UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La contravención psicoanalítica: la ideología política y el acto político de los Movimientos Sociales en Colombia

María Fernanda Rodríguez Jaime

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Bogotá, Colombia

2019

La contravención psicoanalítica: la ideología política y el acto político de los Movimientos Sociales en Colombia

María Fernanda Rodríguez Jaime

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Psicoanálisis, subjetividad y cultura

Director (a):

Sylvia de Castro Korgui

Línea de Investigación:

Modalidades del lazo social

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de estudios en psicoanálisis y cultura

Bogotá, Colombia

2019

"(…) el poder y la resistencia están efectivamente atrapados en un abrazo mortal recíproco: no hay poder sin resistencia (para funcionar, el poder necesita una X que eluda su aprehensión); no hay ninguna resistencia sin poder (el poder ha sido ya el formador del núcleo en cuyo nombre el sujeto reprimido se le resiste)".

Žižek, Slavoj. El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.

1. Resumen

Parece ser que la masa es una forma de lazo primigenio que evoca el mito de la horda primitiva freudiana. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud caracterizará la masa institucionalizada (la Iglesia y el ejército), partiendo de las consideraciones hechas por estudiosos de la psicología colectiva de la época, que se inspiraron, o bien, en las masas espontáneas análogas a las que se formaron en Revolución Francesa, o bien, en las llamadas masas organizadas. Con todo, parece ser que el objetivo de Freud fue explicar la psicología de la masa, sobre la base de los procesos anímicos de la psique individual, denegando la disociación entre la psicología individual y colectiva y con ello, rechazando la posibilidad teórica y metapsicológica de un inconsciente colectivo.

Bajo las consideraciones freudianas, en la primera parte de este trabajo se caracterizará una nueva formación colectiva que se ha venido gestando desde la década de los 80 y que parece diferenciarse radicalmente de la masa psicológica freudiana. Se trata de los Movimientos Sociales, denominados así por los sociólogos y estudiosos de la psicología colectiva en una época reciente. Ésta nueva formación, a primera vista parece poner en tela de juicio las apreciaciones freudianas sobre la psicología de las masas, o al menos demandar una nueva consideración de las mismas desde los aportes psicoanalíticos.

Éste trabajo, en vitud de la caracterización del Movimiento Social y su diferenciación de la masa institucionalizada, busca determinar qué de acto [político] hay en el Movimiento Social a partir del rastreo de categorías psicoanalíticas y del estudio minucioso de un Movimiento Social específico, este es, el Movimiento de los indígenas U'WA o tunebo que tuvo lugar con la pretensión de petroleras extranjeras de explotar su territorio y penetrar la "esfera de abajo" que para la cosmogonía U'WA es infranqueable, en tanto que de ella depende la vida y el mundo de los humanos.

Palabras clave: lazo social, psicología, masa, psicoanálisis, Movimiento Social, acto, acto político, U'wa o Tunebo.

Resumé

Il semble que la masse est une forme de lien primitif évoquant le mythe de la horde primitive freudienne. En Psychologie des masses et analyse de moi, Freud caractérisera la masse institutionnalisée (l'Église et l'armée), à partir des considérations formulées par les étudiants en psychologie collective de l'époque, inspirés ou des masses spontanées

analogues ceux qui se sont formés lors de la Révolution française ou des masses dites organisées. Cependant, il semble que le objectif de Freud était d'expliquer la psychologie de la masse, basée sur les processus psychiques de la psyché individuelle, niant la dissociation entre psychologie individuelle et collective et rejetant ainsi la possibilité théorique et métapsychologique de un inconscient collectif.

Selon les considérations freudiennes, on caractérisera dans la première partie de ce travail une nouvelle formation collective en gestation depuis les années 80 et qui semble radicalement différente de la masse psychologique freudienne. Il s'agit des mouvements sociaux, ainsi appelés par les plus récents sociologues et étudiants en psychologie collective. Cette nouvelle formation semble, à première vue, interroger les opinions freudiennes sur la psychologie des masses, ou du moins en exiger une nouvelle consideration à partir des contributions psychanalytiques.

Cet thèse, au vu de la caractérisation du mouvement social et de sa différenciation par rapport à la masse institutionnalisée, cherche à déterminer qu'en est-il acte [politique] du mouvement social fondé sur le suivi des catégories psychanalytiques et l'étude détaillée d'un mouvement social spécifique: le mouvement des Indiens U'WA ou tuenbo qui a eu lieu avec la prétention de compagnies pétrolières étrangères d’exploiter leur territoire et de pénétrer dans la “sphère en dessous” de celle de la cosmogonie U'WA est insurmontable, parce que cela dépend de la vie et de le monde des humains.

Mots-clés: lien sociale, psychologie, masse, psychanalyse, mouvement social, acte, acte politique, U'wa ou Tunebo.

Contenido

Pág.

1. Resumen IX

2. Introducción 1

3. Capítulo 1 Los Movimientos Sociales ¿la nueva masa psicológica? 27

4. Capítulo 2 El acto político: la movilización colectiva más allá de la identificación alienante de la masa institucionalizada y de la identificación narcisista y masificante del capitalismo 57

5. Capítulo 3 El 'heroismo deseante' y el Movimiento Social de la comunidad indígena U'WA frente a la política extractivista y desarrollista del Estado Colombiano 99

6. Conclusiones y recomendaciones 115

7. Anexo: La tierra es nuestra madre. Carta del pueblo U'wa a la humanidad 117

8. Bibliografía 123

2. Introducción

La modernidad implicó un proceso de secularización socio-política que instituyó al individuo como la categoría más importante de un nuevo sistema económico y político, cuya novedad histórica, con respecto a la antigüedad, fue acentuar la contradicción entre lo particular y lo colectivo, o sea, entre las esferas pública y privada, transcritas al lenguaje oficial.

Dicha división conlleva la institucionalización de un Estado laico que en virtud del pacto político, procedido de la norma jurídica universal –libertad e igualdad–, garantice la seguridad privada, a costa de ciertas renuncias colectivas –la libertad negativa o de los modernos–, requisito de la libre confluencia de capital. Podría decirse, más bien groseramente y haciendo un sumario fugacísimo, que este proceso de secularización occidental, después de la Revolución Industrial y la producción en masa, de dos guerras mundiales, de la crisis del Estado de Bienestar, e incluso de la caída de la Unión Soviética, del auge del posfordismo y de la Revolución tecnológica de la era de la información, se ha radicalizado a tal punto que las esferas han sobrevenido indiferenciables y que la categoría política de 'individuo' se ha eternizado y convertido en un fundamentalismo fatuo.

Esta radicalización profana ha sido no solo advertida, teorizada y examinada por filósofos, politólogos, sociólogos, economistas y antropólogos, sino también por psicoanalistas y filósofos lacanianos, lo cual no es extraordinario, considerando que el propio Lacan, para antes de la década de los 70, ya advertía la transformación paradigmática y progresiva del capitalismo y su reflexión arquetípica de la moral, que sustenta el apuro coactivo por consumir.

La consternación que produce dicho apuro inquisitivo, exige situar su causalidad histórica, o al menos, preguntarse en qué momento y bajo qué circunstancias, la vieja moral –superestructura de la fase del capitalismo que se extiende hasta la primera mitad del siglo XX y regida por el precepto del ahorro y del fortalecimiento de las instituciones– se traslapó en el veredicto imperativo del derroche y del debilitamiento de todo aquello que pueda enmarcarse vagamente en lo social o colectivo como antagónico de la libertad individual, incluyendo las instituciones tradicionales que en su momento respaldaron e hicieron posible la anterior forma de acumulación del capital.

El imperativo del consumo o del goce, que caracteriza este viraje del capitalismo, fue identificado por Lacan e imputado al superyó, la vieja instancia psíquica freudiana

responsable de los preceptos morales que puede traslaparse al despotismo obsceno del goce sin más: “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!”[1]

Así, parece haber un nuevo momento histórico de las sociedades occidentales, caracterizado por ser un circuito omnicomprensivo de goce, interminable y estático, por el que se presume el fin de la historia como eternización del presente, distinguido por el reciclaje de las pérdidas de goce y por tanto, por producir subjetividades, aparentemente no divididas, en tanto es posible llenar grietas existenciales con gadgets y extensiones objetales sofisticadas y “capaces” de suturar o taponar los agujeros propios del ser humano.

Con todo, la pregunta acerca de en qué momento de la historia la vieja moral devino un imperativo de goce aún queda irresuelta. Sin embargo, Lacan, con su distinción entre el discurso del amo, que data de la antigüedad en el contexto de la Grecia Antigua, y el amo moderno, parece dejar estelas identificables con cierta dificultad.

En el primer caso, en el discurso del amo antiguo, la función del esclavo se inscribe en la familia y en el Estado. Él posee un saber hacer que puede transmitirse y de esta operación surge la *episteme*, pues esta es tomada de las técnicas siervas y artesanales, de ellas se extrae su esencia para que ese saber se convierta en saber de amo[2]. De ahí que Lacan sostenga que la evolución de la filosofía conlleve el robo del saber al esclavo por la operación del amo[3].

Más exactamente, “La filosofía, en su función histórica, es esa extracción, casi diría esta traición, del saber del esclavo para convertirlo en saber del amo”[4]. Con todo, el fruto de esta operación no es la ciencia que surge para dominarnos, sino un saber teórico, pues esta ciencia propiamente dicha, surge a través del solipsismo cartesiano, que históricamente, a su vez, aunque no muy precisamente, podría situarse el amo moderno, que correspondería con lo que Lacan denomina discurso capitalista, refiriéndose al circuito interminable del consumo, donde el ocultamiento de la verdad, que garantizaba el lazo social, ya no tiene lugar.

El despojo absoluto del saber del esclavo y su traslapo al amo, quien ahora detenta el saber, conllevó el desarrollo de la técnica y las operaciones procedimentales que han hecho del sujeto un objeto más o menos maleable e incluso suturable: “La ciencia sólo nació el día que alguien, en un movimiento de renuncia a este saber, mal adquirido, si

[1] Jacques, Lacan. Seminario 20. *Aún* (1972 - 1973), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 11.
[2] Cf., Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 20.
[3] Ibíd.
[4] Ibíd., 21.

puedo decirlo así, extrajo por primera vez la función del sujeto de la relación estricta de S1 con S2, me refiero a Descartes"[5].

Esto podría pensarse como el intento racionalmente fallido de hacer emerger al sujeto al margen de la división que conlleva su "alienación" en el significante, es decir, como un sujeto capaz de dominar el mundo que, en consecuencia, podría prescindir de su propia división o, en otras palabras, de su propia humanidad. Más aún, con Lacan, podría decirse que la extracción mencionada haría referencia a la ficción de que el significante puede significarse a sí mismo[6], desde la perspectiva del saber del amo, lugar que puede ocupar cualquier significante.

De modo que, con ocasión del surgimiento de la ciencia puede ubicarse la función del amo moderno, que como sostiene Lacan, en Hegel se traslapa al Estado para alcanzar el saber absoluto, que con todo no conllevó a ese saber, sino a una nueva organización del mismo[7], que se condensa en el término lacaniano *discurso universitario*.

Esta transformación histórica del discurso o este traslapo del amo antiguo al moderno es situada explícitamente por Lacan: "Algo ha cambiado en el discurso del amo a partir de cierto momento de la historia"[8], o sea, "(…) que a partir de cierto día, el plus de goce se cuenta, se contabiliza, se totaliza. Aquí empieza lo que se llama acumulación de capital"[9]. Lo sorprendente, a partir de este momento es que "el significante amo aparece más inatacable aún, precisamente en su imposibilidad"[10]. Este carácter impersonal del amo moderno parece ser progresivo desde el proceso colonizador hasta la posmodernidad, caracterizada por la operatividad virtual del capital.

De manera que, haciendo una aproximación imprecisa, el amo antiguo correspondería a un posicionamiento dominante e identificable que en la historia de la humanidad se ubicaría desde la antigüedad hasta la modernidad, justo cuando aflora el primer capitalismo y el proceso colonizador, donde precisamente opera con mayor fuerza el amo moderno. Esta delimitación se deduce de lo expuesto por Lacan en *El reverso del psicoanálisis*, pues allí se habla del amo en la antigüedad que corresponde al posicionamiento de la filosofía, cuyo saber se extrae de la ejecución de técnicas artesanales por parte de los esclavos.

Sin embargo, Carmen Gallano quien trabaja la distinción, contextualiza al amo antiguo en el marco de la historia del colonialismo y al amo moderno en la posmodernidad: "Para el Amo antiguo, encarnado en personas y bien localizado en la historia del colonialismo, la piel de un negro muerto no valía nada. Para el Amo deslocalizado, invisible e inatacable

[5] Ibíd.
[6] Ibíd., 94.
[7] Cf., Ibíd, 83
[8] Ibíd., 192
[9] Ibíd.
[10] Ibíd.

de las incontroladas redes de poder del tardocapitalismo, hasta la piel de un blanco vivo vale poco si no consume productos cosméticos…"[11]. Al respecto podría decirse que ese amo moderno es el mismo en ambos casos, es decir, desde el colonialismo hasta la actualidad, solo que las tecnologías de poder se han tecnificado tanto que en la posmodernidad ese amo moderno se ha invisibilizado aún más, considerando que el mismo sistema de producción capitalista opera con mecanismos intangibles, con la ideología de la libertad y con el imperativo al goce.

En suma, se puede situar una diferencia entre el amo antiguo y el amo moderno, sin olvidar que en este último, las transformaciones del modo de producción y las tendencias sociales y culturales precisan establecer, a su vez, una diferencia importante en su modalidad, al menos alrededor de los años 70 y una década después en Latinoamérica.

A partir de este momento no solo entra en crisis el Estado de bienestar, instalándose así una nueva fase del capitalismo llamada neoliberalismo, sino que al mismo tiempo los significantes amo perfeccionan la facultad de invisibilizarse, quizá porque en muchos casos pueden objetivarse a través de las mercancías que, como ya enunciaba Marx para la época de la Revolución Industrial, pueden humanizarse y cobrar vida propia, adquiriendo la etiqueta de amo, o quizá porque la fragmentación de las instituciones permite encumbrar la categoría del individuo, a través de una oposición excluyente y artificial entre lo particular y lo social, o paradójicamente, incluso porque la agencia institucional puede radicalizarse.

Aunque la distinción entre amo antiguo y moderno no escape a cierta imprecisión, lo cierto es que la forma de acumulación de antes de la mitad del siglo XX es contundentemente diferenciable de la actual, y que este contraste marca, a su vez, distintas modalidades de subjetividad. Esto podría situarse más concretamente con dos piezas cinematográficas fácilmente reconocibles que, a través de la humorística ridiculización de la ficción del progreso y de la cordura de las sociedades "desarrolladas", al modo de un Jonathan Swift o de un George Orwell, muestran las paradojas a las que se enfrentan los sujetos en medio de alguna de las dos modalidades de acumulación del capital ya mencionadas. Se trata del largometraje *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin y de la película *El dormilón* de Woody Allen. Estas dos producciones tienen en común el hecho de que sus directores fueron también los creadores del guion y de la música.

Tiempos Modernos es el resultado de la genialidad del emblema del cine mudo, el largometraje fue hecho en 1936, un poco antes de la dilatación de la segunda guerra mundial y algunos años después de la depresión del 29. La primera imagen del largometraje, permite enunciar una de las particularidades morales del antiguo modo de producción: se trata de un reloj que colma toda la pantalla, con el que se evidencia la racionalización y capitalización absoluta del tiempo que garantizó la producción en masa,

[11] Carmen, Gallano. *FUERA DE LUGAR: el sujeto en la sociedad global*. En: https://www.traficantes.net/sites/default/files/FUERA%20DE%20LUGAR.pdf, 2.

a su vez dependiente del ejército de producción obrera, representado en la segunda imagen, a través de una analogía entre un rebaño de ovejas y la multitud proletaria que se dirige a la fábrica.

Asimismo, el largometraje muestra que la producción en masa y la especialización del trabajo son propiedades inmanentes a este modo de acumulación. Para ello, Chaplin se vale de la burlesca pérdida de control y de la locura por la repetición del trabajo de Charlot (Charles Chaplin), un obrero que labora apretando tuercas, cuyo cuerpo termina domeñado por movimientos cortados y descontrolados.

A esta conturbación se le suma la producida por una novedosa máquina para alimentar a los obreros, que reduciría el tiempo que éstos necesitan para alimentarse, prolongando el tiempo dedicado a la producción y, con ello, extendiendo la plusvalía relativa. Con todo, humorísticamente, Chaplin deja ver la subordinación del hombre a la máquina junto con las falencias de la técnica: Los humanos que venden el artefacto no hablan sino que lo hace una grabación que procede de la máquina misma, los vendedores son simples ilustres de la maravilla industrial que, no obstante se daña, produciendo el efecto contrario al esperado, es decir, la reducción del tiempo que el obrero necesita orgánicamente para producirse a sí mismo.

A su vez, esta producción muestra claramente lo que constituye el dispositivo disciplinario propio de las instituciones. En efecto, el jefe de la fábrica tiene un control omnicomprensivo de la planta a través de cámaras que dejan ver en su gran pantalla cada uno de los movimientos. Incluso la vigilancia llega a los espacios privados y de descanso, así, por ejemplo, en una de las escenas, Charlot se dirige al baño acompañado de una melodía idílica y apacible, bruscamente interrumpida por la arbitrariedad del jefe quien, además de ser el único humano que habla –a excepción de la escena en la que Charlot canta– aparece en una pantalla gigante y le ordena volver a sus repetitivas tareas.

En virtud de una de las imágenes mejor logradas de la toda la historia del cine, en la cual aparece Charlot atrapado en los engranajes mecánicos, cuya magnitud lo sobrepasa, Chaplin condensa gráficamente la subyugación humana a la industrialización, distintiva de ese significante amo propio de la primera mitad del siglo pasado. La superioridad de la máquina productiva es correlativa de una las afecciones subjetivas propias de la época, de ahí que Charlot sea internado por una depresión nerviosa.

En el largometraje, también aparece un fenómeno gregario y social de masas que caracteriza el capitalismo industrial, es decir, la huelga sindical, accidentalmente dirigida por Charlot, cuyo itinerario potencial remite al confinamiento de producción: la fábrica. El personaje, tomado por líder de la huelga confinado en otra institución, producto de lo que Foucault llamaría las tecnologías del poder disciplinario y de lo que Lacan quizá llamaría discurso universitario, o sea, la cárcel, donde entre otras cosas, los reclusos responden automáticamente al sonido de un silbato.

Luego de todas estas latosas y repetitivas reducciones, surgen las ensoñaciones y afecciones humanas, con las que después de todo se puede escapar de los esquematismos propios de la producción y de su dominación. Es así como Charlot se enamora de una joven también vulnerable. Con ella se imagina viviendo en una casa donde los alimentos son brindados por la naturaleza y no es necesario depender del aparato de cohesión gregaria del capitalismo industrial, cuyo éxito de anclaje segregativo reside en la especialización del trabajo.

A esto se suma la competencia de lo que Marx llamaría el ejército social de reserva, siempre disponible para cuando se reabren las fábricas subsumidas por los monopolios. En estos confinamientos industriales siempre serán posibles las huelgas, pues estas son gérmenes prototípicos de toda institución. En suma, el largometraje es la mejor caracterización sintética del modo de acumulación capitalista que caracterizó a occidente, más o menos, desde la Revolución Industrial hasta mediados del siglo XX y deja varios parajes de reflexión.

Por otra parte, como ya se dijo, la película con la que podría ilustrarse el funcionamiento del capitalismo ulterior, donde el circuito del goce no escaparía de lo que Lacan denomina discurso capitalista, es *El dormilón* del famoso director Woody Allen, aunque de este mismo corte existen obras cinematográficas como *Brazil*, *THX1138*, entre otras.

Esta pieza fue creada en 1973, justo en la década en la que empieza a gestarse la ideología neoliberal, y es precisamente la historia de un hombre que asistió a un centro médico por un evento de rutina psiquiátrica y por una intervención menor, pero terminó congelado por un milagro de la ciencia y despierta 200 años después, inducido por unos miembros infiltrados de la resistencia. Estos miembros se oponen al sistema de dominación que semeja al capitalismo de nuestros días, sustentado en la permeabilidad absoluta de la vida privada y en la supuesta carencia de sufrimientos humanos, pues ahora no solo todos acceden a las tecnologías de goce, sino que también cuentan con robots que hacen los trabajos latosos.

Miles Monroe (Woody Allen), el personaje que antes fue dueño de una tienda de comida sana y que ahora despierta en un mundo ajeno, en el que todo el goce es posible y lo sano son los pasteles, las comidas grasas y refinadas, y los cigarrillos, es la única posibilidad de derribar el sistema de dominación. Por ello, es transportado en una nave futurista, desafiando la seguridad, cuyos miembros fueron a revisar el porqué del sobre-incremento de energía, necesaria para despertar a Miles, quien ahora hace parte del proyecto de resistencia contra el gran líder.

Este nuevo mundo resurgió de una guerra nuclear, lo cual no deja de evocar la segunda guerra mundial, y su organización y cohesión obedece a ese gran líder, un ente abstracto que nadie conoce, pero que se personifica en un hombre con la apariencia de un pastor que invade las pantallas de los posmodernos hogares. Pese a que Miles logra escapar entrando a un vehículo que transporta robots domésticos, los doctores de la resistencia son atrapados y sometidos a pérdida de memoria inducida, a través de unos flamantes dispositivos. Fingiendo ser un robot de servicio, Miles termina en la casa de una mujer

llamada Luna, donde debe preparar la comida sintética para los invitados, congregados por un objeto de goce plateado de forma esférica.

De modo que este universo se caracteriza por la radicalización absoluta de la instrumentalidad por mor del goce, alcanzado por medio de la variabilidad de objetos que determinan los lazos e incluso las más elevadas actividades humanas: existe un dispositivo en forma de cápsula espacial llamado el orgasmatrón que provee a los humanos un goce sexual que no requiere del contacto con otro cuerpo; también una telepantalla, en todos los hogares, que congrega grupos sociales para sosegarse con las palabras del gran líder; por otro lado, la poesía carece de adornos sublimes otorgados en virtud de emociones descarnadas traspuestas en letras.

Esto último, se muestra con el absurdo poema compuesto por Luna, cuya inmediatez y vacuidad lo acerca más a una descripción errada e inmediata de un fenómeno natural. La ligereza y el imperativo de goce de la posmoderna vida humana también se evidencia con su afirmación según la cual no comprende por qué debe haber resistencia, considerando que ahora la humanidad toda es feliz y está provista de objetos como la telepantalla y el orgasmatrón.

Miles es llevado a reparación de robots para que le cambien la cabeza, pero logra escapar y le cuenta todo a Luna, quien insiste en que debe entregarse, considerando que no le harán daño y que solo modificarán su cerebro. Con todo, tanto Luna como Miles son perseguidos por la policía y en medio de su huida se encuentran con objetos ridículos que exceden el valor de uso, como una incómoda silla de alambre, o con objetos resultado del dominio científico, como vegetales y frutas gigantes alimentados con componentes que aceleran el crecimiento y que provienen de mangueras enormes.

Todo esto, junto con el hecho de que Luna fue a la universidad para estudiar cosméticos, técnicas sexuales y poesía, dejan ver la vacuidad intelectual y cultural propia de posmodernidad o del nuevo modo de acumulación, al tiempo que evoluciona la tecno-ciencia, como si se tratara de una relación inversamente proporcional.

Pese a sus intentos por escapar, Luna es llevada por la resistencia y Miles es atrapado por el sistema, lo reprograman, es sometido a un lavado de cerebro total, llevado a trabajar al Complejo Funcional, y el líder le obsequia un lugar para vivir provisto de los objetos de goce más importantes: la telepantalla, el orgasmatrón y la esfera plateada. Asimismo, hay una máquina para reportar las fallas que absuelve a quien confiese, y 200 años después, aún existe Mc Donald.

Allen es llevado por la resistencia, a través de Erno y Luna, quienes le ayudan a recuperar la memoria para que, a su vez, él los ayude a instaurar la sociedad socialista y derribar el Proyecto Aires. Éste consiste en recuperar al líder a través de la clonación, puesto que fue atentando en su casa por una bomba puesta por la resistencia; de aquel solo quedó su nariz, a partir de la cual se buscará reduplicar a todo el líder. La fase dos del proyecto es exterminar a cualquier grupo contrario.

De este modo, Allen y Luna se hacen pasar por doctores que clonarán la nariz, asistidos por una máquina. Finalmente, la nariz del líder es aplastada y Luna y Miles concluyen que las revoluciones políticas no sirven; Miles enfatiza en el hecho de que no cree en la ciencia, ni en dios, pero sí en el amor y en la muerte.

Así se extrae que el modo de acumulación de capital que se mantuvo hasta la primera mitad del siglo XX se caracterizó por el predominio de las instituciones; por la división radical y dual de clases sociales (señores capitalistas y proletariado), por la racionalización del tiempo, del capital, y por tanto, de la producción y el consumo; y por la emergencia de movimientos de resistencia provenientes de las propias instituciones, cuyo paradigma emblemático son los sindicatos y las luchas obreras, materializadas en las huelgas, incentivadas por una cabeza líder y organizacional.

Por el contrario, aunque el sistema de dominación sea el mismo y los conceptos lacanianos de discurso universitario y discurso capitalista sean operables en ambos casos, el modo de acumulación que ha tenido lugar desde el fin de la segunda guerra mundial[12], conllevó el debilitamiento de las instituciones o por lo menos de su operatividad social, aunque no instrumental, y el acceso generalizado a productos de goce sin importar la clase social, puesto que la apertura comercial, la evolución tecnológica y la mano de obra barata procedente de países como China o Indonesia, permitió acrecentar la plusvalía absoluta y relativa y la oferta de muchos productos de costo y calidad versátiles.

Este sistema también se caracteriza por la interiorización del tiempo y del capital al circuito biológico de cada quien, puesto que las nuevas tecnologías y los capitales intangibles desdibujan la frontera entre tiempo de trabajo y tiempo libre, y ahora la abstención del capital, no es condicionante de producción del capitalista, ni determinante de la austeridad del proletario, quien también ahora cuenta con la posibilidad del endeudamiento para consumo a través de tarjetas de crédito, facilitadas por las tecnologías y dispositivos del capital financiero; y por la pacificación de las luchas obreras, pues en la actualidad las condiciones laborales son más “humanas” que en la época de la Revolución Industrial o de la Gran Depresión, aunque han proliferado otro tipo movimientos sociales y de resistencia, muchos de ellos inscritos en el discurso de los derechos humanos, muy de moda justamente después de la Segunda Guerra Mundial.

[12] Esto explicaría por qué Lacan diagnosticó “justo después del mayo del 68, el fracaso de ‘las utopías comunitarias’, forjadas por las ideologías revolucionarias marxistas, con las que los hijos de la burguesía del siglo XX trataban de liberarse de la ‘alienación’ a las estructuras sociales, aquellas en las que la familia se hacía portadora de la sumisión del *Eros* de la vida privada a la *Ananké* de la vida pública y se sacrificaba a la cohesión de los vínculos sociales tradicionales. (Carmen Gallano: FUERA DE LUGAR: el sujeto en la sociedad global). Precisamente esos mismos hijos, de la burguesía, o no necesariamente, fueron también de la posguerra. De ahí su reacción y desencanto frente a las instituciones tradicionales.

De modo que, haciendo una abstracción ligera, no puede pasarse por alto que para las sociedades occidentales las dos guerras mundiales marcan un antes y un después, donde las modalidades de significantes amo despliegan rasgos diferenciables. En efecto, como ya se evidenció, el capitalismo de las tres últimas décadas es vertiginosamente diferenciable del precedente, el que tuvo lugar desde la Revolución Industrial. Estas diferencias ya han sido destacadas por politólogos, filósofos, sociólogos y economistas, quienes concuerdan en el hecho de que si bien, después de la depresión del 29 y de la Segunda Guerra Mundial, se fortaleció el llamado Estado de Bienestar, cuya crisis empezó en los 80, ya para 1944 se estaba gestando el epidémico, monstruoso, potente y viscoso embrión de esa nueva fase de acumulación que se esparció desde los 70 y los 80 y que tiene nombre propio: el neoliberalismo.

En la obra *La falacia neoliberal: crítica y alternativas,* escrita por pensadores colombianos de la Universidad Nacional, Víctor Moncayo clarifica que el neoliberalismo conlleva la transición de una fase de acumulación de capital a otra[13] y que

"Tampoco el neoliberalismo es único o singular, sino que admite matices. Pero son apenas tímidos matices, pálidas tonalidades de un mismo fondo, que distan mucho de alcanzar el agudo contraste estratégico liberalismo-keynesianismo, extremos entre los cuales se debatió el capitalismo en el periodo que se extiende de los años treinta a los ochentas del siglo precedente. El telón de fondo contemporáneo consiste en la aceptación universal de las reglas despiadadas del mercado. Este asigna los recursos sociales, dictamina donde se invierte, quienes reciben servicios; es decir, se nos impone a todos como fuerza anónima, incontrolable"[14].

En la misma obra, la economista Consuelo Corredor Martínez destaca que en la década de los 80, las economías de Latinoamérica entraron en crisis, excepto la colombiana, pero que esta crisis se acentuó en Colombia una década después. Asimismo subraya que la crisis provocó un ajuste de las economías reestructuradas por el Consenso de Washington con el fin de pagar la deuda externa[15]. Para el caso colombiano, destaca que la liberalización económica y la flexibilización del mercado y del trabajo, se inició en los 80 para imponerse definitivamente en los noventa[16].

Una vez situada esta contextualización, es pertinente enunciar el propósito del presente trabajo: indagar qué hay de acto en los movimientos sociales. A partir de este interrogante, el tejido gracias al cual se sitúa la diferencia entre los modelos de

---

[13] Víctor, Moncayo. *La realidad neoliberal.* En: Darío Restrepo Botero (Ed.). *La falacia neoliberal: críticas y alternativas.* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Vicerrectoría Académica y Sede Bogotá, 2003), 11.
[14] Ibíd., 12.
[15] Consuelo, Corredor Martínez. *El problema del desarrollo.* En: Darío Restrepo Botero (Ed.). *La falacia neoliberal: críticas y alternativas.* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Vicerrectoría Académica y Sede Bogotá, 2003), 63.
[16] Ibíd., 64.

acumulación antes y después de la segunda Guerra Mundial, parecería impertinente e innecesario. Sin embargo, el interrogante tiene por marco el segundo sistema de dominación y acumulación, caracterizado por la liberalización económica y, por tanto, por la transformación constituyente, puesto que la centralización del concepto de individuo permitió la proliferación de la movilización colectiva y el asentamiento de un marco jurídico que la legalizó. De hecho, la movilización colectiva hizo parte del proyecto desarrollista promovido por Estados Unidos, que partiendo de la premisa según la cual, los países latinoamericanos estaban presos del subdesarrollo, buscó combatir el tercermundismo, con la condición del sometimiento y de que las movilizaciones sociales, incluyendo las efectuadas por los Movimientos Sociales, abandonaran los proyectos de subversión propios de su clase. Así, las movilizaciones colectivas se convertirían en conglomeraciones unidas por la defensa de meros intereses individuales despolitizados, dejando de lado toda concepción de colectividad comunitaria con una posición política definida.

De este modo, la centralización del individuo y de sus intereses hizo de la 'disidencia' una institución, es decir que a partir de esa centralización se regló y determinó lo que podía ser puesto en el espacio público como movilización colectiva. Así que aparentemente la subversión de un acto político ya no tendría sentido, por cuanto, el nuevo sistema se fundamenta no en la represión sino en la desinstitucionalización y si hay un debilitamiento de las instituciones, tal subversión pasa a ser subsidiaria del sistema, por lo cual, en lugar de instaurar una ruptura en el mismo, lo tapona, haciendo de la "subjetividad" su sustento existencial. En otras palabras, lo que antes constituyó la excepción, ahora devendría norma: si antes la excepcionalidad era el acto como subversión política, ahora la norma sería esa misma 'subversión' como normalidad política, subsidiaría de la estructura económico-política. Hay que añadir que cuando la 'disidencia' política se vuelve norma, se sepa o no, pasa a ser reglada a través de la normativización de lo que es posible o no es posible poner en el espacio público como movilización colectiva. A su vez, cuando esto ocurre, la supuesta subversión política deja de serlo puesto que ha sido envuelta por la ideología.

Ejemplificando, el artículo 37 de la Constitución Política establece la libertad de reunión y manifestación pública y pacíficamente. Sin embargo, no todas las manifestaciones sociales son permitidas en el espacio público sin la intervención de la fuerza policiva. En Colombia existen muchos ejemplos al respecto, pero uno de ellos fue la permisibilidad y la propaganda política de las marchas que se realizaron en Medellín el 4 de julio del 2010, último año del mandato de Uribe, como agradecimiento al caudillo, en contraste con la represión policiva y militar hecha en ese mismo gobierno a todas las movilizaciones colectivas en defensa de una causa política contraría a las pretensiones del mandatario. Incluso la represión fue acompañada de falsos positivos y del asesinato de líderes sociales.

De modo que habría que preguntar hasta dónde llega el marco de acción política de la "subjetividad", encarnada en los movimientos sociales, a partir de la permeabilidad y flexibilidad de dicho discurso y de un marco referencial que, pese a todo, da las

herramientas para condensar la participación ciudadana[17], que podrían dar lugar a lo que en este contexto se designa como un *acto político*.

Sin embargo, la propagación de la movilización colectiva en los años sesenta se erigió como una ruptura con dicho proyecto desarrollista e incluso la historia revela que al tiempo que el nuevo sistema de dominación capitalista parece auto-suturar sus grietas, la gente parece más indignada frente a sus estragos y decide organizarse al margen de las instituciones.

De igual modo, no es posible radicalizar los acontecimientos, y sostener sin más, que la disidencia política se legalizó o legitimó, pues si bien existe un tejido discursivo alrededor de los derechos humanos y en Colombia incluso hay un artículo constitucional que reza que toda parte del pueblo puede reunirse y manifestarse pública y pacíficamente[18],

[17] Colombia se define como un Estado democrático, participativo y pluralista; sus fines esenciales como Estado incluyen la participación de todos en las decisiones que los afectan en aspectos económicos, políticos, administrativos y culturales; la Constitución establece varios mecanismos de participación (el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa legislativa de los ciudadanos y la revocatoria del mandato); y reconoce las tres generaciones de los derechos humanos.

[18] El artículo 37 de la Constitución Política de Colombia de 1991, además clarifica que la ley puede limitar el ejercicio de este derecho (Constitución política de Colombia, 1991. En: http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Documents/Constitucion-Politica-Colombia.pdf). Éste se inspiró a su vez en el artículo 20 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que evoca los términos de la política oficial e incluso tiene un tinte económico, puesto que emplea vocablos "reunión" (assembly) y "asociación" (association): "Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas" (Naciones Unidas. Declaración Universal de los Derechos Humanos. En: http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html). La novedad de este artículo en la Constitución del 91, reside en que, a diferencia de la del 86, emplea el término "reunirse" e incorpora la expresión "manifestarse".
En Colombia también rige el *Pacto de Derechos Civiles y Políticos* que reconoce el derecho de reunión pacífica, pero sigue sosteniendo que éste puede ser regulado por la ley, lo cual sigue implicando la misma ambigüedad ya presente en el artículo 37 de la *Constitución* (Cf., *Constitución Política de Colombia de 1991*. (Bogotá: Legis, 2009, pág.144). Asimismo, opera la *Convención Americana sobre Derechos Humanos. Pacto de San José de Costa Rica* que separa en dos artículos diferentes el derecho de reunión y la libertad de asociación. En el primero, sigue sosteniendo que el ejercicio de tal derecho está sujeto a las restricciones de la ley; en el segundo, se sigue sosteniendo la restricción por parte de la ley en nombre de la democracia, la seguridad nacional, el orden, la salud y la moral públicos y los derechos y libertades de los demás, pero hace también la salvedad de que el artículo no impide las restricciones legales e incluso la privación del derecho de asociación a los miembros de las fuerzas armadas y la policía (Cf., https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm).
Existen además dos sentencias: la T-456, jul 14/92 que sostiene expresamente que el legislador tiene la potestad de establecer los casos en los que se limite el derecho y establece el aviso previo a las autoridades, lo cual no debe prohibirse con la prohibición del derecho a la manifestación; y la C-24, ene 27/94 que reconoce el derecho de reunión como libertad pública fundamental, medio para ejercer derechos políticos, pero enmarca el derecho en la acción política oficial e institucional al sostener que la reunión es la base de campañas electorales y de los movimientos cívicos, dejando al margen los Movimientos Sociales y otro tipo de manifestaciones y reuniones que extralimiten el ejercicio político propio de la ciudadanía y oficialmente restringido

existen también ciertas limitaciones jurídicas y represivas[19] de las manifestaciones sociales, cuya encarnación más inmediata es el ESMAD, la fuerza antidisturbios que

---

por la denominada democracia. Con todo, aunque de forma oscura, se refiere también a otras manifestaciones legítimas de apoyo y protesta.

[19] C-024 de 1994 *Artículo 105.* La policía podrá impedir la realización de reuniones y desfiles públicos que no hayan sido enunciados con la debida anticipación. En: http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/c-024-94.htm. En la misma sentencia hay un apartado que pone al descubierto la ambigüedad e indetermnación de las restricciones de manifestaciones públicas colectivas, considerando que su regulación queda al arbitrio del legislador, pese a que contraría el mandato constitucional expreso en el artículo 37, en salvaguardia del orden público, este se titula *La reserva legal en materia de derecho de reunión*: "Sólo el legislador podrá establecer los casos en los cuales puede limitarse el ejercicio del derecho de reunión y manifestación. Como la Constitución no determinó en forma expresa los valores o derechos que deben protegerse para justificar las limitaciones al derecho de reunión y manifestación, sino que otorgó una facultad general al legislador para determinar los casos en los cuales se puede limitar su ejercicio, será tarea de los jueces estudiar las limitaciones constitucionalmente aceptables, mediante la creación de fórmulas de equilibrio que permitan conciliar el libre ejercicio del derecho y el orden público, así como armonizar los conflictos del derecho de reunión y manifestación de ciertas personas con el ejercicio de los derechos fundamentales de los demás.

Generalmente las limitaciones al ejercicio del derecho de reunión y manifestación se encuentran vinculadas al mantenimiento del orden público".

Asimismo, en la sentencia c-176 de 2007 se afirma el hecho de que la policía puede intervenir siempre que haya un alteración del orden público, dicha alteración podría aplicarse a cualquier tipo de manifestación colectiva: "Finalmente, el artículo 218 de la Constitución define a la Policía Nacional como "un cuerpo armado permanente de naturaleza civil, a cargo de la Nación, cuyo fin primordial es el mantenimiento de las condiciones necesarias para el ejercicio de los derechos y libertades públicas, y para asegurar que los habitantes de Colombia convivan en paz". De este modo, como bien lo explicó esta Corporación, mientras el poder de policía lo ejercen, de manera general, el Congreso de la República y, en forma excepcional, el Presidente de la República, y la función de policía lo ejercen las autoridades de la rama ejecutiva como los inspectores y alcaldes, la actividad de policía "es ejercida por los miembros de la Policía Nacional, que en cumplimiento de su obligación de mantener las condiciones necesarias para el ejercicio de los derechos y libertades públicas, aplican diversos medios legítimos para prevenir y conjurar las alteraciones del orden público".

