

Por un psicoanálisis abigarrado

*Atravesando la pandemia a
condición de servirse de ella*

Jairo Gallo Acosta



Ediciones Kaziyadu



Editorial Kaziyadu

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.

Jairo Gallo Acosta. Psicólogo (Universidad Metropolitana, Barranquilla). Magíster en Psicoanálisis (Universidad Argentina John F. Kennedy, Buenos Aires). Doctor en Ciencias Sociales (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá). Estancia Posdoctoral (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México). Docente Investigador de la Universidad Cooperativa de Colombia. Miembro del Círculo Psicoanalítico del Caribe (CPC). Ha publicado con el sello editorial Cátedra Libre: “Polis y Psique. Ensayos sobre teoría política y psicoanálisis”. (2017). “Clínica y acontecimiento. La práctica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales” (2019). En coautoría con Anika Quiñones: “Ideología, salud mental y neoliberalismo en Colombia” (2020). “Psicoanálisis y subalternidad. Arte, cultura popular y subversión”. (2020). Sus intereses atraviesan la teoría social y la política y su convergencia con una práctica clínica desde el psicoanálisis.

Por un psicoanálisis abigarrado

*Atravesando la pandemia a condición de
servirse de ella*

Jairo Gallo Acosta

Ediciones Kaziyadu
2021

Por un psicoanálisis abigarrado
ISBN: 978-958-49-3210-5
Primera edición, julio de 2021
©Jairo Gallo Acosta

De esta edición
2021 Ediciones Kaziyadu
Bogotá-Colombia
jairogallo75@yahoo.com.ar

Corrección de estilo: Fabio Acevedo
Diseño de carátula y diagramación: Anderson Rueda Consuegra

Se permite 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

Bogotá-Colombia

Mi impulso por escribir no es por lo que sé, esta escritura bordea ese no saber y eso que intento saber.

A la Minga

Ustedes que han representado la ofensa durante siglos, que para las lógicas coloniales es lo que no queremos ser, ustedes hoy representan la dignidad, el no rendirse, ustedes representan la esperanza en un mundo que nos ha prohibido hasta eso, ustedes son el presente que quisieron negar el ayer para ser un mañana. Ustedes son la posibilidad, nuestra posibilidad, ustedes ya no son solo ustedes, eso que quisieron hacernos creer para separarnos y no poder luchar juntos: ustedes son nosotros, nosotros somos ustedes ¡Gracias!

Contenido

Prólogo

“Por un Psicoanálisis para que tiemblen los canallas...” Ricardo Espinoza Lolas.	15
---	----

Introducción

¿Los nombres del padre, un límite para el canalla? ¿El no-todo del goce femenino es subversivo? Una lectura posible”.	23
Eva Gerace.	

Palabras preliminares	35
------------------------------	----

Capítulo 1.

Un psicoanálisis abigarrado

1.1. Breves elementos del psicoanálisis lacaniano: una lectura no desprevénida	42
1.2. La poesía y las matemáticas como condiciones del psicoanálisis	50
1.3. El psicoanálisis frente a los crueles y canallas: Vergüenza	51
1.4. El psicoanálisis como un saber trabajar sobre el fracaso	59
1.5. Más allá del principio de placer: pulsión y lo real en el psicoanálisis	69
1.6. Transferencia y subversión: Marie Langer	76

Referencias	85
--------------------	----

Capítulo 2.

Psicoanálisis y subalternidad

2.1. Psicoanálisis y subalternidad	90
2.2. Conjeturas sobre un práctica decolonial desde el psicoanálisis	104
2.3. Utilizar a Zizek en Colombia: decolonizarnos utilizando el colonialismo o matar al padre a condición de servirse de él	114
2.4. Pobreza, subjetividad: la brecha de lo Real	131
2.5. La muerte en Colombia: del horror a su anudamiento con la vida	146
2.6. Ansiedad, angustia y vacío en tiempos del COVID -19	154
Referencias	163

Prólogo

Por un Psicoanálisis para que tiemblen los canallas...

Ricardo Espinoza Lolas

Por un Psicoanálisis abigarrado de Jairo Gallo Acosta es un libro que hoy nos estremece radicalmente, pues es un libro necesario y que esperábamos en Latinoamérica desde hacía mucho tiempo. Desde su Barranquilla (Colombia) de nacimiento, que el autor lleva dentro de sí como algo cualitativo que marca un diferencial único y singular en su escritura (aunque hoy viva en Bogotá), y sin nada del glamour a veces pedante, rebuscado y agotador del psicoanálisis de París (y se agradece), el libro nos sumerge brutalmente en lo humano hoy y en plena pandemia de COVID-19: un humano que se desvive en tiempos de lo que llamo “Capitalismo hacendal militarizado chapuza” (Espinoza, 2018). Esto es: un modo de distribución y producción de capital y de subjetividad (como capital) de talante territorial, a saber, ya de territorios empíricos, virtuales o financieros, y, en especial, inconscientes, en donde ese talante territorial siempre opera una lógica de dominación topológica que se expresa de modo patriarcal (tanto en hombres como en mujeres en la actualidad). es ‘odioamoramiento’, más allá de toda ambivalencia

Y este Capitalismo patriarcal se articula con una ética militarizada salvaje que va más allá de lo militar mismo (aunque no da lo mismo el arsenal de USA, China, Rusia, UK, Francia, Turquía, Israel, Chile, etc., en sus ámbitos regionales o globales), hacia una subjetividad de una subjetivación demencial y tóxica de vigilancia y control de unos contra todos en y por el Laberinto del Capitalismo, para que no acontezca nada humano ni la posibilidad de un NosOtros (Espinoza, 2019), esto es, de un sujeto revolucionario, que no mero ‘nosotros’, es decir, zombis nihilistas al servicio del Laberinto. Lo cual finalmente se muestra en la estética banal de lo ‘chapuza’, de la farsa, del mero artefacto que como dispositivo opera en las redes sociales, es como en los medios de comunicación masiva clásicos. Se podría decir que el Capitalismo emerge estratégicamente desde USA hacia el planeta entero desde lo económico mismo de New York, aquí ya se dan las lógicas de dominación hacendal-patriarcal aseguradas desde Washington con todo su poderío policial militar globalizante, puestas en juego y blanqueadas en la estética de Los Ángeles que desde Hollywood avanza sin parar, de la mano de los La La Land. Ante esto se resiste el diferencial, desde Barranquilla, desde Valparaíso, desde Quito, desde el Raval de Barcelona, desde Carabanchel de Madrid, desde múltiples barrios o ciudades se hace resistencia a New York, Washington, Los Ángeles. Tres ciudades que operan como significante, como la Ciudad Gótica del capitalismo salvaje que se encuentra en París, Santiago de Chile, Ciudad de México, Rusia, Shanghái, Tokio, Estambul, Londres, Tel-Aviv, etc. Son las Mahagonny de Brecht en la actualidad. Este libro respira desde Barranquilla en las entrañas mismas de su autor y eso hoy marca toda la diferencia entre un escrito y un Escrito.

Este libro de Gallo Acosta es, como diría Bowie, una Space Oddity, o sea, una gran “rareza espacial” que navega por las profundidades de nuestro abismal inconsciente, cómplice del Capitalismo más nihilista que nos hemos dado entre los humanos para no solamente dominarnos sino para radicalmente chuparnos toda nuestra vida, un Capitalismo al estilo vampiril. Este libro-rareza navega por nuestro inconsciente (en especial junto a Lacan, un ‘otro Lacan’) y en esto lo político aparece con todo. El inconsciente se nos convierte en lo más superficial, en la piel misma de esta época en la que vivimos desde Barranquilla a todas las Barranquillas del planeta.

El Libro logra expresar magistralmente en pocas páginas los conceptos fundamentales del psicoanálisis: desde Freud a la actualidad, pasando por un Lacan que conoce como pocos, pero de un Lacan no ideologizado por los ‘creyentes’ (sin JAM), lo que le da otro vuelo a esas viejas categorías del siglo XX: tales categorías esplenden y se vuelven joviales en el libro de Gallo, las categorías retornan y renacen (los ‘eruditos’ lacanianos debieran dar le las gracias al humano de Barranquilla). Sin embargo, esto no es lo fundamental del aporte del libro, porque esa renovación conceptual del psicoanálisis se hace de la mano del instrumental actual de la Filosofía Política, del Feminismo, de la Teoría Crítica, del Decolonialismo, de la Filosofía Postfundacional, de la propia vivencia del autor, etc. Esto, que muy pocas veces se hace en un trabajo de Teoría Psicoanalítica, aquí se realiza de forma muy acabada, pues no solamente están los conceptos psicoanalíticos siempre presentes y vivos (nunca muertos) sino que además están en contexto, en medio del Capitalismo actual, y así esos conceptos están abiertos, pues viven y respiran de otros conceptos, de otras disciplinas necesarias para el ‘análisis’ actual: y lo que respiran es lo humano mismo en todo su

dolor y amor. Coloco ‘análisis’ entre comillas, porque lo que realiza Gallo en su libro es, en el fondo, muy complejo y difícil, porque es como si fuera una analítica de la Clínica misma de hoy; y esto se hace con profundo sentido crítico; y, a la vez, es un análisis de la Clínica misma en donde el diván ahora es lo humano que en su padecimiento, por envenenamiento por Capitalismo, nos perfora por todas partes y, en especial, en Latinoamérica; aunque es, hoy por hoy, planetario.

Por un psicoanálisis abigarrado no solamente quiere mostrar la típica erudición de un teórico del psicoanálisis; lo interesante y arriesgado de su autor es que esos conceptos no son tratados como ‘vacas sagradas’ ni nada por el estilo. El autor ‘les falta el respeto’ a esos conceptos de más de un siglo para repensarlos en la actualidad al servicio de una profunda vocación ético-política, como debiera ser siempre una analítica de la Clínica en tiempos de este Capitalismo, y ahora en medio de una pandemia que ha mostrado cómo el Capitalismo en los últimos 50 años se había devorado todas nuestras instituciones sanitarias, alimentarias, educativas, laborales, culturales, etc. Compromiso ético-político que exuda este libro único y que por lo general se ve ausente en otros psicoanalistas y aun en la propia Clínica, aquí se vuelve un tema central que funciona como su alfa y su omega. Nos indica por dónde estamos navegando al leer el libro; es, por decirlo con metáfora de Bowie, como la torre de control que se conecta con el Mayor Tom para que este no se pierda en su salida abismal de un conocido planeta capitalista.

El libro es radicalmente polémico, de la ‘a’ hasta la ‘z’, y eso ya nos convierte en sus adictos y desprejuiciados lectores. Es un libro que se devora rápidamente y que nos permite ir leyendo página a página lo más visceral que so-

mos; y en esto nos permite ir viendo y viendo, y no nos deja que no veamos lo que somos y que negamos, como siempre lo hacemos, y lo reprimimos, como buenos neuróticos esclavos del simbólico mortal del Capitalismo, y lo que somos hoy como humanos en plena crisis global y sistémica que nos tiene totalmente enfermos y destruidos: diferenciales constructores de tejidos socios-históricos, bailarines ‘a pesar de’ tanta mierda y lodo en que estamos. ÉS un libro-dinamita porque hace explotar la neutralidad del psicoanálisis y de ciertas filosofías, porque hoy ser ‘neutro y objetivo’ es ser cómplice de estas, como las llamo, ‘Lógicas del mundo y del Estado’ que nos aplastan y nos intoxican a diario (Espinoza, 2016). Es un libro revolucionario porque al analista mismo le dice que debe tomar una posición ético-política, porque exhorta al analista a pensar y ser consecuente a la altura del acontecimiento (tal como Freud, Winnicott, Lacan, etc.) y, además, en diálogo profundo con la filosofía, porque le dice al humano, al humano de este mundo, que si no se despierta y sale del Laberinto será el peor de los mundos posibles: vivir en el infierno; es un libro revolucionario porque te transforma cuando lo lees y si no te ‘toca en nada’ es porque ya estás ‘cerrado’, en Duelo con la Vida (pues la has ‘sacado’ literalmente de tu experiencia) y eres parte del Capitalismo mismo. Es un libro terapéutico en su carácter ‘brutal’, porque impide que nos hagamos los lesos, como ‘almas bellas’, sin querer ver lo evidente, a saber: que vivimos en el Laberinto del Capitalismo y que somos los neuróticos operadores de su engranaje interno.

En definitiva, *Por un psicoanálisis abigarrado* es un libro que realiza justicia entre todos NosOtros, porque visibiliza a los canallas, a todo tipo de canallas, desde el propio analista canalla, desde su formación canalla, desde sus inte-

reses corporativos canallas, desde sus intereses mercantiles canallas, desde todos los intereses capitalistas canallas, y a todos los canallas que somos ‘nosotros’ mismos por ser parte de esta injusticia y querer seguir siendo parte de ella y no echar pie atrás y repensar y activar un mundo posible para todos NosOtros.

“El análisis debe ser negado a los canallas, es porque con eso los canallas se vuelven tontos, lo que ciertamente es una mejoría, pero sin esperanza”. Lacan dixit...

Referencias

Espinoza, R. (2019) NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo. Morata.

Espinoza, R. (2018). Capitalismo & Empresa. Hacia una Revolución del NosOtros. Libros Pascal.

Espinoza, R. (2016). Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. Akal.

Introducción

¿Los nombres del padre, un límite para el canalla?
¿El no-todo del goce femenino es subversivo? Una lectura
posible

Eva Gerace

Presencia de una escucha.

Muchos libros inician con un homenaje o reconocimiento, Jairo Gallo dedica este privilegio a ese lazo social ancestral de los indígenas que se reunían para un trabajo común, la Minga. Nada mejor, frente a las lógicas coloniales que sostener la palabra minga, en quechua, pues significa “trabajo colectivo hecho en favor de la comunidad”. Esta “tradición precolombina de trabajo comunitario o colectivo voluntario” sostiene fines de utilidad social y está vigente en varios países latinoamericanos.

Nombrar, dar un nombre, indica una intención. Escribir con relación a un psicoanálisis abigarrado, heterogéneo, mezclado, confuso, enredado, complicado —como una pandemia—, llamó enseguida mi curiosidad.

Sin ninguna duda, articular y atravesar la pandemia a condición de servirse de ella me llevó a pensar en cómo los Nombres del Padre y el autor nos van indicando un camino:

hacer psicoanálisis desde Colombia no es otra cosa que hacerlo desde la frontera; incluso, no es lo mismo hacerlo desde México, Argentina o Brasil. Aunque estos países tienen una producción extensa, no dejan de ser una colonia para los colonizadores psicoanalíticos europeos, donde las sedes centrales (sobre todo francesas del lacanismo) abren sus cursos.

Lacan nos ha indicado que servirse del lugar estructural del Nombre del Padre, del al menos uno, para poder prescindir de él, tiene que ver con una herramienta, que debe servirnos ¿para qué? Cada uno tiene su propia tarea: aprender a valerse con los instrumentos que posee. Hasta para escribir un libro. Luego de leer *Por un psicoanálisis abigarrado*, he pensado que este libro podría indicarnos, a través del recorrido que hace el autor desde la historia de Colombia y del psicoanálisis, cómo ir más allá.

Jacques Lacan, a lo largo de su obra, va situando la metáfora paterna con base en el mito edípico hasta llegar a atribuir al Nombre del Padre una función con relación a la causa. Cuántas veces nos hemos preguntado: ¿Qué es un padre? ¿Por qué para Lacan el padre es tan fundamental? ¿Qué nos dice Lacan (1994) sobre la cuestión del significante del padre? En el Seminario IV “Las relaciones de Objeto” ya acentúa la importancia del registro simbólico; podríamos decir que se instaura una sustitución metafórica: el significante del Nombre del Padre releva el primer significante, el deseo de la madre. Así, Lacan, al concebir el Nombre del Padre como metáfora, transforma el Edipo freudiano en escritura. Nos indica que para que persista el padre como garantía de la función debe surgir la *père*-versión. Con esta versión del padre se logra hacer surgir el objeto *a* como causa del deseo,

¡deseo del padre! Para decirlo con precisión y seguir el hilo que ha tejido este libro de Jairo Gallo, un padre elige hacer de una mujer el objeto *a* que causa su deseo.

Recorre el autor, en la obra lacaniana, el concepto del padre como herramienta a disposición del sujeto para que se sirva de él. “Pero el padre tiene tantos y tantos que no hay Uno que le convenga, sino el Nombre de Nombre de Nombre. No el Nombre que sea su Nombre Propio, sino el Nombre como ex-sistencia. Es decir, el semblante por excelencia” (Lacan 1974, p. 589).

El autor entendió por dónde va un límite: el capitalismo en su fase neoliberal nos ha hecho creer que la única realidad posible es la de unos ideales de éxito, triunfo, hiperproducción, donde lo Real se intenta llenar desde una ideología del éxito, triunfo o la hiperproducción e hiperconsumo, llevándonos a interrogar cómo el psicoanálisis se hace importante en la actualidad, no solo en la clínica, sino en lo social-político, en las ciencias sociales y en la educación.

Vamos cifrando el personal interés del autor para articular y anticipar la teoría y la práctica psicoanalítica, al mismo tiempo, con el entorno sociocultural de nuestra época. Podemos así seguir los pasos de la pregunta “¿Qué nos queda del padre cuando las identificaciones, los ideales, caen y posibilitan que germine, que se sostenga en el objeto causa?” Si el padre es quien transmite la causa deseante, Jairo Gallo nos invita a pensar esta posibilidad también en lo político-social.

Para ello nos habla de una Barranquilla que sobrevive “sin leyendas ni blasones, y parece que hasta ahora no le han

hecho mucha falta”. El autor escribió esto hace un par de meses; ayer llegó un reportaje hecho al historiador Alfonso Múnera, quien afirma:

Uno de los grandes problemas de los colombianos es percibir una historia que no es realmente nuestra historia. Hemos construido percepciones completamente irreales. Tenemos una visión europeizante y queremos ser blancos. Los colombianos seguimos de espaldas a nuestra verdadera identidad, negando lo que somos (Pardo, 2021).

Avanza, pisando fuerte, “sobre las lógicas de la crueldad y la canallada”. Dentro de este grupo coloca algunas ideologías políticas. Nos va mostrando cómo crueles y canallas “se hacen amos del goce sin vergüenza ni culpa”. Dejando ver cómo en “la ausencia de la vergüenza aparece la crueldad sin tapujos, sin velos; expuestos a la mirada del otro, nos toca vivir un exhibicionismo de esta crueldad, y entonces, humillar, degradar, excluir, abusar, negar, ya no son acciones que se esconden”. Hay videos que se viralizan en las redes sociales sin el menor atisbo de vergüenza — concepto que el autor también desarrolla— por grupos racistas y misóginos.

Nos habla del capitalismo, el cual en sus excesos “se apropia de la vida” ubicando los excesos en la pulsión de muerte, en ese goce “sin cortes, sin límites, sin restos, sin sujeto”. Haciendo un paralelismo muy interesante: “Los conquistadores y colonizadores de ayer son los políticos y ‘salvadores’ de hoy, esos que dejamos que se apropien de todo” para llegar a demostrar que “nuestra realidad sigue siendo colonial; en ese Otro colonial nos ubicamos todos nosotros”, y nos propone que a “ese Otro colonial hay que atravesar lo¿cómo? desde el lugar del subalterno, del Ch’ixi”.

Esta es la manera en que Jairo Gallo nos da a entender que para hacerse un nombre hay que prescindir del padre, pero a condición de servirse de él, lo cual lo lleva a escribir una conjetura muy suya que, para el psicoanálisis sería: “no todo Freud y no todo Lacan, un psicoanálisis subalterno”. Hasta llegar a articular lo que él llama, “una indiferencia canalla de la crueldad hacia la mujer —continúa escribiendo—, hacia su cuerpo, en esos intentos reaccionarios de ciertos hombres de recuperar una masculinidad imaginaria”. Nos habla de relaciones de dominancia y sumisión, amos absolutos para mostrar al goce como imperativo que puede comprar lo que sea y lo que quiera.

Lacan, en el Seminario XXI, articula el amor con la Función Paterna. El ser hablante hace experiencia del amor, el sujeto atravesado por su división estructural considera poder desplegar las velas del amor gracias a la brújula del Nombre del Padre. Es la nominación lo que he tratado de cernir en el recorrido de Jairo Gallo, cómo ha nominado los hechos de la historia, de Colombia, del psicoanálisis, de la violencia hacia las mujeres y “de todo aquel que represente a un otro, una alteridad”; acompañando a Lacan (1971-1972) escribe: “un decir es una palabra que funda un hecho”, ¿por qué no pensar, entonces, que este recorrido nos posibilita entender a la *père*-versión como una posible versión para el amor? Cuando Lacan nos dice “El amor no es otra cosa que un decir” (Lacan, 1973-1974), podemos pensar cómo este acto de la palabra que señala el cuerpo, lo funda. Una palabra que toma cuerpo hace cuerpo; entonces podemos articular aquí el decir con la castración. Hay un ejercicio que entrama el agujero en nombre. Padre, agujero, nombre..., si seguimos con esta mostración, es el padre primordial el que hace agujero, es decir que, el padre no es más que agujero, lo activo del padre es lograr que ‘el’ goce permanezca perdido para el *parlêtre*. Recordamos que el agujero de la es-

estructura es una pérdida inaugural; esta, sí o sí, coaccionará una respuesta. ¿Cómo lo dice Lacan?

Soy lo que soy, eso es un agujero, ¿no? Bien, es de ahí, por un movimiento inverso -pues un agujero, si ustedes creen en mis esquemitas, un agujero hace torbellino, más bien traga. Y luego hay momentos en que eso escupe, ¿eso escupe qué? El nombre: es el padre como nombre (Lacan, 1974- 1975).

Hemos dicho que esta perspectiva implica la concepción del padre como instrumento disponible para que el sujeto se sirva de él. Así se sirve el autor: No-todo está perdido, y como nos dice Lacan en la conferencia de Milán de 1972, el discurso capitalista es algo “locamente astuto pero destinado a estallar” (Lacan, 1972). Ojalá no nos haga estallar a nosotros con él; hay que encontrar modos de reinscripción del vacío, un saber hacer sobre la pulsión de muerte. Ese no-todo es una manera de no gozar que impone la ideología económica política del goce del capitalismo. Cien años después de más allá del principio de placer, un saber hacer sobre ello.

Cuando Lacan lleva el Nombre del Padre a los Nombres del Padre pasa de la metáfora paterna, del padre como significante, al padre como función. Recordamos este pasaje que nos posibilita escribir que se trata de ir más allá del padre como semblante a condición de servirse de él como función.

Aquí podemos reconocer al padre que hace de una mujer causa, es un padre que representa la función del síntoma, es decir, ama a una mujer. Al ser un padre deseante, posibilita acotar el goce y muestra una manera singular de ar-

ticular el goce y el amor a través del semblante; esta versión del objeto causa es la posibilidad de la senda a lo imposible como real. Es una versión que bordea lo imposible operando una transmisión. Lacan, al ubicar la cuestión del amor y del goce, escribe:

Un padre no tiene derecho al respecto, sino al amor, más que si el dicho, el dicho amor, el dicho respeto está —no van a creerle a sus orejas— *perè-versement* orientado, es decir hace de una mujer objeto a minúscula que causa su deseo.

Este recorrido teórico me interesa para poder mostrar cómo Jairo Gallo ha escrito un libro para manifestar como un padre que abre al Otro, para diferenciar lo de quien sostiene una ideología totalitaria, nos da posibilidades de algo diferente, una función que hace de la excepción una transmisión. Así lo dice el autor: “Alrededor de ese vacío no se deben hacer intentos de llenar, a eso nos ha conducido este capitalismo, a llenar ese vacío a como dé lugar, así sea con los cuerpos de mujeres”. Concluye dándonos una propuesta para nosotros, sus agradecidos lectores. Dos argumentos para concluir: la violencia hacia la mujer y la pandemia de COVID. Jairo Gallo nos muestra cómo:

La voz de la mujer no puede ser escuchada por los canallas, tanto así como la de los pueblos originarios, de lxs negrxs o afros, de lxs trabajadores, campesinxs, y de todo aquel que represente a un otro, una alteridad, no puede ser escuchado su lamento, sus malestares ni sus padecimientos.

El autor nos dice que los feminicidios son un ritual que hace parte de una cultura. Se pregunta “¿Qué es lo que hace del lugar femenino denuncia de lo masculino para que se ataque y mate a una mujer?” ¿Una posición femenina [...]

“entre centro y ausencia?” (Lacan, 1971-1972, p. 118). Jairo Gallo nos ofrece preguntas y algunas interesantes respuestas, otra invitación para leer su recorrido.

Otra cita de Lacan que podría posibilitar la relación con las reflexiones de Jairo Gallo con referencia a qué molesta al racista y al canalla:

Hay un goce de ella, de esa ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas (Lacan, 2010, p. 90).

¿Podía el autor no tratar el tema de la pandemia? Es muy interesante leer las consecuencias que enlaza no solo en las secuelas orgánicas del COVID; también, en cada área en la cual está causando estragos. En el momento de concluir pienso en las preguntas iniciales y recuerdo otra cita:

Lo que se llama sexo (y eventualmente el segundo, cuando es una necia) es propiamente por sostenerse de No-toda, el héteros que no puede saciarse de universo. Llamemos heterosexual, por definición, a lo que ama a las mujeres, cualquiera que sea su propio sexo.

Sabemos que el psicoanálisis se sostiene en el uno a uno; me parece entender que Jairo Gallo no solo hace una lectura desde el psicoanálisis para este uno a uno, sino que, además, nos propone ir más allá.

Con los Nombres del Padre y el no-toda de la feminidad, intenta indicarnos de cuál padre se puede prescindir y de cuál hay que servirse. No solo en la dirección de la cura, articulando la función del Padre y su lazo con el amor y el goce; también, cómo esto se escucha en lo social y en lo

político. Si este padre libera al hijo de la madre cocodrilo, esta es una mujer que causa su deseo, puntuación que nos ha posibilitado seguir con cuidado lo que nos propone Jairo Gallo en este libro.

Para un psicoanálisis y una cultura abigarrados, imagino al doctor Gallo caminando y dialogando con Alfonso Múnera, como a Dante con Virgilio, atravesando los infiernos para poder anunciar danzas, alegrías y risas caribeñas:

Cartagena, (¡Barranquilla y el Caribe!) una ciudad especialmente dotada, como ninguna otra en el Caribe, para el turismo cultural. La historia de cada esquina es fantástica, por acá entraron por primera vez los esclavos africanos a América, las murallas están casi intactas. Si guiáramos el turismo hacia un ámbito más cultural, sería más bondadoso y ayudaría de otras maneras a los habitantes de la ciudad, que se verían más conectados con sus raíces afro, porque esta es la ciudad más afrodescendiente del Caribe colombiano. Hasta ahora el turismo no ha reflejado la cultural real de Cartagena, que es negra y mulata. [...] Un pueblo que vivió la esclavitud 300 años, que aprendió a reírse en medio de la esclavitud, que defendió la alegría, que se defendió con la música, con la danza. ¿Tú crees que ese pueblo no tiene resiliencia para defenderse de cualquier cosa? Los esclavos, además, llegaron desnudos de cuerpo, pero traían en la mente y en el alma todo un equipamiento cultural, de tradiciones africanas que defienden y les ayudan a sobrevivir hasta el día de hoy. Incluso a veces sin darse cuenta. Al lado del sufrimiento, de la gran desposesión, que sufrió el Caribe surgió un sentimiento libertario de defensa a la humanidad y una valorización de la alegría, de la risa y de la felicidad (Pardo, 2021).

Para concluir recordemos las palabras de Jairo Gallo al inicio de este libro:

Sí, ustedes hoy representan la dignidad, el no rendirse, ustedes representan la esperanza en un mundo que nos ha prohibido hasta eso, ustedes son el presente que quisieron negar ayer para ser un mañana. Ustedes son la posibilidad, nuestra posibilidad, ustedes ya no son solo ustedes, eso que quisieron hacernos creer para separarnos y no poder luchar juntos.

Un libro que trae, además, un lazo con el amor y la poesía.

Referencias

Lacan, J. (1971-72). El saber del psicoanalista. Inédito.

Lacan, J. (1973-74). El Seminario, libro 21: Los no incautos yerran. Inédito

Lacan, J. (1974). Prefacio a El despertar de la primavera, en: Otros Escritos, Paidós, Bs. As. 2012

Lacan, J. (1974-75). El Seminario, libro 22: R.S.I. Inédito.

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

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

Pardo, D. (8 de febrero de 2021). “Los colombianos seguimos de espaldas a nuestra verdadera identidad, negando lo que somos”.

