



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
CARRERA DE PSICOLOGÍA

**REFLEXIONES SOBRE LA SUBJETIVIDAD EN EL ESTADO MODERNO**

Memoria para optar al título de Psicólogo

Autor  
MAURICIO MENESES ÁLVAREZ

Profesor Guía  
PABLO ROJAS LÍBANO

Santiago de Chile, Enero 2021

Una firma manuscrita en tinta azul que parece ser la del autor, Mauricio Meneses Álvarez.

## Índice

Agradecimientos.....	3
Resumen .....	4
INTRODUCCIÓN .....	5
DESARROLLO .....	7
La horda primordial.....	7
Psicología de las masas.....	13
La religión monoteísta.....	22
La cultura del malestar .....	28
CONCLUSIONES .....	36
Estado y Narcisismo .....	36
Más allá del narcisismo .....	39
Referencias .....	44

## **Agradecimientos**

*a Paula, mi compañera de tesis.*  
*a Paulo, compañero de cervezas y vicios varios.*  
*a Adolfo y Camila, por quererme y aguantarme hasta mis peores facetas.*  
*a Constanza, por volverse una hermana y permitir habitar otra familia.*  
*a Lorenzo y Benjamín, por acompañar la investigación académica.*  
*a M. Octavia, por acompañar la exploración artística.*  
*a Pablo, por su paciencia en este largo proceso.*  
*a Mis hermanos y mi madre, sin los cuales este proyecto habría sido inimaginable.*

*A los niños y niñas que fuimos.*

## **Resumen**

A través de algunos conceptos psicoanalíticos y sociales de la teoría freudiana esta investigación analiza diferentes mecanismos y movimientos subjetivos a través de los cuales se hace posible la existencia del estado moderno discutiendo no sólo las acciones que la institución emplea para mantener su control sobre la nación, sino también las racionalidades presentes en la población misma en las que la violencia de estado encuentra asidero. A lo largo de la investigación, se establecerá la estrecha relación que existe entre los pilares fundamentales del estado y la violencia, oponiendo el concepto de estado al de comunidad.

*Palabras clave: Psicoanálisis, violencia, estado moderno, narcisismo.*

## INTRODUCCIÓN

*¿Qué es el hombre para que de él tengáis memoria?  
Para que de ella tengáis olvidos, ¿qué es la muerte?  
¿Los dioses qué son para que de ellos tengáis angustias?  
¿Qué es la amada para que tengáis de ella insomnios?*

**Oscar Hahn**

Uno de los pilares fundamentales de la sociedad moderna es el elemento del estado-nación, encargado de las gestiones políticas y administrativas de los pueblos. Esta institución aparece hoy en día en los distintos territorios a lo largo y ancho del país, en diversas bases constitucionales que definen sus particularidades históricas y culturales. ¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuales ha llegado a legitimarse?

No es poco lo que la filosofía y las ciencias sociales han reflexionado en torno al estado, sin embargo, así como en la actualidad es casi imposible realizar una reflexión acerca de la subjetividad moderna sin considerar los aspectos sociales e históricos en los cuales esta se sitúa, es también pertinente que tales observaciones acerca de la subjetividad puedan servir de apoyo también para la reflexión antropológica, política y social. Considerando que los fenómenos individuales y sociales no ocurren de manera aislada, en cuanto la distinción misma entre unos y otros puede llegar a ser objeto de debate, se hace pertinente una aproximación que permita poner en tensión ambos aspectos de la vida humana.

Por este motivo, a fin de exponer los mecanismos en los cuales el estado moderno legitima el uso de la violencia ante la población, es necesario indagar como tales mecanismos encuentran asidero en la racionalidad moderna, explorar su presencia en otros espacios sociales y así distinguir las formas específicas en que se hayan presentes en el discurso del estado moderno, tal como lo vivimos en la actualidad. En otras palabras, explorar no sólo como el estado actúa coercitivamente mediante sus fuerzas armadas, sino también como en el discurso de la sociedad misma tal uso de la violencia encuentra asidero y justificación.

**Pregunta de investigación:**

¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuales el estado moderno ha llegado a legitimar su uso de la violencia?

**Objetivo general:**

Problematizar los mecanismos sociales y subjetivos que permiten la legitimación de la violencia de parte del estado moderno.

**Objetivos específicos:**

Identificar las condiciones sociales y subjetivas para la constitución y mantención del estado moderno a la luz de los aportes freudianos sobre la cultura.

Describir relaciones posibles de la violencia institucionalizada con los pilares estado moderno.

Caracterizar, desde el punto de vista de la subjetividad, algunos campos en que se expresa la violencia ligada al estado moderno.

## **DESARROLLO**

### **La horda primordial**

*El recuerdo de todo lo que habían pasado juntos  
bastaba para suavizar cualquier diferencia*

### **La colina de Watership**

Freud, en su texto *tótem y tabú* (1991a), elabora una descabellada teoría sobre la génesis de la sociedad humana, la cual nos será sumamente ilustrativa para comprender algunos de los pilares fundamentales en los que esta se edifica. Esta toma como punto de partida la premisa darwiniana, según la cual el ser humano “vivió originariamente en hordas más pequeñas, dentro de las cuales los celos del macho más viejo y más fuerte impedían la promiscuidad sexual” (p.128). Con esta idea en mente, la prehistoria de humanidad se nos hace similar a las organizaciones sociales que hoy podemos observar en algunas especies de primates. El individuo dominante de esta horda sería aquel capaz de imponer por la fuerza su hegemonía a cualquier otro que se le opusiera. Serían suyas las facultades de disponer a voluntad del comercio sexual con las hembras (o con los mismos varones) de la horda, además del privilegio de hacer a su capricho lo que le dé en gana. Es su voluntad la que rige al resto del grupo. Su soberanía es tan absoluta como lo es su superioridad física ante cualquier otro miembro de la tribu, por lo que es capaz de imponer al resto su modo de vida, poner su satisfacción por sobre la del resto y decidir sobre la vida y muerte de sus subordinados. En otras palabras, es el jefe absoluto de la horda, tal como vemos en los machos alfa de las comunidades de primates varios.

De esta manera, la búsqueda de parte de los miembros de la horda de una satisfacción sexual y posibilidades reproducción negadas por el líder hallaba sólo dos salidas: Una de ellas es la confrontación con el jefe de la horda, con la cual podía el competidor podía llegar a tomar su lugar ahora vacante, como también puede el aspirante, al no tener las cualidades suficientes para vencer al jefe, hallar la muerte por destino. La segunda salida es el destierro, vale decir, resignarse ante la supremacía del líder de la horda y excluirse de esta con el fin de formar la propia en otro territorio, con el riesgo de perecer ante las inclemencias del exterior en su condición de errante. Es necesario entender que este

este escenario se sitúa en los albores de la humanidad, recordando las inclemencias que el mundo salvaje puede ofrecer al ser humano, sobre todo cuando este se haya en completa soledad, desprovisto del amparo que le entrega la vida en sociedad. De esta forma se hace comprensible que estén dispuestos los miembros de la horda a someterse al capricho del más poderoso de sus miembros, intercambiando el placer restringido por la protección que este les entrega ante el hostil mundo salvaje. En otras palabras, el miembro de la horda entrega su libertad de acción a cambio de la seguridad que se le ofrece.

Ya el lector podrá decidir en qué medida toma por verdadero o no en este mito, según las cuales el humano habría poblado lo largo y ancho del planeta organizado en diferentes hordas a modo de sobrevivir a las amenazas del mundo. Lo relevante, sin embargo, no es tanto si este escenario se dio o no en la realidad efectiva de la historia humana, sino lo ilustrativo que es para comprender las dinámicas del poder.

Pongamos otro ejemplo: la comuna de Efrafa, tal como se la narra en el libro *La colina Watership* (1959), el cual presenta algunas similitudes a la horda primordial que describe Freud. En este libro, el cual presenta a través de los conejos algunas de las problemáticas del espíritu humano y su vida en sociedad, existe Efrafa, donde habitan un grupo de conejos comandados por el general Vulneraria, su conejo jefe. Lo interesante de Efrafa, es que nos aporta un escenario de control más sofisticado al que presenta la horda primordial: dado lo inmenso de su extensión es que crece el riesgo que corren los conejos de ser descubiertos por alguno de sus varios depredadores, entre los cuales se cuenta al propio humano. Para evitar estos riesgos es que existen fuertes restricciones y reglamentaciones a la vida de los conejos. La comuna se divide en diferentes comarcas y cada individuo es marcado con una cicatriz en para identificar su pertenencia a una de ellas, según el lugar en que se encuentre la herida. Cada comarca duerme en un agujero distinto, a modo de poder mantenerlos bajo control. Existen horarios diferentes para salir a comer en los prados, evitando que una aglomeración los haga fácilmente detectables. Como se podrá sospechar, tan rígido control sobre las acciones de un número tan amplio de individuos requiere de un mayor poder coercitivo, Vulneraria, el conejo jefe dispone de una *Owsla*: un grupo de capitanes y almirantes, algunos casi tan fuertes como él, cada uno encargado de una distinta comarca, extendiendo la red de poder del conejo jefe con el fin de hacer

respetar sus reglas y designios. Los miembros de la owsla son admirados y temidos, sólo unos pocos conejos de entre los más grandes y valerosos pueden aspirar a ser parte de ella. Vulneraria aparece así, como una versión tecnificada, más eficaz y desarrollada del jefe de la horda primordial. Capaz de imponer su voluntad a los conejos a los miembros de su escuadrón, y por medio de estos al total de la madriguera. Así como el jefe de la horda es el único que tenga acceso sexual a las mujeres de la horda, el acceso sexual a las conejas de Efrafa está restringido a Vulneraria y su owsla, quienes pueden tomar a cualquiera de ellas para su satisfacción. La diferencia esencial entre el ejemplo de los conejos en *La colina Watership* y el de los humanos primitivos en *Tótem y tabú*, es que mientras Freud hace hincapié en la omnipotencia de este jefe al interior de la horda, que no se valía de nada más que su propia fuerza para proteger a los miembros de la horda e imponerse ante ellos, Efrafa nos ofrece una mayor complejidad, al poner una jerarquía entre los conejos comunes, los miembros de la owsla y el general Vulneraria mismo, permitiendo controlar y proteger a un mayor número de miembros.

En ambos casos, el jefe carga para sus subordinados la estampa de una potente ambivalencia: por un lado, es obstáculo a la satisfacción plena, por otro, es garante de la protección frente a la amenaza del mundo externo. Hemos aquí las dos facetas del sentir ante este líder: odiado y temido, así como amado y admirado en su grandeza (1991a, p.145). El resto de los miembros de la horda anhelan tomar su lugar y acceder a este irrestricto placer, así como el niño quisiera matar al padre y tomar su lugar junto a la madre. Es de allí que Freud reconduce el escenario edípico del infante a la repetición individual de esta escena originaria de la cultura, por lo que este jefe de la horda podría considerarse el padre primordial de la humanidad.

Pero si la sociedad no está unida sino más por la coerción que ejerce uno de sus miembros sobre cada uno del resto de los individuos, es difícil que podamos hablar estrictamente de una sociedad. La sociedad en cuanto tal queda inaugurada en el momento en que los individuos de esta horda, cansados de esta situación, se alían entre sí para dar muerte a su déspota y luego devorar su cuerpo, en un intento de absorber parte de sus cualidades. De esta manera, lo que era una tarea imposible para cada uno de ellos, pudo

volverse una realidad (p.143). La comunidad como total fue más fuerte que el más fuerte de sus miembros.

