

Psicoanálisis y Subalternidad

Arte, cultura popular y subversión

Jairo Gallo Acosta



EDICIONES
CÁTEDRA LIBRE

Psicoanálisis y Subalternidad

Arte, cultura popular y subversión

JAIRO GALLO ACOSTA

EDICIONES CÁTEDRA LIBRE 2020

Psicoanálisis y Subalternidad. Arte, cultura popular y subversión

ISBN: 978-958-53011-1-5

Primer edición, noviembre de 2020

© Jairo Gallo Acosta

De esta edición

2020, Ediciones Cátedra Libre

Bogotá-Colombia

www.catedralibremartinbaro.org

catedralibremartinbaro@gmail.com

Corrección de estilo: Fabio Acevedo

Diseño de carátula y diagramación: Carlos Cepeda Ríos

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

Bogotá-Colombia

Impreso en Colombia / *Printed in Colombia*

*A mis hijos y a todas las generaciones
venideras, transformen su subalternidad
en un lugar digno para ser.*

“Nunca se sabe a dónde se irá a parar por ese camino; primero uno cede en las palabras y después, poco a poco, en la cosa misma.”

Sigmund Freud.

Psicología de las masas y análisis del yo.

Nos prohibieron hablar nuestras lenguas, hablar con nuestros dioses, nuestras lógicas, pensamientos, cantos, hasta nuestros colores de piel, pero acá estamos de vuelta, retornando, no solo como síntoma, sino también como creación, como vida, aquello que no pudieron matar, reclama existir.

CONTENIDO

PRÓLOGO	7
PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN	17
1. Carnaval y Psicoanálisis	21
1.1 El Carnaval de Barranquilla	23
1.2 El acto de la marimonda: la revolución de la revolución	25
1.3 El inconsciente es Barranquilla al atardecer	28
1.4 Playa, brisa y mar: la triada freudolacanianiana en el Caribe colombiano	31
2. La Escuela de Frankfurt, la cultura popular y el psicoanálisis*	41
2.1 El materialismo dialéctico de Schmidt y Sánchez Vásquez	43
2.2 La cultura picotera como arte popular en el Caribe colombiano	48

2.3 Politizar despolitizando el Carnaval de Barranquilla como arte popular: de Wellmer a Jameson	54
2.4 Servidumbre voluntaria e ideología en la Escuela de Frankfurt y en el psicoanálisis lacaniano	64
2.5 Escriturarizando la imagen: Un saber hacer sobre el agujero de lo Real	69
3. Psicoanálisis Ch'ixi: por unas prácticas subversivas	81
3.1 La posibilidad de un psicoanálisis Ch'ixi: atravesando las prácticas coloniales	83
Sobre la linealidad de las ciencias y lo espiral del psicoanálisis	90
3.2 Clasismo, psicologización y clasificación: tres significantes excluyentes en la prácticas psi	96
3.3 Zapatismo y la política del no-todo del psicoanálisis lacaniano	106
3.4 Otra vez: Psicoanálisis y Política	111
4. La práctica psicoanalítica como un arte de vivir	127
4.1 Arte, suplencia y suicidio en Vincent Van Gogh	129
4.2 La práctica psicoanalítica como un arte de vivir: más allá de la prosperidad y del coaching	153
Más allá del coaching, el desarrollo y la prosperidad: la práctica psicoanalítica	157

PRÓLOGO

Este libro asocia los puntos de contacto entre *psicoanálisis* y *cultura*, y ofrece ideas interesantes sobre la naturaleza de la subjetividad hoy en día, en un mundo globalizado en el que existe una profunda desigualdad entre los diferentes niveles económicos. Esta desigualdad estuvo allí, por supuesto, desde el comienzo del capitalismo, y podemos ver en el propio relato de Marx en el primer volumen de *El Capital*, que la primera acumulación significativa de capital que hizo de este sistema político-económico el modo de producción dominante en el mundo también era, necesariamente, parte de un proceso que operaba tanto a nivel colonial como de clase. Es decir, la formación de Estados-nación separados y su consolidación con el surgimiento del capitalismo, implicó una relación colonial entre los países donde el capitalismo se desarrolló por primera vez y el mundo colonizado. Esta desigualdad se intensificó bajo influencia del imperialismo.

Este es el contexto del fenómeno de la *"subalternidad"*, un fenómeno que Jairo Gallo Acosta hace central en su elaboración académica sobre el psicoanálisis, el arte y la cultura. Como indica en este libro, el *"subalterno"* establece una relación que conduce a una serie de mediaciones de poder. Podemos entender esta subalternidad como operando al nivel de las relaciones *"amo-esclavo"* que fueron descritas por Hegel y luego hechas centrales para el desarrollo del psicoanálisis radical por Lacan. Y podemos entender que la subalternidad opera al nivel de las estructuras del Estado-nación y sus culturas correlativas, culturas que están divididas entre aquellos que transmiten las ideologías coloniales y aquellos que las resisten. Entonces, ¿cómo es posible que los subalternos articulen su oposición a la ideología reinante y desarrollen formas radicalmente alternativas de cultura y *"subcultura"*? Una forma de responder a esa pregunta es tomarse en serio las formas anticoloniales de feminismo, en la obra de Audre Lorde por ejemplo, quien declara que es imposible usar las piedras de la casa del maestro para desmantelarla; es decir, que no es posible utilizar los recursos culturales que nos dominan para desmantelar esa cultura. Otra respuesta es trabajar con las contradicciones en la cultura, contradicciones que se destacan en los estudios culturales críticos de diferentes tradiciones marxistas, incluida una que es aliada significativa, desarrollada en paralelo al trabajo de Lacan en psicoanálisis: la Escuela de Frankfurt.

Entonces, ¿cómo vamos a trabajar con las contradicciones en la cultura? Esta es de hecho la tarea que este libro explora con tanta astucia y que, si se responde correctamente, permitiría que el subalterno hable. Dentro de la tradición marxista, esta

valoración de la voz del subalterno debe incluir, como señala Jairo Gallo Acosta, la obra de Mariátegui. Aquí está la oportunidad de refundar el marxismo en un terreno diferente; en lugar de emerger en el territorio de Europa, del que surge la propia crítica de Marx, tenemos, en la obra de Mariátegui, una especie de análisis marxista que emerge del territorio de América Latina. Así, nosotros en Europa, y todos aquellos que adherimos a este campo de estudio en todo el mundo, tenemos mucho que aprender de este tipo de análisis.

En las formulaciones originales al interior del marxismo, “*subalterno*” era una palabra clave. Fue utilizada por el marxista Gramsci, escribiendo bajo las limitaciones impuestas por la censura en la prisión durante la época del fascismo en Italia. Allí, Gramsci usa el término “*subalterno*” para referirse a la clase trabajadora. Sólo más tarde los marxistas, y también los escritores anticoloniales, retoman la escritura de Gramsci para hablar de una forma “*subalterna*” de subjetividad. Parecería, entonces, que necesitamos articular una comprensión de *la subalternidad* con una comprensión de *la clase*, y eso nos permitirá conectar el psicoanálisis con el marxismo de una manera más profunda, lo que a su vez posibilita una relación diferente y más radical con las nuevas formas de lucha de clases, siendo la zapatista una de las más inspiradoras de los últimos años.

Hay un factor más en esta conceptualización de la subalternidad en relación con el arte y la cultura, y este, por supuesto, es la posición subalterna del psicoanálisis mismo. El psicoanálisis se desarrolló en el corazón de Europa, no como una forma dominante de ideología, aun cuando más tarde se convertiría en

parte de ella en algunos lugares del mundo. Freud y sus seguidores, y luego los escritores de la Escuela de Frankfurt y otras tradiciones psicoanalíticas radicales, estaban, en virtud de la operación del antisemitismo en Europa, ya “subalternos”, marginales, excluidos.

El psicoanálisis se traiciona si intenta adaptar a las personas a la cultura dominante. El psicoanálisis auténtico, como en la obra de Lacan, por ejemplo, es un retorno a la insistencia en que somos, como seres humanos, siempre “desadaptados”. Ser humano es desafiar las formas dominantes de cultura, estar al borde de ella y darse cuenta de cómo funciona. Es en ese sentido que este libro *Psicoanálisis Y Subalternidad: Arte, Cultura Popular Y Subversión* no es solo un libro “subversivo”, ¡sino auténticamente psicoanalítico!

Ian Parker, Manchester, 2020

(Traducción a cargo de Daniel Castiblanco Cortés)

PRESENTACIÓN

Se me ha pedido presentar el libro *Psicoanálisis y Subalternidad. Arte, cultura popular y subversión*, de Jairo Gallo Acosta, solicitud que no solo me produjo la alegría de constatar que el autor no solo es rico en ideas y en abrir nuevas maneras de pensar nuestros problemas, sino que da pruebas reiteradas de su decisión de dejar huella escrita de lo que encuentra. Y por esto merece la lectura de sus colegas y más allá.

Una vez terminada la lectura del libro, la alegría inicial se transformó en el sentimiento de tener una responsabilidad frente a la comunidad académica, ya sea psicoanalítica o no, de contribuir a que se dé cabida a las discusiones que el autor nos propone a partir del “examen” riguroso al que somete fenómenos de nuestra cultura y de nuestra “episteme”.

El libro que tenemos entre manos es un conjunto de textos diversos, escritos en momentos distintos, en tonos distintos; no

obstante, todos están atravesados por las más intensas inquietudes del autor: la colonización del pensamiento, la forma de subvertirla, el poder de la cultura popular, cómo hacer un psicoanálisis que sacuda sus propios prejuicios coloniales, el arte y lo que tiene para decirnos de las subjetividades. La “subalternidad” es el concepto del que se sirve para el trípode de su reflexión: el psicoanálisis, el arte y la cultura.

El autor se mueve con bastante confianza entre pensadores muy diversos, con referencias muy potentes, entre disciplinas diversas, saberes académicos y no académicos, movimiento que da cuenta no solo de que hay una dirección en su búsqueda y de la intensa labor investigativa en la que apuntala su propia reflexión, sino de que el autor se arriesga, diría, se aventura, en un campo de reflexiones que, sin embargo, y esto quisiera remarcarlo, no lo conduce a ningún eclecticismo. Estoy de acuerdo con lo que dice Ian Parker, el prologoista del libro, cuando plantea que si “ser humano es desafiar las formas dominantes de la cultura, pararse en el borde de ella y notar cómo funciona, y que en ese sentido “Psicoanálisis y Subalternidad: Arte, cultura popular y subversión” no es sólo un libro “subversivo” sino *auténticamente psicoanalítico*”¹.

Los catorce ensayos que componen el libro fueron agrupados en cuatro capítulos que condensan las preocupaciones de Jairo Gallo. En ellos muestra su posición: no hay separación entre teoría y praxis, y de este modo emprende el examen de

1 Las cursivas son mías.

fenómenos locales, singulares, pero con un pie bien puesto en la teoría, en este caso en el psicoanálisis como praxis.

El primer capítulo, *Carnaval y Psicoanálisis*, cuyo propósito es en gran medida pensar si existe o no la posibilidad de que la cultura popular pueda subvertir, romper con el peso colonial y la colonización constante, de que pueda utilizar la subalternidad de otra manera. El autor no duda de la capacidad subversiva de ciertos actos y nos invita a la fiesta popular de su natal Barranquilla, para mostrarnos de cerca lo que uno de los actos carnavalescos (la marimonda) puede contener y desatar de acto revolucionario. La playa, la brisa y el mar caribeños, Barranquilla misma, le sirven para arriesgarse a pensar conceptos lacanianos encarnados en la tríada lacaniana: Real, Simbólico e Imaginario, y con ellos las nociones de letra, agujero, litoral. La pregunta incesante es cómo modificar lo que se considera una condena de exclusión y pobreza, y lo extiende a Colombia: “¿Cómo convertir esa realidad de la brisa, la playa y el mar en otra cosa que no sea esa fantasía ideológica del paraíso perdido, ese Dorado que ha causado tantas muertes, violaciones, desplazamientos, inequidades, guerras, etc.?”

En el segundo capítulo vuelve a plantearse la imposibilidad de separar la praxis del saber, toda praxis implica un saber, para ilustrarlo el autor recrea el concepto marxista de materialismo dialéctico, especialmente de Schmidt, y desde México Sánchez Vásquez. Se insiste en lo universal, por ejemplo, el arte, y en cómo ubicar el arte popular dentro de ese universal. Este es el caso de la cultura “picotera” que forma parte de la herencia afrocaribeña de Cartagena y Barranquilla, y que constituye un

ritual de resistencia sociocultural de aquello que no tuvo cabida en las élites “blancas”.

La Escuela de Frankfurt representa un faro, desde los tiempos de Fromm, Adorno y Horkheimer, desembocando en la segunda generación como Wellmer, autor importante en su crítica a la reflexión sobre la industria cultural, para leer desde allí la cultura de masas y su posibilidad de resistencia; porque si bien el consumo de masas cultural por medio de la industria cultural, que Gallo propone llamar ahora “empresa cultural”, despolitiza politizando, el autor propone pensar un movimiento inverso: “politicemos despolitizando”.

Quizás el pasaje de *Psicoanálisis y subalternidad* que mejor refleja la intención del autor respecto a no condenar de forma tajante la globalización cultural sino extraer lo imposible en el sentido lacaniano, para que todo lo que aparenta poder ser solo de una manera muestre su potencia de transformación. Por esto Gallo se apoya en Wellmer, al afirmar que “Wellmer nos invita a no tomar a Adorno de manera literal, sobre todo su “terrorífica pintura de la industria cultural” porque siempre hay por dónde transformar lo que hay. De este modo, la Escuela de Frankfurt, por supuesto, y Žižek, referente importante en las reflexiones de este libro sobre todo en el apuntalamiento con el psicoanálisis lacaniano, le permiten afinar su perspectiva respecto a la servidumbre voluntaria y la ideología.

El cuarto apartado de este capítulo cierra con lo que en mi parecer es el momento más lacaniano del texto: una corta elucubración sobre la imagen (aquí las fotografías del colombiano

Jesús Abad Colorado) y un “saber hacer” sobre el agujero de lo Real. El litoral, el trazo chino, la pintura, el vacío, para señalar que se trata siempre de actos que muestran lo terrible pero también lo que puede convertirse en otra cosa.

Psicoanálisis Ch'ixi: por unas prácticas subversivas es el tercer capítulo y está dedicado a Latinoamérica en el psicoanálisis. Acogiendo el “lugar” que Rivera Cusicanqui ha llamado lo ch'ixi que, en palabras de la autora, “es el mestizo liberado de su vergüenza, de la vergüenza que le da su lado indio, cuando reconoce que esa es su sintaxis, desde la cual puede mirar el todo, se puede volver libre.” Es el lugar que el autor del texto quisiera para el psicoanálisis, aquel que atraviesa las prácticas coloniales que comportan psicologización, clasismo y clasificación.

El zapatismo como movimiento despierta el interés de Gallo en tanto estaría en juego una política del no-todo. Por otra parte, avanzando en su crítica a la cultura, la creencia ideológica que hace existir al gran Otro es la ocasión para seguir pensando la relación política-psicoanálisis.

El último capítulo titulado *La práctica psicoanalítica como un arte de vivir*, contiene un agudo ensayo sobre el fracaso del amor en Van Gogh. La función borromea del amor intenta construirse con la pintura, pero no es suficiente para sostenerlo en la vida. El texto muestra entre anudamientos y desanudamientos, entre palabras del mismo Van Gogh y aquella de los estudiosos de su vida, el drama de alguien para quien el amor no pudo ligarse con el deseo, lo que lo conduce a un puro deseo de muerte, para

concluir el autor, sin extenderse en ello, que un deseo que no se puede encauzar en las vías de la pulsión se torna loco.

El ensayo que cierra el libro contiene la propuesta de tomar la práctica psicoanalítica como un arte de vivir; habría una estética y una ética del psicoanálisis, que se apartan de los ideales de prosperidad y, por supuesto, del coaching. Este último es analizado discursivamente para mostrar que las premisas que lo sostienen no hacen sino dar existencia al Otro. El autor, cercano a las vertientes que acercan Foucault al psicoanálisis, sostiene que no se necesita ir a las profundidades del ser buscando la esencia: está en las superficies como aprendimos con la topología lacaniana en la que se pierden las separaciones imaginarias del adentro y el afuera, lo profundo y lo superficial. La última frase del libro es enigmática: “eso está ahí, develarlo no cuesta porque casi siempre lo velamos con nuestra existencia, y lo tenemos que develar con nuestra velación.” Algo muere para que desvelemos.

En la invitación a leer a este autor, que se ha apropiado de su *subalternidad*, queda la convicción de que no tenemos otro camino que hacer valer nuestra singularidad y esto es por la vía del deseo articulado en un movimiento, en una colectividad, que amplía el campo de lo posible y de lo imaginable, como leí hace poco en un prólogo.²

Carmen Elisa Escobar M.

2 Lamas, M. (2018). Prólogo. Deseografías. Una antropología del deseo de Rodrigo Parrini. México: UNAM

INTRODUCCIÓN

La universidad y su academia, históricamente, se han pretendido alejadas de la vida cotidiana. Hoy, la idea es tratar de romper esa barrera que separa los lenguajes académicos e intelectuales de la vida cotidiana; pero el problema sigue siendo el mismo: todavía se sostienen en metodologías de investigación científica o en formas de hacer ciencia de una manera mítica: el investigador en su laboratorio o en una posición privilegiada, neutral, objetiva. Sus instrumentos, válidos y confiables, no pueden, sin embargo, interactuar con sus objetos de investigación.

Este libro tiene dos inspiraciones: Gramsci y Fals Borda; aunque hay otras. Como la praxis marxista de Adolfo Sánchez Vásquez, en México, este libro tiene antecesores en Colombia: Francisco José Socarrás y Estanislao Zuleta. Ellos supieron llevar la práctica psicoanalítica más allá del anquilosamiento de sus instituciones y consultorios, donde, bajo la excusa de la

formación o del dispositivo analítico, se inventaban normas superyoicas rígidas, prohibitivas e impositivas. Desde su práctica, hay quienes se identificaron con esos e ideales, en lugar de subvertirlos. La vía no puede ser seguir ideales superyoicos, que nos obligan a obedecer; la vía es subvertirlos.

Gramsci (1981), en los *Cuadernos desde la cárcel*, reelabora, desde la teoría marxista, el concepto de subalterno. Hay que aclarar que Marx nunca usó este concepto, pero, desde Gramsci, refiere a explotados, excluidos, proletariados y trabajadores, sobre todo, a las clases populares, que es uno de los temas donde hace espiral este libro.

La subalternidad aparece como contraparte de la dominación encarnada o incorporada en los sujetos oprimidos, también “como expresión y contraparte de la dominación encarnada o incorporada en los sujetos oprimidos, base y, por ende, punto de partida ineludible de todo proceso de conflicto y emancipación.” (Modonesi, 2010, p. 33)

En el mismo acto de aceptación de las lógicas de dominación puede haber un acto de resistencia, de emancipación, que supone incorporar en los actos de los dominadores otras dimensiones y otros conceptos. Es ahí donde, para Gramsci, es importante la cultura popular: en ella existen elementos de creación y de rebeldía frente a las diversas formas de dominación. En esas expresiones existen “rasgos de iniciativa autónoma” (Gramsci, 1981).

No hay un momento de revelación hacia la hegemonía del subalterno. Con lo mismo que se hace tal, el sujeto subalterno

puede transformarse en hegemónico. La subalternidad puede conllevar un momento de aceptación, pero también de rechazo a la dominación.

La subalternidad se asocia a lo popular, a una serie de saberes que históricamente han sido negados, ya que eran contruidos por unos diferentes a los que “tenían” que ser.

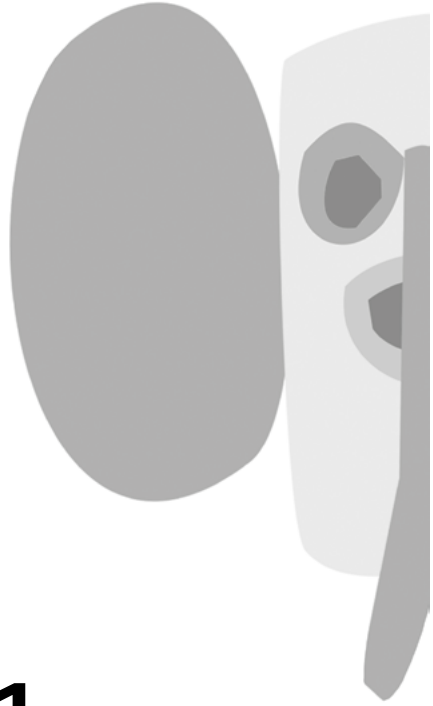
La cultura popular que interesa en este libro es aquella que hace ruptura o, como decía Mariátegui (1959), aquellas propuestas que corroen la base racionalista de la estética burguesa. Lo mestizo latinoamericano no es una identidad, es una episteme, una manera de pensar y de sentir, una manera de caminar, de andar. Episteme que ha sido negada por otras epistemes mucho más valoradas: las blancas, dominantes desde la Colonia, que tenían siempre la verdad de los otros, nunca la propia. Construir una episteme tiene que ver con un saber-hacer, con todo eso que se dio de una manera muchas veces violenta en este territorio llamado América o Abya Yala. Se pueden crear puentes entre ese saber sobrevalorado: blanco, occidental, europeo o norteamericano, y aquellos saberes desvalorizados: ancestrales, populares, saberes propios latinoamericanos.

Los capítulos aquí presentes hacen parte de una serie de reflexiones que durante los últimos años me han inquietado: arte, saber popular, subalternidad y subversión, entrelazados con la teoría psicoanalítica y otros saberes. La idea es partir de lo popular, de lo que dicen los otros, para así constituir un saber y una práctica.

Por último quiero agradecer a Ian Parker por el prólogo de este libro, desde su lugar en Inglaterra ha sabido ubicarse desde una subalternidad y trabajar con ella, de ahí que me sea muy gratificante que haya participado en este libro con su prólogo. A Carmen Elisa Escobar haber aceptado hacer la presentación del libro, ella sigue siendo una inspiración desde su amor al conocimiento y al saber, así como alguien que durante años no sólo ha sostenido un deseo de enseñar sino que con otras mujeres han apostado a ese lugar llamado el Círculo Psicoanalítico del Caribe, sin él fuera muy difícil estar acá escribiendo esto. También quiero agradecer la generosidad de David Pavón Cuéllar que me aceptó sin ninguna condición a realizar la estancia posdoctoral en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, México, producto de esa estancia salió un capítulo de este libro, y por último a Edgar Barrero Cuellar y a la Cátedra Libre Martín Baró que han acogido los últimos libros de mi autoría, y con este sería el cuarto, gracias por permitir ese espacio para que unas ideas se conviertan en letras impresas.

Referencias

- Gramsci, A. (1981). Cuadernos de la cárcel. México: Era.
- Mariátegui, J. (1959). El artista y la época. Lima: Amauta.
- Modonesi, M. (2010). Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política. Buenos Aires: Clacso.



1. Carnaval y Psicoanálisis

1.1 El Carnaval de Barranquilla

“El carnaval es la faz dada vuelta, revolucionada, de la vida política, cuyo reverso originario es la devoración del padre primitivo.”
(Pommier, 2018).

El carnaval de Barranquilla es un significante amo lacaniano que opera como un rasgo incognoscible. Su consigna, “Quien lo vive es quien lo goza”, lo convierte en algo que desde afuera nadie puede entender: para comprenderlo hay que vivirlo. ¿Quién lo vive y quién lo goza? En esta incógnita cualquier sujeto puede encarnar como personaje del carnaval: marimonda, congo, garabato, cumbiambero, negrita puloy, etc. Ahí es donde cada uno, desde su goce singular, puede considerarse parte de una fiesta común: el carnaval.

Incluso la iglesia, en su sabiduría, ha permitido el momento de la fiesta, del carnaval, de la feria, esa polución diurna que permite descargar los humores y evita que se ceda a otros deseos y a otras ambiciones... Pero de esta manera la risa sigue siendo algo inferior, amparo de los simples, misterio vaciado de sacralidad para la plebe. Ya lo decía el apóstol: en vez de arder, casaos. En vez de rebelaros contra el orden querido por Dios, reíd y divertíos con vuestras inmundas parodias del orden... al final de la comida, después de haber vaciado las jarras y botellas. Elegid al rey de los tontos, perdeos en la liturgia del asno y del cerdo, jugad a representar vuestras saturnales cabeza abajo... Pero aquí, aquí... —y Jorge golpeaba la mesa con el dedo, cerca del libro que Guillermo había estado hojeando—, aquí se invierte la función de la risa, se la eleva a arte, se le abren las puertas del mundo de los doctos, se la convierte en objeto de filosofía, y de pérvida teología. (Eco, 2001, p. 677-678.)

La ciudad de Barranquilla es otro significante (aquel que representa a un sujeto para otro significante), representa al sujeto barranquillero ante otros significantes: colombiano, sudamericano, caribeño, carnavalero, bailarín, pachanguero, bullicioso, dicharachero. Significantes que circulan dentro de ese espacio llamado ciudad. Una ciudad no solo es casas, edificios y fábricas (urbe), sino todo eso que se entreteje y circula en ella: los significantes. Estos significantes podrían sostener a este sujeto ante otro sujeto; sostener de alguna manera, en esta época de tecnología y globalización, unos lazos sociales; sostienen que la subjetividad del sujeto barranquillero pueda surgir en un espacio o lugar llamado Barranquilla.

1.2 El acto de la marimonda: la revolución de la revolución

El acto es fundador del sujeto

Barranquilla, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, se convirtió en un espacio de encuentro de diferentes expresiones culturales populares, de música y danzas, que se entremezclaron, transformándose y adquiriendo su propia identidad para así formar un acto cultural, el carnaval.

El carnaval de Barranquilla es un acontecimiento cultural, entendiendo acontecimiento en el decir del filósofo Alain Badiou, como aquello que es inesperado, que no es algo natural ni neutral, situado históricamente y relacionado con el azar (Badiou, 1999) En el acontecimiento lo importante son las subjetividades que se organizan a su alrededor. El acontecimiento es algo que no puede ser calculado ni es previsible.

El carnaval como acontecimiento es un hecho social que permite la reafirmación de la comunidad. El Carnaval de Barranquilla, al igual que otras fiestas tradicionales, refleja la historia de la ciudad o de la comunidad. La diversidad de manifestaciones culturales que reúne el carnaval y la participación en él de diferentes sectores sociales, representan la mayor riqueza de esta fiesta. El carnaval es un rito urbano, un medio lúdico para ejercitar la capacidad de crear. El carnaval de Barranquilla como acontecimiento se podría equiparar a la revolución francesa, en donde el lema de libertad, igualdad y fraternidad podría acompañar al famoso lema: “quien lo vive es quien lo goza”.

Solo en Barranquilla, ciudad que no fue fundada en la colonia, ciudad de libres, de indios, negros y mestizos, de inmigrantes italianos, chinos y de muchos otros países, podría darse esta maravilla, una fiesta en lo que la profunda desigualdad social de Colombia desaparece por cuatro días. (Semana, 2004).

Así, el carnaval de Barranquilla pasa a ser una revolución, un acontecimiento que rompe y realiza un corte cultural. Pero en esta fiesta de libertad, igualdad e inclusión existe un suceso que no pude pasar inadvertido: la exclusión, durante gran parte del siglo XX, del disfraz de marimonda.