BBC News. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55753596>

Palabras preliminares

Hacer psicoanálisis desde Colombia no es otra cosa que hacerlo desde la frontera. No es lo mismo que hacerlo desde México, Argentina o Brasil; aunque estos países tienen una producción extensa no dejan de ser colonias para los psicoanalistas europeos (sobre todo del lacanismo francés), quienes desde sus sedes centrales establecen sucursales en estos países. Colombia ni siquiera es una sucursal importante, el movimiento psicoanalítico nunca ha sido fuerte en Colombia, los grandes gurús no tenían a Colombia como destino para sus charlas y conferencias, y la bibliografía realizada en este país era insignificante comparada con Argentina y México. Para algunos esto ha sido un problema, pero es momento de tomarlo como una ventaja: ser parte de una periferia, de una frontera, es el mejor lugar para una praxis psicoanalítica. ¿Por qué? Nadie esperaría gran cosa desde ese lugar, y por eso hay margen para hacer muchas cosas. Este libro es un intento de hacer una de esas cosas.

Soy de una ciudad rara, sin mucha historia, pues no tuvo historia colonial como Bogotá, Cartagena o Santa Marta. Será por eso que cada tanto a mí, como al lugar donde nací, nos toca reinventarnos. Una cita de del escritor cienaguero que permaneció largo tiempo en Barranquilla, Álvaro Cepeda Samudio, y su particular historia de esa ciudad:

Barranquilla es una ciudad sin leyendas ni blasones, y parece que hasta ahora no le han hecho mucha falta. Tema de menos para los malos poetas y campo estéril para los historiadores. No fue teatro de caballerescas aventuras ni su viento cálido fatigó la infancia de ningún prócer. (Aquí lo absurdo del verso de su himno: “Barranquilla prócera e inmortal”). Tampoco las noches cobijaron en su oscuridad ninguna conspiración o intriga funambulesca que hiciera cambiar el curso elástico de la historia. Ni tampoco la fortuna de que sus arenales fueran hollados por las gastadas botas de un barbudo conquistador español. La colonia de los virreyes aparatosos, de los odores intrigantes y del nacimiento de los tinterillos, de los pasquines y los comuneros, de la inquieta y dudosa Manuela Beltrán, de Humboldt y del casto Caldas, no tuvo lugar para Barranquilla.

No oyó la ciudad las pisadas raudas del Hijodalgo que en aventuras de amores recorría las callejas. Tampoco se estremecieron de miedo las gentes de buenas costumbres cuando en la noche cerrada sonaba el choque de los aceros los nobles que se peleaban tras de las celosías mientras el marido roncaba. Por no tener conventos de altos paredones y de estrechas celdas donde se aburrían las monjitas vivarachas, a quienes el clima de la costa les hacía encender las orejas y les ponía tensos y brillantes los labios inútiles por donde se resbalaban las plegarias sin dejar huellas en su pulpa amorata.

Por no tener conventos no hubo un elegante caballero que huyera con una morena Marichuela. O tal vez todo esto es lo que tuvo Barranquilla pero por no ser empedradas sus calles no se oyeron los ruidos.

La independencia pródiga en héroes y heroínas fue apenas un rumor lejano para los barranquilleros. Sin embargo Bolívar deja a su paso el pretexto para una placa: “Aquí durmió el Libertador”, que fue víctima inocente de las inquietudes progresistas de nuestros gobernadores. Pero nada

más ¿Y entonces cómo explicar su fundación? Porque ni eso tenemos, ni una leyenda de sonora fundación que nos distinga de las existencias casuales. Se dice que fueron los soledños y galaperos quienes fundaron a la ciudad. Pero esto es muy prosaico. De esta suerte se fundan las ciudades sajonas, no las hispánicas. España no funda una ciudad sin el aparato del fundador endomingado con estandarte y latigazos y curas. Así que hay que buscarle leyenda a Barranquilla. Y debió ser mitológica: Yo veo marchar trabajosamente una torada sedienta que busca en vano una hoja verde entre los yerbazales resecos.

Los hombres que la siguen no cuentan. Los agonizantes ternerrillos repantigados en el yermo mientras los más fuertes cabecean las menguadas ubres con insistencia desesperante. Veo la angustia y el desasosiego de la manada que busca un lugar donde saciar la sed. Los ojos siempre tristes de las vacas están fijos en las órbitas llenas de polvo.

Unas horas más de marcha, quizás días. Y mientras la manada se recobra por la vista de agua y chapalea el barro que enmarca el río y moja sus belfos sedientos en la corriente rubia, un toro soberbio de luciente pelo negro y afiladas astas lanza un bramido retumbante y hundiendo su pezuña hendida en el barro fresco toma solemne posesión de las barrancas en nombre de su rey. Es de tal suerte, resignada y mansa, la condición de los barranquilleros, a semejanza de sus fundadores los vacunos.

La historia es lo más fácil de hacer: sin prejuicios y con un poco de imaginación hasta los himnos se justifican. (Cepe-
da, 1977).

Lo abigarrado en este libro es lo que no tiene una identidad fija ni unitaria, allí pueden converger diversas temporalidades, espacios e historias, como lo plantea el sociólogo boliviano Zavaleta (1986). Este libro propone un psicoanálisis abigarrado, un psicoanálisis que no solo no sea lacaniano (aunque se le utilice a lo largo de todo el libro), que tampoco sea francés ni inglés, tampoco latinoamericano ni colombiano. Es todas esas cosas sin ser ninguna, así como nosotros, todas las cosas y ninguna al mismo tiempo, o más bien, en el decir de la teoría psicoanalítica lacaniana: no-todo. Todo esto puede sonar mal para los puristas, esos psicoanalistas que defienden una práctica pura que solo existe en el ideal de un consultorio parisino o vienés o en sus adaptaciones criollas.

Lo abigarrado es lo inconcluso y parcial, lo imposible de totalizar, es la diversidad o alteridad, más allá de esos binarios machistas, clasistas, racistas. Es una praxis.

Referencias

Cepeda Samudio, A. (1977). Antología. Instituto Colombiano de Cultura.

Zavaleta, R. (1986). Lo nacional popular en Bolivia. Siglo XXI.

Capítulo 1.

Un psicoanálisis abigarrado

1.1 Breves elementos del psicoanálisis lacaniano: una lectura no desprevénida

Jacques Lacan fue un psicoanalista extraño. Pudo haber elegido el camino de una práctica médica cómoda, con una clientela más o menos estable y con una teoría que ya tenía supuestamente todo dicho, pero no; trató de sacar al psicoanálisis de esa psicologización medicalizada en que se había convertido, con sus conceptos cristalizados: complejo de edipo, superyó, yo y ello, etapas psicosexuales y un sinnúmero de mecanismos de defensa y demás, que la convertían más en técnica adaptativa para la *american way of life* que en una práctica del inconsciente que permitiera la subversión del sujeto. Un sujeto descentrado, sin sustancia, el cual no se puede completar nunca, ya que es en sí mismo una incompletitud: de ahí su división. Ese era su retorno a Freud, no a eso que Freud dijo tal cual sino a lo que creó más allá de él mismo por ser él mismo un sujeto.

Y así fue. Muchos psicoanalistas después de Freud siguieron la vía equivocada del yo normalizable y la pulsión biológica desarrollista. Lo primero les sirvió para establecer una práctica adaptacionista que tuvo a Estados Unidos como lugar privilegiado entre las décadas de los años cuarenta hasta los sesenta del siglo XX; así el psicoanálisis se convirtió y convirtió a los psicoanalistas en una élite. Así fue como la práctica psicoanalítica poco a poco se fue perdiendo en sí misma: en nombre de un yo adaptable pasó a ser una psicología que tarde o temprano iba a ser desplazada por una serie de psicologías mucho más eficaces, efectivas y funcionales al capitalismo neoliberal que ya se avecinaba en la década de los ochenta y que se impuso en la última década del siglo XX.

Volviendo a Lacan, para él lo que estaba en juego no era el yo adaptable sino el sujeto del inconsciente, donde la cuestión ya no era aquello donde estaba el Ello que debía advenir el Yo, ni hacer consciente lo inconsciente, como si la cuestión del psicoanálisis fuera descubrir algo oculto, profundo. Así que el primer ataque de Lacan fue a la noción del Yo, como plantean sus dos primeros seminarios: Los escritos técnicos de Freud y Yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica. En este último dice: “Lo que está en juego en la función del sueño está más allá del yo, es lo que en el sujeto es del sujeto y no es del sujeto, es el inconsciente” (Lacan, 2016, p. 207).

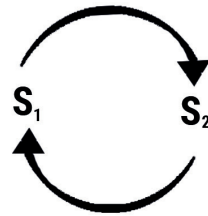
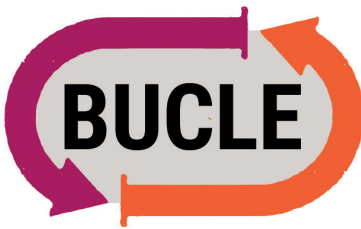
Entonces: ¿qué es el sujeto? Lacan a lo largo de su enseñanza va a tratar de definirlo, pero en el mismo Seminario 2 dice lo siguiente:

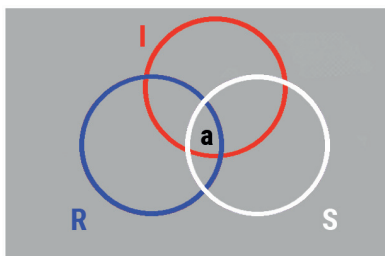
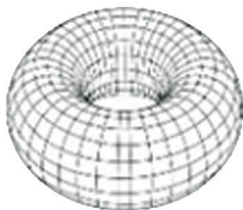
No es una persona, no es un individuo, no es un yo [...] con Freud irrumpe una nueva perspectiva que revoluciona el estudio de la subjetividad y muestra, precisamente, que el sujeto no se confunde con el individuo [...] Freud nos aporta lo siguiente: las elaboraciones del sujeto en cuestión de ningún modo son situables sobre un eje donde, a medida que fueran más llevadas, se confundirían cada vez más con la inteligencia, la excelencia, la perfección del individuo. Freud nos dice: el sujeto no es su inteligencia, no está sobre el mismo eje, es excéntrico. El sujeto como tal, funcionando en tanto que sujeto, es otra cosa y no un organismo que se adapta. Es otra cosa, y para quien sabe oírla, toda su conducta habla desde otra parte, no desde ese eje que podemos captar cuando lo consideramos como función en un individuo, es decir, con un cierto número de intereses concebidos sobre la *areté* individual. Por ahora nos atendremos a esta metáfora tópica: el sujeto está descentrado con respecto al individuo. Yo es otro quiere decir eso. (Lacan, 2016, p.19).

Para Lacan no es suficiente la tríada freudiana que llamó la segunda tópica: ello, yo y superyó; la primera tópica es: lo inconsciente, lo preconscious y lo consciente. Así constituye otra tríada: lo imaginario, lo simbólico y lo Real. En los primeros años Lacan se dedica a hablar de lo imaginario y lo simbólico y aborda lo Real como algo que está ahí. En lo imaginario muestra a un yo que se constituye en eso por medio de identificaciones, además de que comienza a esbozar una realidad estructurada a lo imaginario. Lo que quiere decir es que nuestra realidad, esa que muchos creen objetiva, no es más que lo imaginario, y lo Real es lo que estructura esa realidad. El yo, para identificarse, necesita de lo simbólico; lo simbólico señala que en lo Real hay un vacío, el Otro no existe o el Otro es inconsistente; el sujeto es la consecuencia de ese vacío, como si el sujeto lacaniano fuera un vacío que señala otro vacío.

El sujeto existe con relación a un significante ante otro significante, el sujeto por sí solo no significa nada, es un vacío. El sujeto, al ser un vacío estructural, tiene que ser significado por un significante, pero un significante no puede representar al sujeto, así que necesita de otros significantes, creándose así una cadena de significantes. Por ejemplo, una mujer como significante (S1) no significa nada por sí sola, tiene que recurrir a otros significantes; en una sociedad machista este significante se relaciona con otros significantes (S2, S3...): delicada, sumisa, madre; lo mismo que el significante hombre se puede relacionar con fuerte, poderoso, plata. Eso es lo simbólico en Lacan. Hay que tener en cuenta que en esa cadena el primer significante (S1) anticipa al segundo (S2) y este resignifica al primero; el movimiento es retroactivo, el significante madre puede resignificar al significante mujer. Por todo esto, el psicoanálisis no es una

teoría desarrollista-evolucionista. En vez de ser una lógica lineal es una lógica espiral, de ahí que se crea un bucle y a su vez un agujero. Lo simbólico es lo que se crea en ese movimiento en redondo, y es ahí donde se puede dar cuenta de lo Real como vacío, con ese agujero. Estos agujeros se van a enlazar con otros agujeros, y es ahí donde Lacan va a usar la topología matemática para mostrar la constitución de la realidad psíquica alrededor de ese vacío estructurante. El bucle es formado por ese movimiento entre un significante y otro que a su vez crea un Toro y de allí se pasa al nudo borromeo de lo real, simbólico e imaginario.



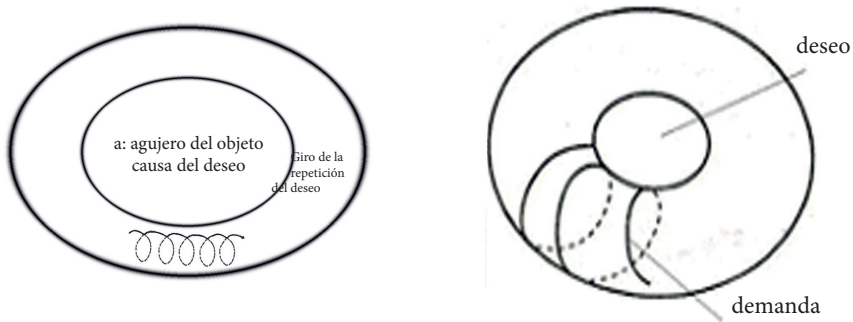


“El inconsciente está estructurado como un lenguaje”; es una de las propuestas teóricas en su famoso Retorno a Freud; esto significa que el cuerpo humano no es solo biológico, es significativo (imaginario y simbólico). Todas las funciones “psíquicas superiores” (inteligencia, memoria, atención, percepciones, emociones, comportamientos) existen por causa del lenguaje, bajo la forma dada por el discurso, y un sujeto es ubicado ahí, sujetado por esos significantes del lenguaje.

Acá entran otros conceptos de la teoría psicoanalítica, como goce y objeto a. El objeto a es un resto, es la consecuencia del vacío en el Otro, muestra y a su vez encarna ese vacío donde surge el deseo; a la vez, este objeto trata de ocultar este vacío. Por eso, en el sujeto hay una relación imposible con ese objeto a, y esta repetición del fracaso para alcanzar ese objeto imposible es lo que crea el goce. Esa repetición se sostiene mediante un fantasma (fantasía) que crea la ilusión de que sí se puede llenar ese vacío; así que los diferentes objetos (a) que se colocan en ese lugar de mostrar y ocultar el vacío crean ese movimiento repetitivo de goce, lo que podría explicar los síntomas de un sujeto como la ansiedad, la depresión, los problemas de aprendizaje o inclusive síntomas sociales, como la elección

de unos gobernantes que en vez de mejorar las condiciones sociales de un contexto, las desmejoran.

El objeto a es resto de una pulsión. Ante la imposibilidad de satisfacción total (por eso los objetos son parciales y su satisfacción también; no existe una satisfacción total, ya que no puede haber una completitud del Otro) es una pulsión transformada en demanda de amor, es decir, que alrededor del deseo imposible se va creando un agujero por las demandas; de ahí que esas pulsiones transformadas en demandas se tengan que ligar a un significante y así circulan en un campo simbólico-imaginario. Hay que aclarar que demandamos algo por medio de objetos, pero nunca se satisface, por eso el deseo permanece. Desde esta perspectiva la práctica psicoanalítica propone que en ese vacío donde el deseo se circunscribe, el sujeto puede elaborar un saber hacer sobre él, la repetición puede crear y no seguir la vía del sufrimiento o del padecimiento.



Durante mucho tiempo se ha entendido en la teoría psicoanalítica que Freud hablaba de instintos, y lo que Freud trataba de teorizar es algo que no se puede traducir al español: la pulsión.

¿Para que sirve toda esta teoría en un contexto como el colombiano?

Existe todo un entramado imaginario y simbólico que antecede al sujeto, un orden simbólico y unas reglas que tenemos que seguir o también desobedecer; estas no dejan de tener consecuencias para un sujeto, y es aquí donde se produce la subjetividad de una época. Por ejemplo, a pesar de que muchos no creen en el sistema educativo, en sus evaluaciones, sus indicadores y sus formatos, casi todos seguimos obedeciendo y sosteniendo esas lógicas, y al hacerlo hacemos existir a ese Otro (hay que acordarnos de que lo real es un vacío insoportable que tratamos de llenar colocando a un Otro existente) de la educación. ¿Las exigencias superyoicas de un sistema que nosotros mismos sostenemos para así sostener al Otro educativo?

El saber es un significante en el campo educativo, el aprendizaje también. Lo importante es cómo un sujeto se ubica en esa cadena de significantes; cómo se ubica entre esos significantes tiene que ver con una historia singular de ese sujeto, pero también con lo que lo impulsa a situarse entre esos significantes; lo cual, para Lacan, tiene que ver con el objeto causa del deseo que es el objeto *a*. El sujeto es el resultado de la incompletitud del Otro, que a su vez es su misma incompletitud, y el objeto *a* surge para tratar de recuperar por medio del goce eso supuestamente perdido en esa incompletitud: ¿Cómo?. A través de los significantes y de cómo ese mismo sujeto se ubica en ellos. Para algunos sujetos lo educativo son los significantes: saber, conocimiento, éxito, competencia; para otros puede ser algo imposible y elaborar un saber hacer con eso imposible; y para algunos

otros esa imposibilidad se torna un síntoma: un problema de aprendizaje, o una inhibición: no querer saber nada.

Dependiendo de cómo estos sujetos se ubiquen, pero también cómo sean ubicados en esos significantes, un sujeto podrá adaptarse o también ser excluido. El campo educativo, como cualquier campo social, necesita de un objeto que se encuentre por fuera para fortalecerse: el niño no inteligente (problema cognitivo) se coloca como resto, objeto *a* que no puede ser utilizado, y que el campo educativo puede usar con la práctica psiquiátrica para medicalizarlo. También pueden surgir los nini: aquellos con los que *ni* el campo educativo *ni* los diferentes ideales sociales saben qué hacer.

La realidad es una ficción: no significa que no exista, al contrario: existe y nos hace existir cuando nos ubicamos en ella desde esa ficción. Para dar un ejemplo, el campo educativo no es la excepción. Lo que no se puede simbolizar se convierte en una especie de fantasía (fantasma) que también estructura esa realidad simbólica; es ahí donde entra el campo ideológico, la ideología como respuesta para llenar ese vacío de lo Real. El capitalismo en su fase neoliberal nos ha hecho creer (y nosotros creerla) que la única realidad posible es la de unos ideales de éxito, triunfo e hiperproducción, a los cuales los sujetos se ven empujados superyoicamente. El superyó, como imperativo moral, obliga al sujeto desde su yo a hacerlos y así satisfacer las demandas del ello, lo cual trae consecuencias subjetivas en los sujetos: esas demandas son imposibles de satisfacer, pues entre más se quiera satisfacer al superyó más va a pedir; los sujetos, al final, no podrán sostener esas demandas y van a desfallecer, manifestando por medio de síntomas depresivos, ansiosos o de consumo de sustancias su impotencia de llenar ese vacío de

lo Real que se intenta llenar desde una ideología del éxito, el triunfo o la hiperproducción y el hiperconsumo. Es aquí donde el psicoanálisis se hace importante en la actualidad, no solo en la clínica, sino en lo social-político, en las ciencias sociales y en la educación.

1.2. La poesía y las matemáticas como condiciones del psicoanálisis

Las cuatro condiciones de Badiou (2003) para la filosofía son el amor, el arte, la ciencia y la política. La poesía es el ejemplo del arte donde se produce una verdad, operando como matema (neologismo lacaniano para designar una formalización teórica). Para Badiou el poema tiene que ver con el matema, siendo matema del arte, así como la letra es matema para el psicoanálisis. Hay que recordar que por medio de la captura poética es que la filosofía hizo su aparición en la Grecia antigua, interrumpiendo el relato sagrado; Parménides es uno de los precursores de esa interrupción.

Badiou señala que las matemáticas son una forma de hablar del ser, y la poesía otra manera de hacerlo. El poema señala una inconsistencia, señala el vacío del ser del sujeto. Hay que recordar que para Lacan la formalización del psicoanálisis se dará mediante el matema de la letra, la formalización de ese impasse con respecto a lo Real. Desde ahí el psicoanálisis será una ontología negativa. Pero en vez de ubicarse de una manera melancólica en esa negatividad, la práctica psicoanalítica, al igual que la poesía y las matemáticas, son lugares que señalan mediante la invención ese vacío (Badiou, 2016). Lo que surge de esa operación es una verdad que solo se puede reconocer retrospectivamente; este

acto no sirve para dar sentido a las cosas, escapa del sentido, huye de él. El poema como el sujeto es una insurrección del sentido, algo siempre por venir.

El matema y el poema son condiciones de la filosofía, pero también del psicoanálisis como antifilosofía, interrogan el sentido para resquebrajar esa ontología que busca una unidad, una sustancia del ser. El poema como matema muestra esa brecha ontológica imposible de llenar, pero también muestran un devenir, algo que puede ser, una posibilidad, un acto subversivo en una época de supuestas certezas, la posibilidad de poder hacer algo con ese vacío, lugar donde también el sujeto emerge. De ahí que el poema como matema es más necesario que nunca; son condiciones, pero también posibilidades.

1.3. El psicoanálisis frente a los crueles y canallas: Vergüenza

“El análisis debe ser negado a los canallas, es porque con eso los canallas se vuelven tontos, lo que ciertamente es una mejoría, pero sin esperanza” (Lacan, 2012, p. 569).

Para Borges la infamia es universal, asunto que lo es para mí, pero de lo que se trata en este pequeño trabajo no es de mostrar esa universalidad sino lo local de esa universalidad. El escritor argentino escribe sobre rufianes y ladrones, y de lo que se va a hablar acá es de las lógicas de la crueldad y la canallada, aunque también se van a comentar algunas cuestiones sobre esos seres crueles y canallas.

En la actualidad abundan los canallas, una especie de cínicos a quienes nada los toca, nada los abruma, nada

les concierne. Por eso en algunas ocasiones es asumido por la interpretación del lugar del muerto, que plantea Lacan (1998) “en La dirección de la cura y los principios de su poder”:

Se podría proseguir la metáfora deduciendo de esto su juego según que se coloque “a la derecha” o “a la izquierda” del paciente, es decir en postura de jugar antes o después del cuarto, es decir de jugar antes o después de este con el muerto. Pero lo que es seguro es que los sentimientos del analista solo tienen un lugar posible en este juego, el del muerto, y que si se le reanima, el juego se prosigue sin que se sepa quién lo conduce, por eso el analista es menos libre en su estrategia que en su táctica. (p. 569)

Vaya uno a saber por qué Lacan usa la metáfora del muerto en un juego de cartas, ya que ese supuesto lugar del muerto tiene de todo menos el lugar del muerto; acá el analista tiene que saber escuchar y leer el texto del paciente, saber cómo se ubica el analizante en ese discurso estructurado como un lenguaje y donde el sujeto se ubica entre los significantes. Pero Lacan (1998b) insiste en otros textos sobre ese lugar del muerto del analista. En “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” dice: “Esto quiere decir que el analista interviene directamente en la dialéctica del análisis haciéndose el muerto, cadaverizando su posición, como dicen los chinos, ya sea por su silencio allí donde es el Otro, ya sea anulando su propia resistencia” (Lacan, 1998b, p. 412).

Este ideal estoico no es otra cosa que una canallada, la apatía estoica, esa insensibilidad que también se relaciona con otro ideal: estar bien analizado o haber llegado a un fin de análisis.

Ese lugar del muerto no puede ser similar al de la neutralidad; el deseo del analista no es neutro, subvierte un sentido, así que el lugar del muerto ¿no sería otra ilusión de domeñar lo inconsciente? Además, ese lugar neutral centrista, ¿no será un modo tan realista de ubicarse en ese lugar que lo acerca al canalla?. En Colombia sabemos lo que es ubicarse en ese lugar neutral centrista: existen algunos políticos que en su llamado a no polarizar se ubican en ese lugar que, más que hablar de su lugar idealizado de neutralidad no polarizante, los acerca a la derecha política. En *La ética del psicoanálisis*, Lacan habla de la ideología del intelectual de derecha como la que “no retrocede ante las consecuencias de lo que se llama el realismo, es decir, cuando es necesario, confiesa ser un canalla” (Lacan, 1990, p. 221).

Estos critican a la izquierda y derecha políticas diciendo que todo es un semblante, que todo es un ideal; esos que desde su lugar de un Otro lo señalan, se ubican en ese lugar canalla; estos, colocados en ese lugar de pureza, buscan recuperar el goce perdido y devolverlo al Otro. Lo que los mueve, sin reparos, es la voluntad de goce. Bien puestecitos, elegantes, neutrales y abstinentes, no solo se vislumbran como analistas sino como científicos, docentes. Algo que abunda en la realidad colombiana.

El asunto es que estos canallas se tornan necios. En el seminario *La ética en psicoanálisis*, Lacan comenta que muchos canallas harían una tontería colectiva, y eso es lo que para Lacan vuelve desesperante la política de derecha (p. 221). Ellos no creen en la verdad, como dice Lacan en el seminario *Los nombres del padre* (1973-1974), así que se hacen amos del goce gozando pero sin comprometerse, no hay vergüenza ni culpa. Lo que sí manifiestan es una descon-

fianza cínica con todo y con todos, denuncian toda la ideología que hay detrás de posiciones políticas, todo les parece sospechoso, convirtiendo su lugar en del Otro del Otro.

Lo que sí es cierto es que los canallas son exitosos, eso parece ser una norma, hasta se convierten en presidentes de algún país. Pero los canallas son esos que no parecen, esos que permiten la crueldad, en su gesto neutral casi colindan con el alma bella hegeliana, dejan que todo se haga a través de su mirada indiferente, tratan de mantener un supuesto orden o preservan un amo que solo está ahí imaginariamente. Los significantes amo no aguardan a un sujeto, estos son efectos de los segundos ante los otros significantes; así que la práctica psicoanalítica no se puede convertir en guardián del significante amo perverso o del orden establecido por ese significante amo, protegiéndolo de cualquier cosa que alteraría ese orden. Es por eso que las protestas y manifestaciones contra ese orden se ven amenazantes, constituyéndose pactos entre los que realizan crueldades, y los canallas hacen como si nada pasara. Por eso, para algunos es más importante una pared, un monumento o alguna estatua que la violencia o el asesinato de mujeres o el exterminio de los pueblos ancestrales.

Lo que se presenta, por ejemplo, en esos intentos reaccionarios de ciertos hombres por recuperar una masculinidad imaginaria, es una bella indiferencia canalla de crueldad hacia la mujer, hacia su cuerpo. La antropóloga argentina Segato ha planteado eso en su texto *Estructuras elementales de la violencia* (2003), donde las relaciones de género se convierten en relaciones de dominancia y sumisión. Segato las llama “dueñidad”, convierten los cuerpos de aquellos que pueden comprar en sus feudos, entre esos los cuerpos

de las mujeres; otra vez el goce como imperativo que puede comprar lo que sea y lo que quiera.

Algunos, desde ese lugar canalla, señalan que si les hacen algo “por algo debe ser”: por mujer, por indígena, por negro, por lo que sea, es como si por ser eso que no deben ser se permitiera abusar de ellos, esos otros son menos porque no son nosotros; ya lo anunciaba Lacan en Televisión:

Solo el Otro lo sitúa, pero es en la medida en que estamos separados de él. De ahí unos fantasmas, inéditos cuando no nos mezclábamos. Dejar a ese Otro en su modo de goce es lo que solo podría hacerse si no le impusiéramos el nuestro, si no lo considerásemos un subdesarrollado (Lacan, 2012a, p. 560).

La consecuencia de lo anterior es una exclusión de ese otro, considerado como subdesarrollado, aquel que no alcanza el goce ideal del desarrollo capitalista neoliberal homogeneizante, ese empuje al goce donde el otro es un objeto del cual hay que gozar. Eso podría explicar la crueldad hacia ese otro.

De ahí que la voz de la mujer no pueda ser escuchada por estos canallas, pero tampoco la voz de los pueblos originarios, de lxs negrxs o afros, de lxs trabajadores, campesinxs, y de todo aquel que represente a un otro, una alteridad, no puede ser escuchado su lamento, sus malestares ni sus padecimientos.