Recalquemos que este escenario, más que dar cuenta de un hecho histórico preciso, sirve como *mito* del origen de la humanidad. Por lo tanto, más que representar un evento puntual, sirve para dar cuenta de un proceso que habría ocurrido en varios lugares del mundo, cada una con sus diferencias y particularidades. En otras palabras, es más bien una escena que marca los puntos principales de una trama ocurrida de varias maneras diferentes; de la misma manera en que un chiste es repetido de manera diferente cada vez que se lo cuenta o lo es una canción cada vez que se interpreta.

Tras la muerte del padre de la horda, se enfrenta la naciente sociedad a la siguiente pregunta: ¿Cómo evitamos ahora, en ausencia del tirano, que algún otro (de entre nosotros mismos) venga a tomar su lugar? Pues es totalmente comprensible, dado los privilegios propios del padre primordial, que otro quiera pasar por sobre el resto de los miembros y erigirse como el único y supremo. Cada uno de los hermanos del clan habría cometido el parricidio motivado por el deseo de tomar el lugar al padre. Esta pregunta en torno a la posible instauración de una nueva tiranía está presente en el desarrollo que Hobbes elabora en el *Leviatán* (1989), donde la salida se haya a través del estado, entidad cuyo objetivo es evitar una guerra de *todos contra todos*. Se trataría de establecer un contrato social en el cual cada uno de los individuos acepta entregar sus armas al estado, quien estaría encargado de la defensa de cada uno de ellos y sus bienes. Se erige así una institución a cargo del monopolio de la violencia, a través de la cual enfrentar a quien amenace las bases de este contrato, ya sea quebrantándolo o por negarse a formar parte de él.

Pero en el mito que Freud elabora la situación se plantea de una manera diferente. Dado que los sentimientos hostiles hacia el padre primordial conviven tiernamente con otros sentimientos de ternura y admiración, es que se genera una sensación de arrepentimiento ante el asesinato cometido. De este arrepentimiento es que surge un sentimiento culpa en los individuos que han cometido el crimen. La base misma de la sociedad sería esta culpa, la cual da origen no a un contrato, sino un lazo social (p. 148). Esta culpa motivó la instauración de una ley impuesta sobre ellos mismos, la cual prohibía el comercio sexual con los miembros del mismo clan; manteniendo irónicamente la

prohibición del padre tirano. De esta manera, sus restricciones vivían ahora en la conciencia de cada uno de los miembros, su mandato se había extendido al interior de las conciencias de los individuos. “El muerto se volvió más fuerte de lo que era en vida” (p. 145).

Con el fin de preservar esta ley se erige en las primeras sociedades lo que conocemos como tótem: una figura sobre la que recae el cumplimiento de la ley, un animal sagrado que viene a tomar el lugar simbólico que queda tras la muerte del padre primordial. Este no debe ser comido ni asesinado, además, tiene la capacidad de presagiar la buena o mala fortuna para los miembros del clan. Nos encontramos ante los orígenes de la prohibición de los dos deseos edípicos: matar al padre y acceder sexualmente a la madre, vertidos acá como no matar al animal sagrado ni acceder sexualmente a los miembros de la propia comunidad, del propio clan.

Tras la instauración del animal-tótem como sucesor simbólico del padre, este adquiere una connotación doble: Es tanto un animal temido como venerado, es el animal que marca la identidad del clan, todos sus miembros reconocen en él su origen, reconociéndose en él como hermanos y pares entre sí. Sin embargo, en el rito simbólico del festín, observado en distintas comunidades totémicas, la comunidad se une para dar muerte a este animal sagrado y comerlo en un banquete del que participa la comunidad en su conjunto. Esta excepción al tabú de dar muerte al animal-tótem debe ser leída como una manera de representar en escena el parricidio; de lo que se trata es de renovar el lazo social en una ceremonia en la cual ninguno de los miembros de la comunidad resta su participación. En el acto de comer el animal-tótem se consigue que este animal entre en cada uno de los miembros de la comunidad, reafirmando la filiación a una historia común. En este devorar al animal totémico, se adquiere por transitividad el tabú inherente a este, de esta forma todo miembro del clan, en tanto lleva dentro de sí al animal totémico, queda también protegido por la ley que le impide ser asesinado por otro miembro del clan. “A la prohibición, de raigambre religiosa, de matar al tótem se agrega la prohibición, de raigambre social, de matar al hermano” (p.147). Así, en esta escenificación que repite la historia de la comunidad, se transmite la culpa fundamental de la sociedad, constitutiva del lazo social y de la comunidad misma. Se trata acá de la historia sólo como contenido a poner en relato, sino también un elemento puesto en juego a través de un acto comunitario,

el cual preserva en su actualización la identidad del clan y la extensión de esta a cada uno de sus miembros, la pertenencia a esta historia común.

Es esto a lo que nos referimos al momento de hablar de un lazo social, donde los vínculos entre sus miembros quedan mediados a través de una pertenencia e identidad común y no sólo por la presencia de una amenaza, que no requiere ningún tipo de sentimiento moral. Ahora bien, si analizamos el asunto detenidamente vemos como este lazo se sostiene no tanto por un vínculo libidinal entre los miembros entre sí, pues no se trata acá del deseo que tengan los unos respecto de los otros, sino de la relación que guarda cada uno de ellos con *la ley*, con el lugar vacío que deja el asesinato del padre primordial y con la culpa del deseo parricida. Es por esa relación común que cada uno de los miembros del clan se considera a sí mismo como a los otros como parte de un mismo grupo humano. El vínculo que permite con relación al otro, no se sostiene por la confianza que se le tenga a este, sino la relación común a esta ley, en esta culpa común y la garantía que entrega respecto a ser considerado un par, un hermano, asegurando así que el otro, también fijado a esta ley y prohibición no nos hará daño alguno.

Sin embargo, el lazo social reúne en su interior sólo a los miembros pertenecientes al clan, a los que identifican al tótem como su ancestro y se identifican como hermanos entre sí. El lazo social inaugurado a propósito del asesinato del padre no sólo conlleva a la formación de una comunidad, sino también, por oposición a un exterior de esta. Vale decir, si antes el individuo y el resto mundo formaban parte de una misma naturaleza salvaje, ahora existe una división de orden social entre quienes pertenecen participan de los mismos ritos, comparten el lazo, la historia y la culpa que esta carrea, y quienes no. Lo que se abre aquí, en la separación de un adentro y un afuera, es la posibilidad de un otro, no sometido a las mismas restricciones pulsionales que el miembro del clan, sea concebible. Estamos aquí ante el primer quiebre entre naturaleza y sociedad, pero también entre una sociedad y otra. Es por primera vez posible ser *extranjero*, venir de fuera. De hecho, ante la prohibición que el tótem mantiene al comercio sexual entre los miembros del mismo clan, es que esta extranjería, este aventurarse a explorar lo que se halla por fuera del clan, se vuelve la única vía para el sujeto en su búsqueda de la satisfacción sexual y para la reproducción de la especie.

## Psicología de las masas

*Y aunque cambiemos de color las trincheras*

*Y aunque cambiemos de lugar las banderas*

*Siempre es como la primera vez*

**Charly García**

Volvamos a abordar el tema del lazo con el otro, ahora desde la trayectoria de vida de un individuo particular. Sabemos que de la relación heterosexual pueden engendrarse retoños. La cría llega así al mundo. Luego, ya sea por fortuna, descuido o decisión deliberada, es posible que llegue a la familia otro cómo él, un hermanito. Terrible asunto para el infante, antes receptor absoluto de los cuidados y atención de sus padres. El narcisismo sin límites de «*su majestad*» acaba con la intrusión del recién llegado, rival en la pelea por el cariño de los progenitores. ¿Qué detiene al infante de acabar prontamente con su competidor, de momento más débil y frágil? Aun cuando sus padres se lo prohíban de manera más o menos explícita, él podría desobedecer. Sin embargo, debido al cariño que estos demuestran hacia el recién llegado, el infante intuye con razón que, en la lucha directa con su rival, corre el riesgo de perder el amor y amparo que sus padres aún no le han dejado de proporcionar. De esta forma, es más sencillo y llevadero hacer las paces con la presencia de este forastero, dejarle ser tan querido como él y así proveerse de una parte de los cuidados que otrora recibía. Acá se ha generado un lazo con el hermano mediante el mecanismo de la *identificación*, reconociendo que, aun con sus diferencias, tienen en común una posición respecto al objeto de deseo (Freud, 1992a. p.114). Este escenario no provee una relación de deseo u afecto directo hacia el hermano, sino más bien por mediación del amor que el padre y la madre proveen a ambos. En otras palabras, el vínculo entre los hermanos no es directo, sino mediado por la relación común a sus progenitores, de manera análoga a como ocurre con los hermanos del clan, respecto del tótem. Así, si el lugar que los padres ocupan en esta relación se erradicara del esquema, el vínculo de los hermanos jamás habría tenido lugar.

Situación similar a esta se da en la vida del adulto y es descrita en *psicología de las masas y análisis del yo*, a saber: la relación que mantienen los *fans* con su artista (Freud, 1992a. p.144). Somos en mayor o menor medida cercanos al efecto erótico que logra

despertar la figura de ciertos músicos o actores. Digo *la figura*, porque por regla general no se conoce a estos más que por el imaginario que nos expresa su obra o el que nos crean los medios sobre él. Este efecto es visible en el fenómeno de masas que generan los *idols* coreanos o las *boy bands* estadounidenses respecto de sus fanáticos. También en el efecto que generan artistas como Miguel Bosé, Camilo Sesto o Gerard Way<sup>1</sup>, sobre todo en sus años mozos. Lamentablemente no interesa tanto acá hablar de lo bello y profundo de estos artistas y sus obras, sino del efecto que generan en su fanaticada. Aun cuando cada uno de sus seguidores lo desea para sí, es en vista de la gran cantidad de competidores que esta empresa aparece condenada al fracaso, por lo que rápidamente los fanáticos, en lugar de competir entre sí, actúan más bien como una totalidad, rindiendo homenaje al artista mediante su actuar en conjunto. Acá también el vínculo se forma por la filiación erótica a la figura pública que comparten, en la cual se identifican, y no de manera directa entre cada uno de los fanáticos entre sí.

Puede observarse una tendencia en estas agrupaciones por defender a su ídolo y su obra por sobre el resto, generando así cierta intolerancia a la crítica, como también rivalidades con otras comunidades similares. Un buen ejemplo de esto podría darse por ejemplo al considerar la comunidad de fanáticos del *heavy metal*, quienes forman en torno a un gusto común cierto sentido de pertenencia, ciertas formas de vestir y distintas prácticas que los caracterizan —como el *mosh* o *pogo*—. Se forma cierta identidad, así como también discursos en los cuales el *heavy metal*, se eleva por sobre el resto de otros estilos musicales, como son el *trap* o el *pop*, e incluso algunos géneros musicales más recientes que mezclan el metal con elementos musicales ajenos al canon más clásico.

