deseos inconscientes los considero, de acuerdo con las indicaciones que he recogido en el psicoanálisis de las neurosis, como siempre alertas, dispuestos en todo momento a procurarse expresión cuando se les ofrece la oportunidad de aliarse con una moción de lo consciente y de trasferir su mayor intensidad a la menor intensidad de esta. Entonces tiene que parecer como si sólo el deseo consciente se hubiera realizado en el sueño; únicamente un pequeño detalle llamativo en la configuración de este nos servirá de indicio para ponernos sobre la pista del poderoso auxiliar que viene del inconsciente (Freud, 1992i, p.545-546).

Lo importante aquí son las asociaciones y cómo estas se van reconfigurando a través de los dos mecanismos que Freud describió: condensación y desplazamiento. El "trabajo del sueño" (Traumarbeit) hace que el contenido que recordamos al despertar —el contenido manifiesto— sea solo una fachada distorsionada. Lo que realmente importa es el proceso de transformación de los pensamientos latentes por medio de la condensación y el desplazamiento.

La condensación consiste en que una sola imagen o figura en el sueño representa múltiples cadenas de asociaciones. Así, por ejemplo, la persona con la que se sueña puede tener el rostro del jefe, la voz del padre y la ropa de un antiguo profesor. Todo esto tiene como función agrupar diversas cargas afectivas en un solo elemento, permitiendo que el contenido latente logre evadir la censura del psiquismo.

El desplazamiento consiste en trasladar el acento afectivo de un elemento importante a uno trivial. Así, por ejemplo, alguien puede soñar que rompe un vaso y se siente mal por eso, pero en realidad, esa sensación no es por el vaso, sino por algo importante que el vaso "representa", es decir, aquí está presente el trabajo de la asociación. Otra vez de lo que se trata es de encubrir lo que realmente nos perturba: El deseo.

La tesis central de Freud es que todo sueño es una realización (disfrazada) de un deseo reprimido. Incluso, cuando un sueño parece angustiante o carente de sentido, un análisis profundo revela que existe una moción de deseo que busca satisfacción.

El deseo que se figura en el sueño tiene que ser un deseo infantil. Por tanto, en el adulto proviene del Ice; en el niño, en quien la separación y la censura entre Precc e Icc todavía no existen o sólo están constituyéndose poco a poco, es un deseo incumplido, no reprimido, de la vida de vigilia. Yo sé que esta intuición no puede probarse en general (p.546).

El deseo es el combustible. Sin un deseo inconsciente que sujete prevalezca las vivencias del día, no habría sueño. El sueño es el intento del aparato psíquico de descargar una tensión interna de manera inofensiva mientras el cuerpo descansa.

Un deseo inconsciente y reprimido cuyo cumplimiento no podía ser sentido por el yo del soñante sino como penoso se valió de la oportunidad que le ofrecían los restos diurnos penosos que seguían investidos, les prestó su apoyo y así los hizo sonables. Pero mientras que en el caso a el deseo inconsciente coincidía con el deseo consciente, en el caso b se hace patente la divergencia entre lo inconsciente y lo consciente —lo reprimido y el yo— y se realiza la situación del cuento de los tres deseos que el hada concedió a la pareja (p.549).

Freud utiliza un símil para seguir explicando cómo funciona el sueño, y lo hace a través de una analogía económica: el pensamiento del día es el de "emprendedor" que tiene la idea del sueño, pero el deseo inconsciente es el "capitalista" que aporta el capital —la energía— para que el proyecto se realice.

Para decirlo con un símil: Es muy posible que un pensamiento onírico desempeñe para el sueño el papel del

empresario; pero el empresario que, como suele decirse, tiene la idea y el empuje para ponerla en práctica, nada puede hacer sin capital; necesita de un capitalista que le costee el gasto, y este capitalista, que aporta el gasto psíquico para el sueño, es en todos los casos e inevitablemente, cualquiera que sea el pensamiento diurno, un deseo que procede del inconsciente (p. 553).

El sueño es un intento de reestablecer una experiencia de satisfacción original mediante la "identidad de percepción": hacer creer al sujeto, a través de una alucinación visual, que el deseo ya ha sido satisfecho. Sin embargo, si el deseo inconsciente se presentara de forma directa, despertaría al soñante debido a la angustia o al conflicto moral. Por ello, debe someterse a la censura psíquica, que lo obliga a disfrazarse mediante el "trabajo" del sueño. Para Freud el sueño es el guardián del dormir, el deseo de seguir durmiendo es, en sí mismo, un motor del sueño. El aparato psíquico prefiere crear una fantasía —el sueño— que satisfaga el deseo de forma alucinatoria, antes que permitir que la tensión interna o un estímulo externo (como el hambre o un ruido) obliguen al sujeto a despertar.