De pronto para algunxs psicoanalistas la idea de ubicarse en su lugar imaginario central, neutral y no polarizante es ese lugar de psicoanalista despsicoanalizado, a la mejor manera de la serie que plantea el filósofo esloveno, Zizek,

de la leche deslactosada, café si cafeína, sexo sin sexo. Y parece que la única respuesta digna es avergonzarse de ello y de esos que no quedan mal con nadie; por eso me da vergüenza Ernest Jones y sus buenas relaciones con el nazismo para salvar la institución psicoanalítica en Alemania bajo la negociación de sacar a todos los judíos de ella. Pero también de esos psicoanalistas que durante décadas han vivido en la burbuja de su consultorio y usando su diván como trinchera para que nada los toque y nada los afecte, elucubrando conceptos como el Edipo, las etapas psicosexuales o el nombre del padre sin ninguna relación con su contexto, sin ninguna crítica a su realidad, bajo la ilusión de que su postura es apolítica. En una caricatura freudiana-lacaniana de su lugar de analista como Otro del Otro, Zizek dice, utilizando una canción de Los Prisioneros en Chile: “Esto es lo que nos dicen Los Prisioneros, no solo con ‘Nunca quedas mal con nadie’ sino con muchas otras canciones: a veces, avergonzarse de tu país es la única manera de pertenecer plenamente a él y de luchar por él” (Zizek, 2020).

Vergüenza ante más de 200 líderes sociales asesinados durante el 2020 en Colombia, vergüenza de que el Gobierno siga diciendo que son asesinatos selectivos o colectivos en vez de masacres, vergüenza de que las fuerzas militares colombianas sigan violando derechos humanos y fundamentales; no existe el pudor, solo actos cínicos cuando se busca prestarle plata publica a una empresa extranjera y dejar morir a muchas pequeñas empresas colombianas. Ante el escandaloso enriquecimiento de algunos hay que avergonzarse, frente a ese espectáculo obsceno de los hipermegaricos hay que avergonzarse, y no seguir sosteniendo la ilusión ideológica de que eso nos conviene a todos, que ese orden es lo mejor para todos. Vergüenza por un gobierno que por

no escuchar a esos pueblos ancestrales en sus territorios los hace caminar cientos de kilómetros hasta la capital para decirles que los escuchaba donde no quisieron escucharlos. Dejar pasar esto es “mantener a cualquier precio el discurso del amo pervertido” (Lacan, 1992).

La vergüenza es uno de los pocos caminos que puede ser digno para la práctica psicoanalítica ante la canallada y la crueldad, *Aidôs*, en griego, quiere decir “vergüenza” [honte], pero también “honor” [honneur]. La vergüenza es lo que utiliza Lacan (1992b), al final del Seminario 17 *El reverso del psicoanálisis*, pensando el acto analítico como un dar vergüenza, agujerear ese discurso con pretensiones totalizantes del capitalismo neoliberal donde lo único importante es gozar, y la vergüenza se ve como obstáculo que limita ese goce del ‘todo vale pero nada importa’.

Hay que entender que no todos pueden soportar esa vía de la vergüenza y Lacan también lo advierte. Hay sujetos que hacen todo lo posible por sostener esas identificaciones: yo voy a tratar de sostener esa vía, así que siento vergüenza por Colombia, mi país, siento vergüenza por sus políticas neoliberales que salvan aerolíneas y no ayudan a los pequeños y medianos empresarios, siento vergüenza por su persecución a todo lo que suene a derechos, siento vergüenza por su conservadurismo, siento vergüenza por todos los arribistas, siento vergüenza por el asesinato de líderes sociales, campesinos, pueblos originarios, mujeres; siento vergüenza por ser este uno de los países más inequitativos del mundo, por el desplazamiento, la pobreza, la apropiación de tierras; son tantas cosas por las que siento vergüenza. Pero lo importante es no polarizar, no quedar mal con nadie; siento vergüenza por los cínicos-canallas. Y este escrito es para

manifestar dicha vergüenza, esa de la que muchos carecen en la actualidad.

Ante la ausencia de vergüenza aparecen las crueldades sin tapujos, sin velos; ya no hay esa sanación de quedar expuesto ante la mirada del otro, lo que se presenta es un exhibicionismo de su crueldad. Humillar, degradar, excluir, abusar, negar, ya no son acciones que se esconden sino que se muestran, incluso se hacen virales en redes sociales: personas gritándoles a otras “indios, sucios” o “feminazis”, ya no esconden su clasismo, racismo, misoginia.

La vergüenza permite recuperar la dignidad del sujeto, eso que Lacan en el Seminario 8 *La transferencia* dice como lo: “único, inapreciable, irremplazable al fin de cuentas, que es el verdadero punto donde podemos designar [...] la dignidad del sujeto” (Lacan, 2008, p. 199), pero que también puede devolverle la dignidad a la práctica psicoanalítica, sacarla de ese lugar cínico, un lugar donde la nada ideal estoica impera.

Sócrates sí pudo morir de vergüenza, y así se pudo colocar en un mundo, caído en él. Lacan, al final del seminario 17 dice que en estos tiempos “morir de vergüenza es imposible”, así que nos “queda la vida como vergüenza que tragarse”. Lacan parece que también había leído a Marx y su carta a Ruge, cuando este interpela: “¿Qué hemos ganado? De la vergüenza no nace ninguna revolución”; Marx le responde: “¡La vergüenza es ya una revolución” (Marx y Ruge, 1970, p. 46). Por eso deberían avergonzarse de no morir de vergüenza, deberían avergonzarse de no ser revolucionarios o más bien deberían avergonzarse de no ser subversivos.

1.4. El psicoanálisis como un saber trabajar sobre el fracaso

“Perder es ganar un poco”: Francisco Maturana.

Si hay algún pensamiento filosófico que pueda trascender la parroquia colombiana es esta frase del técnico de fútbol colombiano Francisco “Pacho” Maturana, en la que se reúne toda la negatividad radical hegeliana y la negatividad del psicoanálisis que tanto ha atraído a Žizek e incluso a Badiou. Esta frase es vigente en una actualidad que solo quiere ganar pero pierde todo en la vía de la pulsión mortífera freudiana y del goce lacaniano. Hay que reconocer esa pérdida, e incluso reconocer que ni siquiera hay pérdida sino un vacío donde la pulsión trata de recuperar ese goce imposible desde un retorno constante a lo que nunca fue y nunca será. Así que se podría hacer toda una escuela no de Maturana sino sobre esa frase, aunque también se pondría una foto de ese personaje del fútbol colombiano.

Trump significa “triumfo”, puede ser que su apellido se ubique como un significante muy importante que se ha insertado en la *American way of life* o *american dreams*, donde cualquiera puede alcanzar el triunfo; de ahí que tenga tantos adeptos, tantos seguidores. Muchos individuos se identifican con ese estilo de vida o sueño, ese que permite que se goce sin límites: todo se puede comprar y ya, una camioneta 4x4 o un Iphone XII, hasta la presidencia del país más poderoso del mundo, todo. Trump no es solo él, esta vez perdió pero vendrá otra vez encarnado en él mismo o en otros peores, ya que muchos no están dispuestos a renunciar a ese goce excesivo e ilimitado; la lucha continúa no tanto con esas políticas sino con lo que pueden llegar a hacer esas políticas: destruir el mundo. Para ellos no existen los límites

de la producción ni el consumo: en su afán de triunfar, de tener éxito, de ser winners o triumph son capaces hasta de imaginarse su capitalismo voraz y mortífero en otro planeta antes que pensar en otra alternativa, en otra posibilidad, en no-todo.

Hay maneras de gozar permitidas y otras que no; por ejemplo, el goce de la chicha dio paso al goce de la cerveza, pero no es el goce de la sustancia lo que está en juego sino el goce de la blanquitud. Así como consumir teorías “blancas” te hace “ser mejor” ubicándote en un lugar de privilegio frente a esas “creencias” no-blancas. Trump prometió a sus votantes consumir blanquitud, “ser superiores” y no caer en la “pobreza” de ser no-blancos. Ser “castrochavista” para muchos, es ese lugar imaginario del que hay que huir, el nuevo “infierno” que es contrario al paraíso de ser exitoso, triunfador: un winner en el capitalismo neoliberal.

Los significantes ordenan una realidad: allá el triunfo acá la seguridad, aunque los dos significantes cada vez se asocian más frente al miedo de ser Venezuela o Cuba, como si ser Colombia no fuera suficientemente sufriente. Pero ante la amenaza de ser eso que no se sabe bien qué es, es mejor la seguridad. En Colombia el significante seguridad atrapó a muchos, tantos que algunos se sintieron seguros hasta de ir a las fincas que no tenían, pero los que más se sintieron seguros fueron ciertas clases sociales que querían seguir sosteniendo sus lugares de privilegio, y algunas personas de las clases bajas por su afán de querer gozar de esos privilegios, así sea desde el lugar de añorar ese ideal. La seguridad fue el significante que pudo agrupar una serie de demandas —a la mejor manera de Laclau— en un país donde nunca hubo seguridad social desde un estado de bienestar. Paradójica-

mente, la poca seguridad social la desmanteló el presidente que encarnaba dicha seguridad democrática. En el año 2006 el presidente de entonces, Álvaro Uribe Vélez, anunciaba la liquidación del Instituto de Seguro Social, 60 años después de su creación, esta entidad no daba más, aunque su cierre definitivo solo se pudo concretar en 2015. Hay que recordar que en ese gobierno la protección social reemplazó la seguridad social, dejando a los mismos trabajadores la responsabilidad de su misma protección y socializando los riesgos.

El éxito puede asociarse con la seguridad, donde se amalgaman Trump y Uribe, así como las lógicas coloniales terratenientes lo hacen con el capitalismo neoliberal en Colombia, así como el emprendedor de sí puede gestionar el riesgo desde la seguridad, así como el evangelio de la prosperidad de ciertas iglesias cristianas gestiona el cielo a través de diezmos que devuelven con bendiciones. Ante tantas incertidumbres a nivel social: laboral, salud, pensional, de vivienda, etc., que han conllevado las políticas del capitalismo neoliberal, hay maneras seguras de gestionar la seguridad.

Existe un desvalimiento humano, como decía Freud, y la seguridad es su respuesta reactiva; pero esta reacción es siempre insuficiente, así que ante su impotencia surgen los síntomas depresivos, ansiosos y de consumo. El asunto es que en el mercado existen muchas ofertas para esas demandas consumistas depresivas y ansiosas, ofertas para aquellos que pueden darse el lujo de pagar un fin de semana de retiro espiritual con algún gurú de la India o un coaching e incluso algún psicoanalista, esto último cada vez menos popular en esas clases altas porque no son tan exóticos como antes.

Hay que deconstruir y decolonizar la salud mental, y lo primero que hay que hacer es cuestionar lo mental, el *mind* como proceso cognitivo, y la salud como un asunto biológico-cognitivo. Descolonicemos la mente, comenzando por su misma palabra: no es mente, no son procesos cognitivos, aun menos desconectados del sentir, mejor un “sentipensar” como planteaba Fals Borda. En las lógicas dominantes *psi* la mente se sigue viendo desconectada del cuerpo; y ni hablar del cuerpo pulsional: un dualismo reinante donde los mensajes positivos y de autosuperación se han ubicado como las prácticas colonizadoras de esa mente. Ante ese desvalimiento subjetivo generalizado, la seguridad se asocia con otros significantes que van del éxito hasta el pensamiento positivo y de autosuperación. La primera ministra británica de los años ochenta del siglo XX tuvo razón, Thatcher al final consiguió su objetivo: “La economía es el método, pero el objetivo es cambiar el alma”. Y lo consiguieron: conquistaron esa alma-mente de casi todos, así que el campo *psi* ha sido tomado por prácticas coaching; por eso la propuesta del sentipensar no es una práctica coaching como el último eslabón de las terapias de las emociones que Eva Illouz (2011) en su texto *La salvación del alma moderna* narra a través del surgimiento de la terapia psicológica en Estados Unidos durante el siglo XX.

Illouz muestra cómo las terapias psicológicas en Estados Unidos, incluyendo al psicoanálisis, brindan una “cosmología del yo” relacionada con la búsqueda de felicidad, conquistan así la esfera privada y ofrecen pautas para un capitalismo emocional al servicio de las lógicas del mercado. Lo que propone el sentir-pensar falsbordiano no tiene que ver con esa regulación de las emociones de la autoreflexión

que tiene como centro un yo individualista, tiene que ver con colectivos y con comunalidad.

No solo los finqueros sin finca sino los trabajadores sin trabajo, los ricos sin dinero y otrxs se identificaron con esas políticas democráticas sin democracia para apoyarlas contra todos los indicios de que estas son solo una ilusión segura. Muchxs querían asegurar a través de la figura de un líder que les prometía ese paraíso, nunca tenido pero muy añorado, en un contexto donde solo pocos alcanzan cierto bienestar, donde pocos son los incluidos en algo tan básico como una vida digna. Los que ofrecen seguridad prometen una vida sin complicaciones, una vida idílica de abundancia que ellos mismos suelen ostentar desde el “si yo pude, ustedes también”; lo que no se dice es que muchxs jamás podrán alcanzar dicho lugar, y es ahí donde se crea el obstáculo imaginario que se concretiza en el otro guerrillero, inmigrante, castrochavista o todo aquel que me roba el goce. Así se justifica que la falla estructural del capitalismo neoliberal no se encuentra en las personas sino en el mismo sistema, que no está diseñado para que todos alcancen ese lugar idílico sino para capitalizar el fracaso de muchxs en el éxito de pocos. Los pocos triunfantes y los muchxs fracasadx s sostienen la ideología del éxito, la seguridad y demás. Los primeros mostrando su logro y los segundos mostrando su fracaso desde un lugar individual que se fundamenta desde una psicología del triunfador y del perdedor.

Hay que decirlo, ese capitalismo hacendal en su combinación con el neoliberalismo en las últimas décadas del siglo XX trajo algo insoportable, una sensación de inseguridad que hizo que retornara ese padre todo protector, un padre seguro.

La salud, para Michel Foucault, es el eje del arte de gobernar moderno; a través del biopoder (biopolítica) se puede administrar, vigilar, controlar y gestionar a la población. La pregunta es por qué la población se dejaría hacer todo eso, y la respuesta es: seguridad. La seguridad se convierte en el significante amo que ordena todo el mundo actual, y más en la época de la pandemia. Pero el significante seguridad ordena discursivamente lo que viene; por ejemplo, el miedo. Seguridad y miedo parecen ser la pareja que permite gobernar biopolíticamente a las poblaciones en la actualidad. Por ejemplo, el castrochavismo es ese fantasma que hace que el miedo se apodere de muchxs y la seguridad de las políticas autoritarias es su remedio: asunto que desde Trump, pasando por Bolsonaro hasta llegar a Uribe Vélez, han sabido capitalizar.

Chul-Han y Zizek han mostrado que el capitalismo neoliberal no necesita de democracias; para el primero, lo que cada vez es más evidente es un capitalismo digital autoritario; el segundo señala el matrimonio del capitalismo con el autoritarismo, y un ejemplo de ello son los países asiáticos. Chul-Han (2014) comenta que la psicología (psicopolítica) ha sido el medio para conseguir que ese autoritarismo sea aceptado por parte de la población. Para Zizek (2003) es la ideología lo que hace que los sujetos no puedan escapar de esa realidad capitalista autoritaria, incluso permitiéndola a través de una serie de identificaciones y fijaciones de goce inconsciente.

Es difícil separar las lógicas capitalistas de las prácticas *psi*, de ahí la apuesta por decolonizar el *mind* en la salud o decolonizar la salud mental con todas sus palabras. Mente y salud no puede ser el camino, tanto la mente como

la salud están colonizadas por una serie de racionalidades ideológicas que han producido subjetividades afines al capitalismo neoliberal: individuos emprendedores, como comentan Dardot y Laval (2013), o empresarios de sí mismos como ya planteaba Foucault (2007), cercanos a biopolíticas o a la necropolítica (Mbembe, 2011), que quieren asegurar a las poblaciones eliminándolas.

Muchas prácticas *psi* en salud mental sostienen posiciones de políticas de derecha que perpetúan racismos, machismos, clasismos, xenofobias y demás. Lo que habría que proponer no solo es deconstruir esas lógicas que fundamentan dichas prácticas sino cuestionar la epistemología con pretensiones científicas que justifican dichos lugares supuestamente neutrales y que, como plantea Castro-Gómez (2005), fueron usadas como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas (p. 15).

Las prácticas *psi* en salud mental se colocan en el lugar que denuncia Castro-Gómez como la *hybris* del punto cero, un lugar privilegiado desde el cual se puede decir qué es lo que está bien o mal, y en este caso lo que es normal y anormal, donde el mismo que emite esos juicios está exento de ellos. El punto cero de la observación, del sujeto que enuncia el diagnóstico está atravesado por una serie de intereses que se anudan al goce de cada quien.

“Yo diagnostico, luego soy” es la razón de ser de una práctica donde la acción de evaluar-diagnosticar es la que define el quehacer psicológico. Cuando se señala y se cuestiona dicha acción en la formación psicológica es común escuchar :“¿Qué hacemos?” Lo primero es no-hacer antes de hacer, dejar de encajar a la fuerza categorías diagnósticas en

las personas; dichas categorías no son viables, no se pueden acomodar, a no ser que estos diagnósticos se quieran imponer desde un poder-profesional. Esto no solo cuenta para la psicología sino para el mismo psicoanálisis que insiste en sus diagnósticos estructurales, que no son otra cosa que la herencia médica que no se ha querido abandonar debido al prestigio y seguridad que brindan:

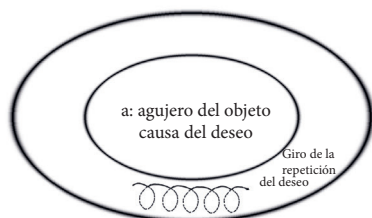
Cada vez que hemos leído una obra de psicoanálisis, que discutimos con nuestros profesores, que conversamos con enfermos europeos, hemos chocado contra la inadecuación entre los esquemas correspondientes y la realidad que nos ofrecía el Negro... Progresivamente hemos concluido que hay una sustitución dialéctica cuando se va de la psicología del Blanco a la psicología del Negro. (Fanon, 2009, p. 139).

No cuadran ciertas referencias en los contextos latinoamericanos, por muy geniales que sean sus realizadores. Es una cuestión de contextualizar; lo importante no es diagnosticar, así sea en transferencia, la neurosis, la psicosis y la perversión, dizque para orientar la intervención, sino escuchar el lugar donde se ubica el sujeto frente al otro, que es lo que constituye su discurso y todas las manifestaciones subjetivas ubicables ahí, desde manifestaciones ansiosas o depresivas hasta síntomas psicóticos.

Escuchar a un sujeto no brinda seguridades a quien escucha ni al que es escuchado, tiene que ver con la incertidumbre. En la teoría lacaniana existen tres negatividades: no hay relación sexual, la mujer no existe y el Otro no existe. Las tres conducen a una incertidumbre en el sujeto, donde no hay certezas, donde cada vez se la tiene que jugar en su lugar como sujeto, donde tiene que crearse un lugar ya que

lo Real es un vacío que no hay que llenar desde posiciones fálicas totalizantes sino desde una lógica de lo femenino del no-todo.

Frente a las certezas, la incertidumbre de una práctica psicoanalítica que no tiene las garantías que imaginariamente otorgan los manuales, protocolos, guías y códigos deontológicos, causa el deseo: este el modo como se puede bordear ese agujero desde las demandas. Hay personas que sufren la incertidumbre, de ahí que demanden seguridad, y la praxis psicoanalítica propone el reconocimiento de esa incertidumbre. Esas demandas son el modo como cada sujeto se puede enfrentar a ese vacío y en esa imposibilidad de satisfacerse es donde aparece el deseo.



Para Freud las religiones creaban certezas y seguridades que eran ilusorias, pero que podían crear lazos sociales. El 12 de noviembre de 2020 la vicepresidenta de Colombia comparó, en un tweet, a Jesús con el expresidente Uribe para decir que los dos fueron incomprendidos, y que los dos fueron objeto de desagrado. Este mensaje coloca a este político en el lugar de una figura religiosa; en ese or-

den la política de seguridad democrática trajo una certezas mortíferas, que han costado miles de vidas solo para ubicar un enemigo definible, llamado guerrilla, que tenía que ser eliminado al costo que fuera. Eso permitió que la idea de ser colombiano, de pertenecer a la patria, se constituyera a costo de miles de excluidos, asesinados y perseguidos. La historia de la religión, y también la del nacionalismo, están llenas de esos ejemplos. La apuesta es mantener los lazos sociales sin perseguir lo que se muestra como diferente, mantener los lazos sociales que acepten al prójimo desde su diferencia y no desde su semejanza.

Hay que abandonar las seguridades para enfrentarse a las incertidumbres de la vida; para eso hay que prepararse y no acudir a la cita desde un lugar sacrificial de desamparo, sin herramientas. Debemos ubicarnos en un lugar donde hacer frente a las certezas de la seguridad y posibilitar las incertidumbres para la creación; para eso se necesita un lugar subjetivo que permita el advenimiento de un sujeto y su vacío. Cuestión nada fácil en una época donde llenar ese vacío es la consigna, tanto de los pocos privilegiados como de los muchos carentes; y ahí debe apuntar eso que llaman “salud mental”: esa que sigue apuntando a donde no es, desde la mente misma hasta lo que concibe como salud, desde unas prácticas que muchas veces buscan obturar ese vacío por medio de propuestas que quieren homogenizar la singularidad de unos sujetos y sus lazos con otros para hacerlas consumibles. El mismo psicoanálisis no está exento de ser usado como un objeto de intercambio, aun más en esas lógicas mercantiles; estamos advertidos.

1.5. Más allá del principio del placer: la pulsión y lo real en el psicoanálisis

El texto de Freud “Más allá del principio del placer” cumple cien años, un siglo ha pasado desde que Freud escribió para teorizar la pulsión de muerte, después de haber pasado por otras elucubraciones sobre lo pulsional en su propuesta psicoanalítica.

Antes de seguir con el texto freudiano, creo que tanto para el psicoanálisis como para el marxismo que acá nos convoca, habría que hablar de un texto y de una persona a quien el mismo Freud no supo dar los créditos necesarios sobre este concepto tan importante para el mismo psicoanálisis: “La destrucción como causa del devenir”, de Sabina Spielrein, publicado en 1912 pero presentado el 29 de noviembre de 1911 en la Sociedad Psicoanalítica de Viena, delante del mismo Freud, es decir ocho años antes de “Más allá del principio de placer”. Tuvo que pasar hasta una guerra mundial cruenta para que Freud aceptara la tesis de Spielrein: la lucha no es entre las pulsiones de conservación y las pulsiones sexuales, sino entre Eros y Tánatos; incluso, siendo más osados, entre la pulsión misma, como lo va a decir Lacan años después. Freud llega a decir: “Sabina Spielrein, en un trabajo sustancioso y rico en ideas (1912), aunque por desdicha no del todo comprensible para mí, ha anticipado un buen fragmento de esta especulación. Designa allí al componente sádico de la pulsión sexual como destructivo” (Freud, 1992, p. 53).

Spielrein cree que el mismo instinto de reproducción constituye una unidad contradictoria en sí misma, lo cual la convierte en una materialista dialéctica. Ese carácter an-

tagonista de la pulsión es señalado por el filósofo esloveno Zizek, llegando a decir que tratar de negar dicho antagonismo pulsional, esa búsqueda de armonía sin antagonismos, es fuente de totalitarismos. Para este filósofo, la pulsión de muerte es la tensión que insiste y persiste más allá de toda mediación dialéctica (Zizek, 2015, p. 263): “es una persistencia ‘no-muerta’ aferrada a una particularidad contingente” (p. 543). La repetición pura o la negatividad de la negatividad hegeliana, no implica el exceso externo de la realidad sobre el poder conceptual de lo negativo, sino un nivel más radical de “negatividad”, el nivel indicado por el concepto de pulsión de muerte. Hay que recordar a Lacan (2003b) en el Seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: “vida y muerte son dos aspectos inherentes a una misma pulsión”.

La vida, al no ser “solamente vida”, está siempre soportada por un exceso de vida, que Lacan llama pulsión. El asunto es que el capitalismo se apropia de ese exceso; donde hay vida hay exceso, pero también muerte, y la versión capitalista es que donde hay vida hay exceso y solo puede haber muerte. Por eso hay que ir más allá del goce capitalista mortífero. El capitalismo no solo compra exceso, se apropia de la vida misma que produce su exceso como pulsión de muerte. Como el agente Smith, de la saga de películas *Matrix*, actúa como un virus a pesar de que él mismo dice que los humanos son el virus; en la segunda y tercera partes lo vemos apropiándose de otros agentes y hasta del oráculo, una metáfora muy pertinente para nuestra época actual del virus pandémico. Acá no es el espectro del comunismo el que recorre el mundo, sino el del capitalismo en su forma de COVID-19.

¿Por qué Lacan colocaría la muerte en el nudo borromeo como lo simbólico y la vida como lo Real? La respuesta está entre la naturaleza y la cultura, esa vieja discusión acerca del psiquismo: si es natural o cultural; es el problema freudiano de insertar el psicoanálisis entre las ciencias de la naturaleza o entre las ciencias del espíritu. Al parecer Freud trató de resolverse por la primera, contradiciéndose a sí mismo, ya que en 1912 había colocado la pulsión entre naturaleza y cultura. La pulsión de muerte es la ruptura con la naturaleza; no como pensaban Luria y Vigotsky, en su prólogo a la traducción rusa de *Más allá del principio de placer*, quienes celebraban la opción biologicista de Freud de la pulsión de muerte, que sacaría al psicoanálisis de las ciencias del espíritu y la especulación para introducir su teoría en la biología. Contrario a ellos, debemos salirnos de ese más allá del principio de placer biologicista freudiano, y eso lo intentó Lacan. Nos toca hacernos cargo de la pulsión de muerte; después del texto de 1920 muchos psicoanalistas han tratado de excluir dicho concepto de la práctica psicoanalítica, unos por considerarla, con razón, muy biológica, otros por no saber qué hacer con ella.

Una manera de hacernos cargo de la pulsión de muerte sin biologizarla es tratar de pensarla en su carácter antagónico, como planteaba Spielrein. La pulsión es conflicto, la supuesta armonía del nirvana donde lo vivo tiende a retornar a un estado previo, un mítico momento de condición inorgánica: esto no es más que el modo como la pulsión quiere imponerse ilusoriamente a la vida, mientras lo que consigue es el goce. Tanto Copjec como Zizek, y otros, han planteado que la pulsión obtiene satisfacción al no alcanzar lo que se propone.

Cuando la pulsión se convierte en muerte —hay que aclarar que parece que toda pulsión es de muerte, aunque no toda pulsión de muerte es mortífera— puede conducir a la vida. Esto es importante para cualquier intento de positivización de la práctica psicoanalítica, algo que cierta corriente ha tratado de capitalizar, queriendo apropiarse directamente de los procesos psíquicos para explotarlos, es decir, obteniendo una plusvalía con respecto a ellos. Ahí la práctica psicoanalítica se convierte en otra práctica de positivización, como el coaching, la autosuperación u otras ortopedias del yo. Hay que decir que el goce positiviza esa negatividad pulsional; para el filósofo británico Dean (2003): “el goce positiviza la negatividad psíquica, revelando una paradójica forma de placer que puede ser encontrada en el sufrimiento” (p. 248).

La pulsión de muerte que emerge en la teoría freudiana, en *Más allá del principio de placer* —que como ya se mostró le debe mucho a Spilrein—, señala una dialéctica y una ontología de la negatividad, algo que ya han planteado investigadores como Stavrakakis (2010), Badiou (2008) y el mismo Zizek (2016).

Más allá del principio de placer y su pulsión de muerte es el anticipo del objeto a y el sujeto lacaniano, un sujeto ya no solo del inconsciente, como lo había mostrado *la Interpretación de los sueños*, sino también el sujeto de goce. El desliz significativo del sujeto ya no solo es un asunto del lenguaje sino que también vehiculiza el goce; el sujeto está afectado singularmente por el goce, y los significantes que lo representan ante otro significante en el discurso muestran

“Jouissance positivizes psychic negativity, revealing the paradoxical form of pleasure that may be found in suffering”.

dicha afectación. El goce de la lengua estructura al sujeto y su lenguaje; allí donde un sujeto habla también goza, goza de hablar: el materialismo lacaniano es un materialismo de la palabra gozante, esa insustancia gozante. Este sería el punto donde Freud creyó encontrar esa sustancia biológica que podría explicar toda su teoría, la biología psicoanalítica freudiana en el más allá del principio de placer.

En el materialismo lacaniano toda pulsión es de muerte (Lacan, 2003a, p. 213), esta gira alrededor de un vacío y el exceso pulsional trata de encubrir ese vacío. Podemos pensar la pulsión de muerte desde el psicoanálisis y desde el marxismo como ese exceso insoportable, ese resto indivisible que señala Žižek, esa sustancia negativa no simbolizable de goce. Tanto el psicoanálisis como el marxismo han querido dar cuenta de este exceso.