La marimonda, disfraz jocoso, “mamador de gallo”³, grosero, que con vestimenta llamativa y movimientos desordenados se abre paso con su famosa “pea-pea”, nació para burlarse de todos, y sobre todo de las autoridades. Sin embargo, hasta comienzos de la década del ochenta, estuvo excluido de la fiesta. Para muchos, este disfraz era de “baja categoría”, demasiado “corroncho”⁴.

El acto de la marimonda reafirma, realiza un acontecimiento dentro del mismo acontecimiento carnavalesco, revoluciona la revolución misma del carnaval. Un acto revolucionario, después de un tiempo, entra en una especie de letargo. El carnaval no es la excepción, ya que, nacido para incluir, excluyó por lar-

3 Expresión usada en la Costa Caribe colombiana para referirse a momentos desordenados, donde no se toma en serio algo.

4 Término que se utiliza en la Costa Caribe de Colombia para referirse despectivamente a personas ordinarias, sin “cultura”, modales, estudios o educación.

go tiempo a este personaje. Una explicación para esta exclusión podría ser que el carnaval no es ajeno a su contexto: Colombia es un país excluyente en todas sus esferas: educación, riqueza, acceso a servicios, oportunidades, etc.

El carnaval necesita de actos revolucionarios, como los de la marimonda, para no perder su objetivo. El acto revolucionario de la marimonda resignifica al carnaval y evita que se pierda su impulso revolucionario. Por su acto, la marimonda le recuerda al carnaval que hay que recrear los bailes, la diversión, el goce. Al colocar en sus filas a pobres y ricos, negros y blancos, nativos y foráneos, feos y beldades, flacos y gordos, la marimonda universaliza su acto, afirma la “excepcionalidad” del acto político y produce una ruptura o corte revolucionario.

Lo universal pertenece al todo sin ser una de sus partes, así que no puede ser localizado; apunta a todos los lugares, y esto es lo que precisamente lo contrapone a lo particular que es a su vez el fundamento del totalitarismo y el globalismo, la universalidad es el fundamento de lo singular y del sujeto, así que cualquier sujeto que realice un acto de marimonda se convierte en sujeto del carnaval, un sujeto inmerso en un contexto de libertad, igualdad y fraternidad un sujeto que vale por su singularidad, su acto, y no por su color, estrato socioeconómico o ideas. Es decir, el sujeto del inconsciente.

1.3 El inconsciente es Barranquilla al atardecer

“El inconsciente es Baltimore al amanecer”.
(Lacan, 1983)

El psicoanalista francés Jacques Lacan liga el inconsciente a un lugar estructurado como una ciudad, y a un lugar indisociable de una indicación temporal: el amanecer. En este escrito se va a tratar de ligar el inconsciente a otro lugar y temporalidad: Barranquilla al atardecer. Indicando cómo en esta singularidad puede estructurarse el inconsciente.

Lacan se dirige a un público: les dice que el lugar del inconsciente es aquel donde viven, crean o no en el inconsciente, ya que esta creencia se podrá resolver en un psicoanálisis, en donde un psicoanalista reconoce, por medio de su acto de escucha, el inconsciente del analizante.

Al igual que Baltimore, Barranquilla es una ciudad relativamente nueva: la primera fue fundada alrededor del siglo XVIII; la segunda, a principios del siglo XIX. Las dos son ciudades modernas, nacidas de la Modernidad, y por tanto sujetos movilizadores por la proclama “igualdad, fraternidad y libertad”.

Barranquilla no fue una ciudad colonial, en sus raíces no existen rastros de esa época, su impulso y desarrollo se gestó por el comercio, en los dos últimos siglos, gracias a ser una ciudad donde confluyen el principal río de Colombia y el mar Caribe, es, como diría Lacan, una ciudad del nuevo mundo:

Si el inconsciente es Baltimore, su relación al tiempo no es al tiempo arqueológico. Es un tiempo de menor profundidad, un tiempo en superficie, un tiempo que se combina más fácilmente con el presente, al “bello y vivaz hoy”. También se agrega el “amanecer que anuncia un nuevo día”, como Baltimore es una ciudad del Nuevo mundo. (Laurent, 2004, p. 202).

Barraquilla, al igual que Baltimore, fue construida por el ánimo modernizante, pero también provisional; fue construida en un aparente desorden que dio paso a una libertad reinante, en donde sus habitantes son libres tanto de instalarse en la ciudad (desde los casi mitológicos fundadores, los galaperos, hasta los diferentes inmigrantes alemanes, italianos, españoles, árabes y judíos, entre otros), como de irse e introducirse en otras ciudades, no como forasteros, sino como barranquilleros.

En un pequeño espacio (en comparación con las grandes extensiones de país), Barraquilla ha podido engendrar un gran efecto, su carnaval, mundialmente reconocido, no es más que la puesta en acto de la estructura del inconsciente.

A diferencia del Baltimore de Lacan, donde el amanecer anuncia un nuevo día, Barraquilla en cada atardecer anuncia que el día con todas sus formalidades (trabajo, estudio, pago de cuentas, etc.) termina; y que el comienzo del ocultamiento del sol no implica el final del día, sino su segundo nacimiento. El atardecer recrea las formalidades de la vida cotidiana en un cuento más, en una mamadera de gallo, bajo el “palo” de una esquina cualquiera, en un sardinel, en un mecedor: estos espa-

cios sirven de teatros griegos, de catarsis para esos sujetos, que así se preparan para otro día con sus formalidades.

Estas recreaciones del atardecer permiten entrever una dinámica estructural en donde el sujeto racional da pie a la irrupción del sujeto del inconsciente: “La estructura de la ciudad que concibe no supone un sujeto puramente racional. Precisamente, la ciudad es un dispositivo estructural porque permite leer las elecciones inconscientes irracionales de estos sujetos”. (Laurent, 2004, p. 210).

Hay que tener en cuenta que, para el psicoanálisis, el sujeto no es el individuo de la filosofía ni el de la psicología, un sujeto racional y consciente, sino el sujeto del inconsciente: un sujeto que está en todos los lugares y no adhiere a ninguno. No hay que olvidar que Lacan, desde el comienzo de su enseñanza, se interesó por el lenguaje, y llegó incluso a decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, y que lo que caracteriza al lenguaje es el sistema del significante en cuanto tal. Este viene a ser tan importante que el inconsciente va a ser su efecto: “El otro registro sustantificando el inconsciente, estaría constituido por esta relación extraña un significante a otro significante, se nos agrega que es de ahí que el lenguaje tomaría su lastre” (Lacan, 1966-1967). Lacan comenta que en esos desfiladeros del significante (siendo el significante aquello que representa a un sujeto ante otro significante) es donde aparece el significante de la falta, donde se produce el sujeto.

El discurso se funda en el lenguaje, es decir, en todo lazo social. Para Lacan este lazo es lo único que puede ser constatado

en toda cultura, incluso, es lo que en determinada forma puede sujetar o amarrar a un sujeto.: “Cuando el lazo se rompe, la ciudad aparece entonces como imperio del vacío” (Laurent, 2004, p. 215). Es importante que la dinámica estructural inconsciente de Barranquilla permanezca, para que así permanezcan sus lazos sociales. Cuando un sujeto hace parte de una sola cotidianidad, lo que se tiene que promover es lo contrario, que el sujeto realice la ceremonia, como en el carnaval, en donde un disfraz o una comparsa no son nada sin sus sujetos: María moñitos no es lo mismo sin aquel que la personifica.

1.4 Playa, brisa y mar: la triada freudolacanianiana en el Caribe colombiano

Al igual que el filósofo esloveno Žižek, soy lo contrario de esos chicos malos del colegio, aquellos que dentro del libro de filosofía escondían una revista porno; yo hago al revés, dentro de las revistas porno escondo algo de psicoanálisis, disfruto a Freud y a Lacan, finjo que voy a escribir de la playa, la brisa y el mar, pero, en verdad, voy a escribir de psicoanálisis. De ahí este título, solo para que crean que les escribo de la playa, la brisa y el mar; pero, lo cierto es que les vengo a hablar de psicoanálisis, y para eso voy a comenzar por lo Real lacanianiano como parte de la tríada freudolacanianiana.

Lacan (2012) en su texto titulado “Lituratierra”, distingue la frontera del litoral, siguiendo la distinción entre la lógica del significante que traza fronteras simbólicas, y la lógica de la letra (literal) que hace más bien de litoral en lo Real. El mar existe, es un litoral, dibuja un borde que la playa como significante

viene a establecer como una frontera simbólica. La brisa es ese imaginario que nos viene a refrescar de eso difuso del mar y que la playa trata de delimitar. Como todo imaginario, la brisa quiere constituirnos una realidad y así evitar lo Real.

Acercádonos a los saberes ancestrales de nuestros hermanos mayores, para los indígenas kogui el mar era el principio de todas las cosas, como nos dice este mito kogui que transcribe Reichel Dolmatoff:

Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Solo el mar estaba en todas partes. El mar era la madre. Ella era agua y agua por todas partes y ella estaba en todas partes. Así, primero solo estaba la madre...La madre no era gente ni nada, ni cosa alguna. Ella era Aluna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y era pensamiento y memoria. Así la madre existió solo en Aluna, en el mundo más abajo, en la última profundidad, sola. Entonces cuando existió así la madre, se formaron arriba las tierras, los mundos, hasta arriba donde está hoy nuestro mundo. Eran nueve mundos y se formaron así: primero estaba la madre y el agua y la noche. No había amanecido aún. La madre se llamaba entonces se-ne-nuláng. También existía un padre que se llamaba katekéne-ne-nuláng. Ellos tenían un hijo que se llamaba búnkua-sé. Pero ellos no eran gente, ni nada, ni cosa alguna. Ellos eran Aluna. Eran espíritu y pensamiento. Eso fue el primer mundo, el primer puesto y el primer estante. Cuando nacieron los primeros padres del mundo, ellos empezaron a secar la tierra. Empujaron el mar más allá e hicieron zanjas para secar el piso y caños para navegar por el agua.

La madre bebió la mitad del mar. Montañas se formaron de la tierra y el agua se retiró. Cuando los padres del mundo hicieron la casa en el cielo, se reunieron y bailaron y cantaron y decidieron hacer la tierra. Pero primero estaba el mar. Y el mar era la madre. La madre era pensamiento. Y el pensamiento era Aluna. (Reichel-Dolmatoff, 1985, p.17).

El encuentro con el mar es lo que posibilita una playa, en el mar hay una verdad de la que no podemos saber directamente si no es por aquello que la quiere delimitar que es la playa: la frontera simbólica. Este Real mortifica al sujeto, y los indígenas lo sabían ancestralmente, nos llevan una delantera (nosotros somos los hermanos menores), así como los artistas también nos llevan una delantera según decía Freud, es por eso que se trae a colación el poema del cartagenero Gustavo Ibarra Merlano “Mar cavada”, que nos dice eso que no queremos saber:

El mar labra la playa
como la muerte al hueso.
El inmenso mar del tiempo
que me arroja la espuma de los días.
(Ibarra, 2019, p.46)

El mar como lo Real retorna, persiste, insiste y la playa trata de contenerlo; a veces lo consigue, la mayoría de veces solo puede fracasar, incluso fracasa cuando lo simbólico trata de contenerlo, y es ese fracaso donde tocamos lo Real: “tocamos lo Real en sí en nuestro fracaso a la hora de tocarlo, puesto que lo Real es, en su forma más radical, la brecha, la diferencia mínima que separa al uno de sí mismo” (Žižek, 2015, p. 1.042).

¿Y la brisa?, si desapareciera, esto no indicaría que podríamos encontrarnos más auténticamente con la playa o incluso con el mar, esto es otra fantasía. Así como la fantasía actual de que detrás de las máscaras o de cierta realidad nos vamos a encontrar con algo auténtico, con una verdad que esas máscaras ocultan; parece que aquí viene otra mala noticia de las que suele traer el psicoanálisis: detrás de esas máscaras no hay nada, la realidad y la ficción no son dos cosas separadas, son parte de una misma cosa, y es aquí donde la verdad tiene estructura de ficción (Lacan, 2009). Esa brisa tiene que estar, así como la fantasía tiene que estar para darle consistencia a la realidad; sin ello se desintegraría y nos caería el mar encima, no lo podríamos disfrutar. Así como la escena de la película *Matrix*, donde el señor Reagan le dice al agente Smith: “Sabes, sé que este filete no existe. Sé que cuando me lo meto en la boca es *Matrix* la que le está diciendo a mi cerebro. Es bueno y delicioso. Después de nueve años, ¿sabes de qué me doy cuenta? La ignorancia es la felicidad”. (Silver, 1999).

Qué es lo que Lacan proponía como atravesar el fantasma, si no es cambiar o destruir la fantasía en una interpretación. Cambiar las fantasías que nos hacen encajar en esa realidad, como esas de playa, brisa y mar, paraíso perdido de los “cachacos” y en los últimos años de ciertos turistas europeos y norteamericanos que vienen a buscar todo tipo de experiencias, desde las alucinógenas hasta las prácticas sexuales que en sus países de origen estarían prohibidas. El asunto con esto último es que esta fantasía de ser un destino paradisíaco opera ideológicamente como una fantasía fetichista: “nos hace rechazar lo que

vemos y sabemos” o, como dice Žižek: “lo sé muy bien, pero... realmente no lo creo” (Žižek, 2015, p. 1.082). ¿Qué es eso que sabemos muy bien pero que no creemos? En estas ciudades paradisíacas existen niveles de pobreza vergonzantes, según algunas cifras Cartagena, después de Cúcuta y Pasto, es la ciudad de Colombia con más pobreza; y después de Cúcuta, es la ciudad con más miseria del país (Cárdenas, 2015). Así que es difícil dejar ese goce ideológico, por eso que no se quiere saber.

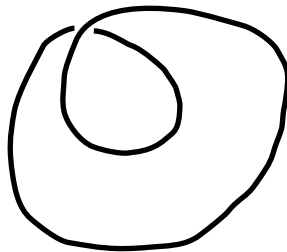
¿Cómo convertir esa realidad de la brisa, la playa y el mar en otra cosa que no sea esa fantasía ideológica del paraíso perdido, ese Dorado que ha causado tantas muertes, violaciones, desplazamientos, inequidades, guerras, etc.? ¿Cómo cambiar en esa historia esas marcas significantes? Como siempre, voy a apelar a otro artista, Derek Walcott, escritor y premio Nobel de literatura en 1992. Walcott escribe con respecto al carnaval lo siguiente: “insertar una memoria de agravios, violencia y explotación en una secuencia rítmica, permitiendo a una agrupación humana bailar su propia historia ya despojada de su pasado doloroso”.

Así como Walcott persigue con su escritura la belleza del mar, nosotros podríamos encontrar la belleza de lo Real desde el psicoanálisis. Este artista llega a decir cosas de su Santa Lucía natal como: “Despertarse en un lugar donde la belleza nunca cesa” (Iriarte, 2001). En esta frase es difícil no acudir a la frase de Lacan “lo real es lo que no cesa de no escribirse” (Lacan, 1977). Lo Real insiste a pesar de que no puede inscribirse, ante eso: ¿qué se puede hacer? Lamentarse por esa imposibilidad

o tratar de convertir esa imposibilidad en otra cosa, un saber hacer como lo intenta hacer Walcott, él es la respuesta a esa imposibilidad, el sujeto es la respuesta a eso imposible de lo Real de simbolizarse, pero en Walcott eso es precisamente lo que lo convierte en artista, ¿y en nosotros?

No cerrar ese agujero de lo real, circundarlo, habitarlo en la lógica heideggeriana, atravesar el fantasma que sostiene al deseo y lo construye (Lacan, 2013, p. 358), eso es habitar al goce en su dimensión de insuficiencia, no de carencia imaginaria, es decir, desde la angustia: el vacío. Construir desde el vacío es lo que los indígenas sospechaban en su sabiduría ancestral, de ahí su respeto al mar, y su forma de circundar ese mar que hacía al mundo. Volviendo a Walcott, para él no existe el tiempo cronológico en el instinto creativo, el tiempo es circular, y esto, según él, es lo que la novela latinoamericana le ha aportado al concepto de tiempo.

Atemporalidad y repetición son necesarios para ir del Otro al otro, como titula Lacan su seminario 16, asunto que el psicoanalista argentino Isidoro Vegh comenta como una “experiencia en que el sujeto advierte la inexistencia del Otro, al recon-



ocimiento de esa otredad que es el objeto a, cuyo relevamiento muestra el agujero que constituye al Otro y demuestra su inexistencia como completud” (Vegh, 1998).

El acto analítico implica realizar un retorno en doble bucle sobre sí mismo, un ir y venir como las olas del mar, para establecerse no en un lado o en otro, sino en esa repetición como fundadora del sujeto, como nos decía Lacan en el seminario titulado precisamente el “acto analítico”, donde retroactivamente el sujeto puede comenzar a diferenciarse del Otro con mayúscula desde la caída del objeto pequeño a y del agujero producido por esa caída, allí se establece la inexistencia del Otro. La propuesta es pensar este doble bucle no solo retrospectivamente sino prospectivamente, eso sí, teniendo en cuenta que lo Real solo puede demostrarse negativamente, desde una brecha, un antagonismo, desde el fracaso de una ontologización positiva. Aquella ontología del semblante es un fracaso para conjugarse con una estética de la existencia.

El encuentro con lo Real es traumático, y en Colombia sabemos de eso. El descubrimiento freudiano, al igual que el mal llamado descubrimiento de Colón, es un decir sobre algo sin fronteras precisas, un espacio hecho de litorales y de discontinuidades. El mar Caribe, desde su mismo nombre, ha sido una incomodidad, parece que de eso no se quisiera saber algo diferente a su ser un lugar turístico. Colón, en su afán por bautizar, confundió a los aguerridos caribes con caníbales, y creyendo que había llegado a Asia los emparentó con el Gran Can mongol. En esa frontera simbólica llamada mar Caribe, existe una marca significante tan pesada para algunos, que en Colombia

dejó un tiempo de existir. Según la historiadora Adelaida Sourdis, esta frontera fue cambiada por la de Océano Atlántico a finales del siglo XIX.

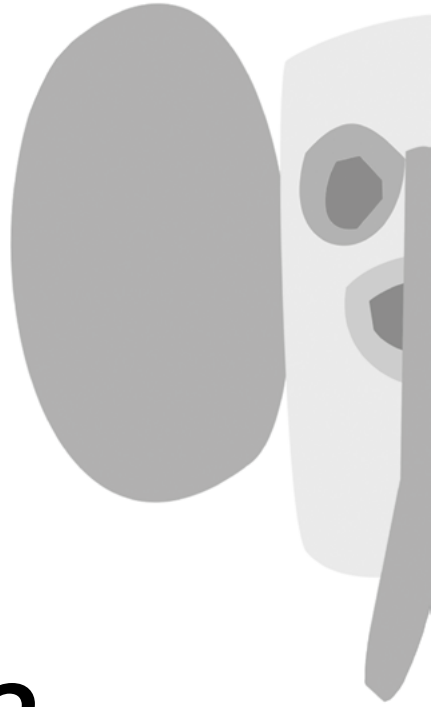
A pesar de la larga tradición, en algún momento el nombre se cambió y Colombia dejó de limitar con el mar de los Caribes para colindar con el océano Atlántico. Se empezó a hablar de costa Atlántica, los dirigentes de finales del siglo XIX le volvieron la espalda al mar y concentraron sus esfuerzos en los Andes. Afortunadamente, a partir de la segunda mitad del siglo XX se inició la recuperación de la historia y de la vocación Caribe del país. (Sourdis, 2001, p. 32).

Hicieron lo peor que se puede hacer con lo Real, darle la espalda, como si haciendo eso pudiera desaparecer. No podemos ir más allá de lo Real, lo único que podemos hacer es reconocer su imposibilidad, es una verdad no-toda, no hay Otro del Otro, la verdad no puede medirse desde algo externo sino por contradicción, por su inconsistencia, entre la fractura entre lo enunciado y el lugar de la enunciación, entre lo que se dice y lo que se hace, siempre hay un algo que falta, y no puede completarse desde un decir, queda un resto: lo indecible. De ahí que el mar nunca será domesticado, así como los caribes no lo fueron, de ahí que el mar Caribe, a pesar de su aparente conquista, siga inhóspito, enigmático. Para terminar una frase de Lacan (1996) en Radiofonía y Televisión: “La aproximación a lo real es estrecha y es por merodearlo que el psicoanálisis se perfila” (p.49).

Referencias

- Badiou, A. (1999). *El Ser y el Acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial
- Cárdenas, J. (9 de julio de 2015). Cartagena, una de las ciudades con más pobreza de Colombia. *El Universal*. Recuperado de: <http://www.eluniversal.com.co/multimedia/video/video-cartagena-una-de-las-ciudades-con-mas-pobreza-de-colombia-2967>
- Eco, U. (2001). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Ibarra, G. (2019). *Viento voluble en medio del agua*. Antología. Bogotá: Universidad Externado
- Iriarte, P. (18 de junio de 2001). Derek Walcott que conocimos o: Derek Walcott. *Semana.com* Recuperado de: <http://www.semana.com/nacion/articulo/derek-walcott-conocimos-o-derek-walcott/46367-3>
- Lacan, J. (1966-1967). *Seminario 14. La lógica del fantasma*. Buenos Aires: Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA). Inédito.
- Lacan, J. (1977). *Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*. Seminario 24. Inédito.
- Lacan, J. (1983). El discurso de Baltimore, en: *Lacan Oral*. Córdoba: Xavier Bóveda
- Lacan, J. (1996). *Radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (2009). *Seminario libro 18. De un discurso que fuera un semblante*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2012). Lituratierra, en: *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013). Seminario libro 10. *La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent. E. (2004). *Ciudades analíticas*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Semana. (27 de febrero de 2004). Libertad, igualdad y 'fraternidad'. *Semana.com*. Recuperado de: <https://www.semana.com/on-line/articulo/libertad-igualdad-fraternida/63843-3>
- Pommier, G. (2018). *Lo femenino. Una revolución sin fin*. Buenos Aires: Paidós.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Nueva Biblioteca colombiana de cultura. Tomo II. Bogotá: Procultura.
- Silver, J. (productor) Wachowski, L y Wachowski, L. (directoras) (1999). *Matrix* (cinta cinematográfica). Estados Unidos: Warner Bros
- Sourdis, A. (2001). Los caribes. *La Tadeo*. 66, pp. 26-32.
- Vegh, I. (1998). ¿Cómo un sujeto que ha atravesado el fantasma radical puede vivir la pulsión? *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Recuperado de: http://www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_752.pdf
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.



2.

La Escuela de Frankfurt, la cultura popular y el psicoanálisis*

* Partes de este capítulo es producto de la estancia posdoctoral en la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

2.1 El materialismo dialéctico de Schmidt y Sánchez Vásquez

Quiero comenzar este capítulo con las ideas de Adolfo Sánchez Vásquez; su categoría principal, se fundamenta en Marx de *praxis*. Lastimosamente, comenta Sánchez, durante mucho tiempo el arte fue de poco interés para los marxistas, quienes olvidan que la “relación estética con la realidad es una relación esencial para el hombre” (Sánchez, 1979, p. 9). La postura de Sánchez Vásquez es mostrar que el arte tiene una condición materialista dialéctica; para este pensador hay un carácter material de la praxis:

Frente a las concepciones que subrayan la dependencia de lo estético respecto del hombre a la vez que niegan su objetividad (lo estético como creación o proyección del sujeto), subrayaremos que lo estético solo se da en la dia-

léctica del sujeto y del objeto y que, por tanto. No puede ser deducido de las propiedades de la conciencia humana, de cierta estructura de ella, de la psique o de determinada constitución biológica del sujeto (Sánchez, 1979, p. 90).

Sánchez se aleja de las posiciones reduccionistas que toman al arte como una ilustración de la ideología política o que reducen el valor de una obra al de las ideas plasmadas en ella, en una especie de imitación de la realidad:

El fin último de la obra de arte es ampliar y enriquecer el territorio de lo humano. El hombre amplía o enriquece su mundo creando un objeto que satisface su necesidad específicamente humana de expresión y comunicación. El arte no es propiamente imitación de una realidad natural. Sino creación de una nueva realidad (humana o humanizada). El valor supremo de la obra de arte, su valor estético, lo alcanza el artista en la medida en que es capaz de imprimir una forma determinada a una materia para objetivar un determinado contenido ideológico y emocional humano, como resultado de lo cual el hombre extiende su propia realidad (Sánchez, 1979, p. 115)

Para Sánchez la obra de arte nace condicionada por una época, por un contexto social, donde convergen espacio y tiempo, pero va más allá de ella, la trasciende por la capacidad de dialogar con otros tiempos y circunstancias:

La estética marxista debe aspirar a ser una ciencia y, como tal, tiene que ser objetiva, no objetivista. Posee un fundamento filosófico —el materialismo dialéctico e histórico no puede, por tanto, considerar la actividad artística, en

cuanto esfera esencial de la existencia humana, al margen de la concepción del hombre como ser creador, histórico y social. Pero la estética marxista, como el marxismo en su conjunto, perdería su carácter científico si estableciera tesis que la historia real, la práctica o la experiencia contradijeran. (Sánchez, 1979, p.108).

Lo expuesto por Sánchez Vásquez acerca del materialismo marxista se acerca a lo que elabora Alfred Schmidt: la productividad del humano, la intervención de este transforma la naturaleza, y como las leyes naturales actúan con independencia de la conciencia humana.

Schmidt, en su libro *“El concepto de naturaleza en Marx”* (1977), comenta que el materialismo marxista se fundamenta en Feuerbach: “Feuerbach es el que mediante un vuelco materialista de la especulación hegeliana va más allá de la mera crítica interna al idealismo” (p. 17). En esto último es donde Schmidt ve la mayor influencia de Feuerbach sobre Marx, abandonó a este último gracias al primero, dando herramientas para una reflexión no idealista de la especulación hegeliana.

La propuesta no parte del espíritu absoluto hegeliano sino de hombres corpóreos, haciendo decir a Marx que son los hombres quienes piensan, y no su yo o su razón. La realidad acá es material, cosa natural (no biológica), lo cual no es ninguna esencia, y esto es cercano a lo que plantea Althusser: “las categorías dialécticas serían la ‘moneda’ que se pone en circulación cuando se rechaza la filosofía del sujeto y del origen (Althusser, 1967, p. 143).

Schmidt, a través de su lectura de Marx, trata de sostener la praxis, una mediación que realiza el humano (1977, p. 26). Pasar de un materialismo intuitivo a un materialismo dialectico, para Schmidt, es pasar a un carácter práctico transformacional, y eso lo hace siguiendo a Marx, en su octava tesis sobre Feuerbach, que dice: “La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría a caer en el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis” (Engels y Marx, 1980, p. 3).

La comprensión del mundo planteada por Marx en su “Tesis sobre Feuerbach” ayuda a aclarar la otra frase más famosa de su tesis 11 del mismo texto, que dice: “Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo. De lo que se trata ahora es de transformarlo”. En esta frase, si bien hay una epistemología y una metodología, esta no puede servir para justificar un hiperactivismo en detrimento de la teoría, la reflexión y comprensión del mundo:

Los breves rayos de luz que se encuentran en las Tesis sobre Feuerbach encandilan a todos los filósofos que se le acercan, pero todos sabemos que un rayo enceguece en lugar de iluminar, y que nada es más difícil de situar en el espacio de la noche que un estallido de luz que la rompe. Será sin duda necesario hacer visible, algún día, lo enigmático de esas once tesis falsamente transparentes. (Althusser, 1967, p. 29).

