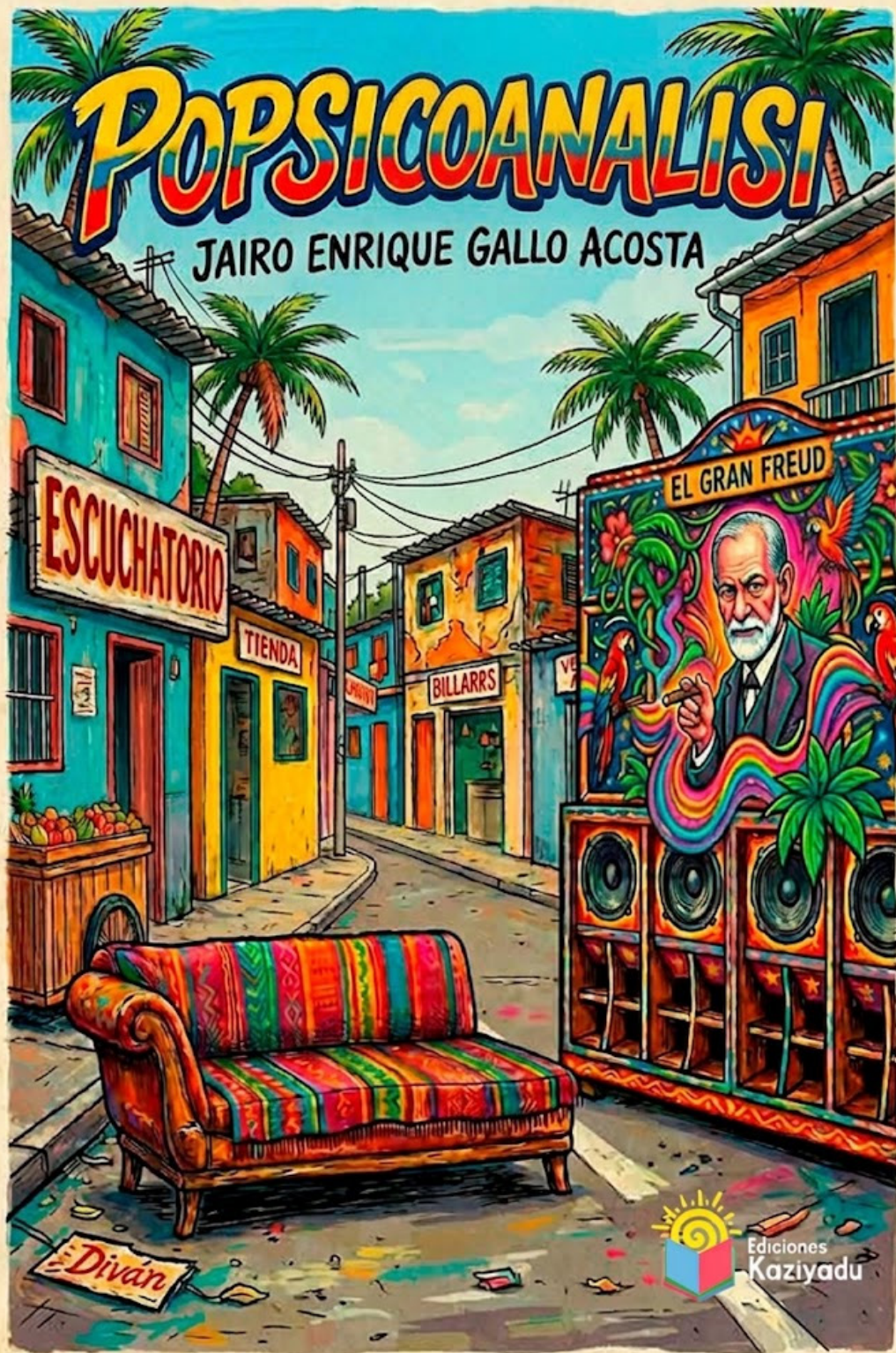


POPSICOANALISI

JAIRO ENRIQUE GALLO ACOSTA



Ediciones
Kazyadu



Jairo Gallo Acosta.

Psicologo e psicoanalista. Master in Psicoanalisi presso l'Universidad Argentina John F. Kennedy. Dottore di ricerca in Scienze Sociali e Umane presso la Pontificia Universidad Javeriana. Soggiorno post-dottorato presso l'Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Docente e ricercatore presso l'Universidad Cooperativa de Colombia e l'Universidad Nacional de Colombia.