Parece que el capitalismo explota ese resto no simbolizable de goce, positivizándolo; de ahí su éxito en el fracaso: consume dicho fracaso de una manera positiva desde una nada, eso no simbolizable, apropiándose de su exceso. Un vampiro que chupa restos para convertirlos en nada, para que así se puedan consumir. Ahí obtiene un plusvalor capitalista que si bien no puede obtener, como bien señala Pavón (2019), goza de la ganancia de nada, convirtiendo esa nada en algo, o más bien goza de convertir ese resto en algo, aunque ese algo sea nada.

Más allá del principio de placer introduce a Freud en una cuestión política sin saberlo o en una ontología política de la negatividad. Žižek, en *Contragolpe absoluto* (2016), comenta la pulsión de muerte como el modo de mostrar el vacío.

El concepto de la “pura pulsión de muerte” es por tanto en última instancia un pseudoconcepto: un intento de pensar el más allá de las pulsiones dentro del horizonte de las pulsiones. Más que definir el vacío de la negatividad alrededor del cual circulan las pulsiones como la pulsión de muerte “pura”, sería más apropiado postular una negatividad/imposibilidad que precede a la distinción misma entre pulsión y deseo, y concebir la pulsión y el deseo como los dos modos de lidiar con este impasse ontológico. (p. 217) .

¿Por qué es importante señalar ese vacío constitutivo del sujeto y del Otro? Porque es importante en la economía política marxista: en ese vacío es donde el plusvalor se agolpa alrededor del plus de goce; plus de goce que busca recuperar lo supuestamente perdido para taponar ese agujero, y el modo de hacerlo es por medio del plusvalor. El capitalismo gira alrededor de ese plusvalor del plus de goce, que es a su vez el intento repetitivo de la pulsión de muerte por recuperar ese momento mítico que siempre fracasa, pero entre más fracasa mejor funciona: allí se fortalece más la repetición de dicha pulsión de muerte que causa más plusvalor. Apple se convierte así en la empresa más importante del mundo, no solo porque sus productos son una maravilla: al contrario de lo que se piensa, sus exorbitantes ganancias se deben a que sus productos son un fracaso continuo; prometen mejorar con el siguiente producto que a su vez fracasa por el que viene, y así sucesivamente. Sus compradores gozan de lo que no pueden obtener a precios elevados bajo la promesa de que con el siguiente sí lograrán obtener, comprando a precios cada vez más altos; pero al comprar el siguiente, que promete superar al anterior, también fracasan para dar paso al siguiente. Se positiviza el iPhone solo para obtener el fracaso de dicha positivización, el plusvalor se alimenta del plus del goce. Se goza de la positivización de la negatividad

del vacío de lo Real por medio de los objetos consumibles de la realidad imaginaria-simbólica capitalista: el objeto *a* de la teoría lacaniana que tiene esa doble connotación de ser el objeto del deseo pero también el objeto de la pulsión.

El capitalismo se sostiene por el fracaso de producir objetos que fracasan, pero esos fracasos son un triunfo del plus de goce excesivo de la pulsión de muerte que se hace fuerte con ese fracaso. La ideología capitalista hace aquí su triunfo casi perfecto: el capitalismo como ideología se alimenta del fracaso que, a su vez, es el triunfo de algunos. El fracaso trae una insatisfacción que se convierte en el motor de una autorreproducción circular de goce que sostiene las lógicas de consumo-reproducción-consumo del capitalismo.

¿Cómo atravesar el fantasma ideológico del goce capitalista? ¿Cómo plantear una ética del deseo que rompa con la moral capitalista tardía o neoliberal de la pulsión de muerte que nos hace girar haciéndonos sufrir indefinidamente? ¿Cómo suspender ese goce mortífero —que ya Freud en *Más allá del principio de placer* advertía— que nos dice cómo desear perversamente? como el capitalismo es una economía política de goce, lo primero que habría que plantear es un “no-no-gozar”: ni gozar ni no-gozar. El capitalismo nos empuja superyoicamente a ser consumidores de goce, de una inmediatez gozante. La época del *fast and easy* produce subjetividades cínicas y obedientes, las cuales no se pueden deshacer desde la crítica ideológica de la falsa conciencia; la ideología del capitalismo es un asunto que atañe a ese más allá del principio de placer que inevitablemente hace sufrir, y es ahí donde está el campo de combate: la apuesta por otro-goce, una alternativa al gozar imperativo del capi-

talismo tardío o neoliberal, que es un gozar sin cortes, sin límites, sin restos, sin sujeto.

No-todo está perdido, y como dice Lacan en la conferencia de Milán de 1972, el discurso capitalista es algo “locamente astuto pero destinado a estallar” (Lacan, 1972). Ojalá no nos haga estallar a nosotros con él, hay que encontrar modos de reinscripción del vacío, un saber hacer sobre la pulsión de muerte. Ese no-todo es una manera de no-no gozar que impone la ideología económica política del goce del capitalismo. Cien años después de *Más allá del principio de placer*, un saber hacer sobre ello. Por último, volvemos a Sabina Spielrein, que en su diario (noviembre de 1911) escribe:

Desafío, porque en la vida he de realizar algo noble y grande. Yo no estoy hecha para lo cotidiano. Para mí se trata de una lucha a vida o muerte. Ningún dolor me es demasiado insufrible y ningún sacrificio demasiado grande como para impedirme cumplir con mi destino sagrado. (Macías, 2014)..

1.6. Transferencia y subversión: Marie Langer

Marie Langer —a pesar de la ideología conservadora de la APA, que ella misma ayudó a fundar con Angel Garma, Enrique Pichón Riviere, Arnaldo Rascovsky y Celes Ernesto Cárcamo— pudo hacer otras cosas y distanciarse de las lógicas institucionales, hasta que tuvo que renunciar en 1971, después de la presentación de su trabajo “Psicoanálisis y/o revolución”, en el Congreso Psicoanalítico Internacional de

Viena. Proponía una transformación de la práctica analítica en relación con una transformación radical de la sociedad, sin renunciar ni a Freud ni a Marx, asunto que se había visto obligada a hacer durante más de veinte años por su condición de inmigrante en Argentina, y por preservar la institución psicoanalítica. Gesto que ya había hecho Jones en la Alemania nazi, de la que Langer había huido, como si la historia se repitiera, primero como tragedia y después como farsa, al mejor estilo hegeliano-marxista; vaya paradoja: aquello de lo que ella misma venía huyendo, tuvo que encontrarse con eso huido. Por supuesto le llovieron rayos y centellas, su conferencia no salió publicada en las memorias de ese congreso por “falta de espacio”, la kleniana Hanna Segal le recriminó en plena conferencia. Eso que venían armándose desde el congreso de Roma en 1969 y que dio para formar el grupo Plataforma, donde se comenzaban a cuestionar las reglas anquilosadas de la práctica psicoanalítica de la IPA, terminó en el 71 con su apoyo a otro grupo disidente de la IPA.

Este trabajo trata sobre la transferencia y su relación con el compromiso político, a partir de la propuesta de una praxis psicoanalítica comprometida con las luchas sociales realizada por Marie Langer, en vez de esos lugares seguros para el psicoanalista, en los cuales el diván protege al mismo psicoanalista. Para Lacan estos son lugares ortopédicos.

Pero su ruptura no terminó ahí; participó en la creación de la Coordinadora de Trabajadores de Salud Mental, la cual presidió en 1972, organización que agrupaba a psicólogos, psicopedagogos y psiquiatras. También a través del Centro de Docencia e Investigación impartía formación psi-

coanalítica y marxista a 3.500 trabajadores dedicados a la salud mental. En 1974 tuvo que exiliarse nuevamente por las amenazas del grupo parapolicial Triple A (Alianza Anti-comunista Argentina).

En México trabajó con refugiados y exiliados políticos de América del sur y de Centroamérica; a comienzos de los años ochenta coordinó el Equipo Internacionalista de Salud Mental México-Nicaragua, donde realizaba actividades de docencia, asistencia e investigación en apoyo de la revolución sandinista. Su cercanía con Cuba y su revolución le permitió hacer el Primer Encuentro entre Psicoanalistas y Psicólogos, que tuvo lugar en ese país en 1986. A finales de 1987, Marie Langer muere.

Marie Langer, Mimi para sus allegados, fue una mujer a quien en muchas ocasiones no le importó ser señalada por sus tendencias políticas militantes. En el Instituto Psicoanalítico de Viena, donde se formó, las tendencias políticas militantes no eran muy bien recibidas, el mismo Freud las había prohibido. Una vez terminó su análisis didáctico con Sterba, se enroló en las Brigadas Internacionales de la República Española. Hay que decir un par de cosas de este psicoanalista didáctico con el que María Langer se analizó: la primera es que en el año 36 se le encargó presentar un trabajo en el Instituto Psicoanalítico de Viena, el nazismo ya se había apoderado del Instituto, y se rehusó a presentarlo, ya que ningún psicoanalista judío había sido invitado; la segunda es que rechazó la política de Jones para el salvamento del instituto, que consistía en sacar a todos los judíos del Instituto; la tercera es que fue influenciado en su formación psicoanalítica por Wilhelm Reich.

Para Lacan, uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis es la transferencia, asunto que se convirtió en una especie de escudo protector que colocaba al psicoanalista en una burbuja que no le permitía involucrarse en posiciones políticas incómodas. Este trabajo rescatará la praxis psicoanalítica con respecto a la transferencia y su lugar con el compromiso político. En los años sesenta y setenta del siglo XX, un grupo de psicoanalistas en Argentina emergió en contra de las directrices de la APA (Asociación Psicoanalítica Argentina) y la IPA (International Psychoanalytical Association). Estos psicoanalistas estaban en contra de una formación rígida que sostenía, entre otras cosas, la neutralidad como soporte del lugar del psicoanalista. Entre esos psicoanalistas que se rebelaron ante ese lugar “neutral” se destacó Marie Langer, quien cuestionaba ese lugar no comprometido de los psicoanalistas.

Busca, entonces, seguridad en teorías que se ejercen en el sentido de una terapéutica ortopédica, que tienden al conformismo, que procuran al sujeto un acceso las concepciones más míticas de la happiness. Esto, unido al manejo sin crítica del evolucionismo, constituye el ambiente de nuestra época. La escoria, en este caso, son los propios analistas, no otra cosa —pese a que el descubrimiento del inconsciente es todavía joven, y constituye una oportunidad sin precedentes de subversión. (Lacan, 2003b, p.141)

La neutralidad del analista no es otra cosa que un análisis idealizado con un analizante igualmente idealizado y, por tanto, un analista idealizado. Aquí cualquier compromiso social o político se ve como una contaminación de una supuesta pureza, que solo existe en el imaginario de una práctica que nunca se ha presentado. Ni siquiera Freud mismo sostenía dicha práctica, que se reconstruía con cada uno

de sus pacientes: Freud, como sus pacientes, era producto de su época, y sus elaboraciones teóricas como su práctica, a pesar de él mismo, estaba presente en ella:

¿Y la neutralidad del analista? Ya no creemos en ella, como tiempo atrás dejamos de creer en el “analista-espejo” (...). Ellos entienden “que aislarse y prescindir del proceso histórico social, lejos de constituir una actitud neutral [del analista] es un modo activo de tomar posición”, y “en un país en crisis social y frente a episodios de conmoción nacional, debe ser abordado en la sesión —a veces como punto de urgencia— el destino del objeto común, además de tratar los hechos externos en los planos transferenciales y de relación de los objetos internos”. La omisión del hecho social se genera o se mantiene por complicidad inconsciente del paciente y del analista, como resultado de las resistencias y contrarresistencias de ambos. ¿Pero qué pretendemos, me preguntarán, nosotros los analistas que hablamos también de Marx y de revolución social? ¿Queremos adoctrinar a nuestros analizandos, en contra de toda técnica y ética analítica? De ninguna manera, pero creemos indispensable tener conciencia de que influimos en la evolución total de ellos. (Langer, 1989, p. 73).

Influimos inclusive no influyendo, de eso se trata la transferencia: creer que no es solo un imaginario de neutralidad, de esos mismos que creían que había que tener un consultorio sin pinturas ni objetos llamativos o personales, con paredes grises y el psicoanalista vestido de gris o negro, como si el gris o negro fueran colores neutrales que no permitirían asociaciones. Esto no solo es una resistencia del mismo psicoanalista; toda transferencia es una resistencia del analista: se podría pensar en Freud y Lacan. La resistencia del analista no solo se presenta al ocupar el lugar de

algún ideal, llámese marxista, socialista o capitalista. ¿No será que ocupar el lugar del no ideal es ocupar otro ideal?

¿No identificarse con los ideales no incluye el ideal del no ideal? Ese lugar no ideal ¿no será otra manera de ubicarse con un supuesto saber neutral? El lugar no idealizado puede ser otro lugar de resistencia del mismo analista.

Mientras que un grupo de analistas defendía de buena fe consciente su “neutralidad”, otro grupo insistía en que la participación de los analizandos en la marcha al Pentágono fue interpretada como acting out por los profesionales que ideológicamente la rechazaron, y con otra connotación, no peyorativa y hasta, según el contexto, como logro, por los analistas que eran adversarios activos de esta guerra (Langer, 1989, p. 74).

Así entraron los psicoanalistas haciendo interpretaciones transustanciales a la mejor manera kleniana, siempre hacia afuera pero nunca hacia ellos. A algunos psicoanalistas les encanta analizar las resistencias de sus pacientes y analizantes, incluso señalar que las protestas y manifestaciones contra el orden social se deben a algo “no resuelto”; uno también podría devolver esa interpretación imaginaria y decir que interpretar de esa manera es algo no resuelto del psicoanalista con respecto a su obediencia a la figura mítica del padre Freud y del hijo rebelde Lacan.

Cuando Bychowski nos habla de la hostilidad no resuelta de sus analizandos, “que se dirige contra el orden social, contra el sistema o contra algunos de sus representantes”. Se queja de que “un movimiento estudiantil de protesta o pacifista sirve de oportunidad para la descarga y racionalización de una hostilidad destructiva que de esta manera no solo se vuelve aceptable para el super yo, sino hasta aprobada y bien recibida por el ideal

del yo”. Es cierto, pero interpretar el NO a la sociedad norteamericana actual únicamente como expresión de “hostilidad no resuelta contra las figuras parentales”, o la protesta no resuelta contra la guerra de Vietnam como “transferencial”, nos quita toda una dimensión social. Si a toda pretensión de crítica y cambio se la reduce a “resistencia”, el análisis se vuelve efectivamente cómplice del *establishment*, adaptativo en el peor sentido de la palabra, y constituye una racionalización por parte del analista de su anclaje en el pasado y su apego a las ventajas que el orden establecido le ofrece. (Langer, 1989, p. 72).

No se trata de no tener ideales, -algo imposible-, el asunto es siempre qué hacer con ellos, cómo enlazar esos ideales con el deseo de cada sujeto; un sujeto sin ideales es como un sujeto sin fantasma, sin realidad, sin demandas, sin goce. ¿Qué clase de sujeto quieren idealizar algunos psicoanalistas, un sujeto-cínico desapasionado?.

Freud postuló para el psicoanalista la sangre fría y la objetividad del cirujano. Sin embargo, sabemos desde hace tiempo que esto no es factible ni deseable. Los estudios sobre contratransferencia nos demostraron claramente cómo nuestros sentimientos influyen en el proceso analítico. Erikson nos habla de la importancia de nuestro esquema de valores. (Langer, 1989, p. 192).

Acaso los sujetos en la Viena imperial de Freud o en la Francia de mediados del siglo XX eran perfectos para el psicoanálisis, intelectuales de clase media alta, como los pacientes de Freud, que se podían adaptar fácilmente a todo el dispositivo analítico. Sujetos que podían soportar interpretaciones, cortes, escansiones, hasta las sesiones de duración variable, que en Lacan cada vez se convertían en breves

instantes de menos de cinco minutos y que algunos relatos míticos refieren como de segundos.

Tratamos de implementar los conceptos psicoanalíticos grupales y la concepción dramática de la coterapia en una institución hospitalaria. Nuestra teoría fue psicoanalítica; su objeto, el inconsciente, no como abstracción, sino el inconsciente del paciente concreto. Nuestra técnica: la interpretación. Nuestra metodología: el juego transferencia/contratransferencia, entendido como algo que se juega entre pacientes y equipo terapéutico, abarcando también a la institución. Nuestra experiencia fue posible gracias a una coyuntura política que parecía llena de esperanzas para todo el país (Argentina, 1972) y que, con respecto a nuestro campo, ofreció toda una serie de aperturas. Cobraron, en ese momento, nueva vida los centros de salud mental y los servicios hospitalarios de psicopatología. Se buscaba afanosamente atender las verdaderas urgencias de los pacientes, entender su problemática dentro de su clase y su país y se desterraba la bibliografía norteamericana, ideologizada y ajena a nuestras necesidades. (Langer, 1989, p. 192).

Langer se atrevió a sostener una práctica psicoanalítica desde acá, así como también lo intentó hacer desde allá. Lo último le costó el exilio, lo primero también, ¿por qué? Por intentar realizar una práctica subversiva. Los que no lo intentan tienen razón: quienes defienden una práctica aséptica, sin contaminación de ningún supuesto ideal, a esos nada les afecta, nada les llega, nada los implica; tanto que su práctica no afecta a nadie, ni siquiera a un sujeto. Pero no todo está perdido; igual lo Real les retorna como a todos, si bien no como el exilio o la persecución política, como a Langer, les puede retornar desde lo peor: con una nada que no solo no transforma pero sí angustia. De allí que anden defendiendo una pureza de una práctica que nunca existió y

nunca existirá, cual zombis que andan por el mundo como muertos vivientes hablando de una práctica psicoanalítica muerta y que quieren hacer vivir como sea.

Referencias

- Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. Manantial.
- Badiou, A. (2008). El balcón del presente. Siglo XXI.
- Badiou, A. (2016). Elogio de las matemáticas. Conversación con Gilles Haéri. Capital Intelectual.
- Castro-Gómez, S. (2005). La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Pontificia Universidad Javeriana.
- Chul-Han, B. (2014). Psicopolítica. Herder.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013). La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal. Gedisa.
- Dean, T. (2003). Lacan and queer theory. En The Cambridge Companion to Lacan. Cambridge University Press.
- Fanon, F. (2009). Piel negra, máscaras blancas. Akal
- Foucault, M. (2007). Nacimiento de la biopolítica. Fondo de Cultura Económica
- Freud, S. (1992). Más allá del principio del placer. En Obras Completas, volumen XVIII. Amorrortu.
- Illouz, E. (2011). La Salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda. Katz.
- Lacan, J. (1992). El seminario libro 17. El reverso del psicoanálisis. Paidós.

Lacan, J. (1998a). La dirección de la cura y los principios de su poder. En: Escritos 2. Siglo XXI.

Lacan, J. (1998b). La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En Escritos 1. Siglo XXI

Lacan, J. (2003a). Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis. Paidós

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

Lacan, J. (2008). El Seminario libro 8. La transferencia. Paidós.

Lacan, J. (2012). Radiofonía y Televisión. Anagrama

Lacan, J. (2016). El seminario libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós.

Langer, M. (1989). Psicoanálisis y/o revolución social. En J.C. Volnovich y S. Werthein (Comp.).

Marie Langer. Mujer, psicoanálisis y marxismo. Contrapunto.

Macías, T. (2014), Juego limpio: Sabina Spielrein entre Jung y Freud. Psimática.

Marx, C. y Ruge, A. (1970). Los anales franco-alemanes. Martínez Roca.

Mbembe, A. (2011). Necropolítica. Melusina.

- Pavón, D. (2019). Plusvalor, plus-de-gozar y plus-de-privación. *Teoría y Crítica de la Psicología* (13), 132-148.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.
- Zizek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Akal.
- Zizek, S. (2016). *Contragolpe absoluto. Para la refundación del materialismo dialéctico*. Akal
- Zizek, S. (2020). *Nunca quedas mal con nadie*. Lemondediplomatique.cl. <https://www.lemondediplomatique.cl/nunca-quedas-mal-con-nadie-por-slavoj-zizek.html>

Capítulo 2.

Psicoanálisis y subalternidad

2.1. Psicoanálisis y subalternidad

En sus Cuadernos de la cárcel, Gramsci (2000) intenta darle fuerza a un concepto que hiciera contrapeso a la dominación y a la subordinación, haciendo emerger así la noción de “subalterno”. El filósofo italiano retoma este concepto de las experiencias de la insubordinación y la gestación de ámbitos de independencia y emancipación de la clase obrera. Gramsci ubica a los dominados como subalternos que se caracterizan por una débil tendencia hacia la unificación, que no han tomado conciencia de su fuerza ni de sus posibilidades de desarrollo político; esto se debe a que “las clases subalternas sufren siempre la iniciativa de la clase dominante, aun cuando se rebelan” (p. 178). En los grupos subalternos hay una asimilación de la subordinación, es decir, la internalización de los valores propuestos por los que dominan o conducen moral e intelectualmente el proceso histórico. En esto Gramsci es un precursor de Fanon, que también explica cómo la colonización construye una subjetividad colonizada.

La teoría de la subalternidad de Gramsci no solo describe un fenómeno, sino que también plantea una salida a esta subalternidad. Un sujeto, desde su lugar subalterno, puede disputar la hegemonía: ¿no será eso lo que trataba de hacer Lacan frente al poder de la IPA? Ahora nos toca a nosotros hacer lo mismo, disputarle la hegemonía a las lógicas dominantes que quieren decirnos qué es ser un psicoanalista o incluso un lacaniano.

Afortunadamente yo soy un subalterno. Nací en una ciudad caribeña en la provincia de Colombia (Gramsci y Fanon también eran de provincias y colonias); ni siquiera

pertenezco a la élite de esa ciudad, no estudié en una universidad de élite. Para mí la teoría psicoanalítica no es para la élite por una sencilla razón: yo no pertenezco a ella ni quiero pertenecer. Afortunadamente a la élite barranquillera y colombiana no le atraía la práctica psicoanalítica (con excepciones, como todo) así que no había manera de que me pudiera identificar con ella. La élite colombiana, de por sí, es anti intelectual, y eso me ha dado un margen de maniobra; y aunque la atracción por identificarme a cierta élite nunca ha dejado de ser un objeto atrayente, me siento más cómodo del lado del subalterno: así como otros he elegido ese lugar. No he sido el único, mostraré un hecho de la historia del psicoanálisis en Colombia.

Álvaro Villar Gaviria fue un psicoanalista que nació en Bogotá el 31 de diciembre de 1921, se graduó como médico y después como psiquiatra en la Universidad Nacional de Colombia; fue docente de esa universidad y decano de la facultad de Psicología (1962- 1966). Además, fue miembro fundador de la Asociación Psicoanalítica Colombiana, filial de la IPA, junto a Arturo Lizarazo, uno de los precursores del psicoanálisis en Colombia, y José Francisco Socarrás. Villar Gaviria fue miembro didacta de la asociación desde 1962 y su presidente entre 1968 y 1971. Es decir, estamos hablando de alguien importante en la historia del psicoanálisis en Colombia, no solo por su membresía en la asociación o sus clases en la Universidad Nacional sino por sus publicaciones, que en los años setenta se iban inclinando a lo social, como *El servicio doméstico, un gremio en extinción* (1974), y *Psicología y clases sociales en Colombia* (1985), *El niño, otro oprimido* (1986). Sus obras no solo evidenciaban una tendencia social de Villar Gaviria sino su preferencia la teoría marxista. Esto último, al parecer, no era del agrado de

la misma Asociación Psicoanalítica Colombiana (APC). En la Revista de la Asociación Psicoanalítica Colombiana de 2012, el psicoanalista Guillermo Sánchez, miembro titular y didacta, escribió un artículo sobre Villar Gaviria que no pasaría de ser más que otro homenaje a la historia del psicoanálisis en Colombia si no fuera porque incluye una carta de Arturo Lizarazo a Villar Gaviria. El primero había sido su maestro, además de fundador y presidente de la Asociación en el momento en que Lizarazo escribe esa carta, en 1982.

Querido Álvaro: Varias veces he dado lectura lenta y meditada a tu carta del 15 de mayo. Sea lo primero, reconocer tanto el vigor de tu respuesta, como el derecho que tienes a profesar un credo, a respaldarlo con amor y convicción, y a defenderlo con encendido corazón. (p. 80).

Surgen varias cosas interesantes en este primer párrafo: ¿a cuál credo se refería Lizarazo cuando le escribe a Villar Gaviria? Líneas siguientes esta pregunta se va disipando. Primero que todo parece que Villar Gaviria cuestiona la práctica psicoanalítica en general, la práctica psicoanalítica en la Asociación y al mismo Lizarazo. Este le dice:

No es de poca monta tu capacidad de combatiente conmigo, y mucho menos, que, como robusto gladiador del intelecto, ensayes una estocada a fondo contra Freud, y contra el movimiento analítico desde los años tempranos de su historia. Los embates se dirigen, como quien dice, a la paternidad psicobiológica del Psicoanálisis. (p. 81).

Villar Gaviria está atacando el carácter biologicista que desde Freud tiene el psicoanálisis, asunto que no es menor, ya que en la APC, así como en muchas sociedades

pertenecientes a IPA los médicos se habían tomado la práctica psicoanalítica. Hay que recordar que Lacan, además de combatir el desarrollismo y la importancia del yo, también criticaba esas posturas biologicistas en el psicoanálisis. Pero la crítica de Villar Gaviria no solo era hacia esa postura; parece que el credo que le indaga Lizarazo tiene que ver con su postura política:

No es correcta tu conclusión, de que mi postura obedezca a que exista la cuestión de ideologías contrapuestas entre tú y yo. Fuera de la Asociación, donde tu activismo proselitista es activo y de continuo, ¿he intervenido alguna vez a este respecto? Dentro de ella sí, porque tu ideología es avasallante, como tú mismo lo reconoces y deseas, y yo no puedo sustraerme a la tarea de preservar la identidad del Psicoanálisis, su naturaleza y su función. (p. 81).

La ideología a que se refería Lizarazo y que, según él, Villar Gaviria quería imponer a la APC no era otra que el comunismo marxista:

En todo caso, la intransigencia y el autoritarismo del tipo que describes, será una realidad inexorable y de modo radical, cuando el activismo comunista se apodere de la Asociación. Que yo sepa, el Psicoanálisis no está vivo en ninguno de los países donde el Marxismo controla todas las palancas de la organización estatal. Lo que ha existido aquí es una autoridad legítima, que trata de preservar al Psicoanálisis. (p. 82).

Lizarazo trata de proteger al psicoanálisis y a la APC de esa ideología a la cual, al parecer, adhería Villar Gaviria y que, para Lizarazo era algo que no solo corrompía la práctica psicoanalítica sino que acababa con ella:

El análisis va muriendo a medida que se perfila la dictadura del proletariado, aun antes de acceder al poder, como está ocurriendo entre nosotros. Porque percibo que la vida del Psicoanálisis está en peligro, es que me encuentras atravesado en tu camino. (p. 82)

El problema —en mi opinión— es que Lizarazo se ubicaba como el alma bella hegeliana, aquel lugar de superioridad moral que imaginariamente le da su lugar de psicoanalista; esa ha sido la historia de muchos psicoanalistas, desde Jones y Anna Freud y su participación en la expulsión de Reich por el carácter “socialista” de su práctica psicoanalítica. Pero lo que Jones ni Anna Freud ni Lizarazo, como muchos otros, pueden entender es que la defensa del psicoanálisis desde un purismo no es más que un asunto imaginario; primero, el de proteger al padre Freud; segundo, al tío Lacan. Y la referencia a Reich que hace Lizarazo no deja de ser un retorno de lo reprimido en la institución psicoanalítica. En la carta menciona varias veces:

No es procedente, que “el carácter sociológico, cultural y político del Psicoanálisis, no puede eliminarse con ninguna medida”, según cita de Reich. ¿Hasta cuándo habrá que insistir en la naturaleza y vocación apolíticas del Psicoanálisis? De lo que Reich y tú están hablando es del Psicoanálisis alienado, no del auténtico. (p. 84).

Vocación apolítica del psicoanálisis, como si eso pudiera existir. No hay peor ideología —como dice el filósofo esloveno Zizek— que aquella que es invisible. La institución psicoanalítica colombiana, como la de muchos países, está imbuida en una ideología supuestamente apolítica y neutral donde lo único importante para freudianos y lacanianos es “hacerse el muerto”: encuadrarse como muerto.

La posición no ideológica de Lizarazo termina siendo lo más ideológico cuando le dice a Villar Gaviria: “Lo sensato no es, que te dejemos hacer, no importe a dónde vaya la Asociación, sino protegerla de la ideología tuya, de la mía y la de cualquiera otro”. Para Lizarazo, Villar Gaviria con su comunismo marxista no era más que un invasor para el sano cuerpo psicoanalítico que, como una doncella virginal, no podía mancillar su honra con esa teoría “doctrinaria y destructiva” asociada al Tanatos, contrario al Eros de la teoría psicoanalítica.