Un anti intelectualismo que desvaloriza lo teórico se comienza a vislumbrar en muchos espacios sociales. No se puede separar la praxis del saber, toda praxis implica un saber.

Adorno (2003) había comentado al respecto que la unidad entre teoría y praxis no es inmediata, como también que Marx no se abandonó nunca a la praxis.

Es así que retornamos a Sánchez Vásquez, quien pudo cimentar teóricamente una praxis artística que crea la realidad bordeando lo Real (lacaniano). Una de las variaciones del ser humano con el mundo es la relación estética. No hay que olvidar que la actividad que permite que el hombre consiga humanizarse y transformar la naturaleza es el trabajo. Y el arte es un modo de trabajar con eso natural. Para Sánchez, no existe escisión entre arte y trabajo, incluso el arte sería una fuerza transformadora del trabajo, además como el mismo Sánchez Vásquez comenta: “su obra tiene que reflejar su modo de sentirse como ser humano concreto en el marco del régimen social dado.” (Sánchez, 1979, p. 113).

Tanto para Schmidt como para Sánchez Vásquez, el marxismo es una praxis porque pretende: “transformar el mundo” transformando la materia, la naturaleza. Hay que reconocer el estatuto del arte como trabajo de producción material, de transformación de la realidad, arte catalogado como universal. Ahora, ¿cómo se ubica en este lugar de lo universal el arte popular?

El arte popular, en primera medida, debe contener un elemento de protesta, debe asumir una posición contestataria, impugnadora o alternativa con respecto a la cultura y el arte de las élites dominantes, “Hacer arte para el pueblo es hacer arte universal, es hundirse en la sustancia humana particular —nacional y popular— para salir de ella cargado de universalidad.” (Sánchez Vásquez, p. 270).

Esta universalidad del arte popular se puede encontrar no en sitios sofisticados, esa singularidad puede encontrarse precisamente en eso que es excluido por las élites o por las tendencias dominantes en un contexto y una época determinada. Y este parece ser el caso de la cultura picotera y de la champeta en el Caribe colombiano.

2.2 La cultura picotera como arte popular en el Caribe colombiano

El *pick up* o “picó”, anglicanismo incorporado al dialecto regional del Caribe colombiano, es una especie de *sound system* que se construye en los almacenes de sonido de Cartagena y Barranquilla y se emplea para amenizar fiestas (verbenas), que generalmente se realizan en las calles de los barrios populares de las ciudades del Caribe colombiano. Pero un picó no solo es una caja que amplifica sonidos en estos bailes populares. El picó, dado el significado que tiene para los seguidores de la verbena, como se verá más adelante, se convierte en el eje central del baile, en la fuerza determinante que convoca y hala seguidores. “La champeta es una manera de ver el mundo” (Hernández, 2012, p. 103)

El picó, como ya se dijo, no solo amplifica sonidos, no es solo un aparato para poner música, el picó crea una relación singular de las canciones con los seguidores, es una especie de aparato-sujeto que pueden crear un espacio en una verbena (fiesta) donde los dos pueden hacerse uno, donde aparecen dimensiones espaciales, sociales y sensuales que permiten el “espeluque” (desorden): “El picó retrotrae pues una cierta cosmogonía que los lleva a sus seguidores a alimentar unos sentimientos de

admiración, adulación, respeto y culto por dicho aparato. (Hernández, 2012, p. 98).

El picó nació en la marginalidad en Cartagena, en una ciudad colonial, elitista y jerárquica, blanca, que históricamente ha relegado todo aquello que se asocie a colores oscuros de piel: “La fiesta de picó es celebración contra el sufrimiento y su poder sonoro está contenido en la máquina, que además aparece como una extensión del cuerpo imbuida en agencia y sublevación.” (Sanz, 2011, p. 122).

La fiesta del picó y el baile constituyen un ritual de resistencia sociocultural de aquello que no tuvo cabida en los medios que han dominado las élites blancas. Incluso, durante mucho tiempo el picó y su música fueron rechazados por las élites de Cartagena y de las ciudades de la costa caribe colombiana como Barranquilla o Santa Marta: “La fiesta de picó en Cartagena tiene un carácter subversivo que sienten sus opositores. Este poder se debe en gran parte a la forma de bailar, sobre todo, porque es la expresividad de una sensualidad condensada.” (Sanz, 2011, p. 110). Pero las normatividades prohibitivas no pudieron evitar que las fiestas verbeneras del picó continuarán amenizando a ciertas poblaciones, y estas manifestaciones terminaron imponiéndose a pesar de ellas.

La fiesta de picó va más allá de la mera “rumba”. Ella es portadora de un poder simbólico que sobrepasa el baile y la diversión. Su esencia epistemológica y ontológica revela el desahogo inconsciente por la dolorosa diáspora africana. Ella despierta el ansia de libertad, de resistencia con-

tra todo tipo de esclavitud o discriminación, incentivando la defensa de la cultura afro ante la in-visibilización de la sociedad hegemónica cartagenera. Y esta lógica oculta es la que le ha permitido sobrevivir a la música Champeta a pesar del látigo en la época de la colonia, de los decretos que la prohíben en la época republicana, y de la enorme lista de requisitos legales en la actualidad para realizar una fiesta de picó. (Cueto, 2016, p. 656).

El picó y la música afrocaribeña rompen con el orden establecido por la colonialidad y modernidad blanca occidental. Cartagena, la ciudad colonial colombiana por excelencia, en muchas ocasiones ha prohibido los bailes de picó y la música popularizada en estos aparatos, la champeta. Tildan a los asistentes y aficionados a esos bailes de picó con el término despectivo de “champetúo”. La champeta y el picó se muestran “desde el valor intangible implícito en la música Champeta, y que permite categorizarla como un movimiento de contracultura en pro de la independencia afro.” (Cueto, 2016, p.658).

Contracultura que emerge en una ciudad que sigue perseverando en su pasado colonial y esclavista, donde las élites blancas siguen gobernando sobre la plebe mestiza y negra. Dicha élite incluso niega su contexto caribeño y sigue pensándose hispánica, como lo expresa el historiador cartagenero Eduardo Lemaitre cuando afirma: “Como primera medida, es totalmente falso, que Cartagena sea una ciudad caribe o “caribeña” ... la vieja Cartagena... es una ciudad hispánica...” (Lemaitre, 1999, p. 5) .

Pero más allá del sonido, el picó no solo tiene que ser una caja de sonidos, también debe tener color, colores que le dan una propia identidad, así sonido y color van entretejiendo una fuerza que se mezcla con el baile, que así aparecen asociados a fuerza, poder, revolución. Por eso hay picós con nombres como “El Gran Fidel”, “El gran Che”, “El coreano”, “El Sibanicú”, marcados en sus placas como “exclusivos”, pues sabían que las emisoras no los iban a hacer sonar. Las verbenas con sus picós tienen un carácter político, son la recreación de los cabildos de negros que en la colonia permitían las reuniones de esclavos africanos en torno a fiestas religiosas, pero que ellos aprovechaban para sincretizar sus tradiciones no permitidas con las católicas permitidas, eran asociaciones de negros esclavos, pertenecientes a un mismo grupo cultural, donde se solidarizaban por medio del festejo, para hablar y conservar sus lenguas ancestrales africanas, así que era un lugar de memoria y resistencia cultural.

Las verbenas son el reemplazo de los cabildos de nación y de los salones burreros, que logran conservar y dinamizar el aporte de la herencia africana al carnaval que sigue vivo el resto del año en el picó, estridente tambor africano que convoca a las tribus urbanas de afrodescendientes, con el llamado de su música ensordecedora y los ritmos paridos de sus entrañas, como la champeta, en su versión de movimiento musical y de baile popular. (Contreras, 2008, p. 133).

El problema, para algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt, fue confundir lo masivo y lo popular, creer que solo lo europeo o norteamericano puede tener un carácter univer-

sal. En eso que se excluye de la cultura picotera, incluso de la champeta como género musical, hay un universal que no subsume lo singular, eso concreto material de la vida según Sánchez Vásquez, hay una singularidad irrepetible, hacer artístico tiene siempre algo de aventura; es creación que instauro una nueva realidad, donde la exclusión y marginación se convierten en una cultura que puede asociarse.

Schmidt es un materialista, que no debe confundirse con lo vulgarmente naturalista, donde lo concreto es fijado por lo que perciben los sentidos; al contrario, para Schmidt en eso material hay una mediación, que implica la intervención del sujeto en el mundo. El picó es un objeto concreto, pero no por eso material, lo que lo hace material es su modo de transformar un mundo segregativo, donde solo lo verdadero vena del mundo blanco occidental colonial. El picó, su música y su baile, trabajan sobre eso histórico, transforman eso naturalizado, sin colonia y supremacía blanca no se hubiese podido construir esos aparatos, por eso la historia no es teleológica y no hay un propósito final en el mundo, para Schmidt: “no puede contener ya más sentido que el que los hombres hayan logrado realizar mediante la organización de sus relaciones vitales” (1977, p. 32).

En esta última frase Schmidt sigue siendo marxista, recogiendo lo dicho por el mismo Marx en su Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas.” (2003, p. 33).

La crítica de Feuerbach, tanto de Marx como de Schmidt, al idealismo es dirigida hacia la autoconciencia subjetiva, y la materialización de la subjetividad a que está mediada por la historia natural y cultural. La contemplación entre un sujeto y el objeto es contraria al materialismo dialéctico marxista, lo que se pretende es una praxis (ahí la propuesta desde Latinoamérica de Sánchez Vásquez y su vínculo con Schmidt) lo práctico-transformador, donde el sujeto humano al hacer parte de la sociedad se relaciona con la naturaleza e interviene en ella con su fuerza de trabajo. La razón de ser de este recurre a la frase de Lukács sobre el método dialéctico en el materialismo:

Al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías tiene que disolver también su solidez cósmica, con objeto de despejar el camino al conocimiento de la realidad [...]. Con este conocimiento, el método dialéctico y su concepción de la totalidad se manifiestan como conocimiento de la realidad del devenir social." (Lukács, 1970, p. 49).

2.3 Politizar despolitizando el Carnaval de Barranquilla como arte popular: de Wellmer a Jameson

“La experiencia estética es la experiencia de algo que el espíritu no tendría ni por parte del mundo ni por sí mismo, posibilidad que su imposibilidad promete.

El arte es la promesa de felicidad que se rompe”.

(Adorno, 1970, p.136).

Wellmer se vale de esta frase para decir que, en Adorno, la obra de arte tiene un contenido de verdad (2013a, p. 194). Para Adorno la industria cultural es diferente que la cultura de masas, está última es una cultura para las masas propiciada por la industria cultura pero no surgida en las mismas masas, sólo obedecen a los intereses de los propietarios de esa industria.

Adorno observó, con la escuela de Frankfurt, que el capitalismo tardío en el siglo XX hizo un uso comercial y empresarial del arte y la cultura. En su conocido trabajo “Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído” (Adorno, 2009), expone cómo la música ha sido alterada por la lógica de la mercancía capitalista. Lo mismo piensan los investigadores de la segunda generación, como Wellmer, el dominio de la razón instrumental, que él denomina racionalidad instrumentada, lo concibe como nueva estrategia de desintegración cultural y colectiva. Wellmer cuestiona la emancipación en nuestras sociedades y se pregunta: ¿Es posible un final de la utopía en sociedades con tan alto grado de presión ideológica como las del capitalismo?

Ni Wellmer ni su maestro Adorno creían que la industria cultural promoviera una conciencia crítica, tampoco que produjera una “negación” del mundo productivista y mercantil o de causar negatividad, extrañamiento frente al mundo de lo dado.

La cultura de masas no ha de considerarse un arte original de las masas que se erige sobre ellas... En los países industrializados se han extinguido hasta los vestigios de un arte popular espontáneo que, a lo sumo, sobrevive en zonas agrarias subdesarrolladas. En la era industrial avanzada, las masas no tienen más remedio que descansar y recomponerse como parte de la necesidad de regenerar la fuerza de trabajo que ellas mismas consumieron en el alienante proceso productivo. Esta es la única “base de masas” que tiene la cultura de masas. Sobre ella se asienta la poderosa industria del entretenimiento que siempre produce, satisface y reproduce nuevas necesidades... A pesar de la diversidad cuantitativa de las ofertas, en realidad al consumidor se le ofrece una libertad de elección tan solo aparente. La producción se ha dividido en secciones administrativas, y todo lo que discurre por la maquinaria lleva su sello y es predigerido, neutralizado y controlado... Todo arte, en cuanto medio para ocupar tiempo libre, se convierte en entretenimiento y, al mismo tiempo, se apodera de los contenidos y de las formas de arte autónomo tradicional como si fueran “bienes culturales”. Precisamente a través de este proceso de aglutinación se rompe la autonomía estética. (Adorno, 2007, p. 11).

Para Adorno, la televisión era un ejemplo del modo en que la industria cultural iguala todo a mercancías consumibles y de-

seables por sí mismas, perdiendo su elemento crítico y de conmoción. Podríamos hacer un ejercicio de suposición y arriesgarlos a preguntar: ¿Qué pensaría de internet, las redes sociales, las aplicaciones como WhatsApp, Instagram o Facebook?

Ya no podemos más, como lo hicimos en los viejos buenos tiempos, (si ellos fueran muy buenos) oponer la economía y la cultura. Ellos se entrelazan, no solo a través de la comercialización de la cultura sino también a través de la culturalización de la economía. El análisis político hoy no puede desviarse de la cultura de masas. Para mí, las actitudes ideológicas básicas no se encuentran en los grandes cuadros de las declaraciones filosóficas, sino en las prácticas del mundo de la vida —cómo te comportas, cómo reaccionas— que no solo se refleja en la cultura de masas, sino que es, hasta cierto punto, incluso generado por la cultura de masas. La cultura de masas es el campo de batalla ideológico central de hoy. (Žižek, 2002)

La cultura de masas no es la forma sucesora del arte popular, es una cultura para las masas, pero no surgida de ellas sino de otros intereses mercantiles y empresariales; ya es hora de denominar como empresa cultural a eso que Adorno y Horkheimer llamaban industria cultural. Estas empresas culturales buscan múltiples sujeciones, sobre todo las psicológicas como la felicidad, el éxito, el triunfo, etc. Para Wellmer, existe un potencial del arte moderno, contrario a Adorno, que había relegado el arte a la industria cultural, negando su potencial comunicativo y sus resistencias. La experiencia estética y sus potenciales subversivos son desconocidos para Adorno.

No se puede condenar de forma tajante la globalización cultural, no todo puede ser atrapado por el capitalismo cultural, no todo puede ser una pseudocultura en la época del capitalismo neoliberal. Tanto para la primera como para la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, existe un acuerdo, el consumo de masas cultural por medio de la industria cultural “despolitiza politizando”; también se podría proponer un movimiento inverso, “politicemos despolitizando”.

Para Adorno, el arte de masas ya estaba supeditado a la ideología de la industria cultural, era una regresión cultural; en cambio, para Wellmer, si bien puede haber dicha regresión, también existe la posibilidad de una “democratización de la fantasía cultural”, una especie de politización de la estética de Benjamin. Wellmer cree en los movimientos políticos alternativos y sus nuevas formas de acción. Posibilidad, que en la actualidad plantea Rancière, una relación entre arte y política entendida a partir del encuentro entre una “política de la estética” y una “estética de la política” (Rancière, 2005, p. 55). Wellmer retoma la afirmación de Benjamin de la obra de arte como un medio infinito de reflexión. El arte y su calidad de *fait* social se encuentran inseparablemente conectados.

El arte es un *fait* social no solo en tanto posible objeto de investigaciones sociológicas o de estudios culturales, sino, sobre todo, a causa del modo específico en que contenidos sociales, históricos y existenciales que forman parte de las obras mismas, son reflejados, tematizados y confrontados por éstas. (Wellmer, 2009, p. 25).

Al parecer, para Adorno, el “opio del pueblo” ya no es la religión, sino la cultura, lo que es cuestionado por Wellmer, coloca así a Adorno en el ya conocido elitismo burgués estético, aunque rescata el valor de su teoría estética:

Sin dudas existe un elemento de elitismo burgués en la estética de Adorno que lo ha hecho vulnerable a una crítica que lo estima como un representante de la ideología estética burguesa. No obstante, ésta frecuentemente ha ignorado el hecho de que él mismo fue el crítico más declarado de las ideologías estéticas burguesas y, por la misma causa, un crítico radical de la sociedad burguesa. (Wellmer, 2009, p. 47).

Wellmer nos invita a no tomar a Adorno de manera literal, sobre todo su “terrorífica pintura de la industria cultural”, y eso es lo que vamos a tratar de hacer de ahora en adelante en este texto. Benjamin (1989), en muchos de sus discursos plantea de varias maneras que el conocimiento del arte es una tarea imprescindible para la praxis revolucionaria, el conocimiento del arte puede contribuir a la política revolucionaria, por ello, el arte debe ser objeto de conocimiento para la política.

El arte puede constituir una nueva configuración de eso común, como dice Rancière (2005), subvirtiéndolo los antiguos modos de ser, de hacer y de decir que definen lo común. No podemos seguir la línea adorniana que cuestiona Wellmer (2013b), no se puede seguir considerando a los productos del arte de masas como primitivos, cínicos o majaderos; en su lugar rescata la idea de Benjamin donde el arte implica: “nuevas formas de elaboración estética de la realidad en la que se trata de estable-

cer un equilibrio entre el hombre y el aparato [...] el arte tecnificado se torna así un inyectable contra las psicosis colectivas en la que de otro modo tendrían que descargarse las gigantescas tensiones que produce en las masas una realidad tecnificada” (Wellmer, 2013b, p. 47). Lo sublime diferencia al arte de la industria cultural o artística. Y esto va a ser primordial en la lectura estereoscópica que hace Wellmer de Adorno, para analizar, desde su contexto, sus contradicciones, errores, objeciones, etc.

Wellmer plantea que lo “sublime en el arte es la negación de toda síntesis estética sin fisuras ni rupturas, es decir, de toda compenetración sin rupturas ente lo sensible y lo espiritual en el sentido de un concepto idealista de la belleza” (Wellmer, 2013a, p. 202). El arte es espiritualización, lo maldito y prohibido, en vez de lo bello y bueno, donde como dice Adorno; lo sensualmente no agradable tiene afinidad con el espíritu, acá lo sublime se opone a lo bello, siendo cercano a lo espiritual que se opone a lo grato sensiblemente, según Wellmer retoma a Adorno.

La experiencia que el arte posee, se manifiesta en que el arte recoge, adensa y transforma el sentido disperso en la experiencia cotidiana, da durabilidad a lo inaprensible y a lo huidizo, trae al lenguaje lo que escapa al lenguaje, vuelve visible lo no visto y hace audible lo no oído. (Wellmer, 2013a, p. 216).

Desde la experiencia estética lo que se busca es afirmar, potenciar y desestabilizar la comprensión que los hombres tienen de ellos mismos y del mundo, por eso su ataque a la inteligibilidad del yo: “El problema es que la producción industrial hizo

desaparecer un alma en los productos artesanales y artísticos, creando un gesto falso y un ilusionismo decorativo” (Wellmer, 2013b, p. 114).

Siguiendo la línea de Wellmer, aparece en Jameson (2010) la idea de que en Adorno existe la obstinada idea de una “genuina experiencia estética” desde la espontaneidad de las masas. Esa mirada idealizada del arte sería un imposible en la actualidad, cuando el capitalismo neoliberal ha logrado atravesar cualquier manifestación cultural, incluyendo el arte. Ante todo este panorama, ¿no hay nada que hacer?

Desde la postura de Adorno no habría nada que hacer, pero en Wellmer siempre existe un resquicio, una rendija por donde se puede manifestar lo sublime, incluso en la misma industria cultural. Por ejemplo, la música como arte es una “relación con el mundo”, la cual puede establecerse desde un consumismo posmoderno, como ya lo ha planteado Jameson (2002), quien comenta que el posmodernismo ha convertido el objeto en comercializable, consumible, marcado por un vacío deliberado, y cada persona se relaciona con ese vacío desde su propia subjetividad.

En este punto Jameson rescata el significante “pastiche”, derrumbe de la ideología del estilo, búsqueda de un estilo personal e identificable. Un deseo asociado a habitar un mundo transformado en imágenes, en pseudoacontecimientos o en espectáculo, donde el valor de cambio se maximiza en detrimento del valor de uso, reificando la mercancía. Otra vez parece que Jameson siguiera el camino trazado por Adorno y Wellmer,

donde la cultura de masas sería sinónimo de industria cultural que produce objetos artísticos consumibles. Siguiendo a Jameson, en las manifestaciones artísticas hay que recuperar los términos subversivos en los que ellas tuvieron lugar. La idea es no dejar que la fuerza subversiva de las producciones culturales y artísticas producidas por los excluidos siga siendo marginada ni reapropiada por los medios de comunicación de la clase dominante.

Desafortunadamente, esto sucedió con el Carnaval de Barranquilla, fue reapropiado por una clase dominante y explotado comercialmente para convertirlo en mero espectáculo:

Sin embargo, el Carnaval y sus manifestaciones, como todo lo que toca el mercado, se parecen cada vez más a las mercancías. Se concibe la fiesta como espectáculo, y si bien el espectáculo hace parte del carnaval, no lo es todo. Más aun, no es lo esencial. Lo esencial lo constituyen las manifestaciones populares. Los barranquilleros observan cómo año tras año las grandes empresas capturan su fiesta. Una batalla de Flores parece hoy más que un desfile de comparsas o grupos folclóricos, una sarta de avisos publicitarios. Prácticamente desapareció el bordillo y si se quieren apreciar los diferentes desfiles hay que comprar un puesto en un palco cuyos precios pueden llegar hasta los \$ 4.000.000. (Núñez, 2017, párrafo 3-4).

Como manifestación popular, el carnaval de Barranquilla es resistencia, nació como fiesta popular, como disidencia estética, sus disfraces y bailes emergieron en un lugar donde no se esperaba nada. Barranquilla creció y se pobló más rápidamente que

sus hermanas mayores, Santa Marta y Cartagena, y en la actualidad es la ciudad más poblada de la costa Caribe colombiana, lugar propicio para crear mucho:

El lugar donde se produjo el triunfo de la contrasedución popular fue Barranquilla. Ciudad nueva y por tanto despejada de pergaminos y de rancias y falsas ostentaciones de abolengo aristocrático, abierta al futuro, tierra hospitalaria y de gran dinámica de mestizajes universales, pues a los troncos de los pueblos mundos se añadieron emigrantes libaneses, turcos, árabes, judíos y europeos, no pocos españoles huidos de la guerra civil. El éxito del carnaval no hubiera sido pensable en la rancia Cartagena, mucho menos en el ascético Medellín, y por supuesto tampoco en la taciturna capital de las 33 iglesias y campanarios. (Restrepo, 2016).

Barranquilla fue el lugar propicio para que el carnaval pudiera permitirse, sin ser prohibido como en otras ciudades (Cartagena, Mompox y, en menor medida, Santa Marta, donde se seguía celebrando); esta nueva ciudad fue el lugar de resistencia para que los maginados pudieran hacer sus fiestas.

El carnaval rural evoluciona hacia un carnaval urbano, vitalizado por la fusión de la gente llegada de toda la región y enriquecido por las nuevas corrientes migratorias que conocen la fiesta y se vinculan a ella sin temores ni remordimiento religioso o moral. (Rey, 2004, p. 46).

Después, el carnaval de Barranquilla fue apropiado por las fuerzas dominantes, mercantilizado para convertirlo en un espectáculo; quitándole la calle, el barrio, se le quitó lo popular. Por tanto, el Carnaval de Barranquilla parece haber perdido ese poder liberador y posibilitador con que Batjín (1998) caracterizaba el carnaval:

Liberar al hombre de las formas de necesidad inhumana en que se basan los ideales convencionales... la risa y la cosmovisión carnavalesca, que están en la base de lo grotesco, destruyen la seriedad unilateral y las pretensiones de significación incondicional e intemporal y liberan, a la vez, la conciencia, el pensamiento y la imaginación humanas, que quedan así disponibles para el desarrollo de nuevas posibilidades. (Batjín, 1998, p. 50).

En los últimos años, el carnaval de Barranquilla terminó integrándose al orden establecido jerárquico, normalizando en su seno las exclusiones de clase. Aun así, en el carnaval de Barranquilla hay resistencias, hay que recuperar ese potencial revolucionario del carnaval, su carácter dinámico y cambiante. Retomando a De Certeau (1996), una “diferencia” entre lo que se impone y lo que es apropiado de ello, una apropiación y reapropiación de los sentidos y significados impuestos desde el modelo productivo dominante donde se “crean nuevos sentidos y significados” (pp. 41-43). De ahí que este historiador las denomine como una “manera de hacer” o “arte”, una *ratio* popular. Ante el objeto carnaval impuesto por el mercado aparece lo que Certeau denomina “artes de utilizar”, modos populares que se utilizan esos “objetos” por fuera de lo impuesto. Es así que en los últimos años han surgido alternativas al carnaval im-

puesto por las élites y sus palcos cosos, el carnaval del bordillo, del baile en la calle, sigue ahí.

2.4 Servidumbre voluntaria e ideología en la Escuela de Frankfurt y en el psicoanálisis lacaniano

Después de que en la segunda mitad del siglo XX las políticas democráticas ganaran terreno en el mundo, en el siglo XXI han retornado las políticas autoritarias, y parece que han llegado para quedarse. El triunfo de Trump en Estados Unidos, Bolsonaro en Brasil, el surgimiento del partido VOX en España, Amanecer Dorado en Grecia y Alternativa Democrática en Alemania son ejemplos del auge y fortalecimiento de las políticas nacionalistas, conservadoras, excluyentes, discriminatorias, etc. Por todo esto es necesario retomar algunos textos y trabajos de autores que se creían superados, y otros actuales, que se hacen más pertinentes que nunca.

Las ciencias sociales necesitan teorías que ayuden a analizar estos fenómenos de políticas reaccionarias, que ayuden a pensar más allá del dominio de la razón. El problema es que las ciencias sociales en Colombia siguen basadas en teorías surgidas de la racionalidad moderna. Así, muchas instituciones, academias, universidades y científicos sociales no pudieron prever el triunfo del NO en el plebiscito por la paz en 2016. Los partidarios del SÍ creían que era suficiente con difundir cifras sobre la reducción de heridos y muertos de soldados o de civiles u otros aspectos relacionados; no preveían que el NO estaba siendo relacionado con aspectos que poco o nada tenían que ver con los acuerdos mismos, como la “ideología de género” o

el auge del “castrochavismo” en Colombia. Estos aspectos se fundamentaban en los imaginarios, o en representaciones inconscientes que poco o nada se han tenido en cuenta a la hora de analizar fenómenos políticos en Colombia.

Hay que hacer énfasis sobre los aspectos inconscientes de la política; y para tal fin hay que comenzar con los principales exponentes que trataron de hacer converger la teoría sociológica marxista con el psicoanálisis freudiano.