Esta idea de Freud continúa reformulándose en textos posteriores a *La interpretación de los sueños*. En *El chiste y su relación con lo inconsciente* (Freud, 1992j.), Freud establece un paralelismo entre la técnica del chiste y el trabajo del sueño, señalando que ambos son "formaciones del inconsciente" que permiten la realización de deseos de manera disfrazada. En su estudio sobre el chiste (1905), utiliza el

término "formación de sustitución", para explicar cómo los deseos encuentran vías indirectas de expresión.

En "*Más allá del principio de placer*" (Freud, 1992k), Freud revisa su tesis inicial al encontrarse con los sueños de las neurosis traumáticas y aquellos que repiten situaciones penosas. Allí plantea que, si bien el sueño busca ser una realización de deseo —ligado al principio de placer—, existe una "compulsión de repetición" que puede estar más allá de dicho principio. Finalmente, En *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (Freud, 1992c), Freud retoma el problema para aclarar que, a pesar de las excepciones —como los sueños traumáticos—, la función del sueño sigue siendo, esencialmente, el intento de tramitar deseos inconscientes.

Los sueños y el deseo han sido objeto de investigación de muchos psicoanalistas. Por ejemplo, en Winnicott, es un espacio Transicional —el mismo lugar donde ocurre el juego y el arte—. Soñar es una capacidad de la persona para crear un mundo propio e integrar elementos del mundo exterior a la realidad compartida, volviéndolos parte de su mundo interno. El sueño es un puente, no un muro. Soñar es, en sí mismo, un deseo de existir creativamente. Así como un niño usa un oso de peluche para soportar la ausencia de la madre, el adulto usa el sueño para soportar sus conflictos. En el sueño, el objeto es creado por nosotros, pero al mismo tiempo se siente como algo externo que nos sucede. Esta capacidad de "crear" la realidad es lo que Winnicott llama *apercepción creativa*.

Para Žižek, el sueño no es una ilusión que oculta la realidad, sino que es donde encontramos la verdad de nuestro

deseo. Žižek argumenta que la vida cotidiana —la vigilia— funciona como una fantasía que nos permite ignorar lo Real. Así como retoma el sueño del hijo “ardiendo”, para demostrar que, en cierto sentido, los seres humanos "despertamos" a la realidad social para no tener que enfrentar el núcleo traumático de nuestra existencia. En consecuencia, subraya que la realización del deseo en este sueño es paradójica. El deseo no es algo "lindo"; sino una fuerza perturbadora. En el caso del niño que arde, el sueño es la materialización del reproche y la culpa del padre; le "cumple el deseo" de enfrentar su propia falla, y es tan potente que la conciencia no puede sostenerlo.

Por tanto, seamos valientes: ¡Deseemos!

Referencias

Adorno, T. W. (2003). Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo. Voces y culturas

Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Litoral.

Ayouch, T. (2025). *La raza al diván*. Topia.

Bataille, G. (1988). *El Erotismo*. Tusquets.

Bataille, G. (1981). *El trabajo y el juego, en: Las lágrimas de eros*. Tusquets

Bento, M.A.S (2002). Pactos Narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do desenvolvimento e da Personalidade) Maria Aparecida Silva Bento (usp.br)

Bruce. J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto*. Universidad de San Martín de Porres.

Bourband, L. (2009). El cuerpo in-vestido: La función de la vestimenta en las mujeres. Tesis de Maestría en Psicoanálisis. Universidad del Rosario.
<https://rephip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/10643a7a-6b96-499a-96ae-78d1191cbc63/content>

Caldas, F.J. (1808b). Del influjo del clima sobre los seres organizados. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol.1. Bogotá: Editorial Minerva, 1942, 136-196.

Douformantelle, A. (2002). *La mujer y el sacrificio*. Nocturna.

Echavarría, J. M. (2013). Réquiem NN [Documental].

Echeverría, B. (2010). Modernidad y blanquitud. Era.

El Universal. (2021, septiembre 3). Diseñadora de modas transforma la vida de habitantes de calle. El universal.

<https://www.eluniversal.com.co/cultural/disenadora-de-modas-transforma-la-vida-de-habitantes-de-calle-BF5315517>

Freud, S. (1981). Psicopatología de la vida cotidiana: En *Obras Completas*. Tomo I. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1992a). Psicopatología de la vida cotidiana: En *Obras Completas* (Volumen VI). Amorrortu.

Freud, S. (1992b). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII: En *Obras Completas* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992c). La feminidad. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: En *Obras Completas* (Vol. XXII). Amorrortu.

Freud, S. (1992d). Tótem y Tabú: En *Obras completas* (Vol. XIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992e). El Moisés y la religión monoteísta: En *Obras Completas* (Vol. XXXIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992f). Psicología de las masas y análisis del yo: En *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992g). El yo y el ello: En *Obras Completas* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992h). Estudios sobre la histeria: En *Obras Completas* (Vol.II). Amorrortu.

Freud, S. (1992i). La interpretación de los sueños: En *Obras Completas* (Vol. V). Amorrortu.