Por otra parte, respecto al uso de armas de fuego, el *Manual de control de manifestaciones y disturbios para la Policía* establece que: «En este orden de ideas, el principio básico 14 señala: "Al dispersar reuniones violentas, los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley podrán utilizar armas de fuego cuando no se puedan utilizar medios menos peligrosos y únicamente en la mínima medida necesaria. Los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley se abstendrán de emplear las armas de fuego en esos casos, salvo en las circunstancias previstas en el principio 9" En: https://studylib.es/doc/5471900/manual-de-control-de-manifestaciones-y-disturbios-para-la... Finalmente, resulta altamente sospechoso que en Colombia se imparta un curso internacional de control de multitudes por parte del ESMAD, considerando que no existe otro país en el mundo donde sus funcionarios antidisturbios estén mejor capacitados, ni cuenten con las tecnologías y diseños prominentes de indumentaria de guerra, por lo cual, muchos funcionarios policivos de ortos países, incluso desarrollados, vienen a

surgió en el 99 con el Plan Colombia –que consistió en la inyección de capital estadounidense para incrementar fuerzas militares y policiales que cuidasen los yacimientos petroleros, objetivo de explotación, y para hacerle resistencia violenta a las fuerzas guerrilleras y grupos de resistencia– y cuya extralimitación violenta, al interior de la movilización social, es altamente cuestionable.

Bajo este precedente los objetivos que surgen a partir del interrogante de este trabajo son diferenciar la 'masa freudiana' del Movimiento Social, con el ánimo de definir esta última categoría, a través del estudio detallado de la obra emblemática de Freud sobre las masas, de su trabajo sobre la identificación y del trabajo Lacaniano de la identificación, contando también para ello con la teorización de sociólogos o politólogos emblemáticos del Movimiento Social; delimitar las categorías de acto, acto psicoanalítico y acto político, estableciendo diferencias y semejanzas a través de la categorización lacaniana del acto, de otros psicoanalistas comentaristas de esta categoría y particularmente del trabajo del eslovenio Slavoj Žižek, quien trabaja menudamente la categoría de acto político; finalmente, a partir de la conceptualización que surga de los primeros dos objetivos, analizar y descomponer, a la luz del psicoanálisis y su relación con otras disciplinas, un Movimiento Social colombiano, bajo el precepto metodológico según el cual el investigador no puede estar al margen de su investigación[20].

Dicha marginalidad del investigador es propia de la ciencia; allí, al estar separado de su investigación, este opera bajo la ficción que lo instituye como amo avasallador, quien tendría a merced suya el objeto de investigación (humano o científico), tal y como opera aquella psicología que trabaja con experimentación de modelos animales, extrapolados a modelos del comportamiento humano. En este trabajo, por el contrario, la prosista, desde hace mucho tiempo, por preocupación *extima*, se ha interrogado por las formas de resistencia frente a la extravagancia del capitalismo, ese sistema de dominio que, en su evolución, parece convertir cualquier insurrección emergente en su propio anticuerpo de perpetuación.

Con todo, cabría preguntarse por qué abordar una problemática de orden sociológico o incluso político desde el psicoanálisis y no desde campos de estudio 'cerrados' y especializados. No obstante, dicha especialización conlleva que un campo del saber opere desde su propia ideología, eliminando *a priori* cualquier posibilidad de controvertir sus resultados. En otros términos, si bien la totalidad del saber es imposible, la interacción interdisciplinaria protege a quien indaga de proceder de manera positivista tal

---

instruirse a nuestro país: https://www.policia.gov.co/files/curso-internacional-control-multitudes-esmad-policiadecolombia-0

[20] De este modo, este trabajo se salvaguardaría de uno de los problemas metodológicos que Freud encontró en las investigaciones que empleó para la elaboración de *Tótem y Tabú*, este es, que "las personas que recopilan ls observaciones no son las mismas que las procesan y examinan (…)", éstas últimas "(…) pueden no haber visto nunca a los objetos de su investigación" (Nota 3. (Sigmun, Freud, *Tótem y tabú*. *Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]) (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976), 103.

y como hace la ciencia, que trabaja a partir de recetarios, y cuyos resultados no son falseables en tanto los ingredientes de la receta ya están determinados previamente y por ende, su resultado.

Más aún, el mismo Freud sostiene en el *Prólogo* de *Tótem y Tabú* que pretender establecer un puente entre "(…) etnólogos, lingüistas, folklorólogos, por un lado, y psicoanalistas, por el otro (…)"[21], no puede ofrecer a cada campo lo que le falta, pero por lo menos su interacción puede suscitar la expectativa de cambios más frecuentes entre los especialistas que resultarán fecundos para la investigación[22].

Al respecto, sin pretender elaborar una suerte de estado del arte sobre cómo el psicoanálisis ha abordado temas de la psicología colectiva o ha intercambiado hallazgos con otras disciplinas, adviene el hecho de que el mismo Freud, como sostiene Strachey, desde 1908, con *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, ya había abordado los aspectos sociológicos del antagonismo entre la cultura y la vida pulsional[23]. Incluso más de diez años después Freud sigue haciendo depender la neurosis de la frustración sexual que la sociedad impone en aras de sus logros cultuales y se sigue aproximando a lo social de forma negativa en el sentido en el que reconoce como fuente de sufrimiento el vínculo con otros seres humanos[24].

Ahora bien, no se trata, como advierte en *Tótem y* Tabú, de que el psicoanálisis resuelva problemas de la psicología individual a partir de la colectiva, como en el caso de la escuela de Zurich comandada por Jung[25].

En sintonía con lo anterior Freud advierte, en el siguiente apartado de *El malestar en la cultura*, la aridez que resulta de traslapar el psicoanálisis a la comunidad y enuncia un principio metodológico que advierte lo amenazante de arrebatar conceptos de la esfera en la que han nacido:

> "Si el desarrollo cultural presenta tan amplia semejanza con el del individuo y trabaja con los mismos medios, ¿no se está justificado en diagnosticar que muchas culturas —o épocas culturales—, y aun posiblemente la humanidad toda, han devenido «neuróticas» bajo el influjo de las aspiraciones culturales? A la descomposición analítica de estas neurosis podrían seguir propuestas terapéuticas merecedoras de un gran interés práctico. Yo no sabría decir si semejante ensayo de trasferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la

[21] Sigmund, Freud. *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]). En: *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976), 7.
[22] Cf., Ibíd.
[23] James Strachey. Prólogo. En: Sigmund, Freud. *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908), (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003), 162.
[24] Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976), 85.
[25] Sigmund, Freud. *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]). En: *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976), 7.

> esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos, es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido y se han desarrollado. Además, el diagnóstico de las neurosis de la comunidad choca con una dificultad particular. En la neurosis individual, nos sirve de punto de apoyo inmediato el contraste que separa al enfermo de su contorno, aceptado como «normal». En una masa afectada de manera homogénea falta ese trasfondo; habría que buscarlo en otra parte. Y por lo que atañe a la aplicación terapéutica de esta intelección, ¿de qué valdría el análisis más certero de la neurosis social, si nadie posee la autoridad para imponer a la masa la terapia? A pesar de todos estos obstáculos, es lícito esperar que un día alguien emprenda la aventura de semejante patología de las comunidades culturales"[26].

Por suerte, Freud también sostiene que "Un defecto inevitable de los trabajos que se proponen aplicar puntos de vista del psicoanálisis a temas de las ciencias del espíritu es ofrecer al lector, de ambas cosas, demasiado poco. Por eso se limitan a ser unas incitaciones; hacen al especialista unas propuestas para que él las someta a examen en su trabajo"[27]. Esto constituye un aliciente que impele el desarrollo de un trabajo, que si bien tiene en consideración el límite de la interdisciplinariedad, opera bajo el reconocimiento de que el psicoanálisis, en virtud de conceptos como *deseo*, *goce*, *sujeto*, *subjetividad*, *lazo social*, *discurso,* entre otros, permite discernir los fenómenos colectivos desde una perspectiva menos ingenua o incluso más «insurrecta» en relación a las ciencias humanas, las cuales, al surgir como saberes necesarios para la dominación, operan en sintonía con las tecnologías de poder propias de un sistema histórico de sujeción[28].

El primer aporte psicoanalítico al análisis de fenómenos colectivos es la distinción entre sujeto y subjetividad. Esta distinción, no necesariamente es escatimada por las ciencias humanas. Para el psicoanálisis, por el contrario, esta distinción es fundamental y se encuentra entre líneas desde el mismo Freud, quien al suponer una continuidad de la psique colectiva entre las generaciones, sin caer en el calco de la psicología social sobre la individual, enuncia las incidencias de los resortes subjetivos sobre la vida individual y,

---

[26] Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976), 85.

[27] Sigmund, Freud. *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]). En: *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976), 79.

[28] Michael Foucault mostró en varios de sus seminarios, con ocasión de su investigación del ejercicio del poder, que las ciencias humanas surgen justo cuando aparece la necesidad opresora de instituir al ser humano y su engranaje social como objeto de investigación científica. Esta institución científica permitió reglar, sútilmente, formas de comportamiento a través de tecnologías de poder que desaplazaron la dominación directa para evitar sublevaciones y alcanzar objetivos sociales de conducta más eficientemente. Así por ejemplo, la antropología se desarrolla con ocasión del proceso de colonización en América y África; la psicología surge como una disciplina cuyo propósito es eliminar el malestar que genera la contrariedad entre el indiviuo y la cultura y por ello crea mecanismos de "normalización" de conductas "desviadas"; y la sociología surge como un campo de saber sistémico para predecir y controlar conductas sociales o masivas. De ahí que todas estas disciplinas apliquen pronósticos estadísticos para impedir o inducir modos de comportamiento.

al mismo tiempo, al resaltar que las herencias de predisposiciones psíquicas requieren de ciertos embriones para despertar en la vida individual, deniega el hecho de que el sujeto pueda perder su singularidad psíquica por algún tipo de determinación hereditaria:

> "Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. En este punto surgen dos nuevas cuestiones: conocer el grado de continuidad psíquica que se puede suponer en la serie de las generaciones, y los medios y caminos de que se vale una generación para trasferir a la que le sigue sus estados psíquicos. No afirmaré que estos problemas estén muy dilucidados, ni que la comunicación directa y la tradición —lo primero en que uno piensa— resulten suficientes. En general, la psicología de los pueblos se cuida poco de averiguar la manera en que la continuidad de la disposición se establece en la vida anímica de las generaciones que se relevan una a la otra. Una parte de la tarea parece estar a cargo de la herencia de predisposiciones psíquicas, que, empero, necesitan de ciertos enviones en la vida individual para despertar a una acción eficaz"[29].

Esta distinción entre sujeto y subjetividad, aunque no esté explícita en Freud se deduce por su proceder práctico y teórico, considerando que en ninguna de sus obras sobre la colectividad, la cultura y la vida social hay un traslapo sin más de categorías del trabajo propiamente analítico que recae sobre el sujeto, y no sobre la masa; y que sus referencias a casos propios de la clínica psicoanalítica se detienen en el sujeto particular sin aplicar un recetario susceptible de masificación deducido de la teoría psicoanalítica.

Más lacanianamente, el sujeto surge en virtud de las operaciones de alienación y separación y, por definición, está dividido. Al respecto, Franck Chaumon precisa que el sujeto estructuralmente siempre es el mismo y que cuando algunos autores se refieren a "sujeto contemporáneo" confunden sujeto con subjetividad, porque más bien designan los efectos de la subjetividad relacionados con el atrapamiento de los sujetos en los discursos[30].

De este modo, se clarifica el hecho de que un intento de emplear los alcances del psicoanálisis en relación con fenómenos colectivos no puede ignorar esa distinción entre sujeto y subjetividad y, por tanto, no equiparar una colectividad al sujeto particular. Por ello, la aproximación a lo social solo podría tener lugar a través de los discursos lacanianos en tanto éstos tienen efectos de subjetividad aunque el sujeto sea el mismo.

---

[29] Sigmund, Freud. *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]). En: *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976), 159.

[30] Franck, Chaumon. *Sujet de l'inconscient, subjetivité politique*. En: *Essaim, revue de psychanalyse*, (Núm 2: C'est à quel sujet?, Ediciones érès, 2009), 7 - 22. Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, (Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura), 6.

Como sostiene Chaumon, el hecho de que en el discurso capitalista fracase la relación entre S y S_2 y con ello haya una ruptura de todo lazo entre verdad y goce, no significa que el sujeto ya no sea tachado[31].

El segundo aporte psicoanalítico, que destaca por su particularidad intrínciseca, en tanto ni las ciencias humanas ni la ciencia política operan de la misma manera, es su revelación del "resorte inconsciente del lazo social"[32]. Éste aporte, como sostiene Lacan, resulta, sin embargo, riesgoso puesto que ha sido objeto de todo tipo de abusos. De ahí que su consideración deba cuidarse de desbordar las márgenes de la ruta analítica que desemboca en un agujero deshonroso[33]. Tal cuidado conlleva abstenerse de hacer interpretaciones o diagnosis ligeras, prescindiendo de la palabra, desde la posición de amo, como el que detenta el saber y puede impartir diagnósticos.

Volviendo a este segundo aporte, es evidente que resulta intolerable, y ello explicaría las resistencias del campo declarado como científico que considera al psicoanálisis como una quimera fuera del alcance verídico. En efecto, el psicoanálisis designa el malestar como estructural, la política en cambio no quiere saber nada del sujeto dividido y cuando menciona la división, como sostiene Chaumon, lo hace desde la posición de amo heróico[34]. De hecho, Lacan sostiene que la idea de que el saber puede constituir una totalidad es inmanente a lo político y añade que la idea imaginaria del todo, tal y como el cuerpo la proporciona, como algo que constituye una esfera, siempre fue utilizada en política[35]. Las ciencias humanas, pese a que tengan al sujeto como categoría, no de división sino de objeto científico de dominio, trabajan obstinadamente queriendo taponar las ineludibles grietas de la existencia con el ánimo de que los sujetos sigan operando en un sistema de dominación imperceptible.

El tercer aporte del psicoanálisis, que se considera fundamental para este trabajo, es el concepto de goce, considerando que los cuatro discursos, conceptualizados por Lacan, son la inscripción topológica del lazo social y por tanto la abertura teórica lacaniana a fenómenos sociales y que en ellos opera el goce: Toda la estructura de los discursos se funda en la prohibición del goce[36]. Ese goce es el mismo que está vinculado con el origen de la entrada en juego del significante y es correlativo de la marca, es decir, del rasgo unario[37]. El significante, por su parte, separa el goce del cuerpo que en el animal están unidos[38].

---

[31] Ibíd., 7.
[32] Ibíd., 2.
[33] Jacques, Lacan. Seminario 16. *De un Otro al otro* (1968-1969), (Buenos Aires: Paidós, 2018), 60.
[34] Franck, Chaumon. *Sujet de l'inconscient, subjetivité politique*. En: *Essaim, revue de psychanalyse*, (Núm 2: C'est à quel sujet?, Ediciones érès, 2009), 7 - 22. Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, (Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura), 12.
[35] Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 31.
[36] Ibíd., 90.
[37] Ibíd., 191.
[38] Ibíd.

A esta prohibición del goce, Lacan llega a través del concepto marxiano de plusvalía que permite situar el objeto *a,* es decir, la pérdida de goce que, precisamente, conlleva todo lazo social en razón de la palabra[39]. A esta pérdida que opera en los lazos sociales no llega ni la sociología, ni la fiolosofía política, que toman a la palabra como valor de comunicación. El psicoanálisis, en cambio, toma la palabra en su dimensión de tratamiento de goce y de incompletud[40].

Esa ubicación central de la palabra en el discurso, hace que la teorización del lazo no sea meramente una aproximación sociológica o un análisis desde la fiolosofía política, incluso cuando ésta última es una forma de hacer girar la palabra y de denegar la palabra última[41].

A partir de este intento de delimitar los alcances teóricos del presente trabajo y de aducir sus contenidos, es preciso pre-delimitar los elementos onceptuales que lo soportan, estos son, el de Movimiento Social y el de acto político.

La categoría de Movimiento Social, propia de este trabajo, con las previas referencias al neoliberalismo en Colombia, se sitúa espacial y temporalmente, pues no puede desconocerse el hecho de que el re-surgimiento de la acción colectiva obedece, de algún modo, al desconcierto que ha traído consigo la brecha entre la ideología política y las condiciones de facto de la sociedad[42].

Si bien existen algunos pensadores que parecen converger en la idea de que el Movimiento Social es una forma de organización colectiva más o menos permanente, fundamentada en la solidaridad y en el sentimiento de que hay un "nosotros" y cuya causa es la indignación que produce un sistema de dominación[43], los aportes de Mauricio Archila sobre el asunto dan nuevas luces y por tanto son imprescindibles.

---

[39] Franck, Chaumon. *Sujet de l'inconscient, subjetivité politique*. En: *Essaim, revue de psychanalyse*, (Núm 2: C'est à quel sujet?, Ediciones érès, 2009), 7 - 22. Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, (Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura), 3.

[40] Ibíd.

[41] Ibíd., 12.

[42] De acuerdo con FALS Borda, desde los 90, debido a la proliferación de la violencia, ha habido un sentimiento desesperanzador frente a la acción colectiva. No obstante, actualmente la teorización acerca de los movimientos sociales ha podido perfeccionarse y ampliar los conceptos. Además, recientemente han resurgido múltiples movimientos sociales que se han venido manifestando en el espacio público.

[43] Algunos de los pensadores que definen así el Movimiento Social son Sidney Tarrow, Charles Tilly, entre otros. Hay también quienes consideran que los Movimientos Sociales Latinoamericanos operan de formas diferentes a los del resto de la sociedad occidental, entre ellos el uruguayo Raúl Zibechi y la colombiana Juliana Flórez. Ésta última destaca que una perspectiva occidentalista forsozamente superpuesta a la « comprensión » de la acción colectiva propiamente latinoamericana es insuficiente. Un ejemplo de esto último es la posición de Alain Touraine quien "ni siquiera considera que las acciones colectivas de esa región puedan derivar en movimientos sociales. Según él, la *dependencia económica* y el *intervencionismo estatal* que

El hecho es que Archila es un historiador colombiano que se detiene precisamente en los movimientos sociales que tienen lugar en Colombia, lo cual es de gran importancia para el presente texto si se tiene en cuenta que uno de sus propósitos, como se dijo anteriormente, es entrever y destacar las relaciones teóricas, que se puedan establecer entre el psicoanálisis y otras disciplinas de las llamadas ciencias humanas, en el examen de un Movimiento Social colombiano relativamente reciente, alguno que haya tenido lugar en las décadas en las que proliferó el neoliberalismo, pues se tiene la convicción de que dicho sistema de dominación y acumulación conllevó una transformación de la subjetividad[44].

El Movimiento seleccionado es el que tuvo lugare en los indígenas U'WA con ocasión de la resistencia frente a la invación de su territorio por parte de petroleras extranjeras y la escasa consideración que tuvo el gobierno nacional frente a sus derechos sobre el territorio y a su sistema de ordenanzas interno como comunidad indígena, pese al marco normativo recién expreso en la Constitución del 91.

Mauricio Archila, siendo un estudioso de los Movimientos Sociales y conocedor de los desarrollos en el tema, tanto de los trabajos de teóricos extranjeros como de los pensadores nacionales que han seguido la movilización colectiva en Colombia, desarrolla su propio concepto, caracterizado por ser abstractamente amplio. Así, para él, los Movimientos Sociales son "aquellas *expresiones de resistencia colectiva* (más o menos

---

caracterizan a la región, impiden el desarrollo de acciones dirigidas a cambiar la propia historia. (Recordemos que para este autor la auto-producción de la historicidad es un rasgo esencial de todo movimiento). De hecho, Touraine concluye que, tras el retorno de las democracias al cono sur (Argentina, Chile, Brasil y Uruguay), los movimientos de (toda) la región se abocaron a negociar con los gobiernos dictatoriales pero no a buscar el cambio" (Flores, Flórez Juliana. *Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales*. En: Tabula Rasa, Nº 3 Enero-diceimbre 2005), 77. Esta misma pensadora destaca, a través de su referencia a Laclau y Mouffe, que "la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación, son factores que dotan a las luchas del Tercer Mundo de un único centro; de un enemigo claramente definido y único. Así, a diferencia de las luchas propias de los países del capitalismo avanzado, aquéllas no tienden hacia la creciente multiplicidad de posiciones antagónicas. Por el contrario, sus identidades *apuntan hacia la simple y automática unidad* en torno a un polo popular; una tendencia ausente en Europa desde finales del siglo XIX" (Flores, Florez Juliana. *Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales*. En: Tabula Rasa, Nº 3 Enero-diceimbre 2005), 77.

[44] El psicoanalista Franck Chaumon hace una distinción entre sujeto y subjetividad, que se integrará en el presente trabajo. El sujeto se delimita en virtud de la definición lacaniana que es la misma sin importar la época. Se trata del sujeto en falta y atravesado por el significante. La subjetividad, en cambio, si puede corresponder con la época puesto que en ella puede haber un discurso dominante que atrapa a los sujetos y tiene en ellos efectos de subjetividad (Cf., Franck, Chaumon. *Sujet de l'inconscient, subjetivité politique*. En: *Essaim, revue de psychanalyse*, (Núm 2: C'est à quel sujet?, Ediciones érès, 2009), 7 - 22. Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, (Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura), 7.

permanente) *a las distintas formas de dominación y que exigen transformaciones sociales*"[45].

Esta definición, junto con las precisiones que Archila hace al respecto, tiene la virtud de hacer del Movimiento Social una categoría posible en cualquier momento de la historia donde sean palpables formas de dominación que susciten la resistencia colectiva y su organización[46], pues podría decirse que, en la humanidad, tanto la dominación como la inconformidad y la resistencia subjetiva son una constante ahistórica. Por esto mismo, la definición tiene en cuenta el hecho de que resulta problemático establecer un determinismo coyuntural de los Movimientos Sociales.

De ahí que Archila considere la existencia del Movimiento Social en momentos previos al capitalismo[47] y que disipe la supuesta distinción entre nuevos y viejos Movimientos Sociales[48], considerando que los primeros se inscriben más en los conflictos de clase, y los segundos extralimitan ese concepto y su reivindicación se prolonga hacia otros propósitos, como por ejemplo la defensa del medio ambiente.

Con todo, el presente trabajo, aunque exalte el concepto de Archila por sus detenidas precisiones, solo se referirá a Movimientos Sociales que tengan lugar en el nuevo modo de acumulación y dominación que correspondería con lo expuesto anteriormente sobre el amo moderno en relación con lo cual, a diferencia de Archila, el capitalismo y sus variaciones, como telón de fondo de la movilización colectiva, no puede ignorarse. Dichas variaciones, como ya se explicitó, corresponden al neoliberalismo, que en Colombia, se afianza vigorosamente desde los 80.

Esta delimitación, más bien histórica que teórica, considerando que la dominación es la dominación en cualquier momento de la historia humana, excluye la movilización que no se inscriba en la resistencia al modo de acumulación neoliberal. Así, el Movimiento Social que acá se tendrá en cuenta corresponderá a aquel que escape y se resista al circuito de la mercancía, lo cual tiene como consecuencia la no integración a ese sistema de acumulación por medio de relatos que promulguen la sospechosa libertad individual, considerando que el neoliberalismo conlleva una polarización ficticia y contradictoria entre lo individual y lo colectivo, bajo el maniqueísmo simple, según el cual lo colectivo contrarresta la libertad del individuo[49].

---

[45] Mauricio, Archila. *Historiografía sobre los movimientos sociales en Colombia Siglo XX*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia). En: http://bdigital.unal.edu.co/1429/8/07CAPI06.pdf, 256.

[46] Ibíd., 264.
[47] Ibíd., 256.
[48] Ibíd., 259.
[49] Leopoldo Múnera. *Estado, política y democracia en el neoliberalismo*. En: Darío Restrepo Botero (Ed.). *La falacia neoliberal: críticas y alternativas.* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Vicerrectoría Académica y Sede Bogotá, 2003), 53.

De este modo, dada la precisión conceptual e histórica de este trabajo sobre los Movimientos Sociales, no tendrá lugar la acción colectiva, por ejemplo, de las minorías sexuales, en tanto que este tipo de movilización por la condición sexual ha sido capitalizada o inscrita en ese circuito de la mercancía y del consumo, por lo cual sus luchas no arremeten propiamente contra el modo de acumulación y dominación neoliberal, la que corresponde a una variante del capitalismo que cuenta con sus propios antídotos. Asimismo, en este trabajo no entraría tampoco un tipo de acción colectiva como la que tuvo lugar, por ejemplo, en Alemania y que apoyó a Hitler antes de la Segunda Guerra Mundial, puesto que esta movilización no se hizo en virtud de la resistencia a la dominación neoliberal.

Al respecto de esto último, aquí se establece una distancia con respecto a Archila, quien, en cambio, considera que la movilización que apoyó a Mussolini y a Hitler, el conservatismo norteamericano y el chauvinismo nacionalista o racista de países europeos hacen parte de su categoría de Movimiento Social[50].

De este modo, se limitará dicha categoría a aquellos grupos colectivos extra-institucionales, más o menos permanentes[51], cuyo accionar se inscriba en un sentimiento de comunidad, no excluyente en tanto abierto a la integración de nuevos miembros, contra la dominación que tiene lugar con el capitalismo más acabado. De igual modo, el concepto se restringe a los Movimientos Sociales que, aunque constituyan un blanco para su integración a las narrativas libertarias del capitalismo, se hayan resistido a ella en lo que antes se llamó el circuito de la mercancía. Dicho circuito haría referencia a la apropiación del capitalismo, gracias a sus tecnologías de manipulación, de relatos comunitarios que tengan una causa común, es decir, a la capitalización de sus propósitos.

Un ejemplo de esto último, fue la contracultura estadounidense que en un primer momento se inicia con el movimiento por los derechos civiles, orientado a la liberación de la dominación directa de los blancos hacia las negritudes, pero que luego con la comunidad bohemia 'beat', cuyo imperativo proclamó que el hombre debe ser un pozo de sensaciones, y con el surgimiento de los 'hippies', que se revelaban contra el modelo de virilidad masculina de los 50, llevando el pelo largo, dicha contracultura fue cooptada por el capitalismo a través de las tecnologías del poder sobre el sexo.

---

[50] Mauricio, Archila. *Historiografía sobre los movimientos sociales en Colombia Siglo XX*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia). En: http://bdigital.unal.edu.co/1429/8/07CAPI06.pdf, 262.

[51] Los teóricos más reconocidos de los movimientos sociales, como Sidney Tarrow o Alain Touraine sostienen que dichos movimientos se caracterizan por ser contingentes, inestables y no perdurables en el tiempo. Sin embargo, es necesario enmendar esta posición teórica, puesto que lo que se observa, al menos en movimientos sociales latinoamericanos, es el hecho de que en la mayoría de ellos la interacción y el trabajo de resistencia colectiva es permanente, mientras que lo coyuntural o circunstancial es la manifestación colectiva del movimiento, a través de la toma de espacios públicos.

En otros términos, como lo anunció Foucault en su *Historia de la Sexualidad*¸ las reacciones, en este caso de la contracultura, son manejadas como medio para ejercer un poder trasversal positivo, que abandona la prohibición reemplazándola por la liberación sexual, tanto más cuanto que los nuevos mandatos del capitalismo exigían seguir manteniendo el núcleo institucional de consumo, es decir, la familia, pero a la vez liberar manos productivas a partir de su fragmentación. Esto llevó a las madres amas de casa, ahora apoyadas por electrodomésticos de última generación, a su integración en la producción económica, gracias a las nuevas marcas discursivas que impulsaron la "liberación sexual".

De igual modo, aunque los 'hippies' manifestaron su rechazo al consumismo material y sexual, por lo cual llevaban collares largos, sandalias y el Volkswagen Escarabajo, rechazando a su vez la estructura familiar que descansaba en la doble moral, desde finales de la década del setenta, las generaciones de la contracultura protagonizaron la aparición del consumo en Estados Unidos: "Volkswagen abordó el mercado estadounidense con una pregunta muy sencilla: ¿quieres demostrar a los demás que no formas parte del sistema? ¡Compra nuestro coche!"[52].

Así, en términos foucaultianos, podría decirse que las tecnologías de poder descansan en la liberación del individuo, por lo que el capitalismo expansivo –a raíz de las pretensiones libertarias de la nueva contracultura– promovió una incitación sobre el sexo al tiempo que fomentaba la distancia entre las nuevas generaciones de la política, quienes ahora se revelaban contra una represión sexual inexistente. Teniendo en cuenta lo anterior, precisa decir con Lacan que el discurso del amo lo abarca todo, incluso lo que románticamente se ha denominado como "Revolución"[53]. Precisamente, en este trabajo, no se tendrán en cuenta este tipo de Movimientos Sociales.

De todos modos, hay también ejemplos de Movimientos Sociales que se resisten a esas formas de integración al capitalismo, precisamente, tal como se mencionó, los que son el objeto de este trabajo. Es el caso de los movimientos agroecológicos integrados por comunidades indígenas, campesinos y trabajadores rurales sin tierra quienes, frente a los determinismos de organizaciones como la FAO (Organización de las Nacionaes Unidas para la Alimentación)[54], se resisten colectivamente contra sus políticas globalizantes, que

---

[52]Heath Joseph y Potter Andrew, *Revelarse vende. El negocio de la contracultura*, (Bogotá: Editorial Taurus, 2004.), 13.

[53] Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 91.

[54] Loa principios operativos de estas instituciones incluyen la ideología del desarrollo impulsada por la sociedad occidental colonizadora, a través del uso de alteraciones genéticas para modificar semillas que se convierten en un objeto de mercantilización global obligatorio para los cultivadores

operan como ideología en tanto que se venden como mecanismo para contrarrestar el hambre mundial y como defensores del medio ambiente a través de supuestos cultivos ecológicos. Estos movimientos sociales crean procesos comunitarios de intercambio de semillas autóctonas, así como de mecanismos de cultivos ancestrales y verdaderamente ecológicos y orgánicos. Asimismo resisten a la acaparación de tierras impulsada por las políticas neoliberales. Dentro de esta misma línea se encuentran las huertas urbanas en Colombia, impulsadas por la comunidad, particularmente de desplazados, quienes reconfiguran su identidad campesina al tiempo que se resisten al consumo de productos agrícolas importados.

Volviendo a la delimitación del concepto de Movimiento Social propio de este trabajo, éste no debe confundirse con los partidos políticos, que hacen parte de la institucionalidad política; ni con los grupos insurgentes que emplean las armas como medio para alcanzar sus fines, que muchas veces incluyen apoderarse del aparataje estatal. Justamente los Movimientos Sociales no tienen esas pretensiones de reemplazar una estructura oficial por otra, ni mucho menos de integrarse a la institucionalidad política.

Tampoco el Movimiento Social puede confundirse con la masa que es objeto de la estadística y del consumo[55], análoga a la masa de la sugestión. En estas masas desenlazadas, donde la identificación opera desde el rasgo unario, a partir de todo lo que se articule como significante, se instaura la dimensión de goce, que como sostiene Lacan, es tan ambigua que puede dar lugar a una masa animada por la función del plus de goce. En otros términos, se trata de la hiancia que puede ser llenada con objetos que le sirvan de tapón: lo oral, anal, escópico e invocante[56].

En cambio, en una masa que parte de su propia imposibilidad en un sistema de dominación hay primero una histerización del discurso, o sea, demandas, peticiones, inconformidades, y luego un más allá de las identificaciones a través del cual el sujeto

---

de la tierra, en tanto, solo pueden cultivarse una vez, haciendo a los campesinos dependientes de ese sistema de agronegocio. El término *agronegocio* es empleado por varios autores mexicanos que trabajan temas agrícolas y ayudan a comunidades indígenas y campesinas de México y de todo el mundo a resistir a los negativos impactos de la internacionalización de la agricultura y de la invasión de trasnacionales en sus territorios (Cf., http://www.ceccam.org/organizacion).

[55] Al respecto, Carmen Gallano sostiene: "¿Cuánta gente no está reducida y resignada a ser errática masa- contable sólo para el sistema en estadísticas - sin tiempo ni espacio para ser otra cosa que instrumentos del capital, en una "sociedad de figurantes"?. Dan cuerpo y figura, a la alienación social y cultural, al tiempo que sienten cómo están confinados al reducido espacio de ser asociales islotes en lo deslocalizado de cada cual." (Carmen Gallano. FUERA DE LUGAR: el sujeto en la sociedad global).

[56] Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 53.

que pertenece a una comunidad acciona por su deseo. De hecho, hay un más allá de las demandas al Estado, pues el Movimiento Social se desentiende incluso de esta institución y opera en función de la construcción interna de sus propios objetivos colectivos. Esto último evocaría de alguna manera el discurso analítico, pues allí hay también un accionar a partir de la falta, una histerización del discurso y una responsabilidad a partir del propio deseo. Sin embargo, el Movimiento Social no opera a partir del tejido significante propio de cada sujeto, aunque el análisis si se desarrolle en virtud del dispositivo que conlleva el lazo entre analista y analizante, sin ser por ello una réplica de la identificación imaginaria que tiene lugar en otros dispositivos como el de la sugestión que obtura al sujeto, que sí es propio de la masa teorizada por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*.

En tales masas funcionaría el sistema utópico en el que las campanitas despertarían la necesidad; se trataría de una sociedad ideal en la que cada emisión pulsional a la medida de las necesidades sería asociada con un sonido especial que, quien lo oyera, podría satisfacer inmediatamente dicha necesidad[57]. Pero por suerte, esto es imposible, puesto que los signos no funcionan para todos. Este esquema, aunque permanece en el nivel del entrecruzamiento del significante con el empuje o la tendencia de la necesidad, conduce a la identificación del sujeto con el Otro, en tanto que articula la distribución de los recursos que pueden responder a la necesidad. Pero no resulta así, porque hay que tener en cuenta el trasfondo de la demanda, aunque solo fuese para explicar la articulación del sujeto con lo simbólico, más allá de lo real, que lo complica y que no se adhiere a él[58]. Una evidencia de ese fallo son los Movimientos Sociales que, como se decía, no actúan en conformidad con sus meras demandas, sino que construyen su propia subjetividad.

Pasando a la categoría fundamental de este trabajo, se entenderá por acto político, siguiendo en esto a *Žižek,* el estar dispuesto a arriesgarlo todo, incluso la vida, junto con la suspensión del orden simbólico. Además, "Un acto en la política actual conllevaría arriesgarse a organizar círculos sociales cada vez más amplios y deshacerse de ciertos fetiches, que constituyen ataduras o excusas, en nombre de la comodidad inmediata: "¿a quién le importa si el crecimiento se estanca o incluso se negativiza?"[59]. Con todo, esta conceptualización merece un recorrido teórico por la categoría del acto, de acto psicoanalítico y el acto político, lo cual, como se dijo, constituye uno de los objetivos de este trabajo.

---

[57] Jacques, Lacan. Seminario 5. *Las formaciones del inconsciente* (1957 - 1958), (Buenos Aires: Paidós, 2010), 469.
[58] Ibíd.
[59] Slavoj, Žižek. *Más allá de la democracia. La impostura liberal.* En: AnalíaHounie (comp.). *Violencia en Acto.* Conferencias en Buenos Aires. (Buenos Aires: Paidós, 2004), 158.

Así, el interés del presente proyecto se sitúa en advertir la potencia de desideologización que tiene el psicoanálisis frente a la institución de discursos del todo-saber –considerando que en el discurso del amo moderno el saber se sitúa en este lugar– puesto que éstos han servido como respaldo ideológico de una estructura económica. Tal es el caso del neoliberalismo que, en sintonía con lo político, busca instituirse, a través de la ciencia económica, como una totalidad naturalizada cuya consecuencia y garantía inmediata es la "felicidad" humana, "posible" por medio de la lógica interminable del consumo. Sin embargo, el psicoanálisis combate la complicidad entre la idea de que el saber [tecno-científico] puede constituir una totalidad y la idea de satisfacción, pues esta idea "hace que nos quedemos encallados"[60].

[60] Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 31.

3. Capítulo 1 Los Movimientos Sociales ¿la nueva masa psicológica?

3.1 Introducción

La masa es una forma de lazo primigenio que evoca el mito de la horda primitiva freudiana. El eco de este mito científico puede identificarse en las formaciones colectivas a lo largo de la historia occidental más o menos reciente. Ejemplos de ello son la acción colectiva violenta, las manifestaciones públicas organizadas, las barricadas del siglo XIX, las "sentadas" y huelgas de buena parte del siglo XX y las masas institucionalizadas caracterizadas por el mismo Freud. Todas estas ilustraciones han tenido lugar en diferentes momentos evolutivos del capitalismo, y tienen sin embargo, en común el hecho de haber acontecido bajo ciertos ideales culturales que aún sostenían la idea de una autoridad moral y legal inscrita en la verticalidad institucional tal como se extendió hasta el fordismo, caracterizado por la producción en serie y por la alta especialización del proletario industrial.

Con todo, para mediados del siglo XX el antiguo sistema de producción en masa se hizo incompetente. De este modo, el sistema inmunológico del capitalismo creó ciertos anticuerpos, entre ellos, el uso de las nuevas tecnologías, el ofrecimiento sectorizado de productos de consumo de acuerdo a las particularísimas demandas del consumidor y la puesta en circulación de capitales cada vez más intangibles, incluyendo el capital social, nombre que deja ver la capitalización y la cosificación sin barreras del ser humano. Junto con este cambio en el sistema de producción, van desapareciendo las antiguas formaciones colectivas e institucionales y con ellas las posibilidades subjetivas de hacer lazo social, lo cual se relaciona con lo que algunos psicoanalistas han aseverado como "caída del padre" y con lo que algunos filósofos han llamado subversión de los valores, o incluso, más abreviadamente, posmodernidad.

Precisamente en este contexto, empiezan a surgir nuevas formaciones colectivas que parecen diferenciarse radicalmente de las anteriores, entre las que se incluía la masa psicológica freudiana. Ejemplos de estas nuevas formaciones colectivas, que podrían interpretarse como una banalización del lazo social, o como las nuevas alternativas que el sujeto encuentra frente a la futilidad del lazo, son los grupos religiosos sectorizados, las tribus urbanas, las asociaciones de enfermos de [el corazón, cáncer, etc.], los seguidores de un equipo de futbol, los defensores de los derechos humanos, los vegetarianos y defensores de los animales, los grupos de minorías étnicas y sexuales, los Movimientos Sociales, entre otros.

Precisamente, el objeto de este trabajo es aproximar las posibles diferencias o similitudes que puedan encontrarse entre esta última formación colectiva y la masa psicológica freudiana de *Psicología de las masas y análisis del yo*, considerando que los teóricos contemporáneos de los Movimientos Sociales se limitan a consideraciones meramente sociológicas de los mismos, al igual que lo hicieron los teóricos de la época de Freud para cuando este emprendiera su estudio psicológico de las masas. En relación con esto, es necesario considerar que la diferenciación entre la masa psicológica expuesta por Freud y el Movimiento Social se hará en virtud de categorías psicoanalíticas como Ideal del yo, yo ideal, yo, narcisismo, identificación, etc., a la luz de las consideraciones lacanianas.

3.1.1 La reversión de la psicología social a la psicología individual

En el medio académico se han suscitado discusiones acerca de la posibilidad de que el psicoanálisis pueda hacer intervenciones teóricas sobre los fenómenos colectivos, considerando que el psicoanálisis, si bien reconoce el lugar del otro en la constitución subjetiva, no es una psicoterapia de normalización masiva, antes bien, su precepto axiológico no normativo pone en primer plano el lugar del sujeto y su responsabilidad frente a su propio deseo, así como el reconocimiento de su propia futilidad y de su propia división.