Exploremos bien este asunto de las masas que forman los fanáticos y la manera en que los miembros de estas se relacionan psíquicamente entre sí, así como con quienes son ajenos a su círculo, con la esperanza de que tal elucidación nos ayude a comprender los elementos a la base de otras organizaciones sociales existentes. Pero antes, es necesario ensayar, al menos de forma provisoria, una definición del concepto mismo de *masa*. A saber, una masa es un grupo de variable magnitud, en el que los individuos allí

---

<sup>1</sup> Aquí el autor parece haberse dado la libertad de mencionar algunos de sus propios grandes ídolos populares.

participantes, dejan en un segundo plano sus particularidades y diferencias, para así moverse de manera unísona, como si todos ellos formasen una voluntad común. Además, los participantes de la masa sienten en su interior un fuerte sentido de pertenencia a esta. Llama la atención como la represión de las personas se disminuye, lo que les permite llevar a cabo en conjunto actos que no realizarían estando aislados, acá el poder entregado por la masa permite actuar de manera contraria a la que la ética de cada individuo dictaría. Como ejemplos de *masa* podemos citar a las hinchadas futbolísticas, pero también al ejército o la iglesia, así como a diferentes grupos políticos u organizaciones varias. Cada uno de estos ejemplos presenta sus particularidades, sin por eso escapar de los puntos generales de esta definición.

El fenómeno que se haya a la base de la masa es la *identificación* entre sus miembros. Freud entiende el fenómeno de masas en relación con la hipnosis y el enamoramiento, precisamente por los movimientos que realiza el ideal del yo. Procedo a explicar este asunto, que a primera vista puede parecer algo nebuloso. Ya antes mencionamos, a propósito de la horda primordial, como los hermanos de este clan se identificaban en la figura del padre, pues todos anhelaban ser como él, tomar su lugar privilegiado en el orden social autoritario al que los sometía, teniendo así derecho por sobre el resto a la comodidad y la satisfacción. Algo similar ocurría con el infante en la trama edípica: quisiera él tomar el lugar del padre, precisamente quien intercede en su deseo sexual, para así acceder sexualmente a la madre. La persona que realiza el intercambio sexual con su objeto de deseo, aquel que quiere ser, es precisamente la persona que le frustra y prohíbe este mismo deseo, pues es un competidor ante el cual el infante no tiene ninguna posibilidad de vencer, de la misma manera en que sucedía antaño con el padre primordial de la horda. Nuevamente, nos encontramos con esta ambivalencia psíquica del sujeto frente a la figura paterna en tanto autoridad. Lo paradójico del asunto aparece en que a la par que la ley edípica establece “no ser como el padre (no poseer a la madre)”, estableciendo la exogamia, menciona también, que se debe “ser como el padre” mediante la identificación hacia él que el yo genera ante este objeto de admiración. Si para el infante el padre se le aparece como un ser enorme y potente, él aspira a llegar a ser como este algún día. Así, la identificación genera un ‘ideal del yo’ al que el sujeto aspira ser.

La relación que mantiene la masa respecto con el enamoramiento se haya en el fenómeno común de la *idealización* (Freud, 1992a. p. 106). En el enamoramiento, el objeto amado es puesto en el lugar de este ideal del yo, coincide con él. En otras palabras, a la persona amada se le quita todo reproche moral, haciendo coincidir su ser con los ideales que uno sostiene. Se le hace poseedor, a los ojos del enamorado, de la belleza estética, la inteligencia o la voluntad ética, sin mayor consideración por la realidad efectiva. Se hace la vista gorda respecto de todos los defectos y fallos que esta persona pueda tener. Se le pone en un pedestal, por decirlo de manera coloquial. De esta manera el objeto de deseo queda investido de una cantidad considerable de líbido narcisista<sup>2</sup>, se hace más valioso, más grande, más divino. En esta descripción, lo que señalamos como enamoramiento no es el proceso en el que una persona pasa a ser objeto de deseo de otra solamente, sino también el proceso en el que este embelesamiento en que lo deja el amor, le altera de tal manera que tanto él como el mundo exterior han dejado de ser relevantes, en desmedro de la investidura libidinal que ahora pone sobre la persona amada. En términos más simples, donde el objeto amado se vuelve lo más importante en el mundo, sino más importante que el mundo mismo.

Mientras que en la identificación algo del objeto de deseo ha sido devorado por el sujeto, de modo que el objeto resignado pasa a ser ahora una parte del yo, en el enamoramiento, es una parte del yo —su ideal, específicamente—, la que es sacada de sí y puesta en el objeto de deseo. Así es como se entiende, por ejemplo, el fenómeno de la melancolía; pues cuando el melancólico pierde el objeto amado, pierde también toda la líbido narcisista que en este había depositado, de manera tal que en cuanto el objeto se marcha, se marcha con él todo lo que el mundo tenía de valioso.

Es de notar como Freud advierte una cierta tendencia en este *Enamoramiento*, precisamente a ciertas relaciones donde el objeto de deseo es inalcanzable, lo cual se puede entender de la siguiente manera: Si lo que permite al objeto alzarse en esta posición de *ideal* es cierta sobrestimación sexual, significa que en la medida en que tal sobrestimación disminuya, más difícil es para el objeto mantener su estatuto sublime. Pues bien, en cada

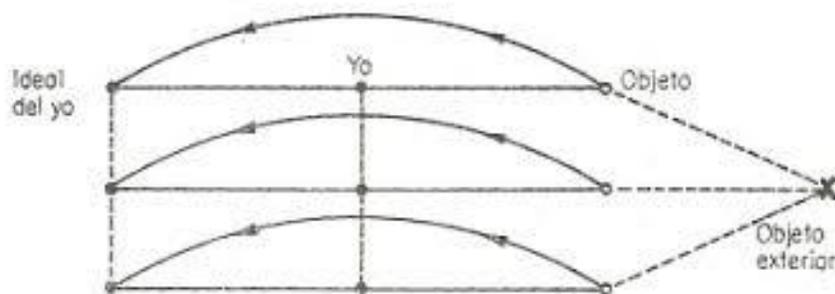
---

<sup>2</sup> Narcisista en tanto lo que se inviste no es el objeto propiamente tal, sino el propio ideal del yo. En otras palabras, la persona amada lo es sólo en la medida en que se la hace coincidir con el ideal.

oportunidad en que el sujeto logra acceder sexualmente a su objeto, algo de la pulsión es saciada, perdiendo así el objeto esta sobrestimación. Es por tanto necesario que el objeto amado sea inalcanzable, así la distancia que mantiene respecto del sujeto permite sea ubicado, por así decir, en los altos cielos, mientras que el enamorado le observa desde los suelos. Convengamos en que esta situación se da sin excepción en el fenómeno de la fanática, donde precisamente lo enaltecida de la figura adorada se sostiene en su inaccesibilidad sexual real. A este ejercicio, que no es otro que el de poner al otro en el lugar del ideal del yo, ayuda mucho que la relación del club de fans no sea con el artista, de manera directa, sino más bien con el imaginario cultural que le rodea.

En la hipnosis nos encontramos con un fenómeno similar: el hipnotizador logra mediante la técnica, hacer que el sujeto ponga toda su atención en él, que mantenga en suspenso su juicio y examen de la realidad, a fin de que quede sometido a su voluntad. Pero más bien, es a propósito de que el yo, encargado de establecer el juicio de realidad, ha quedado empobrecido tras poner su *ideal* en la figura del hipnotizador que la realidad queda amoldada a los diseños que aquel le prescribe. Toda la investidura que antes el sujeto colocaba en el mundo, queda en manos del hipnotizador, a cuya voluntad ahora se somete, de manera similar a que lo hace el enamorado ante la persona amada.

Con estos antecedentes, explicar el mecanismo de la masa nos será mucho más sencillo: Si podemos entender la hipnosis como un enamoramiento donde la sobrestimación sexual es sustituida por el alto juicio que el sujeto tiene de los poderes técnicos y saberes de su hipnotizador; la masa puede ser entendida como una hipnosis a gran escala. A modo de ilustración, Freud elabora este esquema (1992a. p. 110).



En este esquema, se ve como el objeto exterior —el conductor de la masa— es tomado por objeto de cada uno de los miembros de la masa y puesto en el lugar del ideal del yo, del que toma su investidura. De esta manera, el conductor de la masa unifica, en tanto objeto real y exterior, los imaginarios que cada uno de los miembros tiene de él y que son puestos en el ideal. Se ha formado así la *ilusión* de una identificación común. Pues aún cuando cada sujeto tiene su relación particular al líder de la masa, se actúa como si todos la viviesen de una misma manera. En la masa se *hace como si* la relación igualitaria con el líder los hiciera iguales entre sí, negando la diferencia.

Observemos que no es extraño que la masa tienda a tomar por conductor a figuras de autoridad implacable, sin signos de debilidad (p.75). El buen conductor no permite falla ni duda, cree firmemente en su discurso. De otra manera, difícilmente sus seguidores creerían en él y sus virtudes. Me rectifico; más que una creencia firme, el conductor y su masa deben mantener una creencia absoluta y ciega en su discurso, sin miramiento alguno por la realidad, tal como en el enamoramiento y la hipnosis. Sírvanos de ejemplo la manera en que Trump se conduce en sus entrevistas, negando toda evidencia o discurso que vaya en contra del suyo. Así mismo el ministro Mañalich en las conferencias que dio como ministro de salud en el contexto de la pandemia. El conductor de masas debe estar dispuesto a llevar su postura, su discurso y su ideal hasta las últimas consecuencias para mantener a sus seguidores y su posición de saber frente ellos.

Por supuesto, esta falta de miramiento por la realidad de parte del líder de la masa hace posible que sostenga una coherencia extrema, una consistencia absoluta. Precisamente allí hay algo interesante. Pues si el psicoanálisis nos enseña a través del descubrimiento de lo inconciente, que el sujeto no sólo *no tiene por qué estar de acuerdo con lo que piensa*, sino que esta incongruencia es inherente a su condición de sujeto; la ficción es que el líder de la masa podría estar de hecho, de acuerdo con lo que piensa, aun cuando la realidad — interna o externa—, diga lo contrario. De esta manera, el líder de la masa no conoce la duda, todo en él es certeza. Él y su discurso se muestran sin fragilidad, fuertes, desprovistos de contradicción, con autoridad. Así, es elevado al estatuto de lo genial, de lo divino, de lo mesiánico. De esta manera es que nace la posibilidad de *creer* en él, en el pleno sentido de esta palabra. Cuando ya estamos en el plano de la creencia, se torna posible la ilusión de

una identificación común. Dada la imposibilidad de que el líder *no esté de acuerdo con lo que piensa*, es que su palabra se iguala a la verdad. En esta ficción no hay posibilidad de equívoco: lo que el líder quiere decir y lo que él dice son absolutamente lo mismo. De este modo la masa funciona bajo la creencia de cierta transparencia comunicativa, a saber, que es posible que emisor, mensaje y receptor sean claros, unívocos, prístinos, que uno pueda saber con *certeza* lo que el otro ha dicho. Que el conductor de la masa y su mensaje sean una misma cosa, sin interdicción.