Autore dei libri: "Psicoanalisi e teoria sociale" (2009); "Psicoanalisi, ricerca e soggettività" (2011); "Polis e Psiche. Saggi di teoria sociale e psicoanalisi" (2017); "Clinica ed evento. La pratica psicoanalitica all'epoca delle logiche neoliberiste" (2019); "Ideologia, salute mentale e neoliberalismo in Colombia" (2020); "Psicoanalisi e subalternità" (2020); "Per una psicoanalisi variegata" (2021); "Configurazioni del femminile in psicoanalisi" (2021); "Studi critici del lavoro e della soggettività" (2022); "L'amore, il vuoto e il femminile" (2023); "Disagio docente e dispositivi di ascolto psicoanalitici in ambito educativo" (2025); "Una psicoanalisi bacana" (2025). Membro del Círculo Psicoanalítico del Caribe.

Kaziyadu è una casa editrice indipendente che, come suggerisce il suo stesso nome (alba, risveglio, rinascita nella lingua Huitoto), intende promuovere libri capaci di stimolare la riflessione e la trasformazione di una realtà sempre più opprimente. Per questo motivo, la politica editoriale di Kaziyadu punta a diffondere, attraverso le sue pubblicazioni, testi che rendano possibili la critica e la trasformazione sociale, soprattutto nel contesto latinoamericano ma con uno sguardo rivolto anche a quello mondiale.

Popsicoanalisi

Popsicoanalisi

Jairo Enrique Gallo Acosta

2026

Ediciones Kaziya

Gallo Acosta, Jairo Enrique
Popsicoanalisi
Prologo: Nadir Lara Junior
Presentazione di Patricia Gherovici.
Editing stilistico: Andrea Montoya Rodríguez
Copertina: Jairo Enrique Gallo Acosta/Anderson Rueda Consuegra
Layout: Jairo Enrique Gallo Acosta/ Anderson Rueda Consuegra
Prima edizione, giugno 20256
117 pagine; 21 x 14 cm.
ISBN: 978-628-02-5912-3
Ediciones KaziYadu 2026
Bogotá, Colombia
<https://kaziYadu.com/>

La riproduzione parziale o totale di questo libro è consentita a condizione
che venga rispettato il principio etico-politico di citare la paternità delle
idee qui presentate.

Indice

Prologo: Nadir Lara Junior.....	11
Presentazione: Patricia Gherovici.....	21
Introduzione.....	33
1. Musica e psicoanalisi	
1.1 L'altro piacere della musica: la gioia.....	39
1.2. La salsa non esiste, ma ti fa esistere quando balli.....	41
2. I vestiti vivono	
2.1. Investire, coprire, resistere.....	49
2.2. Che cos'è un indumento nella teoria psicoanalitica freudiana?.....	57
2.3. Vestirsi di pollera: la pollera come modo di investire gli esclusi	58
3. Morte e vita	
3.1. La morte, la festa e la legge.....	63
3.2. Il banchetto totemico come festa sacrificale.....	67

3.3. L'antagonismo tra il sacro e il profano: il tema	69
3.4. La psicoanalisi come prassi erotica: una questione di vita o di morte	77
3.5. La psicoanalisi come prassi erotica: una questione di vita o di morte	81
3.6. Non è né troppo né troppo poco: la realtà.....	83
3.7. Dal nome del padre al nome proprio: una clinica del nulla nei casi di NN in Colombia.....	93
4. Note sulla cultura popolare, la politica e la psicoanalisi	
4.1. L'identità, quella dannata identità! Il sionismo come risposta identitaria feticistica all'antisemitismo.....	109
4.2. La negazione epistemica o cosa fare con razza, classe e genere nella pratica psicoanalitica?.....	122
4.3. Dalla negazione epistemica alla differenza sessuale.....	126
4.4. Non tutto il piacere: Desiderio.....	130
4.5. Sognare per desiderare.....	135
Riferimenti	142

Per una psicoanalisi popolare, bacana, variegato, subalterna,
sovversiva e rivoluzionaria...

Prologo

Il professor Jairo Gallo Acosta ha da tempo richiamato la nostra attenzione su una psicoanalisi "variegata" e "fredda": una psicoanalisi radicata nella realtà latinoamericana, capace di ascoltare i dolori, le impasse, le contraddizioni e le invenzioni del suo popolo. Una psicoanalisi che non funzioni come tecnologia di colonizzazione soggettiva, ma che si costituisca piuttosto come esperienza etica, critica e politicamente impegnata con le forme concrete di vita prodotte in America Latina.