No parece, pues, tan grave mi pecado, ni un esperpento hablar de ideología invasora, ni que esta expresión implique un ‘total desconocimiento de lo que digo’. No hay duda de que el revolucionario Marx fue un ideólogo invasor. Para poner fin a esta polémica, en la que me he visto envuelto por querer evitar la alienación del Psicoanálisis. (p. 89).

De esta frase surgen varias preguntas: Si Marx había sido un ideólogo invasor ¿por qué no colocar a Freud o a Lacan en ese mismo lugar? ¿Solo para el psicoanálisis, Marx traería la alienación? ¿La única ideología invasora es la marxista?

Villar Gaviria transitó desde la psiquiatría democrática, mostrando que la psiquiatría dominante en la cual los psicoanalistas se acomodaban fácilmente no era democrática. Tal vez sea esa la práctica psicoanalítica no ideológica a la que se refería Lizarazo, esa misma que no aceptaba psicólogos ni otros saberes diferentes al médico, en contravía del mismo Freud que sí pensaba que los legos podían ejercer el psicoanálisis. ¿Será que la institución psicoanalítica no ha sido dogmática ni clasista ni elitista ni excluyente?

Es claro que ese marxismo dogmático e ideológico existió en Colombia; a Estanislao Zuleta lo expulsaron del Partido Comunista a finales de los años cincuenta por su revisionismo y sus críticas al estalinismo; no es que luego lo hayan aceptado en las instituciones psicoanalíticas con los brazos abiertos, aunque hay que decir que Zuleta nunca tuvo intenciones de pertenecer a alguna de ellas. En Colombia ha sido muy difícil lograr una convergencia entre el marxismo y el psicoanálisis, ni en su corriente freudomarxista de la Escuela de Frankfurt ni en su versión actual de Zizek o Badiou. La pregunta es: ¿por qué?

El mismo Zuleta (1964) da unas ideas en su escrito “Marxismo y psicoanálisis”, publicado originalmente en 1964 en la revista Estrategia, órgano de difusión del Partido de la Revolución Socialista:

En un ambiente intelectual como el nuestro, lleno de prejuicios dogmáticos y de ortodoxias estériles, iniciar una discusión teórica sobre la necesidad y las dificultades de esta síntesis que, más que un punto de partida, constituye para nosotros una meta todavía lejana. (p. 203).

Ese dogmatismo y ortodoxia estéril no solo ocurría en el Partido Comunista sino también en la ortodoxia freudiana representada en las instituciones afiliadas a la IPA. ¿Y será que en las instituciones lacanianas no ocurría lo mismo? Si bien la IPA ha sido una máquina de normalizar, como afirma Roudinesco (1993), las instituciones psicoanalíticas lacanianas podrían ser una máquina de imitadores y fieles, así como de rebeldes (p. 332). Al parecer Lacan era menos ortodoxo que los lacanianos, fetiche entre los lacanianos igual que Freud entre los freudianos.

Hay una identidad ambivalente en la identificación colonizada del lacanismo en Latinoamérica. En su libro *El lugar de la cultura* (2007), Homi Bhabha, habla de la ambivalencia colonial que dice tomar de la teoría de la ambivalencia pulsional de Freud. El nativo, sea asiático, africano o latinoamericano, se convierte en un objeto de desprecio y deseo. La ambivalencia describiría en este caso un proceso simultáneo de negación y de identificación con el otro.

No hay que olvidar que para Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas* (2009), el colonizado se construye a sí mismo a través de las representaciones del colonizador. Aquí aparece imaginariamente la mirada de eso blanco donde el negro o el colonizado se constituyen, lo hacen con los conocimientos del blanco y de ahí surgen las fantasías del negro de blanquearse mágicamente. Fanon refiere una historia interesante, la de la escritora de Martinica Mayotte Capécia y su libro autobiográfico *Yo soy una mujer de Martinica*: hay una mujer negra que quiere blanquearse a como dé lugar, de ahí que quiera casarse con un blanco, asunto que tampoco le resuelve su situación ya que “una mujer de color no es nunca totalmente respetable a los ojos de un blanco. Incluso si la ama. Yo lo sabía” (como cita Fanon, 2009, p. 66). Se enamora de un blanco con los ojos azules, los cabellos rubios y la tez pálida, pero se da cuenta de que ni así puede blanquearse; a pesar de que a veces va con ese blanco a los sitios de los blancos y ricos de la Martinica colonial, nunca va a poder ser como ellos, a pesar de que tenga amado blanco, rubio y de ojos azules, se vista como las mujeres blancas y camine como ellas. Entonces este personaje se blanquea de otros modos, ¿cómo?.

Entonces, como no podía ennegrecer nada más, como no podía negrificar el mundo, ella intentó, en su cuerpo y en su pensamiento, blanquearse. En primer lugar, se hará lavandera: “Yo cobraba caro, más caro que en otros lugares, pero trabajaba mejor, y como a la gente de Fort-de-France le gusta tener la ropa limpia, acudían a mí. Finalmente se sentían orgullosos de blanquearse con Mayotte”. (Fanon, 2009, p. 68).

Este pasaje es fabuloso: cobrar más caro lo hace equivocar al lugar imaginario de los blancos, ellos son los que cobran caro, los que tienen acceso a ciertos lujos, a ciertos privilegios, así que voy a cobrar algo similar a los que ellos cobran. Esto último es importante para la práctica psicoanalítica: el lugar del dinero en esa práctica, no para dejar de cobrar o hacerlo gratis sino para voltear la pregunta sobre el pago en dicha práctica. Siempre el cuestionamiento va para el analizante o paciente, el valor simbólico que de cierta manera permite el trabajo psíquico, pero poco se habla del valor del dinero para el psicoanalista o el analista y esto también tendría que ser cuestionado: este acto podría obedecer a cierto ideal de cobrar lo que el otro cobra, y así acercarme a ese lugar imaginario del maestro europeo, y así reconocirme con él.

Para Bhabha hay un estereotipo en el discurso colonial, y este es el punto primario de fantasía donde existe una renegación de la diferencia:

Mi propuesta queda espléndidamente expresada en el título de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, donde la renegación de la diferencia vuelve al sujeto colonial un inadaptado, una mimesis o “duplicación” grotesca que amenaza con escindir el alma y la piel entera indiferenciada, del yo. El estereotipo no es una simplificación

por ser una falsa representación de una realidad dada. Es una simplificación porque es una forma detenida, fijada, de representación, que, al negar el juego de la diferencia (que la negación a través del Otro permite) constituye un problema para la representación del sujeto en significaciones de relaciones psíquicas y sociales. (Bhabha, 2007, p. 100).

Este ideal del negro, del indígena o del mestizo, de asimilarse al colonizador y, sobre todo, de poseer sus bienes y ocupar su lugar, también ha sido descrito por la socióloga bolivariana Silvia Rivera Cusicanqui (2018): el mestizo termina asumiendo el lugar del blanco colonizador, posicionándose de una manera más cruel que el mismo colonizador; el mestizo avergonzado es ubicado para reforzar la estructura de castas colonial. De ahí que mantener una pureza teórica y práctica puede ser más radical en un psicoanalista como Lizarazo en Colombia que para un psicoanalista en Europa: hay que defender el ideal blanco, y eso solo lo puede defender mucho mejor un mestizo o un negro o un indígena que se haya ubicado en el ideal del blanco.

Hay un fetichismo o estereotipo colonial en la teoría de Bhabha, una fijación que vacila entre el placer y el miedo; existe un miedo del colonizado a la pérdida de la pureza, que en el mismo psicoanálisis sería el miedo del practicante colonizado a no parecerse al maestro, de ahí que no solo hay que aprender el idioma del maestro sino adquirir sus ademanes, sus dejos, analizarse y asistir a los cursos de los allegados o familiares del maestro, y así poder estar a la altura de esa “superioridad cultural”. Una vez realizado esto, este psicoanalista se sentirá tranquilo y controlado, ya que puede ser reconocido imaginariamente por el Otro colonizador psicoanalista, ese que sí entiende a Lacan en francés, o aquel

que asistió a sus seminarios o se analizó con él o con aquel con que se analizó el maestro. Para Bhabha este es el estereotipo colonial; sigue la metáfora y la metonimia del fetichismo, el fetichismo estereotipado como un sustituto del sujeto colonial al que supuestamente se asemeja (Lacan), y a su vez representa al sujeto colonial mediante sus (presuntos) atributos.

En este mimetismo, concepto de Fanon, hay un psicoanalista bueno y uno malo. El bueno es el que se parece al maestro; el malo, el que no. La estrategia de poder colonial de inclusión y exclusión produce fantasías amenazantes: ahora podemos entender un poco más qué le pasaba a Lizarazo con Villar Gaviria, y también qué les pasaba a los marxistas y a los psicoanalistas con Zuleta. Como siempre, hay algo que no se puede apropiarse del discurso colonizador, y ahí aparece el lugar del subalterno.

En la subalternidad también hay resistencias, una contraparte dialéctica, y en contra de esta sumisión y subordinación aparece algo que se escapa a esas lógicas dominantes: líneas de fugas deleuzianas, lo inconsciente en el psicoanálisis, son prácticas de frontera simbólicas; aunque Lacan da otro paso y plantea un litoral desde lo Real, la subalternidad podría ser ese transitar de la frontera simbólica desde el significante de subalterno hacia la inscripción de letra en el lugar donde el Otro no existe, donde existe una “x” por ser.

Esa “x” podría ser lo que Rivera Cusicanqui (2018), llama Ch’ixi: aquel mestizo liberado de su vergüenza, no aquel otro mestizo identificado con el blanco y que desprecia a estos que somos. Como dice la psicoanalista argentina Carmen González Taboas, en una entrevista a raíz de su libro

El continente mestizo. La cita fallida: se deprecia que pertenecemos a una cosa completamente diferente, no somos o somos un no-todo, algo que concierne a lo real imposible que nos atraviesa. Algo que no se habla en el psicoanálisis lacaniano en Latinoamérica, según esta psicoanalista:

Esta América ni siquiera figura en los análisis lacanianos de la cultura contemporánea. Se la subsume en Occidente. Sin embargo, esta América está constituida por la cita fallida entre culturas que no son solo occidentales, cuya mestización ha tenido y tiene hoy innumerables consecuencias para los seres que hablan. (González Taboas, 2017) .

La cita fallida, al contrario de lo que se puede creer, en vez de hacernos avanzar o de ubicarnos en un lugar inferior frente al supuesto de que ese blanco ¡sí sabe gozar!, nos puede servir para transitar esa angustia de no ser ni blanco ni indígena ni negro: ser un mestizo, que no es, pero puede ser en ese no saber. Y así no solo autorizarnos como psicoanalistas sino como sujetos del inconsciente, sujetos de unas colonialidades que siguen estructurando nuestras realidades latinoamericanas. Ese es el nudo que nos constituye, un nudo ternario donde no solo están el indígena, el español y el negro, sino que el mestizo Ch'ixi hace de cuarto. La consistencia no depende de uno en particular, todos son solidarios y si uno se suelta se soltarán todos. Este cuarto redondel es variable, pero es lo que enlaza a los otros tres. Y eso es lo que podemos ser: ese cuarto que anuda a los otros tres. Estamos hablando acá de un nudo de cuatro redondeles lacaniano, ese que en el Seminario 22: *R.S.I.*, se comenta como aquello que permite anudar real, simbólico e imaginario:

¿Qué es lo que ha hecho Freud? Voy a decírselos: él ha hecho el nudo de cuatro [...] inventó algo que llama realidad psíquica [...] es exterior a lo Simbólico y a lo Real, retorna hacia este punto que no es otro que aquel que designo del objeto *a*. Es lo que puede anudar por un cuarto término lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, en tanto que Simbólico, Imaginario y Real son dejados independientes, están a la deriva en Freud, es en tanto que eso que le fue necesaria una realidad psíquica que anude estas tres consistencias (Lacan, 1974-1975).

No hay otra realidad que la realidad psíquica, pero esta no es intrapsíquica sino éxtima: no está adentro ni afuera, es lo más íntimo, pero también es externa, es algo más allá de nosotros mismos y que tampoco está en el otro, ya que es aquello que también está: “En ti más que tú” (Lacan, 2003b).

Es así como nuestra realidad sigue siendo colonial, en ese Otro colonial nos ubicamos todos nosotros, pero también es ese Otro colonial que hay que atravesar. ¿Cómo?, desde el lugar del subalterno, del Ch’ixi, ese que al no ser ni negro ni indígena ni europeo se muestra inconsistente y a su vez muestra la inconsistencia del Otro.

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento [...] El problema es importante. Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo. (Fanon, 2009, p. 42).

El mestizo, el Ch’ixi, es ese subalterno que funciona como objeto *a* en la realidad colonial que sigue vigente en el siglo XXI. Ese mestizaje fue objeto de persecución de la eugenesia en Latinoamérica a principios del siglo XX, desde

México hasta Argentina: en nombre del progreso y el desarrollo capitalista se culpabilizó del atraso al mestizo, ese que no era, ese que impedía ser como el “primer mundo”, y que impide serlo. Esta tesis la sostenían médicos como Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa: había que traer a hombres blancos y a sus familias para repoblar estas regiones inundadas de personas degeneradas biológicamente por sus razas oscuras.

El subalterno Ch’ixi es la encarnación del exceso que perturba y que no podrá ser nunca integrado: el obstáculo metafísico a la plena autopresencia o goce totalizante colonial y ahora capitalista, el cual debe ser aniquilado para que advenga el goce completo. El problema es que este goce es imposible, y retornará cada vez con más fuerza, como una amenaza espectral. En las discusiones sobre la generación de la raza se hablaba de la raza, de la geografía (la idea de que quienes vivían en zonas tropicales tendían a ser vagos y poco inteligentes ya estaba en Francisco José de Caldas, a comienzos del siglo XIX), así como la prohibición de la chicha, bebida a la que le fue endilgada la violencia de comienzos del siglo XX.

El subalterno en el discurso colonial es un síntoma; ese subalterno, ese mestizo Ch’ixi muestra lo que no funciona en la realidad. Los intentos de anularlo no son más que una fantasía ideológica. Detrás de ese Ch’ixi subalterno hay un vacío, no una identidad fija; desde ese lugar somos ese resto que sirve a su vez para encubrir ese lugar vacío, pero también hay un estatuto de goce en ese lugar. Pero ese lugar subalterno tiene que pasar del síntoma al *sinthome*, como cuarto nudo implica reconocerse en esa nada, frente al lugar subalterno donde todos proyectaban sus fantasmas, tanto el

colonizador como el colonizado. El subalterno como objeto *a* se propone un lugar subalterno como *sinthome*, como aquello que le proporciona consistencia al sujeto, aquello que es en el propio sujeto más que él mismo, pero del cual no se puede proyectar nada, no representa a nada ni a nadie.

Hacerse un nombre, prescindir del padre, pero a condición de servirse de él (Lacan, 2006, p.133). La propuesta no es abandonar la teoría lacaniana, por muy blanca o europea que sea; es servirse de ella no para seguir sosteniendo ideales coloniales sino para hacernos un nombre desde acá. Si en los años ochenta, en su seminario de Caracas, Lacan se consideraba freudiano y a los demás latinoamericanos les tocaba ser lacanianos, si queríamos, se podría contestar a esa supuesta frase lacaniana en Caracas: “¡No gracias, es demasiado goce para mí!”. Mejor un no-todo goce, ni freudiano ni lacaniano, los dos y ninguno al mismo tiempo, es decir, no todo Freud y no-todo Lacan, un psicoanálisis subalterno.

2.2. Conjeturas sobre una práctica decolonial desde el psicoanálisis

“Politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: inventar almas” (Fanon, 2009, p. 97).

Es muy difícil pensar desde Abya Yala y más cuando llevamos más de 500 años tratando de reconocer (nos) que acá pensamos y que nuestro pensamiento es valioso; esto es mucho más difícil en tanto que el capitalismo neoliberal nos empuja a creer que no se puede pensar, sino producir y consumir. Durante más de quinientos años estamos luchando

por ser y también por no ser eso que quieren que seamos. El psicoanálisis, como otros saberes, rompe con esas identidades; el psicoanálisis es una teoría donde no hay esencias o una ontología negativa, como algunos plantean. Se presenta un vacío donde un sujeto emerge, no para llenar ese vacío sino como consecuencia de él. El sujeto es lo representado por un significante ante otro significante, dice Lacan; entre un significante y otro hay un vacío donde el sujeto se ubica.

El asunto es no poder soportar ese vacío y querer capturar un significante para fijarlo. Ahí un significante ya no representa a un sujeto ante otro significante, sino que se significa a sí mismo; deja de ser significante para convertirse en significado y el sujeto pasa a convertirse en un YO SOY inmutable. Lo anterior trae otro problema: el sujeto era ese vacío entre significantes y a su vez era ese residuo que quedaba de la inexistencia del Otro. Una vez que el sujeto se fija a un significado, fija a su vez la existencia del Otro, completándolo desde su significación; dándole un sentido a su lugar de significación le da existencia al Otro.

Ahora sí se podría entender por qué durante siglos hemos levantado monumentos a los conquistadores y colonizadores europeos en América, y por qué algunos se escandalizan cuando los diferentes movimientos, marchas y demás los pintan, los dañan o, incluso, los derriban. Esos monumentos fijos sirven para que algunos se ubiquen: allá el conquistador colonizador europeo; acá yo. Ahora por fin puedo saber quién soy yo. No ese desliz significante sino la fijación de sentido del significado. Cinco siglos igual —como dice la canción de León Gieco—, levantando estatuas y monumentos a nuestros propios verdugos que por más ancestros que sean no dejan de ser eso: verdugos. Los conquistadores

y colonizadores de ayer son los políticos y “salvadores” de hoy: son esos que dejamos que se apropien de todo mientras los demás solo tenemos que resignarnos desde el rezo y la oración para asegurarnos una identidad.

Ese mismo ejemplo vale para aquellos psicoanalistas que buscan esas estatuas vivientes en París o en cualquier otra ciudad europea: lo que buscan es ser reconocidos como psicoanalistas por alguien supuestamente autorizado, y esas autorizaciones imaginariamente las da el discípulo de Lacan, el que se analizó con él, el amigo, amante o lo que sea que suene cercano a Lacan, olvidando que no es la cercanía al maestro ni a su francés sino a su enseñanza cuestionante y cuestionada por nosotros mismos, lo que nos autoriza a una práctica, no las venias de sus allegados.

Retorno a mi lugar de subalterno colonizado, a la mejor manera de Spivak o Bhaba o de Fanon para estar más cercano al Caribe, donde la violencia de la negación, esa “decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy en realidad?” (Fanon, 1983, p. 3).

Estudié en un colegio desde primero de primaria hasta once de bachillerato llamado “Colón”. El 12 de octubre era la fecha más importante de ese colegio, donde nos hacían ver a Colón como el gran “descubridor”; así se llamaba hasta el periódico del colegio donde alguna vez llegué a publicar algo; e incluso en la entrada había un busto de Colón. En décimo u once (ya no me acuerdo) nos reunimos para hacer un mural mostrando que esa fecha había sido un encuentro de culturas, en esa época no tenía muy claro eso pero ya sospe-

chaba que esa historia de Colón como el gran “descubridor” no era tan cierta. Hoy pienso que en la entrada de ese colegio (hace muchos años no entro) debería haber no solo un busto de Colón sino de los pueblos ancestrales de América y de los africanos traídos a este continente esclavizados, mostrando que el ideal no es “como Colón debéis vencer” (así decía una estrofa del himno de ese colegio) sino que debemos reconocernos en eso que somos, en ese encuentro-desencuentro, en eso que ya no somos pero que constantemente estamos llegando a ser (de ahí su potencia). El 12 de octubre es un día festivo en Colombia y en muchos países, no hay nada que celebrar pero sí hay que recordar para reescribir.

Lo que hay que reescribir es nuestro lugar en esos significantes que han ordenado nuestro mundo, nuestra realidad. Blanco es un significante que nos ha ordenado durante más de cinco siglos en Latinoamérica. Como todo significante es un significante que no significa nada por sí solo, es un significante vacío, como nos decía Laclau retomando a Lacan. Es un significante que nos ha ordenado cómo ser, cómo pensar, cómo sentir, e incluso a que Dios adorar. Blanco es ese ideal que, como todo ideal, nosotros, en Latinoamérica, nunca vamos a poder alcanzar ni mucho menos ser, pero es un imperativo superyoico que trataremos de realizar. En las instituciones académicas nos blanqueamos, y viajamos a Europa o a Estados Unidos para que nos digan cómo blanquearnos de la mejor manera. Lo blanco nos sigue diciendo cómo ser y hacer. Nosotros siempre esperamos con la esperanza de que algún día esos mismos que nos dicen cómo ser “blancos”, nos aprueben como tales. Aprobación que opera superyoicamente: entre más nos esforcemos en alcanzarla más nos exigirá y, al contrario, nunca llegará.

El superyó es cruel y —como nos dice Freud— se forma por medio de ideales que son sociales. Los nuestros provienen de una herencia resultante de lo peor de dos mundos: el cacicazgo de los pueblos originarios de América y el feudalismo europeo español; así nos posicionamos en un mundo de obediencia frente al poder del otro, y cualquier cosa que trastoque ese orden “natural” de las cosas es vista como amenazante. De ahí que la exigencia de derechos sea vista como contranatural. Nos identificamos yoicamente con las élites terratenientes y empresariales, protegemos a esas élites como un perro guardián y atacamos a aquellos que amenazan sus privilegios y bienes. El yo obedece los mandatos supeyoicos, y entre más obedece más se le exige.

Por lo anterior uno puede entender por qué en Colombia hay tantos legalistas, normalizadores y obedientes a la autoridad. Ya Macdougall hablaba de “normapatía” y Fromm de “patologías de la normalidad”. Es la misma que Arendt comentaba sobre cómo Eichmann justificaba su autorización de enviar a miles de judíos a campos de concentración afirmando que estaba “cumpliendo órdenes”. Los Buenos ciudadanos son obedientes, son esos normales que cierta psicología avala dentro de unas estadísticas (la norma) que indican si se encuentran en etapas “adecuadas” de desarrollo. Esta última noción ya ha sido criticada por Arturo Escobar, desde las ciencias sociales, y en psicología por Erika Burman, por normalizar, encajar y naturalizar cierta ideología capitalista neoliberal. Esa obediencia yoica no es otra cosa que un intento por afianzar su identificación imaginaria y cumplir con los mandatos crueles del superyó.

Obedecemos mucho, obedecemos superyoicamente y, obedeciendo bien, terminamos mal: no existe una salida ai-

rosa a esa obediencia imperativa donde el yo asume la imposible tarea de cumplir las órdenes superyoicas. Y, como todo obediente, termina sacrificándose en nombre de alcanzar el ideal.

Hay que sostener una práctica psicoanalítica subalterna, decolonial. ¿De donde nace esa idea?, de pronto y contrariamente a lo esperado, puede ser por nunca haber tenido becas ni para hacer mi pregrado, mi maestría, doctorado ni posdoctorado, y, ahora que lo pienso y siento (sentipensar, como nos dice Fals Borda), pudo ser una ventaja para mí (no lo tiene que ser para todxs ni es un ejemplo para nadie), ya que eso me llevó a la calle, a trabajar, a sentir y saber sobre la explotación laboral, sobre cómo viven o, más bien, sobreviven muchas personas en su diario vivir. Eso que estudiaba en vez de distanciarme de esas personas (en una especie de encerramiento intelectual), me acercaba a ellas. Es curioso: a medida que iba estudiando y obteniendo todos esos títulos se ha ido resquebrajando poco a poco la burbuja que permite el mundo intelectual académico, así viene operando en mí. Es así que mis escritos, estudios, ponencias, charlas, investigaciones, práctica psicoanalítica y demás, tienen esa orientación. Una orientación hacia escuchar, escribir, apoyar las causas sociales y de reivindicación de derechos. Después de mucho tiempo he ido entendiendo que no solo implican a otrxs sino también a mí. Los libros, afortunadamente, no me han alejado del mundo sino que me han ido acercado a él.

Por eso pienso en una práctica psicoanalítica que no siga sosteniendo diagnósticos, una que deje de excusarse con los diagnósticos en transferencia como lo son la neurosis la psicosis y la perversión. Igual son diagnósticos, son el viejo rezago de la medicina de siglo XIX de la que Freud

nunca pudo desligarse y de la que Lacan trato por mucho tiempo de hacerlo; sí, parece que lo consiguió desde una clínica de nudos, y lazos, una clínica topológica. Pero es difícil desligarse no solo del saber y de la práctica médica, pues eso da cierto respaldo en una realidad donde estos siguen gobernando. Desde la salud mental, que se sigue monopolizando desde el discurso dominante de lo biológico, los psicoanalistas siguen sosteniendo dicha gobernabilidad del saber médico-biológico. Pero dicha salud mental (acá lo mental debería cuestionarse como la salud) debería ser hoy un asunto social-político, donde no se deba ser adaptar al sujeto a unas lógicas capitalistas cada vez más patológicas (así como lo hicieron los psicoanalistas en Estados Unidos) sino que allí sea un campo de combate para transformar esas mismas lógicas en un posible porvenir.

Es común, en facultades de psicología, que se defiendan las bases genéticas del comportamiento. Alrededor de la genética y de la biología hay muchos mitos, ideologías y demás; ellos se olvidan de que eso está ahí, pero hay algo que te hace ser, y eso no es biológico. Siddharta Mukherjee, oncólogo y premio Pulitzer por su “biografía” del cáncer, y uno de los grandes divulgadores médicos del mundo dice en una entrevista:

¿Hay un gen para la violencia, para el egoísmo? No. Hay genes que nos predisponen a ser más sensibles al trauma, a estar más o menos enfermos y a combinaciones de todo eso. Pero en 20 años veremos a criminales defenderse por su genética, y eso generará una gran complejidad ética y legal. Los genes interactúan con las elecciones personales. Te predisponen. Pero no te llevan a hacer nada. Tú decides hacer o no hacer algo (Zabalbeascoa, 2018).

¿Por qué esto? Porque no solo son psicólogos los que defienden el biologismo del psiquismo; al parecer, también hay psicoanalistas. Si bien no son muchos los que llegan a recurrir al cerebro para explicar el inconsciente, sí son varios los que recurren a una especie de esencia: cuando no fue el yo de los psicoanalistas estadounidenses, se nos aparece una esencia del mismo inconsciente, un esencialismo solapado, donde se sostiene un sujeto sin historia, un sujeto sin subjetividad. Esto no indica que esté a favor de la historicidad del sujeto, allí hay un vacío transhistórico que gracias a la historia, puede manifestar su subjetividad, esa que se produce en una realidad fantasmática imaginaria-simbólica; esa subjetividad que los foucaultianos denominan posiciones del sujeto. Pero desde el psicoanálisis algunos siguen insistiendo en un Edipo universal ahistórico, cuestión que el mismo Lacan (2003) cuestionó, desde su escrito sobre la familia en 1938, que después continuó, de la mano de Lévi Strauss, como aquello que ya no es universal sino la versión particular de un mito contemporáneo. Esto también para aplacar la furia antedípica de los seguidores de Deleuze y Guattari.

Esa versión particular es también la versión de un modo de gozar en cada sujeto; son los modos de respuesta ante una cultura, una historia y unas lógicas sociales. En esa repetición gozante que parece indiferenciada en una sociedad como la que comanda el capitalismo neoliberal, la propuesta es constituir la diferencia ante la individualidad narcisista, como lo comenta la psicoanalista francesa Soler (2011): una colectividad que no borre la singularidad del sujeto.

Hay que aprender mucho de las comunidades ancestrales, su manera de organizarse y hacerle frente a los empujes

de las lógicas individualizantes del capitalismo neoliberal, lógicas en que a veces el mismo psicoanálisis ha caído desde la internacional y sigue cayendo a través del lacanismo. En Colombia, en octubre, esos pueblos ancestrales lograron mostrarnos que se puede luchar colectivamente, que estas luchas no son el asunto de mis derechos individuales: el psicoanálisis no puede ser una práctica para unos individuos solitarios. Minga es un significante tan fuerte que sobrevivió a la negación de cinco siglos, perduración que es la de lo común y para lo común. También hay que aprender sobre la lucha de las mujeres en Chile, sobre todo la de las jóvenes, esas que en octubre de 2019 protestaron por el alza de los boletos del metro en el movimiento que ha desencadenado, un año después, el plebiscito para cambiar la Constitución hecha durante la dictadura de Pinochet.

Hay mucho por aprender de muchos colectivos y movimientos sociales, que a pesar de toda violencia estatal persisten, e insisten, para existir y hacernos existir, ya que no solo luchan por los derechos de todxs sino por un lugar para poder ser.