Adorno y Horkheimer (2008) aparecen al terminar la primera mitad del siglo XX con su libro *Dialéctica de la ilustración*, cuestionan la Ilustración como fundamento de los fenómenos totalitarios y normativos: esta se torna contra el individuo, reduciendo su naturaleza interior y su yo a una parte del dominio de la razón instrumental. La racionalidad ilustrada quedó reducida a la “instrumentalización”, a una patología social de la razón.

Marcuse (2010) en *El hombre unidimensional*, comenta que la sociedad postindustrial conquistó tecnológicamente los antagonismos. La técnica terminó siendo un sistema de dominación que produce formas de vida y poder capaces de reconciliar los opuestos, conteniendo así las posibilidades de crítica y cambio. El problema es que, en esta aparente libertad, aparece la “servidumbre voluntaria”, como la denomina Marcuse. La libertad se convierte en un poderoso instrumento de manipulación y llega al servilismo consentido planteado por Reich (1972) en *Psicología de masas del fascismo*: la estructura servil es una mezcla de impotencia sexual, de angustia, de necesidad de un apoyo, de

veneración por un *führer*, de temor a la autoridad, de miedo a la vida y de misticismo (Reich, 1972, p. 154).

La situación servil en la sociedad es producida por lo histórico que se anuda a lo libidinal, las masas se colocan en ese lugar de servilismo gracias al sistema político económico capitalista que lo permite. No menos importante es que para Reich el problema que hay que trabajar no es la conciencia de clase, sino que la clase se encuentra tramada de ideología y de modos del deseo materializado históricamente, producida y reproducida de forma social material por el capitalismo. Reich cuestiona el dualismo economicista que diagnostica en términos negativos al proletariado: desde la falta de conciencia, pasando por el déficit del trabajo ideológico, hasta la victimización, el engaño, la mistificación, etc. La cuestión importante pasa por la pregunta del sujeto alienado que ha sido absorbido por su existencia alienada. Ya no hay seres adaptados, sino identificados totalmente con la sociedad.

En la misma línea de Reich aparece Fromm (1984): “La historia humana comenzó con un acto de desobediencia, y no es improbable que termine por un acto de obediencia.” (p. 10). El problema, como lo muestran diferentes investigadores de la Escuela de Frankfurt es que la servidumbre voluntaria no es asunto de ignorancia, es un asunto ideológico que no tiene que ver con falsa conciencia, como de cierta manera se entendió el texto de Engels:

La ideología es un proceso consumado por el presunto pensador. Conscientemente, es verdad, pero con una falsa conciencia. Las fuerzas motoras que realmente le impulsan permanecen desconocidas para él; de no ser así, sencillamente no se trataría de un proceso ideológico. (Engels y Marx, 1974, p. 525).

En este punto entra el filósofo esloveno Žižek, a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, retoma lo expuesto por los diferentes investigadores de la Escuela de Frankfurt, desde una posición crítica frente a ellos. Žižek, en *El sublime objeto de la ideología* (2003), critica el concepto de ideología como falsa conciencia. Este filósofo expone tres objetos como objetos ideológicos:

1. Servir de introducción a algunos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano (...). La teoría lacaniana es tal vez la versión contemporánea más radical de la Ilustración.
2. Efectuar una especie de “retorno a Hegel”, reactualizar la dialéctica hegeliana haciendo de ella una nueva lectura con base en el psicoanálisis lacaniano.
3. Contribuir a la teoría de la ideología a través de una nueva lectura de algunos conocidos temas clásicos (fetichismo de la mercancía y demás). (p. 30)

Como plantea Žižek en este y en otros textos: “Recién ahora ha llegado el momento del psicoanálisis” (Žižek, 2008, p.12); sobre todo en las ciencias políticas o en las ciencias sociales en general. Hay que aclarar que la ideología, al no estar relacionada con la falsa conciencia, tiene que ver más con una fantasía o

un fantasma que estructura nuestra realidad social, y muy poco tiene que ver con creencias que “distorsionan” la verdad de las cosas. Hay que dirigir nuestros análisis a lo que las personas hacen y no a lo que las personas creen “subjetivamente” que hacen. Lo importante es ver cómo actúan, ahí se ve realmente cómo se estructura la realidad social y la creencia. Žižek cambia la premisa de la “conciencia ingenua”: “Ellos no lo saben, pero lo hacen”, por la conciencia cínica: “Ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así lo hacen”:

La ilusión no está del lado del saber, está del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero, aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar fantasía ideológica. (Žižek, 2003, p. 61).

En la actualidad existen una serie de ideales que estructuran nuestra realidad: el éxito, la felicidad, la prosperidad, la seguridad, etc. El problema es que, al ser ideales, son inalcanzables, pero eso parece ser la fuerza que hace sostener un giro ilimitado de goce inconsciente. Los individuos, al no poder alcanzar el ideal, vía superyó, en vez de renunciar tratan por todos los medios de alcanzarlo cumpliendo el imperativo o mandato superyoico: “debes porque puedes”, revirtiendo el imperativo categórico kantiano. Es allí donde poco o nada pueden

hacer ni la razón ni la conciencia. “Ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero, aun así, continúan en pos de esta idea de Libertad.” (Žižek, 2003, p. 61).

Ante estos imperativos superyoicos inconscientes que de alguna manera estructuran la realidad consciente de los individuos, hace falta una teoría psicoanalítica que trate con la imposibilidad de lo Real, en contravía de las tendencias actuales que invitan a traspasar los límites, obligando a gozar, y de otras que te dicen, de una manera reaccionaria, que no goces, el psicoanálisis te permite no gozar.

Por esto, el psicoanálisis es más necesario que nunca para analizar nuestra realidad, para analizar el porqué de la servidumbre voluntaria y el porqué de lo ideológico inconsciente en esa servidumbre.

2.5 Escriturarizando la imagen: Un saber hacer sobre el agujero de lo Real

*Caigo de mí
hacia mí
¿Dolor? no
¿Angustia? no
¿Qué pues?
Vacío que me espera
Anuncios de la muerte
Gómez Jattin (2004, p.)*

Hay veces que un acontecimiento puede hacer que lo imaginario enlace con lo simbólico para mostrar el horror de lo Real. En esa emergencia el enlace imaginario-simbólico realiza un trabajo donde lo Real se muestra de otra manera. Este escrito

es un intento teórico desde el psicoanálisis para tratar de fundamentar una práctica que, en un contexto como el colombiano, elabore lo Real traumático para que no persista a través de una repetición mortífera sino que pueda construirse de otra manera desde otras posibilidades. La práctica psicoanalítica tiene que sostener en su actuar un no-actuar para permitirle a un sujeto circular en su historia y lo que retorna finalmente para él. La práctica psicoanalítica opera como un pincel, todo aquel que transita por ella efectúa un nuevo trazo y reescribe otra historia.

Lo Real no cambia, vuelve siempre al mismo lugar hasta el punto de confundirse con él. Lo Real solo puede pensarse como un imposible lógico pero, contrario a ciertas lógicas, ese pensar lo real no es una impotencia o una resignación a ese imposible sino una posibilidad de encuentro contingente, una posibilidad de bordear algo de lo real, es un fallido no fallado, es una repetición que crea, es la *tyché* en vez del *automaton*. Existe un efecto de verdad que se produce en el equívoco; y en vez de negarlo, alejarlo, desestimararlo o expulsarlo, en la práctica psicoanalítica se incluye y hace parte de ella. Por eso la práctica psicoanalítica no puede pertenecer a cierto orden de la ciencia, dominante en la actualidad, que hace de lo imaginario lo evidente y cree que puede negar el inequívoco de lo real ajustándolo a ese imaginario.

En la *Tyché* la repetición es imposible, lo que puede repetirse es la imposibilidad de la repetición. Lo que no cesa de no inscribirse es causa de nuevas reinscripciones, contingencias identificatorias que no deben confundirse con la identidad imaginaria, la búsqueda de las raíces o la fundamentación natural de la

existencia. En esa contingencia puede aparecer un objeto que opera como un acontecimiento, puntos de vista, lugares donde el sujeto no había emergido.

En esto puede entrar la fotografía como una contingencia, en el pensamiento de Roland Barthes, fuera de sentido, adoptando una máscara o como él mismo dice en *La cámara lúcida*: “El *punctum* de una fotografía es ese azar que en ella me despunta”. Para Barthes el *punctum* es aquello que viene a perturbar al *studium*, algo que escande su cuerpo en tanto es “un pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte”, un pequeño detalle, un objeto parcial. Y en ese acto de la fotografía donde un fotógrafo desafía las leyes de lo probable e incluso de lo posible: “la foto se hace sorprendente a partir del momento que no se sabe por qué ha sido tomada” (Barthes, 1990, p. 75-76).

Como única prueba de su arte, la fotografía tiene que anularse como médium, dice Barthes, no ser ya un signo sino la cosa misma. Traigo aquí la obra fotográfica de Jesús Abad Colorado; según sus propias palabras su obra muestra “cómo mirarnos frente a ese espejo que nos explota en la cara”. Este fotógrafo y periodista ha retratado la violencia política en Colombia en los últimos años; y lo ha hecho desde su lugar subjetivo: su abuelo y su tío fueron asesinados por ser acusados de liberales en San Carlos, Antioquía. Sus primeros acercamientos al periodismo lo hicieron interesarse más por la escritura que por la imagen: “Me iba a encaminar en el periodismo por el ejercicio de la imagen, para aprender a escribir la historia del país desde la fotografía.” (Baracaldo, 2014)

Parece que Abad ha sabido aprovechar eso que el fotógrafo francés Henri Cartier-Bresson llama el “instante preciso”, a pesar de que no estudió fotografía y de no saber trabajar con luces o sombrillas de estudio ni Photoshop ni técnicas modernas de edición. “Lo que aprendí fue a ver este país, y mi trabajo es que a partir de la imagen trato de que la gente cambie su mirada sobre los hechos que han sucedido en el país.” (Baracaldo, 2014). Cuando escribía como columnista, Héctor Abad Gómez le enseñó que los errores se pueden corregir y evitar. “A pesar de haber visto muchas veces el infierno en este país, nunca he perdido la esperanza”.

Hay veces que lo imaginario enlaza con lo simbólico para mostrar el horror de lo Real, por eso hay que crear otros enlaces imaginario-simbólico, para que lo Real pueda ser mostrado de otra manera.

Abad no se queda en registrar la tragedia, trata de hacer con su fotografía no solo la muestra de un acto terrible, abrumador, sino un acto que puede transformarse en otra cosa:

En medio de esas tragedias los niños corren y sonríen ante la cámara de un reportero gráfico. Ahí donde a veces están deambulando los actores armados, las mariposas siguen volando y uno tiene que aprender a enamorarse de ese pequeño acto de vida. (El Mundo, 2015).

En una fotografía se puede encontrar un particular absoluto, algo irrepetible. La fotografía es una forma particular de escritura poética, cercana al haiku japonés. La poética del haiku generalmente se basa en el asombro y la emoción (*aware*) que

produce en el poeta la contemplación de la naturaleza. La esencia del haiku es “cortar” (*kiru*) mediante la yuxtaposición de dos ideas o imágenes separadas por un *kireji*, que es el término “cortante” o separador.

Freud (1992) en *La interpretación de los sueños*, mostró cómo el trabajo del sueño consiste en convertir las inscripciones inconscientes en imágenes, el cuidado de la figurabilidad. La foto no es un duplicado de la realidad. Lacan, en *Lituratiera* (2012), al abordar el aspecto litoral de la interpretación, se refiere al trazo de pincel unario de *Shitao*. La pintura china, a diferencia de la pintura del Renacimiento, no busca reproducir el aspecto exterior de las cosas del mundo, sino que lo capta internamente mediante trazos del pincel. Allí el vacío interviene como una entidad viva que opera haciendo huella. Con su trazo de pincel, el pintor, al igual que el niño al jugar al *fort-da*, crea una realidad.

El psicoanálisis está más cerca del pensamiento letrado chino que de la filosofía occidental. La escucha analítica favorece el no fijarse un objetivo, el mantenerse alerta, la famosa atención flotante freudiana donde no hay cálculo. Es ahí donde se operacionaliza un psicoanálisis, un cuento que cada quien se inventa, y el síntoma sería el salto de ese cuento.

El concepto chino de *Tao* significa tanto camino como enunciación, y designa también el vacío. El tao es un camino para vivir con ese vacío. ¿Cómo? La respuesta es por medio del vacío-intermedio. ¿En qué consiste? En la oposición Yin y Yang los especialistas se detenían en el dos sin observar la importancia que Lao-Tse había otorgado al tres. Este vacío-intermedio pue-

de considerarse como un número tres, como una versión del litoral: lo que separa dos cosas que no tienen entre sí ningún medio para mantenerse juntas, ni ningún medio para pasar de una a otra.

Una práctica que opera sobre lo singular del sujeto. Así como el budismo Zen nos muestra que no hay que confundir el dedo que señala la luna, con la luna misma. En Occidente no podemos confundir el cerebro que produce los sueños con el sueño mismo. De lo primero se encarga las neurociencias; de lo segundo, el psicoanálisis.

El analista sirve como “un pincel para que el analizante efectúe un nuevo trazo”, sobre esas rupturas, creando un vacío mediador. Lacan, en: *“Problemas cruciales del psicoanálisis”* (1965-1966), planteaba cómo no hay saber sobre el sexo. Aquí es el goce el que se separa del saber. El psicoanalista debe poder hacer con esas rupturas, con eso que no se puede decir en palabras, porque no hay palabras para decir la huella del objeto perdido. El analista encarna ese vacío mediador, vacío vivificante que transforma al sujeto en proyecto.

Y no somos los únicos que hemos observado que se encuentra en última instancia con la técnica que suele designarse con el nombre de zen, y que se aplica como medio de revelación del sujeto en la ascesis tradicional de ciertas escuelas del lejano oriente. Sin llegar a los extremos a que se lanza esta técnica, puesto que serían contrarios a algunas de las limitaciones que la nuestra se impone, una

aplicación discreta de su principio en el análisis nos parece mucho más admisible que ciertas modas llamadas de análisis de las resistencias [una referencia precisamente al dominio de la relación de objeto], en la medida en que no implica en sí misma ningún peligro de enajenación del sujeto. Pues no rompe el discurso sino para dar a luz la palabra. (Lacan, 1997, p. 303).

Hay que tener en cuenta ese agujero de lo Real. El analista lacaniano debe orientar el análisis hacia la emergencia de un no-sentido primordial, hacia la manifestación de lo real de la lengua como goce, llamado por Lacan "lalengua". Lo anterior puede ser resumido por un haiku de Kobayashi Issa (1763-1827), discípulo de Bashô, poeta que según Octavio Paz subraya una relación punzante, dolorosa, entre la existencia humana y la suerte de animales y plantas, aquello que configura una hermandad y una comunidad alrededor de una condena universal: ¿No será esa condena la que señala esa falta fundamental?

*Maravilloso:
ver entre las rendijas
la Vía Láctea.*

Referencias

- Adorno, T. (1966). *Televisión y cultura de masas*. Córdoba: Eudecor.
- Adorno, T. (1970). *Teoría estética*. Madrid: Taurus
- Adorno, T. (2007). *Composición para el cine* (junto a Eisler, H.) / *El fiel correpetidor*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2003). Notas marginales sobre teoría y praxis, en: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Adorno, T. (2009). *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid: Akal
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2008). *La dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1998). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Baracaldo, D. (7 de julio de 2014). El fotógrafo que más ha retratado el infierno de la guerra en Colombia. *kienyke.com*. Recuperado de: <https://www.kienyke.com/historias/el-fotografo-que-mas-ha-retratado-el-infierno-de-la-guerra-en-colombia>
- Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós
- Benjamin, W. (1989) *Diálogos interrumpidos I*. Madrid: Trotta.

- Contreras Hernández, N. (2008). La cultura picotera: continuidad de la herencia africana en el alma de las fiestas populares del Gran Caribe, en: *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*, (80-81-82). Recuperado de: <http://www.uninorte.edu.co/publicaciones/huellas.asp>
- Cueto, E. (2016). La Música Champeta: un movimiento de resistencia cultural afrodescendiente a través del cuerpo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), 651-658
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- El Mundo (6 de mayo de 2015). Jesús Abad Colorado presentó su Mirar de la vida profunda *ElMundo*. Recuperado de: https://www.elmundo.com/portal/noticias/derechos_humanos/jesus_abad_colorado_presento_su_mirar_de_la_vida_profunda.php#.Xjx-AVdKiUm
- Engels, F. y Marx, C. (1980). Tesis sobre Feuerbach, en: *Obras escogidas tomo I*. Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1974). Carta de Engels a Francisco Mehring, 14 de julio de 1893, en: *Obras Escogidas. Tomo III*. Editorial Progreso: Moscú.
- Freud, S. (1992). La interpretación de los sueños, en: *Obras Completas, Vol IV*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Fromm, E. (1984). *La desobediencia como problema psicológico y moral*. Barcelona: Paidós.

- Gómez Jattin, R. (2004). *Amanecer en el Valle del Sinú, Antología poética*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, R. (2012). El baile de verbena y su majestad el picó: expresión sociocultural de lo juvenil del Caribe colombiano. *Amauta*, Universidad del Atlántico. (19), enero-junio 2012, pp. 91-108.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- Jameson, F. (2002). El posmodernismo y la sociedad de consumo, en: *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires, Manantial, pp. 14-38.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1965-1966). *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Inédito. Buenos Aires: Fichas de la EFBA
- Lacan, J. (1997). Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis, en: *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). Lituratierra, en: *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lemaitre, E. (1999). La ciudad barrilete, Cartagena, *El Universal*, Dominical, no 715.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto del libro.
- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Madrid: Ariel.

- Marx, C. (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.
- Muñoz, B. (2000). *Theodor Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas*. Madrid: Fundamentos.
- Núñez, R. (2017). Carnaval de Barranquilla: mercancía y resistencia. *Las 2 orillas*. Recuperado de: <https://www.las2orillas.co/carnaval-barranquilla-mercancia-resistencia/>
- Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Restrepo, G. (2016). Seguir los pasos de Orlando Fals Borda: Religión, Música, Mundos de la vida y carnaval. *Investigación & Desarrollo*, 24(2).
- Reich, W. (1972): *Psicología de masas del fascismo*. Buenos Aires: Latina.
- Rey, E. (2004). *Joselito carnaval, análisis del carnaval de Barranquilla*. Bogotá: Plaza & Janés, Universidad Simón Bolívar.
- Sánchez Vásquez, A. (1979). *Las ideas estéticas de Marx*. México: Biblioteca Era
- Sanz, María (2011) *Fiesta de picó: Champeta, espacio y cuerpo en Cartagena*, Colombia. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Sligo XXI.
- Wellmer, A. (agosto 2009). ¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de adorno? *Boletín de estética*, 5(11). Buenos Aires:

Centro de Investigaciones Filosóficas Programa de Estudios en Filosofía del Arte

Wellmer, A. (2013a). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: catedra.

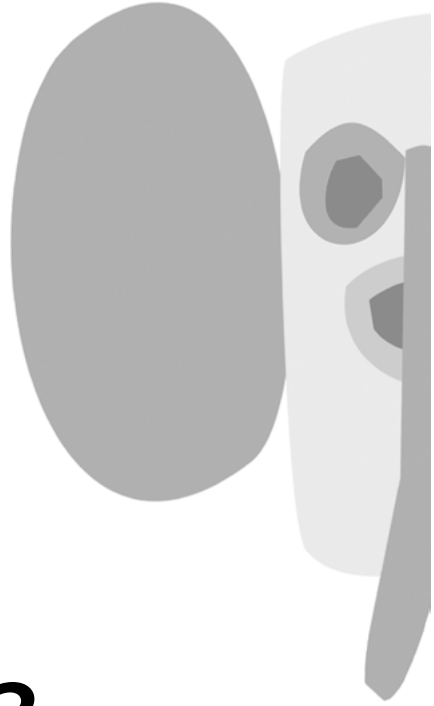
Wellmer, A.(2013b). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*. Madrid: Visor.

Wellmer, A. (2013c). *Las líneas de fuga de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana.

Žižek, S. (febrero de 2002). Entrevista a Slavoj Žižek. Soy un Ateo combativo. *Slavoj Žižek en español*. Recuperado de: <http://www.geocities.ws/Žižekencastellano/entrateocomb.html>

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI

Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.



3.

**Psicoanálisis Ch'ixi:
por unas prácticas subversivas**

3.1 La posibilidad de un psicoanálisis Ch'ixi: atravesando las prácticas coloniales

¿El psicoanálisis es una práctica confesional y colonial?

Foucault, en *La voluntad de saber* (2007), comenta que las relaciones de poder no reprimieron la sexualidad, al contrario, establecieron una verdad sobre el sexo; sobre ella se constituyó la técnica de la confesión y, para muchos, allí aparece el psicoanálisis. Hay que aclarar que, a pesar de que el mismo Foucault en *Hermenéutica del sujeto* dice:

Todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre el sujeto y verdad. (Foucault, 2008, p. 43-44).

Considerando que Lacan y Heidegger fueron los únicos que establecieron esa relación del sujeto con la verdad, interesándose Foucault más por el segundo que por el primero, hay que contestarle al mismo Foucault y a sus seguidores que la verdad para el psicoanálisis lacaniano tiene sus particularidades.

Lo primero es que en la escucha psicoanalítica la verdad no es algo para ser develado, no está oculta en las profundidades y tampoco se trata de una verdad que estaría esperando a los sabios psicoanalistas, a pesar del mismo Freud, que a veces nombraba al psicoanálisis de ese modo; y a pesar del complejo de Colón de algunos, no se descubre nada. El psicoanálisis no es el develamiento de una esencia ni de una verdad-sustancia, de ahí que si se puede hablar de una ontología psicoanalítica sería de una ontología negativa, una ontología de un vacío.

La segunda consideración: Para Lacan “saber” y “verdad” se excluyen en la escucha psicoanalítica. En la práctica psicoanalítica no existe ningún sujeto que sepa sobre el inconsciente, no existe un experto sobre lo inconsciente: “Todo lo tocante al inconsciente solo juega sobre efectos de lenguaje. Es algo que se dice, sin que el sujeto se represente ni se diga allí; sin que se sepa qué se dice” (Lacan, 1987, p. 31). Por eso, desde el psicoanálisis no se puede hacer una sexología, a no ser para decir lo que allí no funciona o lo que Lacan traducía como “no hay relación sexual” (2010, p. 20). Una no proporción entre un sujeto y otros, algo así como un no-todo sexología.

Así como no existen expertos en un saber inconsciente, tampoco existe un individuo detrás de ese inconsciente para descu-

brir, una individualidad oculta y profunda bajo los tropiezos y las faltas en el discurso; más bien: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 2003, p. 28), desde esa estructura no hay profundidad sino superficialidad.

Tercero: Escuchar a un otro no es hacer que se confiese, escuchar no es confesión. En la clase del 18 de diciembre de 1973, de su seminario inédito 21 *Los no incautos se equivocan*, Lacan dice: “tampoco le hago decir nada a nadie. Mi función es más bien escuchar”. Un año después, en un texto que se ha dado en llamar *El triunfo de la religión*, Lacan también comenta al respecto: “en el análisis, se empieza por explicar a la gente que no están allí para confesarse. Este es el principio de nuestro arte. Están allí para decir cualquier cosa” (2005, p. 78).

Para Foucault (2007), la confesión es una práctica que produce verdad, individualización de un sujeto en esa verdad; pero esto no es lo que se busca en la escucha como práctica psicoanalítica.

El inconsciente es el discurso del Otro, no de un individuo: “El inconsciente es el discurso del Otro” (Lacan, 1997, p. 254), lo cual hace aparecer el lazo social en la teoría psicoanalítica. El discurso como efecto de lenguaje propicia el lazo social, por eso, no existe un psicoanálisis individual, aunque algunas propuestas desde la IPA fundada por Freud, algunos klenianos y lacanianos recientemente quieran convertir dicha práctica en un lugar para privilegiados, una élite de clases medias altas para expiar sus culpas de clase; ahí sí funciona lo confesional, sostenido en el refrán popular: “el que peca y reza, empatá”.

En Latinoamérica no han sido pocos quienes han tratado de hacer converger la teoría foucaultiana con la práctica psicoanalítica lacaniana, entre ellos, el brasilero Joel Birman que en su texto *Foucault y el psicoanálisis* (2007) usa a Foucault para interrogar al psicoanálisis. Algunos psicoanalistas van un poco más allá, Allouch (2007) llega a decir que: “El psicoanálisis será foucaultiano o no será”; trata de mostrar no solo la interrogación foucaultiana a la teoría psicoanalítica, sino a una práctica que para este psicoanalista debería estar más ligada a una práctica espiritual en el sentido foucaultiano, una práctica donde el sujeto se confronte con una verdad, no un psicoanálisis adaptativo, donde el yo es la parte consciente que tiene que domar al supuesto ello pulsional animal, en colaboración de un superyó moral, que ha sido el psicoanálisis que desafortunadamente se ha enseñado en las instituciones universitarias colombianas y latinoamericanas. Allouch propone una práctica del cuidado de sí, un decir y una escucha verdaderos, lejos de esas prácticas medicalizantes y psicologizantes en que algunos convirtieron al psicoanálisis.

No por nada el mismo Foucault, unos días después de la muerte de Lacan, en una entrevista dice lo siguiente:

(Lacan) quería simplemente ser “psicoanalista”. Lo que suponía, desde su punto de vista, una ruptura violenta con todo lo que tendía a hacer depender el psicoanálisis de la psiquiatría o a transformarlo en un capítulo un poco sofisticado de la psicología. Él quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que él consideraba como peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. Él buscaba en el

psicoanálisis, no un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto. (Vallejo, 2006, p. 109).

El psicoanálisis es una práctica sobre la teoría del sujeto del inconsciente, y sobre eso es lo que todo aquel que quiera practicar el psicoanálisis debe insistir, persistir.

Sobre la segunda pregunta: ¿Es el psicoanálisis una práctica colonial?, se podría contestar sí, hay muchas razones para decir que sí. Los centros psicoanalíticos fueron durante mucho tiempo Londres y después París; y en el caso de Colombia, algunas ciudades de Estados Unidos. Llama la atención que Lacan — en otro acto a lo Colón— denominó a sus seguidores en Latinoamérica: “lacanoamericanos”, lo cual no deja de ser un neologismo fundante colonialista. No somos lacanoamericanos, sino practicantes de un psicoanálisis en Latinoamérica, este último, otro significante igual de colonizador, venido también de Francia para hacerle frente a otro significante igual de colonizador como el de americano, hispanoamericano, etc. Entonces, ¿no hay manera de escapar a ese lugar colonizado?

Habitamos un territorio que algunos pueblos aborígenes denominaban *Abya Yala*. Territorio que podemos intentar habitar nuevamente, no como indígenas ni como negros y muchos menos como europeos o gringos, sino como mestizos; pero esto resulta difícil para investigadoras y pensadoras como Rivera Cusicanqui, para ella ese “mestizo” ha permitido elaborar unos imaginarios de raza y clase en los contextos latinoamericanos, un lugar excluyente y acomodaticio donde se establece una se-

rie de identificaciones ideales que casi siempre miraban al norte europeo y norteamericano, asunto que autores como Fanon ya habían señalado en la Martinica caribeña colonizada por franceses.

Rivera-Cusicanqui toma un término del escultor aymara Víctor Zapana, que explicaba que existen entidades *ch'ixi*, indeterminadas, que no son blancos ni negros, que tienen diversas connotaciones, un color producto de la yuxtaposición, pequeños puntos o manchas de dos colores opuestos o contrastados:

Son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra, pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch'ixi*, por ello, esconde. (Rivera, 2010, p. 69).