Detengámonos un momento en este punto, y tomemos por ejemplo el movimiento totalitario en Alemania durante el siglo XX, uno de los más llamativos incluso hoy en día. Es evidente como el ejército y el pueblo alemán podrían ser considerados una masa, guiada bajo el discurso de su *Führer*. Sin embargo, sostener que este individuo y su discurso hayan tenido una idéntica recepción en cada uno de los habitantes del país no es algo sencillo. Al respecto es ilustrativo el caso protagonista del film *Jojo Rabbit* (2019), un niño que habita junto a su madre en Berlín durante el apogeo del nazismo, el cual sostiene conversaciones imaginarias con el líder fascista, de manera idéntica a como hacen en general los infantes con sus amigos imaginarios. El dictador es para él un amigo: lo consuela cuando está triste, le cuenta historias y anécdotas propias, juega con él y le aconseja tras escuchar sus dilemas. Así, la versión que este muchacho tiene de Hitler, aun cuando recoge parte de la imagen que el régimen proporciona de él, guarda profundas diferencias. Sin ir más lejos, podemos señalar las diferentes posturas que él y su madre, opositora clandestina al régimen nazi, tenían acerca del tirano y su imperio. Como se ilustra en el esquema anterior, una cosa es el objeto psíquico en el que el sujeto ubica su ideal del yo y otra distinta el objeto real. Lo que aparece en el discurso de masas es la negación de esa distancia. No se trata sólo de la idealización de la figura del líder, sino de la ilusión de que ese líder es el mismo para cada uno de los miembros. La negación de la diferencia, de la individualidad. He ahí la condición del totalitarismo.

Dada la posición de saber-poder en que la idealización coloca al líder de la masa junto a la negación de lo equívoco de su actuar, es que se genera la ficción de un ideal común e igual para todos, una identificación radical. Tras anular toda distancia que hay entre el saber, el conductor y el mensaje que entrega, cualquier diferencia de opinión

aparece como responsabilidad del receptor y se reduce a un *error* en la lectura del mensaje. Así, se inscribe la idea de que podría distinguirse de manera más o menos claras entre lecturas correctas e incorrectas. Luego, la masa puede catalogar al total de la población humana en dos grupos: los que están en lo correcto y los que están equivocados. Una tajante distinción que coincide con el interior y el exterior de la masa.

Esta dificultad para aceptar la diferencia y la distinción entre quienes harían una *correcta* lectura del mensaje y de quienes harían una *errada*, genera los *narcisismos de las pequeñas diferencias* que dan pie a escenarios cómicos como el presente en la comedia de Monty Python, *La vida de Brian* (1979) donde el Frente Popular de Judea (FPJ) tiene por enemigo no sólo al imperio romano, sino también a los partidarios del Frente judaico popular (FJP) y al Frente popular del pueblo judío (FPPJ) —a quienes tildan de sectarios— pese a compartir en el pueblo romano a un enemigo común del cual buscaban librarse. No es cosa extraña que, al interior de una masa, existan tópicos que dividan a esta en subgrupos incluso más polarizados entre sí que con el exterior. Por citar otro ejemplo, podemos ver como aun dentro de la comunidad metalera, producto de que Mustaine es expulsado de Metallica, tras lo cual forma Megadeth, se forma una pugna eterna entre los fanáticos de una y otra banda, alimentada más por el deseo de tener la razón por sobre el otro que una discusión enriquecedora para ambas posturas. Un auténtico cisma dentro de la historia del *trash metal*.

Como ya hemos dicho, en la defensa de su verdad, la masa puede llegar a ser totalmente intolerante con quienes no compartan su credo, manteniendo a toda costa la consistencia de su mensaje y la realidad, aún a costa de censurar y desmentir la visión ajena. Por esto, la masa se comporta con hostilidad a los discursos que están por fuera de ella, pues amenazan su estabilidad. El extremo se encuentra en los ejercicios sectarios, que consisten en prohibir a los miembros de la masa todo contacto con el exterior. Pero la masa no sólo impone al sujeto ciertos límites al contacto con lo que es ajeno a ella, sino también límites a las relaciones al interior de ella. Pues si “todos los individuos deben ser iguales entre sí” (Freud, 1992a. p.115), no es sólo en cuanto al amor que recibe cada uno del líder de la masa, sino también en el que reciben uno de otros. No basta con que dios, el líder de la secta o el tirano predique un amor igual para cada seguidor. Es necesario que también

dentro de la comunidad ninguno de sus miembros reciba el amor de otro, sino en la medida en que la meta sexual quede inhibida. Cualquier miembro de la masa podría quejarse de que otro, en principio igual a él, tuviese una relación amorosa si a él no le correspondiese también una idéntica.

Se podría argumentar que, de ser posible asegurar para cada miembro de la masa una relación erótica con otro miembro de esta, no habría problema en cuanto a la distribución de la satisfacción sexual, que no habría reclamo alguno entre sus miembros si a cada cual se le asignase una pareja con quien satisfacerse sexualmente. Sin embargo, parece ser que hay algo de la relación libidinal que se manifiesta en sí misma contra lo gregario, pues la pareja buscaría precisamente su intimidad. “Mientras más enamorados están, tanto más completamente se bastan la una a la otra” (1992a. p. 133), dice Freud acerca de los amantes y su independencia social. Lo cual sería sumamente peligroso para la cohesión de la masa, pues esta tendencia a bastarse el uno en el otro haría de los amantes seres capaces de vivir por fuera de la masa. Por lo demás, el encuentro en la intimidad buscado por estos proporciona el espacio para que las diferencias individuales que la masa vigila y castiga, puedan surgir en el sujeto.

Ante lo incompatible de la masa y la relación erótica, una de las salidas más comunes está en disociar el amor en dos vertientes, dejando por un lado la vertiente tierna de meta inhibida y por otro la vertiente sexual. Esta opción permite que ambas vertientes existan sin amenaza para la masa, manteniendo las relaciones de meta inhibida al interior del grupo, apoyadas en las identificaciones que tienen sus miembros entre sí en torno al líder de la masa.

La vertiente sexual, por otro lado, puede ser saciada fuera del círculo sin mayor inconveniente, mientras no se vea acompañado del lazo tierno y afectivo, en otras palabras, en la medida en que el objeto de deseo sexual aparece *cosificado*. En esta lógica podemos entender diferentes grupos masculinos, donde lo homosexual aparece en la camaradería y fraternidad al interior del grupo, mientras que lo heterosexual aparece sólo en su vertiente más cruda y deshumanizada. Un ejemplo por excelencia de esta característica es el que nos entregan los *drugos* de *La naranja mecánica* (Burgess, 1971). Cuatro muchachos, entre los que se cuenta su líder, Alex, se encargan de desatar la ultra violencia durante las noches de

un futuro distópico. Podemos notar en Alex el carácter fuerte y despiadado que caracteriza al director de la masa, que lo ubica en una posición en la que es venerado y temido por su séquito. Pero lo que nos llama acá es la manera en que estos jóvenes se relacionan a la sexualidad, la que se caracteriza por esta disociación radical de lo afectivo. Por esto, los *drugos* cuentan la violación entre sus varias actividades, eligiendo por víctimas a mujeres mayores o púberes, sin miramiento por su humanidad. No es sorpresa que, en el ejército o la iglesia, así como entre los mineros, los futbolistas o los piratas, sea común que la camaradería ocurra entre los miembros del grupo, mientras la sexualidad es permitida solo fuera de la institución, o derechamente prohibida.

### **La religión monoteísta**

*En el servicio de salud me enamoré de ti, mi luz  
En el servicio de salud me condené por ti, mi cruz*

### **Los tres**

Hasta el momento nos hemos encargado de examinar el mito originario de la sociedad humana en el asesinato del padre primordial, así como los ritos y tabúes que se generan tras su muerte y la unión de la sociedad en torno a una culpa y privaciones comunes, por otro lado, hemos realizado un breve análisis del fenómeno de la masa, presente hasta hoy en día en diferentes formas, entre las cuales se cuenta la iglesia. Nos encargaremos ahora de abordar esta institución y los movimientos a través de los cuales ha cobrado su forma actual. Abordaremos, en otras palabras, la historia del monoteísmo, desde sus orígenes totémicos.

Retomemos entonces desde este punto: tras el asesinato del padre, la comunidad se encarga de repetir esta escena a modo de ceremonia, en el banquete totémico. El animal-tótem, considerado un miembro de la comunidad, es asesinado y devorado tal como ocurrió otrora con el padre primordial. Si bien esto considerarse un rito de sacrificio similar al que distintas sociedades realizan ante sus dioses, es necesario hacer algunas salvedades. En el rito del sacrificio, se trata un tributo entregado por la comunidad completa o parte de ella a algún dios con el fin de rendirle pleitesía para asegurarse la protección de este y evitar su enojo. Pero lo que ocurre en el banquete totémico es esencialmente distinto. En este el clan,

unido como un todo, asesina al animal-tótem para sacrificarlo. A quien se le entrega este sacrificio es al clan mismo. No existe un más-allá por fuera de la comunidad a quien se le pueda hacer un sacrificio, esta realiza el ritual para sí misma: El animal totémico es parte del grupo mismo que le mata y se alimenta de él. Lo llamativo de este banquete es que, aun cuando ningún individuo por sí solo tiene permitido cazar al animal totémico ni mucho menos alimentarse de él, en el ritual, la comunidad en su conjunto se permite realizar lo que cada uno como particular tiene prohibido. De la misma manera en que ningún individuo podía por sí mismo dar fin a la tiranía del padre, lo cual sólo se hizo posible en el actuar como conjunto. De lo que se trata este rito es del espíritu comunitario, del que todos se hacen partícipes. La comunión en el comer del mismo animal es la identificación en su sentido más arcaico al tótem. El sacrificio totémico, entonces, no rinde pleitesía a un exterior, sino que afirma un interior al que se pertenece (Freud, 1991a. p. 140).

Freud, en su texto sobre el tótem no deja escapar esta diferencia entre el sacrificio a los dioses y el banquete totémico. La explicación que elabora es que, a medida que diferentes alteraciones van ocurriendo a lo largo de la historia de la sociedad, la democracia inicial en la que se encuentran los miembros del clan de hermanos se va desvaneciendo producto de la veneración hacia ciertos individuos particulares, destacables del resto de la comunidad por sus características sobresalientes y sus aportes al grupo. En esta veneración se reavivaría algo del ideal del padre asesinado y la añoranza de este, en la cual se apuntala la creación de dioses que puedan sustituirle en lo psíquico (p. 150). Así, por más que el parricidio se haya cometido de una vez y para siempre, la sociedad no queda a salvo de echar de menos a su tirano y protector.

¿Cómo entonces se pasa de este rito comunitario a los sacrificios, en el pleno sentido que hoy damos a esta palabra? ¿Cómo se da el paso desde el tótem, a un dios supraterráneo y todopoderoso como el del cristianismo? Este asunto, que puede parecer una cosa meramente simbólica o metafísica, encuentra su importancia en la medida en que nos ilustra los trayectos históricos de la sociedad. Pues es en la medida en que la figura de dios es elevada tan por sobre los mortales “que sólo se puede tratar con él mediante los sacerdotes” (p. 151) que la sociedad erigió a reyes por sobre el resto de la sociedad, legitimando su posición en este dios ajeno a todo cuestionamiento. Lo que nos ocupa en

tras este ejercicio es el seguimiento de los recorridos de la autoridad patriarcal, desde su caída a manos de la horda primordial hasta su concentración en manos de una élite.