Estamos acá para conjeturar, y estas palabras han sido conjeturas desde una realidad que parece decidida a no ser cambiada. Lo conjetural es un saber sobre el sujeto y la subjetividad, esa que no puede predecir pero que puede transformar, y por eso estas palabras desde una subjetividad. ¿Estas palabras pueden llegar a ser conjetura? ¿Estas conjeturas pueden constituir una formalidad? Lacan decía que el psicoanálisis era una ciencia conjetural, más allá de una ciencia humana:

Ciencias conjeturales: pienso que este es el verdadero nombre que de aquí en más habría que ponerle a cierto grupo de ciencias que por lo común designamos con el término de ciencias humanas. No es que sea éste un término inadecuado, pues en verdad, en la coyuntura, se trata de la acción humana; pero lo considero excesivamente impreciso, excesivamente impregnado por toda clase de ecos confusos de ciencias pseudoiniciáticas que no pueden sino rebajar su tensión y nivel. Con la definición, más rigurosa y orientada, de ciencias de la conjetura, saldríamos ganando. (Lacan, 2016, p. 438).

¿Además de una pretensión científica se puede lograr otra cosa desde la conjetura? Sí, podemos posibilitar un lugar para esas conjeturas, para un sujeto y su subjetividad, podemos ganar un posible lugar donde no se intente fijar al sujeto, uno donde pueda ser algo más allá de lo calculable y predecible desde los big data y la psicopolítica que describe Chul Han, la biopolítica foucaultiana o la necropolítica de Mbembe. Nuestro destino no puede estar preestablecido por unos algoritmos que nos dictan hasta lo que debemos desear. Afortunadamente, siempre hay algo que se escapa, algo que hace que ninguna política sea totalizante: y ese algo es lo inconsciente, que a pesar de los mismos psicoanalistas sigue siendo un elemento subversivo, que está ahí, no para ser descubierto en las profundidades. Está en la superficie de los márgenes, de las brechas, de los resquicios para hacer saltar cualquier totalidad, completitud o cerramiento, donde no todo está hecho sino que hay muchas cosas por hacer. Y esto también incluye al mismo psicoanálisis.

2.3. Utilizar a Zizek en Colombia: decolonizarnos utilizando el colonialismo o matar al padre a condición de servirse de él

¿Por qué utilizar a Zizek hoy en día? Por varias razones; la primera es que, a pesar de su fama y de sus actos mediáticos, no deja de ser un personaje marginado por los filósofos, por lo menos en Colombia, que lo consideran un bufón; marginado también por los psicoanalistas lacanianos, que consideran que su lacanismo no es fiel a los cánones establecidos por los mismos lacanianos. Ni hegeliano ni laciano ortodoxo, más bien heterodoxo. Y esto último es lo que de cierta manera me hace utilizar a Zizek. La segunda razón es porque Zizek, a pesar de ser europeo, no deja de ser un marginal en Europa: proviene de Eslovenia, en el borde de lo que debe ser Europa, y por eso me siento de alguna manera cercano a Zizek: un tipo raro, con muchos tics y proveniente de un país donde se habla un idioma extraño. Además, un país que haciendo parte de Europa se permitió una guerra a finales del siglo XX, al mejor estilo de un país del tercer mundo. Es curioso que en ese país surgiera en las últimas décadas una escuela que nos hace recordar a la de Frankfurt, aunque sus planteamientos se alejen de ella, la escuela eslovena de psicoanálisis, con Mladen Dolar y Alexa Zupancic, más reconocidos aunque también de ella surgieron Rastko Močnik, Rado Riha, Jelica Sumic y Renata Salecl, que han renovado al psicoanálisis laciano de ese encriptamiento clínico solo para iniciados y lo han puesto a discutir con la teoría política, la filosofía, y las artes, entre otros temas.

El texto base de esta charla de hoy es aquel que le dio la fama internacional a Zizek, *El sublime objeto de la ideología* (1992), aunque voy a referirme también a otros.

No soy un zizeriano así como tampoco un lacaniano ni un freudiano; simplemente los uso así como Zizek usa a Lacan. Lo importante de este libro no es solo la crítica de la noción de ideología como falsa conciencia, noción que no solo hizo fracasar a muchos proyectos subversivos en Colombia y Latinoamérica, que creían que la transformación venía inmediatamente después de la concientización de las personas por parte de expertos, y que el asunto de la ideología se arraigaba en una especie de ignorancia de estas personas. El otro problema fue que poco a poco advino la decepción, ya que muchos aspectos ideológicos no pudieron cambiarse; así que la emoción revolucionaria de los años sesenta y setenta dio paso a una nostalgia melancólica, a la que muchos defendieron convirtiéndose en eso que atacaban: yuppies, gerentes y hasta políticos de derecha y ultraderecha; en la actualidad en Colombia hay varios ejemplos de revolucionarixs arrepentidxs que andan promoviendo y defendiendo unas políticas neoliberales que rayan en lo fascista.

El otro punto para tener en cuenta de este libro es mostrar que el inconsciente no es algo oculto que está esperando a sujetos con ínfulas de Colón a descubrir lo que ya está descubierto; el inconsciente es algo que está en las superficies, no en unas supuestas profundidades.

El sentido común es ideológico. Durante muchos años se han revelado en Colombia los actos ilegales y delictivos del expresidente Álvaro Uribe Vélez, y sin embargo todavía muchas personas no solo no creen en esas relaciones sino que, a pesar de saberlas, hacen como si no las supieran: ¡lo saben y lo niegan! En este postulado el filósofo esloveno le da la vuelta a la famosa frase de Marx: “¡No lo saben, pero lo hacen! (2016, p. 105), que aparece en el carácter

fetichista de la mercancía y su secreto de *El capital*. Frente a la concepción de la ideología como una falsa conciencia, donde parece que todo se solucionara con ese “saber” para no hacerlo, Zizek (1992) señala la inversión fetichista de la ideología: ya no es una cuestión de no saber sino precisamente de saber, En *El sublime objeto de la ideología*, esta realidad social no es algo con lo cual el sujeto se relaciona desde el desconocimiento, sino una fantasía que estructura la realidad.

El problema de cierta política de izquierda crítica es que durante mucho tiempo ha creído que el problema es de unos individuos engañados por su ignorancia que necesitan de ser ilustrados para “conciencia” y para poder salir de ese engaño ideológico. El asunto ideológico no está en el conocer sino en el hacer; por ejemplo, en las instituciones educativas en Colombia casi todos sabemos que los exámenes, parciales y las pruebas no sirven para evaluar el conocimiento y mucho menos para aprender, pero muchos las aplican: “Son fetichistas en la práctica, no en teoría” (Zizek, 1992, p. 59).

La ilusión fetichista hace que no sepan que saben, por ejemplo, de cierta manera en Colombia todos sabemos que las guerrillas no se inventaron la pobreza, la desigualdad ni la violencia, pero muchos querían creer que sí, y dicha creencia se fortaleció cuando alguien dijo que así era, que el mal de Colombia era la guerrilla, que la guerrilla era culpable de todos los males. Lo que ahora se sabe es que las élites colombianas crearon a las FARC y a las guerrillas colombianas. En cabeza de Guillermo León Valencia y su plan LAZO (*Latin American Security Operation*) auspiciado por Estado Unidos, bombardearon Marquetalia, en 1964, hasta

ese momento enclave de unos guerrilleros campesinos que provenían de las guerrillas liberales de los años cincuenta, y que se habían armado ante los ataques de “Los Pájaros” (paramilitares al servicio de los conservadores y terratenientes). Paradójicamente, años después, los hijos de esas mismas élites crearon a los paramilitares para defenderse de los que ellos también habían creado. Es decir, que la guerrilla y los paramilitares son las dos caras sintomáticas de una misma moneda: las élites colombianas, terratenientes, oligarcas, grandes empresarios y dueños del sistema financiero colombiano. Son los que han propiciado el odio de clases pero también los que han propagado algo peor que un virus: pobreza, desigualdad, exclusión y violencia en Colombia.

El síntoma, más que Freud, lo inventó Marx para Lacan. No hay que perderse en la fascinación de lo oculto, tanto Marx como Freud, no sin antes vacilar el segundo con lo oculto del síntoma o del sueño, lo importante está en las formas. Por ejemplo: ¿Por qué en Colombia los síntomas adquirieron las formas de guerrillas y paramilitarismo? La cuestión debería conducirnos al tema de la tierra, porque tanto uno como el otro se manifiestan alrededor de ese tema. Los unos, constituidos como campesinos manifiestan su derecho a poseer tierras; los otros, a defender lo que ellos creen que es su derecho natural a tenerlas y poseerlas.

En Colombia no hubo reforma agraria y nunca se ha podido hacer. Los intentos fallidos de López Pumarejo, en los años treinta; el de Alberto Lleras Camargo, a finales de los cincuenta, y la de César Gaviria en los años noventa, tuvieron como principal obstáculo a las élites colombianas representadas en los terratenientes y después en narcotraficantes y paramilitares. En el informe general del Grupo

de Memoria Histórica, *¡Basta ya!* (2013), se plantea que la apropiación, el uso y la tenencia de la tierra han sido motores del origen y la durabilidad del conflicto armado en Colombia.

El síntoma es una fisura, pero también la condición de posibilidad del intento de universalización ideológica de una realidad. La guerrilla y los paramilitares son síntomas que han permitido la concentración de la tierra en Colombia; unos, en contra de eso, hicieron surgir también su contraparte: los paramilitares, quienes para justificar la concentración de la tierra de sus patrocinadores (terratenientes y grandes empresarios) usaron a la guerrilla para permitirse dicha concentración. Y esa es Colombia y su realidad ideológicamente constituida: la concentración de tierras y terratenientes, y la guerrilla era ese síntoma necesario para sostener esa realidad. Zizek, al respecto, nos dice en el texto mencionado:

En cuanto tratamos de concebir el orden social existente como totalidad racional, hemos de incluir en él un elemento paradójico que, sin dejar de ser su constituyente interno, funcione como síntoma, subvierta el principio universal racional de esta totalidad. (Zizek, 1992, p. 49).

No por nada la concentración de la tierra en las últimas décadas fue cada vez más fuerte, hasta el punto de que en un análisis de Oxfam, que se publicó en la revista colombiana *Semana* en 2018, se leía lo siguiente:

El análisis de Oxfam indica que Colombia es el país de América Latina con mayor concentración en la tenencia de tierra, en un continente donde los niveles de concentración son de por sí muy altos. El 1 % de las fincas de mayor tamaño tienen en su poder el 81 % de la tierra colombiana. El 19 % de tierra restante se reparte entre

el 99 % de las fincas. El 0,1 % de las fincas que superan las 2.000 hectáreas ocupan el 60 % de la tierra. (Latam y Paz, 2018).

Lo que hay que hacer es analizar el significante tierra como un factor de goce (inconsciente) en la política colombiana. Y su síntoma, la guerrilla —no por nada las Farc fueron la guerrilla más antigua del mundo— perduró gracias a la persistencia de ese síntoma, que a su vez permitía sin quererlo sostener ese conflicto con la tierra en Colombia, y esa persistencia en la teoría lacaniana no es otra cosa que un goce: este síntoma es un modo de organizar ese goce. Las FARC eran esa imposibilidad imaginaria de tener una sociedad armónica en Colombia; eran ese objeto que se crea para taponar una imposibilidad estructural social en Colombia. Esa función de lo fantasmático en la teoría psicoanalítica, la falla en el funcionamiento “normal” de la sociedad, es puesta en el “exterior”: al eliminarla, el orden sería recuperado.

Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existiría, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria. (Zizek, 1992: 173)

Álvaro Uribe fue el presidente que trajo la esperanza, como una vez tituló una de las revistas más reconocidas de Colombia (Santos, 2003), pero a costa de miles de crímenes de civiles que hacían pasar por guerrilleros para mostrar que se estaba ganando la guerra contra los alzados en armas. También por una confianza inversionista que más bien era la venta de parte del territorio colombiano a multinacionales mineras para explotar el suelo. Y ese es el problema de la

esperanza: querer armonizar una sociedad a la fuerza, desconociendo la imposibilidad estructural de hacerlo. Esta trae todos los elementos terroríficos autoritarios.

El uso de carriel, poncho y sombrero ubican a este presidente como alguien cercano, y más cuando usaba los consejos comunitarios de todos los sábados para mostrar su cercanía. El Estado era él mismo, remedando a Luis XIV de Francia. Esto hizo que un político como Uribe Vélez fuera tomado como el padre salvador; en una columna en la misma revista, Hernando Gómez Buendía (2002) comenta:

Álvaro Uribe no es solo el comandante de las fuerzas militares. Es la autoridad que el pueblo reclamaba [...]. Alguien por fin tomó el mando, y es alguien decidido, que trabaja por triplicado y no se cansa, que está en todas las movidas, da instrucciones a todos y viaja a todas partes resolviendo problemas [...] esta ética probada de austeridad y esfuerzo le da a Uribe un título para pedir sacrificios y dar órdenes ingratas [...] tantos, en efecto, son los golpes que han recibido la clase media y el pueblo, que la popularidad de Uribe es de explicación siquiátrica: los colombianos buscaban a un padre que ponga fin al desorden, aunque esto implique tomarse medicinas muy amargas. Lo cual empata con la personalidad del Presidente, que un freudiano llamaría “superyoica” y T.H.W. Adorno llamaría “autoritaria”. (Gómez-Buendía, 2002).

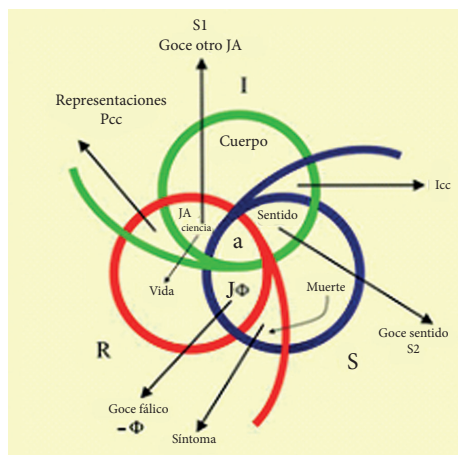
Esta columna hace recordar la sentencia que se convirtió en vaticinio del psicoanalista francés Jacques Lacan, en lo que era el Centro Experimental Universitario de Vincennes en diciembre de 1969, ante la increpación de un grupo de estudiantes manifestándose contra Lacan y todo lo que sonara como maestro-amo: “A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán” (Lacan, 1992, p.

223). La diferencia es que en Colombia no eran revolucionarios, en ese sentido de la palabra (algunos sí), más bien lo que ha habido son contrarrevolucionarios, una especie de reaccionarios a cualquier asomo de revolución. Igual para uno u otro caso se buscó un amo en Colombia, y se encontró a alguien que quería ubicarse ahí.

El problema de la inexistencia del Otro no es que el sujeto hace todo lo posible para hacerlo existir; lo contrario sería enfrentarse a su mismo vacío como sujeto: ni él es el objeto para llenar ese vacío ni el Otro lo es para él, por eso ese otro no existe, lo único que podría existir es el sujeto y su vacío, de ahí que cada sujeto tenga la apuesta de construir algo con él. El vacío es una potencia y no una carencia, como en cierto momento el mismo Lacan lo hacía ver, aunque al final de su enseñanza trataba de mostrar otras cosas con sus nudos. De lo que se trata ya no es tanto de una falta como carencia sino de un agujero de lo Real que no se puede llenar: “el mundo es tórico”, dice en el Seminario 24: “Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra” (Lacan, 1976-1977). Es decir, que el mundo es agujero como también el sujeto, que es una especie de colador, agujeros por todos lados. Hay que tener en cuenta que la estructura, para Lacan, en su última enseñanza, tiene que ver con la figura topológica del nudo borromeo. Esto nos permite seguir explicando un asunto en Colombia.

Para el sentido común, la guerrilla es causada por muchos males. Así opera el síntoma, mostrándose desde lo simbólico a lo Real. Desde ansiedades y depresiones para que las prácticas psi creen que allí está el problema, y surja toda una serie de técnicas para eliminar esos síntomas; incluso algunas de estas prácticas creen que la depresión está asociada

al suicidio, y de ahí la urgencia de eliminar el síntoma con medicamentos que, paradójicamente, aumentan su riesgo. Una vida (Real) sin el anudamiento simbólico e imaginario del cuerpo es como una rueda suelta sin la posibilidad de sostenerse. Las preguntas que emergen acá y que no contestan estas prácticas psi, son cómo se juegan la vida, la muerte y el cuerpo en estos padecimientos subjetivos manifiestos como depresión o ansiedad. Para Lacan la vida es de lo Real y la muerte de lo simbólico, ubicando el cuerpo en lo imaginario del nudo borromeo. Esto significa que los síntomas manifiestan que algo no anda en lo Real de la vida, desde lo simbólico de la muerte, que es muy difícil saber gozar de la vida (*a*), que gozar de la vida tiene que ver con lo simbólico de la muerte y con lo imaginario del cuerpo.



El nudo borromeo, que se llama así por ser el escudo de la familia Borromea, y que Lacan retoma para tratar de explicar su teoría psicoanalítica, tiene la particularidad de que si se suelta un aro se sueltan los otros dos —importante

esto para alguien que piensa y trabaja la psicología social. Pensar la realidad como algo más relacionado con lo imaginario es fundamental, ya que es imaginaria y se constituye también con lo simbólico. Imaginario y simbólico (anudados) es el modo como se trata de dar cuenta de lo Real. ¿Qué es lo real?. Por ahora entendamos lo Real como una nada, esa nada que se convierte en algo a través de lo simbólico y lo imaginario; sin estas tres instancias no hay nada (lo Real). No es casual que Lacan coloque la vida en lo Real en el nudo borromeo, la vida no es nada sin lo simbólico de la muerte y sin lo imaginario del cuerpo. ¿No será por eso que los saberes ancestrales de América tenían rituales para la muerte? ¿No será porque era la única manera de hacer con ese Real de la vida? Y que, precisamente, perder esos rituales —como señala Chul-Han en *La desaparición de los rituales* (2020)— hace que el cuerpo ande suelto, sin consistencia simbólica y así no pueda darle ese marco imaginario a la vida y a la muerte.

Lo imaginario del cuerpo es necesario, así como lo simbólico de la muerte, así como esa realidad fantasmática inconsciente que, por cierto, se estructura alrededor de lo ideológico. Ahí es donde la psicología social se puede servir mucho de esto: la realidad, esa que es estudiada por la psicología social, incluso construccionista, no es solo un asunto de lenguaje (un giro lingüístico) sino un asunto inconsciente. Por eso, la cuestión racional y cognitiva poco puede hacer con esa construcción ideológica.

Pero lo anterior no importa saberlo, ya que se hace como si no se supiera, ¿por qué? La respuesta de cierta manera está en el revestimiento libidinal de las creencias subjetivas, un goce-sentido, nos dice Zizek (1992, p. 74). La

fantasía es el soporte de la realidad; solo en el sueño nos acercamos a lo Real de nuestros deseos. Lo que hay es que confrontar lo Real del sueño, pero el problema es que la realidad fantasmática nos adormece. Un ejemplo es la realidad fantasmática de la pandemia del COVID-19: lo insoportable de la pandemia es que nos ha alejado de la realidad y su normalidad, y necesitamos esa normalidad de la realidad para poder vivir y sostener nuestras fantasías; de lo contrario, tendríamos que encontrarnos con lo Real insoportable de nosotros mismos. Por esta razón se dispararon los síntomas depresivos y ansiosos como defensa ante ese encuentro con ese Real de nosotros. ¿Y qué es eso Real de nosotros? El núcleo traumático como un vacío constitutivo, del sujeto pero sobre todo del Otro

Y volvemos sobre Uribe y su lugar en la historia colombiana: era necesario un mesías, un salvador que combatiera el mal, encarnado en la guerrilla, en un país donde impera una de las mayores inequidades en el mundo, uno de los mayores desplazamientos internos y más de la mitad de la población en pobreza, un Estado de bienestar inexistente que conlleva que la salud y la educación sean un lujo. La pregunta más bien es por qué este mesías político no había aparecido antes.

Los contradictores de Uribe se han dedicado a mostrar hasta el cansancio sus vínculos con grupos paramilitares, sus jugadas deshonestas para hacerse reelegir, sus negocios familiares corruptos y mafiosos, creen que por fin con esto su imagen va a caer y que sus seguidores le darán la espalda. Es lo contrario: entre más muestran esa imagen de aliado paramilitar cercano al narcotráfico, la identificación de sus seguidores se hace más fuerte.

La lección teórica que hay que aprender de esto es que el rasgo de identificación puede ser también una cierta falla, debilidad, culpa, del otro, de modo que cuando estacamos la falla podemos reforzar la identificación sin saberlo. La ideología derechista, en particular, es experta en ofrecer a la gente la debilidad o la culpa como un rasgo de identificación: Encontramos trazas de ellos hasta en Hitler. En sus apariciones públicas, la gente se identificaba específicamente con lo que eran estallidos histéricos de rabia impotente, es decir, se reconocían en este acting out histórico. (Zizek, 1992,p. 148).

Las identificaciones permiten sostener la ilusión de alcanzar un supuesto goce perdido, taponar el vacío en el Otro y en el propio sujeto. El fantasma es la forma particular de relacionarnos con el goce, esa es la singularidad que nos diferencia. Este goce es lo que nos ata a una ideología, que puede estar constituida de prejuicios racistas, clasistas, machistas.

Las críticas a la extrema derecha no solo hay que hacerlas a sus políticos y representantes sino al entramado imaginario y simbólico que las sostiene, y eso puede ser la gente común o, más bien, el sentido común. Es el campo de disputa, al mejor sentido de Gramsci, Laclau o Foucault.

No es que algunas cosas de las que dicen los sujetos ubicados en la derecha política y la ultraderecha no tengan razón; el problema es que la tienen, desde todo el aparato ideológico que les hace ver la realidad de una determinada manera. Ya que su razón está tomada ideológicamente, cada vez que apelan a la razón es para hacer encajar toda esa ideología. Por ejemplo, es fácil mostrar que la desintegración de la familia es consecuencia de que las mujeres salieron a tra-

bajar: si se quedaran en la casa como antes, la familia sería más unida y, por consiguiente, no habría tantos criminales ni drogadictos y demás. Incluso, si se les muestra que antes, con esas familias tradicionales, también había ladrones y toda una serie de perversiones, violaciones y abusos, te van a decir que por eso es más necesario mantener los valores tradicionales familiares y que esas desviaciones no eran producto de los mismos valores tradicionales sino de sus desviaciones y que por eso hay que reforzar dichos valores. La historia de las manzanas podridas atraviesa las familias y hasta las instituciones eclesiásticas y militares ya comentadas por Freud (1992) en *Psicología de las masas y análisis del yo*, mostrar que la pedofilia y los abusos a los derechos humanos no son un asunto de manzanas podridas. Lo que hay que decir es que son producto de las mismas lógicas institucionales; acabar con esas lógicas no solo podría acabar las violaciones y abusos de sus miembros sino la institución misma, tal cual la conocemos.

Convencer a alguien de que los rayos homosexualizadores no existen y que el neocastrochavismo es un invento de unas políticas que lo usan para sus propios fines, es un asunto que raya en lo imposible: “Una ideología triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor” (Zizek, 1992, p. 80). En Colombia las Farc funcionaron en el lugar de los judíos en la Alemania nazi: ser los causantes de todos los males. Este lugar era necesario, ser ubicado por algo o alguien: las Farc, en un país donde históricamente ha habido desigualdad, injusticia, pobreza, corrupción, y falta de distribución de la tierra, lo cual ha llevado a que los encomenderos de la Colonia se repitan en hacendados y gamonales en la actualidad.

El 15 de mayo del año 2000 una noticia conmocionó a Colombia. A una campesina del departamento de Boyacá le habían instalado un collar bomba para presionar el pago de una extorsión. Un policía antiexplosivos trató de desactivar el artefacto sin éxito; tanto la mujer como el policía murieron al estallar la bomba. Las acusaciones apuntaron directamente a las Farc, incluso el presidente Pastrana suspendió los diálogos de paz que adelantaba con ese grupo guerrillero. A las pocas semanas se conoció que las Farc no habían sido autores de ese acto sino un grupo delincencial común. Lo ideológico del asunto es que para muchos, incluyendo al presidente, los autores eran las Farc y, después de veinte años, lo siguen siendo: en redes sociales se sigue mostrando la imagen de la mujer con el collar bomba y al lado se coloca el nombre de las FARC.

Las FARC se ubicaron como un fetiche que ocultaba ese vacío de lo social, ellas lo llenaban desde diferentes pasiones que iban del odio, en muchos casos, hasta el amor, en otros. En vez de ocultar la posibilidad de una sociedad feliz colombiana, armónica, lo que oculta las FARC como fetiche es la falta de la imposibilidad de esa sociedad feliz y armónica. No es que se pensara que, si no fuera por las Farc, seríamos felices, el asunto es todavía más complejo, la creencia en las Farc como mal sostenía la fantasía ideológica de que más allá de ellos había felicidad y armonía, el paraíso perdido que ese grupo nos negaba. El fetiche funciona como obstáculo para sostener la fantasía ideológica; si se quita el obstáculo, la fantasía sería imposible de sostener.

Es llamativo que uno de los principales logros del gobierno de Uribe y su seguridad democrática es que muchos hayan podido ir a las fincas (que muchos no tienen). El lugar

de la finca como el lugar del gamonal es importante en Colombia y en Latinoamérica, es aquello que muchos añoran: ser “el señor”, lo señorial, como nos comenta el sociólogo boliviano Zavaleta Mercado:

Los más profusos reproductores de la misma: lo que estamos discutiendo en verdad es, por un lado, la validez de lo señorial como mediación o entrelazamiento más o menos universal que se instituye por el cruzamiento de los actos constitutivos de esta sociedad... hemos visto que lo señorial es también un cierto sentimiento plebeyo en Bolivia, por cuanto la última partícula de sangre blanca permitiría siempre al último hombre sentirse más decente y viable que el último indio sea que servirá para que, en la autoconcepción rutinaria, nadie se sienta oprimido o se sienta solo relativamente oprimido. El indio, a su turno, hablamos siempre del discurso de la rutina, deseará ser no un indio, sino un español o pensará que puede serlo o sea que soñará como oprimido en lugar de identificarse como oprimido. Este es el asiento o espíritu conservador de la historia del país, su esencia más precapitalista y general. Los perseguidos se hacen aquí cargo de la permanencia de su persecución (Zavaleta, 2008, p. 103).

La ideología gamonal ha constituido nuestra realidad en Colombia y Latinoamérica, y nuestras identificaciones tienen que ver con dicha realidad; para el pensador peruano Juan Carlos Mariátegui era una cuestión fundamental hacerse cargo de ello:

La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”. (Mariátegui, 1928, p. 26).

En Colombia ese tema no fue abordado; como ya se dijo, la reforma agraria era un modo de hacerlo y no se crearon otros modos. La supuesta esperanza la ofrecía alguien que provenía del mismo gamonalismo feudal colombiano. Entramos al siglo XXI esperanzados en el cambio promovido por un gamonal y que se identificaba como tal. Álvaro Uribe fue el presidente que trajo la esperanza, como tituló Semana en 2003; la trajo para los gamonales y a costa de miles de crímenes de civiles que se hicieron pasar por guerrilleros, para mostrar que se estaba ganando la guerra a los alzados en armas, guerra que financiaban estos gamonales para combatir a los grupos guerrilleros, que eran considerados el mal que tenían que extirpar por haberse atrevido a desafiar el orden establecido desde la Colonia. La misma esperanza en la “confianza inversionista” que pasaba del gamonalismo feudal y colonial a la explotación minera capitalista neoliberal y extractivista, que también se podría llamar feudal. Ese es el problema de la esperanza de armonizar una sociedad a la fuerza, desconociendo la imposibilidad estructural de hacerlo, pues trae consigo el terrorismo autoritario. El proyecto uribista a comienzos del siglo XXI era el mismo proyecto regeneracionista de Rafael Núñez a finales del siglo XIX. Volver al “estado natural de las cosas”.

Hay que recordar que la Regeneración fue un movimiento político que trató de restaurar un orden que venía de la Colonia, donde la Iglesia Católica gobernara a la par que el Estado. Así fue como a finales del siglo XIX y durante casi todo el siglo XX, en Colombia se gobernó desde una teológica moralidad, y los arzobispos y cardenales designaban al futuro presidente del país. Así, Iglesia y clase política impusieron orden y armonía según sus lógicas. Excluyendo

cualquier otra lógica posible, que era considerada anarquía, desorden, pecado, no natural, etc.