Esta noción de *ch'ixi* plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan (Rivera, 2010, p. 70). Lo que propone Rivera Cusicanqui es un lugar que ella ha llamado *ch'ixi*. Según sus propias palabras: “Lo *ch'ixi* es el mestizo liberado de su vergüenza, de la vergüenza que le da su lado indio, cuando reconoce que esa es su sintaxis, desde la cual puede mirar el todo, se puede volver libre.” (Gago, 2010, párrafo 12).

Cuando uno lee por primera vez este concepto, no deja de hacer crítica a la noción de totalidad y preguntarse ¿otra totalidad? Pero no, un mundo Ch'ixi es indeterminadx, ni masculino ni femenino, ni negro ni blanco, ni arriba ni abajo, ni adentro ni afuera, un mundo donde los antagonismos en vez de negarse o esconderse, se afrontan. Esta propuesta es casi impensable en el mundo occidentalizado impuesto desde hace siglos, donde las diferencias se excluyen, se niegan o se banalizan para consumirse.

Silvia Rivera-Cusicanqui no niega la mezcla ni el mestizaje, pero se quiere separar de ese mestizaje que quiere ser confundido con blanco, que quiere ser blanco, Occidente, del norte. En el caso del psicoanálisis, ser como Freud, Klein o Lacan, acercarse a sus gestos, a sus maneras de vestir, incluso a la manera lacaniana de hablar frente al público. Por otra parte, Rivera-Cusicanqui no quiere mostrarnos un lugar armónico o de síntesis cultural; por el contrario, hay una inconmensurabilidad entre culturas y lenguas, entre posiciones teóricas, no podemos hacer un psicoanálisis inglés o francés, a lo único que podríamos apostar es a un psicoanálisis desde acá, ni europeo ni latinoamericano, sino hecho acá, con todas sus limitaciones, problemáticas, yuxtaposiciones, contrastes, antagonismos etc. Un psicoanálisis que es y que no es, al mismo tiempo, sin ideales puristas; una práctica psicoanalítica que no dé vergüenza, que no sea hablada en francés o inglés, sin dejar de leerlos a ellos en sus idiomas originarios o en el nuestro, así sea español, portugués o de lenguas ancestrales Abya Yala; por eso un psicoanálisis ch'ixi es una práctica de los que habitan estos territorios.

Sobre la linealidad de las ciencias y lo espiral del psicoanálisis

“La historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás: por lo que fue, y contra lo que fue, anuncia lo que será.” (Eduardo Galeano, 2004).

En esta frase de Galeano, de su tan renombrado texto *Las venas abiertas de América latina*, el futuro está atrás, contraria al mirar siempre adelante de los imperativos neoliberales, emerge la postura ancestral de un pasado delante de nosotros, como dice Benjamin (2008), en su texto sobre el concepto de la historia:

Hay un cuadro de Paul Klee que se llama *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. (p. 310).

No son pocos quienes han dicho algo sobre el lugar de la historia en la contemporaneidad. Agamben (2007) identifica al ángel con el hombre moderno, aquel que en la contemporaneidad al perder el contacto con su historia, también se pierde a sí mismo. Al respecto Silvia Rivera-Cusicanqui, quiere replantear lo postulado por Benjamin sin contrariarlo, recogiendo que lo expuesto por el pensador de la Escuela de Frankfurt se asemeja a los saberes ancestrales indígenas en Latinoamérica:

Quiere decir que el pasado está por delante de nosotros. Esto es común a muchas lenguas indígenas. Hay varias lenguas indígenas que conciben el pasado como algo que tú ves por delante; el futuro, sin embargo, no lo conoces y por eso está atrás, en la espalda. Además, es también una celebración de un gesto anacrónico, de poner el pasado por delante, de que el pasado surge e irrumpe en el presente. (Barber, 2019, párrafo 16).

En los tiempos expuestos por Rivera-Cusicanqui se rompe la linealidad que el Occidente dominante durante los últimos siglos ha querido imponer como único posible; afortunadamente, frente a esa imposición monolítica temporal se abren otros tiempos en el pensamiento occidental. Uno de ellos se fue gestando a comienzos del siglo XX, gracias a Freud y su teorización de otros tiempos diferentes al cronológico y lineal, y eso pudo ser denominado como psicoanálisis.

El tiempo estándar es una cosa medible, tasable, es la experiencia objetiva y científica de la historia (Elias, 1989), en la cual se pasa de una manera secuencial del pasado hacia el futuro pasando por el presente. Nuestras culturas ancestrales latinoamericanas tuvieron una concepción mucho más compleja que la impuesta por la cultura occidental.

León-Portilla, en su libro *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya* (2003), muestra que para los Mayas el tiempo no tenía principio ni fin, sin punto de partida ni de llegada. Al respecto, los estudiantes de los diferentes cursos de psicoanálisis que he tenido a cargo suelen preguntar sobre el origen de lo traumático como fundamento de la práctica psicoanalítica; esta pre-

gunta trata de remitirse a un momento inicial del trauma que algunos ubican en el pasado. A tal pregunta, se responde que la teoría del trauma como causante del conflicto psíquico fue reelaborada por Freud mediante el concepto de *a posteriori* o retroactividad, donde pasado y futuro se condicionan y significan recíprocamente en la estructuración del presente. La historia de un sujeto se constituye retroactivamente, no progresivamente, como cree cierta psicología dominante: “Las fantasías son productos de épocas posteriores, proyectadas hacia atrás, desde el presente respectivo hasta la primera infancia, y el camino por el cual ello acontece ha resultado ser, de nuevo, una conexión de palabra.” (Freud, 1992a, p. 318).

La historia, para el psicoanálisis, no solo no debe confundirse con una crónica, una historia lineal, tampoco se debe confundir con el pasado: “La historia no es el pasado. La historia es el pasado historiado en el presente, historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado” (Lacan, 1995, p. 27). La historia a la que se dirige el psicoanálisis tampoco es memoria sino rememoración:

No hay que confundir la historia en que se inscribe el sujeto inconsciente, con su memoria, palabra, cuyo confuso empleo no será el primero en señalar. Por el contrario, habida cuenta del punto al que hemos llegado, importa distinguir muy claramente entre memoria y rememoración, del orden, esta última de la historia. (Lacan, 2016, p. 277).

El inconsciente es historia de un sujeto: “Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente, es su historia” (Lacan, 1997, p. 251). Una manera de quebrar esa linealidad tem-

poral impuesta por Occidente es asumir el tiempo desde otras lógicas, donde el tiempo no es solo una sucesión lineal hacia adelante, sino pausas que van del futuro hacia el pasado; así como cuestionar la idea de progreso y desarrollo que ha estado presente en las ciencias sociales en general y en la psicología en particular.

El progreso concibe el tiempo siempre hacia adelante, sin contradicciones, una locomotora ilimitada que se lleva en esa carrera todo lo que se atraviese. Hay que interrumpir este movimiento frenético por ir adelante, Benjamin rescata la importancia de la interrupción del movimiento:

El cronista que narra los acontecimientos, sin distinción entre los grandes y los pequeños, tiene en cuenta, al hacerlo, la siguiente verdad: de todo lo que sucedió alguna vez, nada debe considerarse perdido para la Historia. Es cierto: solo a la humanidad redimida pertenece plenamente su pasado. Esto significa que solo ella, en cada uno de sus momentos, puede citar su pasado. Cada uno de los instantes que ha vivido se convierte en una cita en la orden del día, y ese día es justamente el último. (Benjamin, 1989, pp. 178-179).

El concepto del desarrollo creó un imaginario social latinoamericano, donde los desarrollados eran siempre los otros, los del norte; y los subdesarrollados nosotros, los del sur (Escobar, 2005). Este desarrollismo también se presenta en la disciplina psicológica, sobre todo en la psicología evolutiva, muchos de sus planteamientos no toman en cuenta los contextos donde esas teorías son aplicadas, ven al niño como un adulto por venir

(Burman, 2003). Este autor critica el desarrollismo, el progresismo y el futurismo de los modelos dominantes en la psicología. Tanto en las ciencias sociales como en la psicología, el discurso desarrollista y evolutivo necesita inventar un “subdesarrollo”, una anormalidad, para colocar un lugar idealizado e inalcanzable y así justificar las diferentes intervenciones de las disciplinas para alcanzar ese “lugar” ideal, normal, adaptado, adecuado.

Así como no hay un tiempo lineal “correcto”, tampoco hay una manera adecuada de “desarrollarse”, es por eso que hay que romper con los tradicionales esquemas temporales y de desarrollo que en las academias e instituciones latinoamericanas hemos sostenido durante varias décadas. Hay que proponer teorías y prácticas no lineales sino espirales, donde pasado y futuro se entrelacen; es ahí donde el psicoanálisis puede ser útil.

Espiral en la mochila arhuaca

Hay que luchar contra esos sintagmas que fijan el conocimiento en significantes de eficacia, eficiencia y efectividad, o de índices de citación, significantes que solo sirven para autoidentificarse en un ideal de “científico” o “investigador”. Se escriben *papers* que solo leen los mismos que los escriben. Esos *papers* son producto de investigaciones para “verificar” con instrumentos válidos y confiables lo que todos ya sabían.

Se proponen metodologías que no solo sirvan para el investigador, sino para los otros, por las cuales se pueda escuchar al otro. Escuchar es un modo de mirar, sentir-pensar como decía Fals Borda (2009). Escuchar la angustia, escuchar las contradic-

ciones, escuchar los antagonismos, escuchar que no se puede hacer uno, llámese identidad, amor, nación, raza, puros ideales totalitarios y excluyentes.

Es un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida en que la síntesis es el anhelo del retorno de lo Uno. Y ese es el lastre de la mal llamada cultura occidental, que nos pone frente a la necesidad de unificar las oposiciones, de aquietar ese magma de energías desatadas por la contradicción vivida, habitada. La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (taypi), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez. (Rivera, 2019, p. 83).

Sentir-pensar y escuchar-mirar al otro significan vivir un futuro pasado; porque la historia no es lineal, decía Benjamin, y eso opera tanto en el consultorio del psicoanalista como en la historia colectiva. Estas dos no deberían separarse, deberían entretrejerse en cualquier proceso sostenido por la práctica psicoanalítica, entreverándose en la constitución de un sujeto, permitiéndole no un ser individual sino un lugar donde poder ser no siendo, un psicoanálisis ch'ixi, ni aquí ni allá, en ningún lado, pero entre ellos.

3.2 Clasismo, psicologización y clasificación: tres significantes excluyentes en la prácticas psi

Colombia es un país clasista, también racista, pero el clasismo parece imperar sobre el racismo, lo que causa cierto arribismo que antes se traducía con ideales de blancura y ahora con ideales de clase. En la novela *Delirio* de Laura Restrepo (2007) se muestra cómo la oligarquía colombiana se ha constituido sobre un linaje histórico creado a través de un imaginario racial, un pasado europeo que simboliza un estatus de superioridad, códigos sociales herméticos que excluyen a todo el que intenta igualarse a ellos, que son los únicos con derechos para estar en ese lugar:

Agustina chiquita, si me dices que peor pecado es la obsecuencia, con el dolor de mi alma tendré que aceptarlo porque es estrictamente cierto; hay algo que ellos tienen y yo no podré tener, aunque me saque una hernia de tanto hacer fuerza, algo que también tienes tú, y no te das cuenta (...) y es un abuelo que heredó una hacienda y un bisabuelo que trajo los primeros tranvías y unos diamantes que fueron de la tía abuela y una biblioteca en francés que fue del tatarabuelo y un ropón de bautismo bordado en batista y guardo en papel de seda durante cuatro generaciones hasta el día en que tu madre lo saca del baúl y lo lleva donde las monjas carmelitas a que le quiten las manchas del tiempo (...) ¿Alcanzas a entender el malestar de tripas y las debilidades de carácter que a un tipo como yo le impone no tener nada de eso, y saber que esa carencia suya no la olvidan nunca aquéllos, los de ropón almidonado por la monjas carmelitas? Ponle atención al síndrome. Así te ha-

yas ganado el Nobel de literatura como García Márquez, o seas el hombre más rico del planeta como Pablo Escobar, o llegues de primero en el rally París-Dakar o seas un tenor de todo el carajo en la ópera de Milán, en este país no eres nadie comparado con uno de los de ropón almidonado. (Restrepo, 2007, p. 173).

Esa oligarquía que describe Restrepo en su novela es la misma que en Colombia siempre ha mostrado una distancia con los otros, los incultos, los que escuchan radio (en la novela *Delirio* la élite escucha música clásica en su reproductores mientras las clases bajas escuchan la radio), los que viven en ciertos barrios, los que no saben francés o inglés, los de piel pálida, los que no son blancos, los que no son como ellos, los que no nacieron bajo ciertos privilegios o condiciones económicas, sociales, geográficas, familiares e, incluso, psicológicas. No haber nacido en esos privilegios los hace “salvajes”, como Francisco José de Caldas explicaba, desde la psicología colonial, en su texto *Del influjo del clima sobre los seres organizados*, publicado en 1808 en el Semanario del Nuevo Reino de Granada, que él mismo dirigía. Caldas (1808/1942) expresaba la gran diferencia que había entre el africano y el europeo: el segundo mucho más dotado en “inteligencia” y “cultura” que el primero.

Mas lo que debe fijar nuestra atención no son las impresiones exteriores, no los matices de los colores en su pelo, son sí los hábitos internos que constituyen el carácter esencial y distintivo de su especie. La fuerza, el valor, la rabia, la sangre y la carnicería, parece que son las dotes de los que viven en la zona ardiente. Estas terribles calidades se

disminuyen con el calor, se templan y se equilibran con el clima. (Caldas, 1808/1942, p. 150).

Lo llamativo no es solo que uno de los más renombrados pensadores de nuestra colonia exprese estas ideas, sino que el más reconocido psicólogo del siglo XX en Colombia lo reconozca como precursor de la psicología en este país: “El primer científico colombiano que escribió sobre un tema psicológico” (Ardila, 2013). No se trata de cuestionar el valor de los trabajos de uno de los más importantes investigadores de la historia en Colombia, sino señalar cómo, desde una posición privilegiada, se pueden asumir posiciones racistas y clasistas, incluso naturalizando lo psicológico de unos aspectos que eran históricos, económicos y políticos. Lo oscuro, lo negro, lo mulato y lo indígena eran atributos de poblaciones que estaban por debajo no solo geográficamente, también psicológicamente, eran inferiores en todo sentido y, por supuesto, había seres superiores como la élite criolla a la que pertenecía el mismo Caldas.

En otra novela, *En diciembre llegaban las brisas* de Marvel Moreno (2018), se muestra como cierta élite sigue pensando y ubicándose desde un lugar privilegiado, ubicando a quienes no pertenecen a ella como seres inferiores, lujuriosos, y desenfrenados, que no se pueden controlar, especie de fieras que hay que domar: “Su decisión debía de estar asociada a la personalidad de Dora, aquella hija de sangre dudosa contaminada por siglos de desenfreno, por remotas lujurias de bailes y tambores y olores fuertes.” (Moreno, 2018, p. 30).

La élite de la novela de Moreno, que se circunscribe a la ciudad de Barranquilla, se limitaba a ciertos apellidos, al hombre blanco y heterosexual; estos requisitos medían quién se acercaba o se alejaba de ella.

Clasismo y psicologización de lo social

El 19 de septiembre de 2019 un joven estudiante de ingeniería de sistemas de la Pontificia Universidad Javeriana se suicidó tirándose desde el piso octavo de uno de los edificios de esa universidad. La noticia no hubiera causado mayor despliegue si no fuera porque esa es una de las universidades privadas de élite de Colombia, además de que el joven era beneficiario de una beca denominada “Ser pilo paga”, que beneficia a los jóvenes con mejores puntajes en las pruebas de Estado de la educación secundaria del país. El hecho se viralizó en las redes sociales y enseguida salieron los medios de comunicación a buscar las causas y a entrevistar a los profesionales que se encargan de esos temas. Una de las entrevistadas fue una reconocida psicóloga que de inmediato comenzó a hablar de lo ocurrido (Bernal, 2019). Aquí recojo varias de sus frases, para ser analizadas, en su orden son las siguientes:

“Todos estos casos de suicidios adolescentes tienen un denominador común: son cerebros en formación que se abruma fácil.”

“Entre los 12 y 18 años se empiezan a desarrollar los lóbulos prefrontales que son los que ayudan a mediar los impulsos. Se autorregula el cuerpo, es como el director de orquesta.”

“No hay valores fuertes; baja autoestima.”

“Hay un factor importante que es la genética.”

“Es un estado de alteración del ánimo donde a la persona se le bajan los niveles de serotonina que es el neurotransmisor que permite sentirse bien.”

En sus declaraciones se hace mención a los neurotransmisores, a la genética, al cerebro, a las categorías de autoestima, a los valores, etc., como causantes del suicidio del joven, excluyendo cualquier referencia al contexto social, económico y político del suceso. Todo es culpa de la serotonina, la dopamina, los genes, la autoestima, pero nunca de una sociedad clasista, excluyente, inequitativa. Esa es la historia de la psicología en Colombia, una historia desligada de otras disciplinas sociales y más cercana a la medicina, la biología y la administración. No por nada el nacimiento oficial de la psicología en Colombia se dio en un laboratorio de fisiología, el de Alfonso Esguerra Gómez.

Aunque no como causa directa del suicidio del estudiante de la Javeriana, sí es indudable que en Colombia hemos construido una sociedad clasista, arribista y excluyente, y en esto es en lo que las ciencias sociales y la psicología deberían enfocarse, pero es muy difícil, estas mismas disciplinas promueven ese clasismo, arribismo y exclusión social.

Todo un sistema social estimula y alaba el individualismo, la competencia, el uso en provecho propio de cualquier circunstancia que pueda tomar como inferioridad, ya sea real, aparente o transitoria, lo cual desemboca en una y muchas formas de violencia. (Villar Gaviria, 1988, p. 23).

En una entrevista personal, la directora de un programa de psicología de una universidad de “prestigio” en Colombia comentaba que su programa tenía un énfasis social, comparándolo con el de otra universidad que no tenía ese prestigio, pero sí el énfasis social, ella solo atinó a decir: “Es que allá los preparan para ser trabajadores de los programas sociales o de una ONG, y acá para ser los directores de esos programas sociales o de esa ONG.” De esa anécdota personal, resurge la frase del psicólogo y politólogo argentino Aníbal Ponce:

El ideal pedagógico, naturalmente, no puede ser ya el mismo para todos; no solo las clases dominantes cultivan uno muy distinto al de las clases dominadas, sino que procuran además que la masa laboriosa acepte esa desigualdad de la educación, como una desigualdad impuesta por la naturaleza, y contra la cual sería una locura rebelarse. (1975, p. 28).

En la formación psicológica en Colombia es evidente que existen por lo menos dos tipos de formación: las universidades para la élite donde supuestamente enseñan a pensar, y una segunda, de las que no entran en el rango de las élites, donde enseñan a trabajar obedeciendo. En las primeras, las materias pueden oscilar en las ciencias sociales, las humanidades, las artes; y en las segundas, las materias abarcan todo aquello que sea práctico y funcional, lo que aplica para la vida laboral. Incluso, los estudiantes y docentes de estas instituciones prefieren en los contenidos curriculares dichas “prácticas”, y las materias que no tienen como objetivo esa “practicidad” son tildadas de rellenos o pérdidas de tiempo.

La educación parece un bien heredable, lo mismo que otros bienes. Las clases bajas van a instituciones públicas de mala calidad, y las clases altas van a instituciones de “buena” calidad; y eso se ha naturalizado, como dice Ponce, y son pocos los que se atreven a romper ese esquema en una sociedad colombiana, conservadora y tradicionalista.

Una práctica “psi” clasista

En la sociedad colombiana conservadora no solo se heredan los apellidos y la clase, se heredan hasta los muebles, las tradiciones, los lugares, los roles, etc. Así también se eligen los tratamientos “*psi*”, que según Villar-Gaviria, tienen que ser igual de conservadores y tradicionales:

Siguen prefiriendo una forma de tratamiento, como lo ha sido en muchos casos el psicoanálisis tradicional, que oculta la visión de parte de la realidad circundante, y que cree cumplir la función al no entrar en contacto con ella y al ocuparse solamente de los conflictos internos. (Villar-Gaviria, 1988, p. 179).

Hay un ensueño burgués en la práctica psicoanalítica, como dice Lacan en el seminario 7 de *La ética del psicoanálisis*, una demanda de felicidad que la convierte en un tema político, felicidad que en la época del capitalismo neoliberal parece estar relacionada a los bienes. La felicidad como incremento de bienes es una vía contraria a la del deseo:

¿Un análisis, si debemos concebirlo como plenamente terminado por alguien que luego se encontrará en una posición responsable respecto del análisis, es decir el

mismo analista, debe idealmente, con derecho diría, terminar en esta perspectiva de confort, que etiqueté recién con la nota de racionalización moralizante, en la que demasiado a menudo tiende a expresarse? Cuando se articuló, en línea recta con la experiencia freudiana, la dialéctica de la demanda, de la necesidad y del deseo, ¿es acaso sostenible reducir el éxito del análisis a una posición de confort individual, vinculada a esa función con toda seguridad fundada y legítima que podemos llamar el servicio de los bienes?, bienes privados, bienes de la familia, bienes de la casa, y también otros bienes que nos solicitan, bienes de la profesión, del oficio, de la ciudad. (Lacan, 2003, p.361).

Acceder a esas demandas de bienes y felicidad, como el mismo Lacan dice en ese seminario, es una estafa. “No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués” (p. 362). Después de todo: “No hay ningún acuerdo preformado entre el deseo y el campo del mundo. No es así como se organiza, como se compone, el deseo. La experiencia analítica nos los enseña: las cosas van en un sentido muy diferente” (Lacan, 2014, p. 398).

Los bienes como la felicidad en el capitalismo neoliberal son: “construidos, deducidos, calculados”, y la práctica psicoanalítica desde su creación apunta a todo lo contrario, es una práctica de la emergencia, del acontecimiento (Gallo, 2019) donde es posible la creación y el sujeto del inconsciente. Desafortunadamente, ciertas prácticas psicoanalíticas cayeron en la trampa de las demandas actuales del capitalismo neoliberal, respondiendo a la inmediatez, a la eficacia, a la eficiencia, e hicieron de la escu-

cha algo calculable, predecible para unas subjetividades exitosas, triunfantes, positivas, donde un yo adaptado y productivo pueda acceder no solo a los bienes sino a un goce ilimitado.

Clasismo y diagnóstico: la individualización de los problemas sociales

En octubre de 2019 se estrenó la película *Joker*, que tuvo gran recepción a nivel mundial y fue una de las películas más vistas en la historia del cine. El “Joker” les ha servido a muchos para mostrar su yo-psicólogo, aquel que todo lo diagnostica e individualiza, aquel que todo lo clasifica y lo evalúa. El problema no es que estigmaticen el llamado “trastorno” mental, sino que el mismo trastorno mental es una estigmatización, una etiqueta que sirve para negar que las manifestaciones subjetivas se expresan de diversos modos, y que estas no son el producto de una individualización biológica u orgánica sino de un entramado social donde un sujeto trata de ubicarse en relación a un lugar.

Existe una tendencia a la individualización psicológica por parte de las prácticas psi en Colombia. En los campos de aplicación de las prácticas psi es común pensar que el “problema” de comportamiento o de aprendizaje de un niño se debe a su incapacidad para adaptarse o a su déficit “cognitivo”, que debe estar respaldado en alguna falla “neuro”, que en los últimos años ha sido el caballo de batalla para psicologizar e individualizar todo.

Spivak ha demostrado cómo ciertos trabajos intelectuales han estado a favor de la dominación del subalterno, ubicándolo

en un lugar de negación y acallamiento, un espacio o una posición donde no pueda hablar. Así los expertos psi hablan por ellos, desde “buenas” intenciones; pero esas intenciones han llenado el mundo de trastornos por déficit de atención, trastornos de comportamiento, depresiones, ansiedades, en vez de cuestionar los contextos donde se producen todas esas sintomatologías, y desde ahí transformar eso que produce esas subjetividades sufrientes. Profesionales psi evalúan, diagnostican e intervienen dichas manifestaciones desde lo individual, naturalizando y biologizando todas esas manifestaciones subjetivas.

Esto ha sido señalado por investigadores como De Vos (2019), que comenta que la neurologización es el último peldaño de una psicologización que encuentra y que esencializa lo humano. El cerebro como la salvación de lo psicológico. Según De Vos, se requiere de una crítica radical de la psicologización y sus vicisitudes, en la actualidad más necesaria que nunca. Mostrar que la psicologización y la neurologización no solo son un fracaso sino una ideología que quiere imponernos ese fracaso por medio de la individualización de todos los problemas sociales, haciéndonos creer que el fracaso somos nosotros.

La individualización neurobiológica es el modo como las prácticas psi han ocultado sus exclusiones, que su a vez develan los racismos y clasismos sociales e históricos. Desde mucho antes de Francisco José de Caldas, en el siglo XIX, pasando por los eugenistas Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa, en el siglo XX, para terminar con los practicantes del coaching en el siglo XXI. Todos ellos pretenden demostrar que los problemas de la pobreza, la inequidad o la injusticia social no existen, sino

que esos sujetos nacieron con déficit neurobiológico, racialmente defectuosos o con una personalidad no emprendedora que hay que cambiar por una supuesta potencialidad positiva.

3.3 Zapatismo y la política del no-todo del psicoanálisis lacaniano

“La valentía es hacer un agujero a través del tiempo impuesto sobre nosotros”. John Berger, (La Jornada, 2007).

El primero de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas contra el Estado mexicano y contra su negación del sur indígena; mismo día en que, paradójicamente, ese Estado se introducía en la “modernidad” neoliberal mediante la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte con Canadá y Estados Unidos (NAFTA, en inglés). También un primero de enero, doce años después, en 2006, el EZLN inició “La Otra Campaña”, un proceso organizativo para hacer realidad la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, desde la cual ya no solo se proclamaban en rebeldía, sino que planteaban la necesidad de crear una alternativa a las políticas capitalistas neoliberales. La Otra Campaña propuso dejar de lado la vía política institucional a los partidos y sus elecciones, y desde abajo construir una fuerza popular capaz de impulsar una nueva constitución para el país, diferenciándose de las campañas desde arriba, concentradas en lo electoral. En enero de 2013 el EZLN hizo otro giro y cambió La Otra Campaña por una nueva etapa de la Sexta Declaración. Para hacer parte de ella no se requiere afiliación, cuota o inscripción,

solo compromisos y consecuencia. No solo se quiere cambiar de gobierno, también se quiere cambiar de mundo.

Todo esto condujo a que en mayo de 2017 el Congreso Nacional Indígena (CNI) eligiera a María de Jesús Patricia Martínez, médica tradicional de la etnia náhuatl, apoyada por el EZLN, como su candidata a los comicios presidenciales. Desde el CNI se asentaron los principios de esta candidatura: “Servir y no servirse, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir, representar y no suplantar”. La candidata dice que su postulación no busca votos ni sentarse en esa silla maliciada, “nuestra lucha es por la vida”.