El legado freudiano ilumina esta discusión. Así, en *Psicología de las masas y análisis del yo* Freud considera que como en la vida anímica del individuo, el otro cuenta como modelo, auxiliar o enemigo, la psicología individual es simultáneamente social. Asimismo, con su división entre fenómenos sociales y procesos narcisistas, Freud sostiene que los fenómenos sociales como la relación entre hermanos, con el objeto de amor, etc., son precisamente los vínculos que han sido indagados por el psicoanálisis[61].

Esto último, no conllevaría la posibilidad de que las masas pudieran “psicoanalizarse”, instituyendo, como lo hizo Jung, una pulsión social o un inconsciente colectivo, lo que podría explicar el hecho de que Freud no haya titulado a su obra *Psicoanálisis de las masas y análisis del yo*, pero si el hecho de que las relaciones intersubjetivas solo requieren para su existencia el funcionamiento del significante. En efecto, Lacan sostiene que en el interior del sujeto se produce el mismo modo de relaciones existentes entre sujetos y que de la intersubjetividad de la persona es de lo que se ocupa el análisis[62].

---

[61] Sigmund, Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). En: *Obras Completa,* vol. XVIII, (Buenos Aires: Amorrotu, 2004), 67.

[62] Jacques, Lacan. Seminario 5. *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). (Buenos Aires: Paidós, 1999), 298.

Justo en esa intersubjetividad es donde se halla la función del Ideal del yo, instancia que empleará Freud para explicar el lazo vertical que tiene lugar en la masa.

En virtud de los conceptos metapsicológicos de *libido* y *narcisismo*, que a su vez incluyen los conceptos de *Ideal del yo* y *Yo ideal* puede dilucidarse el "paso" de la psicología individual a la psicología social. En efecto, Freud define la libido como la "energía" de las pulsiones relacionadas con el amor, que comprende también el amor a la humanidad y la consagración a ideas abstractas[63], y sostiene que precisamente estos vínculos constituyen la esencia de la masa. Por eso lamenta que los autores referidos de su época denieguen una explicación profunda del lazo en la masa y la evadan con el concepto de sugestión[64].

Esta situación es análoga a la explicación del lazo que dan los teóricos de los movimientos sociales, que se reduce a la oportunidad política, lo cual, sintoniza con el viejo precepto de la economía clásica y neoclásica que sostiene que el ser humano es esencialmente egoísta y que su acción social se rige por el costo-beneficio. Sin embargo, se dirá con Freud que la comunidad de intereses sin contribución libidinosa, no conlleva la tolerancia del otro, ni la restricción duradera del narcisismo[65]. Adicionalmente, Lacan dirá que la libido pierde todo su sentido si no se aísla de las funciones de conservación del individuo[66].

Justo ahí reside el punto de partida para dilucidar la unidad de la psicología individual y la psicología social que tiene forma de banda de moebius, pues es en virtud del concepto de libido que Freud se pregunta cómo es posible que el ser humano salga de la comodidad del narcisismo primario, cómo es que la libido puede investir a otros objetos. Una primera aproximación al interrogante la da Freud en *Introducción del narcisismo,* diciendo que el ser humano traspasa los límites del narcisismo para no caer enfermo por causa de una sobreinvestidura[67].

Lacan responderá a éste interrogante destacando la vía del lenguaje, y da una pista al sostener que resulta conmovedor que *Introducción del narcisismo* date de la guerra de 1914[68], justamente porque es una obra que permite comprender los fenómenos sociales

---

[63] Sigmund, Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). En: *Obras Completas,* vol. XVIII, (Buenos Aires: Amorrotu, 2004), 86.

[64] Ibíd., 87.
[65] Ibíd., 97.
[66] Jacques, Lacan. Seminario 1. *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). (Buenos Aires: Paidós, 2009), 176.
[67] Sigmund, Freud. *Introducción del nacisismo* (1914). En: *Obras completas,* vol. XIV, (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 8.
[68] Jacques, Lacan. Seminario 1. *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). (Buenos Aires: Paidós, 2009), 179.

que conllevan agresividad, por el narcisismo de las pequeñas diferencias del que habla Freud, así como la posibilidad de hacer lazos con otros en virtud de los ideales de la cultura, ante todo promovido por los padres pero condensados en el Ideal del yo.

Además, es solo en virtud de dicho ideal que el ser humano puede construir la realidad, pues en él, a diferencia del animal, el medio exterior no es perfectamente coincidente con su mundo interior, por lo cual requiere de la intervención del Otro. No es casual que sea tras la represión del deseo edípico que el sujeto salga provisto de un Ideal del yo[69], justo porque antes de dicha represión el hombre ha pasado por esa alienación fundamental que constituye la imagen de sí mismo, forma originaria del Ideal del yo y de su relación con el otro[70]. Esta es la identificación que corresponde con el segundo narcisismo, que le permite al ser humano situar su relación con el mundo. "El sujeto ve su ser en una reflexión en relación al otro, es decir en relación al *Ich-Ideal*"[71], o sea, que el otro se confunde con el Ideal del yo y justamente esto es lo que le permite a diferentes individuos enlazarse en torno a un objeto puesto en el Ideal del yo en la psicología de las masas. Ahí se esconde el secreto último de la fascinación de la sugestión en la masa, es decir, en la equivalencia entre el objeto amado y el Ideal del yo[72]. En suma, sin Ideal del yo no podría comprenderse la psicología de la masa: "Además de su componente individual, este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación"[73].

De modo que en virtud del Ideal del yo se comprende la consecución unitaria de la psicología social y la psicología individual. Si bien el Ideal del yo deviene de la trilogía del deseo edípico, considerando que la formación del yo consiste en un alejamiento del narcisismo primario que consiste en el desplazamiento de la libido sobre un Ideal del yo[74], determina toda relación con el otro en virtud de la estructuración imaginaria posibilitada por el Otro, como lugar de la palabra, donde interviene la incidencia significante para todo sujeto[75], presencia que le permite salir de la pura captación narcisista[76]. La convergencia de los ideales del yo, expresada en un rasgo particular de un objeto permite el lazo vertical de la masa

---

[69] Jacques, Lacan. Seminario 5. *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). (Buenos Aires: Paidós, 1999), 296.

[70] Jacques, Lacan. Seminario 1. *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). (Buenos Aires: Paidós, 2009), 193.

[71] Ibíd.

[72] Ibíd., 194.

[73] Sigmund, Freud. *Introducción del nacisismo* (1914). En: *Obras completas,* vol. XIV, (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 98.

[74] Jacques, Lacan. Seminario 1. *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). (Buenos Aires: Paidós, 2009), 206.

[75] Ibíd., 414.

[76] Ibíd., 417.

del líder con los miembros de la masa. A su vez, sin el Yo ideal resultado de la prematuración de la imagen del propio cuerpo, asentida por el Otro en el estadio en el espejo, no podría tener lugar la identificación horizontal e imaginaria entre tales miembros.

La ilusoria distinción entre psicología social e individual implica el problema del origen, es decir, la determinación de cuál psicología antecede a la otra. Sin embargo, este problema es desechado o bien, por ser un falso problema, o bien, por un principio metodológico que reconoce sus propios límites, y por la disparidad entre el mito del Edipo, que pondría como antecedente a la psicología individual, y el mito de la horda primitiva, que pone a la psicología social como originaria. Esta disparidad confirmaría el carácter de banda de moebius de la psicología individual y social.

En efecto, Freud se refiere al punto en el que se consumó el progreso de la psicología de la masa a la psicología individual, en referencia al mito de científico de la horda primitiva[77]. Los miembros de la horda se juntaron para despedazar al padre, dándose cuenta de que ninguno de ellos pudo ocupar su lugar y, que de hacerlo, se renovarían las luchas. Así se formó la hermandad ligada por prohibiciones totémicas que expiaban la memoria del asesinato y que reprodujeron el antiguo estado en un nuevo nivel, pues el varón se convirtió en el padre de la familia.

Esto último, evoca el aplastamiento históricamente progresivo de la célula familiar del que hablaba Durkheim y que se evidencia con los avatares progresivos del capitalismo. Dichos avatares implican la fragmentación de los lazos sociales junto con una suerte de quiebre de la función paterna, considerando la sugerencia freudiana, según la cual, el paso de la psicología de la masa a la individual, conlleva el asesinato del padre[78], sustituido por el hijo más joven quien retornaría de la psicología de la masa a la individual, en virtud del incremento de su narcisismo. Sin embargo, cabría preguntarse cómo pensar que el nuevo padre sea tan déspota como el primero, habiendo pertenecido a la masa y cómo pasa a convertirse en héroe introduciendo la fractura del protopadre de la horda.

Esto evoca a Cristo, quien siendo Dios e hijo y perteneciendo a la unidad trinitaria divina, se hace hombre para instituir la nueva ley de amor, creando una fisura en el padre, humanizando al Dios-padre y con ello, abriendo el paso para la subversión de valores, evidenciada con la influencia simbólica del cristianismo en la sociedad occidental y con las transformaciones históricas del capitalismo, cuyo precepto existencial es la primacía de lo individual.

---

[77] Sigmund, Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). En: *Obras completas.* V. XVIII, (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 128.

[78] Ibíd., 118.

Con un padre fracturado, a cada quien le corresponde buscar el tercero como intento de subjetivación. De ahí la proliferación de pequeños grupos y sectas en las que el individuo está dispuesto a alienarse a cambio de subsanar el malestar causado por la futilidad del lazo, malestar que explicaría la búsqueda de nuevas alternativas, siendo una de ellas el Movimiento Social.

3.1.2 La masa psicológica freudiana y el Movimiento Social

Desde la década de los 80, justo cuando el neoliberalismo empieza a instituirse como nueva variante socioeconómica del capitalismo, empieza a proliferar una formación colectiva, originada en los 60, que parece diferenciarse de la masa psicológica freudiana inscrita en la institucionalidad propia de la primera mitad del siglo XX. Se trata de los Movimientos Sociales que demandan una nueva consideración a partir de los aportes psicoanalíticos sobre la masa, puesto que se inscriben en un contexto material y simbólico particular y diferenciable del capitalismo de los siglos precedentes.

En efecto, esta proliferación de los Movimientos Sociales tiene lugar al interior de la democracia occidental, pero en un momento en el que pierde protagonismo el concepto moderno de ciudadanía, como mecanismo de participación política, al tiempo que los derechos humanos y las reivindicaciones minoritarias adquieren importancia. De ahí que autores como Laclau sostengan que la proliferación multicultural de subjetividades obedezca a la muerte del Sujeto Universal[79], como resultado de la disolución de sus lugares de enunciación[80]. Asimismo, la configuración de los Movimientos Sociales tiene lugar cuando empieza a vislumbrarse más claramente un debilitamiento de las instituciones sociales, que para la época en la que Freud escribe *Psicología de las masas y análisis del yo* estaban en todo su vigor, cumpliendo exitosamente su papel disciplinario en la sociedad.

Existen varias alternativas para explicar este fenómeno, entre ellas, el hecho de que la ineficacia institucional haya creado cierta desconfianza; la nueva fase del capitalismo que exige el anonimato y que pone en primer plano las reivindicaciones no políticas e individualistas; la fractura de las formaciones colectivas que le permitían al sujeto incidir en el sistema político e incluso la alternativa de los sujetos[81] que se adhieren a cualquier colectividad que les permita resolver ese fracaso del lazo, incluso a aquellas colectividades que reducen el lazo a identificaciones parciales por el rasgo.

---

[79] El término Sujeto Universal empleado por sociólogos o politólogos, a partir del lenguaje ilustrado y la masificación de los individuos bajo el rótulo sujetos de derecho, señores de la *ratio* moderna, no debe confundirse con la acepción psicoanálitica de sujeto, que pone en primer plano la división y la falta en virtud del significante. Si un significante es lo que representa a un sujeto ante otro significante, entonces el sujeto es efecto de lenguaje y carece de subjetividad, pues es una forma vacía.

[80] Ernesto, Laclau. *Emancipación y diferencia.* (Buenos Aires: Ariel, 1996), 45.

[81] Cabe aclarar que el sujeto en sentido lacaniano, deja de serlo al adherirse a una masa, lo cual permite situar la diferencia entre individuo y sujeto.

Ejemplos de esto último, son los grupos que defienden reivindicaciones individualistas o referentes a lo más "instintivo" del ser humano, que algunos autores inscriben en la nuda vida, en la administración de la vida o en la biopolítica[82], en tanto se fisura la dimensión verdaderamente política de las intervenciones colectivas, y lo que en la modernidad pertenecía a la hermética vida privada sale a la luz. De ahí que se reproduzcan grupos como los que corresponden a la población de los travestis, los grupos de alcohólicos, las fútiles sectas urbanas, etc., que ponen sus particularísimos y privados intereses como objeto de políticas públicas.

Sin embargo, los Movimientos Sociales no podrían adherirse sin más, al grupo de esas sectas apolíticas, puesto que, generalmente defienden intereses que benefician a la comunidad entera, teniendo en cuenta que todos tienen como causa primera las injusticias del capitalismo que polariza y unifica el conflicto, a diferencia de las demandas de grupos mencionados anteriormente que lo atomizan. Ejemplos que dilucidan esa causa común de todos los Movimientos Sociales son los movimientos campesinos o indígenas cuya lucha obedece a la resistencia frente al colonialismo de países o de élites poderosas que franquean sus territorios para explotación de recursos o de mano de obra con fines lucrativos; los movimientos estudiantiles que luchan contra los estragos del neoliberalismo; o incluso los movimientos que se oponen a los conflictos violentos. Todos estos movimientos exceden una reivindicación con fines meramente económicos y se inscriben en formas de representación, en virtud de formas de vida compartidas.

Más exactamente, los movimientos sociales son "(…) acciones sociales o colectivas más o menos permanentes, orientadas a enfrentar injusticias, desigualdades o exclusiones, y que tienden a ser propositivas en contextos históricos específicos"[83]. Además, el terreno del conflicto en el que se mueven los actores del movimiento social no se limita al conflicto socio-económico y responde a asociaciones voluntarias[84].

Asimismo, los movimientos sociales, que tienen lugar a la par de la proliferación del neoliberalismo, se caracterizan por su arraigo al territorio; por la reinvindicación de su autonomía con respecto al Estado, partidos políticos e instituciones; por la defensa de su propia cultura e identidad; por su capacidad de autoeducarse; por la trascendencia de la comunidad o la etnia como actor; y por la relación no destructiva con la naturaleza[85].

Con todo, el verdadero objetivo de este apartado es hacer una distinción entre masa freudiana y Movimiento Social, lo cual, conlleva considerar que para Freud la principal tarea de una psicología teórica de las masas es determinar qué es lo que le presta la capacidad de influir sobre la vida anímica del individuo y en qué consiste dicha

---

[82] Entre estos autores están Giorgio Agamben, Hanna Arendt y Michel Foucault.
[83] Mario, Archila. Pardo, Mauricio (Ed). *Movimientos sociales, estado y democracia*. (Botgotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001), 18.
[84] Ibíd.
[85] Zibechi, Raúl. *Movimientos sociales*. En: https://www.youtube.com/watch?v=k_vHOklcqn0

alteración[86], puesto que en la masa cada uno actúa de manera diferente a como lo haría de manera aislada, quizá porque el individuo echa por tierra las represiones de sus mociones pulsionales[87], sin descartar el hecho de que también hay exteriorizaciones de la masa de las que se deriva una estimación mucho más alta[88].

Asimismo, la distinción debe situarse en la doble ligazón afectiva en la masa, es decir, el lazo con el jefe que tiene lugar cuando los sujetos ponen un objeto en el lugar de su Ideal del yo, y el lazo entre los miembros que tiene lugar con las identificaciones imaginarias posibles por el yo ideal. Por su parte, Freud deja abierta la posibilidad de que en lugar del objeto situado en el Ideal del yo, esto es, el jefe, pueda situarse una idea abstracta, lo cual parece ser el caso de los Movimientos Sociales, identificados horizontalmente, rechazando, al menos a primera vista, la sed de sumisión que expresa la masa con la identificación vertical. Sin embargo, los movimientos sociales pueden tener líderes que pueden crear movimiento social cuando explotan sentimientos enraizados y más profundos de solidaridad[89], aunque la acción política colectiva no se origina en las cabezas de sus organizadores sino que se inscribe culturalmente y se comunica socialmente[90].

De cualquier modo, hay una importante similitud entre la masa y el Movimiento Social, esta es, la renuncia al narcisismo, condicionante existencial y potencial del lazo. Aunque en el Movimiento Social la presencia de un jefe o de una idea abstracta, como objetos puestos en el Ideal del yo, no es fácilmente identificable, lo cierto es que hay un enlace libidinal o una identificación fundamentada en el hecho de que se comparte un orden simbólico y cultural que constituye un “nosotros” que no requiere ninguna coerción externa sobre el individuo para que ingrese o permanezca en el Movimiento. Cosa que si ocurriría en los paradigmas de la masa caracterizados por Freud.

La sociología se aproximaría un poco a la explicación psicoanalítica del lazo en virtud de la renuncia al narcisismo y del desvío de las metas sexuales directas al sostener que el lazo del Movimiento Social obedece a que el individuo ve como suyos unos marcos culturales de acción colectiva y al sentirse en desasosiego se une a ese sistema de creencias de la acción colectiva regida por marcos de acción, que a su vez se caracterizan por: 1. Sentimiento de que existe una injusticia; 2. Sentimiento de

---

[86] Sigmund, Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). En: *Obras completas.* V. XVIII, (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 69.

[87] Ibíd., 71.
[88] Ibíd., 78.
[89] Sidney, Tarrow. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 28.

[90] Ibíd.

solidaridad porque la injusticia recae sobre un nosotros; y 3. Sentimiento de que es posible vencer esa injusticia en la movilización colectiva[91].

Además, "Más que expresiones de extremismo, violencia y privación, los movimientos sociales son *desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades"*[92]. Cabe añadir que el desafío colectivo de los movimientos sociales, que carecen de recursos, organización y acceso al Estado, se caracteriza por: una acción directa disruptiva contra las élites, autoridades u otros grupos[93]. También, generalmente la alteración del orden es pública, pero puede adoptar la forma de resistencia personal[94].

Hay también una semejanza del Movimiento Social con la caracterización que hace Mc Dougall de la masa organizada, sintetizada por Freud. Esta masa debe cumplir con las siguientes características: 1. Continuidad; 2. Representación en los individuos de la función, operaciones y exigencias de la masa, de suerte que pueda formase un vínculo afectivo de la masa en su conjunto; 3. La masa debe relacionarse divergentemente con otros grupos; 4. La masa debe poseer tradiciones, usos e instituciones; 5. Dentro de la masa debe existir especialización de funciones que corresponderían al individuo[95].

Respecto a esto último, las características 3, 4 y 5 son ajenas al Movimiento Social. Sin embargo, así como la masa se relaciona divergentemente con otros grupos, los Movimientos Sociales tienen como objetivo plantear desafíos que tienen en común frente a sus adversarios, lo cual, no puede llevar a concluir que las causas de la formación de Movimientos Sociales son el frenesí juvenil contra la autoridad o los instintos asesinos de una masa amotinada[96].

Otra definición del Movimiento Social permite aproximar una diferenciación con la masa psicológica freudiana, pues los Movimientos Sociales desafían oponentes poderosos fuera de las instituciones[97]. En cambio, los paradigmas de masa que estudia Freud, la Iglesia y el Ejército, tienen lugar en la institución. Ésta define un

---

[91] Elena, Grau. Pedro, Ibarra (cord). *Anuario de movimientos sociales. Una mirada sobre la red*. (Barcelona: Icaria Editorial y GetikoFundazioa, 2000), 8.

[92] Sidney, Tarrow. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 26.

[93] Ibíd.
[94] Ibíd.
[95] Sigmund, Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). En: *Obras completas.* V. XVIII, (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 82.

[96] Sidney, Tarrow. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 28.

[97] Ibíd., 23.

adentro y un afuera que explica la dureza con los individuos de afuera de la masa, que se sintetiza en un funcionamiento paranoico[98] y se caracteriza por evadir el conflicto. En cambio, en el Movimiento Social el afuera se sitúa como posible adentro, lo cual desemboca en proselitismo y a diferencia de la institución, prolifera el conflicto con las élites.

La institución ideal sería la que disipara todo el conflicto en virtud del amor, pero esta es la máscara del "nada debe escapar de la mirada del Amo" que se puede situar en el panóptico de Bentham[99] y en el dispositivo disciplinario, desarrollado por Foucault, que se superpone al dispositivo biopolítico de nuestra época, curiosamente caracterizado por su impersonalidad acéfala, es decir, por su anonimato que imposibilita situar un amo, y por su capacidad de crear mecanismos que permitan expresar demandas sociales, incluyendo las demandas más íntimas, como estrategia de legitimación. En relación con lo anterior se introduce la paradoja que suscita el interrogante de si los movimientos sociales serían resultado de esa futilidad del lazo, o bien, resultado de que la vida sin más haya pasado a ser parte del control político, legitimador del modelo económico.

Sin embargo, habría que diferenciar los Movimientos Sociales de otras movilizaciones colectivas que son causa y efecto biopolítico, en tanto la dinámica colectica de los Movimientos Sociales se funda en la solidaridad, en la capacidad de orientar por sí mismos la producción de lo social y en la lucha contra las jerarquías[100]. Se trataría más bien de que los Movimientos Sociales son susceptibles de ser atrapados por las estrategias de legitimación del sistema económico-político, ya que la gobernabilidad no depende de la satisfacción de demandas sociales, pues en el capitalismo nunca hay esa capacidad, sino de la existencia de mecanismos que permitan expresar demandas sociales[101]. Más aún "una fuerza opositora cuya identidad se construye dentro de un cierto sistema de poder es ambigua respecto a ese sistema ya que este último es lo que impide la constitución de su identidad y es, al mismo tiempo, su condición de existencia"[102].

---

[98] Patrick, Guyomard. Alain Vanier. *Las formaciones de la institución.* En: Manonni, Maud. *De la pasión del ser a la "locura" del saber. Freud, los anglosajones y Lacan.* (Buenos Aires: Paidós, 1989), 172.
[99] Ibíd., 178.

[100] FLOREZ Florez, Juliana. *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de los movimientos sociales.* (Bogotá: 2010, Editorial Pontificia Universidad Javeriana), 37.
[101] Edwin, Cruz Rodríguez. *Movimientos sociales y democracia: una reflexión a propósito del caso colombiano*. En: *Diálogo de saberes.* Nº 37 Julio – Diciembre. (Bogotá: Universidad Libre, 2012), 121.
[102] Ernesto, Laclau. *Emancipación y diferencia.* (Buenos Aires: Ariel, 1996), 55.

De este modo, se puede argüir que el abrazo irrestricto entre psicología individual y colectiva no solo permite situar y caracterizar las nuevas formaciones colectivas, en el contexto actual determinado por la imposibilidad de situar amos, sino que exige una reconsideración a la luz de las consideraciones freudianas sobre la masa de su época y de las evocaciones lacanianas, poniendo en primer plano el desarrollo de categorías psicoanalíticas como Ideal del yo, Yo ideal, rasgo, identificación, libido, horda primitiva, etc.

Esta consideración de las formaciones colectivas debe tener en cuenta que su formación no solo obedece a que constituyen una alternativa para el sujeto de hacer lazo, en el contexto de un discurso que en nombre de la libertad deshace los lazos, sino también a las inconformidades materiales y simbólicas consecuencia de ese mismo discurso, como sería el caso de los Movimientos Sociales. Así, la formación de Movimientos Sociales parece tener una causa ontológica (como posibilidad de hacer lazo) y fenomenológica (como la respuesta subjetiva frente a las consecuencias irrestrictas del discurso dominante que se reflejan en las inconformidades materiales y simbólicas de los sujetos).

Todo este recorrido, sin prescindir de la distinción entre amo antiguo y amo contemporáneo, sitúa de algún modo la diferencia entre una masa al interior de una institución y una al margen de una racionalidad semejante, y a la vez, deja lugar a múltiples imprecisiones que alertarían a un detenido lector acerca de la premura de hacer una verdadera distinción entre la masificación que tendría lugar por el imperativo de consumo propio del capitalismo contemporáneo o incluso de la que tendría lugar con los dispositivos de control, como por ejemplo las estadísticas, y un Movimiento Social, cuyo lazo causal está determinado por la identificación que tiene lugar a través de la falta, de la inconformidad y la resistencia a la dominación, y en virtud de un sentimiento de solidaridad.

Justamente, el siguiente apartado constituye un intento de elaborar la distinción, situando, a su vez, una diferencia más precisa entre las categorías de Yo Ideal, Ideal del yo y Superyó, en virtud de la perspicacia de Lacan, quien disipó las obscuridades de estas categorías en los desarrollos freudianos.

3.1.3 La masificación en el capitalismo y el Movimiento Social

Anteriormente, se enunció que la novedad freudiana, respecto a la explicación de la ligazón de la masa, reside en la importancia que le da al factor libidinal, así como a la renuncia a la satisfacción sexual directa [de la pulsión], pues el amor de meta inhibida conduce a fraternidades. Asimismo, se sostuvo que la relación entre la psicología social e individual puede representarse topológicamente a través de una banda de moebius, en virtud de las categorías de yo ideal e Ideal del yo. Así, se estableció también la importancia de esta última categoría para hablar, desde el psicoanálisis, de la psicología colectiva.

También se determinó que en la masa freudiana el lazo entre los miembros es posible por el yo ideal y que el lazo con el líder se constituye en virtud de la puesta común de un objeto o de un rasgo parcial del objeto en el lugar del Ideal del yo, o bien, de un rasgo parcial del objeto; y que en el Movimiento Social no se trataría de la puesta de dicho objeto en el Ideal, sino de una idea o un designio común. Así, pudo argüirse que *Introducción del narcisismo* permite situar, con cierta dificultad, la distinción entre yo ideal e Ideal del yo, pero que, más exactamente, es Lacan quien hace una demarcación precisa, aunque Freud ya había evidenciado la relación entre narcisismo y masa, en tanto se comparte una exclusión, uno está solo en la masa, el aislamiento individual y la inmersión en la masa excluyen la intersubjetividad[103].

De ahí que, en lo que sigue se concretará dicha demarcación, considerando que esto permitirá establecer una distinción entre un Movimiento Social y la masa que tiene lugar por efecto del capitalismo, así como una delimitación desde el psicoanálisis y por mor de sus categorías, estableciendo un margen con respecto a la sociología sin más.

En primera instancia, se vislumbra que la identificación que tiene lugar a través del yo ideal es de orden imaginario, y que la del Ideal del yo es simbólica, ello explica por qué está última acaece, por así decir, después del complejo de Edipo, tras la represión del deseo edípico[104]. Cabe aclarar, como sostiene Lacan, que esos dos niveles de identificación son perceptibles fenomenológicamente[105]. De ahí que pueda decirse que las formaciones masivas son una evidencia fáctica de tales identificaciones.

A esto se añade el primer desarrollo lacaniano del estadio en el espejo, allí se establece que la imagen especular se precipita antes de que el lenguaje restituya la función del sujeto, lo cual, da lugar al yo ideal[106] y con ello, antecede una primera relación del organismo con su realidad, o del *innenwelt* con el *Umwelt*[107], imprescindible en el establecimiento de lo simbólico propiamente dicho, en tanto se inaugura la dialéctica que liga al yo *[je]* con situaciones socialmente elaboradas[108].

---

[103] Slavoj Žižek. *Sobre la violencia. Seis Reflexiones marginales*. (Buenos Aires: Paidós, 2009), 45.

[104] Jacques, Lacan. Seminario 5. *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). (Buenos Aires: Paidós, 1999), 413.

[105] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 296.

[106] Jacques, Lacan. *El estadio en el espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949). En: *Escritos 1*. (Argentina: Siglo XXI Editores, 2002), 87.

[107] Ibíd., 89.

[108] Ibíd., 91.

De este modo, el yo ideal conlleva identificaciones en el yo de la relación con el semejante[109], en cambio, el Ideal del yo resulta de una identificación que surge con la relación tercera del Edipo, es adquirido, le pertenece al sujeto, no es un objeto; es como la patria pegada que lleva el exiliado[110] y además, se constituye en oposición al punto virtual donde se produce la competencia[111].

Más exactamente, el surgimiento del Ideal del yo implica un elemento libidinal que señala el objeto. Luego hay un tercer término con el que el sujeto tiene una relación de competencia y, finalmente, ese objeto se convierte para el sujeto en significante (el Ideal del yo, *I*), con lo cual, el deseo sufre una transformación, pasa a otro plano[112]. En suma, la formación del Ideal del yo tiene un carácter metafórico, pues un deseo es sustituido por otro y ello conlleva un cambio de significación en las relaciones establecidas en la historia del sujeto[113].

Es por ello, que en la masa freudiana, se habla de identificación por el rasgo en el lazo vertical de los miembros con el líder, pues esa identificación por el Ideal del yo se da en referencia a rasgos aislados que tienen estructura de significante[114]; precisamente tal identificación surge en virtud de esa conversión del objeto por el significante, que tiene lugar con la ida y venida con el objeto primitivo y con la rivalidad con un tercer término[115]. Esto último, constituye el factor común en el psiquismo humano de la existencia de significantes[116].

Más aún,

> "En la medida en que los hombres tienen que ver con el mundo del significante, son los significantes los que constituyen el desfiladero por donde ha de pasar su deseo. Por esta razón, esta ida y venida implica siempre el factor común del significante en el deseo, lo que significa, lo que hace de él necesariamente un deseo significado –ese factor común es, precisamente el falo"[117]

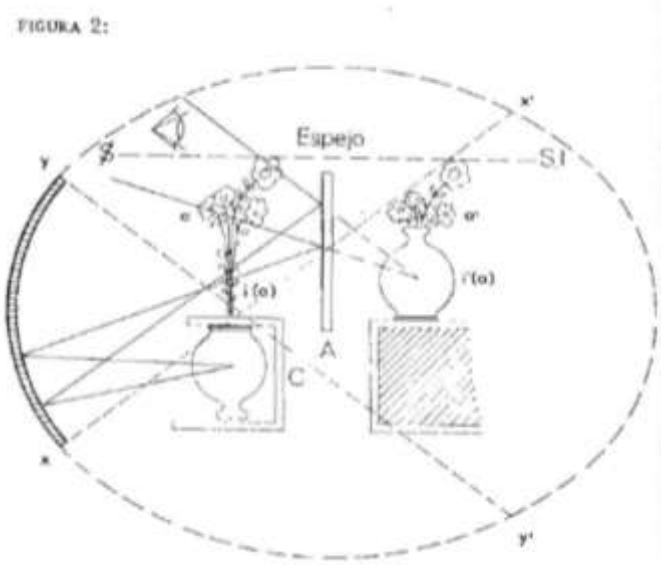
---

[109] Jacques, Lacan. Seminario 5. *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). (Buenos Aires: Paidós, 1999), 296.

[110] Ibíd., 297.
[111] Ibíd., 304.
[112] Ibíd.
[113] Ibíd., 309.
[114] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 420.
[115] Jacques, Lacan. Seminario 5. *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). (Buenos Aires: Paidós, 1999), 305.
[116] Ibíd.
[117] Ibíd.

En virtud de un artificio tomado de la física, conocido como el esquema óptico o la experiencia del ramillete invertido de Bouasse, Lacan desarrolla un nuevo modelo óptico para situar los ideales de la persona, es decir, las interacciones entre el yo ideal y el Ideal del yo, que se puede encontrar en obras como *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) (Seminario 1), *La transferencia* (1960-1961) (Seminario 8) y en *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad* (1960).

[118]



En este artificio, hay un espejo esférico donde se hace aparecer una imagen real, que constituye la ilusión de un florero conteniendo un ramillete de flores, pese a que se encuentre al interior de una caja y separado del ramillete. Esta ilusión solo es posible bajo ciertas condiciones de iluminación. En el artificio, la caja representa lo real del cuerpo inaccesible para el sujeto, el florero representa el envoltorio imaginario que encarnará el cuerpo, y las flores el objeto *a*. La imagen real del florero es *i(a)* que sitúa el

[118] Tomado de: Jacques, Lacan. *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad* (1960). En: *Escritos 2.* (Buenos Aires: Paidós, Siglo XXI Editores), 654.

yo ideal que está en el lugar del yo, es el soporte de la función de la imagen especular, o sea, la fascinación del investimento propio que Freud llama narcisista[119].

A este truco, Lacan añadirá un espejo plano que proyectará una imagen virtual de la imagen real y que representará el Otro (A). Hasta este momento, al sujeto le llega del Otro la imagen de *a*, deseable y destructiva, esa imagen especular a través de la cual se aprecia el carácter antagonista del yo ideal, o sea, el yo deseado, en, para y mediante el Otro[120].

Este Otro está implicado en las elaboraciones del narcisismo connotado no solo como yo ideal, sino también como Ideal del yo[121]. En efecto, en ese Otro interviene la incidencia significante que fija el lugar de lo que, de hecho, funcionará como Ideal del yo[122].

El S es la figuración del sujeto puramente virtual puesto que el sujeto no está ahí y solo podrá aparecer en el espejo del Otro y solo mediante ese Otro podrá captar *i(a)* en *i(a)'* que es la imagen que el sujeto ve en el Otro, en la medida en que está en un lugar en el que no se confunde con lo que se refleja[123]. Asimismo, como se ve en el artificio, el campo visual del sujeto está demarcado y restringido en función de su eficacia.

Más concretamente, la posición del sujeto en el campo visual del Otro, o sea, en el campo virtual que desarrolla el Otro gracias a su presencia como campo de reflexión, solo es localizable en I, en tanto distinto de *i(a)* y con esa distinción, el sujeto aprehende lo ilusoria que es su identificación narcisista[124]. En ese Otro se localiza la palabra que es el resorte de subjetivación, a su vez, el Otro transparenta la mirada del sujeto como regulando su posición por alguna I[125].

Esto último se puede entrever más fácilmente con una muestra cotidiana de formación de masas: en un grupo de hinchas de un equipo de futbol, por ejemplo "Millonarios", en el Ideal I se ubica la pertenencia al equipo identificado con la camiseta azul, ese I regulará la mirada del sujeto que se mira como perteneciente al equipo portando dicha camiseta[126], es decir, que I enfocará el espejo A para tener como efecto el Yo ideal[127] y

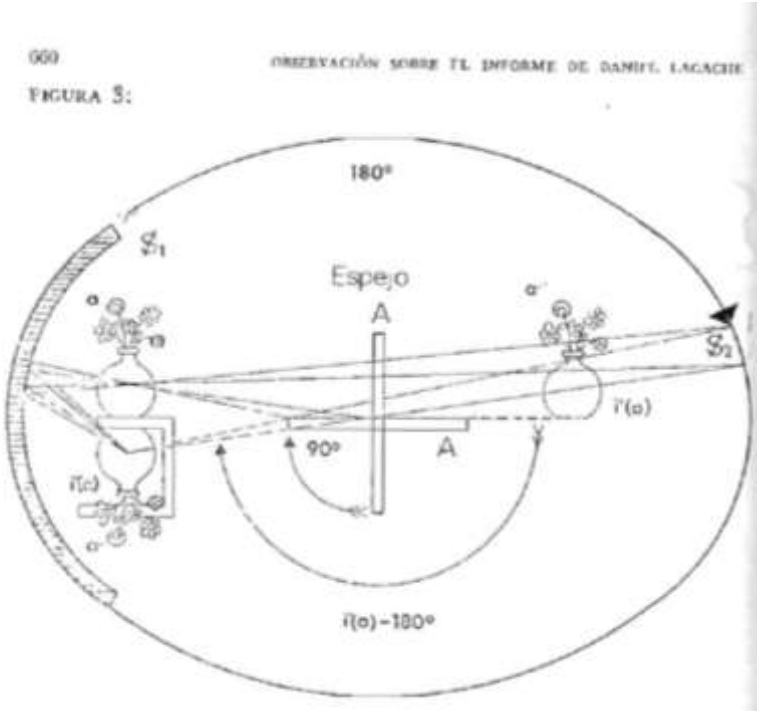
---

[119] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 414.
[120] Ibíd., 393.
[121] Ibíd., 390.
[122] Ibíd., 414.
[123] Ibíd., 415.
[124] Ibíd., 416.
[125] Jacques, Lacan. *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad* (1960). En: Lacan. *Escritos 2.* (Buenos Aires: Paidós, Siglo XXI Editores), 657.
[126] Tomado de la explicación verbal de los esquemas de los ideales de la persona dada por el profesor de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis, subjetividad y cultura de la Universidad Nacional Mario Bernardo Figueroa.
[127] Jacques, Lacan. *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad* (1960). En: Lacan. *Escritos 2.* (Buenos Aires: Paidós, Siglo XXI Editores), 659.

su captura, como relación imaginaria con el otro, sirve para arrastrar al sujeto al campo donde se hipostasia en el Ideal del yo[128].

Por otra parte, el Otro como espejo en A puede llevar al sujeto desde $\$_1$ a $\$_2$ en I donde el sujeto percibe la ilusión del florero invertido, pero no por ello dejará de ver rehacerse en el espejo A, es decir que percibe lo real y el hecho de que todo constituía un engaño. Este cambio de lugar del sujeto se observa en el siguiente esquema:

[129]



Con todo, en una multitud se trata justamente de que no hay un S_1 en el lugar de I, donde el significante demarcaría una diferencia que confluiría a la identificación, no habría

[128] Ibíd.
[129] Tomado de: Jacques, Lacan. *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad* (1960). En: Lacan. *Escritos 2.* (Buenos Aires: Paidós, Siglo XXI Editores), 660.

identificación por mor del significante. Un ejemplo de ello sería una aglomeración reunida por la palabra *fuego*, que en este caso no operaría como significante sino como signo[130].

Ultimando, el Ideal del yo es una introyección simbólica, mientras que el yo ideal es una proyección imaginaria donde se desarrolla la satisfacción narcisista que depende de la referencia a ese rasgo unario[131]. Al mismo tiempo, como el Ideal del yo puede ser proyectado sobre un objeto, si tal objeto resulta favorable será objeto de investimento amoroso antes que ningún otro[132].

Así, Lacan introduce la importancia de distinguir y de situar los registros simbólico, real e imaginario para vislumbrar la funcionalidad de la identificación que tiene lugar en virtud de los ideales de la persona. Si bien estos tres registros son perceptibles en el esquema óptico, hay una tercera categoría, esta es, el superyó, que parece oscurecer de nuevo el asunto, pues en la obra de Freud hay una suerte de indistinción entre el Superyó y el Ideal del yo.

En efecto, en *El yo y el ello* los términos parecen sustituibles entre sí[133], aunque el Superyó va adquiriendo paulatinamente el carácter de una instancia reprobatoria y como sostiene Strachey, en su introducción de la obra mencionada[134], en *Nuevas conferencias* reaparece una distinción en tanto el Superyó aparece como portador del Ideal del yo con el que el yo se mide.

Con todo, para 1923 Freud seguía sosteniendo lo ya dicho un poco antes en *Psicología de las masas y análisis del yo*, es decir, que tras la génesis del Ideal del yo se esconde la identificación primera o con el padre que es directa y más temprana que cualquier investidura de objeto[135]. Más adelante, Freud expone el dúo "genético" del Superyó, es decir, la dependencia y el desvalimiento humano (factor biológico) y el complejo de Edipo (factor histórico)[136]. Esa fuente genética del Superyó parece no implicar una distinción con respecto al Ideal del yo que de hecho, como se vio con Lacan, surge a partir del complejo de Edipo en tanto resultado de una introyección simbólica.