Con quest'opera, *Poppsychoanalysis*, Jairo Gallo Acosta ci invita ancora una volta a considerare una psicoanalisi danzante, cantante e vibrante, proprio come i popoli latinoamericani che, nonostante secoli di sfruttamento, violenza ed espropriazione, continuano a produrre modalità di esistenza, linguaggio e connessione sociale. È una psicoanalisi che si lascia permeare dalla storia, dalla cultura e dai conflitti concreti che segnano l'esperienza latinoamericana.

Attraverso la messa in luce di danza, cucito, musica e dei cosiddetti "scarti" sociali, Jairo Gallo Acosta richiama la nostra attenzione su ciò che, persino di fronte alla violenza coloniale e capitalista, non è stato completamente compreso: il potere simbolico e culturale dei nostri popoli. Un potere che perdura non perché sia al di fuori della storia o delle contraddizioni sociali, ma proprio perché si costituisce al loro interno.

Per i lettori impegnati in una riflessione critica sulla soggettività contemporanea, questo libro riveste un'importanza particolare perché offre non solo interpretazioni cliniche, ma anche interrogativi politici, etici e culturali sulle forme di sofferenza e resistenza presenti in America Latina. Tra le sue pagine, troviamo una psicoanalisi segnata dal ritmo, dalla musicalità e dalle ambiguità del popolo colombiano, che articola critica sociale, esperienza estetica ed elaborazione soggettiva.

Uno dei punti centrali evidenziati da Jairo Gallo Acosta è la nozione di “popolarità”, non come elemento essenziale dell'identità o oggetto di idealizzazione, bensì come elemento costitutivo della tradizione intellettuale latinoamericana. Sebbene l'autore non stabilisca un dialogo diretto con le cosiddette scienze della liberazione (psicologia, pedagogia, filosofia, teologia e scienze sociali critiche), è possibile collocare la sua proposta all'interno della tradizione del pensiero critico che storicamente ha cercato di comprendere il soggetto latinoamericano a partire dalle concrete condizioni di colonizzazione, disuguaglianza, violenza ed esclusione.

In questo senso, Poppsychoanalysis si avvicina a una prospettiva secondo cui la produzione di conoscenza non può essere dissociata dalle pratiche di resistenza sociale, politica e culturale. Tuttavia, il libro evita di ridurre il "popolare" a una categoria pura o riconciliata con se stessa. Le formazioni culturali latinoamericane sono attraversate anche da antagonismi, violenze, modalità di godimento e contraddizioni prodotte dalla logica stessa del colonialismo e del capitalismo. Il popolo non appare qui come un'essenza

moralmente superiore, ma come un complesso campo di disputa simbolica, desiderio e conflitto.

Il popolare, dunque, non è concepito come qualcosa di rigido o cristallizzato, ma come una dimensione dinamica, storicamente plasmata da ideologie politiche, riti, simboli, rappresentazioni, canti, danze e diverse forme di costruzione collettiva dell'esistenza. La cultura popolare, in questo senso, parla e, parlando, si costituisce come linguaggio: un linguaggio in cui è iscritto anche l'inconscio di un popolo.

Se le relazioni umane sono mediate dal linguaggio, è proprio in questo ambito che la psicoanalisi trova la sua collocazione. Essa ha quindi la responsabilità etica di ascoltare ciò che emerge nelle formazioni discorsive del soggetto, senza perdere di vista il fatto che il soggetto dell'inconscio è a sua volta plasmato dalla storia, dalla cultura e dalle determinazioni collettive. Questa prospettiva impedisce che il soggetto psicoanalitico venga ridotto a un'astrazione universalizzante, scollegata dalle condizioni materiali e storiche dell'esistenza.

Questo aspetto apre un'importante dimensione politica all'opera. Seguendo questa logica, Jairo Gallo Acosta richiama l'attenzione sul fatto che il soggetto latinoamericano canta, balla, celebra e crea come modi per preservare la propria autonomia simbolica e la capacità di costituirsi attraverso il proprio linguaggio. Quando la psicoanalisi ignora la musica, il corpo, la danza o gli elementi culturali che permeano la vita quotidiana, rischia di produrre una riduzione clinica astratta e impoverita del

soggetto. Paradossalmente, lo psicoanalista finisce per non ascoltare questo soggetto.