Todos estos elementos del proceso zapatista se analizarán en este trabajo a través del concepto del No-todo de la teoría psicoanalítica lacaniana, recorriendo no solo los años anteriormente expuestos, sino esos acontecimientos que han constituido una lógica de hacer política y de gobernar diferente a las conocidas.

El primer caso a analizar del discurso político del zapatismo es el “Caracol”. Esta forma de gobierno no obedece a un estado inmóvil donde el poder lo detenta una sola persona o un grupo de personas. Esta forma de gobierno del zapatismo fue creada en el 2003 para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana:

Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían

aprecio por la figura del caracol (...). Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no solo dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decían. (EZLN, 2003).

Los Caracoles construyen el poder desde abajo, en lo singular, y de esta forma buscan hacer redes de resistencia con otras comunidades u otros movimientos, un mundo donde quepan muchos mundos. Los caracoles también se enriquecen con las experiencias particulares de la resistencia y las autonomías de diferentes pueblos. Los caracoles propenden el conocimiento de lo interior y de lo exterior al mismo tiempo.

El *cross-cap* y la banda de Moebius, en la topología del psicoanálisis lacaniano, representan superficies donde lo interior y lo exterior no se diferencian, en ellas dos cosas y una misma cosa pueden coexistir. Así como la política zapatista del caracol, pueblo y gobierno son lo mismo, no hay un “adentro” o un “afuera”.

Este breve recorrido por la política del caracol zapatista y la topología del psicoanálisis lacaniano sirve de antesala a la lógica del no-todo de la política del zapatismo. En la teoría lacaniana no existen esos binarios: interior-exterior, adentro-afuera, individuo-sociedad; incluso la separación de hombre y mujer tampoco existe *per se*, es el resultado de las posiciones subjetivas

de un sujeto alrededor de un vacío constitutivo. El zapatismo, desde la construcción de la figura de “Marcos”, logró convertir la particularidad en universalidad: “Todos somos Marcos”. En esa frase existe un vacío, detrás de la máscara cualquiera puede posicionarse.

En mayo de 2014 el subcomandante Marcos dejó de existir para darle el lugar al subcomandante Galeano, nombre adquirido por un compañero zapatista asesinado; pero, contrario a ciertas lógicas, esa muerte (simbólica) es el resurgir de una vida:

Aquí estamos los muertos de siempre, muriendo de nuevo, pero ahora para vivir (...) ¿A nosotros? Bueno, pues a nosotros la muerte nos compromete por lo que tiene de vida. Así que aquí estamos, burlando a la muerte en la realidad. (EZLN, 2014).

La otra política propuesta por el zapatismo parece muy difícil de entender desde las lógicas del raciocinio moderno occidental imperante. La hipótesis de este trabajo es que son cercanas a la lógica del no-todo del psicoanálisis lacaniano, incluso a las de la topología lacaniana y los conceptos fundamentales de su teoría. Lacan empieza a desarrollar sus fórmulas de la sexuación en el año 1971, en el *Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante* (2009), donde aborda las diferencias entre la posición masculina y la femenina por una vía de la lógica y no de la anatomía, creando los conceptos del todo y el no-todo.

Pero es en el *Seminario 20, Aún* (2010), donde Lacan expone toda su teoría sobre estas fórmulas de la sexuación. Del lado izquierdo: el lado masculino, donde hay uno que le dice no la

función fálica, por tanto, abajo todos le dicen que sí a la función fálica. Del lado derecho la posición femenina, donde no existe ni una sola mujer que le diga que no a la función fálica, eso hace que no todo de la mujer esté inscrito en la función fálica. En el lado masculino existe la lógica del todo y de la excepción, en el lado femenino surge la lógica del no todo.

Y en esta última lógica es donde el zapatismo ha querido instalarse, pues al igual que la teoría psicoanalítica lacaniana se caracteriza por lo ilimitado, la apertura, donde no se pretende formar una clase, una forma, una categoría, y es por eso que solo puede hablarse y escucharse desde el uno por uno, pero, contrario a lo que supone, esta singularidad del uno por uno posibilita lo comunitario. El momento común no tiene que remitir a la jerarquía ni a una identidad fija, sino poner en juego la singularidad más radical y la matriz más común (Alemán, 2014), que en este caso va del “todos somos Marcos”, identificados a nada, para así todos poder ser.

Otro principio de la política zapatista es reinventar el poder, en vez del poder “de” se pasa al “poder para”. Esta política surge como una manera para gobernar alternativa a las maneras de gobernar de las lógicas lineales dominantes durante casi toda la historia occidental, que se basan en la jerarquía, la verticalidad, el orden preestablecido, donde unos gobiernan y otros obedecen. La política zapatista introduce una lógica del no-todo que posibilita entender y ejercer la política desde unas maneras diferentes, desde la incompletitud que no quiere ser llenada por unos objetos fetiche que fijan e inmovilizan cualquier intento de transformación.

3.4 Otra vez: Psicoanálisis y Política

Según la revista Forbes, Luis Carlos Sarmiento Angulo, el hombre más rico de Colombia, tiene una fortuna de más de doce mil millones de dólares. Si Luis Carlos se gastará un millón de dólares diarios necesitaría doce mil días para gastarse toda su fortuna, es decir 33 años. Por supuesto, Luis Carlos no tiene 33 años para gastar todo eso: cumple 87 en 2020. Lo importante es que no se va a gastar esa fortuna, porque el asunto no es gastársela, ¿entonces cuál es? Si pensara en gastarse eso entraría en angustia, pero él no es un hombre de angustias, para eso está el Otro del mercado que hace esa tarea. Ese Otro va a hacer eso por él, le va a decir que él tiene esa plata, que es suya y que la va a reproducir no para gastarla sino para que siga creyendo que la tiene y que está ahí.

Luis Carlos Sarmiento es un capitalista y se mueve más por codicia que por avaricia, no quiere acumular sino aumentar su capital. Sus propias necesidades y deseos están sometidos a este imperativo superyoico de tener más para tener más. Sarmiento, como todo multimillonario, tiene una relación cínica con el dinero, así como con la existencia del Otro. Esa relación se sostiene con el fetiche del dinero en tanto mercancía marxista, es inmutable, atemporal, pues el tiempo no tiene poder sobre él. No hay que olvidar que el fetichismo une y separa a los modos de producción capitalista y feudal. En el capitalismo, el dinero es considerado algo natural, por fuera de las relaciones sociales que lo constituyen como tal; además, en el capitalismo actual se da por hecho que la relación se presenta entre hombres supuestamente libres (y eso no se discute), por eso, lo que se fetichiza

son las mercancías y no dichas relaciones. Sucedió al contrario en el feudalismo: al generar una relación de servidumbre se fetichizaban las relaciones. En el capitalismo, al fetichizar la mercancía se fetichiza la relación entre las cosas; ahora: ¿qué tiene que ver todo esto con Sarmiento Angulo y su fortuna de 12 mil millones de dólares?

En este punto apelo a Žižek, que dice que en el capitalismo hay un cierto desplazamiento de los hombres por las cosas; es a partir de este desplazamiento que Žižek va a dar un paso más en su análisis de la ideología:

En el feudalismo, como hemos visto, las relaciones entre las personas están mistificadas, mediadas por una trama de creencias y supersticiones ideológicas. Son relaciones entre el amo y su esclavo, por medio de las cuales el amo ejerce su poder carismático de fascinación y demás. Aunque en el capitalismo los sujetos están emancipados y se perciben a sí mismos como si estuvieran libres de las supersticiones religiosas medievales, cuando tratan unos con otros lo hacen como utilitaristas racionales, guiados únicamente por sus intereses egoístas. El rasgo característico del análisis de Marx es, no obstante, que *las cosas (mercancías) creen en lugar de ellos*, en vez de los sujetos: es como si todas las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas, supuestamente superadas por la personalidad racional y utilitaria, se encarnaran en las “relaciones sociales entre las cosas”. Ellos ya no creen, pero las cosas creen por ellos. (Žižek, 1992, p. 62).

El dinero cree por Sarmiento Angulo y por todos nosotros, “que sabemos muy bien lo que hacemos, pero aun así lo seguimos haciendo”: queremos que el dinero crea por nosotros. La ideología para Žižek no depende tanto de si sabemos o no que una apariencia es una simple apariencia, sino de la efectividad para regular nuestras conductas. No basta con percibir que las mercancías son objetos reificados, tomados como cosas naturales sin ser conscientes de que en realidad son un conjunto de relaciones sociales de producción. El fetichismo de la mercancía, para este autor, va más allá:

Cuando los individuos usan el dinero saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales [...]. En el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que, en su propia actividad social, en lo que hacen, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en la teoría. Lo que ‘no saben’, lo que reconocen falsamente, es el hecho de que en su realidad social, en su actividad social —en el acto de intercambio de mercancías— están orientados por una ilusión fetichista. (Žižek, 1992, p. 59).

Por el dinero soy capaz de matar o matarme. Es la reificación del gran Otro, parece regular todo espacio social, nos vigila desde el más allá, a mí y a cualquier persona existente. En ese orden no soy un “pequeño otro” (individual), que interactúa con otros pequeños otros: “el gran Otro siempre está ahí, el dinero como gran Otro”. (Žižek, 2008, p. 19).

Sabemos muy bien cómo son en realidad las cosas, pero, aun así, hacemos como si no lo supiéramos. En Colombia, durante las décadas de los 80, 90 y la primera década del siglo XX, muchos sabían de la existencia del paramilitarismo, de las masacres, de las desapariciones, pero lo invisibilizamos y la ideología funciona mejor cuando es invisible, como dice Žižek. Por ejemplo, en Argentina el dictador Videla, decía sobre las denuncias de desaparecidos: “No están ni vivos ni muertos, no hay desaparecidos”. No había de qué hablar, dichas maniobras apuntan a “matar la muerte” o a “desaparecer las desapariciones”, es decir, atacar cualquier intención de simbolizar a la muerte y la desaparición.

Esta es una denegación fetichista: lo sé pero no quiero saber que lo sé. En este acto de rechazo no se asumen por completo las consecuencias del conocimiento, de modo que puedo continuar actuando como si no lo supiese, y esto se hace evidente en la política y sus mecanismos electorales. Existe una denegación fetichista en saber que los políticos son corruptos, pero creemos que ellos pueden acabar con la corrupción. En un artículo de 2016, titulado: “Yo prefiero al corrupto...”, Martínez (2016) plantea que “los electores no siempre castigan a los políticos corruptos en las urnas y son capaces de votar a un político corrupto si este es competente” (p. 89).

Lo que trata de evitar dicha denegación fetichista es el encuentro con lo real traumático, la brecha en el Otro, es decir, la inexistencia del Otro. Prefiero a un corrupto porque me tranquiliza que es un competente tecnócrata; aunque sé también que es

un corrupto, él debe saber qué hacer. Creemos en ese político corrupto porque de cierta manera sabemos que el sistema político no puede dejar existir con un político honesto; en vez de tratar de cambiar dicha realidad ideológica, fantasmáticamente constituida, mejor es quedarse con el político corrupto y así sostener al gran Otro de dicha realidad. Žižek afirma que “el gesto elemental de la ideología consiste en el acto de presuposición que hace existir al gran Otro” (Žižek, 1994, p. 79).

La creencia ideológica hace existir al gran Otro, así no se asume su falta. También sirve para mostrar que no se puede acceder al conocimiento de lo Real, siempre es necesaria la fantasía para cubrir el vacío o la brecha en el Otro. Si no tienes deudas no estas vivo, no existes, el hombre endeudado de Lazzarato (2013). Estar endeudado es una condición subjetiva del capitalismo neoliberal, incluso se puede estar biológicamente vivo, pero no existir para el gran Otro, pues en lo que respecta al sistema financiero estas muerto. El capitalismo crea y posibilita la codicia, que tiene una estrecha relación con la deuda y el riesgo. El capitalismo se alimenta de una deuda impaga, así como el superyó.

Goce superyoico de esa deuda impagable e infinita, en el capitalismo existe un imperativo superyoico que ordena gozar (Lacan, 2010, p. 11). ¡Goza tu deuda! A nivel político esa deuda se plantea como una subordinación de nuestros países respecto de países centrales, organismos internacionales de crédito y/o agentes financieros transnacionales. El caso reciente de Argentina y el FMI es una muestra de la deuda que se acrecienta cada

vez más y más, llegando cerca de los 345 mil millones de dólares. Es decir, hay que pagar con lo que ilusoriamente no se tiene, pagar con la vida y la sangre.

Mientras más obedientes somos a las exigencias del Super-yó, más aumentan las demandas de esta instancia; entre más queremos el amor del Banco Mundial, del Banco Interamericano de Desarrollo, del FMI, más nos van a exigir para que imaginariamente recibamos su permiso y beneplácito. Otra manera de reificar al Gran Otro. Frente a todo esto, ¿qué se puede hacer?

La queja neurótica tan cotidiana en nuestros contextos que se sintetiza en: “Todos los políticos son corruptos” o “El gobierno no sirve para nada”, no es más que una ratificación de la existencia del Otro. En el famoso cuento de “El traje nuevo del emperador”, de Hans Cristian Andersen (2009), la desnudez del emperador no había sido registrada en el campo del gran Otro hasta cuando el niño rompe el encanto vociferando: “¡Pero si va desnudo!”; contrario a lo que se puede pensar, esta es una apelación al gran Otro, la frase del niño es un llamado a que el hecho del emperador va desnudo quede registrado por el Otro. Hay que recordar que el cuento termina con la frase del emperador: “Hay que aguantar hasta el fin”, mientras sigue más altivo que antes y sus ayudas de cámara continúan sosteniendo la inexistente cola. Es decir, este cuento es una anticipación del cinismo reinante en la actualidad del siglo XXI, donde denunciar no cambia las cosas ni mucho menos señala el comienzo de una subversión. Los casos del fiscal general con dineros en paraísos fiscales o el del ministro de economía de Colombia en

2018, son muestra de ese cinismo y de la ineficacia de la denuncia para cambiar algo.

El rey puede estar desnudo, incluso lo sabemos, además lo gritamos, pero dentro de cada uno de nosotros hay algo que lo quiere ver vestido. Otro representado con la patria, la nación, el pueblo, la raza, el pueblo, Dios. Y como ayudantes de cámara, le llevamos la cola inexistente, esto es servidumbre voluntaria. La historia de El Rey desnudo interesó a Lacan, en el seminario *La ética del psicoanálisis*, expone las ficciones del deseo y como el deseo es el deseo del Otro.

Pues si el rey está desnudo, es justamente solo en tanto está bajo un cierto número de vestidos, ficticios sin duda, pero que son absolutamente esenciales a su desnudez y en relación a los cuales su desnudez misma, como otra muy buena historia de Alphonse Allais lo muestra, puede ser considerado como no estando jamás bastante desnudo. Después de todo se puede despellejar al rey o a la bailarina. (Lacan, 2003, p. 23).

Deleuze (1999) muestra no el dominio de un poder central, un jefe o un otro que vigila a los demás desde un lugar (panóptico), sino un poder ejercido desde el anonimato o lo que desde el psicoanálisis se ha expuesto desde el lugar del gran Otro inexistente que, a pesar de esa condición, funciona, y lo hace precisamente por una presuposición subjetiva de los mismos sujetos por ese lugar para ubicarse, funciona porque existe para muchos.

A pesar de su poder fundador, el gran Otro es frágil, insustancial, propiamente virtual, en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe solo en la medida en que los sujetos actúan como si existiera. Su estatuto es similar al de una causa ideológica como el comunismo o la nación: se trata de la sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia que proporciona el horizonte último de sentido, algo por el que estos individuos están dispuestos a dar su vida, aun cuando lo único que realmente existe sean estos individuos y su actividad, de modo que esta sustancia es verdadera solo porque los individuos creen en ella y actúan en consecuencia. (Žižek, 2008, p. 20).

La aporía es que ese Gran Otro inexistente toma su fuerza de esa condición, ya que nunca se puede satisfacer a alguien que no existe. Es como si no poder alcanzar ese lugar ideal con respecto a ese Otro fuera lo que lo fortaleciera o que la insatisfacción lo hiciera existir, su fragilidad es su fortaleza, o como ya se había planteado con el tema de la ideología: la invisibilidad aumenta el poder de control sobre los sujetos. Así que ese Otro es también ideológico. El ateo del siglo XXI cree saber que Dios está muerto; lo que no sabe es que, inconscientemente, sigue creyendo en Dios, o lo que es peor, Dios cree por él.

La ideología se sustenta en el goce y se convierte en un fin en sí misma, el goce es el soporte último de la ideología. La idea de Žižek sobre la realidad fantasmática e ilusoria estructurada por medio de la ideología inconsciente no es una novedad, ya Freud dice en *Porvenir de una ilusión*:

Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos; en este aspecto se aproxima a la idea delirante de la psiquiatría, si bien tampoco se identifica con ella, aun si prescindimos del complejo edificio de la idea delirante. Destacamos como lo esencial en esta última su contradicción con la realidad efectiva; en cambio, la ilusión no necesariamente es falsa, vale decir, irrealizable o contradictoria con la realidad. (Freud, 1992b, p. 31).

El Otro está barrado, por eso desea, así el sujeto puede ubicarse como el deseo de ese Otro, y las respuestas subjetivas de ese sujeto en falta, también barrado, tienen relación con ese gran Otro barrado. Al no poder acceder al conocimiento de lo real todo, solo se puede acceder a él como un no-todo. Como mandato, el superyó trata de encubrir que no hay tal conocimiento completo y consistente. Por eso, reconocer en este punto la inconsistencia del Otro es reconocer la inconsistencia del orden simbólico, de ahí que la verdad es no-toda, el conocimiento es no-todo, la realidad en sí misma es no-toda.

El acontecimiento, tanto en Žižek como en Badiou, es el cortocircuito en contra de la pretensión de consistencia o de “totalidad” del Todo. En un acontecimiento, el Todo es no-Todo, el acontecimiento es producido por esa inconsistencia:

La solución materialista es por tanto que el Acontecimiento no es *nada* sino su propia inscripción en el orden del Ser, un corte/ruptura en el orden del Ser en razón de lo cual el Ser no puede nunca ser un Todo consistente. No hay más allá del Ser que se inscribe el mismo en el orden del Ser. No “hay” nada sino el orden del Ser. (Žižek, 2006, p. 107).

Aquí aparece un goce “más allá del falo”, la inconsistencia del lado femenino, donde la mujer es un no-universal, que no admite excepción, y por tal motivo es inconsistente. La fórmula lacaniana del no-todo nos remite a la brecha. La lógica femenina responde con un goce no fálico, con un “no hay Otro del Otro”, muestra que los semblantes que sostienen la consistencia del Otro son en sí mismos inconsistentes. Reconocer que el Otro goce y sus lógicas del no-todo no pueden convertir ese goce en otro ideal.

Referencias

- Agamben, G. (2007). *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Alemán, J. (2014). *En la frontera. Sujeto y capitalismo. Conversaciones con María Victoria Gimbel*. Buenos Aires: Gedisa.
- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* Buenos Aires: El cuenco de la plata.
- Andersen, H. C. (2009). *El traje del emperador*. Barcelona: La Galera.
- Ardila, R. (2013). *Historia de la Psicología en Colombia*. Bogotá: Manual Moderno.
- Barber, K. (17 de febrero de 2019). Silvia Rivera Cusicanqui: “Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano”. *El salto*. Recuperado de: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia, en: *Obras Completas 2*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus
- Bernal, I. (20 de septiembre de 2019). ¿Por qué se están suicidando los adolescentes en Colombia? *Las 2 Orillas*. Recuperado de: <https://www.las2orillas.co/por-que-se-estan-suicidando-los-adolescentes-en-colombia/>

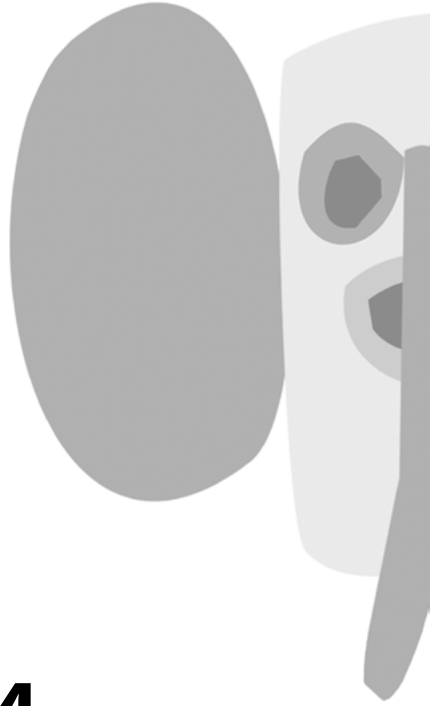
- Birman, J. (2007). *Foucault y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Burman, E. (2003). Entre dos deudas: niño y desarrollo (internacional). *Teoría y crítica de la psicología* (3), 3-19. Recuperado de: <http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/100/84>
- Caldas, F. J. (1808/1942). Del influjo del clima sobre los seres organizados. *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (1), 136-196.
- Deleuze, G. (1999). Post-scriptum sobre las sociedades de control, en: *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.
- De Vos, J. (2019). *La Psicologización y Sus Vicisitudes*. México: Paradiso.
- Elias, N. 1989. *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH.
- Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge.
- EZLN —Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2014). Entre la luz y la sombra. Recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>

- — — — —. (2003). Chiapas: la tercera estela. Primera parte: un caracol. Recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-par-te-un-caracol/>
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores
- Foucault, M. (2008). *La Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- — — — —. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1992a). Fragmentos de la correspondencia con Fliess, en: *Obras Completas, Volumen I*. Buenos Aires: Amorrortu
- — — — —. (1992b). *Porvenir de una ilusión. Obras Completas, tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gago, V. (30 de julio de 2010). Orgullo de ser mestiza. *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>
- Gallo, J. (2019). *Clínica y acontecimiento. La práctica clínica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales*. Bogotá: Cátedra Libre.
- Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1973-1974). *Seminario 21. Los no incautos se equivocan*. Inédito. Buenos Aires: Fichas de la EFBA.

- Lacan, J. (1987). La equivocación del sujeto supuesto al saber, en: Lacan, J. y otros. *Problemas cruciales de la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial, pp. 25-40.
- Lacnn, J. (1995). *Seminario libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1997). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, en: *Escritos I*, Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lacan, J. . (2003). *Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.(2005). El triunfo de la religión, en: *El triunfo de la religión. Precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Seminario libro 18. De un discurso que no fuera un semblante*: Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). *Seminario libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Seminario libro 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2016). *Seminario libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós
- La Jornada. (17 de diciembre de 2007). Destaca John Berger la “autoridad sin rastro de autoritarismo” en los zapatistas. *jornada.com.mx*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2007/12/17/index.php?section=politica&article=007n1pol>
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Buenos Aires: Amorrortu.

- León-Portilla, M. (2003). *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento*. Ciudad de México: UNAM.
- Martínez, M. (2016). Yo prefiero al corrupto: el perfil de los ciudadanos que eligen políticos deshonestos pero competentes. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (153), 77-94. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.5477/ci>
- Moreno, M. (2018). *En diciembre llegaban las brisas*. Bogotá: Alfaguara.
- Parker, I. (1992). *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. London: Routledge.
- Ponce, A. (1975). *Educación y lucha de clases*, Buenos Aires: Carthago.
- Restrepo, L. (2007). *Delirio*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Rivera Cusicanqui, S. (2019) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . (2010). *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Spivak, G. (2011). ¿Puede hablar el subalterno? Buenos Aires: El Cuenco de plata.
- Vallejo, M. (2006). *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault. Prolegómenos a una arqueología posible del saber psicoanalítico*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Villar Gaviria, A. (1988). *Psicología y clases sociales en Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia.

- Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- . (2006). *Órganos sin cuerpo*. Valencia: Pre-textos.
- . (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.



4.

**La práctica psicoanalítica
como un arte de vivir**

4.1 Arte, suplencia y suicidio en Vincent Van Gogh

La vida de Vincent Van Gogh es una constante paradoja: ser un pintor olvidado en vida y ser reconocido por todos después de muerto; ser pobre en vida y vender los cuadros más costosos después de muerto; no considerarse de ningún lugar en vida, y ser un artista universal después de muerto; pero sobre todo encontrar el éxito anhelado y no poder soportarlo. No poder soportar el éxito, para este artista, sería lo que Freud describe como un rasgo de carácter que presentan algunas personas y que él llama: “De aquellos que fracasan al triunfar”. Pero, ¿por qué esa necesidad, en este artista, de fracasar, sobre todo, cuando su éxito es tan cercano? Para bordear esa pregunta, se comentarán algunos datos biográficos del pintor para ir hilvanando posibles hipótesis.

Nace el 30 de marzo de 1853 en Groot, Zundert, Holanda, un año exacto después del nacimiento y fallecimiento de su hermano mayor, quien nació sin vida y que se llamó de la misma manera que el pintor. El biógrafo y crítico Marc Edo Tralbaut (1973), que se pasó décadas investigando sobre la vida y obra de este artista, comenta que el Vincent muerto y el Vincent vivo aparecieron el mismo día, y a esta coincidencia agrega otras: los dos tenían el mismo número de anotación en sus partidas: el 29, que podría verse como una marca significativa pues su muerte acontece el 29 de julio de 1890. Esto muestra que la vida de Vincent se entrecruzaba con la de su hermano muerto, desde su mismo nacimiento hasta su muerte. Ingo Walter, otro crítico y biógrafo de Van Gogh, señala que su nacimiento estuvo oscurecido por el dilema de su vida futura, que fue “un fracaso sin fin”.

Fracaso que Vincent buscó inconscientemente para cumplir de alguna manera con ese destino, el de ser un fracaso, un desecho, un paria, un pobre, un loco, un extranjero al que nadie, ni su misma familia, reconoce; al punto que llegó a decir: “No soy un van Gogh”. Todas estas características lograron de alguna manera identificar al artista con los otros a lo largo de su vida; pero estas identificaciones lo incapacitaron para aceptar el éxito, incluso cuando era inminente. Comenzaba a vender sus cuadros, dos personas habían escrito elogiando su obra y comenzaba a ser reconocido; pero él, en vez de regocijarse con este anhelado reconocimiento tras varios fracasos como vendedor de arte, maestro, evangelista, y después de años de pobreza y esfuerzos económicos por parte de su hermano Theo, le escribe

a su madre: “Cuando supe que mis obras habían tenido un poco de éxito y hube leído el artículo en cuestión, temí inmediatamente que esto me desanimara. Sucede casi siempre en la vida del pintor: el éxito es lo peor.” (Tralbaut, 1973, p. 304).

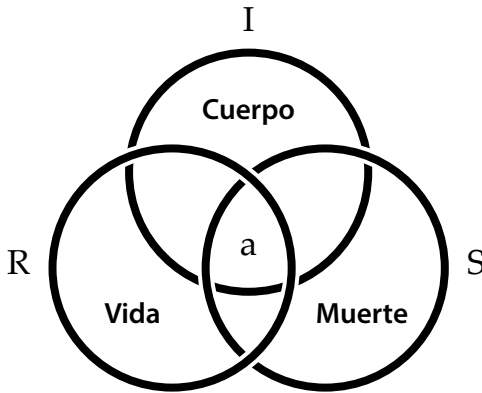
Meses después le escribe una carta a Theo, su hermano (de las más de ochocientas que le escribió): “Me siento fracasado. Eso en lo que a mí respecta, siento que este es el destino que acepto y que ya no cambiará.” (Van Gogh, 2000, p. 393). Un mes después de esa carta, se suicida, en Auvers-sur-Oise, al norte de París, a donde había llegado después de recorrer varias ciudades y poblaciones en busca de ese lugar ideal donde poder “ser”; se dispara con un revólver en su estómago, convalece dos días al lado de su hermano Theo y antes de morir le dice: “No llores, lo he hecho por el bien de todos”, y cuando Theo trata de animarlo, le responde: “Es inútil la tristeza será eterna” (p. 393).