---

[130] Tomado de la explicación verbal de los esquemas de los ideales de la persona dada por el profesor de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis, subjetividad y cultura de la Universidad Nacional Mario Bernardo Figueroa.
[131] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 395.
[132] Ibíd., 389.
[133] Así por ejemplo, Freud sostiene que en el interior del yo hay un Ideal del yo o Superyó (Cf., Sigmund, Freud. *El yo y el ello* (1923). En: *Obras* Completas, vol. XIX. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 30). El uso de la preposición 'o' sugiere que ambos términos son sustituibles.
[134] Sigmund, Freud. *El yo y el ello* (1923). En: *Obras* Completas, vol. XIX. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 10
[135] Ibíd., 33.
[136] Ibíd., 36.

Respecto a esta última categoría, parece haber una contradicción, pues si bien Freud sostiene que es el resultado de la identificación primera con el padre que antecede a cualquier investidura de objeto, poco después asegura que el Ideal del yo es un residuo de las primeras elección de objeto del Ello[137].

Sin embargo, la contrariedad desaparece apelando a la temporalidad lógica, en virtud de la cual puede establecerse que la relación con el objeto, su investidura, antes de la configuración del Ideal del yo, no puede ser la misma que después de haberse sedimentado ese Ideal. Freud añade que el Ideal del yo tiene también una formación reactiva, puesto que no solamente advierte al yo "así como el padre debes ser" sino que también comprende la prohibición "así como el padre no te es lícito ser, no puedes hacer todo lo que él hace"[138].

Con todo, Freud destaca que propiamente el Superyó tiene un carácter admonitorio e incluso despótico:

> "El superyó conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión (por el influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la lectura), tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral, también como sentimiento inconsciente de culpa sobre el yo"[139].

En contraste, pese a que en la distinción entre ambas instancias persista cierta oscuridad, el Ideal del yo está más asociado a los grandes logros culturales y la satisfacción de las exigencias de la esencia superior del ser humano. En efecto,

> "El ideal del yo tiene, a consecuencia de su historia de formación {de cultura}, el más vasto enlace con la adquisición filogenética, esa herencia arcaica, del individuo. Lo que en la vida anímica individual ha pertenecido a lo más profundo, deviene por la formación de ideal, lo más elevado del alma humana en el sentido de nuestra escala de valoración"[140].

Por su parte, el superyó parece estar vinculado con el asesinato del padre, resultado de sentimientos ambivalentes hacia él: si bien se satisface el odio por la agresión, el arrepentimiento conlleva el amor por vía de la identificación con el padre. Así, se instituyó al superyó que adquiere el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él, creando con ello las limitaciones para prevenir la repetición del crimen[141]. A esto se añade un vínculo entre el sujeto y la cultura puesto que la comunidad plasma también un superyó que consuma el desarrollo de la cultura. Dicho superyó de una época

---

[137] Ibíd.
[138] Ibíd., 33.
[139] Ibíd., 36.
[140] Ibíd., 38.
[141] Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas* Vol. XVIII. (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 127.

cultural, al igual que el del individuo, tiene origen en la impresión que han dejado personalidades conductoras, hombres de fuerza espiritual avasalladora y unilateral[142].

Este superyó de la cultura también aparece con visos de tendencia agresiva puesto que plantea severas exigencias cuyo incumplimiento es castigado por medio de lo que Freud llama "angustia de la conciencia moral"[143]. Dicha agresividad, sostiene Freud, es más perceptible a nivel de la masa que del propio individuo. De cualquier modo, el imperativo impetuoso del superyó en el desarrollo cultural de la multitud y del individuo suelen ir pegados[144].

En cuanto a Lacan, la distinción entre el Ideal del yo y el Superyó es más concreta, pues sostiene que el Ideal del yo es la formación psíquica que, al tener origen en las primeras lesiones del narcisismo, vuelve a quedar domesticado cuando se lo introyecta, en cambio, el superyó "(…) por muy introyectado que sea no se vuelve más benéfico"[145]. De ahí que Lacan en su seminario sobre la ética sostenga, haciendo referencia al imperativo categórico kantiano, que

> "Es posible que el superyó sirva de apoyo a la conciencia moral, pero todos saben bien que nada tiene que ver con aquello que tendríamos derecho a hacer la regla universal de nuestra acción, es el abc de la verdad analítica"[146].

Además, mientras que el superyó deja al sujeto extasiado y preso en la inmediatez del imperativo implacable, el Ideal del yo posibilita cierto desvío, cierta subversión, e incluso cierta resistencia subjetiva, en tanto que el significante padre permite extraerse de él para imaginarse que uno "lo joroba"[147]: "La introyección es esto, en suma –organizarse subjetivamente de forma que el padre, en efecto, bajo la forma del ideal del yo, no tan malo a pesar de todo, sea un significante desde donde el joven, macho o hembra, llegue a contemplarse sin demasiada desventaja al volante de su cochecito o blandiendo el carné del partido Comunista"[148].

De este modo, se evidencian ciertos visos que permiten anticipar una escrupulosa distinción entre tres instancias psíquicas (yo ideal, Ideal del yo y Superyó), que aunque propias de la metapsicología freudiana, son expuestas por el padre del psicoanálisis bajo algunas oscuridades, iluminadas luego por Lacan. A su vez, el filósofo Slavoj Žižek

---

[142] Ibíd., 136.
[143] Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas* Vol. XVIII. (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 137
[144] Ibíd., 137.
[145] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 378.
[146] Jacques, Lacan. Seminario 7. *La ética del psicoanálisis* (1959.1960). (Buenos Aires: Paidós, 1973), 368.
[147] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 379.
[148] Ibíd., 379.

sintetiza la diferencia en virtud de uno de los aportes más significativos hechos por Lacan, es decir, los tres registros: real, simbólico e imaginario.

Así, al yo ideal lo sitúa explícitamente en el registro imaginario, puesto que define la imagen autoidealizada del sujeto, donde el pequeño otro refleja justamente esa imagen autoidealizada del yo a partir del *cómo me gustaría ser y cómo me gustaría que me vieran*; el Ideal del yo, como ya había sostenido Lacan, se ubica en el registro simbólico, puesto que allí se instala el ideal que trato de alcanzar, por mor del gran Otro que me fuerza a dar lo mejor de mí; finalmente, el Superyó se instala en lo real, considerando que si bien es la misma instancia del Ideal del yo, se rige por un aspecto vengativo, sádico, punitivo y por tanto antiético[149]. Esta última destilación conceptual permitirá diferenciar al Movimiento Social de otras masas. Pero para ello, es necesario ir haciendo ciertas abstracciones y condensaciones generales, considerando lo ya expuesto.

Anteriormente, se hizo referencia a la modalidad de las masas que tienen lugar en la contemporaneidad, como por ejemplo los grupos de apoyo para alcohólicos, enfermos de cáncer, etc. No sobra decir que en este caso se trataría de un conglomerado producido desde el registro imaginario, es decir, desde el yo ideal.

Esto puede entenderse mejor apelando a una obra literaria llamada *El club de la lucha* del novelista estadounidense Chuck Palahniuk, de la que existe una película, ahora de culto, del director David Fincher. Allí, se ponen al descubierto las tendencias psicopáticas y agresivas del sujeto contemporáneo, con ocasión de la progresión del capitalismo, que promueve la confusión entre objetos y sujetos, permitiendo la proliferación de violencias sectarias. Esta violencia emerge como refugio delirante o narcisista, cuya materialización fue precisamente el 'Club de la lucha', una especie de asociación secreta de hombres que se reúnen para golpearse entre sí, liberando con ello la agresión reprimida, secuela del sistema que empuja al consumo sin más, al individualismo y a la soledad.

Dicho club, precisamente, fue la evolución de los grupos de apoyo a los que acude un ejecutivo modelo, quien empieza a padecer de una suerte de aburrimiento e insomnio crónicos, causados por su trabajo como supervisor de modelos defectuosos de automóviles. Frente a este padecimiento, acude al médico quien considera que no tiene ninguna enfermedad seria, por lo cual, no le recetará ninguna droga para el insomnio como amital o seconal de color rojo carmín, y le recomendará que si quiere evidenciar dolor de verdad asista a los grupos de apoyo de los hombres con cáncer en los testículos.

Alimentado por el tedio y por la falta de sueño, el ejecutivo sin nombre decide asistir al mencionado grupo. Allí, conoce a Bob, un hombre a quien le detectaron el cáncer a tiempo, por lo que podría tratarse solo de un melanoma. El ejecutivo logra conciliar el sueño llorando todas las noches sobre las "tetas flamantes y sudorosas" de Bob. Esto

[149] Cf., Slavoj Žižek. *Cómo leer a Lacan*. (Buenos Aires: Paidós, 2008), 87.

recuerda lo efímero de un cuerpo-imagen sobre-exaltado, puesto que Bob contrajo el cáncer por el excesivo consumo de esteroides Wistrol, siendo fisiculturista[150].

De igual modo, asiste a otros grupos sedantes como el de apoyo a los tuberculosos, a la mesa redonda sobre melanomas, al grupo de rap de los Creyentes Firmes con Leucemia[151], al grupo 'Limpios y libres' de quienes padecen parásitos sanguíneos y al grupo de enfermos con parásitos cerebrales, cuyo optimista nombre es 'Arriba y Más Allá'[152]. En estos grupos se pone en evidencia la evasión de la responsabilidad del sujeto en su propia dolencia, por mor de la identificación por el yo ideal, donde el designio nominativo, como por ejemplo el de 'Limpios y libres' o 'Arriba y más allá', junto con el lazo entre los miembros que obedece al padecimiento común, vienen a suturar, de algún modo, la imagen trastocada del yo.

Retomando, anteriormente se estableció descriptivamente la distinción entre la masa freudiana de *Psicología de las masas* y el Movimiento social. Asimismo, se hizo referencia, aunque indirectamente, a la multitud, cuya causa de aglomeración no obedecería al objeto ni al ideal común puesto en el lugar del Ideal del yo, sino a la precipitación inmediata por la supervivencia, como en el caso de un incendio o de un desastre natural, donde en el lugar de I no operaría un significante, puesto que justamente la reunión de la muchedumbre obedecería a un signo sin más.

Sin embargo, hasta este momento la acepción de masa freudiana se ha expuesto parcialmente puesto que, si bien, el concepto como categoría solo aparece en *Psicología de las masas y análisis del yo*, en algunos apartados de su obra hay referencias a la masa que resultan imprescindibles y que permiten una ampliación teórica, o por lo menos crítica, del concepto.

En efecto, en *La moral sexual y la nerviosidad moderna* (1908) aparece una acepción pesimista de la masa, relacionada con las exigencias cultuales generalizadas que conllevan la abstinencia sexual, y que impide el accionar autónomo:

> "En general no he recogido la impresión de que la abstinencia sexual ayude a formar varones de acción autónoma o pensadores originales osados libertadores y reformadores: mucho más a menudo, crea pusilánimes de buen comportamiento que más tarde se sumergirán en la gran masa que suele ir a la zaga de los impulsos que parten de individuos fuertes"[153].

---

[150] Chuck, Palahniuk. *El club de la lucha.* (Barcelona: Muchnick Editores, 1999), 25.

[151] Ibíd.

[152] Ibíd., 26.

[153] Sigmund, Freud. *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (1908). En: *Obras completas.*Vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 176.

En este último fragmento, se evidencia la conducción y la dominación a la que es susceptible la masa por parte de esos individuos fuertes, o bien, el hecho de que uno de los requerimientos de la dominación sea la masificación.

En *El porvenir de una ilusión* (1927) persiste el hecho de que la masa puede ser sometida y la acepción negativa, en tanto se destaca que es indolente, falta de inteligencia, incapaz de comprender argumentos y tolerante en su desenfreno, por lo cual es importante que haya un conductor arquetípico, de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales[154]. Empero, como el conductor, en afán de perder su influencia, está expuesto al riesgo de hacer concesiones a la masa, por lo cual, son necesarios medios de poder para mantenerse independiente de la masa[155].

Además, Freud advierte que pese a que lo que ha expuesto podría llevar a la conclusión de que el carácter de las masas de seres humanos está destinado a probar que la compulsión al trabajo cultural es indispensable, ese mismo carácter es la consecuencia de normas culturales deficientes que vuelven vengativos a los hombres[156].

En otros apartados de la obra de Freud se puede evidenciar una relación, aunque no muy explícita, entre la masa como objeto de dominación, en tanto es potencialmente enemiga de la cultura. Al respecto no es muy claro a qué se refiere Freud con el concepto de 'cultura', pues en algunos apartados pareciese que no se distanciara mucho de la acepción occidental y burguesa del término que establece una jerarquía de exclusión entre lo culto y lo inculto y que se cristalizó en los estudios antropológicos que convirtieron el conocimiento del ser un humano en un medio para desarrollar dispositivos de dominación.

Así por ejemplo, para 1927 Freud sigue manteniendo una posición negativa, incrédula y preventiva respecto a las masas a tal punto que llega a aseverar que todo anda bien mientras la masa de oprimidos no se entera de la inexistencia de dios. En caso de que esto ocurra, se correría el peligro de que la hostilidad de las masas hacia la cultura se precipite e incluso se llegue a matar sin reparos, por lo cual será preciso un sofrenamiento de las masas peligrosas[157]. Más adelante sostiene que "La angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas"[158].

---

[154] Sigmund, Freud. *El porvenir de una ilusión* (1927). En: *Obras completas*, vol. XXI. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 7.
[155] Ibíd., 8.
[156] Ibíd.
[157] Ibíd., 37.
[158] Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas* Vol. XVIII. (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 102.

Sea como fuere, lo cierto es que la desaprobación freudiana de la masa sitúa el hecho de que en la historia occidental ésta se haya convertido en un objeto de conducción y de dominio, es decir, en un cuerpo maleable de acuerdo a ciertos objetivos de poder que desembocaron en la evolución de una disciplina como la estadística, que en principio empezó como una herramienta del Estado para el control de la población, para luego convertirse en un instrumento para vigilar, predecir y direccionar a lo que podría llamarse una masa de consumo, donde el individuo ocupa el lugar de usuario, en el mejor de los casos, o de cliente. Para el caso de los Movimientos Sociales es evidente que no se trata de una masificación de ese tipo, puesto que justamente su causa fenomenológica es una injusticia que desemboca en el lazo entre los indignados miembros que resisten a la dominación, pues como sostiene el mismo Freud: "Lo que en una comunidad humana se agita como esfuerzo libertario puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura (…)"[159]. Sin embargo, ello no implica que los Movimientos Sociales no estén en la mira de las élites poderosas, promotoras de la injusticia, justamente porque los Movimientos Sociales están en potencia de desarmar su aparataje de dominación.

Un Movimiento Social tampoco es análogo a lo que se denominó una masa de consumo, puesto que a diferencia de o que ocurre con el Movimiento, la causa de congregación de ésta última es una mercancía que quizá precipita una identificación narcisista por el yo ideal, que no conlleva lazo, donde el objeto-mercancía se reduce a lo que Lacan llama *plus de goce* que es lo que está perdido de antemano, pero que en el capitalismo pareciese como si con la adquisición de la mercancía se pudiese recuperar. De ahí que Lacan sostenga que el plus de gozar constituye la coherencia del sujeto como yo [moi][160] y que el mercado es la función correlativa del plus de gozar[161].

En este caso, la masa gregaria obedece a los influjos del Superyó, pues como dice Lacan "Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo de goce: ¡Goza!"[162]. Esto es retocado por Žižek, quien sostiene que el imperativo último que regula nuestras vidas en la posmodernidad es "¡Goza!", o bien, "realiza tu potencial, disfruta de todas las formas posibles, sea con la intensidad del placer sexual, el éxito social o la autorrealización espiritual"[163]. Además, la paradoja, de acuerdo con la cual, la ausencia de la ley universaliza la prohibición, se resuelve considerando que el goce en sí

[159] Ibíd., 85.
[160] Jacques, Lacan. *El seminario 16. De un Otro al otro.* (1968-1969). (Buenos Aires: Paidós, 2006), 24.

[161] Ibíd., 22.
[162] Jacques, Lacan. *El seminario 20. Aún* (1972-1973). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 11.
[163] Slavoj, Žižek. *En defensa de las causas perdidas.* (Madrid: Akal, 2011), 39.

que experimentamos como transgresión es un mandato impuesto que en psicoanálisis se llama Superyó[164].

Quizá a esta última forma de masificación se refiera Freud cuando habla de la miseria psicológica de la masa en el siguiente fragmento:

> "Además de las tareas de la limitación de las pulsiones, para la cual estamos preparados, nos acecha el peligro de un estado que podríamos llamar "miseria psicológica de la masa". Este peligro amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, a la par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de la masa. La actual situación de la cultura de Estados Unidos proporcionaría una buena oportunidad para estudiar este prejuicio cultural temido. Pero resisto a la tentación de emprender la crítica de la cultura de ese país: no quiero dar la impresión de que yo mismo querría servirme de métodos norteamericanos"[165].

Cabría preguntarse qué relación tiene este fragmento de *El malestar en la cultura*, escrito en 1929, con la Gran Depresión, causada por el sobre crecimiento de la economía estadounidense después de la Primera Guerra Mundial y su posterior política intervencionista. Sin embargo, esto excedería los propósitos del presente trabajo.

Finalmente, un Movimiento Social no podría confundirse con la aglomeración política que tuvo lugar con el fenómeno nazi, pues si bien la identificación por el Ideal del yo en la masa tiene lugar por lo que Lacan denomina el rasgo unario, en el nazismo se trata de que el objeto narcisista *i(a)* ha perdido su envoltura imaginaria, quedando con ello el *a* en el registro de lo real y abandonando el suelo del ideal e incluso confundiéndose con el rasgo unario I(A)[166]. De este modo, en el fenómeno nazi, "El rasgo unario, núcleo del Ideal del yo, se ha degradado, por así decir, a la condición de plus de gozar"[167].

Es por eso que en la *Observación sobre el informe de Daniel Lagache* (1960) Lacan sostiene:

---

[164] Slavoj, Žižek . *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. (Buenos Aires: Paidós, 1998), 22.

[165] Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas* Vol. XVIII. (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 112.

[166] Sylvia de Castro Korgi. *Síntoma y segregación*. En: Desde el jardín de Freud Nº 13, *Conflicto, segregación, exclusión*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013), 184.

[167] Ibíd., 185.

> "Pues la cuestión que abre en *Psicología de las masas y análisis del yo* es la de cómo un objeto reducido a su realidad más estúpida, pero puesto por cierto número de sujetos en una función de denominador común, que confirma lo que diremos de su función de insignia, es capaz de precipitar la identificación del Yo ideal hasta ese poder débil de malaventura que muestra ser en su fondo. ¿Habrá que recordar, para dar a entender el alcance de la cuestión, la figura del Führer y los fenómenos colectivos que han dado a este texto su alcance de evidencia en el corazón de la civilización? Sin duda que sí, puesto que, por un retorno de comedia de lo que Freud quiso aportar de remedio a su malestar, es en la comunidad a la que él legaba su cuidado donde la síntesis de un Yo fuerte se emite como consigna, en el corazón de una técnica donde el practicante se concibe como consiguiendo su efecto por el hecho de encarnar él mismo ese Ideal"[168].

Todo lo expuesto hasta aquí constituye un intento de cristalizar el funcionamiento de las masas, en virtud de categorías psicoanalíticas, en contraste con los Movimientos Sociales, lo cual lleva a argüir que la distinción estaría en las formas en las que operan los registros de la realidad en cada caso: una masa al interior de la institución funcionaría a partir de una instancia seudoética mediada quizá por la culpa o por lo que Freud llama el delirio de masas en el caso de la religión[169]; una aglomeración de consumo operaría por el registro imaginario, en tanto el objeto-mercancía, aparentemente, viene a completar al sujeto, al tiempo que el imperativo superyoico empuja al goce del mismo; en una masa como la del fenómeno nazi operaría el registro de lo real, puesto que el objeto que se ofrece a la identificación queda desprovisto de su envoltura imaginaria, al tiempo que se confunde con el rasgo unario.

Sin embargo, a partir de las instancias yo ideal, Ideal del yo y Superyó no se ha aclarado la distinción entre una masa freudiana y un Movimiento Social, pues en ambos casos hay un lazo vertical, sea con el líder, en el caso freudiano, o con el designio, en el caso del Movimiento, por el Ideal del yo; y uno horizontal entre los miembros por el yo ideal. Es por eso que quizá pueda aventurarse la hipótesis según la cual, lo que diferencia al Movimiento Social es el hecho de que su cohesión y su activismo obedezcan a la persecución de sus deseos[170]. Con esta hipótesis hay una aproximación a lo que Freud

---

[168] Jacques, Lacan. *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad* (1960). En: Lacan. *Escritos 2.* (Buenos Aires: Paidós, Siglo XXI Editores), 657.

[169] Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas* Vol. XVIII. (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 84.

[170] Contruyendo una definición etimológica del deseo, se tiene que la falta suscita su movimiento. En efecto, el sustantivo latino desidium, que remite al deseo erótico, proviene del verbo *desidare* que literalmente significa 'echar de menos'. Éste 'echar de menos' se compone de *sidus, sideris* junto con el prefijo *de,* lo cual significa 'mirar, contemplar, dejar de ver un astro' y éste 'dejar de ver un astro' nos remite no sólo a la carencia, sino también a la imposibilidad y a la necesidad de 'volver a', esto es, de *re-ligare,* frente a lo que hay que considerar que *re* proviene de *res,* de ahí que dicho 'volver a' evoque la vuelta irrealizable al estado originario, a 'la cosa' (Diccionario

considera la tarea de una psicología teórica de las masas, esto es, determinar qué es lo que presta la capacidad de influir en el individuo.

Dicha hipótesis podría sostenerse considerando que en el Movimiento Social la brecha entre el Ideal del yo (en el que se ubica un egregio designio) y el deseo tiende a desaparecer, considerando que los miembros del Movimiento Social deslegitiman el orden socio-simbólico impuesto por las élites poderosas que pretenden subyugarlos. Es decir, que en el Movimiento Social no hay una traición del deseo por el Ideal del yo, al menos si en ese Ideal se ubica un propósito arquetípico que se desea alcanzar, partiendo de la incompletud y de la propia finitud, pues se está dispuesto incluso a arriesgar la vida por mor del designio y por la indignación que produce la injusticia y la dominación. Si, en cambio, en ese Ideal se ubica el legalismo del aparataje de dominación silenciosa del capitalismo más reciente o incluso los propósitos del Estado, la brecha entre el Ideal y el deseo se expande, pues en estas masificaciones totalitarias los objetivos unificantes se posicionan en detrimento de las inclinaciones subjetivas.

Es por esto que Lacan sostiene no solo que la identificación del Ideal del yo nunca es masiva, como envolvente de ser a ser, antes bien, contraataca la identificación

---

etimológico español en línea: http://etimologias.dechile.net/). En psicoanálisis, el deseo está ligado a la huella mnémica y se realiza en la alucinación de esas percepciones, signos de esa satisfacción, por lo cual, el deseo, en la búsqueda del objeto, conlleva la fantasía y es deseo inconsciente. De ahí, que en el deseo prime la fantasía más allá de un objeto de la realidad. Es por esto último que Lacan diferencia el concepto de la necesidad qu se dirige a un objeto específico, y de la demanda que se refiere también a un objeto, pero se dirige a otro (Jean Bertrand Pontalis y Jean Laplanche. *Diccionario de psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 96-97). Bajo ésta definición, la construcción del deseo es propia de cada sujeto, por lo cual, surge la pregunta de cómo podría emplearse el concepto psicoanalítico en el contexto colectivo del movimiento social. Al respecto puede decirse que el concepto no puede masificarse, es decir, no podría prescindirse del sujeto para deducir un deseo colectivo unívoco, puesto que por definición esto obnularía el deseo mismo, en tanto en la masa desaparecía el sujeto. Sin embargo, la falta de identidad del sujeto, su insatisfacción e indignación le permite proyectar su deseo particular y subjetivizarlo en la comunidad, no necesariamente cayendo en la alienación ciega, propia de una masa totalitaria. Un ejemplo de ello es la explicación de adhesión de un sujeto a un grupo guerrillero donde el vínculo surge porque algo externo interpele al sujeto que coincide con su deseo que está en él de antemano como parte de su estructura psíquica (María Clemencia Castro, Carmen Lucía Díaz. *Guerrilla, Reincersión y lazo social* (Bogotá: Almudena Editores, 1997, p. 23). De modo, que el deseo del sujeto puede coincidir con un movimiento externo cuya causa es la indignación o las identificaciones con modos de vida y prácticas específicas de una comunidad, lo cual constituiría una metonimia del deseo, puest que el objeto del deseo no se sustituye en su totalidad, sino que es reemplazado por otro que lo contiene parcialmente (María Clemencia Castro, Carmen Lucía Díaz. *Guerrilla, Reincersión y lazo social* (Bogotá: Almudena Editores, 1997, p. 34. Nota 2). Asimismo, los deseos subjetivos al interior de un Movimiento Social no pueden confundirse con necesidad o demanda, pues lo que causa el movimiento, muchas veces no está relacionado con insatisfacciones de orden material, como sería el caso de los Movimientos Sociales ecologistas que exceden la lucha promovida por factores netamente económicos en contraposición a por ejemplo, los sindicatos que buscan, con su lucha, satisfacciones inmediatas como sustento o trabajo digno en las huelgas; ni por demandas al Estado, antes bien, muchos Movimientos Sociales reconstruyen su identidad desde el interior y a lo sumo resisten la invasión del estado o de élites poderosas.

narcisista[171], sino también que la posición del poder, histórica o no, es la misma, pues tanto Alejandro como Hitler al llegar al poder proclaman "*He venido a liberarlos*(…)*"*[172] *"Continúen el trabajo* (…)*"*[173] *"(…) en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo"*[174]*.* Más aún, "La moral del poder del servicio de los bienes, es *–en cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen"*[175]*.*

Desde esta perspectiva, parece haber quizá una sobreestimación demasiado emotiva de los Movimientos Sociales, pero hay que admitir que no siempre la teoría coincide con la realidad, pues esta se mueve constantemente. De ahí que no necesariamente el aporte freudiano sobre la masa sea, por así decir, la última palabra. Así, por ejemplo, Freud consideraba que el arte era inaccesible para las masas que no han gozado de educación personal y que procuraba satisfacciones sustitutivas para las renuncias culturales más antiguas[176]. Empero, actualmente incluso el arte ha servido como vehículo del activismo de los Movimientos Sociales.

Esto se puede ilustrar con dos Movimientos Sociales contemporáneos: el primero, consiste en la resistencia mediática, a través del arte, para quebrar la máquina negacionista del cambio climático impulsada por la segunda empresa privada más grande de combustibles fósiles, liderada por David Kock[177]; el segundo, se denomina *Grupo Enmedio*, conformado por artistas que no pueden ubicar su práctica en el neoliberalismo y que de hecho buscan crear nuevos valores artísticos que se contrapongan al neoliberalismo. Este Movimiento, en una ocasión impidió una reunión del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional en Barcelona, a través de un performance en el que se toman fotografías frente al edificio de la Bolsa Española con bolsas en sus cabezas que llevaban a la prensa, bajo el nombre 'La bolsa o la vida'. Asimismo, en el 2006 se oponen a la creación de hipotecas, por parte de los bancos, que comprometían a la gente a pagar una casa durante más de 40 años.

Dicha oposición la realizan a través de un record del mayor número de personas (10 mil o 15 mil) gritando 'no vas a tener una casa en tu puta vida'[178]. Para ello se inventan un 'putómetro' que mide qué tan disgustado e indignado se está, y un cubo reflector contra

---

[171] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 419.
[172] Jacques, Lacan. Seminario 7. *La ética del psicoanálisis* (1959.1960). (Buenos Aires: Paidós, 1973), 374.
[173] Ibíd., 375.
[174] Ibíd.
[175] Ibíd.
[176] Sigmund, Freud. *El porvenir de una ilusión* (1927). En: *Obras completas*, vol. XXI. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 13.
[177] Cf., *Piden a los principales museos de ciencias cortar sus lazos con el negador del cambio climático David Koch*. 26 de marzo de 2015. En: https://www.democracynow.org/es/2015/3/26/why_is_climate_denier_david_koch
[178] Cf., www.leodecerca.net y www.enmedio.info

la bestialidad policial que consiste en un cubo inflable, como barrera contra los ataques, y que refleja la luz, dificultando la visibilidad de los policías[179].

De cualquier modo, en virtud de la hipótesis según la cual el activismo de los Movimientos Sociales que se estudian en el presente trabajo obedece a la coherencia entre la acción y el deseo, se puede aproximar la ética de los Movimientos Sociales a la ética psicoanalítica, al menos en el sentido en el que hay una relación de la acción con el deseo que la habita[180], considerando también que "(…) la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte"[181], en tanto, hay un triunfo sobre la muerte en el sentido heideggeriano del ser para la muerte[182].

Esa relación de la acción con el deseo que la habita, conlleva la dimensión heroica y trágica de la vida, dado que cualquier hombre común está en potencia de ser un héroe, al menos si evita ser arrojado definitivamente al servicio de los bienes[183] justamente en el Movimiento Social se trata de extralimitar la inmediatez y quizá la comodidad de ese servicio de los bienes, para oponerse a la injusticia y a la dominación a partir de la finitud del hombre común pues, como sostiene Lacan, no solo en cada uno de nosotros existe la vía trazada para un héroe, que se realiza como hombre común[184], sino que también el héroe se enreda en todas las pasiones del hombre común, salvo "(…) que en él, ellas son puras y se sostiene en ellas enteramente"[185].

A esto se añade que el deseo se sitúa en el arroyuelo de la cadena significante y en lo que corre por debajo de ella, o sea, lo que somos[186], que el deseo implica también franquear el temor y la compasión[187], y que el espectador es desengañado acerca de "(…) que incluso para quien avanza hasta el extremo de su deseo, todo no es rosa"[188].

Todo esto permite ver el riesgo que existe en el contexto del activismo propio de los Movimientos Sociales y la posibilidad de subversión de dicho activismo colectivo, pues como sostiene Lacan "(…) lo que distingue al rebaño humano del rebaño animal es que para cada sujeto, como todo el mundo sabe, salvo los que administran la psicología colectiva, el enemigo del rebaño es él"[189].

---

[179] (Cf., http://www.enmedio.info/antes-eramos-invisibles-ahora-somos-reflectantes/)
[180] Jacques, Lacan. Seminario 7. *La ética del psicoanálisis* (1959.1960). (Buenos Aires: Paidós, 1973), 372.
[181] Ibíd., 362.
[182] Ibíd., 373.
[183] Ibíd., 382.
[184][184] Ibíd., 380.
[185] Ibíd.
[186] Ibíd., 382.
[187] Ibíd., 384.
[188] Ibíd.
[189] Ibíd., 408.

4. Capítulo 2 El acto político: la movilización colectiva más allá de la identificación alienante de la masa institucionalizada y de la identificación narcisista y masificante del capitalismo

Habiendo delimitado el Movimiento Social, a través de consideraciones sociológicas y de conceptos psicoanalíticos, en este capítulo se hará una delimitación conceptual del acto político, mostrando el origen psicoanalítico del termino y con ello, extrayendo los aportes fundamentales de Freud y Lacan respecto a ese mismo concepto, perfilado más precisamente por el pensador eslovenio Slavoj Žižek.

4.1 Del acto fallido al acto

El concepto de acto en Freud no es explícito, excepto en su acepción de acto fallido en *Psicopatología de la vida cotidiana*. Para sintetizar el concepto, Laplanche y Pontalis lo definen como un acto que no obtiene el resultado perseguido, pero que tiene éxito en otro plano, puesto que allí hay una realización del deseo inconsciente de forma manifiesta (Jean Lapanche, Jean Bertrand Pontalis. *Diccionario de* Psicoanálisis. (Buenos Aires : Paidós, 1996, p.9). De igual modo, el acto fallido no es reductible a una acción sino que comprende también los lapsus de la palabra (Jean Lapanche, Jean Bertrand Pontalis. *Diccionario de* Psicoanálisis. (Buenos Aires : Paidós, 1996, p.9).

De manera que el acto fallido es una manifestación del inconsciente que quizá, y no solo por su paridad lingüística, podría tener una relación con el concepto de acto aquí perseguido, teniendo en cuenta que los actos fallidos no son las únicas manifestaciones del inconsciente, también estarían los sueños, el chiste y el síntoma.

Considerando lo anterior, cabría preguntarse si éstas manifestaciones también tienen algún tipo de relación o semejanza con el acto, o mínimamente con el acto fallido, apelando a la definición de Juan David Nasio, quien sostiene que el inconsciente sería

una memoria en acto, es decir, como acontecimiento y no como acumulación[190] y añade que el inconsciente es un saber que "se da en el acto de un decir, recuerdo, síntoma, lapsus, sueño, que sabe más que lo que el sujeto ignora"[191].

En *La interpretación de los* sueños, la relación entre el acto fallido y el sueño, residiría en que en éste último emerge el saber del inconsciente con los elementos más absurdos e ínfimos del mismo sueño, que no tendrían lugar al interior de la racionalidad consciente[192]. Sin embargo, el sueño es una elaboración psíquica que, a diferencia del acto fallido, no ocurre en el instante, ni hay allí un otro que lo constate en esa instantaneidad, en tanto, el soñante es el director, productor y espectador inmediato de su propia elaboración onírica. Quizá la semejanza con el acto fallido quedaría del lado de la modificación del sueño en el recuerdo y al manifestarlo en palabras[193]. Dicha modificación que hace el soñante no es arbitraria pero tampoco consciente[194] y emergería no en el instante del sueño, sino del decir.

Así, acto fallido y sueño son diferenciables, pues el primero es constatado efectivamente por el otro, en el segundo, aunque el sueño sea relatado, ese tercero no podría constatar en el instante la afloración del fallo logrado. Estoda no significa que los elementos de duda y de olvido en el sueño no deban tratarse como una certeza plena que tiene un efecto psíquico, este es, la resistencia, expresa en la duda y en el hecho de que el soñante no logra que se le ocurra nada de las representaciones involuntarias que se ocultan tras él[195].

De modo que, sin prescindir de sus diferencias, la dimensión inconsciente de sueño y acto fallido reside en el error: en el primer caso, en la duda y el olvido en la narración; en el segundo en el fallo del decir o del actuar

De esto se arguye que con el acto fallido y el sueño se anticipa una de las tesis de *Recuerdo, repetición y elaboración*, según la cual, existe una relación entre resistencia psíquica (olvido) y acto fallido, o por lo menos, aparición de la dimensión inconsciente en el error. Sin embargo, en *La interpretación de los sueños*, allí donde se olvida yace el sustrato del fallo que permite la emergencia de la verdad del inconsciente mientras que

---

[190] Juan David, Nasio. *La paradoja del inconsciente.* En: PostData, *El psicoanálisis hoy.* Octubre 2000, Número 10, Boletín Aldabón. (Bogotá: Asociación Lacaniana de Analistas), 4.
[191] Ibíd., 4-5.
[192] Sigmund, Freud. *La interpretación de los sueños* (1900). En: *Obras Completas,* Vol. 5. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 508.
[193] Ibíd., 509.
[194] Esto se articularía con el hecho de que Lacan sostenga que en algún momento del acto psicoanalítico el sujeto pase por la alienación del "soy al costo de no pensar", pero que luego, en virtud de la asociación libre, se pueda pasar a la operación de la verdad "pienso al costo de no ser", donde el pensar dista de ser una maquinación calculada o racional.

[195] Ibíd., 511.

en *Recuerdo, repetición y elaboración*, allí donde hay resistencia al recuerdo hay compulsión de repetición, o quizá podría decirse, siguiendo a Colette Soler, que tiene lugar el *acting out*[196].

En suma, en *La interpretación de los sueños* el fallo, del lado del inconsciente, explicaría el hecho de que cada vez más se olviden fragmentos del sueño: "(…) quizá [el soñante] toda la noche se sintió **activo** al trabajo del sueño y sólo dejó tras sí un sueño breve"[197]. Más aún,

> "El sueño es un **acto psíquico** de pleno derecho; su fuerza impulsora es, en todos los casos, un deseo por cumplir; el que sea irreconocible como deseo, así como sus múltiples extravagancias y absurdos, se deben a la influencia de la censura psíquica que debió soportar en su formación; además del constreñimiento a sustraerse de esta censura, cooperaron en su formación un constreñimiento a la condensación del material psíquico, un miramiento por su figurabilidad en imágenes sensibles y –aunque no como regla– un miramiento por dar una fachada racional e inteligible al producto onírico"[198].

Si bien, acto fallido y sueño no son equiparables, el hecho de que el sueño sea una acto psíquico no deja de tener resonancia. De cualquier modo, en ambos casos, el surgimiento del error permite ver la dimensión inconsciente relacionada con el deseo.

Otra de las obras freudianas que permite aproximarse al concepto de acto es *El chiste y su relación con el inconsciente.* Allí se pone de presente la necesidad de la aprobación del otro para determinar si el chiste cumplió con su tarea[199]. Así queda abierto el interrogante de si también en el acto se requiere de la aprobación, al menos *a posteriori*, del otro en la perspectiva de sus efectos.

Sueño y chiste están ligados con el inconsciente[200]. En el sueño, el inconsciente se pone al descubierto a través del *trabajo del* sueño donde pueden distinguirse 3 operaciones, que también tienen lugar en el chiste: trasmudación en algo figurable, condensación y desplazamiento[201]. Teniendo como materia prima estas operaciones es posible la comparación entre el contenido manifiesto y el contenido latente a través de la

---

[196] Colette, Soler. *El acthéisme del analista.* En: Gloria, Gómez (Comp.). *Acto, pasaje al acto y acting out en psicoanálisis.* (Bogotá: Colección temas cruciales, 2010), 153.
[197] Sigmund, Freud. *La interpretación de los sueños* (1900). En: *Obras Completas,* Vol. 5. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 512.

[198][198] Ibíd., 508.
[199] Sigmund, Freud. *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905). En: *Obras Completas,* Vol. 8. (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 138.

[200] Ibíd., 154.
[201] Ibíd., 159.

interpretación. Con todo, lo importante es destacar que existe una relación entre el significante y las manifestaciones del inconsciente, siendo una de ellas, el acto fallido.

De hecho, en la formación del chiste hay un abandono de una ilación de pensamientos, que de repente aflora como chiste desde lo inconsciente[202], lo cual conlleva una ruptura de la ilación de significantes en tanto "(…) el chiste brota de golpe"[203]. Además, la semejanza del chiste con el acto también se evidencia en el hecho de que tiene un carácter subversivo, ya que permite una ganancia de placer a la que la crítica de la razón le pone diques[204] y, a diferencia del sueño "no esquiva la inhibición, sino que se empeña en conservar intacto el juego con la palabra o con el disparate, pero limita su elección a casos en los que ese juego o ese disparate puedan aparecer al mismo tiempo admisibles (…)"[205].

En *Recuerdo, repetición y elaboración,* Freud se refiere a la acción como contrapuesta a la rememoración puesto que lo que se olvida, compensado por recuerdos encubridores, *se vive de nuevo*, es decir, lo que se resiste a ser recordado se actualiza en escena[206]. A partir de esto, Freud advierte que la enfermedad no debe tratarse como algo histórico, sino como potencia actual. De ahí que la acción esté ligada a la compulsión de repetir. Hay un vínculo entre repetición y resistencia, ya que, cuánto más intensa sea la resistencia, más se sustituirá el recuerdo por la acción[207]. Todo esto abre el interrogante de cuál es la relación y/o distinción entre acción y acto.

Asimismo se establece un vínculo entre repetición y transferencia puesto que, la repetición es la transferencia sobre el médico del pretérito olvidado. Freud hace una distinción entre transferencia positiva y negativa y al parecer pone la acción del lado de esta última: en la primera, hay una penetración del recuerdo e incluso se acallan los síntomas; en la segunda, hay una resistencia hostil donde el recuerdo queda sustituido en el acto por la repetición y las resistencias van marcando la sucesión de repeticiones[208].