Sentado el interés del asunto, revisemos los movimientos que nos presenta al respecto el texto freudiano sobre el monoteísmo, el cual sigue así: Desde el totemismo propio de los orígenes de la sociedad comienza un proceso de humanización paulatino de la divinidad (1991b, p. 80). En algunos casos nos encontramos con figuras zoomórficas, las cuales recogen todavía en su antropomorfismo, características del animal totémico que les precedió, tales como las que presenta la mitología egipcia. En otros casos nos encontramos con que los animales totémicos aparecen ya apenas como acompañantes de los dioses, tal como ocurrió con los cuervos de Thor en la mitología nórdica, quienes representan las facultades de la memoria y la razón. Siguiendo este trayecto, el elemento animal de los dioses termina de desprenderse y así estos cobran una apariencia propiamente humana, tal como nos lo muestran las representaciones de la mitología helénica. Es en este recorrido en que los dioses comienzan a cobrar cierta distancia respecto de la sociedad. Se erigen templos en los que son venerados, se les *elevan* sacrificios, entendiendo que se posicionan por sobre los mortales.

Sin embargo, hay motivos para pensar que su desconexión con la comunidad no es absoluta. En primer lugar, porque estos dioses siguen presentando, junto a sus virtudes, características y defectos propiamente humanos, así como deseos y anhelos. No es raro que haya conflicto en ellos. Ni siquiera Zeus, el máximo de entre los dioses griegos, se salva de tener que descender a la tierra movido por su deseo sexual, ni de ser víctima de algún engaño por algún pequeño mortal. Ni hablar de las bromas y trampas en las que cae a manos de otros dioses, titanes o semidioses. Además, estos dioses previos al monoteísmo siguen teniendo expresiones en el mundo terrenal. De Poseidón sabemos su voluntad a través los movimientos que genera en el mar, de Apolo por los movimientos que hace trazar al sol.<sup>3</sup> Si bien no presentan la cotidianidad y simplicidad de los animales totémicos, tan enraizados al suelo como nosotros mismos, sus expresiones tampoco escapan a la experiencia sensible. En tercer lugar, podemos añadir que estos dioses, individualmente, no

---

<sup>3</sup> En un sistema geocéntrico, donde es el sol el cual se mueve en torno a la tierra.

eran sino una parte de lo que el mundo comprendía. Cada cual presentaba límites en lo que concierne a su dominio y sus respectivos poderes. La característica del politeísmo es precisamente que, aun existiendo un poder divino, este se haya dividido entre deidades, no necesariamente concordantes entre sí. Más bien, es común ver a los distintos dioses enemistados unos con otros. Por esto, había momentos en los que correspondía rezar a un dios, momentos en los que convenía rezar a otro, en virtud del favor que se buscara conseguir o de la acción que se quisiera emprender con su ayuda. Pues más que estar unos por sobre otros, se comprende que tienen distintos dominios. Así mismo, en distintas ciudades se le veneraba a uno u otro según la tradición local.

Ahora bien, lo que sigue es la religión que nos es a todo más familiar, el monoteísmo. Esta se caracteriza por condensar en un solo dios, el poder que antaño se ponía en varios. Si antes cada dios tenía un poder y territorio delimitado por el del resto, este nuevo dios, en tanto único en su clase, es todopoderoso y está presente en cada espacio del mundo. Su conciencia es transparente y absoluta, sus designios misteriosos y ocultos a los mortales. Su voluntad y poder coinciden con el mundo, pues nada queda fuera de ellos. Así, en la biblia, antes del origen del mundo, sólo existía Dios, y antes de él no hay nada. Se encuentra presente en cada fenómeno natural y es él, según el credo, el creador del cielo y de la tierra. Pero este despliegue absoluto e infinito no es aún todo el monoteísmo, tal vez ni siquiera su característica más relevante. Podemos añadir a esta descripción lo siguiente: en el monoteísmo, dios, en tanto presente en todas las formas de lo existente, queda desprovisto de representación material. Entre los preceptos que Moisés da a su pueblo, al inculcarles su nueva religión, está la prohibición de crear imágenes del creador (1991b. p. 109). Así también sucede en algunos casos con su nombre, a veces desconocido, pero siempre impronunciable. Nos encontramos así frente a una deidad desprovista de rostro, nombre o cuerpo. Una sustancia etérea que reúne en sí la voluntad del universo.

Considerando lo anterior, parece natural que el seguidor del monoteísmo se considere muchísimo más protegido ante las inclemencias del mundo en comparación a quien se entrega a la protección, más limitada, de alguna de las deidades que ofrece el politeísmo. Sin embargo, tal como sucede con el líder de la masa o con el padre primordial, la protección se otorga tiene un costo, cierta exigencia de renuncia pulsional. Quien cumple

esta exigencia será protegido y reconocido como hijo de dios, aquellos que no lo hagan serán considerados pecadores y tratados como tales. Así, la mano que protege y la que castiga son exactamente la misma, como dos caras de la misma moneda.

¿De qué trata esta renuncia pulsional? Aún no nos hemos detenido lo suficiente en ello. Definámoslo así: la pulsión, ya sea de naturaleza erótica o agresiva, moviliza al sujeto hacia la satisfacción de esta. Esa satisfacción tiene la naturaleza de una descarga pulsional, percibida como placentera por el sujeto. En cambio, la insatisfacción de esta la deja en el interior del sujeto como un monto energético sin descargar, lo cual genera un efecto displacentero. Una renuncia pulsional puede ocurrir por obstáculos externos, por ejemplo, si en el camino en que se procura la satisfacción, el sujeto se encontrara en riesgo de morir, o como ha ocurrido durante esta pandemia, de contraer el o sus cercanos una enfermedad mortal. Pero también existe el caso en el que una renuncia pulsional es llevada a cabo por motivos internos. Pues, al interior de la subjetividad, existe una instancia psíquica encargada de realizar ciertas prohibiciones y críticas al sujeto. A esta parte le llamamos superyó, y se comporta con el sujeto de manera similar a la manera en que, en su infancia, se comportó con él el adulto (Freud, 1992b). Tras la inauguración del superyó, encargado del examen moral de las acciones, el sujeto debe considerar en su satisfacción no sólo los peligros del exterior, sino también los que le amenazan desde su interior. El arma con la que amenaza el superyó al sujeto es la conciencia de culpa, la que ha quedado inaugurada en la subjetividad tras la muerte del padre primordial, permitiendo la existencia del lazo social.<sup>4</sup> Interesante es que también el superyó puede entregar una satisfacción al sujeto tras realizar una renuncia pulsional. De la misma manera en que el infante prefiere mantenerse obediente ante sus padres, para así asegurarse su amor y protección, “cuando el yo le ha ofrendado al superyó el sacrificio de una renuncia de lo pulsional, espera a cambio, como recompensa, ser amado más por él.” (Freud, 1991b. p. 113). En este movimiento, el sujeto se enaltece a sí mismo por sobre el resto. Se da el gusto de fortalecer su narcisismo a través del cariño que el superyó le entrega.

---

<sup>4</sup> Recordemos lo anteriormente señalado, es con la conciencia de culpa tras el parricidio primigenio que la sociedad se inaugura en cuanto tal, ahora que no es una prohibición externa la que regula a los sujetos, sino una interna.

Uno podría preguntarse con razón si este enaltecimiento a través de la renuncia pulsional aparece por primera vez en el monoteísmo o si sólo es que alcanza en él su punto cúlpe. Examinemos el contenido de esta renuncia. El monoteísmo, junto con inaugurar un dios desprovisto de todo aspecto sensual, alejado de todo placer terrenal, enseña un ideal acorde a este dios, una moral ajena a lo sensual. De lo que se trata es que el monoteísmo “ha implantado en los seres humanos la noticia de ese ideal y al mismo tiempo el esfuerzo por igualar su ser a su ideal” (Freud, 1991b. p.118). Así, quien quiera identificarse a esta ética de la absoluta perfección, debe desprenderse de todo placer y ser él mismo un ser sublime. La identificación al tótem o a los dioses (zoomórficos o antropomórficos) no tenían este contenido tan radical, uno podía satisfacer parte de la pulsión a través de la sexualidad sin estar lejos de su senda. Lo que exige la moral monoteísta es que la satisfacción pulsional sea sustituida por el amor que el superyó entrega. En otras palabras, el amor que este dios puede entregar es tan grande, que promete reemplazar la satisfacción que sólo otorga lo material. Quien quiera llevar la identificación a los ideales del monoteísmo está destinado a fracasar o, peor aún, acabar como su mesías.

Pero una de las manifestaciones de esta renuncia pulsional, junto con el narcisismo que el superyó reafirma a quien lo cumple, tiene relación con la intolerancia propia del fanatismo religioso. Desde el punto de vista metapsicológico, la sofocación de la pulsión erótica despierta mociones hostiles hacia quien ha interferido en su satisfacción. Así como la renuncia pulsional movida por los mandatos del superyó tiene una ganancia narcisista para el yo, tiene también por consecuencia una acumulación del carácter agresivo de la pulsión. La hostilidad, que debiese caer sobre el yo que priva de la satisfacción tiene diferentes destinos, uno de ellos se encuentra en el sentimiento de culpa, que no es sino el efecto del superyó desplegando su castigo sobre el yo (Freud, 1992c, p. 134). Acá, aparece el reproche del sujeto sobre su propio actuar, inevitablemente insuficiente en relación con ideal al que se compara. Otro destino es la desviación de esta agresividad hacia la relación con el otro, cambiando su objeto. Por supuesto, es posible que la hostilidad encuentre descarga parcial tanto en el primero, de carácter interno, como en el segundo, siendo ambos destinos compatibles. Tal es el caso de la comunidad religiosa, la cual movida por el narcisismo que otorga el amparo de dios, termina por comportarse como el infante en sus

primeros momentos de vida, en los cuales aún no distinguía de manera clara el mundo exterior de su propio cuerpo, situando en su interior todo aquello que le es deseable y fuera de sí aquello que le es problemático (Freud, 1992c. p.16, p.68). Así, el discurso monoteísta, sostiene una división tajante entre quienes aceptan y quienes rechazan esta renuncia pulsional, catalogándolos en los extremos de santos o pecadores, transformándola en una distinción ontológica. Lo problemático de esta disposición está en ambos lados de la moneda. En el interior de la comunidad, no existe posibilidad alguna de elaborar una crítica hacia la fe propia, inherentemente buena. En el exterior, se realiza una persecución y odio injustificados, imposibilitando —o cuando menos dificultando— todo encuentro con el otro. Así, la moral del cristiano, basada en el amor al prójimo, en tanto desconoce su propia necesidad de satisfacer el carácter agresivo y sexual de la pulsión, termina por convertir su discurso piadoso, en uno persecutorio, intolerante y castigador, tal como ocurre en otros fenómenos de masa.