Estas palabras nos muestran la particularidad de Vincent Van Gogh, su drama subjetivo, el drama humano del ser que tanto le costó asumir, drama que ni siquiera su arte pudo contener.

El suicidio en el nudo o el nudo del suicidio:

Sobre el suicidio de Van Gogh, sus biógrafos Rainer Metzger e Ingo Walther (1998) comentaban que la vida del pintor fue “un fracaso constante” (p. 18), un fracaso hasta la muerte. Al incluir la muerte se podría incluir la vida y de ahí al cuerpo. Con esto comenzaría a introducir a la teoría de los nudos que Lacan propone al final de su enseñanza. En este caso sería muy

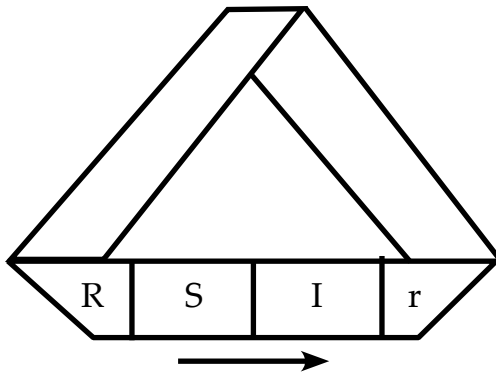
productivo abordar el acto suicida con la vida, la muerte y el cuerpo, sobre todo cuando los conceptos de muerte, cuerpo y vida están entrelazados en el nudo borromeo propuesto por Lacan desde lo imaginario, lo simbólico y lo Real.



En la conferencia llamada *La tercera*, Lacan (1988) presenta un nudo borromeo en el cual coloca la vida en el registro de lo Real; en el de lo Imaginario, el cuerpo; y en el de lo Simbólico, la muerte. Lacan comenta que el nudo es la estructura misma. Al colocarse el cuerpo en lo Imaginario y entendiendo que todo el nudo está entrelazado, podemos lanzar una respuesta a lo que significa este cuerpo para este artista y su ubicación en el nudo. El cuerpo ubicado en lo Imaginario del nudo se encuentra enlazado a lo Real y a lo Simbólico, a partir de ello se puede decir que para que haya cuerpo tiene que haber anudamiento. Por medio de lo Imaginario el sujeto se da cuenta de que tiene un cuerpo. Hay que recordar la fase del espejo que Lacan expone desde los comienzos de su enseñanza. Este imaginario, además

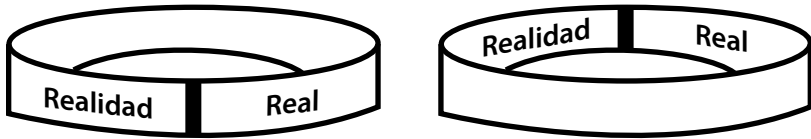
de constituir el cuerpo de un sujeto, en un primer momento, también va a construir lo que comúnmente se denomina la realidad; así que realidad y cuerpo están relacionados en el registro imaginario del nudo.

Si acordamos que Van Gogh tenía problemas en darle consistencia a su cuerpo, también se puede suponer que tuviera problemas con la realidad (desde lo imaginario del nudo). Van Gogh no soportaba las “formas de la realidad”, lo que podría explicar su entrada al postimpresionismo, su estilo no “ajustado a la realidad”, según los cánones de la pintura de su época, una de las críticas negativas a su obra. Los críticos de su época estaban formados en el academicismo visual y consideraban como inadecuada su obra, ya que él presentaba una falta entre lo que se presenta en el cuadro y lo que se supone debía verse; es decir, la realidad en sentido convencional, naturalista. El reconocimiento de esta realidad tiene una apuesta a nivel topológico. En la banda de Moebius esta existencia se muestra como una parte de lo real y una parte de la realidad formadas por pegadura, el reverso de lo uno y de lo otro.



En la secuencia Real, Simbólico, Imaginario y realidad, topológicamente, tiene que existir una torsión, como muestra la figura anterior. La apuesta de la existencia consiste en que la realidad dé alcance a un imposible de lo Real (un pedazo solamente), que solo puede encontrarse con la entrada de lo simbólico, como nombre del padre, función que topológicamente coloca en continuidad lo Real y la realidad.

Al parecer, Van Gogh no tuvo esa frontera por medio del *sinthoma*, y al no tenerla su vida se precipita hacia una muerte, como se mostró en el capítulo anterior, simbólico, sin enlace con los otros dos registros. En Vincent no parece existir esa torsión, lo cual hace que realidad y real se superpongan y que sean topológicamente equivalentes, entonces aparecen ciertos fenómenos donde se superpone la real y la realidad (Racial, 2001).



En Van Gogh hay una especie de anudamiento trágico; los otros dos registros muestran las consecuencias del registro imaginario sobre lo simbólico y lo Real. Lo imaginario del cuerpo puede verse ensombrecido por un Otro que se presenta completo, no carente, inmortal. Lacan coloca la muerte en el registro de lo simbólico, que es lo que permite a un sujeto soportar la vida (Real), soportar la descendencia (que Vincent no tuvo),

soportarse como hijo (que le causó tantos pesares), soportar las angustias y los avatares de la vida, que tampoco pudo y de ahí su suicidio, prefirió hacerse a un deseo inmortal por medio de su obra, un deseo que resiste más allá de toda vida.

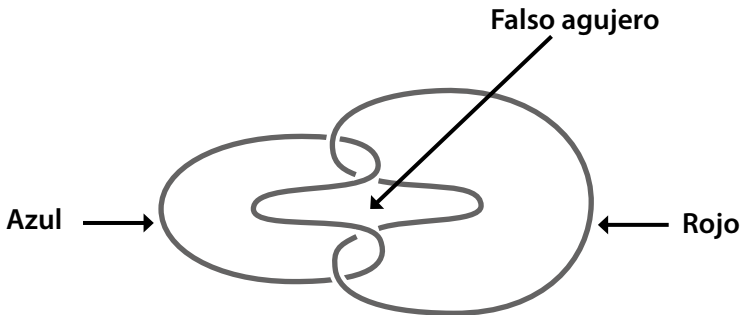
En Vincent existe algo paradójico a nivel simbólico, si bien él no puede aceptar lo simbólico de la muerte, puede crear, “dar vida”. Aunque su obra es magnífica y excepcional (la historia se ha encargado de afirmarlo), es incapaz de inscribirla, de firmarla, de afirmarla, no puede crearse un nombre propio, de apoderarse de un pedazo de lo que crea, por ejemplo, ganar dinero.

Para crearse un nombre propio no solo debe “matar” al padre, que para Vincent era todo el mundo del arte que le precedió y del cual recibió sus dichos, sus marcas. Van Gogh puede comenzar la travesía que lo llevaría más allá de este padre, pero no la puede soportar, a pesar de que puede conseguir una dimensión de originalidad en su obra. La versión hacia el padre en el artista toma el carácter de subversión simbólica, de revolución con el arte de su época, con las normas y cánones plásticos existentes en que instaure su propia estructura. Al crear se subvierte supliendo la función paterna del Nombre del Padre, y Van Gogh parece lograrlo a su manera, pero a un precio muy alto, paga con su vida, su suicidio, su única manera de subvertir a su padre, su versión de muerte del padre es la suya.

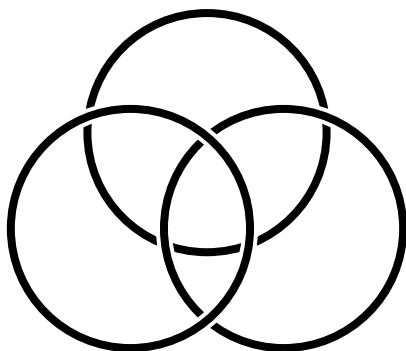
El artista es tal si va más allá que el padre. Esto nada tiene que ver con el valor estético de su obra o su éxito, el cual Van Gogh solo puede alcanzar después de muerto. Se intenta crear desde un imaginario sin consistencia, para Lacan lo imaginario

es consistencia, así como lo simbólico es el agujero. Hay una falla o debilidad que se presenta en todos los sujetos, es estructural, y con su obra el artista coloca esta falla al nivel del lugar del significante de la falta, de esa falla estructural, pero Van Gogh no coloca solo su obra sino su vida, ya que para él su obra era su vida, hay que recordar que en él no había un límite claro.

Entre su cuerpo (imaginario) y su vida (Real) no había una mediación de la muerte (simbólico); para Van Gogh ir más allá de la pintura de su época es más que un desafío a la autoridad, es suplir en la estructura, con su arte, el débil sostén fálico paterno (un Otro carente de incompletud). En el nudo Lacan coloca la muerte en lo simbólico, y dice además que el agujero es su característica. Ahora bien, puede suceder que a nivel estructural algo aparezca haciendo las veces de un agujero pero no lo es, Lacan lo llamó falso agujero, algo aparece haciendo las veces de falta, de castración, pero no lo es. Cualquier orificio no es agujero. Así como no todos los nudos son borromeos, hay nudos triviales.



En la figura anterior se presentan dos nudos triviales, entre el azul y el rojo hay un falso agujero, porque este agujero se puede deshacer; para que haya un verdadero agujero se necesitaría de un tercer elemento, uno que anuda a los otros dos, estos tres elementos es lo que se llamaría nudo borromeo.



Nudo Borromeo

Este falso agujero tiene que ver con lo que pasa a nivel estructural en Vincent Van Gogh; como ya fue planteado, en este artista se presenta una especie de suplencia por intermedio de la pintura, ejerciendo una función de sostén del nudo, de anudamiento, pero no siempre esta suplencia es suficiente para ejercer dicha función, ya que el síntoma como suplencia en relación a lo simbólico muchas veces solo puede hacer un falso agujero:

En la medida en que reina el discurso del amo, el S2 se divide. Se trata de la división del símbolo y del síntoma. Esta división se refleja, si puede decirse así, en la división del sujeto. Puesto que el sujeto es lo que un significante representa para otro significante, necesitamos mostrar, por su

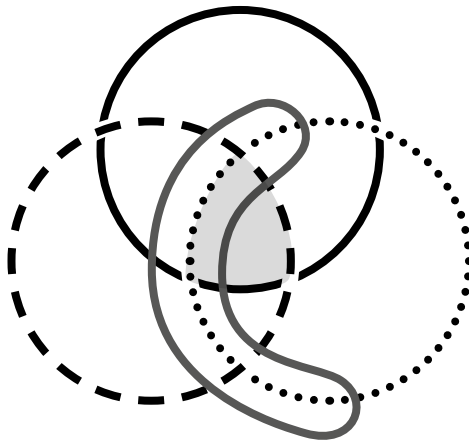
insistencia, que en el síntoma uno de estos dos significantes encuentra su soporte en lo simbólico. En este sentido, yo diría que en la articulación del síntoma con el símbolo no hay más que un falso agujero. Suponer la consistencia de cualquiera de estas funciones —simbólica, imaginaria o real— como constituyendo un círculo, implica un agujero. Pero en el caso del símbolo y del síntoma se trata de otra cosa. Aquí constituye un agujero el conjunto de estos dos círculos plegados uno sobre otro. Pero este es un falso agujero. Para que tengamos algo que pueda calificarse de verdadero agujero, es preciso enmarcar, rodear uno de los círculos con algo, una consistencia que los haga mantenerse juntos, que se asemeje a un soplado, lo que en topología llamamos un toro. (Lacan, 2006, p. 24).

En este caso, el *sinthoma* como suplencia hace un falso agujero con lo simbólico, y el falo es lo que permite verificar el falso agujero desde su función de soporte: “El único real que verifica cualquier cosa es el falo, en la medida en que es el sostén de la función del significante, de la que subrayo en ese artículo que crea todo significado.” (Lacan, 2006, p. 116).

Sostén fálico que en Van Gogh, como ya se dijo, no cumple su función (porque el Otro se muestra completo). El falo es necesario primero para darle consistencia al cuerpo, dándole cuerpo como primera medida a lo imaginario; segundo, para anudar la estructura, sosteniéndola. Este falo, significante de la falta, implica una articulación simbólica, y cuando esta articulación no se llega a presentar no se puede remediar de cualquier manera, ni siquiera con el *sinthoma* como suplencia. El falo significante de la falta implica una articulación simbólica; cuando

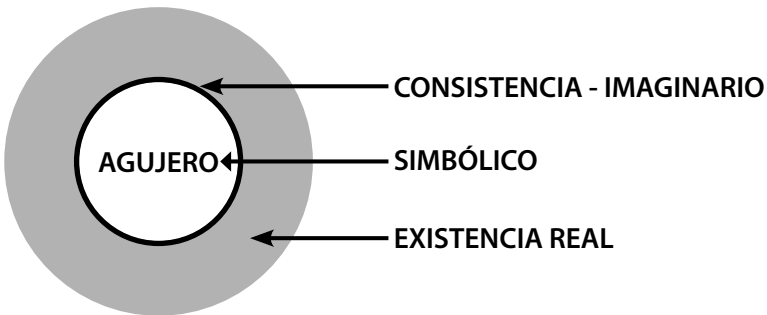
esta articulación simbólica no se produce, el sujeto no puede remediarlo, tan solo con el *sinthoma*, nos dice Lacan (1974-1975).

La cualidad de la operación del nombre del padre va a permitir o no producir un *sinthoma* que ocupe su lugar de suplencia. Es así que en ciertos sujetos la operación de suplencia no es suficiente por sí sola para producir un agujero que sostenga el nudo y la estructura. Lacan designa como nudo borromeo aquella estructura que está constituida por lo Real, lo simbólico y lo imaginario, en donde si se suelta uno se soltarían los otros dos. Introduce un cuarto elemento que sirve para sostener la estructura y que tiene como función nominar, por eso lo relaciona con el nombre del padre. La importancia de esta función es permitir que los tres registros se anuden por intermedio de los agujeros que hace la nominación, como explica Lacan en la clase del 15 de abril de 1975: “La nominación, es la única cosa de la cual estemos seguros que eso hace agujero.” (1974-1975).



En la anterior figura, además de los tres elementos característicos del nudo borromeo, encontramos un cuarto, que ayudaría a sostener el nudo de tres. El agujero (simbólico) en Vincent no tiene consistencia (imaginario), este agujero permite soportar lo Real, capturándolo por intermedio del lenguaje (Lacan, 2006). Para soportar lo Real se necesita un agujero en ese Real, un agujero en lo Real del goce del Otro que permite avanzar más allá de ese vacío del Otro, en donde no hay soporte significativo. El agujero es un cambio del orden simbólico. Van Gogh hace suplencia, y esta no puede producir un agujero que haga consistencia ni ex-sistencia (Real):

El carácter fundamental de esta utilización del nudo es ilustrar la triplicidad que resulta de una consistencia que solo está afectada por lo imaginario, de un agujero fundamental que proviene de lo simbólico y de una ex-sistencia cuyo carácter fundamental es que pertenece a lo real. (Lacan, 2006, p. 37).



La estructuración psíquica constituye una organización definitiva donde el sujeto es sujeto del significante y es efecto de este; Lacan la define como de lo Real: “La estructura es, entonces, real (Lacan, 2008a, p. 29). En este punto se abordará lo Real desde el nudo, donde Lacan coloca la vida; en Van Gogh este se encuentra desanudado de lo simbólico y de lo imaginario, así que se tiene que enfrentar a un Real puro, descarnadamente. Una vida sin la afirmación del límite de lo simbólico conduce rápidamente a la muerte, y eso le pasa a Vincent. Nadie quería a Vincent, este no podía hacer un lazo con un otro (a excepción de su hermano Theo, el cual en cierto momento también fracasa), precisamente por esa incapacidad de hacer un nudo, de sostenerlo. Por eso Lacan llega a decir que sin nudo no hay prójimo: “No hay prójimo salvo ese hueco mismo que está en ti, el vacío de ti mismo.” (Lacan, 2008a, p. 24).

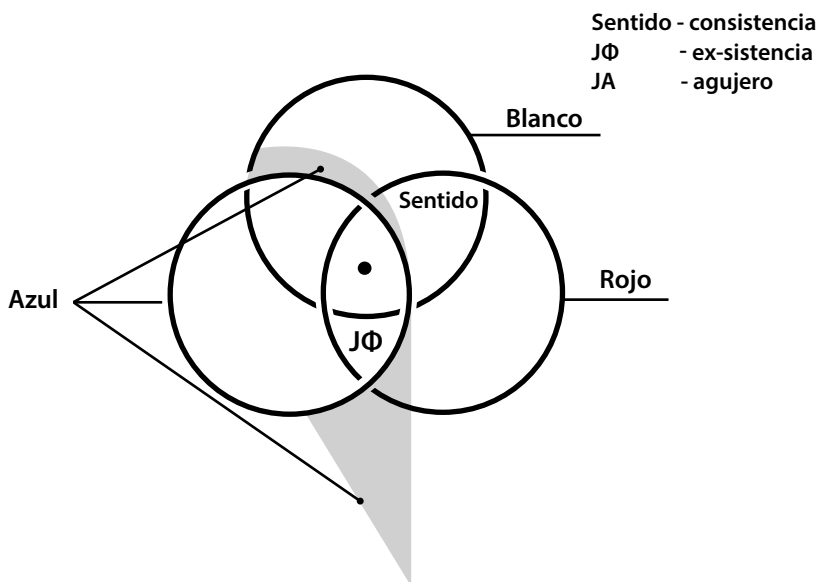
Lacan coloca en el registro de lo real a la vida y en ese registro coloca al Otro, se puede relacionar vida–Otro–Real. Van Gogh hace equivaler su pintura a su vida, es decir, trata de alcanzar por intermedio de su pintura a lo Real de la vida, pero esto era un proyecto que lo iba a conducir al fracaso (sin fin, como dice Ingo Walter). La función del arte se cumplió en Van Gogh, pero, como en todos, hasta los límites que la estructura permitió, límite del poder suplir la eficacia del Nombre del padre como función nominante, ya sea por carencia o debilidad.

En la vida de Vincent es frecuente la repetición de los desencuentros con el otro, con su familia, con sus amigos, con los mismos artistas: “En Van Gogh la dificultad de hacer un nudo consistente que lo retenga encima del abismo se jugaba en ese

fracaso del encuentro con el otro. Fracaso que el *sinthome* no está hecho para remediar.” (Vegh, 1992).

Sin gusto por la vida, sin los otros que lo pudieran sostener, ¿qué otro camino podía elegir Vincent sino el suicidio? Lo Real de la vida solo se puede sostener por lo simbólico de la vida y lo imaginario del cuerpo. Vincent, a pesar de su *sinthoma*, no puede resolver el sostenimiento de estos tres registros, el cuerpo sin consistencia imaginaria no puede poner límite a la muerte de lo simbólico, y por eso la vida desde lo Real se le viene encima. A lo Real no se puede acceder, está excluido del sentido, no hay nada que descubrir en lo Real porque no puede ser descubierto. Las ficciones del artista constituyen una invitación a merodear sus contornos. Lo Real, para seguir insistiendo, no está para ser sabido, Lacan nos recuerda con *La Tercera* (1988) que no hay la menor esperanza de poder alcanzar lo real con la representación, cuestión que Van Gogh trató de alcanzar con el precio de su muerte.

Tratando de dar pequeñas puntadas conclusivas, para Lacan la característica de lo Real es la ex-sistencia, pero para que algo ex-sista tiene que haber un agujero (simbólico-muerte) enlazado con la consistencia (imaginaria-cuerpo), pero en Van Gogh hay problemas con el cuerpo (imaginario), lo cual no da consistencia a lo simbólico (agujero-cuerpo) así que no puede haber una ex-sistencia en lo Real (vida).



El interés por mostrar este fracaso de la suplencia en el caso de Van Gogh no fue otro que el de trabajar un poco la idea que el arte siempre puede suplir, una idea, aunque no general para todos los psicoanalistas, pero que, si ha rondado en ciertos ámbitos psicoanalíticos, sobre todo cuando a través de la historia del psicoanálisis, se han mostrado los casos de los artistas como ejemplo de sublimación, creación, suplencia, etc.

El caso de Van Gogh puede ser adecuado para mostrar que no siempre que se crea se alcanza una estabilización estructural, aunque esta creación alcance el estatuto de *sinthoma*. Joyce lo logró por su singularidad de crearse un nombre, de sostenerse por intermedio de él; Van Gogh no pudo, así “enloquece” en ocasiones y lo real en su estructura se impone, colocándose como a, como puro desecho.

En Vincent existió suplencia, pero no fue eficiente ni irreversible. Van Gogh trató de buscar una nueva versión del padre que no logró, repitiendo sin diferencia y sin nombre que lo distinguiera, solo logró la distinción por intermedio de su muerte. Vincent no puede nombrar y la única manera de ser nombrado es estando muerto, ser nombrado como un muerto. Pagando con su vida, su arte se perpetuaría; o al menos él lo creía así. La única manera de ser un Van Gogh era estando muerto, y de cierta manera lo consiguió, por eso se sigue hablando de él después de más de un siglo de su muerte.

Esta frase de Lacan ubica al amor en estrecha relación con el psicoanálisis, se encuentran en ella dos conceptos capitales para el psicoanálisis: el deseo y el goce. El deseo es deseo del Otro; se accede al deseo por medio de la identificación de la imagen del Otro que es investida libidinalmente y con la cual el sujeto se identifica. Esta imagen es la falta del Otro que a su vez permite constituirlo. De alguna manera el goce quiere recuperar ese saber, lo quiere hacer posible; no reconoce que en ese saber hay una imposibilidad esencial que tiene que ver con el inconsciente y lo real. Es ahí donde el sujeto está sujetado al inconsciente, eso imposible de saber que a su vez lo convierte en sujeto dividido, en sujeto del deseo, que lo hace un ser en falta:

El sujeto en lo que tiene de real y de real imposible de alcanzar, materializado —si pudiera decirlo— en la apuesta. Y es en esto en lo cual, el juego, es la forma propicia, ejemplar, aislante, aislable, de la posición del deseo. El deseo no siendo otra cosa que la operación de esta apuesta, de esa, que es el ser jugador, en el intervalo de un sujeto dividido entre su falta y su saber. (Lacan, 1964-1965).

El amor entra en todo esto como aquello que permite el reconocimiento de lo real como imposible, permitiendo la identificación a esa falta del Otro. Si el amor tiene que ver con la identificación, entonces también tiene que ver con el padre primordial que, para Lacan, es una de las tres identificaciones que Freud introdujo, una identificación de puro amor al padre que es a su vez la esencia de la religión:

Lo que Freud preserva, de hecho, si no de forma intencionada, es precisamente lo que designa como más sustancial en la religión, a saber, ¿la idea de un padre todo amor? Esto es lo que designa la primera forma de identificación entre las tres que aísla en el artículo que les recordaba hace un momento —el padre es amor, el padre es lo primero que hay que amar en este mundo. (Lacan, 1992, p. 105).

Lo anterior nos permite detenernos en Van Gogh, recordemos que este artista se vuelca en una etapa religiosa en busca de ese Dios amoroso, con el cual de alguna manera él quiere identificarse para amar a todas las personas:

Pero involuntariamente, siempre me inclino a creer que la mejor manera de conocer a Dios es amar mucho. Ama a tal amigo, a tal persona, a tal cosa, lo que tú quieras, estarás en el buen camino para saber más después, eso es lo que me digo. Pero es preciso amar con una alta y seria simpatía íntima, con voluntad, con inteligencia, y es preciso tratar siempre de saber más, y mejor. Eso conduce a Dios, eso conduce a la fe inquebrantable. (Van Gogh, 2000, pp. 32-33).

El amor será ese refugio donde hallar un lugar, donde ser, Van Gogh lo quiere encontrar por medio de una mujer. Hay

que recordar que cuando fue trasladado a la filial en Londres de la casa Gaupil, donde trabajaba como vendedor de arte, encontró su primer gran amor, que también fue su primera gran decepción. A Úrsula Loyer, la hija de la señora que le arrendaba un cuarto, dedicó su amor pero ella lo rechazó aduciendo un compromiso con otro hombre. Este hecho no hay que pasarlo por alto: el rechazo tuvo implicaciones en su carrera como vendedor de arte, dejó de ser el empleado modelo y comenzó a manifestar una depresión que lo indujo a dejar Londres e irse a París, donde siguió trabajando, aunque por poco tiempo, en otra sucursal de la galería Goupil.

Al fracasar en su primer intento de encontrar el amor en una mujer, Van Gogh va a buscarlo en la religión:

En lugar entonces de sucumbir al mal de la tierra, me dije: la tierra o la patria está en todas partes. En lugar entonces de abandonarme a la desesperación, me decidí por la melancolía activa. Entonces estudié más o menos seriamente los libros a mi alcance, tales como la Biblia y la revolución francesa de Michelet. (Van Gogh, 2000, p. 29).

Van Gogh busca en Dios ese amor que le permitiera de algún modo identificarse, busca un saber, y es aquí donde comenzamos a ver una falla en el padre con el cual busca identificarse. Dios y su amor son ilimitados, así que ese saber también debe ser ilimitado, no habrá límites en el amor que quiere dar ni saber que le satisfaga; eso va a tener consecuencias cuando se entregue por completo a los mineros que evangelizaba, hasta el punto de darles su comida y su ropa y, literalmente, quedarse sin nada.

En Van Gogh parece que no hay ese amor que permite condescender al goce en deseo; en vez de reconocer la falta que trae consigo la identificación con el otro, él mismo se convierte en la representación viviente de la falta para no reconocerla en el Otro. Esa es la manera como él se relaciona con el padre, un padre que le pueda responder al saber del goce. Van Gogh se relaciona con ese Dios padre buscando en él amor por medio de un saber, indica que de alguna manera él se identifica con ese padre, lo cual también lo acerca al Nombre del Padre: “El amor participa de una u otra manera de la identificación. Sencillamente, allí está indicado que el amor tiene que ver con lo que yo aislé bajo el título de Nombre-del-padre.” (Lacan, 1973-1974).

Al decir que Van Gogh se relaciona con Dios padre se está diciendo que él trata de crearse un padre con el cual identificarse, esto, como se ha visto, por intermedio del amor. Al amar al padre puede amar a todos, así como el padre lo hace, una manera de acercarse al Nombre del Padre. Pero Van Gogh se da cuenta de que esta es una vía que lo enfrentaría a lo real del goce, a la muerte, y él sabe que la única manera de no enfrentarse a ese real es por medio del amor: “¿Acaso sabes lo que hace desaparecer la prisión?: cualquier afecto profundo. Ser amigos, ser hermanos, amar, eso abre la prisión por un poder soberano, por un encanto muy poderoso, pero aquel que no tiene eso permanece en la muerte”.” (Van Gogh, 2000, pp. 34-35).

En estas palabras se percibe el pequeño viraje que el pintor va tomando con respecto al amor y a Dios, deja atrás su época de evangelizador, sin dejar atrás a Dios como figura suprema, y

comienza su búsqueda en el amor, ya no en la religión, sino en la pintura y las mujeres.