De éste modo, podría decirse que aunque en Freud el concepto del acto no se encuentre perfilado o instituido como una categoría, sus aportes sobre el acto fallido dilucidarán el hecho de que el acto tiene una dimensión significante. Asimismo, considerando la tesis freudiana según la cual, allí donde se olvida se repite, se vislumbra la relación que habría

---

[202] Ibíd., 161.
[203] Ibíd., 160.
[204] Ibíd., 162.
[205][205] Ibíd., 165.
[206] Sigmund, Freud. *Recuerdo, repetición y elaboración* (1914). En: *Obras Completas, vol. 2.* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1996), 1684.
[207] Ibíd., 1685.
[208] Ibíd.

entre el acto y la repetición, pese a que claramente no pueda aún establecerse de qué tipo de vínculo se trate.

Otra relación parcial que establece Freud es la del acto y el otro, como se mencionó antes, al menos desde la semejanza del acto fallido con el chiste que requiere de la aprobación de ese otro, pues ambos vienen de golpe y son constatados en el instante. El chiste conlleva la puesta entre paréntesis de lo que "debe ser" para el sentido común o para las convenciones y normas habitualmente aceptadas, por mor del mismo chiste. Con todo, esta relación quedará en el tintero y a la expectativa de que pueda precisarse con Lacan. Finalmente, es ineludible la relación que anticipa Freud entre las manifestaciones del inconsciente y el deseo, lo cual conlleva preguntar si así como el acto fallido, el acto sin más también está estrechamente relacionado con el deseo.

Por su parte, Lacan, en el seminario *El acto psicoanalítico*, diferencia el acto de la acción o motricidad y esclarece que el arco reflejo no sirve como modelo conceptual para la interrogación clínica sobre el acto, ni para el deseo del clínico, haciendo la salvedad de que si la motricidad pone al sujeto fuera de la ley, allí ya habría una dimensión de acto[209]. De este modo se resuelve el interrogante que anteriormente dejó abierto Freud acerca de la relación entre acción y acto: claramente, ambos conceptos no son equiparables.

Como el arco reflejo no permite delimitar el acto, Lacan pasará a considerar ese modelo al nivel de la ideología pavloviana, con el objetivo de determinar las sugerencias que eso le permite aportar en relación a lo que es la posición analítica. Dicha ideología es más conveniente que el modelo arco reflejo porque, la captura del signo, se ordena alrededor de una necesidad[210].

Además, la operación pavloviana, pensando estructuralistamente, muestra lo que hace al significante, o sea, lo que representa a un sujeto para otro significante. En efecto, con un estímulo que se ha repetido, por ejemplo, el sonido de una trompeta, se engaña al animal para que reaccione de acuerdo con los efectos del hambre. El ruido de la trompeta representa al sujeto de la ciencia para otro significante que es el signo de la segregación gástrica, producida, no por el hambre, sino por el engaño. Así, la experimentación pavloviana es el efecto del significante sobre el campo del viviente[211].

Con todo, hay una dimensión fútil en la experimentación pavloviana, puesto que no puede demostrar nada en tanto ya está puesto al comienzo. De manera que ni el arco reflejo, ni la experimentación de Pavlov sirven como modelos para delimitar el acto, y menos aún, el acto psicoanalítico[212].

---

[209] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 1, 15 de noviembre de 1967. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 4.
[210] Ibíd., 7.
[211] Ibíd., 8.
[212] Ibíd., 12.

Lacan cita el poema de Rimbaud *A una razón* del que sostiene que es la fórmula del acto[213]:

Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los sonidos y comienza la nueva armonía.
Un paso tuyo es el alzamiento de nuevos hombres y su puesta en marcha.
Tu cabeza gira: ¡el nuevo amor!
Tu cabeza regresa, - ¡el nuevo amor!
"Cambia nuestros lotes, criba las plagas, empezando por el tiempo", te cantan esos niños. "Eleva no importa a dónde la sustancia de nuestras fortunas y nuestros anhelos", te ruegan.
Llegada desde siempre, tú que irás por todas partes.

Este poema sugiere el nuevo comienzo que conlleva todo acto, así como el cambio en el orden simbólico y su alcance, que, aunque con posteridad, extralimita al sujeto y solo es posible en relación al precedente. Hay una transformación de las divisiones y una depuración de las plagas, entre ellas el tiempo, porque en el acto solo hay instante. Finalmente, no importa a dónde se eleven las fortunas y anhelos porque el acto es indeterminado, no previsible ni racional; e irá por todas partes porque la irreverencia intrínseca del acto tiene un inusitado alcance.

Precisamente, el carácter no racional del acto es destacado por Lacan al recorrer la historia de la filosofía, encontrando que desde Aristóteles hasta Kant se trata del acto filosófico. Éste dista mucho de acto trágico, ubicado en la dramática del héroe antiguo, encausado por *ananké*, la fuerza del destino indómito[214].

En efecto, *La ética a Nicómaco* parte de que hay bien al nivel del placer y que una regla justa en ese registro del placer llevará a la concepción del bien soberano[215]. Pero, "Sabemos que a esto se aparejaba una interrogación muy distinta, la interrogación trágica sobre el acto, pero que si se remitía a un oscuro divino, si hay una dimensión, una fuerza que no era supuesto saber, era del "ananké" antiguo en tanto que estaba encamada por esa especie de locos furiosos que eran los dioses"[216].

Lacan añade: "¡Midan la distancia recorrida desde esta perspectiva del acto a la de Kant...! Si hay algo que de otra manera vuelve necesario nuestro enunciado del acto como un decir es precisamente la medida que da Kant de que debe ser reglado por una máxima que pueda tener alcance universal"[217].

---

[213] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 5, 10 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 59.
[214] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 6, 17 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 78.
[215] Ibíd.
[216] Ibíd., 78.
[217] Ibíd., 79.

De estos dos extremos referenciales, Aristóteles y Kant, Lacan interroga, con algo de sarcasmo, si su referencia al Otro, (en el caso de Aristóteles la sintonía del placer en el registro del bien que daría lugar al bien soberano; en el caso de Kant, la acción sometida al imperativo categórico) no estaría muy próxima a la dirección religiosa[218], pues "La medida del acto a los ojos de Dios estaría dada por lo que se llama la "intención recta""[219].

De este modo, Lacan arguye que no es posible poner esa medida de intención recta en el principio del valor del acto, además se interroga acerca de si esa intención recta puede suscitar la cuestión del fruto del acto. Claramente, se trata de que el acto no tiene lugar en las extracciones morales o éticas, ni del campo lógico de la filosofía, ni de la dimensión piadosa de la religión. En suma, el acto extralimita toda concepción axiológica o normativa. De ahí que el acto, si bien, viene a testimoniar algo en la dimensión del Otro[220], rompe con la identificación frente a los significantes del Otro.

De este modo, se clarifica el hecho de que la función del acto, al prescindir de esa identificación a los significantes del Otro (moral, ética, acción recta, filosofía), se delimita a partir de la subversión del sujeto[221]. Asimismo, como el acto no tiene nada que ver con una acción recta, se confirma el hecho de que hay una hiancia entre el acto y el hacer[222].

Siguiendo ese mismo argumento, es decir, que al prescindir de la identificación a los significantes del Otro el acto no puede ser una acción recta, ni siquiera racional, Lacan sostiene que "(…) en todo acto hay algo que, como sujeto, se le escapa, que vendrá a hacer incidencia y que al término de este acto, la realización es, por el momento, por lo menos, velada por lo que hay del acto a cumplir como su propia realización"[223].

De ahí que todo pensamiento que toca al efecto de sujeto participa del acto[224] y ese efecto de sujeto es precisamente esa separación de la alienación significante al Otro, así como lo que se le escapa al sujeto.

Para entender esto último, puede apelarse a la siguiente cita: "(…) todo acto tiene algo de suicidio, de sui-cidio, etimológicamente es "muerte de sí". En el sentido en que

---

[218] Ibíd., 80.
[219] Ibíd.
[220] Ibíd., 68.
[221] Ibíd., 69.
[222] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 7, 24 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 90.
[223] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 13, 13 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 171.
[224] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 14, del 20 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 184.

después de un acto verdadero, de algo que realmente sea un acto, no se es el mismo sujeto, no está en juego el mismo sujeto"[225].

De este modo, se arguye que, al romper con la cadena significante, el acto conllevaría un significante en el orden de lo real, es decir, autoreferente y que remite a sí mismo y a nada más, aunque tenga efectos sobre lo simbólico[226].

Asimismo, se concluye que el acto supone franqueamiento; un antes y un después que no tiene nada que ver con el arco reflejo ni con la reacción del viviente al experimento de Pavlov, aunque éste se haya aproximado a la dimensión significante. Finalmente, en virtud de lo anterior, y para introducir el acto psicoanalítico, puede enunciarse que éste conlleva "un atravesamiento del fantasma; una ubicación del sujeto en relación a una referencia que ya no es el significante engañoso que remite a otro significante, sino que es un significante que se engarza en lo real, en lo real del goce"[227].

4.2 Del acto al Acto Psicoanalítico

Habiendo descartado los paradigmas psicológicos del arco reflejo y el estímulo pavloviano, Lacan introduce la distinción entre acto psicoanalítico y acto sin más, sin olvidar sus puntos de intersección. Entre tales puntos estaría el hecho de que en todo acto hay una dimensión significante. Así por ejemplo, el acto tradicional se funda en la necesidad de transferir algo que se considera esencial en ese orden significante[228], tal y como cuando el emperador ara la tierra con sus propias manos para marcar el comienzo del año por el orden del imperio[229].

Ese "todo acto" incluiría el acto, el acto psicoanalítico, y el acto fallido al que Lacan denomina acto sintomático para diferenciarlo de los anteriores. Sin embargo, cuando el acto se enuncia como tal, pierde su función articulada respecto al inconsciente. Esto último es tratado por Lacan con ocasión de *Psicopatología de la vida cotidiana* donde la faz de acto descansa en el lapsus de la palabra. En el caso del dispositivo analítico, la dimensión significante que se observa a primera vista es la materia prima del análisis, es decir, la palabra.

De modo que, si bien todo acto tiene una dimensión significante, habría que clarificar cuál es su alcance y si no se trataría más bien de que el acto la rebaza, aunque, en principio,

---

[225] Lombardi, Gabriel. *La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto.* (Buenos Aires: Atauel, 1993), 43.
[226] Ibíd., 52.
[227] Ibíd., 53.
[228] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 5, 10 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 58.
[229] Ibíd., 57.

haya sido condición de su aparición. Esta extralimitación del acto sobre la cadena significante explicaría el hecho de que Lacan sostenga que el acto está ahí para tapar el agujero solo si uno ni se lo imagina y adquiere estatuto de acto *après-coup*[230].

Además, aunque para Freud el acto fallido, que surge a través de esa arista significante, es el refugio detrás del cual se disimulan los actos propiamente dichos[231], más exactamente, aunque para Freud todo acto fallido es un acto logrado, ello no implica que todo fallido alcance el estatuto de acto[232].
La dimensión significante del acto es mostrada por Lacan a través del acto del Rubicón, es decir, el atravesamiento de un límite simbólico infranqueable, en tanto constituía una violación de la madre tierra, por parte del César[233]. Este paradigma del acto, será considerado más adelante por su importancia para delimitar el acto político. Sin embargo, con él se vislumbra ese rebasamiento de la arista significante: es posible que todo acto presuponga una dimensión significante previa pero su aparición resquebraja de algún modo esa dimensión.

Dicho de otro modo, no hay oposición entre: "en el principio era la acción" de Goethe, y "En el principio era el Verbo", fórmula juanesca, porque toda acción se presenta con una punta significante[234], pero el acto por sí, no se detiene allí, por ello, queda abierto el interrogante de cuál ese más allá de la cara significante en el acto.

De ahí que Lacan se pregunte si el acto del inconsciente puede ser concebido de otra manera, en tanto el inconsciente es estructura de lenguaje y tiene un efecto de ruptura sobre el cogito[235].

Así, Lacan hace una demarcación entre el acto y el acto de devenir psicoanalista[236], que instituye la necesidad de pensar qué diferenciaría concretamente al acto psicoanalítico de

---

[230] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 2, Del 22 de noviembre de 1967. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 19-20.

[231] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 3, Del 29 de noviembre de 1967. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 33.

[232] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 4. Del 6 de diciembre de 1967. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 46-47.

[233] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 5, 10 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 59.

[234] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 5, 10 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 58.

[235][235] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 5, 10 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 59.

[236] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 6 del 17 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 68.

todos los demás. Esta distinción no puede prescindir del hecho de que el camino psicoanalítico conducirá al analista al des-ser del sujeto supuesto saber, a no ser más que el soporte del objeto *a*. Frente a lo cual, Lacan se interroga sobre la relación de esto con el acto si incluso al analista se le recomienda esperar para actuar. Además si algo caracteriza la posición de analista es que solo actúa en el campo de intervención significante[237].

El acto sin más es del sujeto aunque en su instantaneidad no haya sujeto; el acto fallido se caracteriza porque su materialidad emana del significante e implica la aprobación del otro; y en el acto psicoanalítico, la asociación libre es el significante en acto. El sujeto deja hacer al significante "en acto"[238]. Con todo, aunque la materia prima del acto psicoanalítico es el significante, su encadenamiento encontrará un límite en la interpretación que da lugar a un más allá del fantasma y con ello a un más allá del significante. Asimismo, el acto psicoanalítico no recaería ni sobre el sujeto ni sobre el analista, sino sobre el dispositivo analítico, puesto que, como sostiene Lacan, en el acto psicoanalítico, nadie puede decirse enteramente dueño[239], aunque se cristalice en el analista y de como resultado la aparición del sujeto.

De modo que, es en virtud del dispositivo analítico que ese acto involucra al analista y al analizante: el primero como quien actúa como objeto *a* a través del semblante, sujeto supuesto saber; y el segundo, como quien hace por mor de la materia significante, es decir, quien teje su propio discurso. Esta doble cara del acto psicoanalítico permite preguntarse si se trata de un acto colectivo, pero precisamente el dispositivo analítico permite la aparición del sujeto, de lo contrario se trataría del viejo método terapéutico de la sugestión. De hecho, no hay colectivo en el análisis, pues el analista no está allí como sujeto.

Por lo demás, para el caso del dispositivo analítico, en *Dirección de la cura y los principios de su poder* se diferencia entre sugestión y transferencia y se sostiene que el espacio del deseo es el espacio de la transferencia menos el espacio de la sugestión[240].

Con el ánimo de concretar, se pueden identificar tres aristas fundamentales del acto psicoanalítico: la transferencia que instituye al analista en el lugar del saber; la destitución de ese lugar del sujeto supuesto saber (analista), junto con la remoción del sujeto (analizante) por la operación de la castración, lo cual conlleva pensar a la alienación extracartesiana "o no soy o no pienso"; la dimensión heróica del acto analítico

---

[237] Ibíd., 77.
[238] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 7 del 24 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 91.

[239] Ibíd., 89.
[240] Lombardi, Gabriel. *La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto.* (Buenos Aires: Atauel, 1993), 38.

en tanto el analista deviene semblante del objeto *a* con lo cual la mirada no recae sobre ese objeto *a*, que opera como semblante, sino sobre lo real, más allá del fantasma.

Respecto a la primera arista, esto es, a la que la transferencia insitituye al analista en el lugar del saber, Lacan enfatiza en el hecho de que ese sujeto supuesto saber no debe identificarse con el analista para quien de hecho, no hay tal, solo hay lo que se resiste a la operación del saber, haciendo el sujeto, o sea, el residuo llamado verdad, donde la pregunta *¿Qué es la verdad?* permite introducir el acto psicoanalítico. A partir de esta aclaración, Lacan destaca el acto psicoanalítico en referencia al dispositivo, puesto que por un lado, está el psicoanalista que requiere justificarse a sí mismo en cuanto a lo que se hace en análisis, en virtud del soporte de la transferencia que conlleva el sujeto supuesto saber, condición necesaria para que haya sujeto, pues donde hay saber hay sujeto[241]; y por otro, está el lugar del psicoanalizante que es el hacer, por lo cual, una parte de la técnica analítica consiste en el dejar hacer[242].

Con ese sujeto supuesto saber, considerando que el inconsciente nos sitúa un saber sin sujeto, ocurre que deviene objeto *a*[243]. De modo que habría un más allá de la transferencia, es decir, que el acto analítico no puede tener lugar solamente con esa operación transferencial, antes bien, la trasferencia tiene una finalidad: posicionar al analista en el lugar del objeto *a*. Freud ya sabía de qué se trataba y ponía en suspenso lo que hay del amor. Con ese corto circuito le da un lugar a la operación analítica en la que se descubre todo el drama humano del deseo. Todo eso con el fin de la subjetivación, con el $ simbolizado por ese momento de emergencia del despertar hipnótico y del estrechado de brazos de la histérica. Esto es muy importante para Freud, justamente porque ahí están las vestiduras del amor que se toman alrededor de ese objeto *a*, allí se instalan todos los revestimientos narcisísticos con que se sostiene el amor[244]. Sin embargo, esto último se clarificará con ocasión de la tercera arista, es decir, la dimensión heroica del acto psicoanalítico.

Como se ha dicho, Lacan sugiere que el acto psicoanalítico supone la conversión de la posición que resulta del sujeto en cuanto a su relación con el saber[245] que implica el desmonte del psicoanalista de su espejismo de amo del saber. De no ser así, el psicoanálisis sería una de tantas terapias que trabajan a partir de un dispositivo técnico de instrucciones, cuya ejecución "solucionaría", sin más, los problemas del paciente. Es

---

[241] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 6 del 17 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 70.
[242] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 4. Del 6 de diciembre de 1967. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 48.
[243] Ibíd., 71.
[244] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 9, Del 7 de febrero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 126.
[245] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 2, Del 22 de noviembre de 1967. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 16-20.

por eso que el psicoanálisis no es una psicoterapia y no opera bajo el circuito del discurso del amo. No puede haber tiranía del saber, a diferencia de otros dispositivos, por eso el analista solo es semblante. Y el saber está en el sujeto que no sabe que sabe. Asimismo, del lado del analizante, el acto psicoanalítico da su estatuto a la institución del sujeto: solo por la castración tiene lugar la experiencia subjetiva, por la cual, se realiza el sujeto, en tanto que falta.

Todo esto remite a la disyunción "o no pienso o no soy" que tiene como antecedente "La bolsa o la vida". O bien, "La libertad o la muerte"[246]. Efectivamente, el punto de partida del acto psicoanalítico es la negación del cogito, puesto que no hay obtención del "soy" a partir del pienso. No es posible esa intercepción sino dos posibilidades: ser al costo de no pensar y pensar al costo de no ser[247].

En el *cogito* el sujeto es supuesto como ser, del pensamiento, de ese que viene a rechazar todo saber[248]. Pero en el análisis el pensamiento no es del yo, sino del eso [inconsciente] piensa, por lo cual el sujeto no puede decir yo soy. De hecho, el sujeto solo está representado por un significante ante otro significante y, por tanto, no tiene identidad, pues no puede establecerse una convergencia perfecta entre el enunciado y la enunciación, o sea, el ser y lo que se dice ser. Esta carencia de identidad es lo que le permite identificarse con un significante o rasgo, pero al mismo tiempo hace que carezca de ser. Más aún, filosóficamente hablando, el lenguaje conlleva pérdida de ser [viviente], puesto que humaniza al sujeto.

Así, el sujeto es donde no piensa porque intenta recuperar algo de su ser en la repetición del goce y eso queda fuera del significante. Pero, precisamente, el psicoanálisis propone un tratamiento del goce a través de la palabra. De ahí que el "no pienso" –que es donde se produce el acto psicoanalítico– esté tanto en el analizante, a través de la asociación libre donde hay despojo del sentido racional y con ello la destitución del sujeto del *cogito* que desemboca en la castración, como en el analista, quien de hecho, como sostiene Lacan, permite la instauración del dispositivo a través del objeto *a*, que opera precisamente por el "no pensar"[249].

---

[246] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 6 del 17 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 60.

[247] Cf., Brodsky Graciela. *El acto psicoanalítico y otros textos.* (Bogotá: Nueva Escuela Lacaniana, 2002), 59.

[248] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 6 del 17 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 74.

[249] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico.* En: *Otros Escritos.* (Buenos Aires, Paidós, 2012), 397.

Consecuentemente, el acto psicoanalítico se produce en el yo no pienso que tiene por desenlace la eyección del *a*. Es porque el psicoanalista da al acto su autorización que el acto psicoanalítico se realiza[250].

Por otro lado, el acto tiene que ser cumplido por el otro[251]. Lo que es un acto no debería ser dibujado en ese trayecto atípico sino en el (-φ), o sea, en la castración, en la elección alienante entre el yo no soy o yo no pienso, en tanto solo se efectúa un acto sabiendo que jamás se realizará ese acto como sujeto. Ese menos φ esta del lado del analizante a partir de la elección forzada entre el pienso o soy[252].

A esto último, Lacan añade que el sujeto supuesto saber, o sea, el analista, deviene objeto *a*, y se separa del –φ, que al fin del análisis es la realización del sujeto[253]. Además, reformula el "allí donde era, ello debe advenir" como: allí donde el significante era ($) yo debo advenir objeto de desecho[254].

De modo que lo que produce la tarea psicoanalizante es el objeto *a* arrojado por el sujeto en análisis y cargado con un acento distinto[255]. Ese objeto *a* se articula como causa del deseo de la división del sujeto y de la falta que el *cogito* enmascara[256]. Esto último ya estaba en Freud: con el rastreo de los aportes freudianos al acto se evidenció cómo gracias a la transferencia hay una anticipación de lo posteriormente dilucidado por Lacan en relación al acto analítico, esto es, que el analista, en virtud de la transferencia, pasa al lugar de objeto *a*.

Así, el acto del psicoanalista se realiza a sabiendas de que él será puesto en el lugar del objeto *a*, ese objeto arrojado donde se especifica el movimiento del psicoanálisis. El sujeto

---

[250] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 14 del 20 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 182.

[251] Ese cumplimiento del otro responde el interrogante que quedó abierto en el apartado de este trabajo titulado *Del acto fallido al acto*. Allí, con ocasión del chiste que debe ser aprobado por el otro, quedó la pregunta de si el acto también. Claramente, siguiendo textualmente a Lacan, el acto psicoanalítico también conlleva esa aprobación del otro.

[252] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 14 del 20 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 182.

[253] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 6 del 17 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 73.

[254] Ibíd., 80.

[255] Ibíd., 116.

[256] Jacques, Lacan. *XXII Paradojas del acto psicoanalítico*. En: *El seminario 16. De un Otro al otro*. (Buenos Aires: Paidós, 2008), 312.

se separa de él y se reconoce como causado por ese objeto. Causado por esa división como sujeto, marcado por esa hiancia que el psicoanálisis definió como castración[257]. Es por eso que Lacan sostiene que al final de la operación, el objeto *a*, que representa al analista, será evacuado en tanto ficción rechazada, aclarando que la verdad tiene estructura de ficción[258].

Más aún, Lacan añade que el acto psicoanalítico consiste en ese efecto de sujeto que constituye el soporte, o sea, el sujeto tachado, esa es la adquisición de la tarea psicoanalizante; ahí hay una verdad conquistada por el sujeto. Por ejemplo, para el más banal que viene a los fines de ser aliviado, se trata del éste es mi síntoma, ahora tengo la verdad. Pero eso no es todo lo que habría de mi (moi), habría una impotencia para saberlo todo, no puede desenmascararse completamente, el síntoma revela lo que queda enmascarado del efecto de sujeto pero no completamente. Es alrededor de las funciones del objeto *a* (objeto nutricio, el seno, objeto excremental, el escíbalo, la función de la mirada y de la voz.), atribuidas al partenaire, analista, que en el análisis puede realizarse la función del sujeto tachado, o sea, la impotencia del saber[259].

En efecto, en el acto el sujeto juega su certidumbre y hay un rechazo del inconsciente, por lo cual no hay qué interpretar, porque no hay un uso de la demanda por fuera del manifiesto. En el acto el sujeto pone en juego la pulsión, toma sin pedir, y el deseo no se sostiene teniendo como recurso al fantasma sino, precisamente, la demanda unívoca de la pulsión. “El acto es jugado en el circuito de la pulsión”…”. El acto es del orden de un “¡quiero esto!”, proferido en el mismo momento en que el sujeto se apodera de lo que dice que quiere, sin vueltas ni latencia. Respecto al acto entonces no hay nada que interpretar”[260].

De todo lo anterior se extrae que del lado del analizante hay una suerte de separación del fantasma en tanto que el sujeto se sabe causado por él en la repetición de un goce antes no cuestionado. Justo ahí reside la relación entre acto y repetición que, anteriormente, con Freud parecía difusa, pues si bien allí donde se olvida se repite una acción, pero esa acción no constituye un acto, sino el resultado del movimiento del goce ciego aún no cuestionado.

En cambio, el acto psicoanalítico permite la emergencia del sujeto en virtud del doble movimiento del psicoanálisis: la transferencia y la castración. Estas conducen a la

---

[257] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 9 del 7 de febrero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 120.
[258] Ibíd. 315.
[259] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 14 del 20 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 185.

[260] Lombardi, Gabriel. *La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto.* (Buenos Aires: Atauel, 1993), 41.

disyunción **V** del (-φ) y del *a*[261]. Con esta emergencia del sujeto, Lacan habla del pase y del acto de fe en el sujeto supuesto saber de un sujeto que precisamente acaba de aprender lo que pasa en la operación psicoanalítica, es decir, el psicionamiento del nuevo sujeto como analista[262].

Del lado del analista hay una dimensión heroica que consiste en mantener el dispositivo a sabiendas de que será instituido como aquello que termina y que es desechado al final del análisis[263].

De este modo, Lacan sostiene que al término del acto analítico, el *a* está sobre la escena, en ese punto donde sabemos que en la tragedia está el destino de los héroes, y todo lo que es del orden del sujeto se sitúa al nivel del carácter dividido entre el espectador y el coro[264].

Teniendo en cuenta lo anterior, se plantea la relación analógica entre el acto en el análisis y la tragedia griega: el héroe se embarca solo en el acto y está destinado a no ser más que desecho de su propia empresa[265]. El analista, por su parte, sostiene la escena como actor, y la paradoja consiste en ser borrado por la evacuación del objeto *a*[266].

En síntesis, el acto psicoanalítico es posible en virtud del dispositivo pero permite la emergencia del sujeto por la eyección del objeto *a* encarnado en el analista. Asimismo, se instituye en virtud de la disyunción entre el soy y el pienso, con la puesta en cuestión del *cogito* cartesiano "pienso luego soy", que conlleva una intersección entre el ser y el pensamiento, donde el ser está del lado del *yo* como resultado de la identificación, y el pensamiento está del lado de la conciencia. El cuestionamiento del *cogito* permite establecer dos posibilidades: ser al costo de no pensar, o bien, pensar al costo de no ser. El sujeto preferencialmente está en el "ser al costo de no pensar", lo cual constituye una operación de *alienación.* Sin embargo, la operación de la *verdad* conlleva el "pensar al costo de no ser" que suscita el análisis. El paso de la *alienación* a la *verdad* solo tiene lugar en virtud de la *transferencia*.

Además, en la asociación libre hay una suerte de expulsión de la racionalidad, pues esta impediría los entramados de representaciones que afloran con el dejar decir del inconsciente y el analista opta por el no pensar para operar como *a*. Finalmente, el acto

---

[261] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 9 del 7 de febrero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 121.
[262] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 9 del 7 de febrero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 121.
[263] Ibíd.
[264] Ibíd., 130.
[265] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 14 del 20 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 185.
[266] Jacques, Lacan. *XXII Paradojas del acto psicoanalítico*. En: *El seminario 16. De un Otro al otro*. (Buenos Aires: Paidós, 2008), 317-318.

psicoanalítico conlleva la operación de la castración por mor de la disyunción, y por el cuestionamiento del goce que hay en la repetición agenciada por el fantasma. Ese cuestionamiento del goce posible por el "heroísmo" del analista puesto en el lugar del objeto *a*, que permite el surgimiento del deseo, constituye lo esencial del acto psicoanalítico.

4.3 Del acto psicoanalítico al acto político

Desde su aparición, el psicoanálisis fracturó el modelo científico, que por su parte, hizo una taxonomía excluyente entre lo científico y lo especulativo. Dicha fractura tuvo lugar con la puesta del inconsciente en primer plano, en contraposición a la epistemología tradicional que encumbró la racionalidad moderna y con ello la conciencia. De este modo, el psicoanálisis se instituyó como un discurso contestatario único que extralimitando los moralismos de la psicología –que por su parte buscó normalizar a los individuos para que fuesen reintegrados en el sistema de dominación– instituyó sus propias estructuras axiológicas no normativas, más allá del bien y del mal, al tiempo que se posicionó políticamente como un saber crítico e indómito.

De ahí la preocupación de Lacan frente a la desviación clínica y teórica de los pos-freudianos y de la corriente anglosajona del psicoanálisis. Estas vertientes tornaron la práctica clínica en un mecanismo psicoterapéutico enfocado en la reconstrucción imaginaria del yo, condición necesaria para la operatividad normal del individuo en un sistema capitalista de dominación, que opera empujando a los individuos al goce con el fin de mantener el grosero circuito de la mercancía.

En consideración de lo anterior, puede decirse que el discurso analítico es una forma de resistencia política en la medida en que cuestiona los modos de gozar y se distancia de las psicoterapias cuyo objetivo es inflar imaginariamente a los yoes andantes y buscar la "readaptación". Ahora bien, como sostiene Franck Chaumon, el lazo del psicoanálisis no puede disociarse de los otros tres (discurso de la histérica, discurso del amo, discurso universitario), los 4 discursos entran en tensión y participan de lo político, o sea, la pluralidad agonística de los discursos, por lo cual, el porvenir del psicoanálisis dependerá de los psicoanalistas y de una política del psicoanálisis[267].

A esto se añaden las precisiones de Lacan acerca del "activismo del psicoanálisis": Si el término de acción puede ser revalorado por los filósofos es justamente por su lugar en el analista, por paradójico que pueda parecer[268]. Este activismo se compagina con lo que puede decir el analista, es decir, que la acción humana está siempre implicada en la

[267] Franck, Chaumon. *Sujet de l'inconscient, subjetivité politique*, en Essaim, revue de psychanalyse, núm 2: C'est à quel sujet?, Ediciones érès, 2009, págs. 7 - 22. (Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura), 2.

[268] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 374.

tentación de responder al inconsciente[269]. Además, el sentido de la historia no nos arrastra pura y simplemente, sino que en ella ocurren acciones y en efecto, la acción analítica es tentativa de responder al inconsciente[270].

Esta posición política del psicoanálisis desconcierta un poco si consideramos la resistencia del propio Lacan a participar en movilizaciones colectivas que se promulgaron como izquierda de oposición política a los modos de dominación. Es conocidísima la anécdota según la cual, frente a los acontecimientos revolucionarios del mayo de 68, Lacan aseveraba que sus propulsores eran unos histéricos en busca de un amo. Más exactamente, la frase fue dicha por Lacan frente a una pregunta del audiorio según la cual Lennin habría estado a punto de volverse afásico:

> "Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que nuestros *impromptus* continúen, les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello. A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán"[271].

Precisamente, la resistencia política del psicoanálisis tiene su propio modo de operatividad que se salvaguarda de ceder al discurso de los amos, por eso Lacan sostuvo, con el ánimo de alertar acerca de la desvirtuación del dispositivo analítico, que el analista no es el único, forma parte de una masa en el sentido de *Psicología de las masas y análisis del yo* y que cuando Freud escribió esa obra estaba pensando en la sociedad analítica[272]. De este modo, cabe preguntarse qué es lo que caracterizaría el modo de operatividad del psicoanálisis propiamente dicho.

En primer lugar, debe aclararse que el activismo político del psicoanalista no puede confundirse con su acto en su ejercicio como analista y que si bien, existen analistas con una posición política definida y ejercer un activismo político, éste no es agenciado por el analista sino por el sujeto quizá en representación de una disciplina que tiene mucho que decir.

Por otro lado, es necesario partir de dos axiomas psicoanalíticos: el primero, que el sujeto se define como efecto del discurso[273]; y el segundo, que en todo discurso hay efectos de acto[274]. Pero ¿qué puede significar esto último? En síntesis, que la división es necesaria y consustancial al sujeto, es decir, que la elección forzada entre el soy y el

---

[269] Ibíd.
[270] Cf., Ibíd.
[271] Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 223.
[272] Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008), 368.
[273] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 9 del 7 de febrero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 113.
[274] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 7 del 24 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 85.

pienso es necesaria e ineludible. En otras palabras, no hay perpendicularidad entre el enunciado y la enunciación. De ahí que Aristóteles sostuviese que "La primera ananké es la ananké del discurso"[275], y se preguntará, con la lógica formal, qué es lo que a nivel del enunciado podía formularse como fuente que da su necesidad a la enunciación.

En contraposición, la fisura de la ciencia es pretender capturar la enunciación por las redes del enunciado[276]. La ciencia solo puede mantenerse con la puesta en reserva de un saber con una lógica interna y al desarrollo de un instrumento matemático, es decir, solo puede sostenerse a través de un sistema binario que excluye otras posibilidades, lo cual le garantiza, al nivel ideológico, la consecución de su éxito.

Dicho de otro modo, la ciencia marcha en función de un maniqueísmo que se extiende incluso a la comprensión del ser humano: científico/especulativo, normal/anormal, positivo/negativo, creciente/decreciente, sano/enfermo, verdadero/falso, entre otros. Asimismo la ciencia tiene como respaldo operativo un sistema de producción, que prescindiendo de los regímenes socialistas o comunistas existentes en la historia, se reduce al capitalismo extensivo que identificando lo capitalizado de lo no capitalizado, propende por el desvanecimiento limítrofe de esta separación, en tanto ambiciona capturarlo todo, todo antónimo posible a las propiedades intrínsecas de sus modos de reproducción.

En síntesis, al pretender obturar la enunciación por las redes del enunciado, la ciencia obtura el sujeto, denegando cualquier posibilidad desviada o al margen de su maniqueísmo y, así crea una relación simbiótica con el funcionamiento del capitalismo. Esta simbiosis, pese al aparataje ideológico de la libertad propio del capitalismo, rechaza la emergencia del sujeto entendiendo al sujeto como efecto del significante y por ello, como diferenciable o integrable sin más, a la masa. Como sostiene Lacan, la ciencia hará todo para sistematizarlo sin tener que ver con el sujeto y solo será en las fronteras de su lógica que el sujeto continuará haciéndose sentir produciéndole a la ciencia algunas dificultades[277].

De ahí que la ciencia no puede decir nada del sujeto del acto. La ciencia puede lo que puede: "Ella puede mucho pero no motiva nada, o más exactamente no da ninguna expresa razón para hacer nada. Ella solo se presenta como tentación de hacer, tentación irresistible, es cierto. Todo lo que podemos hacer con lo que la ciencia ha conquistado después de tres siglos, no es pavada, y no nos privamos de hacerlo; pero de ninguna manera esta dicho que ningún acto será a su medida. Allí donde se trata de acto, donde eso se decide, donde uno se vale en conocimiento de causa para fines que parecen motivados; se trata de un modo muy distinto de pensamiento. Es la otra parte del *bivium;*

[275] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 12 del 6 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 165.
[276] Ibíd., 164.
[277] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 14 del 20 de marzo de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 184.

allí el pensamiento se entrega en la dimensión del acto y para esto basta con que toque al efecto de sujeto"[278].

Al respecto, Lacan salvaguarda a los analistas, puesto que el acto es un hecho significante en donde se ubica el retorno del efecto de sujeto que se produce por la palabra y el descubrimiento psicoanalítico es que ese efecto de sujeto es un efecto de división[279]. Más aún, el acto es "una conquista resultado del deseo que pone fin al pensamiento y la procastinación; un franqueamiento que, aunque rompe los límites de lo simbólico, logra ser recuperado por el sujeto para asumir su responsabilidad en él; aparece entonces como una cumbre en la subjetividad del análisis"[280]. La ciencia en cambio, al obturar al sujeto, ocluye al deseo.

Claramente, el acto no tiene lugar al interior de la ciencia, ni de su ideología. Del mismo modo, tampoco un acto puede tener lugar donde se pretende hacer de él una profesión. Quizá por eso Lacan sostenga que la función que cumple la enseñanza universitaria es poner a circular, incluso los temas más candentes, como la política, sin que traiga consecuencias:

> "Evidentemente que, si es así, esta afluencia está justificada, ya que el principio de la enseñanza que calificaríamos, como para ubicar a *grosso-modo* las cosas, la enseñanza de Facultad, es precisamente que sea lo que ataña a los temas más candentes, aun de actualidad, política por ejemplo, todo sea presentado, puesto en circulación precisamente de tal manera que esto no traiga consecuencias. Es por lo menos la función que desde hace tiempo cumple, en los países desarrollados, la enseñanza universitaria"[281].

Así, el acto queda fuera de las instituciones y de las profesiones (quizá como el político de profesión, el abogado defensor de los derechos humanos o el teórico universitario), aunque ello no les quita la posibilidad de un acto a los representantes de tales profesiones. Aunque una enseñanza no es un acto, sí conlleva una antítesis donde puede tener lugar un acto. Quizá esto último permita relacionar la enseñanza lacaniana con el acto psicoanalítico, puesto que éste "designa una forma, una envoltura, una estructura tal que de algún modo suspende todo lo que está instituido hasta ahora, formulado, producido como estatuto del acto, en su propia ley"[282] y de hecho, una enseñanza puede devenir acto si suspende todo lo instituido hasta ese momento.

---

[278] Ibíd., 184.
[279] Ibíd., 183.
[280] Luisa, Gómez, *Acto, pasaje al acto y actingout en psicoanálisis*. En: Gloria Gómez (Comp), (Bogotá: Colección temas cruciales, 2010), 8.
[281] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 2 del 22 de noviembre del 1967. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 15.
[282] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 4 del 6 de diciembre de 1968. (Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 47.

Con la posición de Lacan frente al Mayo del 68, parece ser que el acto tampoco podría tener lugar en una revolución[283]. Incluso, la división taxonómica entre el gusto y el disgusto propia de lo que suscitan las revoluciones, denegaría el acto:

> "Resulta que el exceso de la explotación es algo que disgusta. Digo que *disgusta* porque no hay nada más para decir. El principio de la agitación revolucionaria es justamente que hay un punto en el que las cosas disgustan. Ahora bien, ¿recuerdan que indiqué el año pasado que la posición del analista debía permanecer conforme en todo rigor a su acto porque en el campo del hacer que él inaugura con la ayuda de este acto no hay lugar para nada que le disguste ni tampoco que le guste ? Si le hace lugar, se sale de allí"[284].

Con todo, esto no implica que no podría haber acto en lo político, pues como sostiene Sauret

> "(…) si el acto se plantea solo, **no es por decir que no hay acto político**, sino que la sospecha de tener que atribuirlo a la presión de la masa o a la sugestión opera como deducción del valor del acto de cada uno"[285].

Como se ha dicho, es intrínseco al discurso analítico interrogarse sobre el goce,

> "por ser discurso del goce, el discurso analítico lo es más que los otros. En efecto, como los otros, produce goce, el del Uno, pero a esa producción añade la interrogación sobre el goce, y es el único discurso que lo hace. Lo interroga sometiendo al sujeto a la cuestión del plus de gozar"[286].