### **La cultura del malestar**

*A veces en nuestras casas la paz nos atormenta*

**Pato Patín**

Pero aventurémonos un paso más allá, hacia las consecuencias políticas del monoteísmo. Pues, no se trata sólo de un pueblo reconociendo el poderío de dios, a la vez que este los reconoce como su pueblo elegido, sino de un pueblo que reconoce a dios como el único y verdadero, mientras este los reconoce como *el* pueblo elegido. En el momento en que un dios es reconocido por sobre todos los otros dioses, un pueblo se reconoce por sobre el resto de los pueblos. Si en el henoteísmo se hace posible la creencia en un único dios sin avasallar la legitimidad de los credos de otras culturas, en el monoteísmo actual se pretende que el credo propio es el universalmente verdadero. No se trata ya de un saber situado, correspondiente a un contexto específico, sino a uno absoluto, que debe predicarse a lo largo y ancho de este mundo. Todo ritual ajeno al credo queda relegado al estatuto de paganismo y herejía. Se inaugura un raciocinio bajo el cual todo lo ajeno debe ser medido bajo las lógicas e ideales propios, asimilado al modelo propio. Lo diferente se vuelve lo errado, lo que debe corregirse. Se fortalece la hostilidad hacia lo extranjero, indispensable para concretar la identidad comunitaria (Freud, 1991b. p. 87). De manera similar se

procedió con la división que el imperio Romano realiza entre los bárbaros y civilizados, en los momentos de su máxima expansión. Pareciera, en este sentido, haber una relación intrínseca entre imperialismo y monoteísmo. Pero mencionemos que aun cuando monoteísmo, o al menos cierto politeísmo centralizado en uno de sus dioses coincide con el imperialismo en los casos romanos, egipcios e incas, estos gobiernos aún permitían la libertad de culto en los territorios que iban anexando. Es con el monoteísmo absoluto, del dios sin imagen, en el que aparecen fenómenos de aculturación, tal como ocurre con el pueblo español, en la colonización de América, o las cruzadas del catolicismo durante el medioevo.

Si bien hay mucho que hablar en torno al monoteísmo como discurso y las lógicas específicas que instaure en la sociedad hasta el día de hoy, hay una que me parece de particular interés para poder comprender ciertos fenómenos propios de nuestra época. Me refiero a la racionalidad binaria que este sostiene. Como señalábamos, el dios del monoteísmo se caracteriza, no solo por vivir por sobre los humanos, sino por vivir con independencia absoluta de ellos. «No vive en templos contruidos por hombres, ni se deja servir por manos humanas, como si necesitara de algo. Por el contrario, él es quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas.» (Hechos, 17). En otras palabras, se trata de que el mundo físico queda en su totalidad por debajo de lo divino. Hay en este hecho una diferencia fundamental respecto a las maneras previas en que la humanidad se ha ido relacionando respecto de su externalidad a sí misma. Se da paso de cierta relación complementaria a otra suplementaria, jerarquizada, cambiando radicalmente el marco epistemológico en el cual se habita el mundo.

Para abarcar este asunto, podemos situar primero la concepción dual, distinta a la concepción binaria. Segato (2015) define lo dual como una de las facetas de lo múltiple, donde existe una diversidad de entidades, cada una reconocida en su diferencia, coexistiendo unas con las otras, sin necesidad de una relación jerárquica. Las dualidades serían entonces, una multiplicidad constituida por dos componentes, complementarios entre sí, necesarios el uno para la existencia del otro, tal como el día y la noche. De esta manera, cada uno de los términos preserva su plenitud ontológica, es decir, *es* por sí mismo aún en su relación al otro. Es en su conjunto que pueden constituir la totalidad. Lo que ocurre en la

dinámica binaria es que uno de los términos es elevado al estatuto de *universal*, unificando la realidad en un único término. En esta racionalidad binaria, lo que escapa a lo universal se vuelve una anomalía, un resto. Se “expele la diferencia a una posición marginal” (p.85). El mundo deja de ser un espacio donde conviven la multiplicidad de seres y estilos de vida, para ser el espacio propio de una forma específica de *ser* y todo lo que no se ajusta a este es leído bajo la luz de lo diferente, de aquello que debe ser corregido. Este punto ya nos es familiar, a propósito de lo que hemos discutido en torno a la masa y al monoteísmo. Sin embargo, queda por examinar una de sus expresiones más problemáticas a nuestro tiempo: el estado.

El estado es acá mencionado por dos motivos intrínsecamente relacionados entre sí.

a) El estado, considerado como institución facultada para ejercer un monopolio de violencia legítima al interior de un territorio mediante sus fuerzas armadas y policiales, es el único organismo con el poder coercitivo necesario para imponer un ideal de comportamientos y actitudes establecidos como *correctos* mediante la represión de todo aquello que salga de esta norma.

b) Para poder legitimar ante la población su estatuto de institución a cargo del monopolio de la violencia, el estado requiere de una racionalidad binaria que excluya otras formas de organización social y ubiquen sus métodos como los únicos admisibles en la tarea de *mantener el orden* social. Aun cuando el estado requiere de la realización simultánea de ambos ejercicios, distinguirlos conceptualmente como dos aspectos independientes nos permitirá comprender cada uno de ellos por sí mismo, explorar sus detalles y analizar sus implicancias.

Respecto al punto *a*. Es necesario distinguir la manera en que el estado puede comportarse con aquello que no se adecúa a sus estándares de manera diferenciada según la amenaza aparezca en el exterior o el interior de su territorio. Respecto a la manera en que actúa respecto al exterior, las acciones de Estados Unidos pueden ser ilustradoras. Consideremos la manera en que este país ha puesto en marcha un proyecto que podríamos definir como republicano y capitalista, defendiendo en su discurso ciertos elementos claves como son los de *libertad, democracia y economía* (Hobsbawm, 2012). Así como otros proyectos surgidos de revoluciones contra la tiranía —como ocurrió con la revolución francesa o la rusa—, existe una tendencia a encumbrar nuevos valores divergentes a los

sostenidos por la sociedad prerrevolucionaria. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió en Rusia o Francia, Estados Unidos no mantenía un discurso que los vinculara como pueblo con el territorio ni con ancestros comunes, pues sus '*padres fundadores*'<sup>5</sup> se desmarcaban tanto de su filiación indígena como de la corona británica. (Hobsbawm, 2012. p. 82) Desprovistos así de una historia, tal proyecto revolucionario es cercana desde sus comienzos a la ficción de ser una consecuencia lógica del desarrollo humano. En otras palabras, sus ideales e instituciones aparecen elevadas al estatuto de lo *universal*, toda sociedad, independientemente de su trayectoria histórica, debiese llegar a formarse a su imagen y semejanza.

Así, como en el monoteísmo el dios propio se vive como único y universal, el proyecto republicano y capitalista se aparece como aquel que debe prevalecer no sólo para un pueblo específico en un contexto específico, sino como la manera correcta de articular la vida en sociedad. En los últimos tiempos, tal discurso ha sido sostenido para justificar lo que Hobsbawm llama el *Imperialismo de los derechos humanos* (p.16), haciendo referencia a las intervenciones armadas que los estados unidos realizan en países oriente medio y Latinoamérica con un discurso humanitario que, en lugar de problematizar las diferencias históricas entre un pueblo y otro, las aplasta con la violencia de la intervención militar, con el fin de establecer las instituciones y mecanismos republicanos en territorios ajenos, bajo el supuesto de que tales territorios serían inmunes a cambios generados internamente. Así, la violencia ejercida puede leerse tanto físicamente, en la intervención militar misma, por las muertes y daños físicos que provocan; así como en un aspecto más simbólico, en el cual la agencia de un pueblo para llevar a cabo un proyecto histórico en sus propios términos es avasallada por la intervención política.

Existe también, dentro del punto *a*, referente al monopolio de violencia legítima que el estado puede ejercer, otra faceta, en la cual el estado administra tal violencia al *interior* de su territorio. Respecto a este punto, nos es más útil y cercano el ejemplo del estado chileno y la relación que mantiene con el ideal de *seguridad*, sobre todo en el interior de las ciudades en tanto territorio amplios y diversos.

---

<sup>5</sup> Si bien el autor ha tratado de no adelantar la relación que existe entre estado, dios y padre primordial, la

Por un lado, se trata de que el estado presenta a la población como un lugar *temido* (Tijoux, 2012. p. 161), en el cual se hace necesario establecer mecanismos de control y vigilancia para mantener lo que se considera como *orden público*. El estado, mediante sus prácticas y discursos, rápidamente ancla el problema de la inseguridad a una *otredad* específica, la cual es estigmatizada y perseguida (p. 162). De esta manera, la problemática de orden público queda focalizada en un grupo particular designado como sospechoso, estableciendo sobre este una lógica de marginalización, vigilancia y persecución. Se procede, siguiendo de cerca ejemplo de las políticas administrativas de los estados unidos, a la instalación de políticas de *tolerancia cero*, fortaleciendo los mecanismos de encarcelamiento y de investigación policiaca (p.164). En tales políticas se deja entrever que aun cuando el discurso busca eliminar ciertas *prácticas*, tales como el vagabundaje, la ebriedad o la prostitución, en tanto anclan tales conductas a una *otredad* específica, la vigilancia no recae sobre ciertas prácticas, sino sobre ciertos *sujetos*. Lo que los mecanismos de represión y encarcelamiento propios de la tolerancia cero dejan en su punto ciego, es precisamente la manera en que los sujetos marginados son negados por la sociedad misma, producto del mismo estigma que sobre ellos recae. Así, estas políticas se elaboran en torno a metáforas tales como las de *limpiar* la ciudad, o la de *devolver las calles a los ciudadanos* (Tijoux, 2012.), estableciendo así la lógica binaria donde por un lado están los ciudadanos y por otro los criminales, el desecho que debe ser limpiado, perpetuando al extremo la lógica moralista del monoteísmo, en donde se es santo o pecador. En este caso, o uno cumple de manera tajante las exigencias de la buena imagen individual y cívica, o bien se atiene al castigo a manos de los agentes del estado.

Pero tales exigencias no son sólo comportamentales, sino ontológicas. En otras palabras, no se trata tanto de como uno actúa, sino de quien se *es*. La ciudad está diseñada para el uso del *buen ciudadano*, aséptico, libre de conflictos y de representación universal, al que podemos caracterizar de la siguiente manera “es hombre, es blanco, es *pater familiae*—por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual—, es propietario y es letrado” (Segato, 2015. P. 90). Todo lo que se salga de esta fórmula es considerado como disidente y tiene su lugar donde ser enclaustrado: niños y niñas se mantienen en las escuelas, mujeres

---

manera en que esta aparece en el lenguaje mismo hace de tal tarea un imposible.

en los hogares, pobres en barrios periféricos y marginales, locos y locas en los manicomios, criminales a las prisiones. La vía pública no es para el circular de la población en su totalidad, sino solo del *ciudadano* que cumple con el ideal que el estado espera de él. El deber del estado es mantenerlas estas calles immaculadas para que su tránsito por ellas sea imperturbable. Son estos, los ciudadanos ideales, quienes serán representados en los medios de masa: protagonizan libros y películas de culto, presentan los noticieros, son invitados a los matinales, etc. Quienes quieran acceder a sus privilegios deberán asumir el costo de mimetizarse cultural y físicamente entre ellos.

Dicho esto, podemos pasar al punto *b* del asunto, concerniente a los mecanismos mediante los cuales el estado legitima ante el pueblo su monopolio de la violencia. Acá el estado no encuentra mayor dificultad, pues la racionalidad binaria le permite el sencillo ejercicio de justificar su actuar violento en el inevitable y eterno conflicto entre el bien y el mal. Su tarea se reduce a demarcar aquello que considera inaceptable y declararle explícita y radicalmente la *guerra*.