Questa fluidità si può percepire anche nella salsa, un ritmo originario dei Caraibi colombiani e successivamente consolidatosi ad Harlem, negli Stati Uniti. La salsa parla di un popolo e di una cultura che resistono, lottano e cercano possibilità di esistenza di fronte alla precarietà, alla violenza e all'esclusione sociale. In questo senso, Jairo Gallo Acosta afferma:

La salsa nasce dalla precarietà e dall'emarginazione (il barrio, la migrazione, la povertà e la violenza). Tuttavia, a differenza di altri generi musicali che si crogiolano nel lamento dell'impotenza, la salsa opera trasformando la tragedia in danza. Il dolore viene cantato affinché non diventi sofferenza, con un sorriso nella voce, nel miglior stile di Héctor Lavoe o Ismael Rivera. È gioia di fronte ai limiti dell'esistenza.

La musica, dunque, non si configura come una negazione del dolore, bensì come un'operazione simbolica capace di impedire che il soggetto venga completamente sopraffatto dalla sofferenza e dall'impotenza. La salsa trasforma la tragedia in un'impresa collettiva, invocando il corpo, la danza e il linguaggio come mezzi per costruire legami sociali.

Come si evince dall'opera nel suo complesso, i popoli latinoamericani utilizzano la danza, il canto, la poesia e i rituali collettivi per costruire la propria esperienza storica. Questa costruzione coinvolge il corpo e i sensi come mezzo

per produrre soggettività e connessione sociale. Il modo in cui questi individui si relazionano tra loro e con la realtà in cui vivono è caratterizzato proprio dall'articolazione tra elementi culturali, affettivi, politici e simbolici.

Nel trattare il tema della musica, Jairo Gallo Acosta ci ricorda che il soggetto latinoamericano trasforma il proprio dolore non solo in lamento, ma anche in canto, danza e poesia. In ciò risiede una dimensione profondamente politica, poiché il canto e la danza diventano forme di resistenza alla cancellazione soggettiva prodotta dalle strutture coloniali e capitaliste. Il corpo latinoamericano, storicamente violato, sfruttato e razzializzato, continua a produrre linguaggio, ritmo e connessione sociale.

La psicoanalisi, così come concepita in America Latina, considera dunque il soggetto all'interno di una molteplicità di possibilità. È un soggetto non cristallizzato in modelli universali e predefiniti, ma piuttosto attraversato da un costante processo di divenire. In questo senso, è un soggetto capace di creare la propria catena di significanti, di inaugurare costruzioni discorsive uniche e di assumersi la responsabilità di ciò che produce nella propria vita e nella società.

Tuttavia, ciò non significa che la cultura popolare sia necessariamente emancipatrice. La realtà latinoamericana stessa dimostra che il desiderio può essere assoggettato anche a forme di organizzazione sociale autoritarie, conservatrici e violente. Il soggetto popolare è ugualmente influenzato dalle contraddizioni del capitalismo, dalle tracce

della colonizzazione e dalle modalità di godimento prodotte dal dominio. Forse è proprio questa tensione a rendere il contesto latinoamericano così rilevante per la psicoanalisi: in esso, forme di sofferenza e resistenza appaiono permanentemente intrecciate.

Un altro aspetto estremamente potente di quest'opera è il modo in cui Jairo Gallo Acosta ci invita a pensare alla cultura popolare non solo come manifestazione estetica, ma anche come possibilità etica e politica di esistenza. Questa prospettiva è evidente anche quando l'autore affronta il tema della moda, dell'abbigliamento come le gonne andine e dei processi di "vestirsi, adornarsi e resistere". Il vestirsi cessa di essere qualcosa di superficiale e diventa una costruzione simbolica del corpo e della soggettività.

Abbigliamento, ornamenti, cuciture e tessuti diventano dunque strumenti per reinserire nel campo sociale soggetti storicamente esclusi. A questo punto, il libro compie un'importante operazione teorica: sposta la psicoanalisi da una posizione eccessivamente astratta per avvicinarla alla vita concreta dei popoli latinoamericani.

In questo senso, salsa, carnevale, gonne andine, corpi marginalizzati e persino i cosiddetti "rifiuti" sociali emergono come espressioni di soggettività che insistono nel vivere. Qui si instaura un importante legame con la tradizione psicoanalitica lacaniana, soprattutto quando l'autore dimostra che il soggetto non costituisce un'essenza finita e completa, ma piuttosto qualcosa che si forma proprio a partire da mancanza, incompletezza e antagonismo.