---

[283] Al respecto, en *Primero como tragedia, después como farsa*, Žižek sostiene que el capitalismo supo crear sus propios anticuerpos integrando las críticas de las movilizaciones sociales anticapitalistas : "Las protestas anticapitalistas de la década de los sesenta añadieron a la crítica estándar de la explotación socioeconómica nuevos temas de crítica cultural: la alienación de la vida diaria, la mercantilización del consumo, la falta de autenticidad de una sociedad de masas en la que nos vemos obligados a «llevar máscaras» y estamos sometidos a opresiones sexuales y de otro tipo, etc. El nuevo espíritu del capitalismo recuperó triunfalmente la retórica igualitaria y anti jerárquica de 1968, presentándose a sí mismo como una victoriosa rebelión libertaria contra las opresivas organizaciones sociales características tanto del capitalismo empresarial como del Socialismo Realmente Existente (…)" (Žižek: *Primero como tragedia, después como farsa* Madrid. Akal, 2011. p. 38)

[284] Jacques. *El seminario 16:De un Otro al otro.* (1968-1969). (Buenos Aires: Paidós, 2006), 321.

[285] Mrie-Jean, Sauret. *Psychanalyse et politique: huit questions de la phychanalyse au* potilique. (Tolouse: Presses UNiversitaires du mirail, 2005), 161.

[286] Colette, Soler. *El acto en el campo lacaniano.* En: *Incidencias políticas del psicoanálisis/ I* (Barcelona : Ediciones del Centro de Investigación, Psicoanálisis y Sociedad, 2011), 124-125.

Bajo estas consideraciones, habría que preguntarse qué modelo discursivo operaría en el Movimiento Social, considerando que al parecer, una diferencia importante, con respecto al acto psicoanalítico, sería que no se pregunta sobre el goce desde una categoría como la castración y en referencia al sujeto particular, aunque, desde lo político, el Movimiento Social sí cuestione el goce del capitalista, del político, etc. Con todo, en primer lugar, es necesario interrogar que instituye propiamente el acto político.

Justamente, el objetivo de este apartado es encontrar los puntos de intersección o disyunción entre el discurso analítico que tiene su propia práctica, que desde lo privado deviene político, y otros modos de resistencia al margen de esa práctica, como la acción colectiva de los Movimientos Sociales, a través del paso del concepto lacaniano del acto al acto político. Para ello, se empleará el célebre escrito de Lacan *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*; las sugerentes extracciones del seminario dedicado al acto psicoanalítico; algunas obras del pensador eslovenio Slavoj Žižek; los hallazgos de Marie Jean Sauret es su obra llamada *Psychanalyse et politique*; y la reciente compilación francesa titulada *Marx, Lacan: L'acte revolutionaire et l'acte analytique*.

En *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada* es posible intuir el carácter político del acto. Allí, apelando a un supuesto narrativo, Lacan enuncia las características del acto, sugerentes del acto psicoanalítico propiamente dicho. Este escrito constituyó un ensayo de lógica colectiva que si bien pone al descubierto el carácter subjetivo del acto, muestra como su antecedente el reconocimiento de los otros, fundamentándose en un sofisma: el director de una cárcel le hace una proposición a 3 de sus detenidos: teniendo 5 discos, dos negros y tres blancos, concederá libertad a quien descubra lógicamente de qué color será el disco que le pondrá en la espalda, sin poder intercambiar palabras con los demás prisioneros. El director asegura que no puede explicarles las razones de la proposición, hay una causalidad indeterminada que se confabula con el hecho de que cada sujeto está atado a un significante que no conoce, aunque nosotros sabemos de antemano que se les han puesto, a cada uno, un disco blanco.

Después de haberse considerado unos a otros, los tres sujetos cruzan la puerta al mismo tiempo y dan, separadamente, una respuesta semejante: si fuese negro, alguno de los demás compañeros pensaría que de ser él también negro, el tercero habría salido de inmediato, puesto que solo hay dos discos negros, y seguidamente habrían salido los presos con discos negros, al percibir la prisa del preso con disco blanco. Como nada de esto sucedió, el recluso se sabe blanco.

Primeramente los sujetos emplearon la lógica formal, determinando las 3 posibilidades, a saber, dos discos negros y uno blanco, un disco negro y dos blancos, y tres discos blancos. Al descartar una de las posibilidades (dos discos negros y uno blanco), las dos restantes solo podrían solucionarse por mera probabilidad. Para resolver la paradoja era necesaria la constitución de un objeto científico en virtud de un desplazamiento cognoscitivo, donde el significante se significa en virtud de los otros.

Este sofisma solo tendría tramitación certera a partir de la contingencia del accionar de los sujetos, que pone en cuestión el razonamiento lógico, exaltando la importancia de lo no visible y de la vacilación como antecedente del concluir. Así, el

sofisma es una aporía para la lógica clásica, cuyo alcance no sobrepasa lo que puede ser visto, hay una "fuga del sujeto en una exigencia formal"[287]. En suma, el sincronismo de un sujeto de pura lógica fracasa en el proceso de verificación, la lógica no puede asir lo imprescindible en lo concluyente del sujeto.

Lacan reconoce tres modalidades de temporalización muy sugerentes de lo que tendría lugar en el análisis si cada preso fuese nominado con una letra (A, B y C):

1. El *instante del ver* que se modula por la subjetividad y que más que una hipótesis tiene el carácter de una matriz: "se sabe que…". Los lingüistas designan esta modulación con el significante que se significa en virtud de los otros: "De ser…, *solo entonces* se sabe que se es…".
2. El *tiempo de comprender* que refiere al hecho de que si A fuese negro, los demás sujetos habrían salido de inmediato, puesto que B vería un disco negro y uno blanco, a su vez, si B fuese negro C habría visto dos discos negros. Este tiempo es indeterminado puesto que, "puede reducirse al instante de la mirada, pero esa mirada en su instante puede incluir todo el tiempo necesario para comprender"[288].
3. Asimismo, los sujetos aparecen "*indefinidos salvo por su reciprocidad,* y cuya acción está determinada por una causalidad mutua"[289].
4. El *momento del concluir* es el resultado de la reflexión y de la vacilación, no obstante, se presenta como una urgencia, ya que, si no me apresuro, los demás pueden ganarme. La verdad se somete a la prueba de la duda, "pero que no podría verificarse si no la alcanzase primero en la certidumbre"[290]. Finalmente, el momento de concluir se objetiva.

De este modo, la duda es constitutiva del saber, lo cual está ligado a la puesta en cuestión de lo ya dado. Considerando lo anterior, habría una aproximación a la preeminencia de la duda cartesiana, no obstante, en Descartes la duda se detiene con la auto-referencialidad del sujeto. En otros términos, la duda cartesiana, aunque constitutiva, ignora la suspensión intersubjetiva, reafirmando un sujeto acabado de antemano, cuyo soliloquio epistemológico se considera como infalible.

En cambio desde la perspectiva lacaniana, la urgencia por concluir determina la aparición del sujeto [del inconsciente]. Esto lleva a sostener que el acto no es predecible ni racionalizable. Como el inconsciente no es sustancial, lo determinante reside en el instante. Asimismo, desde el punto de vista lacaniano, se vislumbra el hecho de que toda institución surge por el desvalimiento del ser humano y por su relación primaria y fundamental con otros hombres que le sirven de referente para la constitución de su subjetividad. Además, el tiempo del concluir es antecedido por el reconocimiento

[287] Jacques, Lacan. *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*. En: *Escritos I.* (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2002), 193.
[288] Ibíd., 195.
[289] Ibíd.
[290] Ibíd.

recíproco, a diferencia del sujeto cartesiano que se reafirma a partir de un movimiento individual mágico y sospechoso.

En el sofisma, el sujeto actúa a partir de una institucionalidad –la cárcel representada por su director cegado por la dimensión lógica de la paradoja– de la cual, no obstante, se distancia, en virtud del acto, precedido por el instante de la mirada, la re-presentación en los otros, y el momento del concluir. De manera que, podría argüirse que el lugar del sujeto, con respecto a las preguntas existenciales fundamentales, que son propias del psicoanálisis, conlleva el distanciamiento o la puesta entre paréntesis de lo instituido, por lo cual, el sujeto está en potencia de instituir con respecto a lo ya dado. Esto sugiere la dimensión política del acto, junto con el hecho de que cada significante cobre sentido, solo en relación con los demás.

La dimensión política del acto también parece intuirse en el reconocimiento de que la subjetivación (el reconocimiento de los otros) precede a la objetivación (la conclusión frente a qué disco se tiene). De ahí que la colectividad esté representada en la forma del sofisma ; en otros términos, no se puede prescindir del reconocimiento de la alteridad subjetiva. En palabras de Lacan: “lo colectivo no es nada sino el sujeto de lo individual”[291].

Aunque hay una dependencia frente a los otros sujetos para acceder a la libertad, al mismo tiempo, el sujeto deberá extralimitar esa dependencia para que en el momento de la urgencia del concluir pueda acceder a dicha libertad. Como diría Lacan: “en esta carrera tras la verdad no se está sino solo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros”[292].

De este modo puede argüirse que el sujeto es responsable de su acto. Esta responsabilidad excede el reconocimiento. De ahí que haya un nuevo instante del ver y del concluir. El reconocimiento de la alteridad, para que el sujeto aparezca como tal, es condicionante de la urgencia del concluir, pero es insuficiente para que el sujeto asuma su responsabilidad. De hecho, el sujeto podría quedarse repitiendo el instante del ver y tener impulsos pero nunca concluir.

Asimismo, se arguye que el acto no se sigue de la cognición, sino del reconocimiento de los otros y de su proceder frente a dicho reconocimiento, a ello se le suma la tensión que enmarca la dualidad o incluso la multiplicidad de las posibilidades determinantes del aserto. En otras palabras, el acto conclusivo depende de la certidumbre anticipada, esta es entonces la causal siniestra de movimiento, puesto que se juega la libertad sólo cuando se está al borde de la nada abismal, constituida por lo que no soy para la mirada de los otros. Finalmente, con el acto, el sujeto puede devenir sobre sí mismo, y permitir

[291] Ibíd., 203.
[292] Ibíd., 201.

con ello la avenencia del porvenir afirmativo de sí como sujeto, donde los otros son imprescindibles.

Después de este temprano y paradógico entramado (escrito en 1945), que muestra el carácter subjetivo del acto, surge el interrogante de cómo o en qué momento el concepto del acto se traslapa a lo político y con ello quizá a la colectividad. Por ello es necesario examinar nuevamente el seminario dedicado al acto que tuvo lugar 23 años después.

Allí, Lacan sostiene explícitamente que el acto revolucionario abrocha con el deseo. Dicha afirmación tiene lugar con la introducción de la transgresión del Rubicón por parte del César como paradigma del acto: en la República romana estaba prohibido atravesar el río armado, pues delimitaba una frontera simbólica de ley. Ese atravesamiento no constituye la definición intrínseca del acto, puesto que, como sostiene Sauret, incluso el acto podría consistir en el rechazo y la denegación de franquear ese límite simbólico, por ejemplo, en la ordenanza de los superiores, en las masas organizadas del nazismo, sobre el apresamiento de judíos[293].

Otro ejemplo, esta vez del contexto político del país, serían los grupos al margen de la ley, cuyo lazo, si bien obedece a la persecución de un ideal que cuestiona el orden simbólico legal carente de legitimidad, obtura la subjetividad de cada quien: aunque cada sujeto, en virtud de sus identificaciones y de sus deseos inconscientes que se enganchan con los ideales del colectivo, es libre de adherirse al grupo, su ingreso conlleva renuncias que debilitan el narcisismo del yo[294] y su retiro es connotado como traición[295], e incluso el sujeto es significado como enemigo, pues la partida de alguien puede quebrar el colectivo[296].

El sujeto retirado, por su parte, tiene que encontrarse con su falta, con la castración que implica admitir que los límites del cuerpo son más estrechos que el deseo[297], pues una de las funciones del grupo fue dar lugar al goce, movilizado por el fantasma de cada sujeto y con ello, taponar su falta[298].

De modo que, con relación al acto, no basta con una transgresión, ésta debe traspasar, más que una prohibición, lo imposible que eleva lo real al estatuto de semblante[299]. De ahí que para que tenga lugar un acto debe haber un querer decir a través de una hazaña resultado del deseo[300]: el acto está determinado por el deseo, es solución a un imposible de decir que es el de la incompatibilidad del deseo y la palabra. Esto es lo que quiere

---

[293] Cf., Marie Jean, Sauret. *Psychanalyse et politique: huit questions de la psychoanalyse au* politique. (Tolouse: Preses Universitaires du Mirail, 2005), 157.

[294] Cf., María Clemencia Castro, Carmen Lucía Díaz. *Guerrilla, Reinserción y lazo social* (Bogotá: Almudena Editores, 1997), 33

[295] Ibíd., 25.

[296] Ibíd., 26.

[297] Ibíd., 26-27

[298] Ibíd. 35.

[299] Collete. Soler. *El sujeto del acto.* En: Gloria Gómez (Comp), (Bogotá: Colección temas cruciales, 2010), 40.

[300] Ibíd., 39.

decir Lacan con el Rubicón: "El deseo que solo se realiza a medias en la palabra se afirma en el acto"[301], aunque todo acto sea recuperado por los símbolos, es decir, que lo simbólico vuelve a ganar sobre el acto.

Pero ¿dónde se ubica la dimensión del deseo y de lo político, o quizá de lo colectivo, en el atravesamiento del Rubicón? Lacan ilumina este interrogante al sostener que dicho atravesamiento constituyó una meditación de la política para el acto, detrás de la cual se perfilaron otros acontecimientos de carácter socio-político como la noche del 4 de agosto, Jeu de Paume y las Jornadas de Octubre[302].

Al respecto, cabe aclarar que en 1789 ya se había gestado un movimiento político contra la monarquía, el sistema feudal y la recaudación arbitraria de impuestos, como colchón ideológico de la Revolución Francesa. Todos los paradigmas del acto político a los que Lacan hace referencia tienen lugar en este contexto. En efecto, el Jeu de Paume fue el compromiso, por parte de los diputados del Tercer Estado, de no disgregarse hasta no tener instaurada una Constitución política; en la noche del 4 de agosto el pueblo hambriento e inconforme llegó a unos acuerdos con el rey que nunca se materializaron. Fruto de ese mismo movimiento, fue la arremetida del 5 y 6 de octubre, por parte de mercaderes, amas de casa y campesinos, quienes forman una muchedumbre armada con picos y palas, que se dirige al palacio de Versalles, donde asesinan a los guardias que habían ofendido al pueblo. Asimismo, ponen en peligro la vida de la reina María Antonieta, como respuesta a la negativa del rey de implementar los acuerdos previamente hechos.

Estas arremetidas de octubre tuvieron lugar con la organización de la masa hambrienta, dirigida quizá por líderes intelectuales de la Ilustración. Sin embargo, el acto es en la instantaneidad del presente, de ahí quizá la paridad lingüística entre los términos *acto* y *actualidad*: el primero proviene de la raíz latina *actus* derivada de *actum* que significa llevar a cabo o mover adelante; el segundo se compone del léxico *actus* junto con el sufijo *al* que significan "relativo a estar en el acto, tiempo presente"[303].

Precisamente, esa instantaneidad se materializó en el hecho de que la misma Revolución, que fomentó los derechos del hombre y del ciudadano, poniendo en primer plano la vida humana, extralimitó su poder, a través del uso de la guillotina, y terminó asesinando a sus propios mentores intelectuales. Por ello quizá la historia le atribuyó a Robespierre, un intelectual de la revolución francesa que murió aguillotinado, la frase según la cual la revolución en como Cronos, o como Saturno en el sincretismo greco-romano, porque devora a sus propios hijos.

Asimismo, lo que se instituyó como sublevación contra el régimen monárquico de poder, vuelve a convertirse en un aparataje de dominación, solo que más deshonesto, puesto que opera con la ficción política de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en

---

[301] Ibíd., 40.
[302] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 5. 10 de enero de 1968. (Ricardo Ponte, En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 58-59.
[303] DICCIONARIO ETIMOLÓGICO ESPAÑOL EN LÍNEA. En: http://etimologias.dechile.net/.

contraste con el concepto de súbdito, y posteriormente, gracias a la evolución de los aparatos ideológicos del capitalismo contemporáneo, con los Derechos Humanos, pues como sostiene Žižek "(…) "los derechos humanos universales son de hecho los derechos del hombre blanco propietario…" Para funcionar, la ideología dominante tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada pueda reconocer sus auténticos anhelos"[304].

Con todo, no hay que desestimar el carácter social de todos estos acontecimientos que Lacan considera como arquetípicos del acto político. Aunque es más perceptible la dimensión del deseo en juego en el acto del Rubicón por parte del César, pues no se trata de un atravesamiento cualquiera sino el de la tierra-madre:

> "Ciertamente palpamos que el punto donde se suspende en principio la interrogación es el sentido estratégico de tal o cual atravesamiento. Gracias a Dios, no es en vano que evoque de entrada el Rubicón. Es un ejemplo bastante simple, marcado por las dimensiones de lo sagrado. Atravesar el Rubicón no tenía para Cesar una significación militar decisiva, sino que por el contrario atravesarlo era entrar en la tierra-madre, la tierra de la Republica, aquella que abordar era violar. Es acá que había atravesado algo en el sentido de esos actos revolucionarios y acabo de perfilar –no sin intención– detrás de esto que el acto está en el momento en que Lenin da tal orden o en el momento en que fueron largados sobre el mundo los significantes que dan a este suceso preciso en la estrategia su sentido de principia ya trazado, algo donde la consecuencia de una cierta estrategia podrá llegar a tomar su lugar tomando de allí su valor de signo"[305].

Pese a que las categorías psicoanalíticas de acto y deseo refieren propiamente al sujeto, podría decirse que no hay un determinismo exclusivo de estos conceptos que impida su empleo en un contexto colectivo y político. En efecto, el mismo Lacan evoca la dimensión del acto revolucionario en relación con el alzamiento de un nuevo deseo:

> "Después de todo vale la pena plantear la cuestión acá, en un cierto punto de partida, porque en la forma en que voy a avanzar hoy sobre este campo del acto hay también un cierto atravesamiento por evocar esa dimensión del acto revolucionario y abrocharlo diferente en esto a toda eficacia de guerra y que se llama suscitar un nuevo deseo"[306].

Evocando a Plutarco, Lombardi muestra que en el acto [del atravesamiento del Rubicón] hay algo del orden del deseo que viene de no se sabe dónde:

---

[304] Fredric Jameson, Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre* multiculturalismo. (Buenos Aires : Paidós, 1998), 139-140.

[305] Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Clase 5. 10 de enero de 1968. (Versión Ricardo Ponte, En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 59.

[306] Ibíd.

> "(…) éste dice que en la noche anterior al cruce del Rubicón, César había soñado que se acostaba con su madre. "Un sueño abominable, horroroso", dice el texto, y que es interpretado por los adivinos, que sabían de eso, como significando que la madre sustituye en realidad a toda la tierra, y que el sentido de este sueño es que César iba a conquistar, no a la madre, a la que seguramente ya había conquistado, sino a la tierra, el imperio que llegaría casi a los confines del mundo conocido en ese momento"[307].

Asimismo, sostiene que para el historiador Suetonio, el atravesamiento del Rubicón se trató de un prodigio más que de una decisión: "Cuando permanecía vacilando, un prodigio lo decidió. Un hombre de talla y hermosura notables apareció sentado de pronto, a corta distancia de él, tocando la flauta. Además de los pastores, soldados de los puestos inmediatos y entre ellos trompetas, acudieron a escucharlos. Arrancando entonces a uno la trompeta, se encaminó hacia el río, y arrancando vibrantes sonidos del instrumento, llegó a la otra orilla. Entonces César dijo: marchemos adonde nos llaman los signos de los dioses y la iniquidad de los enemigos"[308]. Además, el acompañamiento del instrumento de viento evoca la entrega de las tablas de la ley a Moisés lo que, relacionado con la voz, tiene que ver con lo que soporta la legalidad humana[309].

De manera que el atravesamiento del Rubicón como paradigma del acto evoca la relación entre el acto analítico y el acto político, puesto que no solo "(…) la acción del hombre siempre implica algo de ese atravesamiento, de ese cruce del Rubicón en el que se expresa el deseo que se camufla detrás de la inhibición cuando no se llega al acto, y que se expresa también en el acting out, aunque sea de un modo paradójico y desviado"[310], sino que también "haciendo de la castración una obra, los hombres marcan de manera revolucionaria su época. Toda revolución echa raíz con el reencuentro de un real traumático; el acto revolucionario es la figura del destino que la obra imprime en el real social"[311]. En suma, en el acto político se insiste en la fisura para hacerse cargo del deseo que la implica, es decir, que el real y su reconocimiento, le permite al sujeto salir de la repetición, prescindiendo del Otro, pues el sujeto asume su responsabilidad ética frente a ese mismo real.

Bajo esta perspectiva, es necesario examinar cuál es la relación que puede establecerse entre el acto psicoanalítico y el acto político, en primera instancia, a través de las precisiones que hace Lacan sobre lo que él denomina acto revolucionario.

---

[307] Lombardi, Gabriel. *La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto.* (Buenos Aires: Atauel, 1993), 45.
[308] Ibíd., 43-44.
[309] Ibíd.
[310] Ibíd., 47-48.
[311] Philippe Kong. *Batman à Cerisy, la révolution du sujet*. En: Lippi Silvia, Landman Patrick. *Marx, Lacan: l'acte revolutionaire et làcte* analytique. (Tolouse: Éditions érès, 2013), p. 45-46.

Anteriormente, se mencionó la denotación epistemológica que produjo el nacimiento del psicoanálisis al cuestionar los métodos procedimentales de la ciencia que obturan al sujeto; ese es el primer acontecimiento sísmico en el que ha participado el psicoanálisis, junto con su enseñanza extrauniversitaria, es decir, una enseñanza fuera del dispositivo institucional de la universidad que etiqueta el saber como verdadero o falso e impone lineamientos de conducta. De ahí que Lacan mencione *La ciencia y la verdad* que tendría efectos de turbulencia aunque no a nivel colectivo[312] .

En el contexto del mayo del 68, Lacan adopta una perspectiva crítica frente a los acontecimientos de sedición del momento, que le permiten diferenciar el acto psicoanalítico de los actos de insurrección. Por ello, frente al cuestionamiento de qué pueden ofrecer los psicoanalistas a la insurrección y frente al hecho de que los estudiantes esperan que de momento les ayuden a lanzar ladrillos, Lacan responde, con gracia, que el objeto *a* es análogo al ladrillo porque conlleva un efecto lacrimógeno[313].

De igual forma, pone las agitaciones coyunturales o los levantamientos obreros del lado de la ideología, con ocasión de la exaltación del término "psicoanalizante" en el acto analítico, puesto que hay una diferencia entre el significado de "¡Trabajadores de los todos los países, uníos!" que se sitúa a nivel de la ideología, que acentúa en su alienación, sobre la explotación que los constituye como trabajadores y el significado de trabajadores como población y como buenos trabajadores. Con todo, en el acto psicoanalítico también hay alienación necesaria, en tanto hay disyunción entre el "o no pienso o no soy"[314].

Al respecto de este último 'lanzamiento' de Lacan, cabe precisar qué conllevaría el término "ideología". En el contexto de la lucha proletaria, el concepto se relaciona con la ignorancia de que la adquisición del valor abstracto de la mercancía es impreso por el trabajador a través de su sangre, músculos, nervios, etc., y no por la inyección de capitales fijos y de capitales destinados a la adquisición de materias primas, agenciados por el señor capitalista. También se relaciona con la reproducción, consiente o no, del sistema capitalista de dominación que encumbra al capital y a los modos utilitaristas de producción en nombre de la libertad, y con la ignorancia de la cosificación humana correlativa de la aparente relación entre las cosas y no entre los humanos, por la exaltación del dinero abstracto en la forma mercancía.

Sin embargo, Slavoj Žižek salvaguarda el concepto de ideología del mero desconocimiento, reformulando la frase marxiana "ellos no lo saben pero lo hacen", en tanto la ilusión ideológica "no está del lado del saber, está del lado de la realidad, de lo

---

[312] Jacques, Lacan. El acto psicoanalítico. Clase 16 del 15 de mayo de 1968. Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 214.

[313] Ibíd., 215.

[314] Ibíd.

que la gente hace"[315], o sea, de su actividad social real, por lo cual es absurdo sostener que estamos en tiempos post-ideológicos, puesto que la ideología es de facto latiente: "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 podría denominarse la *fantasía ideológica*"[316], frente a la cual, la distancia cínica es solo uno de los caminos "para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, *aun así lo hacemos*"[317]. "Por ejemplo, ellos saben que su idea de libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así, continúan en pos de esta idea de libertad"[318]. En suma, "la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social"[319].

Con todo, la relación disímil entre los términos "psicoanalizante" y "trabajadores" sigue siendo oscura. Tomando a fondo la delimitación del concepto "psicoanalizante", emerge el hecho de que es un término activo que prolonga la acción verbal, en tanto el sujeto de esta forma genitiva, que es el gerundio, es el mismo que el del verbo, por lo cual, en primer lugar, a diferencia de la lucha de los "trabajadores", no hay una obturación del sujeto, por mor de explicar la explotación meramente por las causas externas del mismo. En el caso de la unidad de la clase obrera, el término "trabajadores" está en plural y opera meramente como sustantivo que designa una población, fruto de las condiciones sociales y materiales de la sociedad, que no tendría en cuenta la particularidad del sujeto.

Pese a esta precisión, Žižek ilumina el problema al decir que, sostener que el malestar y el sufrimiento obedecen a complejos libidinales inconscientes, olvidando las condiciones sociales externas, como la familia patriarcal y su papel en la totalidad de la reproducción del sistema capitalista, tanto como sostener que el malestar y el sufrimiento obedecen a meras causas externas del sujeto y de ese mismo sistema, evitando al sujeto la confrontación con la realidad de su deseo, constituyen espectros ideológicos[320].

Al respecto, podría abogarse por el Movimiento Social, como más adelantado respecto a la lucha de los trabajadores, puesto que en este último caso, el activismo social se dirige al mejoramiento de las condiciones laborales, lo cual, conlleva el mantenimiento del sistema de dominación, aunque "más justo", al modo socialdemócrata; en el primero, la acción colectiva opera al margen de ese sistema, en tanto tiene iniciativas de acción alternativas y combate el aparataje económico de dominación, quebrando con ello la fantasía ideológica, pues se arremete contra la ideología que estructura la realidad, creando modos de vida alternativos, al tiempo que permite un campo de acción subjetivo que excluye la coacción por mor de la masa.

---

[315] Slavoj, Žižek, *¿Cómo inventó Marx el síntoma?* En: Slavoj, Žižek (Comp.) *Ideología, un mapa de la cuestión*. (Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2003), 350.
[316] Ibíd.
[317] Ibíd.
[318] Ibíd., 351.
[319] Ibíd., 348.
[320] Ibíd., 12.

En otros términos, la acción colectiva del Movimiento Social parte de un reconocimiento de sus propias carencias y fracturas no siempre dirigidas al Otro; en el caso de los trabajadores, siempre haciendo apariciones públicas con demandas al Estado o a los dueños de los medios de producción, se puede hacer el mismo reproche que se le hizo al joven Marx respecto al concepto de ideología: el real de las relaciones sociales es encubierto por el real de las relaciones ideológicas[321], es decir, que hay un encubrimiento de la vulnerabilidad intrínseca del ser humano a través del concepto de ideología, que se haría patente en todos los sistemas de producción, no solo en el capitalismo.

Así, el Movimiento Social no necesariamente se moviliza por su alienación, incluso pueden desentenderse de ello y accionar en su interior, al margen del contexto político. Eso lo diferencia de las huelgas y barricadas tradicionales que, por su parte, operan por su enajenación, pero siguen estando al interior de las instituciones con sus propias demandas a las mismas. Aquí es pertinente preguntarse si es posible situar la ideología en las categorías que explican el lazo en las diferentes masas (masa estadística de consumo, masa freudiana, masa coyuntural y Movimiento Social, considerando que la particularidad de ésta última es el adjetivo 'movimiento' que es en realidad un sustantivo, que evoca el término latino *actum* o mover adelante).

Si bien el *moi* –instancia imaginaria que posibilita las identificaciones, situada en la función del yo ideal– es la condición para la construcción de ideologías por parte del sujeto, puesto que se trata de la instancia psíquica del desconocimiento[322], en el capitalismo la ideología traspasa esa instancia de la mera identificación y llega hasta la instancia superyoica bajo la apariencia de la libertad. Respecto a lo cual hay que considerar que la masa propia de este sistema de producción, es decir, la masa de productores de capital potencialmente consumidores y la masa objeto de intervenciones estadísticas, opera precisamente bajo el mandato superyoico.

Žižek explica el funcionamiento de esta instancia psíquica al diferenciarla de la ley simbólica[323]. En esta última, la enunciación sería "Debes ir al cumpleaños de mamá y comportarte bien, aunque no te apetezca; lo que pienses no me interesa, ¡vas y punto!"; el mandado superyoico, en cambio, sería "Aunque sepas muy bien lo mucho que le gustaría a mamá verte, debes ir a verla sólo si realmente quieres, si no ¡mejor te quedas en casa!". Al respecto, Žižek aclara: "La astucia del superyó radica en la falsa apariencia de una libre elección que, como sabe cualquier niño, es en verdad una elección forzada que genera un orden aún más opresivo; no sólo hay que comprender que "¡Debes ir a ver a mamá, y lo que pienses es irrelevante!" sino que ¡Debes ir a ver a mamá, y por encima de todo, debes estar encantado!""[324].

---

[321] Birman, Jöel. *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais ce qui importe, c'est de le transformer. Sur Lacan y Marx, commentaires préliminaires*. En: Lippi Silvia, Landman Patrick. *Marx, Lacan: l'acte revolutionaire et làcte* analytique. (Tolouse: Éditions érès, 2013), 127.
[322] Ibíd.
[323] Slavoj, Žižek. *En defensa de la intolerancia*. (Buenos Aires: Sequitur, 2008), 91.
[324] Ibíd.

La historia del capitalismo contemporáneo está minada de ejemplos que permiten explicar el funcionamiento de esta instancia a nivel colectivo, entre ellos, la presión ideológica, desde los "ideales" democráticos y los derechos sociales, que ejercieron las potencias occidentales en la llamada Primavera Árabe, para integrar a estos países a la dinámica de la globalización; o el uso del discurso de los derechos humanos y la inclusión social por parte del Banco Mundial en el desarrollo de sus políticas, que obligan a los países tercermundistas al endeudamiento, en nombre del desarrollo y el reconocimiento pluriétnico; o incluso en la cotidianidad, esloganes publicitarios como "Destapa la felicidad", "Nike: simplemente hazlo", "Apple: piensa diferente", "L'Oreal porque tu lo vales", "A que no puedes comer solo una" entre otros.

Volviendo a la delimitación del acto político, a diferencia de las movilizaciones obreras o del activismo de quienes demandan el reconocimiento de sus derechos fundamentales o el reconocimiento de la diversidad étnica, no contiene un mensaje dirigido al gran Otro, pues mantendría la fantasía de que el mensaje sea recibido. De modo que el acto político no permanece circunscrito al universo simbólico del gran Otro y conlleva atravesar la fantasía, lo cual resulta en la politización de la economía: **"**Precisamente por esto, porque *la economía despolitizada* es *la ignorada "fantasía fundamental"* de *la política postmoderna,* el acto verdaderamente político, necesariamente, supondría re-politizar la economía: dentro de una determinada situación, un gesto llega a ser un ACTO sólo en la medida en que trastoca "atraviesa" la fantasía fundamental de esa situación"[325].

Quizá por eso Lacan, aunque reconoce el coraje requerido por aquellos psicoanalistas que se involucraron con los duros acontecimientos del mayo del 68, muestra también que ese sentimiento que los lleva a cantar el hermoso himno de La Internacional, no sería posible sin el sentimiento de comunidad absoluta entre aquellos que están codo a codo y sugiere que eso debe ser pensado y tenido en cuenta[326]. Muy seguramente Lacan hace esa apreciación porque pretendía exaltar el hecho de que ese ponerse en riesgo de los comunistas no podría tener lugar subjetivamente sino es por ese sentimiento de comunidad, teniendo en cuenta que para él, el acto es del sujeto no del colectivo. Más aún, Lacan exalta el hecho de que la firma de los psicoanalistas de un documento contra el régimen y sus operadores, o sea, los policías, es una manera muy cómoda de considerarse como habiendo cumplido con los acontecimientos[327]. En suma, no basta con agitarse por algo que no anda, se trata de algo más estructural[328].

Bajo esta sombría perspectiva, es pertinente delimitar concretamente qué es el acto político y cuáles son sus alcances desde la radicalidad política de Žižek, el pensador contemporáneo que mejor ha logrado integrar o hacer uso de aproximaciones psicoanalíticas al contexto político y económico mundial. En primera instancia, , al igual que Lacan este pensador también comparte la posición según la cual es mejor hacer nada que caer en la pseudoactividad, entendiendo por ésta última quizá la oposición

---

[325] Žižek Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. (Buenos Aires: sequitur, 2008), 113.
[326] Jacques, Lacan. El acto psicoanalítico. Clase 16 del 15 de mayo de 1968. Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario), 213.
[327] Ibíd., 214.
[328] Ibíd.

superficial o incluso las acciones que contrarrestarían la culpa por la inactividad política y el consumo, como por ejemplo las donaciones a fundaciones, las firmas contra un hecho o situación que nos resulte injusto, la defensa discursiva de los derechos humanos y el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural, la indignación moral, entre otras:

> "Mejor no hacer nada que implicarse en actos localizados cuya función última es hacer funcionar más suavemente el sistema (actos como proporcionar espacio para la multitud de nuevas subjetividades). Hoy la amenaza no es la pasividad, sino la pseudoactividad, la necesidad de "ser activo", de "participar", de enmascarar la vacuidad de lo que ocurre. La gente interviene todo el tiempo, siempre se está "haciendo algo", los académicos participan en debates sin sentido, etc. En realidad, lo más difícil es dar un paso atrás, sustraerse. Los gobernantes prefieren incluso una participación "crítica", un diálogo, al silencio: simplemente pretenden implicarnos en el "diálogo" para asegurarse de que se quiebre nuestra amenazadora pasividad"[329].

Considerando lo anterior, el acto político delimitado con Žižek extralimita con creces las acciones destinadas a suturar las grietas del capitalismo que funcionan como anticuerpos que permiten la reproducción de ese sistema de producción y dominación.

Asimismo, el acto político se intercepta de manera divergente con las operaciones ideológicas que permiten la "legitimidad" consciente o no de ese mismo sistema. Esa superestructura ideológica también conlleva inacción, cinismo o incluso el recubrimiento engañoso de un mandato superyoico o de una contingencia. Por ello Žižek sostiene que la ideología consiste en mencionar la "complejidad de las circunstancias" para librarnos de la responsabilidad de actuar[330] y que "la tarea critica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia", como por ejemplo el engaño sobre la causa de la crisis de la economía en el capitalismo: la ideología nos hace creer que obedece a algo externo y no a algo intrínseco de su propia operatividad[331].

Más sutilmente se puede establecer una relación entre la ideología que opera como fantasía y la repetición en la que está en juego un real recubierto, precisamente, por esa fantasía ideológica. Si en el psicoanálisis el analista pasa al lugar del objeto *a* para que el analizante logre asir el real que lo impulsa a la repetición del goce y el acto es salir de esa repetición para devenir sujeto que sepa saber hacer con el real, en el contexto político, se trataría de traspasar esa fantasía ideológica, es decir, primero reconocer que los desastres y contingencias no son meras eventualidades sino consecuencia directa del discurso capitalista dominante y que hay un campo de acción frente a esos desastres, para luego *actuar*, pues si bien es cierto lo que Lacan consignó en el artículo de 1966 *Respuesta a unos estudiantes de filosofía sobre el objeto del psicoanálisis* (que es, como se dijo, creer que el sujeto podrá superar su trabajo alienado, como lo hizo Marx, es creer

---

[329] Slavoj, Žižek. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. (Argentina: Paidós, 2009), 255.
[330] cf. Slavoj, Žižek, *Introducción.* En: Žižek (Comp.) *Ideología, un mapa de la cuestión*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 11.
[331] Ibíd., 10.

que se puede rebasar la alienación del discurso[332]), también es cierto que el ser humano, así nunca pueda ser libre, ni suturar sus fracturas y lo sepa, jamás se resignará a ello.

Entonces, también en el contexto político se trata de un saber hacer con el real, después de quebrantar la fantasía ideológica, pues ésta "(…) no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra realidad"[333]. Una analogía extravagante de la medicina para explicar cómo trabaja la ideología sería ese tipo de cáncer, denominado difuso, que no puede localizarse, sino que está diseminado por toda la pared del tejido y no puede localizarse, por lo cual, para exterminarse debe extraerse el todo tejido, o incluso, el órgano completo, pues las células sanas ya han perdido su capacidad de detectar anormalidades en su ADN y continuarán mutando y reproduciéndose sin activar el mecanismo defensivo de suicidio celular que consiste en la autodestrucción de la célula cuando ha detectado la irregularidad. En otros términos, la fantasía ideológica, en el contexto político, no está más allá de la realidad, sino entretejida en la realidad misma: "Una ideología "Se apodera de nosotros" realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad –a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad"[334].

Como se dijo anteriormente, parte de ese traspasamiento de la fantasía ideológica, conlleva politizar la economía, de lo contrario, la participación activa en el debate público quedará reducida a diferencias culturales (religiosas, sexuales, étnicas, estilos de vida alternativos, etc.) que impedirían incidir verdaderamente en las decisiones de largo alcance que afectan a todos:

> "Si el problema de la post-política (la "gestión de los asuntos sociales") está en que tiende a limitar cada vez más las posibilidades del verdadero acto político. Esta limitación se debe directamente a la despolitización de la economía, a la idea generalizada de que el capital y los mecanismos del mercado son instrumentos/procedimientos neutros que hay que aprovechar. Se entiende entonces por qué la actual post-política no consigue alcanzar la dimensión verdaderamente política de la universalidad: excluye sigilosamente de la politización la esfera de la economía. El ámbito de las relaciones capitalistas del mercado global es el Otro Escenario de la llamada re-politización de la sociedad civil defendida por los partidarios de la "política identitaria" y de las formas postmodernas de politización: toda esa proliferación de nuevas formas políticas en torno a cuestiones particulares (derechos de los gays, ecología, minorías étnicas...), toda esa incesante actividad de las identidades fluidas y mutables, de la construcción de múltiples coaliciones *ad hoc,* etc.: todo eso tiene algo de falso y se acaba pareciendo al neurótico obsesivo que habla sin parar y se agita continuamente precisamente para asegurarse que algo –*lo que de verdad importa*– no se manifieste, se quede quieto. De ahí que, en lugar de celebrar las nuevas

---

[332] Jacques, Lacan. *Respuestas a estudiantes de filosofía*, Otros *escritos*. (Buenos Aires: Paidós, 2012), 225-226.
[333] Slavoj, Žižek. *El sublime objeto de la ideología.* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003), 76.
[334] Ibíd., 80.

> libertades y responsabilidades hechas posibles por la "segunda modernidad", resulte mucho más decisivo centrarse en lo que *sigue siendo igual* en toda esta fluida y global reflexividad, en lo que funciona como verdadero motor de este continuo fluir: la lógica inexorable del capital"[335].