Sabemos que en las sociedades tribales libres de estado (es decir, sin un monopolio de la fuerza legítima), los “jefes” de las tribus no tienen *poder* alguno sobre las decisiones de su pueblo, más bien su misión es la de mediar los conflictos entre los miembros del clan sin más herramienta que la de la palabra. Su lugar como jefe es constantemente puesto a prueba en función de sus resultados como mediador, su prestigio y legitimidad ante cada uno de los miembros de la tribu no termina nunca de instalarse como certeza, sino siempre como contingencia. Así su mediación en los conflictos de los miembros de la tribu no tiene garantía alguna de llegar a buen puerto, sino más bien es una apuesta incierta (Clastres, 2012. p. 180). En otras palabras, no posee mecanismos de control y poder como los que los estados modernos encuentran en la policía y la milicia. Sin embargo, en los casos de guerra el jefe de la tribu, o bien una persona designada específicamente para ser comandante en caso de guerra, toma el poder. Éste, a diferencia del jefe en tiempos de paz, tiene la capacidad de dirigir órdenes y ser obedecido (p. 182). En general la tribu legitima su posición en base a su capacidad técnica en combates, reafirmada con cada triunfo bélico que logre conseguir. Una vez que la paz vuelve a la tribu, el comandante pierde su poder y la aldea retorna a su organización común. Si el comandante quisiera mantener su prestigio y

su capacidad de otorgar órdenes a la población, debería asegurarse de siempre estar en estado de conflicto, como a veces algunos comandantes intentan con mayor o menos éxito a la hora de conseguir soldados que los acompañen, también en busca de tal prestigio. En palabras de Clastres “Un guerrero no puede elegir: está condenado a desear la guerra” (p. 183). Es esta la única salida que tiene si desea mantener su lugar como guerrero.

Es ahí donde el antropólogo sitúa el origen del estado en tanto fuerza capaz de asegurar mediante su poderío la protección de la sociedad en casos de guerra, en un estado de guerra permanente que permite justificar el uso de la violencia al exterior de la sociedad, así como la obediencia de los miembros hacia un único de sus miembros en su interior. Política presente en los discursos de Bush de ‘guerra contra el terrorismo’, a través de los cuales movilizar tropas armadas hacia el exterior tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Pero también en los discursos presentes en nuestro país de ‘guerra contra la delincuencia’ o ‘guerra contra el narcotráfico’, así como el estado de guerra en que estaría el país actualmente ante la amenaza de un *enemigo poderoso* a través de los cuales justificar la intervención policial y militar al interior del país. De lo que se trata en ambos casos es de externalizar aquello que resulta indeseable, para que así pueda ser erradicado o extirpado, como ocurrió durante la dictadura respecto del *cáncer marxista* al que Pinochet refería en sus discursos. Nuevamente, estos discursos de masa no permiten problematizar el *status quo* de una sociedad, acallando las voces que desde dentro o desde fuera le exigen cambios.

Tal discurso enfático en la presencia de las amenazas para la sociedad, se justifica no sólo la violencia física del estado, sino también las restricciones que pone a los miembros de la sociedad mediante esta violencia. En otras palabras, se elabora una tecnología discursiva para hacer aceptable la renuncia pulsional a la que los individuos son conminados. He aquí donde cobra pleno sentido el eslogan propio de la utopía Orwelliana descrita en su libro *1984* (1948), donde *La guerra es paz*, pues solo a través de un estado de permanente belicosidad es que puede conservarse *paz* en el sentido de la quietud y conservación de las cosas tal y como son. Como se dice en las calles últimamente: *no era paz, era silencio*.

En este sentido, así como la comuna de *Efrafa* era pensable como una versión burocratizada de la horda primordial donde el líder de la horda había encontrado en su *owsla* una agrupación a través de la cual extender su poderío más allá de lo que le es físicamente posible a un mero individuo, podemos pensar el estado moderno, como una más extensa versión de tal burocratización en la que, si bien las decisiones ya no quedan en manos de un único individuo, existe un grupo determinado al mando, que en las fuerzas policiales y militares encuentra la *tecnología* necesaria para llevar su poderío hasta límites antes inimaginables sobre el resto de la sociedad.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Por supuesto, entre más partícipes utiliza el poder estatal para desplegarse, más grietas haya en las redes de su dominio. Sobre tales grietas hablaremos más adelante.

## CONCLUSIONES

### Estado y narcisismo

*No existe estado en el mundo  
que no esté comprometido  
con la fabricación de miseria humana.*

**Gilles Deleuze**

Hasta aquí, tenemos elementos suficientes para trazar una distinción entre la comunidad y el estado-nación. La primera, entendida bajo el paradigma del clan de hermanos tras el asesinato de la horda primordial, permite el encuentro de los particulares en un espacio resguardado por las prohibiciones de no matar y no acceder sexualmente entre sus miembros, salvaguardando de las problemáticas pulsionales que pueden acarrear las pulsiones agresivas y sexuales respectivamente. Estas pulsiones encuentran su vía de descarga por fuera del clan, de manera que los sujetos deben salir de la comunidad en el fin de encontrar la satisfacción pulsional en el encuentro con el otro ajeno a la comunidad.

Por otro lado, el estado expone la otredad como una figura problemática y amenazadora que debe ser neutralizada, ya sea por la vía del exterminio o el apaciguamiento. Para este proceso cuenta con fuerzas armadas y con instituciones dedicadas a la educación y corrección de los individuos. Si el estado-leviatán recurría a la muerte o el exilio para quienes rechazan o incumplen el contrato social (Hobbes, 1989), hoy es posible internar en hospitales y prisiones aquello que se encuentra por fuera de lo que se establece como admisible, en una manera más «*humanitaria*» de mantener el orden social.

Si aceptamos que el lazo social comunitario permite la convivencia más allá de donde los lazos libidinales alcanzan, entonces la violencia estatal permite forzar la convivencia allí donde el lazo social comunitario no termina de llegar.

Pero la problematización que debemos hacer al estado no acaba en la similitud que mantiene al autoritarismo del padre de la horda primordial. Es necesario pensar la manera en que justifica su lugar como institución capaz de hacer frente a las diferentes

problemáticas de la sociedad. Pues si la promesa del padre primordial o la de los comandantes de guerra en las tribus se limitan a la problemática de la amenaza de los enemigos externos, el estado moderno también promete hacerse cargo de la administración pública de los asuntos internos del territorio. Allí precisamente es que entra este aparataje ya no sólo militar, sino también político. Pues si hemos detallado anteriormente el desarrollo en el que finalmente dios y sus representantes terrenales, tales como sacerdotes, monjes, etc. son elevados por sobre lo cotidiano y lo mundano, es para ahora señalar la manera en que también se eleva el estado y quienes lo integran: senadores, diputados, ministros y presidentes. Así como antaño habría sujetos más cercanos al ideal que Dios impone, conocedores de su enseñanza, hoy el ideal ciudadano pondría a ciertos sujetos más cercanos al saber técnico específico de la política. En otras palabras, ya sea por sus conocimientos de administración pública, economía o sociología, habría sujetos *especializados* en asuntos políticos, autorizados técnicamente para decidir lo que es conveniente a una población específica. Se articula entonces una diferenciación sustancial entre quienes serían *expertos* en las ciencias sociales, capaces de tomar decisiones con la autorización que su saber les entrega ante el resto de la sociedad y, por otro lado, este *resto* de la sociedad sin tales conocimientos, dispuesto como masa a seguir a algún líder que cumpla las condiciones para ser erigido como tal. La participación política de estos últimos queda circunscrita a su derecho a voto en las periódicas elecciones locales, regionales y nacionales. Esta diferenciación binaria ha calcado perfectamente la distinción y distanciamiento del monoteísmo, ahora en el plano epistemológico y político del estado.

Pero, así como se define quienes tienen o no autorización a la participación política directa en el interior del estado, también quedan definidas de antemano las maneras en que está permitido hacer política. Quienes, por fuera del estado, quieran manifestarse de *otras* formas, no sólo caerán en el estigma de la otredad, sino que también serán reprimidos a través de las fuerzas policiales, como puede verse en diferentes marchas y convocatorias de carácter político. Es perfectamente visible que tal como el estado necesita mantener su monopolio de violencia, requiere también de mantener su monopolio de producción política. En otras palabras, toda violencia ajena al estado, así como toda politización que se produzca fuera del estado, es una amenaza para el poderío de este.

Sin embargo, en gran número de ocasiones, el estado no requiere de la utilización de la violencia física para erradicar la emergencia de organizaciones populares que puedan ponerle resistencia, pues le basta con mantener en sus prácticas y discursos ciertos valores democráticos y republicanos, sobre los cuales diferencia entre los buenos ciudadanos y los marginados, poniendo tal distinción en términos morales e individuales. De esta forma la exclusión y el malestar que podrían generar una queja contra las diferentes instituciones y el orden social que mantienen, pasan a ser responsabilidad exclusiva de quien la padece. Como buen aparataje moral, introduce la conciencia de culpa en quien no sea capaz de adecuarse a sus estándares, a través de la cual la desgracia que se sufre pasa a ser percibida como merecida. Precisamente en tal escenario culposo, donde el superyó se presenta más severo con el yo, es que con más ahínco se hace posible un discurso aspiracional, pues a lo que se aspira a cumplir con el ideal neoliberal. Es en la culpa de no cumplir tal ideal, donde el narcisismo herido promueve una mayor agresividad hacia los mismos pares, también marginados por el estado, en su afán por mantener en pie el amor que el superyó podría proporcionarle. En este escenario, donde cada individuo aspira por sí mismo a las comodidades que promete el neoliberalismo, se hace imposible la organización social necesaria para hacerle frente.<sup>7</sup>

Precisamente allí se encuentra la raíz del compromiso que el estado mantiene con la miseria. Tal como sucede en la religión, el enamoramiento o la masa, entre menos satisfacción obtiene la pulsión, más fácilmente se posiciona al otro en el lugar del ideal, capaz de cumplir a través de su amor, la promesa de total felicidad. Para lograr esta operación psíquica, el estado requiere en gran medida de una identificación subjetiva de cada individuo con su figura. Vale la pena problematizar, la manera en que sus mecanismos no son sólo aprendidas en tanto contenidos en las escuelas, libros de historia y medios de comunicación, sino los modos en que tales elementos son *aprehendidos* a través de su instalación en la cotidianidad misma. Es decir, cabría pensar el aparataje *ideológico* a través del cual el neoliberalismo, a través del estado, mantiene la *fe* en su promesa de satisfacción.

---

<sup>7</sup> ¿No recuerda un poco esto a la horda, donde ninguno de sus miembros por sí sólo podría hacer frente al más poderoso de entre ellos, pero este último nada pudo hacer contra la unión de todos ellos?

## Más allá del narcisismo

*Sí, ésta es la misma estación que descubrimos juntos  
— Yo llenaba esas manos de cerezas, esas  
manos llenaban mi vaso de vino —.*

**Jorge Tellier**

Cuando una civilización mantiene la satisfacción de una parte de sus habitantes en la opresión y exclusión de otros, tratados como resto, es comprensible que estos adopten una posición hostil a la realidad que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero no tienen permitido disfrutar (Freud, 1992d. p. 12). He allí precisamente donde es necesario situar las grietas que tiene la red de poder del estado, en el malestar que produce a través de su desigualdad y violencia.