Forse è per questo che la cultura popolare latinoamericana appare in questo libro come testimonianza di individui che, di fronte all'impossibilità di una vita dignitosa, sentono il bisogno di inventare modi creativi di esistere. Non si tratta di idealizzare la precarietà o di trasformare la sofferenza sociale in bellezza estetica, ma di riconoscere che, anche di fronte alle rovine storiche prodotte dalla colonizzazione e dal capitalismo periferico, continuano a emergere forme collettive di espressione del desiderio e del vivere.

Pertanto, Poppsychoanalysis non è solo un libro sulla psicoanalisi. È anche un libro sulla cultura, la politica, l'arte, la resistenza e la vita quotidiana. Jairo Gallo Acosta dimostra che è impossibile comprendere l'inconscio latinoamericano senza considerare i fattori interconnessi di colonizzazione, razzializzazione, religiosità popolare, musica, violenza e le molteplici forme di esclusione sociale che costituiscono la nostra realtà storica.

Attraverso queste pagine, si percepisce che il principio cardine dell'autore risiede nella capacità umana di creare possibilità di vita anche di fronte alla precarietà. Pertanto, un'etica di resistenza politica permea l'intera opera. Questa resistenza si esprime non solo attraverso il confronto diretto, ma anche attraverso l'invenzione quotidiana di nuovi modi di esistere, desiderare, amare, cantare, vestirsi e costruire comunità.

Forse è proprio questo il grande merito di questo libro: ricordarci che nelle nostre comunità esiste ancora qualcosa che non è stato completamente colonizzato. Un residuo che continua a generare desiderio, cultura e speranza. Tuttavia, questo residuo non è al di fuori del regno delle

contraddizioni storiche; emerge proprio in mezzo ai conflitti, agli antagonismi e alle situazioni di stallo che caratterizzano l'esperienza latinoamericana.

È proprio a questo punto che la psicoanalisi, quando si impegna ad ascoltare la realtà latinoamericana, può cessare di essere solo una teoria clinica e diventare una prassi etica e politica.

In un'epoca segnata dall'avanzata dell'individualismo neoliberale, dalla mercificazione della vita e dal costante tentativo di trasformare gli individui in oggetti usa e getta del capitalismo contemporaneo, Poppsychoanalysis emerge come un'opera intellettualmente sofisticata e politicamente incisiva. Jairo Gallo Acosta dimostra, con rigore teorico e raffinatezza clinica, che la psicoanalisi può ancora occupare un posto vitale quando si confronta con la cultura, la storia e le contraddizioni concrete dei popoli latinoamericani.

Questo libro unisce Freud, Lacan, arte, musica, politica, cultura popolare e critica sociale senza ridurre il pensiero a un sterile esercizio accademico. La sua scrittura possiede la rara capacità di trasformare la teoria in esperienza vissuta, avvicinando la riflessione psicoanalitica ai conflitti reali che permeano la vita quotidiana.

In queste pagine, percepiamo non solo uno psicoanalista, ma anche un intellettuale latinoamericano attento ai dolori, alle difficoltà, ai desideri e alle invenzioni del suo tempo. Poppsychoanalysis dà voce a ciò che è stato spesso messo a tacere dalle istituzioni, dai discorsi coloniali e dalle forme tradizionali di produzione della conoscenza.

Forse è per questo che il libro è così potente: perché contiene una psicoanalisi che non ha paura di confrontarsi con la strada, con la musica, con il corpo, con il carnevale, con la precarietà e con la vita quotidiana. Una psicoanalisi che comprende che l'inconscio non esiste al di fuori della storia e che la soggettività latinoamericana non può essere pienamente compresa attraverso modelli universalizzanti e astratti.

Il professor Jairo Gallo Acosta ci offre dunque un'opera originale e fondamentale. Un libro che non solo amplia gli orizzonti della psicoanalisi contemporanea, ma riafferma anche il potenziale intellettuale dell'America Latina quale luogo legittimo di produzione teorica, clinica e politica.

Forse è proprio negli scritti di scrittori, artisti e psicoanalisti latinoamericani che la psicoanalisi conserva ancora parte della sua vocazione critica e ribelle, resistendo al crescente elitarismo, alla neutralizzazione istituzionale e all'addomesticamento conservatore.