Freud, S. (1992j). El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras Completas* (Vol.VIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992k). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Gines, K. (22 de marzo de 2017). *Qarla Quispe junto a sus diseños de polleras Warmichic* [Fotografía]. Trome.

González, L. (2020). *Por un feminismo afrolatinoamericano*. Mandacaru.

Grüner, E. (2005). La cosa política y el acecho de lo Real: Paidós.

Gutiérrez, N. (2007). Jaime Ávila. Artnexus, (64). Arte en Colombia 110. Apr - Jun 2007. <https://www.artnexus.com/es/magazines/article-magazine-artnexus/5d6331f290cc21cf7c0a08b8/64/jaime-avila>

Horvilleur, H. (2023). *Reflexiones sobre la cuestión antisemita*. Libros del Zorzal.

Kaufmann, P. (Dir.). (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Paidós.

Lacan, J. (1961-1962). Seminario 9: *La identificación* (inédito). Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1974-1975). El Seminario. Libro 22: *R.S.I.* (inédito).

Lacan, J. (1992). El Seminario, libro 17: *El reverso del psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (1993). El mito individual del neurótico: En *Intervenciones y textos* 1. Manantial.

Lacan, J. (1994). El seminario, libro 4: *La relación de objeto*. Paidós.

Lacan, J. (2003). El seminario, libro 11: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (2008). Seminario, libro 16: *De un otro al otro*: Paidós.

Lacan, J. (2009). El Seminario, libro 18: *De un discurso que no fuera semblante*. Paidós.

Lacan, J. (2010). El seminario, libro 20: *Aún*. Paidós.

Lacan, J. (2012). El Seminario, libro 19: *O peor*. Paidós.

Lacan, J. (2013). El Seminario, libro 10: *La angustia*. Paidós.

Lacan, J. (2014). El seminario, libro 6: *El deseo y su interpretación*. Paidós.

Lacan, J. (2017). El seminario, libro 3: *Las psicosis*. Paidós.

Le Gaufey, G. (2013). *El objeto a de Lacan*. El cuenco de Plata.

Lebrun, J.-P. (2007). *La perversion ordinaire*. Denoël

Lemoine-Luccioni, E. (2003). *El vestido*. Ensayo psicoanalítico. Instituto de Estudios de Moda y Comunicación.

Milner, J-C. (2007). *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Manantial.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.

Pagano, C. (2018). *El imperio de la salsa*. Ícono.

Pavón Cuellar, D. (2024). *Psicoanálisis y colonialidad: Hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. Fontamara.

Reich, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Ayuso.

Rose, J. (2005). *The question of Zion*. Princeton University Press.

Steele, V. (2018). *Fashion Theory. Hacia una teoría cultural de la moda*. Ampersand

Versteegen, P. (2024). La posición social de los votantes de Trump en la sociedad estadounidense: singularidad y apoyo de la derecha radical. Volumen 46, Número 1 *Political Psychology* . <https://doi.org/10.1111/pops.12984>

Viveros Vigoya, M. (2015). Movilidad social, blancura y blanqueamiento en Colombia. *Revista de Antropología*

Latinoamericana y del Caribe, 20 (3), 496–512.
<https://doi.org/10.1111/jlca.12176>

Žižek, S. (2005). El objeto a en los lazos sociales.
elsigma.com <https://www.elsigma.com/columnas/el-objeto-a-en-los-lazos-sociales-1-objet-a-in-social-links-2/7352>

Žižek, S. (2024). After Trump's Victory: From MAGA to MEGA.
e-flux.com
<https://www.eflux.com/notes/641013/after-trump-s-victory-from-maga-to-mega>



El profesor Jairo Gallo Acosta nos ofrece, así, una obra original y necesaria. Un libro que no solo amplía los horizontes del psicoanálisis contemporáneo, sino que también reafirma el potencial intelectual de América Latina como lugar legítimo de producción teórica, clínica y política.

Quizás sea precisamente en la pluma de los escritores, artistas y psicoanalistas latinoamericanos donde el psicoanálisis aún conserva algo de su vocación crítica e insurgente, resistiéndose a su creciente elitización, neutralización institucional y domesticación conservadora.

Nadir Lara Junior

Si algo comparten Bogotá y Filadelfia, el barrio y El Barrio, la Clínica Lafargue y este libro que el lector tiene entre las manos, es la convicción, tan elemental que resulta desconcertante que siga siendo necesario reiterarla, de que los sectores populares no carecen de inconsciente. Disponen, como cualquiera, de uno que insiste en producir discurso por las vías que encuentra disponibles: en un sueño, en un lapsus, en un ritmo de tambor, en una pollera cosida a mano, en un nombre que la violencia les arrebató y que alguna institución, algún día, tendrá la obligación de restituirles.

Popsicoanálisis es, sin formularlo en estos términos, un análisis laico en el sentido más antiguo y más fiel de la palabra: un psicoanálisis del pueblo, producido por alguien del pueblo, para que el pueblo pueda escucharse”

Patricia Gherovici

ISBN: 978-628-02-5912-3



9 786280 259123