Un ejemplo de cómo tales grietas pueden hacer tambalear el poder estatal es el del reciente *estallido* de octubre del año 2019. Lo que interesa abordar aquí es menos el contexto político y social para explicar las causas de lo que se ha denominado *el estallido social*, que ciertos elementos presentes en este que permiten pensar su particularidad y relevancia.

En primer lugar, llama la atención la cantidad de participantes en las diferentes manifestaciones realizadas desde octubre del año pasado. Si bien no hay acuerdo en el número preciso de asistentes, no hay duda en que la convocatoria —más de un millón de personas sólo en Santiago—<sup>8</sup> es algo sin precedentes. ¿Cómo explicar tal hecho? Si bien, hay varios factores que podrían considerarse relevantes en el asunto, uno a destacar guarda relación con la diversidad de problemáticas abordadas. En lugar de la clásica manifestación partidista, donde cada bloque marcha junto a su bandera, estas manifestaciones permitieron ser un espacio desde donde se hacen presentes una multiplicidad de consignas y problemáticas, muchas de ellas invisibilizadas e ignoradas al interior de las cámaras de gobierno. Se movilizaron tanto quienes se manifestaban a favor del pueblo mapuche, o

---

<sup>8</sup> Según medios periodísticos como *La tercera* o la *BBC*, entre otros.

quienes denunciaban problemáticas de género, también quienes luchan por mejorías en las políticas sociales de educación, salud, salud mental y vivienda. Se logró crear un espacio donde cada demanda podían tener su lugar junto a otras, sin jerarquizarse unas sobre otras. En última instancia, se elabora un espacio donde la demanda se *particulariza*, no para restarse del todo, sino precisamente para poder hacerse allí su propio lugar. Así, había quienes marchaban con carteles exigiendo la inclusión de la diversidad funcional, como también quienes se presentaban con carteles anunciando el regreso de *My chemical romance*, atribuyéndolo en tono bromista a un logro del movimiento social. Así, no había necesidad de ser invitado ni convocado, pues no había quien tuviese la potestad de invitar ni convocar a un espacio que se vuelve *público* en el pleno sentido de la palabra, un espacio hecho propio por la comunidad.

Por otro lado, existió una multiplicidad no sólo en las demandas sino en los *métodos* y *tácticas* a través de las cuales manifestarlas. La diversidad no es sólo en términos de contenido, sino también formales y estéticos. Había quienes combatían de manera directa con la policía en la *primera línea*, quienes llevaban pancartas y carteles, así como otros realizaban actos musicales, performances, bailes y coreografías como también quienes hubo quienes iban a consumir alcohol. En este hecho es visible la apertura al encuentro con otro en un espacio político. Aun cuando hubo ciertos sectores donde surgió un discurso denunciando que tal o cual tipo de manifestación “*no es la forma*”, bajo el paradigma de formas correctas e incorrectas de hacer con el malestar, no impidieron que tales actividades siguieran ocurriendo en el espacio público a lo largo del país.

Este asunto tiene su importancia radical en el hecho de que en la lógica binaria “cualquier manifestación de otredad constituye un problema, y sólo dejará de hacerlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades” (Segato, 2015. p. 89). Así, la posibilidad de un espacio que dé *lugar* a tal otredad es un espacio, no sólo de encuentro y escucha, sino de lucha contra la racionalidad binaria. A lo que se da lugar no es sólo a la otredad del propio individuo respecto al discurso hegemónico de estado, sino también da lugar al encuentro de esa otredad con otras, en el ejercicio mismo de desmarcarse del ideal neoliberal. No en la *idea* que cada individuo tiene de la sociedad

que debiese establecerse, sino en el ejercicio de construirla codo a codo, en las adversidades y conflictos que en el trayecto mismo surgen.

Es en este espacio de multiplicidad, que lo político empezó a tomar forma en diferentes espacios. Ya sea en las manifestaciones mismas, en el camino hacia ellas o devuelta a los hogares, pero también en los equipos de trabajo, en las familias y grupos de amigos, que el diálogo comienza a emerger, se empiezan a problematizar asuntos cotidianos y lo político del ser empieza a visibilizarse en los distintos espacios del día a día. En diferentes territorios se comienzan a levantarse actividades autogestionadas de encuentro, tales como conversatorios y ollas comunes en lugares donde antes no ocurrían. Vale decir, los espacios que permiten el encuentro con otros presentan las condiciones para que a su vez que surjan allí nuevos espacios disruptivos, cortes y grietas novedosas en las cuales habitar y encontrarse con otros. Es allí precisamente donde se comienza a gestar la autonomía de una comunidad que ya no se posiciona exigiendo de intervenciones de parte del estado, sino en la de autogestionar sus propias condiciones de vida y existencia. Así, se desplaza al estado de su rol de monopolio de violencia y saber, para que sea la comunidad quien empieza a tomar ese rol, con una confianza (y no una *fe*) en sus capacidades para gestionar las problemáticas que le surjan en su camino.

Estamos acá ante un movimiento psíquico similar al que el clan de hermanos realiza en el parricidio originario. A través de la renuncia a la promesa de seguridad que entrega el padre primordial, es posible formar un lazo social, capaz de reconocer y sostener las diferencias de sus miembros, ofreciendo una relación no hostilizada con la otredad y el exterior. Tras la renuncia al poderío (no tan) absoluto del estado y su garantía —siempre imposible— de seguridad y bienestar, se abre la posibilidad de un encuentro ya no en base a una *historia* ya escrita en lo inamovible pasado, sino en torno a un *proyecto* futuro, sosteniendo la comunidad no sobre lo mortífero de la identidad común, sino en lo vivo, múltiple y equívoco del deseo. He ahí el carácter espontáneo que caracteriza todo este asunto imprevisible.

¿Cómo se manifiesta ese proyecto? Tal vez lo que la horda primordial realiza en su banquete totémico no está enfocada sólo a recordar al tirano de antaño, sino para que no vuelva a haber otro como él en el futuro. Como ya hemos señalado, ese proyecto se hace

patente acá no en el discurso, sino en la materialidad de las ollas comunes y las barricadas. Es decir, el deseo por el encuentro en un espacio común se expresa en el hecho de llevarlo a cabo en la realidad.

Y por supuesto, ni siquiera un movimiento de estas características, donde la solidez de lo universal se desvanece en la fluidez de lo espontáneo, se salva de tener un ideal en sí mismo ante el cual identificarse. Dependerá de que tanto este se eleva por sobre lo mundano, cuan exigente será para el individuo. En este caso, el contenido identificatorio es más bien simple: se trata apenas de la palabra *dignidad*, su animal totémico es, como otrora, uno presente en el día a día: un carismático quiltro llamado «*Matapaco*», ícono de las movilizaciones estudiantiles de los últimos años, hoy fallecido, el cual aparece en distintas ilustraciones y esculturas. Por último, un pequeño aplauso rítmico compuesto de una negra, seguida de dos corcheas y dos negras fácilmente reconocible en los cacerolazos.

Sin embargo, queda la pregunta: ¿Qué garantías puede entregar entonces, una comunidad desprovista del amparo que entrega el estado? Pues, ninguna. Pero tampoco este podía —por suerte— darlas de manera ilimitada. Pero acá el asunto no se debe a las capacidades materiales para entregar garantías, sino a lo difícil que puede ser instaurar un orden social que las provea, cuando la espontaneidad del deseo y la subjetividad tiende precisamente a salirse de todo lo previsible. Pero advertamos en primer lugar que una comunidad sin estado no es en ningún sentido una comunidad desprovista de todo orden social. Es, de pleno derecho, una sociedad (Clastres, 2012). Tiene sus reglas, hábitos y prácticas con las cuales puede permitirse mantener ciertas condiciones de vida sin establecer en su interior un orden jerárquico que amenace la igualdad social. Lo que allí se establece no es una sociedad donde cada individuo pueda hacer lo que quiera *por sobre* los demás, sino más bien que puede hacerlo *junto* a los demás. Esta situación no deja a la sociedad desprovista de conflictos, claramente. Incluso con la mediación del jefe de la tribu, está la posibilidad siempre abierta a que estos no hallen solución.

Pero como decíamos, ni dios ni el estado han logrado tal promesa de salvarnos de tales conflictos —en un sentido psíquico y social—. Más bien los han obliterado y acallado mediante la fuerza, al precio de mantenerlos e incluso sostenerlos en favor de mantener la ilusión de paz y quietud. En este sentido, el ejercicio a realizar trata precisamente de

desbaratar allí una *fe*, capaz de entregar respuestas y garantías, para dar espacio a elaborar una *confianza* en el otro, reconociendo el riesgo que esta supone. Que una comunidad se establezca con su derecho a llevar a cabo su propio proyecto histórico a la par que otras comunidades desarrollan los propios, conlleva el riesgo de que estos no ocurran siempre como se espera. Ni el totalitarismo más exacerbado ha podido salvarse de esta dificultad.

Desmantelar un orden social donde se justifica la exclusión de la otredad con el fin de preservar una paz sustentada en el silencio, implica también desmantelar un orden subjetivo donde la identidad es una coraza rígida con la cual defender al yo de un exterior que aparece como amenazante. Es precisamente, con la posibilidad de abrirse y escuchar aquello *otro*, que el sujeto puede encontrar algo de sí mismo y su propio deseo. Es por estos efectos subjetivos que los espacios públicos de encuentro con el otro, libres del sesgo del prejuicio, son tan importantes. Porque permiten al sujeto espacios libres de amenaza, donde despojarse de la seguridad de lo que se *sabe* que se es, para perderse y explorar algo de ese otro que es él mismo. Tal es el caso de Rose, la joven de *Titanic* (1997). A pocos días de su boda arreglada, esta muchacha acostumbrada a una vida aristocrática y moralista conoce a Jack. Es en el encuentro con este muchacho, incompatible con la vida que lleva, que puede poner en tela de juicio su propia realidad y encontrar algo de su propio deseo, hasta entonces ahogado.

Esta tesis no tiene mayor ambición que tal invitación al lector a la exploración de lo desconocido, a suspender ciertos temores para así abrirse a la aparición de lo inesperado. Más aún, a poder vivir aquello que hasta ahora había sido considerado como imposible.

## Referencias

- Clastres, P. (2013) *La sociedad contra el estado*. Santiago: Hueders.
- Freud, S. (1991a) *Tótem y tabú*. En *Obras completas, XII* (pp. 7 – 162). Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1991b) *Moisés y la religión monoteísta*. En *Obras completas, XXIII* (7 – 132). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992a) *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras completas, XVIII* (67 – 136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b) *El Humor*. En *Obras completas XXI* (157 – 162). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992c) *El malestar en la cultura*. En *Obras completas XXI* (59 – 140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992d) *El porvenir de una ilusión*. En *Obras completas XXI* (5 – 55). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobbes, T. (1989) *Leviatán; la materia forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- Hobsbawm, E. (2012) *Guerra y paz en el siglo XXI*. Buenos Aires: Sol 90.
- Segato, R. (2015) *Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad*. En *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos, una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tijoux, M. E. (2013) *Revueltas en las ciudades y mitos de la violencia urbana*. En *La emergencia de la ciudadanía: democracia, poder y conflicto* (161 – 172). Santiago: Lom.