Nadir Lara Junior

Curitiba, Brasile, maggio 2026

Presentazione

Una psicoanalisi laica, una psicoanalisi del popolo, una psicoanalisi

Quando diciamo “analisi laica”, spesso ci riferiamo a una questione di giurisdizione: la tensione tra la giurisdizione dello Stato e l’autorizzazione interna di ogni scuola psicoanalitica, che determina chi può praticare l’analisi e se sia necessario un diploma professionale per ascoltare l’inconscio, senza renderci conto che la parola stessa contiene la risposta prima ancora che poniamo la domanda. Laico deriva dal greco laikós, “del popolo”, derivato da laós: popolo, moltitudine, folla riunita. Prima di significare “non clericale”, prima di essere in opposizione al sacerdote o allo specialista, laico significava semplicemente questo: appartenente al popolo. Quindi quando Freud, nel 1926, pubblicò “Die Frage der Laienanalyse” (La questione dell’analisi laica), la questione dell’analisi laica, che in spagnolo tendiamo a tradurre, con rivelatrice modestia, come “analisi profana”, e vi difese il diritto di chi non è medico di praticare la psicoanalisi, stava letteralmente difendendo una psicoanalisi del popolo. L’etimologia non è un gioco accademico; È la memoria del linguaggio che preserva ciò che l’uso tende a dimenticare in fretta.

È importante collocare quel gesto del 1926 in un contesto più ampio, perché non fu un episodio isolato, bensì una posizione che Freud aveva già espresso otto anni prima a

Budapest, due mesi prima dell'armistizio: i poveri hanno lo stesso diritto dei ricchi di beneficiare della psicoanalisi. Da ciò nacque il progetto di una "psicoterapia per il popolo" che dovesse mantenere, senza compromessi, il rigore della "psicoanalisi propriamente detta". Non si trattava di una versione abbreviata, riservata a chi non poteva permettersi la versione completa, ma dello stesso approccio, senza distinzioni di classe, per chiunque ne avesse bisogno. Questa è la formula che dà il titolo a uno dei miei articoli, ed è anche, oserei dire, il principio organizzativo che sottende questo libro, sebbene non venga esplicitamente citato e sebbene, come ho accuratamente verificato cercando il termine nel testo, la parola "laico" non venga mai utilizzata. Non era necessario che lo facesse: Jairo Gallo Acosta giunge alla stessa conclusione per un'altra via, quella del pop(ular), e il lettore ritroverà in queste pagine, senza la cornice etimologica greca, lo stesso argomento di fondo, formulato in un altro linguaggio teorico: che l'inconscio non riconosce giurisdizione territoriale o economica, che non esiste quartiere, per quanto precario sia il suo status istituzionale, in cui il soggetto non riesca a produrre un discorso che meriti di essere ascoltato con lo stesso rigore che in un qualsiasi studio di consulenza borghese.

Ho letto Poppsychoanalysis con un sospetto che, man mano che procedevo nella lettura, si è trasformato in riconoscimento: il sospetto di leggere, da un altro contesto culturale e da un altro emisfero, una variante dell'argomentazione che io stesso sostengo da anni nella

pratica clinica, fin dai miei esordi nel Golden Block di Filadelfia, in uno studio allestito in quella che un tempo era un'impresa di pompe funebri, dove il classico divano era stato sostituito da una sedia di metallo rivolta verso una finestra e con le spalle rivolte verso di me, perché il modello faccia a faccia era tanto impraticabile per i miei pazienti latinoamericani quanto lo era per me. Ogni volta che condivido questa esperienza in un contesto professionale, emerge la stessa incredulità riflessiva, come se si desse per scontato che i settori più poveri non possano permettersi di avere un inconscio. Gallo Acosta apre il suo libro citando Freud in un altro registro, quello della Psicopatologia della vita quotidiana, dove il più piccolo dettaglio precede metodologicamente il grande evento, per giungere, in tal modo, a una conclusione convergente: che la psicoanalisi ha abbandonato gli ospedali e i lettini per la strada fin dal suo primo passo istituzionale, e che il suo ritorno in quel contesto non costituisce una concessione, bensì una restituzione del suo programma originario.