Núñez y Uribe se ubican como patriotas necesarios para restablecer un supuesto orden natural nacional. Pero detrás de esa nación o patria existe una especie de objeto-a que oculta el vacío ontológico del sujeto político y del orden social. Hay que recordar que estos dos personajes hacen su aparición después de una percepción de fracaso político; el primero, después de los liberales radicales y su proyecto de un estado federal laico; el segundo, después del fracaso del gobierno de Pastrana y su proceso de paz con las Farc. Es así que esta insatisfacción crea a estos políticos salvadores en lugar del Otro que no existe. Lacan, en su seminario 5 “Las formaciones del inconsciente” nos dice:

Si el sujeto necesita crearse un deseo insatisfecho, es que esta es la condición para que se constituya para él Otro real, es decir, que no sea inmanente a la satisfacción recíproca de la demanda, a la completa captura del deseo del sujeto por la palabra del Otro. (Lacan, 2018, p. 373).

La insatisfacción política crea al Otro salvador político, y en esa auto-reproducción circular se instaura el goce. Son como profecías autocumplidas: las políticas fallidas crean a su vez al político salvador que a su vez fracasa y en esa insatisfacción otra vez se crean otros políticos, el verdadero, el que sí es. Todo esto en una realidad ideológica donde sí se puede llenar el vacío y donde cada sujeto desde sus fantasmas lo puede hacer. En esta realidad ideológica se sostiene la idea armónica de la sociedad. Como decía Estanislao Zuleta: “la pobreza y la impotencia nunca se manifiestan de una manera tan clara como cuando se trata de imaginar la felicidad” (Zuleta, 2019, p. 13).

La apuesta es cómo pasar de la impotencia de lo armónico a la posibilidad de la imposibilidad, es decir, a su potencia.

2.4. Pobreza, subjetividad: la Brecha de lo Real

En Latinoamérica la pobreza es femenina; son más las mujeres que se encuentran en esa condición que los hombres, y por tanto, ellas son más vulnerables. El capitalismo neoliberal exagera las relaciones de vulnerabilidad y también las relaciones de dominación; en su afán de ganancia y lucro (plusvalía) mercantiliza todo aquello que puede, y las personas en condición de vulnerabilidad son las indicadas para tal fin, desde la explotación laboral hasta la sexual. Al respecto la socióloga española Cobo (2011) comenta lo siguiente en su libro *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*.

Necesitan crear y recrear nuevas servidumbres de las mujeres para aumentar el beneficio del capital y para mantener lo más intacta posible la dominación masculina. La explotación económica capitalista y subordinación patriarcal confluyen en la privación de recursos y derechos a las mujeres. (p. 168).

El capitalismo necesita de la violencia para perpetuarse, nos dice Cobo; el capitalismo gore, como lo llama Sayak Valencia (2010), ese que también convierte a los mafiosos en héroes de series de televisión (Narcos, El patrón del mal, El Capo), y a las mujeres en objetos (Las muñecas de la mafia). Hay un orden necrofalogocéntrico (Valencia, 2010),

y el concepto de gore —género de violencia fílmica— lo hace equivaler para describir la etapa actual del capitalismo. En las “dinámicas gore” aparece un individuo endriago, que vive en un exceso: desde el hiperconsumo neoliberal, la adquisición de bienes como única forma posible de autoafirmación; necroempoderarse, “uso predatorio del cuerpo”. Acá el cuerpo de la mujer se mercantiliza, cuerpo que se convierte en objeto de todas las economías ilícitas y de las industrias ilegales.

La violencia hacia la mujer, incluso los feminicidios, no son el producto de la conducta de unos inadaptados, de personalidades psicopáticas; otra vez los estudios y perfiles criminales creen haber encontrado la individualidad violenta, esa que puede ser explicada desde alguna neuropsicología forense o desde algunos planteamientos sociológicos que trata de sustentar que las violencias hacia las mujeres son producidas por el alcohol, las drogas o algún gen maldito. Esa violencia hacia la mujer no es una consecuencia de alguna manzana podrida o de algún trastorno psicopatológico. Para un filósofo como Zizek (2016) en *La nueva lucha de clases*, dice que esta violencia es la consecuencia un ritual que hace parte de una cultura:

El rasgo fundamental de todos estos casos es que estos actos de violencia criminal no son una manifestación espontánea de energía salvaje y brutal que rompen las cadenas de las costumbres civilizadas, sino algo aprendido, impuesto externamente, ritualizado, parte de la sustancia simbólica colectiva de una comunidad. Lo que se oculta a la mirada pública inocente no es la cruel brutalidad del acto, sino precisamente el carácter ritualístico y cultural de una costumbre simbólica. (p. 39).

Existe para Zizek (2016) un inconsciente institucional; por institucional se podría entender la educación, la Iglesia o el mismo Estado. En esta misma vía también aparece Segato (2018) y su libro *Contra-pedagogías de la crueldad*, señalando que lo que aquí ocurre es una especie de mandato de patriarcado social. Las instituciones sociales sostienen una pedagogía de la crueldad a través de esos mandatos, en donde aparece un pacto entre varones, reafirmando lo viril por medio de códigos, complicidad y silencios. En la teoría psicoanalítica lacaniana, cada vez que se escucha la palabra mandato no se puede dejar de relacionarla con el superyó: un imperativo de goce. Este superyó es cruel, de ahí que pueda estar relacionado con esas pedagogías de la crueldad que Segato comenta. El superyó no es ese angelito que algunos, desde un imaginario teórico, le achacan al psicoanálisis, aquel apaciguador de las pulsiones del ello. Al contrario, como buen abogado del ello, como nos decía Freud, o nos obliga a gozar como nos decía el psicoanalista francés (2010): “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo de goce: ¡Goza!” (p. 11)

Lo que ha causado este escrito, es la pregunta sobre qué es lo que el lugar femenino denuncia de lo masculino para que se ataque y mate a una mujer. No es cuestionar a la mujer sino cuestionar el lugar que representa lo femenino en un mundo masculinizado, falocéntrico, donde las lógicas patriarcales y capitalistas se intrincan con las anteriores. La pregunta no es hacia las mujeres sino hacia los hombres: cuestionar ese lugar masculinizado desde lo patriarcal y que el capitalismo ha ayudado a fortalecer para explotar el lugar de la mujer. Si pensamos con Segato que los feminicidios no son hacia una mujer en particular sino a una “mujer genérica”, hacia la mujer, pero no hacia toda la mujer sino hacia

eso que la mujer muestra de una mujer. En una investigación realizada en la Maestría de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia realizada por Danny María Ramírez Torres (2017) y titulada: “Feminicidios en las economías criminales de Buenaventura”, dice:

Así, se observa que en los actos de feminicidio están representadas no solo la misoginia y la sexualidad sádica, sino además la construcción social de la dominación masculina como una manera de controlar y dominar los cuerpos de las mujeres, donde la que transgreda ese orden establecido es acallada (p. 53).

El feminicidio está relacionado con la misoginia, que al igual que el racismo es negado y practicado por muchos, el feminicidio es un acto que va más allá de ser mujer, y eso también lo plantea dicha tesis:

Mi planteamiento es que en términos sociológicos la violencia contra las mujeres continúa a través de las múltiples representaciones y la reproducción que damos a los estereotipos de género. En ese orden de ideas, el feminicidio no sería el extremo de las violencias contra las mujeres. Es el extremo de la violencia contra el cuerpo de una mujer, no contra el sujeto mujeres como categoría. En la medida en la que la muerte de una mujer –en los casos de los feminicidios en Buenaventura– envía un claro mensaje de temor y de control de las autonomías de las mujeres, generando zozobra y miedo en las otras mujeres, considero que el feminicidio se convierte en una violencia más, en este caso en una violencia psicológica y simbólica para el sujeto colectivo mujer (p. 121).

El feminicidio es una cuestión pública y política, no es un asunto privado e íntimo. El filósofo esloveno Žižek, en algunos de sus textos, entrevistas y documentales, aborda el lugar de la mujer con ejemplos tomados del cine, la literatura y la cultura popular; trata de exponer un postulado de la teoría lacaniana muy importante, la famosa frase: “la mujer no existe”, donde la no existencia recae en “La”, no en “mujer”, y esa no existencia se da en un mundo falocéntrico, donde todo universal tiene que ser masculino. Así que el feminicidio entraría en una realidad donde lo femenino de una mujer rompería con esa pretensión totalizante de un universal masculino.

Confrontar la femineidad significa confrontar la subjetividad humana, y esta subjetividad es insoportable para lo masculino y patriarcal; más en las lógicas capitalistas que han tratado de impedir la confrontación con esa subjetividad. ¿Qué nos dice esa subjetividad? Que es la máscara de un sujeto, la máscara de un vacío. Es insoportable para las lógicas masculinas no solo descubrir que detrás de esa mujer hay un sujeto, y hay nada, sino que su falocentricidad esconde también esa nada, ese vacío fundamental. Por eso, para la economía libidinal masculina, la única buena mujer es una mujer muerta. ¿Qué es la economía libidinal masculina?. La economía libidinal capitalista.

Hay una violencia en la fantasía masculina para hacer coordinar la fantasía con la realidad (llenar el vacío), y la mujer en esa fantasía podría hacer encajar esa imposibilidad, y la única manera para hacerlo encajar es con la ilusión de hacer desaparecer al objeto que denuncia dicha imposibilidad, violentarlo, ultrajarlo, eliminar ese lugar femenino.

Todo aquel que denuncie ese lugar desde lo femenino tiene que eliminarse.

El capitalismo es una ideología de muerte, una necropolítica; la posición femenina denuncia que alrededor de toda esa pulsión mortífera no hay nada, el vacío insoponible del sujeto. Todos esos muertos son la impotencia de no poder sostener la falta estructural que se intenta tapar con objetos, así sean humanos. Ese lugar femenino es una negatividad, pero no solo de lo femenino sino del mismo sujeto que lo masculino rechaza, creyendo que con los objetos podrá positivizarse. Ese ha sido el triunfo del capitalismo en todas sus versiones, incluyendo su última versión neoliberal, su carácter obsceno, lo que también se ha denominado pornocapitalismo: rechazar dicho vacío llenándolo con imágenes, cámaras de alta resolución, tratando de mostrar ese objeto imposible y colocando a la mujer en ese lugar, así sea matándola.

No se debe intentar llenar ese vacío; a eso nos ha conducido este capitalismo: a llenar ese vacío a como dé lugar, así sea con los cuerpos de mujeres. La propuesta es que alrededor de ese vacío hay que elaborar un tejido; para Segato: “Solo un Estado que promueva la reconstrucción de los tejidos comunitarios, un Estado que devuelve, restituidor de foro étnico o comunitario podrá proteger a la gente en América Latina (Segato, 2018, p. 95). Precisamente la eliminación de lo femenino por medio del cuerpo de la mujer, ese lugar de denuncia, pero también su lugar de tejido es lo que no pueden permitir las lógicas necropolíticas del capitalismo; no por nada en la tesis anteriormente citada de Ramírez hay un femigenocidio diferenciado del feminicidio:

el primero elimina a una mujer y sus relaciones cercanas, el segundo a todo un entramado social que sostiene la mujer:

Que tiene el objeto de eliminar a las mujeres para des-articular el tejido social de una comunidad que a través de la historia ha venido resistiendo para permanecer en el territorio, un territorio donde los enclaves capitalistas de economías globales y criminales tienen un plan a ejecutar bajo un modelo de desarrollo establecido no incluyente (p. 143).

Reconocer el lugar de lo femenino no solo es reconocer su lugar de denuncia de lo masculino y el capitalismo patriarcal y colonial, sino también reconocer su capacidad de resistencia y de construcción comunal, de tejido social.

Lo subjetivo acá no es lo que los economistas e incluso sociólogos han llamado pobreza subjetiva, diferente de la objetiva, que tiene que ver con los ingresos y bienes materiales. Estos autores, en general, para hablar de esta pobreza subjetiva retoman a investigadores como Amartya Sen o Martha Nussbaum, que proponen un enfoque de las capacidades, que consiste en aquello que la gente es capaz de hacer y ser de forma efectiva, tratando de ir más allá del ingreso y el gasto. Aquí entra lo que algunos llaman percepciones subjetivas de acuerdo a esas capacidades, las cuales son importantes, pero de lo que aquí se quiere hablar no es de una percepción, como si el asunto subjetivo fuera de lo percibido. Sabemos con Zizek que dicha percepción siempre parte de una brecha, un paralaje que él toma del filósofo japonés Karatani. Zizek (2012), en su texto *Viviendo el final de los tiempos*, trata de concebir ese paralaje como una brecha que no solo es subjetiva: “El punto de vista del sujeto siempre refleja un cambio ‘ontológico’ en el propio objeto” (p. 255).

Hay que decir que Zizek (2006) ya había desarrollado este tema en su libro llamado precisamente *Visión de paralaje*, lo importante es que la “brecha de paralaje” no solo implica un cambio de perspectiva, o un cambio de posición del objeto, sino que esa brecha está inscrita en el mismo objeto: “lleva la impronta de diferentes y mutuamente excluyentes perspectivas” (p. 256). Esto es importante a la hora de analizar la pobreza. En esta brecha de paralaje es como si el objeto necesitara de un exceso no funcional para funcionar. Muchas personas cuestionan que en los barrios pobres de Colombia y Latinoamérica muchas veces no haya para comer, pero sí antena para suscripción por cable o en los barrios populares de la Costa Caribe colombiana el famoso equipo de sonido (“picó”) o el televisor de 55 pulgadas. Esta brecha señala nuestros antagonismos sociales.

Lo subjetivo acá no es un asunto perceptivo, de maneras de observar el objeto, sino que el mismo objeto trae sus contradicciones. Nuestra realidad es contradictoria, no es solo un asunto de percepciones psicológicas internas; este es el problema de psicologizar un asunto como la pobreza y la percepción subjetiva de la pobreza desde categorías psicológicas. El psicólogo colombiano Ardila y sus estudios sobre la pobreza, que es de los pocos psicólogos colombianos que se ha dedicado a investigar la pobreza desde esta disciplina, que utiliza para estudiar conceptos como: “locus de control, autoeficacia, afrontamiento, indefensión aprendida” que remiten a una individualidad, todos estos conceptos que tienen que ver con la experiencia de un individuo y su interacción con su ambiente físico y social, que de cierta manera forman una personalidad de la “pobreza”.

Ante esto es preferible un análisis como el del libro del psicoanalista peruano Rodríguez Rabanal, *Cicatrices de la pobreza* (1989), donde se habla de la subjetividad y la pobreza, pero esta subjetividad no remite a una individualidad “pobre” sino que son las condiciones sociales que producen dicha subjetividad y no lo contrario. La dimensión inconsciente de la pobreza, si bien es un lugar singular de un sujeto, no remite a una individualidad sino a un Otro social. Rodríguez Rabanal, como Fanon y otros investigadores sociales, señala que: “las condiciones sociales externas se transforman en estructura psíquica, adquiriendo de esa manera estatus independiente de la realidad entendida como instancia ajena al sujeto”. Estas condiciones sociales estructuran una realidad ideológica donde al final nosotros, como sujetos desde nuestras subjetividades (fantasmáticas) nos ubicamos y nos comportamos y pensamos, es decir, actuamos.

No es una falla perceptiva ni una falla de la conciencia individual; los conceptos psicológicos como afrontamiento o resiliencia, que tienden a negar esa brecha de paralaje de la realidad, y prefieren colocar el problema en el individuo o en un objeto concreto de esa realidad que hay que eliminar. Esta podría explicar por qué durante muchos años las Farc funcionaron como ese objeto que era el causante de que la realidad colombiana no funcionara bien. El objeto excluido que permite que el “todo” social colombiano funcione.

El 7 de julio de 2020 un camión cisterna de gasolina se volcó en la vía Ciénaga -Barranquilla, en la población de Tasajera; de inmediato residentes de esa población se lanzaron a robar la gasolina del camión y los elementos que podrían perderse del mismo. El hecho no hubiera llamado la

atención nacional (estos eventos son frecuentes desde hace muchos años en ese lugar) si no hubiese ocurrido la tragedia de un incendio del camión, casi una treintena de muertos y más de cincuenta heridos. De inmediato las redes sociales se llenaron de post, memes y demás mensajes cuestionando el hecho del robo. Una reconocida periodista colombiana deportiva tuiteó señalando a ese lugar desde una “cultura maldita” por los innumerables robos en esa vía. El problema de esa periodista no es que no conozca la región, ni la falta de información, ni siquiera que ella no sepa qué es la pobreza; como ella misma lo señalaba, ella viene de “abajo”. Es un asunto identificatorio inconsciente con las élites, y que Fanon, Rivera Cusicanqui, González Casanova han planteado. Es preferible esa identificación con las élites y denigrar de las clases bajas aunque se provenga de la clase baja, esa que se asocia con la pobreza, con el sacrificio, con el sufrimiento, y nadie quiere estar en ese lugar, así que es más “cómodo” echarle la culpa de la tragedia a unos habitantes pobres que comenzar a analizar las causas estructurales que llevaron a esa tragedia, como en el caso de Tasajera. Así como es más fácil culpabilizar a una niña que fue objeto de violación que a unos soldados o policías de una institución que la violaron, o culpabilizar al soldado, la manzana podrida, y no cuestionar las lógicas institucionales; así sucesivamente.

Y no es que en ese lugar los robos y saqueos no sucedan. Allí, como se dijo, hace muchos años roban y lo peor que le puede pasar a un viajero es quedarse varado por ahí. Desde hace años se comenta que por allí mandan los paramilitares y muchas cosas más. El problema es que los hechos velan una verdad: que durante sus dos siglos el Estado colombiano no ha logrado garantizar una vida digna a sus habitantes. El Estado y sus políticas han fracasado, y esas

políticas tienen nombre, y eso es lo que la periodista y otros no quieren reconocer (la brecha de paralaje). Y menos cuando alguien puede salir de eso “bajo” para estar en lo “alto”. Hay muchos con ganas de salir algún día de esos lugares, y por esa ilusión lucharán hasta el final. Por eso, también se denigra de los pobres. Es más fácil indignarse cuando los pobres saquean la propiedad privada que indignarse cuando los ricos saquean la propiedad pública.

Otro aspecto importante de lo ocurrido en Tasajera es el regionalismo de quienes señalan que los habitantes de la Costa “no piensan”, “actúan sin conciencia” y demás. Lo cual es otro modo de psicologizar el problema. El regionalismo no es otra cosa que un racismo encubierto, y con lo sucedido en Tasajera salieron los “blancos centralistas” a decir en público eso que dicen cotidianamente en chistes y comentarios. En los años que he vivido en Bogotá he sentido esa discriminación al provinciano “costeño”; durante años he tenido que escuchar diferentes estereotipos como: “¿Y no te gusta el vallenato, no haces fiestas todos los días, no mamas ron?” Y la más significativa para mí: “¿Un costeño al que le gusta el psicoanálisis?” Uno de los precursores del psicoanálisis en Colombia era “costeño”: José Francisco Socarrás. “Son perezosos, no pueden pensar”, prejuicios que Francisco José de Caldas y Luis López de Mesa tenían, prejuicios como siempre disfrazados de científicismo, uno por el clima, otros por sus genes, y que llegan hasta el siglo XXI. Lo que ese racismo encubierto no puede vislumbrar ni escuchar es que lo pasado en Tasajera no es una cuestión del “ser costeño”, sino que tiene que ver con unas inequidades económicas que no solo atañen a la región sino al país y a Latinoamérica, y que en ese contexto se profundizan mucho más. Es una cuestión de antagonismos sociales de una rea-

lidad que ya, en sí, presenta una brecha, y que no solo dependen de la manera de ubicarnos en esa realidad, pues toda ubicación nos coloca en un lugar determinado por una serie de factores económicos, políticos, históricos, culturales, entre otros. Pero, precisamente eso nos ayuda a pensar más allá del psicologismo, a que los profesionales psi se apoyen en el saber popular para analizar estos hechos; también más allá del sociologismo, en el cual también se puede caer.

Desde ese ideal central blanco colonizador no se puede entender la región Caribe colombiana, desde ahí esa región solo puede ser reconocida para vacacionar: cerca del lugar de esa tragedia, a pocos minutos, se encuentran los resort y condominios vacacionales. Así como pasa en Cartagena y otros lugares idealizados para vacacionar, ellos tampoco quieren ver ni pueden escuchar a la pobreza. Uno como “costeño” podría sentirse satisfecho con el consuelo de que “por lo menos nos tienen en cuenta para las vacaciones”, “nuestra suerte podría ser peor”, “los costeños del Pacífico ni siquiera tienen esa “suerte”: por nada cuando el fiscal se va para Chocó o Nariño no se lleva a su familia, diferente a cuando va para San Andrés”. Con esto último se podría decir: “Gracias por tenernos en cuenta para disfrutar sus vacaciones y permitirnos servirles para hacer posibles sus fantasías veraniegas” (en las cuales no puede haber pobreza sino solamente disfrute).

Otra manera de no reconocer la brecha de paralaje de la realidad es escandalizarse con los últimos actos de robos y saqueos en algunos pueblos colombianos. Desde una posición moralista donde ellos/ellas se autoexcluyen, desde su lugar de “punto cero” (concepto desarrollado por Santiago Castro Gómez), que los convierte imaginariamente en “su-

periores” y por eso el racismo se disfraza de regionalismo. Esta hybris es un lugar problemático para ubicarse: te coloca en un lugar neutral ideal, viendo todo desde una posición privilegiada. Lugar parecido al alma bella hegeliana o a la bella indiferencia freudiana.

La creencia o la práctica en una realidad ideológica fantasmática es lo que hace que uno se ubique en ese lugar. O para ser mucho más preciso, hay que hacer la pregunta: ¿qué es eso que separa al conocimiento de la creencia? Porque, a pesar de que sabemos que en Colombia casi la mitad de la población vive en pobreza abrumadora, nos sorprendemos de que sean pobres, nos sorprendemos de que en medio de la pandemia reclamen por su comida, pero también nos sorprende que protesten, que marchen y hasta que saqueen. Incluso les señalamos porque quieren comprar televisores y equipos de sonido. Nos dice Zizek (2016), en *Contragolpe absoluto* que: “La creencia por tanto suplementa una brecha, una división inmanente dentro del conocimiento mismo, por tanto no estamos tratando aquí solo con una brecha entre conocimiento y creencia” (p. 58).

Acá nos vamos acercando cada vez más a la teoría lacaniana, ya que eso que Zizek llama la brecha inmanente no es otra cosa que la división subjetiva del sujeto: “Sé todo sobre la pobreza en Colombia, sobre la violencia paramilitar, sobre masacres, desplazamientos, narcotráfico, la corrupción de nuestros políticos... pero, aun así, no asumo su conocimiento”. Hay una reflexión que hace Zizek sobre Althusser y su desconocimiento de lo simbólico-real, que pueden ser las políticas de un gobierno para sofocar toda manifestación en contra. La fuerza de un gobierno no está en las demostraciones imaginarias de su aparato militar, sino

en no mostrarlo y hacer creer que su fuerza es mucho mayor. La fuerza de un padre no está en sus demostraciones de poder imaginarias, sino precisamente en no mostrarlas. Colombia no ha necesitado de dictaduras militares porque su control y orden militar están en no mostrar directamente ese poder, para eso están sus otros órdenes armados. Así, también, otras realidades como la pobreza: al final, en Tasajera (Magdalena) y en Pueblo Viejo (Bolívar) la pobreza es más violenta no solo porque se muestran las imágenes dantescas de su situación sino porque, precisamente, esas imágenes velan eso que es todavía más fuerte: que nuestra pobreza y violencia son estructurales, y que son muchos como esos pueblos. Es como si al sobreexponer la pobreza lo que se hace es ocultarla; eso lo saben los encargados de los medios de comunicación cuando hablan de la violencia y demás.

No es que las imágenes que nos muestran los medios de comunicación nos engañen, es en sí el mismo lenguaje lo que nos engaña; no hay solo malas interpretaciones de lo comunicado, al estilo habermasiano, sino que en ese lenguaje hay algo que no se deja interpretar. Cualquier interpretación es engañosa, aunque de eso no quieren saber ciertos estudios psicológicos, al elaborar sofisticados instrumentos validados y confiables: los datos arrojados son engañosos. No porque el sujeto de la investigación nos quiera engañar ni porque los instrumentos del investigador estén mal diseñados. Es que cualquier dato es un engaño; hay algo que se escapa a la interpretación y el sentido. Y eso que escapa, ¿qué es? Lo Real.

¿Por qué me dices que eres pobre cuando en realidad eres pobre?. Eso solo sucede en la comunicación humana, siempre equívoca. De allí que a pesar de que veamos en los

medios de comunicación que los habitantes de Tasajera roban por hambre, ¿por qué me muestras que ustedes roban por hambre?. Para mostrarme que son pobres que roban con hambre. ¿Qué habrá escondido allí? Y salen entonces las hipótesis a circular por las redes sociales: lo que me quieren esconder es que no roban por hambre sino que roban porque son costeños, porque tienen una personalidad ladrona, porque son flojos, porque no se revientan, porque no han hecho algún curso de *coaching*: ya vieron, tienen televisor de 60 pulgadas. Estereotipar parece cumplir la misma función que psicologizar. Para cierta psicología se aprende a ser pobre desde la infancia, como plantea Ardila (2011). Así se perpetúa el ciclo de la pobreza.

Los casos ocasionará como consecuencia que se retroalimente de los esquemas de pensamiento derrotista de muchos de sus pares y que termine por asumir posturas de control externo como el atribuir las causas de su pobreza a la suerte, al destino, a Dios o a la maldad de las demás personas, así como a configurar estrategias de afrontamiento inadecuadas y, quizás, a una autoeficacia muy reducida o ausente, ya que su aprendizaje se basa, no solamente en los hechos reales de frustraciones sufridas por sus modelos en la infancia, sino también posiblemente en una idea de incapacidad que en muchos casos no corresponde a la realidad. (Galindo y Ardila, 2012, p. 394).

Conceptos como locus de control, autoeficacia, afrontamiento, indefensión aprendida remiten a una individualidad; todos tienen que ver con la experiencia de un individuo y su interacción con el ambiente físico y social que, de cierta manera, forman una personalidad de la “pobreza”. Lo importante en esta investigación es que hay “características psicológicas que perpetúan la pobreza” (p. 405).

Para terminar, esas respuestas no son más que un modo de eludir:

El sujeto es la respuesta de lo Real a la interpelación simbólica, pero que también ocupa el lugar de lo Real, que no es simplemente un producto de las prácticas ideológicas materiales sino que es correlativo al gran Otro inmaterial, en la medida en que es su efecto en lo Real. (Zizek, 2016, p. 71).

“El Otro no existe”, eso lo repetimos a cada rato. Sabemos que cierto presidente cometió una serie de delitos, los pasan en serie en las redes sociales, se llama Matarife, pero, aun así... Sabemos que el castrochavismo era un cuento y que los rayos homosexualizadores no existían. Pero, aun así... Sabemos que el neochavismo, el prechavismo son inventos, pero, aun así. Ese es el inconsciente freudiano y después lacaniano, el que todavía hoy, en pleno siglo XXI, sigue vigente y por tanto vigente su práctica, de acuerdo con la subjetividad de una época.

2.5. La muerte en Colombia: del horror a su anudamiento con la vida

En Colombia hay quienes se adjudican el derecho a decidir quién vive y quién muere. El derecho a matar, como diría Mbembe (2011a), que se inspira en la clase final del curso “Defender la sociedad”, en 1976, de Michel Foucault (2001), en la cual habla sobre el derecho a la vida y a la muerte de la biopolítica: un poder diferente al disciplinario, donde la vida y la muerte no son fenómenos naturales y están inmersos en el campo político.

El derecho de vida y de muerte solo se ejerce de una manera desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El efecto del poder soberano sobre la vida solo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar. En definitiva, el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida. Se trata, fundamentalmente, de un derecho de la espada. No hay en él, por lo tanto, una simetría real. No es el derecho de hacer morir o hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir. Lo cual, desde luego, introduce una disimetría clamorosa. (Foucault, 2001, p. 218).

Foucault muestra que ese derecho es de un poder disimétrico, de dominación, donde uno ejerce sobre el otro el poder de dejar morir y hacer morir, como si la vida fuera un favor que se le otorga a un sujeto. Mbembe no solo habla de ese biopoder foucaultiano, habla del necropoder, entendido no como el dejar vivir y hacer morir sino como la negación de la vida: la vida interesa no solo para dominar un territorio sino como objeto de intercambio económico. Allí ya no hay sujetos para dejar vivir sino muertos vivientes: una especie de zombis que siempre están a la espera de una amenaza a su vida.

La vida, para algunos en Colombia, solo significa rentabilidad: si esta no la produce, es eliminada. Para eso existen grupos armados legales o ilegales. Según datos del Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz, 2020) 223 líderes sociales han sido asesinados en Colombia durante el 2020 (hasta octubre de 2020).