Van Gogh vuelca todas sus ansias de amor en su prima Kate. A pesar de las negativas de esta a corresponderle su amor, él no desiste de esa posibilidad. Esta persistencia parece que la sostiene el mismo hecho de amar, más que el amor mismo a su prima, esto le va a permitir sostener su existencia: “Pues el hombre que se enamora sinceramente descubre realmente un nuevo hemisferio en su existencia.” (Van Gogh 2000, p. 49). Incluso se da consistencia a sí mismo: “La amo como a mí mismo” (p. 49).

Lo anterior explicaría la persistencia de ese amor, dejar de amar a esa mujer sería como dejarse de amar a sí mismo; y hay que recordar que él, por la vía del amor, busca la identificación que le dé alguna consistencia, que lo convierta, como él mismo dice, en alguien ordinario, para quien su obra (y por lo tanto, él) sea razonable o tenga una razón de ser:

Es este estado del alma lo que influye sobre mi trabajo, me arrojé en él con alma y vida. No pretendo convertirme en alguien extraordinario, sino simplemente en alguien “ordinario”, y entiendo por “ordinario” que mi obra será sana y razonable, que tendrá una razón de ser y que servirá para algo. (Van Gogh, 2000, p. 49).

Este amor por su prima Kate tiene un final no muy confortable para él: la mano quemada. Este suceso nos demuestra que sus palabras eran sinceras cuando decía “que la amaba como a sí mismo”. Al no encontrar correspondencia o al darse cuenta de que ese amor no se podía sostener más, su amor “a sí mis-

mo" cae y por eso puede quemarse la mano sin importarle, ya que su cuerpo también pierde la consistencia que ese amor le había dado.

Van Gogh logra sustituir en pocas semanas el amor que profesaba por su prima por el de una prostituta encinta que encuentra en la calle y con la que vivirá durante un poco más de un año y medio; su nombre era Christine pero él la llama Sien. Hay en Vincent una necesidad evidente de establecer vínculos, de relacionarse y dar amor; a lo largo de su vida esto se convierte en un objetivo fundamental, las relaciones o vínculos que establece son un refugio buscado, un lugar para hallar el amparo que ni su familia ni su entorno le dieron.

En el horizonte surge primero Úrsula Loyer, siguen aquellos mineros a quienes en nombre de Dios da todos sus bienes; después su prima Kate, y al ser rechazado por esta busca la anhelada compañía en una prostituta que conoce en La Haya y con la cual vivirá, junto al hijo de ella, durante más de un año. Estas clases de vínculos nos demuestran que el afán de Van Gogh por tener compañía o alguien a quien amar, se torna en una necesidad imperiosa para su vida, sobre todo la compañía de una mujer. Amar a una mujer, amar a Dios, amar a todos, cumplen la misma función. Ahora bien, se podría decir que Van Gogh es una persona a quien le gusta amar, lo cual puede ser cierto, pero no debemos olvidar las palabras de Freud que Lacan nos hace recordar cuando dice: "Este efecto es el amor. Es evidente que, como todo amor, solo es localizable, como Freud nos indica, en el campo del narcisismo. Amar es, esencialmente, querer ser amado. (Lacan, 2003, p. 261).

Van Gogh hace el recorrido de las mujeres y la religión en busca de ese refugio de amor, ¿por qué? Porque él de alguna manera sabe que necesita de algo que le sirva de enlace, y en parte sospecha que el amor es ese cable a tierra o, como él mismo dice, aquello que lo arroja a la realidad. “Creo que nada nos arroja tanto a la realidad como un amor verdadero” (Van Gogh, p. 49).

Lazo y amor siempre han estado de la mano, lazo que para Lacan tiene que ver con el nudo y que a su vez lo define, siendo el lazo lo que viene a hacer el nudo de tres: Lo real, lo simbólico y lo imaginario, cada uno se constituye por los otros dos:

La forma del nudo borromeo, la que no está hecha más que por esto, que uno de cada figura que he llamado trivial, redondel de hilo, uno de cada una de esas figuras hace nudo de los otros 2, es decir que es por ser 3 que hay un lazo, un lazo de nudo que se constituye por los otros. (Lacan, 1973-1974).

No se hace extraño entonces que Lacan diga los nudos del amor, al amor alcanza al nudo, y que algo de lo real logra anudar:

En lo cual ese nudo borromiano alcanza al menos el “por qué” de la circunstancia de que el amor, en fin, no está hecho para ser abordado por lo imaginario. Porque la sola particularidad de que cuando farfulla, a falta de conocer la regla del juego, articula los nudos del amor (...) es sin embargo extraño que esto se detenga en la metáfora, que no esclarezca, que no dé la idea de que, por el lado de esa cosa de la que espero haberles hecho sentir un poquito su

lado de consistencia extraña, y el hecho de que (...) se sorprende esto, que lo real, al fin de cuentas, no es otra cosa que historia de nudos. (Lacan, 1973-1974).

Que el amor tiene una función borromea lo podemos vislumbrar en Van Gogh, a pesar de que no logra encontrar el amor ni en la religión ni en una mujer, lo encuentra en la pintura: "Para mí es muy importante decirte que me causa un placer particular la pintura" (Van Gogh, 2000, p. 82). Placer que le brinda un sostén, la pintura para Van Gogh le permite vivir, lo hace existir, es la seguridad de un buen puerto, como lo dice en esta frase:

Tengo una serenidad media, una fe segura en el arte, la confianza de ser una corriente potente que lleva a buen puerto, aunque haya que pagar con su persona; en todo caso, estimo que es una felicidad tan grande para un hombre haber encontrado el trabajo que le conviene que no me encuentro entre los desdichados (Van Gogh, 2000, p. 103).

La pintura lo sostiene durante un tiempo, en ella halla cierta felicidad, un refugio, una razón para existir o algún contacto con la realidad consistente. Esto puede indicar lo cercana que se encuentra la pintura a la función de suplencia, como una locura que ubica a quien ama por fuera de ella. Así pudo permanecer Van Gogh durante algunos años, un personaje excéntrico y raro, para muchos, pero que más o menos podía andar. El problema está cuando este amor, el amor al arte, a la pintura, que de cierta manera ha estabilizado a un sujeto como Van Gogh, tampoco puede andar suelto, necesita estar enlazado. Entonces el amor comienza a ser una rueda suelta infinita, el amor a la pintura

comienza a comprometerlo: “No pude dejar de pintar, debo decirlo; imposible detenerme un instante o concederme un poco de descanso.” (Van Gogh, p. 83).

La imposibilidad de parar de pintar se encuentra en lo que para Van Gogh era la pintura: “pintar raya en lo infinito” (Van Gogh, 2000, p. 83). Él se compromete en esa infinitud, en esa falta de límites, y su cuerpo se va desgastando: “Hasta ahora gasté más por mis colores, telas, etcétera, que para mí.” (Van Gogh, 2000, p. 246).

Búsqueda imparabile de ese saber que le respondiera por su ser, algo que momentáneamente le brindó la pintura y que tarde o temprano no le iba a responder más. La pintura en sí misma no le iba a dar una respuesta, porque en vez de aceptarla como aquello de lo real que es imposible de capturar, se vio en la tarea de seguirla hasta el infinito, y así se volvió su amor a ella. Así como la pintura lo perdió en la imposibilidad de capturarla, así también lo perdió para hacer lazos con sus semejantes; sin límites no podía sostenerse ni tampoco sostener un lazo con el otro:

El amor deviene realmente el medio por el cual la muerte se une al goce, el hombre y la mujer, el ser con el saber, deviene realmente el medio, el amor no se define ya como fracaso. Porque solo el medio puede desanudar uno del otro (...). Y que la faz, la faz equivalente de lo que he situado acerca del amor como siendo ese lazo esencial de lo Real y de lo Simbólico, es que, tomado como medio, tiene todas las posibilidades de ser lo que es también del nivel de la finalidad, a saber, lo que se llama un puro fracaso. (Lacan, 1973-1074).

El amor en Vincent se presenta desligado del deseo, lo cual lo lleva a un puro deseo de muerte. Un deseo que no se puede encauzar en las vías de la pulsión, se torna loco.

4.2 La práctica psicoanalítica como un arte de vivir: más allá de la prosperidad y del coaching

El estilo de la existencia implica un comportamiento táctico de la relación del Yo con los otros. El ethos es una cuestión personal en donde la elección prima, sobre todo. A su vez, esta estilística implica un arte del vivir donde el sujeto epistemológico se acerca a una práctica de la antigüedad que algunos denominaron *epimeleia heautou*. Esta noción postulada en el *Alcibíades* de Platón, remite a la conducción de uno mismo, el cuidado de sí y la autorreflexión. Si bien este cuidado de sí puede confundirse con un *Self Fashioning*, Foucault (2008) deja en claro que no se trata de un mero culto narcisista al yo. Más que narcicismo es atención a sí mismo. Este cuidado o inquietud de sí mismo se exterioriza por medio de prácticas de un arte de vivir.

En esas nuevas tecnologías yoicas quiero detenerme un rato para mostrar cómo el sí mismo que impera en las últimas décadas está tomando más fuerza en la práctica denominada *Coaching*. Para amenizar esta discusión, comparto lo que encontré sobre el *coaching* en un blog que titula: “La psicología es al *coaching*, ¿lo que el cocido a la *fast food*?” En esa exposición el responsable del blog trata de entender el *coaching* a partir de varios autores y concluye que esta práctica se dedica a facilitar la definición, planificación y consecución de objetivos; se cuestiona esa práctica por su excesivo *marketing* y el *bestsellerismo* de

una práctica antigua con una nueva etiqueta. Lo importante del blog es lo que sigue a ese cuestionamiento, y es lo que quiero resaltar brevemente.

Inmediatamente los defensores del *coaching* cuestionaron la ignorancia del autor del blog sobre el tema; aducían que el *coaching* es mucho más que la definición, planificación y consecuencia de objetivos en una persona. Una de estas defensas le replica al bloguero:

El coaching no toma en cuenta al coachee como a un ente al que hay que cambiar como persona ni mucho menos a sus conductas, sino que más bien le proporciona los canales y las vías para que él mismo pueda buscar su propio camino en función de encontrar una solución... para eso el coach utiliza el lenguaje (verbal y corporal) como base para su trabajo. El hablar y escuchar del coach son un factor determinante en la relación entre ambos y en la efectividad para los logros de la persona. El coaching, aunque es cierto que se basa en metodologías antiguas que conforman su base, con Sócrates a la cabeza y bla bla bla, también es (gústete a quién le guste) una disciplina profesional emergente de asistencia a las personas (individuales o grupales) para que éstas puedan conseguir resultados, los cuales, sin la intervención de un coach, no podrían conseguir por sí mismas... Por lo tanto, el coach a diferencia del orientador, del consejero, etc. tiene la capacidad de diseñar conversaciones que abran a la persona nuevos accesos para tomar acciones comprometidas que ayuden al logro de los resultados. La relación y la confianza son lo más importante en cualquier interacción de coaching. Así

que EL COACH NO ENSEÑA, NI ACONSEJA, NI DIRIGE. Esta es la principal diferencia con otras disciplinas, donde se prioriza la transmisión de conocimiento. El coaching como tal no es un proceso terapéutico ni totalmente científico (como pretendes señalarlo en este post), sino un proceso de aprendizaje. (Yoriento, 2009).

Lo extraño de la anterior defensa del *coaching* es que se afirme que el coach “NO ENSEÑA, NI ACONSEJA, NI DIRIJE”. Y es ahí donde surge la pregunta: ¿cómo se consiguen resultados preestablecidos sin orientar, enseñar, aconsejar, dirigir? Esta pregunta me causó tanto interés que me fui hasta los orígenes del *coaching* moderno, porque al parecer esta práctica, según sus autores, tiene origen en la mayéutica socrática, la filosofía humanista existencial, la fenomenología husserliana.

Su precursor, en los años 70 del siglo XX, es Timothy Gallwey, quien desarrolló una metodología de entrenamiento denominada *The Inner Game* (El Juego Interior). Su libro más conocido es *El juego interior del tenis*, él mismo da la clave en una entrevista al diario *El Espectador* en 2011, en una de sus visitas a Colombia: “Existe una fórmula: desempeño equivale a tu potencial menos interferencia. La clave está en controlar la interferencia originada en las dudas sobre sí mismo para alcanzar los objetivos propuestos.” (El juego interno de Tim Gallwey, 2011).

En este universo del *coaching* aparecen también dos personajes como fundadores de una práctica que llegó para tomarse el mundo psi, el primero es Sir John Whitmore y su libro *Coaching, un libro para mejorar el rendimiento* (2011), un dato curioso de este personaje es que, como el anterior, fue deportista; los

dos tomaron de sus prácticas deportivas los fundamentos para su práctica del *coaching*. Por último, tenemos a Thomas J. Leonard, quien fundó la “Universidad del Coach” y cuyos libros *Sabiduría en el trabajo* y *El entrenador portátil* se han convertido en *best sellers*.

Este breve recorrido por el *coaching* se hace para mostrar cómo en la actualidad se realiza la gestión del yo como gestión del sí mismo, para derivar en lo que se conoce como el “ser empresario de sí mismo”. Esta práctica del *coaching* se contrapone a una práctica que tuvo en Freud y la creación de lo inconsciente la inevitable pérdida de toda consistencia ontológica del sujeto cognoscente de la filosofía, el sujeto yoico, el del individuo o la personalidad que va a imperar en la psicología del siglo XX. La apuesta psicoanalítica es por una singularidad, por un sí mismo diferente al autoconocimiento moderno, ni mucho menos equiparable a una búsqueda de logo pseudoexistencial imperante, por ejemplo, en el *coaching* que algunos adjetivan como ontológico.

Más allá del coaching, el desarrollo y la prosperidad: la práctica psicoanalítica

Partiendo de la agenda 2030, que plantea la exigencia de “un análisis más profundo y se compromete a una transformación paradigmática que coincida con las necesidades más complejas de las personas y el planeta.” (Cepal, 2018, p. 13).

Dos palabras “significantes”⁵ surgen de esta frase, la primera es “un análisis más profundo”: para tal acto se necesitan precisamente teoría, metodologías e investigaciones que permitan el análisis. Si bien este cambio de paradigma busca alcanzar un “modelo sostenible de prosperidad”, lo que se plantea no es “prosperidad”, sino más bien lo que los indígenas de Ecuador conocen como *Sumak Kawsay*; los aymaras de Bolivia, *Suma Qamañaos*; los guaraníes de Bolivia y Paraguay, *Ñande Riko*; los mapuches de Chile, *Kyme Mogen*; y en Centroamérica los tzeltales de Chiapas, *Lekil Kuxlejal*; en lengua maya de Guatemala, *Utzilāj K’aslemal*. Todo esto en Latinoamérica se ha traducido como el “buen vivir”, que remite a prácticas de convivencia comunitaria, reciprocidad y relaciones armónicas con los otros y con la Madre Tierra. Para alcanzar este desarrollo sostenible lo primero que hay que hacer es ir más allá de los conceptos, muchas veces ilusorios, de “prosperidad” y de “desarrollo”, y exponer lo que Escobar (2007) propone enlazar con el “buen vivir” anteriormente planteado, para no caer en la pesadilla que

5 Un significante en la teoría psicoanalítica lacaniana es lo que permite ordenar un discurso. Un significante, si bien siempre se desliza hacia otro significante, un punto de capitón o almohadillado puede este deslizamiento de la cadena significativa, produciendo la ilusión de un significado, que en este caso es la ilusión cambio y transformación, es decir, el cambio de perspectiva de una idea a otra. (Evans, 2007).

este mismo investigador expone en su libro *La invención del tercer mundo*:

Este libro narra la historia de aquel sueño, y de cómo poco a poco se convirtió en pesadilla. Porque en vez del reino de abundancia prometido por teóricos y políticos de los años cincuenta, el discurso y la estrategia del desarrollo produjeron lo contrario: miseria y subdesarrollo masivo, explotación y opresión sin nombre. La crisis de la deuda, la hambruna (saheliana), la creciente pobreza, desnutrición y violencia son apenas los síntomas más patéticos del fracaso de cincuenta años de desarrollo. De esta manera, el libro puede leerse como la historia de la pérdida de una ilusión que muchos abrigaban sinceramente. Pero se trata, sobre todo, de la forma en que se creó el “Tercer Mundo” a través de los discursos y las prácticas del desarrollo desde sus inicios a comienzos de la segunda posguerra. (Escobar, 2017, p. 20).

La idea de desarrollo y progreso que dominó casi todo el siglo XX trajo para países como Colombia lo contrario de lo que plateaban; dicho progreso solo fue para unos pocos, y se aumentó la brecha económica entre ricos y pobres, entre otras consecuencias. El otro asunto es que la idea de desarrollo trae consigo la idea de “subdesarrollo”, en la que tanto nos han y nos hemos ubicado colombianos y latinoamericanos. Desde el psicoanálisis sabemos cuáles son las consecuencias de dicha ubicación: no es solo un asunto de nominación sino de identificación, ser llamados subdesarrollados también nos constituye como tales; entonces pensamos, sentimos y actuamos así, constituye nuestra subjetividad, una subjetividad subdesarrollada.

Se aplica con mayor frecuencia a la corriente principal de la bibliografía sobre el desarrollo, para la cual existe una verdadera subjetividad subdesarrollada dotada con rasgos como la impotencia, la pasividad, la pobreza y la ignorancia, por lo común de gente oscura y carente de protagonismo como si se estuviera a la espera de una mano occidental (blanca), y no pocas veces hambrienta, analfabeta, necesitada, oprimida por su propia obstinación, carente de iniciativa y de tradiciones. Esta imagen también universaliza y homogeneiza las culturas del Tercer Mundo en una forma ahistórica. Solo desde una cierta perspectiva occidental tal descripción tiene sentido; su existencia constituye más un signo de dominio sobre el Tercer Mundo que una verdad acerca de él. (p. 29).

El asunto es que una vez ubicados, identificados y reconocidos como subdesarrollados se mira a un otro como desarrollado, y se establece una relación de dominado y dominador que ya denunciaba Fanón (1973): “El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópolis” (p. 128). De esta relación, como sostenía Hegel (1982), no se puede salir de otro modo que no sea por una vía mortífera, asunto que puede ser uno de los fundamentos del conflicto armado que tanto nos ha afectado en Colombia.

Precisamente, el “buen vivir” busca el convivir bien (y no “vivir mejor que los otros”), lo cual no solo aplica para otros seres humanos sino para los animales y la naturaleza. Esto se anuda con una economía sustentable, que también atañe a la agenda 2030 de la Cepal y a los Objetivos de Desarrollo del

Milenio. El “buen vivir” *Sumak Kawsay*, propone un punto que atañe directamente a las prácticas psicológicas, que es la idea de una existencia más allá de nuestra inmediatez moderna, donde impera eso que el sociólogo Bauman (2010) llama “vida líquida”, donde se avanza a un ritmo vertiginoso, sin rumbo, inconsistente, sin profundidad en el que todo es fugaz y volátil. No hay tiempo para la reflexión, como también dice Chul Han (2015). Pero la vida puede ser algo diferente al “*The time is gold*”. El buen vivir es esa alternativa a las vidas modernas del capitalismo neoliberal (*coaching*, desarrollo, prosperidad, etc.) Podemos vivir como si fuéramos una obra de arte, con pausa, sin prisa; una pincelada y otra pueden crear una pintura, o una palabra tras otra pueden crear una novela.

Es aquí donde la práctica psicoanalítica puede entrar como un arte de vivir: “Es así como se establece el punto que puede vincular nuestra ciencia nueva a toda la tradición del conócete a ti mismo” (Lacan, 2008b, p. 49). La práctica psicoanalítica rescata aquello a lo que se dirigían las antiguas prácticas griegas y latinas, aquellas que se orientaban a la verdad de un sujeto, una verdad que no tenía que ver con alcanzar la objetividad de un objeto con la realidad, sino la verdad de la existencia de un sujeto:

Pero hay una práctica que en la actualidad sigue siendo polémica en muchos ámbitos, la práctica psicoanalítica que inauguró Freud. Por medio de su terapéutica trata de reinventar una práctica tragicómica de acceso a la verdad, una épiméleia heautou, donde desarrolla los postulados básicos que dicen que la conciencia no puede permitir

la búsqueda y acceso a la verdad porque no permite la transformación del sujeto. A esa verdad, para Freud y el psicoanálisis, solo se podrá acceder a un precio, que es aceptar que él no puede dominar su alma (psique), porque esta no es consciente sino inconsciente. (Gallo, 2019, p. 87).

Esta verdad tiene que ver con la vida de un sujeto, cómo vivir, cómo hacer de la propia vida un arte. En este arte de vivir no existen reglas, existe una ética y una estética, lo cual quiere decir que no existe una verdad ideal como condición. Una ética de la verdad es una ética de lo trágico y de lo cómico al mismo tiempo.

El arte de vivir consiste en una micropolítica del poder, una posición subjetiva del ser donde el Otro no existe, es por eso que no se pueden esperar guías, gurús, enviados mágicos que vienen a prometer el paraíso perdido. Esos “enviados” vienen a decir qué hacer. La idea es el gobierno de sí, conducirse a sí mismo y no abandonar ese gobierno en manos de otros. Allí es donde debe surgir una singularidad que pueda hacer resistencia, una singularidad que pueda ser subversiva: “No existe otro punto de apoyo primero y útil de resistencia al poder político que el que se encuentra en la relación de uno consigo mismo” (-Foucault, 1991, p.88)

(...) De tales largos y peligrosos ejercicios de dominio ahora en adelante, con la voluntad de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada, tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado.

(Nietzsche, 1997)

¿Quiénes somos? Es una pregunta que no solo debe ser ética y estética sino política, ya que la respuesta no se debe conseguir en ciertos ideales de Otro que ofrecen objetos de consumo en lógicas de producción que confinan a ese sujeto a producirse como empresario, gestor de una vida cuyo objetivo es “ser mejor” o conducirse como un objeto de calidad para lograr el éxito. La estética de la existencia plantea la posibilidad de crear otra manera de ser y es ese el momento en que la vida es una obra de arte. Saber qué somos no es autodesciframiento ni autoconocimiento, sino un modo de saber qué hacer de nosotros mismos.

Para constituir una estética de la existencia, un arte de vivir, no se necesita ir a las profundidades del ser buscando la esencia. Leyendo a Freud lo inconsciente se asoma en las superficies, es superficie, no profundidad. En las topologías lacanianas se pierden esas separaciones imaginarias del adentro y el afuera, lo profundo y lo superficial; eso está ahí, develarlo no cuesta porque casi siempre lo velamos con nuestra existencia, y lo tenemos que develar con nuestra velación. Eso es estética, es arte, es vivir.

¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo vivir: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia. Los griegos eran superficiales

—¡por ser profundos!

(Nietzsche, 1997).

Referencias

- Bauman, Z. (2010). *Vida líquida*. Madrid: Paidós.
- Cepal—Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2018). *Guía metodológica. Planificación para la implementación de la Agenda 2030 en América Latina y el Caribe*. Santiago: Naciones Unidas, Agencia Alemana de Cooperación Internacional.
- Chul Han, B. (2015). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- El juego interno de Tim Gallwey. (27 de agosto de 2011). *Elespectador.com* Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/economia/el-juego-interno-de-tim-gallwey-articulo-294812>
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Fanón, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.
- Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Gallo, J. (2019). *Clínica y acontecimiento. La práctica clínica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales*. Bogotá: Cátedra Libre.

- Hegel, G. W. F. (1982). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1964-1965) *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1973-1974). *Seminario 21. Los nombres del padre*. Buenos Aires: Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1974-1975) *Seminario 22. R.S.I.* Buenos Aires: Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- Lacan, J. (1988). La tercera, en: *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial
- Lacan, J. (2008a). *Seminario libro 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *Seminario libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Seminario libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *Seminario libro 23. El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *Seminario libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013). *Seminario libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

- Metzger- R; Walther, I. (1998). *Van Gogh*. Madrid: Taschen.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires: Alianza.
- Racial, J. (2001). *El sujeto en estado Límite*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Tralbaut, M. (1973). *Vincent Van Gogh*. Barcelona: Blume
- Van Gogh, V. (2000). *Cartas a Theo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Vegh, I. (1992). *Las psicosis nos enseñan*. Buenos Aires: Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. E.F.B.A.
- Whitmore, J. (2011). *Coaching, un libro para mejorar el rendimiento*. México: Paidós.
- Yoriento. (4 de febrero de 2009). ¿La psicología es al coaching lo que el cocido a la fast food? *Yoriento.com*. Recuperado de: <https://yoriento.com/2009/02/la-psicologia-es-al-coaching-lo-que-el-cocido-a-la-fast-food-443.html/>

FONDO EDITORIAL CÁTEDRA LIBRE

El Fondo Editorial Cátedra Libre se complace en presentar esta nueva publicación a cargo del profesor Jairo Gallo Acosta; la cual da continuidad a la estrategia de producción, divulgación y democratización de los saberes psico-socio-antropológicos que se elaboran en el complejo contexto latinoamericano.

A partir de 2016, nos hemos convertido en una plataforma digital de carácter continental para la publicación de libros y documentos elaborados por psicólogas y psicólogos con un claro compromiso con el fortalecimiento de la psicología latinoamericanista.

Nos mueve el convencimiento de recuperar la memoria histórica y la sabiduría de nuestros pueblos. Nos sentimos profundamente comprometidos con la democratización de esa memoria y esa sabiduría. Por ello, los libros que aquí se publiquen tendrán un principio de libre acceso, solidaridad y reciprocidad para la acción política con perspectiva liberadora.



Jairo Gallo Acosta.

Psicólogo de la Universidad Metropolitana. Magíster en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente investigador de la Universidad Cooperativa de Colombia. Miembro del Círculo Psicoanalítico del Caribe. Estancia posdoctoral Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. En este sello editorial ha publicado: "Polis y Psique. Ensayos sobre teoría política y Psicoanálisis" (2017). "Clínica y acontecimiento. La práctica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales" (2019). "Ideología, salud mental y neoliberalismo en Colombia (2020)", en coautoría con Anika Quiñones. Sus intereses atraviesan la teoría social y política y su convergencia con una práctica clínica desde el psicoanálisis.

Psicoanálisis y Subalternidad. Arte, cultura popular y subversión

El psicoanálisis se traiciona si intenta adaptar a las personas a la cultura dominante. El psicoanálisis auténtico, como en la obra de Lacan, por ejemplo, es un retorno a la insistencia en que somos, como seres humanos, siempre “desadaptados”. Ser humano es desafiar las formas dominantes de cultura, estar al borde de ella y darse cuenta de cómo funciona. Es en ese sentido que este libro *Psicoanálisis Y Subalternidad: Arte, Cultura Popular y Subversión* no es solo un libro “subversivo”, ¡sino auténticamente psicoanalítico!

Ian Parker

El libro que tenemos entre manos es un conjunto de textos; no obstante, todos están atravesados por las más intensas inquietudes del autor: la colonización del pensamiento, la forma de subvertirla, el poder de la cultura popular, cómo hacer un psicoanálisis que sacuda sus propios prejuicios coloniales, el arte y lo que tiene para decirnos de las subjetividades. La “subalternidad” es el concepto del que se sirve para el trípode de su reflexión: el psicoanálisis, el arte y la cultura

Carmen Elisa Escobar

EDICIONES



CÁTEDRA
LIBRE

ISBN: 978-958-53011-1-5



9 789585 301115