Vale la pena soffermarsi sul titolo prima di addentrarsi nel libro, perché l'intero programma è già condensato in esso. Poppsychoanalysis non è un gioco di parole fine a se stesso: unisce due significati di "pop" che Gallo Acosta stesso identifica come un'unica operazione. C'è il pop di Warhol, che, nella tradizione del *ready-made* di Marcel Duchamp, trasformò una comune lattina di zuppa Campbell's prodotta in serie in un oggetto da museo, dimostrando che anche la più banale superficie di consumo

poteva reggere lo stesso sguardo precedentemente riservato esclusivamente all'arte d'élite; e c'è il pop(olare), il popolo e ciò che il popolo fa con ciò che ha a disposizione. Il libro sostiene, con Warhol da una parte e il quartiere dall'altra, che entrambi i significati si riferiscono alla stessa operazione di legittimazione: costituire come oggetto di ascolto rigoroso ciò che l'alta cultura e la psicoanalisi classica, nientemeno, avevano precedentemente deciso non possedesse le condizioni necessarie per essere ascoltato. È qui che entra in gioco la parola "secolare" stessa, a complemento del neologismo dell'autore: se "pop" indica l'operazione estetica di nobilitazione del quotidiano, "secolare" ne indica la controparte tecnica e più antica, ovvero il diritto del quotidiano a essere trattato senza mediazione istituzionale. La psicoanalisi pop e l'analisi secolare, ciascuna nel proprio registro, enunciano la stessa proposizione: che l'accesso all'inconscio del popolo non richieda un'autorizzazione preventiva per essere ascoltato con lo stesso status di qualsiasi altro.

L'autore, citando García Canclini, sostiene che ciò che è popolare non è ciò che le persone consumano, ma ciò che le persone fanno con ciò che consumano: una distinzione metodologica che organizza l'intera analisi clinica che segue. Il primo capitolo mette alla prova questa tesi con la musica: quest'altro tipo di piacere che l'esperienza musicale offre, resistente al significato, più vicino all'estasi che alla comprensione, trova il suo caso esemplare nella salsa. Nata nei Caraibi colombiani, la salsa è diventata un fenomeno

globale nel Latin Harlem di New York: "El Barrio", con la B maiuscola, lo stesso nome che a Filadelfia designa il quartiere in cui mi esercitavo, e che Gallo Acosta interpreta in termini lacaniani, come un punto di convergenza che ha riunito ritmi cubani, portoricani e afroamericani per costituire, attraverso la forza di tamburi e tromboni, un soggetto che le istituzioni americane si rifiutavano di riconoscere come tale. La salsa non preesiste, scrive l'autore, ma produce l'esistenza nell'atto stesso di ballarla. Va aggiunto che, un po' più a nord e un po' più tardi, la stessa operazione ha permesso a uno come me di installare non un divano, ma una sedia di metallo strategicamente posizionata per ricreare la scena dello studio freudiano nel mio ufficio fatiscante in quello stesso quartiere, con la convinzione che Freud, se avesse saputo ballare la salsa, avrebbe approvato la tesi.

Perché c'è stato un periodo storico – e questo libro insiste sul fatto che non dobbiamo dimenticare la storia – in cui la psicoanalisi non ha messo in discussione il suo appeal popolare. Nel periodo tra le due guerre, quasi venti cliniche gratuite aprirono in Europa – a Vienna, Berlino, Londra e Budapest – con l'obiettivo di fornire cure a studenti, artigiani, operai, collaboratori domestici e insegnanti, offrendo psicoanalisi gratuita, sul modello delle istituzioni educative comunali. Helen Deutsch parlò allora di uno "spirito di riforma"; Max Eitington descrisse la proposta di Freud come "metà profezia, metà sfida". E nel 1945, nel seminterrato di una chiesa episcopale nello stesso quartiere

di Harlem dove nacque la salsa, lo psichiatra Fredric Wertham, lo scrittore Richard Wright e il giornalista Earl Brown fondarono la Clinica Lafargue, intitolata a un medico afro-cubano, genero di Marx, autore di **Il diritto di essere pigri**, con l'esplicito scopo di istituire una pratica psicoanalitica in grado di smantellare gli effetti psicologici della segregazione razziale. Chiuse i battenti nel 1959, sotto la pressione del maccartismo. Questo libro è erede di quella genealogia istituzionale, di quelle cliniche di base, di quegli analisti che si consideravano agenti di trasformazione sociale, anche se non la cita esplicitamente: le genealogie più efficaci non sempre richiedono un riferimento esplicito per essere trasmesse.