Traspasar esa fantasía ideológica, también implica hacer una distinción entre violencia directa y violencia simbólica, pues el discurso dominante condena a la segunda como "mala", coartando el empoderamiento político frente a ese mismo discurso, aunque los poderosos que se salvaguardan en ese mismo discurso para ejercer su dominio, se valgan, de hecho, de la violencia directa para alcanzar sus propios objetivos de dominación:

> "(…) anatemizar la violencia, condenarla como "mala" es una operación ideológica por excelencia, una mistificación que colabora con la invisibilización de las formas fundamentales de la violencia social. Es profundamente sintomático que las sociedades occidentales, tan sensibles a las diferentes formas de persecución, sean también capaces de poner en marcha infinidad de mecanismos destinados a hacernos insensibles a las formas más brutales de la violencia, paradójicamente, en la misma forma en que despiertan la simpatía humanitaria por las víctimas"[336].

Un ejemplo de esto último, nada nuevo en la historia ideológica de occidente, que sustenta la dominación propia del capitalismo contemporáneo es la posible pretensión estadounidense de bombardear a Venezuela después de haber contribuido al cierre económico mundial de este país y por tanto a su crisis interna, con el pretexto de liberar a los venezolanos de un modelo dictatorial, lo cual permitiría no solo la restauración de la economía sino también el reconocimiento de los derechos fundamentales de los ciudadanos.

La violencia simbólica puede definirse como ese trastorno radical de las relaciones sociales básicas, a diferencia de la brutal violencia de las sociedades occidentales frente a la que el sistema quiere hacernos insensibles, al tiempo que parece promover programas de "solidaridad" con las víctimas[337]. Esa violencia simbólica debe valerse de las crisis internas del discurso capitalista de dominación, impidiendo que el sistema se restaure, pues éste funciona como una bacteria capaz de mutar para resistir a los efectos antibióticos. Por ello, una posición radical emancipatoria auténtica no se repliega a los tiempos interesantes, caracterizados por la inestabilidad, la guerra, la lucha por el poder, etc., antes bien, se atreve a usarlos para el cambio social, consciente de los errores que suponen, pues "la inconsistencia del Gran Otro, abre el espacio para el acto"[338].

---

[335] Slavoj, Žižek. *En defensa de la intolenracia.* (Madrid: Séquitur, 2008), 110-111.
[336] Slavoj, Žižek. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. (Argentina: Paidós, 2009), 244.
[337] Ibíd., 256.
[338] Slavoj, Žižek, *Bienvenidos a tiempos interesantes.* Bolivia: Viceprecidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 13).

De manera que el acto político excede toda queja que motiva cualquier movilización colectiva y de hecho, lo que busca la post-política es impedir que las reivindicaciones particulares se conviertan en universales. Eso explica que se solucionen las demandas específicas impidiendo la resistencia a todo el aparataje o modelo ideológico: "La post-política moviliza todo el aparato de expertos, trabajadores sociales, etc., para asegurarse que la puntual reivindicación (la queja) de un determinado grupo se quede en eso: en una reivindicación puntual"[339].

Tampoco el acto político debe confundirse con el pasaje al acto que por su parte, conlleva estallidos de violencia impotente. Una vez más es el pensador eslovenio Slavoj Žižek quien, a través de casos concretos del contexto político mundial o del universo cultural, clarifica el concepto. Acá se tomarán tres de ellos:

El primero hace referencia a los disturbios franceses del otoño del 2005, ocasionados por la indignación de los manifestantes porque el ministro del interior los había llamado escorias. Esta causa de indignación más o menos absurda y al margen de cualquier lucha política sorprendió a los analistas. Žižek ubica este acontecimiento, marcado por la falta de sentido de los disturbios, como un pasaje al acto, es decir, como "un movimiento impulsivo a la acción que no puede ser traducido al discurso o al pensamiento y que conlleva una intolerable carga de frustración"[340].

El segundo es tomado del cine, con ocasión del hecho de que es difícil ser realmente violento y realizar un acto que perturbe los parámetros básicos de la vida social. Se trata de la película hollywoodense *El fugitivo* donde un inocente doctor (Ford) enfrenta un colega (Krabé) y lo acusa de falsificar datos médicos para una gran compañía farmacéutica. "En ese momento, cuando uno esperaría que la película se centrara en la gran empresa farmacéutica (capital corporativo) como el auténtico culpable, Krabé interrumpe a Ford y le invita a salir; después, ya fuera de la sala de convenciones, implica a Ford en una lucha encarnizada, violenta: se golpean hasta que sus rostros se llenan de sangre. La escena es reveladora por su carácter abiertamente ridículo, como si, para salir del embrollo ideológico que supone juguetear con el anticapitalismo, uno debiera hacer una jugada que permitiera percibir claramente las grietas de la narración"[341]. A esto Žižek añade: "*El fugitivo* proporciona así una clara versión del *passage á l'acte* violento que sirve como cebo, el mismo vehículo del desplazamiento ideológico"[342].

El último caso es el de la violencia colectiva organizada, más concretamente de la Revolución Cultural China: "la destrucción de todos los monumentos acabó siendo no una auténtica negación del pasado, sino más bien un impotente *passage á l'acte*, algo que da fe del fracaso que supone querer librarse del pasado. Hay una especie de justicia

[339] Slavoj, Žižek. *En defensa de la intolerancia.* (Madrid: Séquitur, 2008), 40.
[340] Slavoj, Žižek. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. (Argentina: Paidós, 2009), 91.

[341] Ibíd., 244.
[342] Ibíd., 245.

poética en el hecho de que el resultado final de la revolución cultural de Mao Ze dong sea la incomparable explosión actual de la dinámica capitalista de China"[343].

De manera que "(…) la diferencia clave entre la política radical emancipatoria y los estallidos de violencia impotente es que el gesto político auténtico es *activo*, impone, fuerza una visión, mientras que los estallidos de violencia impotente son fundamentalmente reactivos, una reacción a algún intruso molesto[344]. Esos estallidos de violencia no solo son consecuencia de esa impotencia que sobreviene porque el sistema de dominación parece impenetrable o porque de él no pueden identificarse concretamente sus amos, incluso también puede ser resultado de una falsa creencia según la cual esos actos de violencia o de destrucción conllevarán el debilitamiento estructural de un discurso avasallador.

El verdadero acto político, en cambio, es hacer de lo impensable algo pensable[345], es decir, hacer algo que sobrepase esos estallidos de violencia producto de la impotencia e interponer acciones que excedan las ideas que siempre funcionan, pues ambos casos tienen lugar dentro del mismo funcionamiento habitual de las cosas, o sea, al interior de la política interpasiva que defiende las identidades, el ecologismo, etc., pero es inmóvil respecto al funcionamiento del capital.

Más concretamente,

> **"**el *verdadero* acto político (la intervención) no es simplemente cualquier cosa que funcione en el contexto de las relaciones existentes, sino precisamente *aquello que modifica el contexto que determine el funcionamiento* de *las cosas.* Sostener que las buenas ideas son "las que funcionan" significa aceptar de antemano la constelación (el capitalismo global) que establece qué puede funcionar (por ejemplo, gastar gastar demasiado en educación o sanidad "no funciona", porque se entorpecen las condiciones de la ganancia capitalista). Todo esto puede expresarse recurriendo a la conocida definición de la política como "arte de lo posible": la verdadera política es exactamente lo contrario: es *el arte* de *lo imposible,* es cambiar los parámetros de lo que se considera "posible" en la constelación existente en el momento"[346].

Esa imposibilidad está relacionada con el surgimiento de algo nuevo, antes inexistente, que no opera en función de ningún tipo de normatividad pre-establecida: "Cuando Lacan define un acto como "imposible", entiende por ello que un acto verdadero no es nunca simplemente un gesto realizado con arreglo a una serie de reglas dadas, lingüísticas o de otro orden -desde el horizonte de esas reglas, el acto aparece como "imposible", de suerte que el acto logrado, por definición, genera un corto-circuito: crea retroactivamente las condiciones de su propia posibilidad"[347].

---

[343] Ibíd., 246.
[344] Ibíd., 250-251.
[345] Ibíd., 152.
[346] Slavoj, Žižek. *En defensa de la intolerancia*. (Madrid: Séquitur, 2008), 32-33.
[347] Ibíd., 103.

Incluso, “desde un punto de vista más radical, conviene insistir en el carácter único, en la idiosincrasia absoluta del acto ético –un acto que genera su propia normatividad, una normatividad que le es inherente y que “lo hace bueno”; no existe ningún criterio neutro, externo, con el que decidir de antemano, mediante aplicación al caso particular, el carácter ético de un acto”[348].

De este modo, se puede concluir, apelando nuevamente a Žižek, que un acto excede los límites de lo posible: “(…) un acto cambia las mismísimas coordenadas de lo que es posible y así crea retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad”[349]. También, como ya se mostró, un acto político conlleva arremeter contra la fantasía ideológica, así como resistirse a caer en la impotencia que implica una violencia sin sentido.

Con todo, esta delimitación žižekiana del acto político carece de algunas características adicionales previstas por Sauret: en primer lugar, el acto no se define por su resultado; el acto no es necesariamente el franqueamiento de un límite simbólico, pues muchas veces el discurso dominante empuja a franquear límites con el ánimo de preservar la dominación [350]; y el acto deviene en el après-coup, es decir, con posterioridad a la aparición del primer significante de rechazo al goce, que impulsa a la repetición[351].

4.4 La operatividad de los discursos de Lacan en la masa y en el Movimiento Social

En el seminario sobre el acto analítico, interrumpido por los acontecimientos de mayo del 68, Lacan situará al psicoanálisis en disputa con los demás discursos, en tanto revela el resorte inconsciente del discurso, y dará pasó a la elaboración del plus de goce, ubicando la pérdida de goce que conlleva todo lazo social. Esto a su vez, en el seminario titulado *De un Otro al otro*, da lugar al primer esbozo de lo que en el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis,* Lacan llamará los 4 discursos: el discurso del amo, el discurso analítico, el discurso de la histérica y el discurso universitario.

Los discursos, si bien dejan intacto al sujeto, en tanto éste es efecto del lenguaje y es representado por un significante ante otro significante, y del significante sin más no se puede saber nada, designan efectos de subjetividad[352]. Dichos efectos, como aclara

---

[348] Ibíd., 105.
[349] Slavoj, Žižek. *Bienvenidos a tiempos interesantes.* (Bolivia: Estado Plurinacional de Bolivia, 2011), 30.
[350] Marie-Jean, Sauret. *Psychoanalyse et politique. Huit questions de la psychoanalyse au politique*. (Tolouse Presses Universitaires du Mirail, 2005), 157.
[351] Ibíd., 165.
[352] El psicoanalista francés Franck Chaumon, en su artículo *Sujet de l’inconsciente, subjetivité* politique, elabora una lúcida diferenciación entre sujeto y subjetivación, que resuelve la reciente paradoja en el medio psicoanálitico acerca de los llamados “sujetos contemporáneos”. Siguiendo a la letra la definición lacaniana de sujeto como tachado y del inconsciente, Chaumon rechaza la

Lacan apenas empezando el seminario, exceden las palabras[353] y conllevan un significante S1 que se repite ante otro S2, dando lugar al sujeto representado por cierta pérdida, o sea, por el objeto plus de goce[354]. Asimismo, el discurso le da un trámite al saber y el saber es un medio de goce, es el goce del Otro.

La escritura del discurso del amo es la base estructural para reescribir los otros tres con un cuarto de vuelta[355], donde S1 es el significante amo, S2 es la batería significante, $ es el sujeto tachado y *a* es el objeto de deseo o el objeto plus de goce. Cada discurso tiene lugares designados:

Discurso del amo

Agente	Otro
S1	S2
$	*a*
Verdad	Producción

Hay un amo en el lugar del agente que se dirige a un esclavo provisto de un saber hacer que produce el objeto de deseo del amo, donde la verdad es que el amo representado por S1, está tachado o castrado, es decir, que se instituye como amo en virtud del imprescindible reconocimiento por parte del esclavo.

Discurso universitario

S2	*a*
S1	$

Hay una institución que se dirige al objeto *a*, el estudiante, el burócrata, etc., que está en el lugar del trabajo y que produce un sujeto del conocimiento aparentemente libre, y la verdad es que la acción del agente S2 se sostiene por el mandato de un amo subyacente.

Discurso de la histérica

$	S1

existencia de ese "sujeto contemporáneo" que en el discurso capitalista aparentemente ya no estaría tachado. El sujeto siempre es el mismo, aunque el discurso capitalista tenga efectos sobre las subjetividades.

[353] Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969 - 1970), (Buenos Aires: Paidós, 2008), 10.

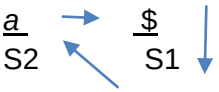
[354] Ibíd., 17.

[355] Ibíd., 29.

a S2

La histérica, caracterizada por ser insaciable respecto a su queja, se dirige a un significante amo S1 en el lugar del trabajo, que produce un saber al respecto de la queja. La verdad es que la histérica goza de su queja. Este goce está representado por el objeto *a* que la sostiene.

Discurso del analista



El analista se pone en el lugar del agente provisto de un saber, como objeto *a* causa de deseo y se dirige al sujeto que está en el lugar del trabajo, quién produce un significante S1. La verdad es que lo que se busca se articula como un saber que no se sabe. Éste es el discurso que Lacan sitúa como el reverso del discurso del amo, en tanto no tiene una pretensión de dominio.

Teniendo en cuenta esta articulación parcial de los discursos, cabe decir que tomar la palabra es un riesgo e implica ubicarse en alguno de los discursos. Además, cualquier significante es capaz de adquirir la posición significante amo, ya que su función es representar un sujeto para otro significante. Como los discursos establecen un lazo entre seres hablantes, puede decirse que las sociedades se organizan en virtud de algún discurso dominante que no excluye la formación de los otros, lo cual recuerda a Foucault quien caracteriza ciertos dispositivos (disciplinario, biopolítico, etc.), con sus efectos de subjetivación, que aunque son históricos y uno puede establecerse como dominante, pueden superponerse.

Bajo esta consideración, a primera vista podría pensarse que el lazo vertical que tiene lugar en la masa freudiana se inscribe en el discurso del amo, puesto que el líder, en el lugar del S1, se dirige a su seguidor, que por mor de la identificación que tiene lugar en virtud de la puesta de objeto amado en el Ideal del yo, produce un objeto de goce, material o no, esperado por el líder. Sin embargo, en las masas propias de las instituciones, podría pensarse la articulación del lazo a partir del discurso universitario, que es en realidad una modalidad velada del discurso del amo. Así se puede ubicar al significante que representa al aparataje institucional, sea por ejemplo la Iglesia o el Ejército, en el lugar del agente representado por S2, que conlleva un saber, que se dirige al objeto *a* que quiere producir, o sea, el creyente o el subordinado, que en el lugar del trabajo e indiferenciado del objeto, produce un sujeto específico.

Por otra parte, en el lazo horizontal que existe entre los miembros de la masa freudiana, quizá no pueda identificarse el discurso de operancia, al no haber una aparente jerarquía posicional que caracteriza a los 4 discursos, por ejemplo, entre amo y esclavo; el sujeto histérico y los significantes amo; el que detenta el saber y el que es objeto de saber; o el

analista en el lugar del supuesto saber y el analizante. Aunque en este último, al ser el reverso del discurso del amo, sería impropio hablar de tal jerarquía.

En la masa institucionalizada, esto evoca el lazo en la modalidad del discurso del amo que se establece entre el significante amo y su subordinado, que se multiplica en una cadena interminable característica de la burocracia, que imposibilita otros lazos y conlleva el impersonalismo. Esto evoca la imposibilidad del lazo que instituye una suerte de discurso, denominado por Lacan el discurso capitalista, donde no puede identificarse amo alguno. Sin embargo, de cualquier modo hay un lazo horizontal entre los seguidores del líder en la masa freudiana, que obedecería a una identificación imaginaria que, como se ha dicho, es posible en virtud de Yo Ideal. De modo que, dado que al interior de la masa existen dos lazos, en el caso particular, no operaría el discurso capitalista.

La operancia dominante del discurso capitalista, caracterizado por impedir la localización del significante amo y particularmente por suprimir el lazo entre los hablantes, lo cual se explica porque la verdad ya no está oculta[356], explicaría la fragmentación de lazos, que lleva a los sujetos a buscar alternativas frente al malestar contemporáneo. Estos intentos de restaurar los lazos, no solo muestran el malestar, sino el hecho de que el sujeto no necesariamente puede masificarse bajo el imperativo económico del egoísmo, propio del discurso capitalista, aunque los discursos sean modeladores de subjetividades.

El discurso universitario sugiere una nueva masificación, en tanto cada persona puede simular el plus de goce, puesto que el trabajador, que también es consumidor, es plus de goce homogéneo de los otros objetos, en tanto el sujeto aparece como objeto. El discurso capitalista por su parte conlleva una masificación dado que, al coartar la posibilidad del lazo, “cada cual queda solo con sus objetivos”[357].

Los lazos que dan lugar al Movimiento Social, en cambio, si bien pueden coincidir históricamente con el discurso universitario o con el discurso capitalista, no podrían confundirse con las masificaciones que tienen lugar en estos dos discursos. En efecto, aunque estos discursos modelan, configuran y disciplinan subjetividades, no podría aseverarse sin más, que los sujetos al interior del Movimiento caigan en el circuito de objetivación propia del discurso universitario, ni que el vínculo sea resultado de la masificación segregativa propia del discurso capitalista, que más bien deshace el lazo y la solidaridad (esta última característica de los Movimientos Sociales), en virtud de una

[356] Lacan aclara que en los 4 discursos la inserción de un significante con otro permite situar la inserción en el goce del Otro, donde a su vez se sitúa un saber medio de goce que produce una verdad que es siempre a medias (LACAN (1969-1970), 2008: 53)

[357] Colette, Soler. *Incidencias políticas del psicoanálisis/1.* (Barcelona: Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis & Sociedad, 2011), 146.

causa que pueda sostener un vínculo colectivo. Esto, por otra parte, explica el carácter subversivo del Movimiento Social, puesto que se resiste a la separación que deja a cada quien enfrentado con el objeto plusvalía[358] y tiene una verdadera causa que defender[359].

Por otra parte, no podrían olvidarse las palabras de Lacan en el contexto de mayo del 68 que podrían dar luces acerca del discurso en el que podríamos ubicar los lazos que tienen lugar en el Movimiento Social: "Recordemos el reto de Lacan a los estudiantes que se manifestaban: *"Como revolucionarios, sois unos histéricos en busca de un nuevo amo. Y lo tendréis*". Y lo tuvimos, disfrazado del amo "*permisivo*" posmoderno cuyo dominio es aún mayor porque es menos visible"[360]. En efecto, el sujeto inconforme podría ubicarse en el lugar del agente como sujeto, que se dirige a un significante amo S1 en el lugar del trabajo; en el caso de los Movimientos Sociales podría ser el significante que represente a las elites poderosas, de lo que resulta como producto una batería significante S2, que en todo caso resulta insuficiente para el agente. Sin embargo, lo que puede constatarse, es que no siempre los significantes amo se ponen en el lugar del trabajo, en otros términos, los significantes amo ni siquiera reconocen la queja del agente, por lo cual, no podría ubicarse sin más al lazo que tiene lugar en el Movimiento Social en este discurso. En suma, pueden hacerse conjeturas generales al respecto pero no puede aseverarse nada sin tener como referencia un caso particular.

De este modo, podría concluirse que pueden identificarse ciertas diferencias y similitudes entre la masa freudiana y el Movimiento Social, y que el lazo que establecen puede o no desenvolverse conforme a las disposiciones subjetivizantes de determinado discurso según determinado momento histórico.

Entre las diferencias y similitudes antes mencionadas se tiene que, en ambos casos, el lazo conlleva una renuncia al narcisismo por un empuje libidinal hacia el otro y por la renuncia a las satisfacciones directas de la pulsión. Sin embargo, en la masa la causa del lazo no puede divorciarse de una coacción externa que sostiene, en la idealización del líder, pues muchos de los subordinados aspiran a ser como él, dando lugar a una identificación imaginaria horizontal entre quienes conforman la masa.

En el Movimiento Social, aunque se arguye que pueden existir las mismas identificaciones en virtud de un ideal abstracto puesto en el Ideal del yo y de la paridad imaginaria entre los miembros, ésta última no tiene lugar por el enaltecimiento del líder, sino por una causa colectiva, que tiene que ver con sus dolencias y malestares

---

[358] Ibíd., 439.
[359] Ibíd., 442.
[360] Slavoj, *Žižek*. *Mayo del 68 visto con los ojos de hoy.* Mayo de 2008. En: http://elpais.com/diario/2008/05/01/opinion/1209592812_850215.html

cotidianos, que a veces, paradójicamente, se traducen en la indignación que produce vivir bajo la inmediatez, y es esto lo que puede servir como garante del lazo entre los miembros.

5. Capítulo 3 El ‘heroismo deseante’ y el Movimiento Social de la comunidad indígena U’WA frente a la política extractivista y desarrollista del Estado Colombiano

Después de haber diferenciado el Movimiento Social de otras masas colectivas, y de delimitar el concepto de acto político a la luz de los aportes psicoanalíticos, en este capítulo se hará una suerte de estudio de caso. Se trata del Movimiento Social que que por parte de la comunidad indígena U’wa tuvo lugar en la década de los noventa del siglo pasado, justo después de la inauguración de la nueva Carta política del 91. Esta comunidad se resistió a la exploración e invasión que pretendían las multinacionales extraccionistas de petróleo en su territorio, partiendo no solo del reconocimiento que, a propósito de esa nueva carta, el país tendría que reconocerles como nación étnica y pluricultural, sino sobre todo y particularmente por su cosmovisión de carácter sagrada.

Dadas esas características del pueblo U’wa, que lo posicionan como comunidad, podría objetarse el hecho de que su movilización podría considerarse un Movimiento social. En favor de esta posición puede argumentarse, en primera instancia, desde las apreciaciones sociológicas previamente hechas en el capítulo 1, que hay un orden simbólico compartido, unas prácticas comunes, e incluso, una cosmovisión. En virtud de esa cosmogonía, hay un arraigo al territorio, a la cultura y a la identidad, al margen del Estado y de otras instituciones:

> “Los U’wa tenemos nuestra propia política, no necesitamos una política traída de otro lado. No compartimos nada con la política del gobierno, ni con la del ejército ni la de la guerrilla. Esa es una cultura de armas que no tiene nada que ver con nosotros que sólo tenemos la palabra. Si la palabra no funciona

> pedimos ayuda de la Madre Tierra, ella tiene la política de los ríos y la política del temblor, que matan con sus propias armas"[361].

Asimismo, hay una relación con la naturaleza que se aleja de los preceptos de dominación occidentales. Hay también una relevancia de la comunidad como agente, que sobrepasa la resistencia de agremiaciones como es el caso de los sindicatos. Finalmente, hay un sentimiento de injusticia (la invasión y extracción de petróleo de su territorio que atenta contra su cosmovisión), y la idea de que es posible vencer esa injusticia desafiando a oponentes poderosos de las instituciones. Esto último constituye una respuesta "subjetiva" frente al discurso dominante, sostenida en la confianza en los lazos comunitarios.

Un estudio juicioso sobre la lucha por parte del Movimiento Social de resistencia que se gestó en la población U'wa se encuentra en la compilación hecha por Boaventura de Sousa y Mauricio García Villegas, titulada *Caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Allí hay una revisión del multiculturalismo jurídico focalizado en los grupos indígenas y el caso de los U'wa se trata por ser el movimiento social pionero en apelar a la nueva constitución para defender su integridad étnica y cultural, históricamente violentada por las grandes élites del país o transnacionales.

Lo primero que se destaca en este trabajo es el hecho de que el artículo 7 de la Constitución, que sugiere que Colombia es un país que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural, pudo tener lugar, bien como una verdadera conquista, bien como un mero reconocimiento simbólico de esa diversidad[362], lo cual recuerda las apreciaciones de Žižek acerca de la ideología, esto es, de la quimera del reconocimiento de los derechos humanos, o de otros colchones jurídicos propios de la democracia, pero sin ningún tipo de incidencia en las devastaciones de la economía, de la que precisamente depende la garantía fáctica de esos derechos que se profesan.

Esta operación ideológica bordea el conflicto fundamental de este caso que suscita el Movimiento Social de los U'wa. Dicho conflicto se relaciona con dos concepciones antagónicas sobre el bien y sobre el mundo.

La primera es de carácter sacro-religioso, pues según la cosmogonía de los U'wa, que fundamenta toda práctica social, son los sabios ancianos, los werjayas, quienes se comunican con los antepasados, por lo cual, cualquier acción que afecte el sentido de comunidad debe ser consultada a dichos sabios. Asimismo, para los U'wa,

---

[361] Beatriz Eugenia, Sánchez. *El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor*. En: Boaventura de Sousa y Mauricio García Villegas. *Caleidoscopio de las justicias en Colombia*, (Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 2001), 106.
[362] Ibíd., 99.

> "(…) en un principio el universo se componía de dos esferas: un mundo de arriba, *blanco,* seco, luminoso y con fuego, y uno de abajo, *rojo*, oscuro húmedo y vacío. Estos dos mundos estaban estáticos y separados. Después hubo movimiento, que permitió la mezcla de los mundos. De su conjunción surgió el mundo medio que a su vez se divide en dos: *amarillo*, donde está la enfermedad y el abrigo, y *azul*, donde habitan los seres humanos. Este concepto es fundamental para entender el pensamiento U'wa: nada es puro, todo es resultado de una mezcla de elementos; referirse a elementos puros implicaría transportarse a un estado anterior a la creación del mundo actual. El mundo medio habitado por los seres humanos, tiene un papel importante que cumplir en el desenvolvimiento del universo, es el encargado de evitar que los extremos vuelvan a unirse"[363].

A esta armonía cósmica se añade el equilibrio entre las deidades y ancestros femeninos (ruya) y los masculinos (kubina). "Los U'wa se encuentran equidistantes de los dos ancestros divinos Thirina (ser de luz) y Kabina-Yaina (ser de oscuridad), encarnando el delicado balance entre arriba y abajo. La tarea del pueblo U'wa, y en especial la de los werjayas o ancianos, es mantener este equilibrio y propiciar el desenvolvimiento oportuno y correcto de los procesos que tienen lugar dentro del universo mediante la celebración de los mitos cantados y rigiendo su propia vida y por las reglas del equilibrio y armonía. Si este equilibrio se rompiese, sobrevendría una situación inversa al orden; rojo se movería e invadiría blanco, lo cual significaría el fin del universo"[364].

La segunda concepción podría posicionarse como utilitarista del mundo y de las relaciones humanas, puesto que tanto el Estado como la multinacional OXY defendían la exploración y explotación del territorio U'wa a través del argumento según el cual dicha explotación quizá podría afectar un poco a una pequeña comunidad pero favorecería a todo el país, considerando que la misma Constitución Política tiene un artículo (58) que si bien sostiene la importancia de la función ecológica de la propiedad privada, aun si no se explica a qué se refiere esa función, reza que el interés privado debe ceder al interés social y que podrá haber expropiación mediante sentencia judicial, e indemnización.

A este argumento de corte utilitarista se le añade otro según el cual la exploración y explotación petrolera traería progreso y desarrollo a los U'wa, pues beneficiaría la construcción de obras públicas y promovería empleo y educación, lo cual contrarrestaría el salvajismo y el atraso en el que se encontraban los U'wa. Se trata en suma, de la vieja idea occidental de progreso y desarrollo en función de elementos técnicos, del condicionamiento a través de la educación masiva y de la integración del pueblo U'wa a las dinámicas de proletarización del capitalismo, rompiendo con ello la integración de sus miembros en la comunidad y la perpetuación de sus prácticas y costumbres que

[363] Ibíd., 103.
[364] Ibíd., 104.

hacen posible la existencia de la misma: "(…) el debate a nivel jurídico se ha presentado más en términos de participación y etnodesarrollo que en términos de derecho a la existencia como comunidades culturalmente diferenciadas"[365].

Teniendo en cuenta el carácter estructural del conflicto, se dará lugar, en lo que sigue, a una exposición sintetizada de los hechos tomados de la misma compilación mencionada sobre multiculturalismo jurídico[366]:

1. La Nueva Constitución pretendió conciliar el desarrollo económico con el reconocimiento y protección de los pueblos indígenas. Por ello, en el parágrafo del artículo 330 establece dos requisitos para la explotación de recursos en territorio indígena: un diálogo intercultural que permita la participación indígena a través de la figura de consulta, que busca informar y obtener consentimiento; y la expectativa de que la explotación no atente contra la identidad cultural de la comunidad. Pese a estos dos requisitos y al hecho de que la constitución es norma de normas, no se estableció cómo deben llevarse a cabo esos procedimientos ni el carácter vinculante o no de la consulta. Solo la Ley 99 de 1993 obliga a efectuar consulta previa a comunidades negras e indígenas que se vean afectadas por exploración de recursos.
2. El pueblo U'wa fue la primera comunidad que se opuso a un proyecto petrolero, teniendo como referente ese nuevo marco constitucional.
3. En 1992 Ecopetrol y la multinacional petrolera OXY firmaron un contrato de exploración y explotación petrolera en el nororiente colombiano que incluía el territorio U'wa y el parque natural Bloque Samoré. Tanto el diseño de zonas de exploración como la firma de ese contrato fueron llevados a cabo sin tener en cuenta la presencia de comunidades indígenas. Por ello, en 1994 el Ministerio de Medio Ambiente informa a la comunidad que solo restaba lo que se consideraba una nimiedad, o sea consultar a la comunidad U'wa.
4. La multinacional alega que ya se había hecho la consulta, pero el Ministerio de Medio Ambiente sostiene que debe haber presencia del Estado en tal consulta, por lo cual, tanto el gobierno como la OXY convocan a la reunión de información y consulta. A la reunión asisten representantes de la petrolera, de la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas, del Ministerio de Medio Ambiente, de Minas y Energías, de Ecopetrol, de la OXY y 40 miembros de la comunidad indígena. Se les dijo a los indígenas que la reunión tenía el propósito de informarles sobre la ejecución del proyecto y de establecer la manera de compensar los posibles daños. La comunidad escuchó el mensaje y advirtió que el proyecto atentaba contra su concepción del mundo por lo cual se oponía al mismo y la desición radical de oposición estaba tomada.

[365] Ibíd., 107.
[366] Ibíd., 5-157.

5. El 3 de febrero de 1995 se concedió la licencia al proyecto de Bloque Samoré, bajo la exigencia de evitar la contaminación del agua, la tala de árboles, la caza de especies nativas y de respetar los acuerdos con la comunidad, acuerdos inexistentes porque nunca se establecieron. El 21 de febrero se celebró una reunión con la comunidad para que estableciera las áreas sagradas, pero la comunidad sostuvo que todo el territorio era sagrado, lo cual fue tomado como una burla. Se repitió la intención de indemnizar por los daños, pero los U'wa sostuvieron que volverían a consultar con los werjayas antes de tomar una decisión. Sin embargo, la OXY inició la ejecución del contrato en marzo con la compañía Grant Geophysical, aunque fue saboteado por el ELN, el contrato fue retomado con la empresa colombiana Inversísmica S.A. que inició trabajos el 4 de junio.
6. Inicia la movilización de la comunidad U'wa, sus miembros anuncian su intención de suicidarse de manera colectiva si se llegaba a perforar la tierra, no como una condicionante de implicación, sino porque tal perforación atentaba contra su cosmovisión y llevaría al desequilibrio del mundo.
7. La defensoría del Pueblo toma el caso e interpone una tutela y la acción de nulidad en agosto ante el Tribunal Superior de Bogotá, apelando a un argumento jurídico según el cual no se había realizado la consulta al pueblo U'wa y aún así se entregó la licencia ambiental. Esta apelación no consideraba las particularidades culturales y sacras de la comunidad sino el otorgamiento de licencia ambiental sin la previa consulta.
8. La tutela fue fallada en favor de los U'wa bajo el argumento de violación al derecho a la vida de la comunidad por el atentado contra su identidad cultural. Con todo, la argumentación no era muy sólida en tanto no se logra demostrar esa amenaza y se considera inapelable el otorgamiento de licencia ambiental a la OXY. Tanto Ecopetrol como OXY apelan el fallo de la tutela sosteniendo que los lugares sagrados como cementerios y sitios de culto estarían protegidos y que el proyecto, antes bien, era la última opción para vivir de la comunidad, pues "se trataba de un pueblo sumido en la miseria que requería de la ayuda del Estado para poder sobrevivir. En estos términos el proyecto era una oportunidad positiva para la comunidad, pues generaría empleo y, en consecuencia, bienestar"[367].
9. En defensa respecto al fallo de tutela en favor de los U'wa, la OXY sostiene que efectivamente se realizó la consulta; que la licencia no atenta contra el derecho a la vida puesto que reconoce la diversidad étnica y cultural; y que la interpretación del parágrafo 330 de la Constitución conlleva el favorecimiento de proyectos de explotación que beneficien el interés general. Además, "La exigencia de respetar el derecho a la diversidad étnica puede y debe compatibilizarse con el derecho al

[367] Ibíd., 115.

aprovechamiento de los recursos naturales con la obligatoria participación de las comunidades indígenas y la protección del medio ambiente"[368].

10. El Consejo de Estado sostiene que no es posible concederle carácter vinculante a la consulta porque eso atentaría contra el principio según el cual el Estado es el único ente facultado para tomar decisiones, no las comunidades autónomas. El caso es llevado a la Corte Suprema de Justicia quien evade el conflicto a través del rechazo de la licencia ambiental porque no se realizó el debido proceso, o sea, la consulta, sosteniendo que de cualquier modo no había una vulneración del derecho a la vida y que quizá lo habría con la excavación pero que la misma no se había llevado a cabo aún.
11. La Corte Suprema de Justicia no había establecido una posición definida: por un lado, determinó que sobre el respeto hacia la diversidad debía prevalecer el interés de la sociedad occidental (Sentencia T-428 de 1992); y por otro, en el caso de las comunidades del Amazonas benefició al interés general (fallo T-405 de 1993). Con todo, estaba en juego la desaparición física y cultural de la comunidad U'wa que frente a lo irreconciliable del conflicto y al percatarse de que la exploración del territorio ya había sido iniciada, lo cual atentaba contra su concepción del mundo, opta por el suicidio colectivo.
12. En agosto de 1996 el pueblo U'wa realizó una "Audiencia por la vida". Allí se manifestó la negativa de los U'wa al proyecto extractivista quienes dieron a conocer su posición al mundo. Asistieron nueve etnias, varias universidades, ONG, grupos ambientalistas, representantes de la Defensoría del Pueblo, la Procuraduría y la Consejería Presidencial para los derechos humanos. Los werjayas cantaron a sus dioses y se negaron a capitalizar la tierra, los jóvenes manifestaron su autonomía y su rechazo a la sociedad blanca. El evento tuvo una importancia simbólica tanto más cuanto que se establecieron lazos de solidaridad con la comunidad U'wa.
13. La multinacional ofreció grandes cantidades de dinero y la posibilidad de ampliar el resguardo a cambio de desestabilizar el equilibrio del mundo azul. Esto dividió a la comunidad, pero muchos persistieron en su radicalidad política, respaldada por la sabiduría de los wejayas y en su resistencia frente a la desaparición como pueblo. Entretanto, la Corte estableció como parámetros el reconocimiento de las minorías; la relación entre los grupos indígenas y la conservación del ambiente; la aceptación de otras concepciones del mundo, no solo de la occidental; y el hecho de que la comunidad indígena sea un sujeto colectivo con derechos fundamentales. Sin embargo, contradictoriamente, establece que es necesario armonizar los intereses contrapuestos, o sea, la explotación de recursos y la protección de la integridad étnica. La sentencia genérica SU-039 de 1997[369] impartida por la Corte estableció que la consulta previa busca que la comunidad

[368] Ibíd., 116.
[369] http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/SU039-97.htm

sea enterada de los proyectos de exploración y explotación de recursos en su territorio; que la comunidad debe ser enterada de cómo esos proyectos pueden afectarla; y que pude considerar las ventajas y desventajas de tales proyectos y manifestar sus inquietudes respecto a los mismos. Sin embargo, dicha consulta, más de carácter ideológico que fáctico, tiene como única finalidad "obtener su consentimiento libre e informado"[370] de la ejecución de proyectos en su territorio, es decir, llegar, en la medida de lo posible a un acuerdo consentido con la comunidad y hacer una transacción de "indemnización" cuando la comunidad se vea afectada. De no llegar al libre consentimiento el Estado tiene la última palabra mitigando, corrigiendo o restaurando los daños, pues la Constitución fije que el Estado es dueño del subsuelo y que esa propiedad hace parte de su ejercicio de soberanía.

14. El Consejo de Estado establece que la Consulta no tiene carácter vinculante y que la licencia había sido entregada con los requisitos legales. En contrapartida, la Defensoría del Pueblo, bien o mal, desde la normativa occidental, siempre mantuvo su apoyo hacia a los U'wa bajo el argumento de que no se había llevado a cabo el debido proceso. La Dirección General de Asuntos Indígenas mantuvo una posición ambigüa y sospechosa. El Ministerio de Medio Ambiente se empeñó en defender la legalidad de la licencia y el Ministerio de Minas acogió el argumento según el cual el Estado es dueño del subsuelo y aseveró que antes bien la intervención es una forma de proteger a las comunidades puesto que les provee infraestructura, calidad de vida, educación, construcción de vías, etc., y que los U'wa no pueden ser tratados de forma diferente a otros grupos indígenas.
15. Los U'wa se dividieron entre quienes persistieron en el respecto a su concepción del mundo y entre quienes aceptaron los sobornos, la mayoría provenientes de la educación impartida por misioneros. Dichos sobornos incluyeron el ofrecimiento de exorbitantes cantidades de dinero a quienes se emplearan en las labores de exploración petrolera. Las autoridades U'wa advirtieron que quienes aceptaron los sobronos no pertenecían a la comunidad.
16. El líder indígena U'wa Roberto Berito Cobaría Kuwaru'wa en 1997 asiste a la audiencia ante la Corte Interamericana en Waschington y en Los Ángeles encabeza una protesta contra la OXY y SHELL pidiendo la cancelación de los proyectos petroleros. Este líder indígena obtiene el premio ambiental Goldman Enviromental Prize" y el premio de defensa a las culturas indígenas Bartolomé de

---

[370] DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES

SOBRE SUS TIERRAS ANCESTRALES Y RECURSOS NATURALES

Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos

IX. DERECHOS A LA PARTICIPACIÓN, LA CONSULTA Y EL CONSENTIMIENTO. En: http://cidh.org/countryrep/tierrasindigenas2009/cap.ix.htm

las Casas, pese a que fue golpeado y amenazado de muerte. A su vez, en 1999 los voceros de la comunidad U'wa Roberto Cobaría y Abruno Nuniwa se presentan en la asamblea anual de accionistas de la OXY en Los Ángeles y en virtud de la acción colectiva convocan a 200 personas que bloquean la entrada, siendo intervenidos por restricciones forzosas de parte de la policía. Entretanto el Gobierno de Colombia solicita a la OEA y a la Universidad Harvard un estudio sobre la importancia del caso para la economía. El estudio da recomendaciones y observaciones sobre el caso del bloque Samoré. Finalmente, emerge una movilización colectiva organizada por campesinos e indígenas U'wa contra las invasiones petroleras.

17. El 23 de agosto de 1999 el gobierno amplía el resguardo indígena, que pasa de 62 mil a 220 mil hectáreas, por lo cual se le ofrece una carta de agradecimiento al presidente Pastrana, que fue interpretado como un triunfo político por parte de los U'wa. Poco después el gobierno autoriza a la OXY la exploración en el pozo Gibraltar I en Norte de Santander. Si bien esa parte del territorio no pertenecía al resguardo, desde siempre fue reclamada por la comunidad como territorio ancestral. Esto se interpretó como una burla de parte del gobierno, que amplió el resguardo como una forma de transacción intransable para los U'wa.