El Body Count en Colombia se ha tornado una práctica habitual: el conteo de cuerpos que yacen en cualquier lugar de la geografía colombiana. Durante la primera década del siglo XXI estos cuerpos comenzaron a ser parte del conteo oficial militar. Como medida de éxito se volvió una práctica frecuente en las fuerzas militares contar cuerpos; allí lo importante era el número de bajas, así fueran de civiles, o de los líderes sociales. Durante el gobierno de Uribe Vélez las fuerzas militares, según algunas cifras (aunque las cifras varían), llegaron a asesinar más de dos mil personas que fueron falsamente identificados como guerrilleros muertos en combate. Algunos militares confesos han llegado a declarar en sus testimonios que el mismo gobierno instaba a esa bajas para mostrar resultados de una supuesta guerra que iban ganando a la insurgencia colombiana, principal objetivo de ese gobierno cuyo estandarte era la Seguridad Democrática. Ese gobierno daba incentivos por bajas de guerrilleros, que se recompensaban con bonificaciones y tiempo extra de vacaciones a oficiales y soldados, según lo que reportaban.

Esa necropolítica perversa por parte del mismo Estado, que emitió la Directiva ministerial 029 de 2005 para el pago de recompensas por la muerte de guerrilleros, causó que muchos militares, a pesar de que no podían recibir esas recompensas directamente, se aliaron con grupos paramilitares para cobrarlas y además recibir los beneficios y otras prebendas. Por esos asesinatos el mismo Gobierno ha sido condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El problema es que en Colombia todavía se sigue llamando a esos asesinatos, por parte de las Fuerzas Armadas colombianas, con el eufemismo de “falsos positivos”. La otra cosa que hay que decir es que las personas asesinadas en estas acciones, provenían de sectores empobrecidos.

Todo estos hechos macabros hacen recordar a Giorgio Agamben (2006), quien plantea la existencia del Homo Sacer: la persona que sacrificaban a los dioses, sin que eso sea visto como un crimen, y que en la actualidad es el objeto de los cálculos del poder estatal y paraestatal y que también se puede sacrificar y no ser visto como un crimen. Hay que decir que ese homo sacer se configuraba en estados excepcionales; el problema para Agamben es que ese estado de excepción se tornó la norma. La cuestión acá es, como dice Agamben, buscar el bio en el zoe: ante toda esa gramática de la muerte, ante la expulsión de todo rastro de humanidad, encontrar la vida en ese panorama de muerte y sacrificio.

La vida se ha transformado en “nuda vida”, y en Colombia la excepción en norma, así que la nuda vida encontró el terreno propicio para normalizarse en las poblaciones vulnerables, aquellas poblaciones sin poder para defenderse. El problema de la inequidad en Colombia es que produce poblaciones vulnerables que no pueden hacer frente a ese poder necropolítico, pues muy poco se puede hacer en esa condición para frenar el derecho a matar del casi todopoderoso; las respuestas no pasan más allá del miedo y la impotencia. Para algunos, estas personas en condición vulnerable son personas que merecen morir, pobres ubicados en barrios pobres, en habitabilidad de calle y demás en condiciones que ameritan su eliminación. Acá aparece Achille Mbembe, que consiste en la eliminación de ese otro desfavorecido, aquel que tiene que eliminarse para mejorar el cuerpo social.

En Colombia, durante muchos años, se ha usado otro eufemismo: “limpieza social”. Durante las décadas de los ochenta y noventa era común que los habitantes de la calle amanecieran asesinados; no casualmente se les llama “des-

echables”, aquellos cuyas vidas son descartables. Según Pe-
rea (2016): “se evidencia en las cifras que demuestran que
al menos 4.000 personas han sido asesinadas de esta forma
durante 25 años, desde 1988 a 2013”. En este exterminio so-
cial (término que debería reemplazar al de limpieza social)
aparece la necropolítica como la política que quiere abolir
lo político, la diferencia, la alteridad, el antagonismo. Lla-
ma la atención el significativo siniestro de limpieza, como si
la idea de limpiar la sociedad estuviera presente señalando
como que algo la ensucia. Esta idea de limpiar la sociedad
es compartida por las fuerzas militares y la misma población
civil que ayuda a señalar en muchos casos a quien se debe
eliminar de su barrio para que este quede “limpio”.

Se podría pensar que esa cuestión de lo limpio en la so-
ciedad se enlaza con la noción de blanqueamiento: blanquear-
se en las lógicas coloniales era hacerse bello, deseable, de bien,
mejorar la raza; por tanto, había que sacar cualquier indicio de
oscurecimiento. Así que lo que quieren algunas personas es no
ver a esos indeseables que “afean” su paisaje, su entorno, un mal
que hay que erradicar puesto que amenazan la vida de la gen-
te de bien. Blanqueamiento, higienismo y limpieza social, tres
significantes que a través de la historia han querido ordenar so-
cialmente una sociedad donde los privilegiados merecen vivir y
los otros, morir.

Colombia no es un territorio de muerte sino de crueldad: la muerte se convierte en una política del terror, no es un territorio de rituales hacia la muerte sino de ausencia de rituales frente a ella. Los rituales públicos sobre la muerte han ido desapareciendo, lo que el mismo Chul-Han (2020) ha mostrado como “lo que estorba”. Los rituales son tiempos perdidos para una lógica donde lo imperativo es lo inme-

diato; para qué perder tiempo tratando de negociar con el otro, discutir con el otro, es más fácil eliminarlo. Para Žižek (2005), el fundamentalismo es la eliminación del Otro, y la base de la constitución del sujeto de Occidente se realiza desde una ontología de expulsión del Otro. El derecho solo funciona para pares, no para aquellos que no alcanzan ese estatus.

La necropolítica funciona produciendo nada: acallamientos, olvidos y negaciones. Ese otro como alteridad y diferencia no existe, el otro no es alguien digno para debatir, es solo un obstáculo para alcanzar la armonía social. Lo policial y la militarización entran para establecer por la fuerza esa armonía que ese otro impide, por tanto hay que ordenarlo a la fuerza, y la muerte es solo un modo para blanquear, limpiar y armonizar la sociedad. En una entrevista, Mbembe dice lo siguiente:

La generalización del asesinato está inscrita en las prácticas policiales. La administración de la pena de muerte se ha desligado del ámbito del Derecho para volverse una práctica puramente policial. Esos cuerpos negros son cuerpos sin jurisprudencia, algo más próximo a objetos que el poder tiene que gestionar. (Savater, 2016, párrafo 23).

En Colombia existe una cultura de la muerte, pero no es la cultura que algunos pueblos ancestrales tenían, es algo como su reverso. La muerte del otro es un modo de no pensar en la muerte de cada uno; en vez de tratar de construir el único camino de la inmortalidad por medio del amor, lo que se hace es evitarse ese largo camino por medio del aniquilamiento y la eliminación de ese otro, creyendo que así se

puede evitar la muerte. El mismo Mbembe usa a Fanon para decir:

Es Fanon más que ningún otro quien da cuenta sobre esta especie de fuerza necropolítica, la cual transitando por la ficción, se transforma en una enfermedad de la vida, es decir, en un acto de reversión permanente, toma la muerte por la vida y la vida por la muerte. (Mbembe, 2011b, p. 2).

Tenemos que inventarnos unos lugares donde no ser fácilmente eliminados, para Mbembe hay que inventarse un cuerpo que sirva para sostener lo común. Frente a esa totalidad social que quiere llenar cualquier brecha u orificio, la teoría psicoanalítica lacaniana muestra la imposibilidad de llenar esos agujeros, y para eso se vale de la figura topológica del nudo Borromeo. Lo Real en ese nudo es el vacío que la muerte por imposición quiere llenar. En Lacan la muerte es de lo simbólico, pero en Colombia lo simbólico de la muerte es como si quisiera tapar el vacío de lo Real por medio de los cuerpos esparcidos por todo el país.

Una manera de idear resistencias frente a lo hay que pensar en la vida como el agujero de lo Real (Lacan, 1974-1975), no para llenarlo sino para bordearlo; es por medio de la simbolización de la muerte. Curiosamente, desde el nudo borromeo se podría pensar que la muerte es lo que permite enlazar lo imaginario del cuerpo y lo Real de la vida.

Hay que pensar, con el filósofo francés Badiou, en el acontecimiento, en cómo hacer emerger esos acontecimientos en la vida. El acontecimiento será el momento contingente en que el significante toca la carne y hace cuerpo, ahí donde se puede inscribir el goce de la vida, ahí, al hacerse

un cuerpo donde lo imaginario puede enlazarse a lo simbólico de la muerte para poder soportar lo Real de la vida. La muerte será el modo como se anude la vida con el cuerpo.

Nacer no implica un ser de vida, ni siquiera implica tener un cuerpo, al nacer solo somos organismo; para tener un cuerpo humano se necesita estar en el cuerpo del lenguaje, o más bien que ese cuerpo sea marcado por el significante. Sin ese cuerpo imaginario-simbólico lo Real de la vida nos caería encima.

Lo Real de la vida permite que ex-sista un cuerpo. La vida sin lo imaginario del cuerpo ni lo simbólico de la muerte no se podría ni decir. Parece que los antiguos griegos tenían la imposibilidad de referirse a la vida, y por eso tenían dos términos para referirse a ella: Zoé y Bíos. El primero expresaba el hecho de vivir, lo que tenemos en común con todos los seres vivos. El segundo significaba una forma o manera de vivir propia de un individuo, la singularidad de la vida. Parece que las masacres, los asesinatos, esos cuerpos despedazados que en países como Colombia o México aparecen casi todos los días, se dirigieran a ese cuerpo sin enlace con lo Real de la vida o lo simbólico de la muerte. Acabando con esa vida, zoé, terminan con la vida bio, borran sus historias, borran esa singularidad. De ahí que la lucha sea para recuperar esa vida (bio), esas historias, esa singularidad. Por eso en Colombia, para elaborar un saber hacer hay que convertir el acto analítico en acto político, luchando contra los eufemismos necropolíticos: falsos positivos, asesinatos colectivos y otros.

Tumbar la estatua de Sebastián de Belalcázar es lo que Mbembe llama políticas de la visceralidad, en contraposición a la necropolítica, pequeñas insurrecciones.

Saber hacer con la muerte es un saber hacer con la vida, asunto que para Freud era: “Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte” (Freud, 1992b, p. 301). En ese mismo texto, *De guerra y muerte*, Freud también nos dice algo interesante: “Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio” (p. 290). Es como si con el asesinato, con las masacres, se negara la muerte, que a su vez simboliza lo Real de la vida. El problema es que esos muertos producidos por los asesinatos regresan, retornan desde lo Real como los zombis: algo no permitió simbolizar esa muerte. Serán esos muertos vivientes los que a su vez conviertan a otros en zombis y así agranden el circuito mortífero sin simbolizar. Lo zombi nos revela los entrecruzamientos entre la vida y la muerte o, más bien, lo que pasa cuando no podemos simbolizar la muerte para lo Real de la vida.

¿Será que una tanatología podrá hacernos salir de esa necropolítica? Ojalá este evento ayude a contestar dicha pregunta.

2.6. Ansiedad, angustia y vacío en tiempos del COVID-19

Durante casi todo el año hemos sentido miedo por el COVID-19 y pánico a algo que comenzó con el virus, pero

que se convirtió en pandemia. La diferencia entre el miedo y el pánico es que el primero es a un objeto definible; lo segundo, a algo que no se sabe qué es. Pandemia tiene que ver con pánico y esto con algo que encubre a la angustia de existir, así que insistir en la angustia podría ser el camino para enfrentarse al pánico de la pandemia.

En Dialéctica de la Ilustración, Adorno y Horkheimer comentaban que la meta de la Ilustración era liberar al ser humano del miedo; hoy parece que ese fue otro de sus fracasos, ya que en el siglo XXI lo que prolifera es el miedo que se ha convertido en pánico. Ya que lo amenazante se ha vuelto también líquido. Sí, está en todas y en ninguna parte. Como la pandemia del COVID-19.

La pandemia por COVID exacerbó los miedos como pánicos y por consiguiente sus ansiedades. Pero estas ansiedades tienen que ver con las inequidades en sociedades como la latinoamericana y, en general, en todo el mundo: salud, educación, vivienda, empleo, alimentación y otros factores fueron los primeros en resquebrajarse, y por consiguiente las respuestas subjetivas no se hicieron esperar: miedos, violencias (sobre todo hacia las mujeres y los niños), fantasmas paranoicos y todo tipo de ansiedades, las cuales los coaches y profesionales psi de todo tipo han salido a apaciguar con un sinfín de técnicas, terapias y propuestas para hacer sentir a ese sujeto seguro y positivo consigo mismo. Ahí ha surgido una serie de ofertas psi para ofrecer la seguridad y el positivismo necesarios para el capitalismo neoliberal, como expresa Renata Salecl en una entrevista realizada en Chile en 2018:

Parece como si en esta sociedad neoliberal, altamente individualizada, el cuerpo fuera el único objeto que podemos, de algún modo, controlar. Y esto va de la mano con la ideología del selfmaking: la idea de que somos seres capaces de cambiar el cuerpo de acuerdo con los propios ideales y deseos. Como si pudieras ser un maestro de tu cuerpo. He analizado esto en mi último libro: *Tyranny of Choice* (La tiranía de la elección). La ideología neoliberal hace pensar que todo en nuestras vidas es una cuestión de elección racional, la ideología lo hace parecer fácil. Si hacemos la elección correcta, llegaremos al éxito y a la felicidad. (Michelson, 2018).

A los seres humanos nos cuesta tomar decisiones y preferimos las certezas. Renata Salecl dice que la elección aumenta la sensación de ansiedad, angustia y culpa, llamándola incluso una tiranía. La paradoja está en que debemos saber vivir con angustia porque la vida no es solo felicidad y certezas. El asunto es que muchas terapias tratan de apaciguar la ansiedad para taponar la angustia y que esta no señale la falta de ese vacío. De ahí lo importante de la angustia: “el único afecto que no engaña”.

Los síntomas ansiosos y depresivos son manifestaciones defensivas subjetivas ante lo Real traumático del vacío. El sujeto reacciona ante ese vacío de una manera depresiva creyendo que perdió algo; no es que no acepte la falta, al contrario: esta es una consecuencia y no una causa; es como si el síntoma depresivo fuera una renegación, donde la falta obtura el vacío creyendo que perdió algo y por eso su reacción depresiva. Lo que el sujeto depresivo no quiere aceptar es que no solo perdió algo sino que no ha perdido nada porque nunca lo tuvo. Lo que reniega en esa supuesta pérdida y falta es el vacío. Lo mismo que el ansioso, comienza a

anticipar la pérdida y su posible falta como defensa reactiva de lo Real del vacío.

La psicología, históricamente, ha tratado de negar la angustia, la falta y el vacío. No es que ahora no se quiera interesar en esas cuestiones, ya Kierkegaard nos los decía en el siglo XIX sobre la psicología y la angustia:

El concepto de la angustia no es tratado casi nunca en la psicología; por eso debo llamar la atención sobre la circunstancia de que es menester distinguirlo del miedo y de los demás estados análogos, estos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. (Kierkegaard, 1982, p. 60).

Este párrafo de Kierkegaard en “el concepto de la angustia” es muy dicente; resume libros y artículos de psicología que hablan de la ansiedad como una patología pero se quedan cortos con lo importante, dando vueltas alrededor de la envoltura (la ansiedad es una envoltura de la angustia). La razón es porque la angustia señala una falta, aunque sea señalando la falta de la falta, como dice Lacan, y eso que falta es lo concerniente al vacío.

Se podría pensar: para qué esa insistencia del psicoanálisis sobre el vacío, toda la cuestión topológica lacaniana sobre el vacío en su última enseñanza, pero eso estaba presente desde toda su enseñanza. En el seminario de la angustia Lacan (2013) nos dice la importancia del vacío en el psicoanálisis: “tan solo se trata de un desecho que designa lo único que es importante, o sea, el lugar de un vacío” (p. 80). El vacío tiene una función estructurante y, como dice Lacan en ese mismo seminario, a veces el mismo psicoanálisis se

ha olvidado de ese vacío, retrocediendo ante el horror de que en algún lugar pudiera haber un vacío. Algunos, contrario a la apuesta psicoanalítica, retroceden ante el vacío, prefieren hablar del yo y de otras cosas. Se entiende su horror ante ese vacío, pero al hacerlo también ceden ante el deseo, sobre todo el deseo de escuchar a un sujeto para que se encuentre con ese vacío; de ahí que le hagan el quite a la angustia, olvidando, como él mismo dice que: “la angustia como modo de la disposición afectiva, abre inicialmente el mundo en cuanto mundo” (Heidegger, 1997, p. 188).

Las lógicas capitalistas, en vez de tratar de elaborar un saber hacer sobre el vacío, tratan de llenarlo por medio de una serie de patologías; esas patologías del capitalismo deberían reemplazar el DSM V, en este nuevo listado deberían aparecer individualismo, cinismo, insolidaridad, avaricia, indiferencia, violencia, felicidad depresiva, ansiedad, hiperconsumo, desconfianza y desesperanza.

El capitalismo neoliberal nos hace vivir en una ansiedad perpetua. El Gobierno colombiano decretó tres días sin IVA en el país (19 de junio, 3 y 19 de julio de 2020). La idea era generar oportunidades de ingresos a los comerciantes afectados por la pandemia, eximiendo del impuesto de 19 % a ciertos productos. Pero hay que entender que este día sin IVA no era un día para recuperar la economía solamente, era también un intento desesperado para calmar los miedos por la pandemia, una especie de terapia de compras.

Una de las palabras más usadas en esta pandemia y su confinamiento es “reinventarse”; ante toda evidente precariedad social que nos ha mostrado la pandemia durante los últimos meses, a los defensores de la “normalidad” capita-

lista no les queda otra que decirles a todos que nos “reinventemos”, y no hay otra cosa que ellos puedan decir: lo poco que en Latinoamérica sobrevive del Estado es uno que está al servicio de las lógicas del mercado y sus lógicas sostenidas por el sistema financiero.

La ideología consumista contemporánea nos persuade de que el sujeto es solamente una obra de arte, que “ser” ya no existe porque ahora todo es “transformarse” y que el nuevo yo es solamente una historia en movimiento que se pone al día y se reedita constantemente. (Salecl, 2018, p. 108).

Volviendo al pánico, al semidiós Pan, hijo del dios Hermes y una ninfa, rechazado por nacer mitad cabra y mitad hombre, con cuernos de cabra, una cola larga y peluda, barba de chivo y patas robustas, le dieron el nombre de Pan: “todo”. ¿Será casualidad que en la época del “todo se puede”, del “no hay límites”, aparezca el pánico por todas partes? La ansiedad está más relacionada con ese goce ilimitado. Es como si ese “todo” necesitara de un límite, y ¿cuál es el límite del todo?. No es nada, ya que precisamente la nada es el intento desesperado de ponerle un límite a ese todo. Esa nada es la ansiedad o la depresión, que son la respuesta subjetiva desde una nada ante el todo que taponan el vacío. Pero, ante ese vacío, es mejor asumir operaciones ortopédicas, que se disfrazan de terapéuticas o que demandan terapias, para conseguir ese nuevo yo más adaptable a ese capitalismo neoliberal.

Así, muchas veces, los psicoanalistas tratan pacientes que vienen al análisis con la siguiente exigencia: “necesito reinventarme” ya no luchan contra padres que les impiden hacer lo que quieren, ahora luchan con el peso de convertirse a sí mismos en un personaje que ellos mismos puedan encontrar agradable. (Salecl, 2018, p. 202).

No es reinventarse sino reinventar una realidad diferente a esas lógicas imperativas de goce ilimitado al que un sujeto obedece y somete. Reinventarse acá es otro volver a comenzar debido a una inseguridad social: ante los vaivenes de las lógicas del mercado, el que tiene que cambiar es el individuo, tiene que oscilar de un negocio “emprendedor” a otro, sin ninguna seguridad ni del que deja ni del que vendrá. Lo único seguro es la pérdida, y para eso se necesita la construcción de un nuevo yo, encontrar una nueva imagen para reconstruir su nuevo yo, una nueva imagen de sí mismo.

Una de las cosas contra las que más luchó Lacan al principio de su enseñanza psicoanalítica, fue esa práctica que se denominó “psicología del yo”:

Con Freud irrumpe una nueva perspectiva que revoluciona el estudio de la subjetividad y muestra, precisamente, que el sujeto no se confunde con el individuo. Esta distinción, que les presenté primeramente en el plano subjetivo, es también —y quizá se trate del paso más decisivo desde el punto de vista científico— asequible en el plano objetivo. (Lacan, 2016, p. 19).

Así que es ese yo-individuo el que nos piden que se reinvente desde la pandemia con más insistencia. El sujeto no es un yo adaptable, el sujeto está descentrado con respecto al individuo, y eso crea posibilidades frente al pánico generalizado de la pandemia del COVID-19 en el capitalismo neoliberal; esa reinvencción yoica lo que hace es alimentar el pánico del yo, sus respuestas ansiosas pero también depresivas y consumidoras.

Ese individuo aloja una nada resultante de los objetos de consumo que le prometen llenarlo. El vacío se opone al

esencialismo de los objetos que se ofrecen en el capitalismo neoliberal: al consumir, a su vez, el individuo se consume. Siempre han existido objetos, pero el capitalismo los ha multiplicado hasta el punto de inundar todo el espacio con objetos encantadores y gadgets:

Vamos a llamar a esto letosas. El mundo está cada vez más poblado de letosas. Observarán que podría haberlo llamado letousías. Habría ido mejor con la ousía, este participio con lo que tiene de ambiguo. [...] y en cuanto a los pequeños objetos a minúscula que se encontrarán al salir, ahí sobre el asfalto en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna, piénsenlos como letosas. (Lacan, 1992, p. 174).

Estas letosas causan pánico, hacen faltar la falta que deviene angustia. La propuesta del psicoanálisis lacaniano es que el analista asume ese lugar, pero no para colmarlo sino para señalar que ese lugar es un vacío. No es por la vía de la satisfacción pulsional donde el sujeto va a emerger, sino un individuo consumista que hace de esos objetos de consumo algo para adorar desde una religiosidad consumista.

A pesar de que actualmente es cada vez más difícil cumplir con la promesa del objeto de satisfacción directa del goce, ya que este goce no se satisface vía placer sino vía exceso, en su imposibilidad de ser colmado gira repetidamente en una especie de nada sin sentido.

Lo que nos ha mostrado la pandemia del COVID-19 es que ha causado un exceso de pánico, un “para todo” homogeneizante, y algunas disciplinas se han aprovechado de ese exceso para ofrecer terapias “para todos”, aumentando el

circuito repetitivo gozante que trata de taponar el vacío del sujeto. Así que en ese contexto es donde es más necesario el psicoanálisis para colocar un no-todo goce, ese que señala ese vacío a no ser colmado por la reinención yojica del capitalismo neoliberal sino bordeado por un saber hacer allí con ese Real.

Referencias

- Agamben, G. (2006). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Pretextos.
- Ardila, R. (2011). El mundo de la psicología. Editorial Manual Moderno.
- Bhabha, H. (2007). El lugar de la cultura. Manantial.
- Chul Han, B. (2020). La desaparición de los rituales. Herder.
- Cobo, R. (2011). Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal. Catarata.
- Fanon, F. (2009). Piel negra, máscaras blancas. Akal.
- _____. (1983). Los condenados de la tierra. F.C.E.
- Foucault, M. (2001). Defender la sociedad. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1992a). Psicología de las masas y análisis del yo. En: Obras Completas, vol. XVIII. Amorrortu.
- _____. (1992b). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En: Obras Completas, vol. XIV. Amorrortu.
- Galindo, O. y Ardila, R. (2012). Psicología y pobreza. Papel del locus de control, la autoeficacia y la indefensión aprendida. Avances en Psicología Latinoamericana, 30(2), 381-407.

Gómez-Buendía, H. (2002, diciembre 23). Uribe, paso a la derecha. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/uribe-paso-derecha/55665-3>

González Taboas, C. (2017). *El continente mestizo. La cita fallida*. Grama.

Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la cárcel*, tomo 6. México: Era

Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Informe general*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html>

Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. Universitaria

Indepaz (2020). *Líderes sociales y defensores de derechos humanos asesinados 2020*. <http://www.indepaz.org.co/lideres/>

Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia*. Espasa-Calpe

Lacan, J. (2018). *Seminario libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Paidós.

_____. (2016). *El seminario libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós.

_____. (2013). *El seminario libro 10: La Angustia*. Paidós.

_____. (2006). Seminario libro 23. El sinthome. Paidós.

_____. (2003a). La familia. Argonauta

_____. (2003b). Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós.

_____. (1992). Seminario libro 17. El reverso del psicoanálisis. Paidós.

_____. (1976-1977) Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra. Inédito. Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. (1974-1975) Seminario 22. RSI. Inédito. Buenos Aires: Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Latam, M. y Paz, A. (2018, abril 25). Un millón de hogares campesinos en Colombia tienen menos tierra que una vaca. Semana. <https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/concentracion-de-la-tierra-en-colombia-el-1-por-ciento-de-las-fincas-mas-grandes-ocupan-el-81-por-ciento-de-la-tierra/40882>

Mariátegui, J. C. (1928). Aniversario y balance. Amauta, 3(17). <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/sep/aniv.htm>

Marx, C. (2016). El capital. Akal

Mbembe, A. (2011a). Necropolítica. Melusina.

_____. (2011b). Fanon's Nightmare, our Reality. Mail & Guardian. <https://mg.co.za/article/2011-12-23-fanonsnightmare-our-reality>

Michelson, C. (2018). Angustia: El pánico puesto en el cuerpo. The Clinic. <https://www.theclinic.cl/2018/09/21/angustia-el-panico-puesto-en-el-cuerpo/>

Perea, C. (2016). Limpieza social. Una violencia mal nombrada. Centro de Memoria Histórica - Universidad Nacional de Colombia.

Ramírez, D. (2017). Feminicidios en las economías criminales de Buenaventura. [Tesis de la Maestría en Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.]

Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente posible. Tinta limón.

Rodríguez Rabanal, C. (1989). Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico. Nueva Sociedad.

Roudinesco E. (1993). La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. Fundamentos.

Salecl, R. (2018). Angustia. Godot.

Sánchez, G. (2012). Obra de Álvaro Villar Gaviria (1921-1999). Revista de la Asociación Psicoanalítica Colombiana, 24(2)

Savater, A. (2016). Achille Mbembe: “Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral”.

https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_132_3941963.html

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Santos, A. (2003, julio 26). El año que volvió la esperanza. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-ano-volvio-esperanza/59576-3>

Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Letra Viva.

Villar Gaviria, A. (1974). *El servicio doméstico, un gremio en extinción*. Colcultura

Villar Gaviria, A. (1985). *Psicología y clases sociales en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.

Villar Gaviria, A. (1986). *El niño, otro oprimido*. Carlos Valencia.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina

Zabalbeascoa, A. (2018, septiembre 11). El diagnóstico genético puede ser un problema social. Entrevista a Siddharta Mukherjee. *El país*. https://elpais.com/elpais/2018/09/11/eps/1536675349_749067.html

Zavaleta Mercado, R. (2008). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. Plural.

Zizek, S. (2016). *La nueva lucha de clases*. Anagrama.

Zizek (2012) *Viviendo el final de los tiempos*. Akal

Zizek (2006). *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica

Žižek, S. (2005). *Against human rights*. *New Left Review*.
<https://newleftreview.org/II/34/slavoj-zizek-against-human-rights>

Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI

Zuleta, E. (1964). *Marxismo y psicoanálisis*. *Estrategia* 3, 91-130.

Zuleta, E. (2019). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Ariel

Por un psicoanálisis abigarrado

Atravesando la pandemia a condición de servirse de ella

Por un Psicoanálisis abigarrado no solamente quiere mostrar la típica erudición de un teórico del psicoanálisis, lo interesante y arriesgado de su autor es que esos conceptos no son tratados como ‘vacas sagradas’ ni nada por el estilo. El autor ‘les falta el respeto’ a esos conceptos de más de un siglo para repensarlos en la actualidad al servicio de una profunda vocación ético-política, como debiera ser siempre una analítica de la Clínica en tiempos de este Capitalismo, y ahora en medio de una pandemia que ha mostrado cómo el Capitalismo en los últimos 50 años se había devorado todas nuestras instituciones sanitarias, alimentarias, educativas, laborales, culturales, etc.

Ricardo Espinoza Lolas

Sabemos que el psicoanálisis se sostiene en el uno a uno, me parece entender que Jairo Gallo no solo hace una lectura, con las herramientas que el psicoanálisis nos ofrece, para este uno a uno, sino, además, nos propone ir más allá. Con los Nombres del Padre y el no-toda de la feminidad intenta indicarnos de cuál padre se puede prescindir y de cuál hay que servirse

Eva Gerace

ISBN: 978-958-49-3210-5



Ediciones Kaziyadu