Como los U'wa se negaron a un acuerdo, el gobierno optó por no preocuparse del discenso y proceder a la exploración y explotación de petróleo. Hasta la actualidad el conflicto permanece y la presencia de multinacionales solo ha demostrado que el capitalismo trae pobreza y empeora las condiciones de vida de los miembros de la comunidad, que se niegan a recibir el modelo extractivista y de acondicionamiento de los blancos a través de supuestos proyectos de desarrollo y educación.

Bajo estos acontecimientos, los aportes del psicoanálisis sintetizados en los capítulos anteriores permiten aseverar la siguiente hipótesis: la resistencia del pueblo U'wa frente a la exploración y excavación petrolera constituyó un acto de radicalidad política y con ello, una destitución del discurso del amo en la operancia del capitalismo contemporáneo. Sin embargo, después de esta resistencia política como comunidad indígena y como Movimiento Social, se pasó de un discurso a otro y el discurso de dominación retornó a su operancia, pese a que los U'wa se sigan manteniendo en su posición de marginación frente a las leyes del blanco y su ideal de "desarrollo".

Varios factores podrían llevar a la conclusión de que el caso de los U'wa constituyó una radicalidad digna de denominarse acto político, estos son, la resistencia a entrar en el modelo de dominación occidental caracterizado por una economía extractivista y por la capitalización de la vida; la apelación al orden simbólico preestablecido en favor del deseo; y luego, frente al fracaso de esa apelación, la disposición al suicidio colectivo, tal como ocurrió desde la conquista, antes de someterse a los imperativos liberales y de explotación de esa sociedad occidental; la negativa a alienarse en ese marco normativo occidental fundado en la idea de desarrollo que no atendió a sus particularidades como comunidad, sino que se limitó a impartir un marco normativo genérico o masificado para

cualquier comunidad; la movilización por la defensa del territorio ancestral junto con campesinos; la movilización de los líderes indígenas contra las operaciones de la OXY; y el rechazo a ser educados e integrados al aparataje de dominación capitalista por los blancos, que se valieron de su mirada desarrollista que catalogaron a los U'wa como "comunidad atrasada".

Con relación al hecho 6, que no es cualquiera, la intención de suicidio de la comunidad, puede decirse que hay una oposición de los sujetos de la comunidad U'wa, a esos significantes del Otro que los sitúan como desecho de la riqueza a extraer mortifican, en virtud de su deseo y precisamente ese enfrentamiento del deseo, así como la concordancia de las acciones con ese deseo que las habita es lo que hace de la pronunciación de los U'wa un acto político que evade la subyugación significante de ese Otro. Quizá por eso Lombardi, para el caso particular del sujeto sostiene que "La base, el fundamento, el motor del acto, causa de la acción del hombre, es ese objeto causa el deseo. Pero para ponerlo en juego hay que dejar de lado ciertas identificaciones, ciertos "yo soy esto", porque la experiencia del acto transforma al sujeto, lo transforma en algo que ya no es eso que él creía que era. Después del acto constata que ha perdido una parte de sus referencias ideales, ya no puede gozar de la misma manera, ya no se conforma con el mismo fantasear de antes"[371].

Podría objetarse que no podría hablarse de acto colectivo, pero como se vio en el capítulo anterior, una acción emancipatoria radical tendiente de zafarse de esa alienación estática a la subyugación significante del Otro, que no sea llevada a cabo por la coacción de la masa es digna de denominarse como un acto político, concepto perfilado por Žižek como analógico pero diferenciable del acto psicoanalítico, considerando que los sujetos pertenecientes al colectivo, no perdiendo su carácter subjetivo, pueden identificarse con ideales comunitarios que coinciden con su deseo particular. Esta objeción sobre el acto político colectivo podría contrarrestarse identificando críticamente la tendencia en occidente a desaprobar las acciones colectivas y comunitarias por la relevancia inconsciente del narcisismo y del individualismo, inconciliable con otros modos de vida alternativos no occidentales.

De cualquier modo, el acto político conlleva, al igual que el acto en psicoanálisis, una separación, es decir, una operación opuesta a la alienación que suspende el reino acaparador del gran Otro, por lo cual, para el caso de los U'wa cabría pensar en la elección de la muerte antes que someterse a la bolsa, o sea, literalmente, a las operaciones transables occidentales que capitalizan la vida. Como sostiene Žižek, que es la posición de Lacan, "estar –expuesto, abrumado, captado en una telaraña de condiciones preexistentes, y la autonomía radical NO son incompatibles: desde luego no puedo deshacer el peso sustancial del contexto en el cual estoy arrojado; desde luego,

[371] Gabriel, Lombardi. *La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto.* (Buenos Aires: Atauel, 1993), 100.

no puedo penetrar en el trasfondo opaco de mi ser; pero lo que puedo realizar es un acto de negatividad, "limpiar el plato", trazar una línea, exceptuarme, salir de lo simbólico en el gesto "suicida" de un acto radical, lo que Freud llamó la "pulsión de muerte" y lo que el idealismo alemán llamó la "negatividad radical""[372].

En sintonía con lo anterior, agrega Zizek, "(…) la irresponsabilidad es la condición misma de la responsabilidad moral (…)"- "(…) el ser arrojado/irresponsabilidad también es la condición de la autonomía del sujeto". Es decir, el "no todo""[373]. Así las cosas, el abandono inicial por parte del Estado de las zonas periféricas y su extraño y repentino interés en las mismas, junto con la pretensión de instaurar un proyecto petrolero, hicieron de la comunidad U'wa un colectivo independiente y al margen del reconocimiento de la "autoridad" occidental, que fue deslegitimada desde la colonia. Los U'wa por su parte, siguieron alimentando su propio sistema de pensamiento ancestral, coincidente con el cuidado ambiental y al margen de la enajenación propia del sistema de intercambio de capitales de la sociedad "civilizada" y en desarrollo. Hay entonces, por decirlo así, una histerización de las instituciones[374] occidentales, pues los sujetos de la comunidad quieren desembarazarse de esos significante amo y, al mismo tiempo, hay un más allá de la histerización, pues esa pretensión de desembarazarse no queda extasiado al nivel de la queja, sino que se acompaña de acciones coincidentes con el deseo, donde la identificación con el ideal no es una traición a ese deseo, antes bien le es colindante.

Respecto a los hechos numerados como 8 y 14, es decir, con la pretensión del Estado y de la Multinacional de imponerle a la comunidad indígena su visión normativa del progreso (ingreso al intercambio de capital, construcción de infraestructura, educación reglada, etc.), hay un padecimiento causado por ese acondicionamiento impulsado por la sociedad occidental, y para su propio beneficio, que se acompaña de un intento de los sujetos pertenecientes a la comunidad de desembarazarse de esos significantes amo. Con la pretensión de normativizar la vida de la comunidad, estableciendo con criterios occidentales lo que es adecuado o no, opera el discurso universitario cuya verdad inexorable es ser otra modalidad del discurso del amo, pues apelando a criterios de "experticia" se pretende reglar la subjetividad, es decir, modelar sujetos conforme a la finalidad del capital, finalidad no es otra que la de integrarlos al sistema económico, bien sea a través de la educación occidental, bien a través de su ingreso como trabajadores dependientes de un salario de la misma petrolera. En suma, se trata de un acondicionamiento biopolítico disfrazado bajo la idea de progreso, materializada incluso por sobornos, como muestra el hecho 15:

---

[372] Slavoj, Žižek. *Un alegato por la violencia ética.* En: *Violencia en Acto.* (Buenos Aires, Paidós, 2004), 72.

[373] Ibíd.

[374] Žižek. *La dominación hoy: del amo a la universidad.* En: *Violencia en Acto.* (Buenos Aires, Paidós, 2004), 116.

"En el discurso de la universidad, el nivel superior (S_2-*a*), ¿no es el de la *biopolítica* (en el sentido desplegado desde Foucault hasta Agamben), el del saber experto que se ocupa de su objeto que es *a*, no de sujetos sino de individuos reducidos a la simple vida? Y el nivel inferior de la fórmula, ¿acaso no designa lo que Eric Santner llamó la "crisis de investidura", es decir, la imposibilidad del sujeto de relacionarse con S_1, de identificarse con el significante amo, de asumir el mandato simbólico impuesto? La concepción general de la relación entre el plus de goce e identificación simbólica es que la identificación simbólica es lo que recibimos a cambio de ser privados de goce; lo que sucede en la sociedad actual, con su declinación del significante amo y el surgimiento del consumo, es exactamente lo opuesto: el hecho básico es la pérdida de la identidad simbólica, y lo que recibimos a cambio de esta pérdida es estar bombardeados con las formas y chucherías del goce…"[375].

Claramente, respecto al hecho 15, es decir, la supuesta división entre quienes se mantuvieron en la cosmovisión propia de la comunidad, coincidente con la defensa ambiental, y quienes aceptaron los sobornos, hay que destacar que los primeros no se mantuvieron allí por ningún tipo de coacción por parte de las autoridades U'wa. Contrariamente, si hubo aceptación de los sobornos por parte de algunos miembros de la comunidad, evidentemente ello obedeció a un acondicionamiento de esos miembros para que se integrasen en el sistema de dominación capitalista, donde la vida deviene mercancía, por lo cual hubo una traición del deseo causada por sugestión.

Analógicamente, y remitiéndose al capítulo V de *La dirección de la* cura, Lombardi destaca que para Lacan la resistencia del sujeto a la sugestión se sostiene en el deseo de mantener su deseo[376], es decir, que esa resistencia es en función del deseo, no reductible a la demanda, o bien, que esa resistencia es por mor del deseo que mantenga la dirección del análisis, fuera de los efectos de la demanda. Freud, por su parte, advirtió que en la sugestión no podría tener lugar el análisis porque ésta constituye una masa que obtura al sujeto en función de la demanda, no del deseo. El movimiento social, a su vez, se convierte en una masa sugestiva cuando opera, sin más, en función de demandas del objeto de goce al Otro, y se reafirma como Movimiento Social cuando opera en función de su deseo, que compromete la falta y la división.

En todos los hechos se puede identificar el paso de un discurso a otro, operan el discurso del amo, el discurso universitario y el discurso de la histérica, puesto que hay una duda radical (histerización del discurso) que se torna emancipatoria dado que la acción colectiva va en sintonía con el deseo de la comunidad, en contraposición con los lineamientos normativos impuestos por Occidente, lo cual podría equipararse con los efectos del discurso del analista, en tanto que la falta, y por ende el deseo, es el impulso

---

[375] Ibíd., 118-119.
[376] Gabriel, Lombardi. *La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto.* (Buenos Aires: Atauel, 1993), 52.

de esa acción colectiva y de esa resistencia a caer preso en el universo significante del gran Otro totalitario equipado con herramientas biopolíticas:

"En cuanto a la lectura política de esta matriz, cada uno de los discursos designa claramente un lazo político: el discurso del amo, el modo elemental de la autoridad política sostenida por el fantasma; el discurso universitario, la norma pospolítica "experta"; el discurso histérico, la lógica de la protesta y la "resistencia", de la demanda, que según la fórmula de Lacan, realmente quiere ser rechazada porque "*ce n'est pas ça*" (porque si se cumpliera totalmente, la satisfacción literal de la demanda le hacía perder su dimensión metafórica universal: la demanda de X "no estaba realmente relacionada con X"); el discurso del analista, la política revolucionaria-anticipatoria radical, en la cual el agente es *a*, el punto sintomático, la "parte de ninguna parte"[377] de la situación, con el saber en el lugar de la verdad (es decir articulando la posición de enunciación del agente y recuperando el efecto explosivo de la verdad); $, el destinatario del agente , el ex-amo que ahora está histerizado, dado que el agente cuestiona su posición al "producir", desplegar abiertamente, explicar, el significante amo y volverlo así inoperante (como en la paradoja de los "estados que son esencialmente subproductos": una vez que es cuestionada, la autoridad pierde su evidencia)" [378].

En efecto, con el hecho 13 se evidenció la operatividad del discurso universitario pues hay un saber que determina las medidas correctivas y que establece parámetros de desarrollo o subdesarrollo, que en realidad es otro amo más racionalizado. A su vez opera el "extradiscurso" capitalista, pues los daños son reparados de acuerdo a la traducción de intercambio mercantil: la reparación se traduce en un intercambio abstracto por dinero, pero los daños culturales no pueden ser transados. Asimismo, la petición del Estado a la OEA y a la Universidad de Harvard (que se mostró en el hecho 15) para que realizara un estudio del positivo impacto en la economía del proyecto petrolero, fue otra forma de operancia del discurso universitario, pues la dominación operante en el discurso del amo es disfrazada con la apelación a un conocimiento técnico.

El hecho 13, que muestra la sentencia impartida por la Corte, permite además ver el carácter ideológico del sistema jurídico, pues hay una pretensión de consenso a través de la consulta. Más exactamente, la consulta no es una figura jurídica vinculante que propenda por la autodeterminación de la comunidad étnica, sino un mecanismo al que se busca llegar para que la exploración y explotación de los territorios sea más fácil, en tanto que evita conflictos, considerando que, finalmente, quien tiene el dominio sobre el subsuelo es el Estado y que, generalmente, los diferentes gobiernos de corte neoliberal sintonizan esa muestra de soberanía con los intereses privados de las élites económicas extranjeras.

---

[377] P.118

[378] Žižek. *La dominación hoy: del amo a la universidad.* En: *Violencia en Acto.* (Buenos Aires, Paidós, 2004), 117.

Ese ideal del consenso opera como superyó, de una forma muy parecida a la ejemplificación de Žižek que se expuso en el capítulo 2. Esta muestra una frase imperativa de la madre a su hijo: “Debes ir al cumpleaños de mamá y comportarte bien, aunque no te apetezca; lo que pienses no me interesa, ¡vas y punto!”, que funciona como Ideal del yo en el registro simbólico. En cambio, la frase que parece dar la posibilidad al sujeto de la libre elección -“Aunque sepas muy bien lo mucho que le gustaría a mamá verte, debes ir a verla sólo si realmente quieres, si no ¡mejor te quedas en casa!”-, funciona en el registro real del superyó, pues el niño no solo tiene que “ir al cumpleaños de mamá”, sino que además debe estar encantado. Del mismo modo, con la figura de la consulta previa, la comunidad no solo debe permitir la exploración y extracción de recursos en su territorio, sino estar de acuerdo y conforme con la llegada “del progreso y del desarrollo” y por tanto, no hacer ninguna interferencia.

Esta sentencia de la Consulta previa resulta masificante [invasora?], no aborda el conflicto teniendo en cuenta que la intervención del territorio atenta contra un sistema de pensamiento, se limita a las medidas correctivas e integrativas de las decisiones de las comunidades por parte de las acciones del capital. En resumen, el discurso jurídico es parcial porque no integra otros saberes y, al mismo tiempo, es globalizante porque un patrón sirve para multiplicidad de casos sin importar la particularidad de cada uno.

En el capítulo dos, se aclaró que el acto del dispositivo analítico involucra al analista y al analizante: el primero como objeto *a* a través del semblante, sujeto supuesto saber, y el segundo como quien hace por mor de la materia significante, es decir, quien teje su propio discurso. Frente a ello surgió el interrogante de si sería lícito hablar de acto colectivo, bajo la salvedad de que el dispositivo analítico permite la aparición del sujeto, pues de lo contrario se trataría de un método sugestivo que es, entre otras cosas, la réplica de la masa, donde se desvanece el sujeto. Esto último, permite preguntarse si en el movimiento social, a diferencia de la masa institucionalizada, tiene lugar esa emergencia del sujeto, en tanto habría un más allá de la mera sugestión, lo cual suscita la pregunta de si al interior de un colectivo puede tener lugar la aparición del sujeto. En efecto, podría decirse que el sujeto identificable fácticamente tuvo lugar con las acciones subjetivas que realizaron algunos miembros de la comunidad, arriesgando incluso su propia vida, como muestra el hecho 16, pues atendiendo a la apreciación de Lacan, previamente formulada, cualquier hombre está en potencia de ser un héroe si evita ser arrojado al servicio de los bienes. En todo caso, llegado este punto, el acto, por colectivo que sea, involucra a cada sujeto en su singularidad, lo que en este contexto puede equivaler a su subjetividad.

Esta aparición subjetiva tuvo lugar con el reconocimiento previo de los otros, al modo del modelo lógico lacaniano de los sujetos en la cárcel, presos de su significante negro o blanco. Más aún, el atreverse a arriesgar la vida por mor del deseo hace parte del atravesar lo imposible, donde el deseo se realiza en el acto más que en la palabra. Con todo, como se mostró, si bien los conceptos psicoanalíticos de acto y deseo refieren al sujeto, ello no impide de manera radical su empleo en la acción colectiva, siempre y cuando se trate de una acción que no sea impulsada por la mera sugestión propia de las

masas institucionalizadas o de las masas al interior del capitalismo que empujan al goce. De parte de la comunidad U'wa hubo una insistencia en la fisura para hacerse cargo del deseo que la implica y con ello hubo una responsabilidad ética frente al real.

6. Conclusiones y recomendaciones

6.1 Conclusiones

Considerando lo anterior, puede concluirse que el Movimiento Social, además de crear modos de vida alternativos, permite un campo de acción subjetivo sin recurrir a la coacción masiva, como quizá si ocurre con las masas institucionalizadas o con las masas que son objeto de tecnologías de poder disciplinarias o biopolíticas. Por ello, podría decirse que el Movimiento Social es susceptible de dirigir sus acciones en sintonía con los deseos subjetivos y, por tanto, de incursionar en actos políticos. De igual modo, puede concluirse que el acto político implica arremeter contra la ideología fantasmática, que empuja a la repetición. Pues, como se evidenció con el caso de los U'wa, hubo una resistencia a enajenarse en la ideología del desarrollo de la economía neoliberal.

Esa arremetida [¿?] conlleva politizar la economía y extralimitar las acciones que buscan suturar las grietas del capitalismo. En el presente caso, el Estado y la OXY sostuvieron ante la opinión pública y ante los U'wa que las excavaciones petroleras respetarían las manifestaciones étnicas y culturales de la población a nivel ideológico, pues precisamente tales excavaciones, con fines lucrativos, atentaban esencialmente contra las manifestaciones culturales de los U'wa e incluso contra su concepción sacra del mundo.

Si bien el acto político puede dirigirse al Otro, no necesariamente busca su aprobación. Esto se evidencia con la comunidad indígena en la medida en que su manifestación de suicidio no era una condicionante dirigida al Otro, como quizá ocurriría en el acting out, porque el suicidio es un modo de evadir la subyugación agenciada por ese Otro, un modo de salir de esa alienación significante, operante bajo una concepción ideológica del desarrollo y de la potestad humana sobre la naturaleza en contraposición a la cosmogonía U'wa. En síntesis, el suicidio era un modo de zafarse de esa enajenación en las leyes extraccionistas y capitalistas de occidente, y constituyó un modo de resistencia en defensa del universo simbólico e identitario de los U'wa en contraposición a la impostura desarrollista occidental agenciada por el Estado y por la multinacional OXY.

El verdadero acto político es hacer de lo impensable algo pensable, movilizarse subjetiva y/o colectivamente con respecto al funcionamiento del capital y las afecciones que nos causa. Lo impensable es, para el caso particular, distanciarse del modelo desarrollista occidental -que siempre va acompañado de la destrucción ambiental y de acondicionamiento social con el respaldado de la ideología de los derechos humanos y la

idea de progreso-, después de cerca de 6 siglos de repetición de colonizaciones y extracción de recursos por parte de potencias extranjeras, Finalmente, aunque la comunidad indígena U`wa aún sigue movilizándose por impedir la invasión neoliberal, puede decirse, con Sauret, que el acto no puede medirse a través de las categorías de éxito o fracaso.

7. Anexo: La tierra es nuestra madre. Carta del pueblo U'wa a la humanidad

Nosotros nacemos siendo hijos de la tierra…
Eso no lo podemos cambiar los indios ni tampoco el blanco (riowa). Los U'WA han escogido la Agenda Latinoamericana para difundir al mundo esta carta a la Humanidad blanca.

La Agenda la acoge y la proclama agradecida

Más de mil veces y de mil formas distintas les hemos dicho que la tierra es nuestra madre, que no queremos ni podemos venderla. Pero el blanco parece no haber entendido, insiste en que cedamos, vendamos o maltratemos nuestra tierra, como si el indio también fuera persona de muchas palabras…
Nosotros nos preguntamos: ¿acaso es costumbre del blanco vender a su madre? ¡No lo sabemos!, pero lo que los U'WA sí sabemos, es que el blanco usa la mentira como si sintiera gusto por ella: sabe engañar, mata a sus propias crías sin siquiera permitir a sus ojos ver el sol, ni a su nariz oler la yerba; eso es algo execrable, incluso para un "salvaje".

Sabemos que el ***riowa*** ha puesto precio a todo lo vivo, incluso a la misma piedra; comercia con su propia sangre y quiere que nosotros hagamos lo mismo en nuestro territorio sagrado con*ruiria*, la sangre de la tierra a la que ellos llaman petróleo… Todo esto es extraño a nuestras costumbres. Todo ser vivo tiene sangre: todo árbol, todo vegetal, todo animal, la tierra también, y esta sangre de la tierra (*ruiria*, el petróleo) es la que nos da fuerza a todos, a plantas, animales y seres humanos.
Pero nosotros le preguntamos al *riowa:* ¿cómo se le pone precio a la madre y cuánto es ese precio? Lo preguntamos, no para desprendernos de la nuestra, sino para tratar de entenderlo más a él, porque después de todo, si el oso es nuestro hermano, también lo es el ser humano blanco. Preguntamos esto porque creemos que él, por ser "civilizado", tal vez conozca una forma de ponerle precio a su madre y venderla sin caer en la vergüenza en que caería un primitivo. Porque la tierra que pisamos no es sólo tierra, es el polvo de nuestros antepasados; caminamos descalzos, para estar en contacto con ellos.
Para el indio la tierra es madre, para el blanco es enemiga. Para nosotros sus criaturas son nuestras hermanas, para ellos son sólo mercancía. El *riowa* siente placer con la muerte, deja en los campos y en sus ciudades tantos hombres tendidos como árboles talados en la selva. Nosotros nunca hemos cometido la insolencia de violar iglesias y templos del *riowa* , pero ellos sí han venido a profanar nuestras tierras. Entonces nosotros preguntamos: ¿quién es salvaje?.
El *riowa* ha enviado pájaros gigantes a la luna (*Siyora*): a él le decimos que la ame y la cuide, que no puede ir por el universo haciéndole a cada astro lo que le hicieron a cada árbol del bosque acá en la tierra. Y a sus hijos les preguntamos: ¿quién hizo el metal con que se construyó cada pluma que cubrió al gran pájaro? ¿Quién hizo el combustible con que se alimentó? El ***riowa*** no debe engañar ni mentir a sus hijos: debe enseñar que aún

para construir un mundo artificial el ser humano necesita de la madre tierra… Por eso, hay que amarla y cuidarla…
El ser humano sigue buscando a *ruiria* (el petróleo) y en cada explosión que recorre la selva, oímos la monstruosa pisada de la muerte que nos persigue a través de nuestras montañas. ¡Este es nuestro testamento!
Al ritmo que marcha el mundo, habrá un día en que un ser humano reemplace las montañas del cóndor por montañas de dinero. Para ese entonces, esa persona ya no tendrá a quien comprarle nada; y si lo hubiera, ese alguien no tendría nada que venderle. Cuando llegue ese día, ya será demasiado tarde para que el ser humano medite sobre su locura…

Todas sus ofertas económicas sobre lo que es sagrado para nosotros -como la tierra o su sangre- son un insulto para nuestros oídos y un soborno para nuestras creencias. Este mundo no lo creó el *riowa* ni ningún gobierno suyo, ¡por eso hay que respetarlo! El universo es de *Sira* (Dios) y los U'WA únicamente lo administramos. Somos tan sólo una cuerda del redondo tejido de la ***ukua*** (mochila sagrada para cargar coca), pero el tejedor es Él. Por eso los U'WA no podemos ceder, maltratar, ni vender la tierra ni su sangre, ni tampoco sus criaturas, porque éstos no son los principios del tejido.
Pero el blanco se cree el dueño, explota y esclaviza a su manera; eso no está bien: rompe equilibrio, rompe *ukua*. Si no podemos venderles lo que no nos pertenece, no se adueñen entonces de lo que no pueden comprar.
Algunos jefes blancos han horrorizado ante su pueblo nuestra decisión de suicidio colectivo como último recurso para defender nuestra madre tierra. Una vez más nos presentan como salvajes. Ellos buscan confundir, buscan desacreditar. A todo su pueblo le decimos: el U'WA se suicida por la vida, el blanco se suicida por monedas. ¿Quién es salvaje?
La humillación del blanco para con el indio no tiene límites: no sólo no nos permite vivir, también nos dice cómo debemos morir… No nos dejaron elegir sobre la vida… ahora elegimos sobre nuestra muerte.

Durante más de cinco siglos hemos cedido ante el blanco, ante su codicia y sus enfermedades, como la rivera cede en tiempo de verano, como el día cede a la noche…
El *riowa* nos ha condenado a vivir como extraños en nuestra propia tierra. Nos tiene acorralados en sitios escarpados muy cerca de las peñas sa-gradas donde nuestro cacique Güicaní y su tribu saltó para salvar el honor y la dignidad de nuestro pueblo ante el feroz avance del español y del misionero.
Quizá una vez más el ser humano blanco viole las leyes de *Sira*, las de la tierra y aun sus propias leyes, pero lo que sí no podrá evadir jamás es la vergüenza que sus hijos sentirán por los padres que marchitaron el planeta, lo llevaron a su extinción y robaron la tierra del indio; porque al final de la fría, dolorosa y triste noche, aciaga para el planeta y para el indio, la misma noche que parecía tan perenne como la yerba, el error del ser humano será tal, que ni sus propios hijos estarán dispuestos a seguir sus pasos, y será gracias a ellos, a estos nuevos hijos de la tierra, como empezará a vislumbrarse el ocaso del reino de la muerte y comenzará a florecer nuevamente la vida… Porque no hay veranos eternos, ni especie que pueda imponerse por sobre la vida misma…
Siempre que el ser humano actúe con mala intención, tarde o temprano tendrá que beber del veneno de su propia hiel. Porque no se puede cortar el árbol sin que mueran también las hojas, y en el pozo de la vida nadie puede arrojar piedras sin romper la quietud y el equilibrio del agua. Por eso cuando nuestros sitios sagrados sean invadidos con el olor del hombre blanco, ya estará cerca el fin no sólo del U´WA, sino también el del riowa.

Cuando él haya exterminado la última tribu del planeta, antes que empezar a contar sus genocidios, le será más fácil empezar a contar sus últimos días. Cuando estos tiempos se avecinen, los vientres de sus hijas no parirán fruto alguno, y en sus cada vez más cortas vidas el espíritu de sus hijos no conocerá sosiego. Cuando llegue el tiempo en que los indios se queden sin tierra, también los árboles se quedarán sin hojas, y entonces la humanidad se preguntará, ¿por qué? Sólo muy pocos comprenderán que todo principio tiene su fin y todo fin su principio, porque en la vida no hay nada suelto, nada que no esté atado a las leyes de la existencia. La serpiente tendrá que morder su propia cola para así cerrar su ciclo de destrucción y muerte. Porque todo está entrelazado como el sendero enramado del mono.

Quizá los U'WA podamos seguir nuestro camino. Entonces, así como las aves hacen sus largos viajes sin nada a cuestas, nosotros seguiremos el nuestro sin guardar el más pequeño rencor contra el *riowa*, porque es nuestro hermano. Seguiremos cantando para sostener el equilibrio de la tierra, no sólo para nosotros y nuestros hijos, también para él, porque también la necesita. En el corazón de los U'WA hay preocupación por el futuro de los hijos del blanco, tanto como por el de los nuestros, porque sabemos que cuando los últimos indios y las últimas selvas estén cayendo, el destino de sus hijos y el de los nuestros será uno sólo.
Si los U'WA podemos seguir nuestro camino no retendremos las aves que nacen y anidan en nuestro territorio; ellas podrán visitar a su hermano blanco si así lo quieren. Tampoco retendremos el aire que nace en nuestras montañas; él podrá seguir tonificando la alegría de los niños blancos y nuestros ríos deberán partir de nuestras tierras tan limpios como llegaron. Entonces la pureza de los ríos hablará a los seres humanos del mundo de abajo de la pureza de nuestro perdón.

Pueblo U'wa, Colombia
En: https://liberaciondelamadretierra.org/carta-del-pueblo-uwa-a-la-humanidad/

8. Bibliografía

8.1.1 Principal:

Boaventura de Sousa y Mauricio García Villegas. *Caleidoscopio de las justicias en Colombia*, (Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 2001).

Colette, Soler. *Incidencias políticas del psicoanálisis/1.* (Barcelona: Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis & Sociedad, 2011)

Constitución Política de Colombia de 1991. (Bogotá: Legis, 2009).

Chuck, Palahniuk. *El club de la lucha.* (Barcelona: Muchnick Editores, 1999).

Darío Restrepo Botero (Ed.). *La falacia neoliberal: críticas y alternativas.* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Vicerrectoría Académica y Sede Bogotá, 2003)

Edwin, Cruz Rodríguez. *Movimientos sociales y democracia: una reflexión a propósito del caso colombiano*. En: *Diálogo de saberes.* Nº 37 Julio – Diciembre. (Bogotá: Universidad Libre, 2012).
Elena, Greau, y Pedro Ibarra, (cord). *Anuario de movimientos sociales. Una mirada sobre la red*. (Barcelona: Icaria Editorial y Getiko Fundazioa, 2000).

Ernesto, Laclau. *Emancipación y diferencia.* (Buenos Aires: Ariel, 1996).
Fredric Jameson, Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre* multiculturalismo. (Buenos Aires : Paidós, 1998).

Jacques, Lacan. *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Seminario 1. (Buenos Aires: Paidós, 2009).

Gabriel, Lombardi. *La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto.* (Buenos Aires: Atauel, 1993).

Gloria, Gómez (Comp.). *Acto, pasaje al acto y acting out en psicoanálisis.* (Bogotá: Colección temas cruciales, 2010).

Graciela, Brodsky. *El acto psicoanalítico y otros textos.* (Bogotá: Nueva Escuela Lacaniana, 2002).

Jacques, Lacan. *Escritos 1*. (Argentina: Siglo XXI Editores, 2002).

Jacques, Lacan. *Escritos 2.* (Buenos Aires: Paidós, Siglo XXI Editores).

Jacques, Lacan. *Otros escritos*. (Buenos Aires: Paidós, 2012).

Jacques, Lacan. Seminario 1. *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). (Buenos Aires: Paidós, 2009).

Jacques, Lacan. Seminario 5. *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). (Buenos Aires: Paidós, 1999)

Jacques, Lacan. Seminario 7. *La ética del psicoanálisis* (1959.1960). (Buenos Aires: Paidós, 1973).

Jacques, Lacan. Seminario 8. *Las transferencia* (1960-196). (Buenos Aires: Paidós, 2008)Jacques,
Lacan. Seminario 16. *De otro al otro* (1968-1969). (Buenos Aires: Paidós, 2008)

Jacques, Lacan. Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). (Buenos Aires: Paidós, 1992)

Jacques, Lacan. Seminario 20. *Aún* (1972 - 1973), (Buenos Aires: Paidós, 2008).

Juliana, Florez. *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de los movimientos sociales.* (Bogotá: 2010, Editorial Pontificia Universidad Javeriana).

Lippi Silvia, Landman Patrick (Dir.). *Marx, Lacan: l'acte revolutionaire et làcte* analytique. (Tolouse: Éditions érès, 2013)

Marie-Jean, Sauret. *Psychanalyse et politique: huit questions de la phychanalyse au* potilique. (Tolouse: Presses Universitaires du mirail, 2005).

Maud, Manonni. *De la pasión del ser a la "locura" del saber. Freud, los anglosajones y Lacan.* (Buenos Aires: Paidós, 1989).

Mauricio, Archila. Mario, Pardo (Editores). *Movimientos sociales, estado y democracia*. (Botgotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001).

Sigmund, Freud. *La interpretación de los sueños* (1900). En: *Obras Completas,* Vol. 5. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

Sigmund, Freud. *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905). En: *Obras Completas,* Vol. 8. (Buenos Aires: Amorrortu, 1979).

Sigmund, Freud. *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908), (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003).

Sigmund, Freud, *Tótem y tabú*. *Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]) (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976).

Sigmund, Freud. *Introducción del narcisismo* (1914) En: *Obras Completas.* (Buenos Aires: Amorrotu, 2004).

Sigmund, Freud. *Recuerdo, repetición y elaboración* (1914). En: *Obras Completas, vol. 2.* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1996).

Sigmund, Freud. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). En: *Obras Completas.* (Buenos Aires: Amorrotu, 2004).

Sigmund, Freud. *El yo y el ello* (1923). En: *Obras* Completas, vol. XIX. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

Sigmund, Freud. *El porvenir de una ilusión* (1927). En: *Obras completas*, vol. XXI. (Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

Sigmund, Freud. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En: *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976).

Sidney, Tarrow. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* (Madrid: Alianza Editorial, 1997).

Slavoj, Žižek. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. (Buenos Aires: Paidós, 1998).

Slavoj Žižek. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.* (Buenos Aires: Paidós, 2001).

Slavoj, Žižek (Comp.) *Ideología, un mapa de la cuestión*. (Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2003).

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

Slavoj, Žižek. *Más allá de la democracia. La impostura liberal.* En: AnalíaHounie (comp.). *Violencia en Acto.* Conferencias en Buenos Aires. (Buenos Aires: Paidós, 2004).

Slavoj, Žižek. *Violencia en Acto.* (Buenos Aires, Paidós, 2004).

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

Slavoj, Žižek. *En defensa de la intolerancia*. (Buenos Aires: sequitur, 2008).

Slavoj Žižek. *Sobre la violencia. Seis Reflexiones marginales*. (Buenos Aires: Paidós, 2009).

Žižek: *Primero como tragedia, después como farsa*. (Madrid: Akal, 2011).

Slavoj, Žižek, *Bienvenidos a tiempos interesantes.* (Bolivia: Viceprecidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011).

8.1.2 Diccionarios:

Jean Lapanche, Jean Bertrand Pontalis. *Diccionario de* Psicoanálisis. (Buenos Aires : Paidós, 1996, p.9). Dirección Daniel Lagache

8.1.3 Revistas:

Franck, Chaumon. *Sujet de l'inconscient, subjetivité politique*. En: *Essaim, revue de psychanalyse*, (Núm 2: C'est à quel sujet?, Ediciones érès, 2009), 7 - 22. Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, (Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura).

Juliana, Flores Florez. *Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales*. En: Tabula Rasa, Nº 3 Enero-diceimbre 2005.

Juan David, Nasio. *La paradoja del inconsciente.* En : PostData, *El psicoanálisis hoy.* Octubre 2000, Número 10, Boletín Aldabón. (Bogotá: Asociación Lacaniana de Analistas).

Los movimientos sociales y políticos. Un producto de la relación entre sociedad civil y Estado, Análisis Político, N° 13, mayo-agosto de 1991.

Sylvia de Castro Korgi. *Síntoma y segregación*. En: Desde el jardín de Freud Nº 13, *Conflicto, segregación, exclusión*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013).

8.1.4 En la web:

Carmen, Gallano. *FUERA DE LUGAR: el sujeto en la sociedad global*. En: https://www.traficantes.net/sites/default/files/FUERA%20DE%20LUGAR.pdf, 2.

Convención Americana sobre Derechos Humanos. Pacto de San José de Costa Rica. En: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm

C-024 de 1994. En: http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/c-024-94.htm.

Jacques, Lacan. *El acto psicoanalítico*. Inédito. Versión Ricardo Ponte. En: http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminario/problematica/itemlist/category/2-seminario).

Diccionario etimológico español en línea: http://etimologias.dechile.net/

Manual de control de manifestaciones y disturbios para la Policía. En: https://studylib.es/doc/5471900/manual-de-control-de-manifestaciones-y-disturbios-para-la

Piden a los principales museos de ciencias cortar sus lazos con el negador del cambio climático David Koch. 26 de marzo de 2015. En: https://www.democracynow.org/es/2015/3/26/why_is_climate_denier_david_koch

www.leodecerca.net

www.enmedio.info

http://www.enmedio.info/antes-eramos-invisibles-ahora-somos-reflectantes/

Derechos de los pueblos indígenas y tribales http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/SU039-97.htm

IX. Derechos a la participación, la consulta y el consentimiento. En: http://cidh.org/countryrep/tierrasindigenas2009/cap.ix.htm

Mauricio, Archila. *Historiografía sobre los movimientos sociales en Colombia Siglo XX*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia). En: http://bdigital.unal.edu.co/1429/8/07CAPI06.pdf

Naciones Unidas. Declaración Universal de los Derechos Humanos. En: http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html

Pueblo U'wa, Colombia. La Tierra es nuestra Madre. Carta del pueblo U'wa a la humanidad, 05 de abril de 2017. *En:* https://liberaciondelamadretierra.org/carta-del-pueblo-uwa-a-la-humanidad/

Slavoj, *Žižek*. *Mayo del 68 visto con los ojos de hoy.* Mayo de 2008. En: http://elpais.com/diario/2008/05/01/opinion/1209592812_850215.html

Tourain Alain. Los Movimientos Sociales. Revista Colombiana de Sociología Nº 27. En: http://bdigital.unal.edu.co/14169/1/3-7982-PB.pdf

Eric Laurent. Principios rectores del acto psicoanalítico. Traducción Carmen Cuñat. En : http://www.cdpvelp.org/images/Principios%20rectores%20del%20acto%20psicoanalitico.pdf

Centro de Estudios para el cambio en el campo mexicano: http://www.ceccam.org/publicaciones?page=5 Allì los textos: La agroecología en una: encrucijada: entre la institucionalidad y los movimientos sociales enhttp://ceccam.org/sites/default/files/Giraldo%20y%20Rosset-%20La%20agroecolog%C3%ADa%20en%20una%20encrucijada-entre%20la%20institucionalidad%20y%20los%20movimientos%20sociales.pdf

Agroecología, territorio, recampesinización y movimientos sociales. En: http://ceccam.org/sites/default/files/Rosset%20y%20Martinez%20Torres-Agroecologia%20y%20Movimientos%20Sociales.pdf

Voices of Amerikua I Berito Kuwaruwa (Cobaría), Pueblo U'Wa - Colombia

Berito es líder del pueblo U'wa pidió a las multinacionales no invadir el territorio, de pequeño fue secuestrado por misioneros. En: https://www.youtube.com/watch?v=ORa5hgKfQsQ

C**abildo u´wa evidencias de la visita complejo petrolero Magallanes**. En : https://www.youtube.com/watch?v=aN3-EO7vyVg

Documental: Nos están matando. ***Directores:*** *Emily Wright / Tom Laffay* ***Productor:*** *Daniel Bustos Echeverry.* En : https://www.revistaarcadia.com/television/articulo/nos-estan-matando-documental-protesta-asesinato-lideres-sociales-colombia/69874

Raúl Zibechi en entrevista con Leopoldo Múnera: *Movimientos sociales y acción política en América Latina. Hacia la transición de un mundo nuevo.*

En: https://www.youtube.com/watch?v=_f88LwSozjA

8.1.5 Películas:

Charles Chaplin. *Modern Times.* (Estados Unidos: 1935).

Woody Allen. *Sleeper*. (Estados Unidos: 1973).