Il secondo capitolo, dedicato all'abbigliamento, e il terzo, sulla morte, la festa totemica e il rapporto tra sacro e profano, condividono lo stesso approccio metodologico: partono da un oggetto che la teoria classica tratterebbe come anedddotico: la gonna andina, il corpo senza nome di un colombiano non identificato, per dimostrare che è proprio lì che si cela la questione del soggetto. La gonna, scrive Gallo Acosta, non è tessuto, ma atto di investitura, di copertura e di resistenza, una procedura di reiscrizione nel campo sociale di un corpo che la storia aveva ritenuto escluso. Una volta formulato, appare quasi ovvio che uno studio sull'abbigliamento condurrà inevitabilmente alla soggettività: ci vestiamo, dopotutto, per assumere il corpo che abitiamo, come si indossa un abito; ci riconosciamo allo specchio prima ancora di acquisire il linguaggio, e continuiamo a

vestirci a lungo dopo aver smesso di credere in ciò che quel linguaggio ci permette di esprimere.

Il terzo capitolo affronta il tema più difficile: la morte non come limite astratto, ma come istituzione, banchetto, tabù, strumento giuridico. Il banchetto totemico freudiano, quel pasto fondativo che stabilisce la comunità attraverso il divorare il padre, viene qui letto in relazione al registro profano della vita colombiana, dove il sacro e il profano cessano di essere categorie opposte e diventano un'unica sostanza in movimento, come accade nel carnevale. Da qui, senza transizioni forzate, il libro si sposta verso il suo sviluppo clinico più incisivo: i NN, i corpi non identificati dalla violenza colombiana, considerati dalla prospettiva del passaggio dal Nome-del-Padre al nome proprio. Si tratta di uno studio clinico della mancanza, e per chiunque abbia lavorato con il lutto sospeso di una comunità, questi morti che rimangono senza essere pianti perché nessuno sa ancora come nominarli, costituiscono uno sviluppo difficile da leggere senza percepire il peso preciso di ciò che continua a rimanere senza nome.

Questo mi porta al quarto capitolo, quello che conferisce al libro la sua connotazione più esplicitamente politica, e che si apre con una domanda che ho posto anche in un altro contesto istituzionale: la psicoanalisi è un privilegio dei bianchi? Gallo Acosta risponde affermativamente, non solo in relazione a chi può essere analizzato, ma anche a chi può analizzare: descrive un

"triangolo d'oro" – Bogotá, Medellín, Cali – dove si forgia l'ideale di bianchezza psicoanalitica colombiana, e una gerarchia tacita secondo la quale la vicinanza a Parigi funge da criterio di legittimazione professionale. Per definire questo meccanismo, conia un neologismo, "rinuncia epistedermica", una categoria analitica che intende considerare come razza, classe e genere entrino, o non entrino, nella pratica clinica. La pagina avrebbe potuto essere scritta, con un vocabolario e una geografia istituzionale diversi, per descrivere la psicoanalisi americana, anch'essa confinata nel proprio ghetto, quello dei benestanti, mentre in gran parte dell'America Latina la psicoanalisi è stata praticata, e in molti luoghi continua ad essere praticata, con pazienti di ogni ceto sociale, in ambulatori ospedalieri pubblici, con tariffe a scalare. Bogotá e Filadelfia, il Triangolo d'Oro e il Blocco d'Oro, ognuno con la propria illusoria doratura: due ghetti che si ignorano a vicenda e che, letti insieme, cessano di apparire come incidenti locali e si rivelano come la stessa struttura di esclusione ripetuta in due lingue e due diversi regimi istituzionali.

Il capitolo si apre anche, senza mezzi termini, alla questione dell'identità come feticcio, e qui l'autore invoca la lettera di Freud in cui esprime le sue riserve sul progetto sionista. Legge poi, con Jacqueline Rose e Delphine Horvilleur, l'antisemitismo e le sue risposte basate sull'identità come manifestazioni della stessa economia del vuoto che si tenta di colmare attraverso un ideale. La domanda fondamentale – cosa fa un soggetto, o un popolo,

quando l'Altro gli nega il diritto di esistere? – attraversa l'intero libro, dalla salsa all'ignoto, e Gallo Acosta merita un riconoscimento, per quanto scomodo e necessario, per non aver separato lo studio di consulenza dalla storia.

Soffermiamoci un attimo su questa strategia che rivela una posizione politica, perché ho dovuto rifletterci io stessa in presenza di una paziente. La chiamerò, come feci allora, Ramona: una donna dominicana, dalla pelle scura, che arrivò un pomeriggio furiosa perché alcuni vicini neri si erano trasferiti a pochi passi da casa sua, ignari, o fin troppo consapevoli, del fatto che nel suo paese d'origine lei stessa era stata sistematicamente scambiata per haitiana, al punto da non poter mai uscire di casa senza un documento d'identità che provasse il contrario. Odiava nella sua vicina ciò che temeva di essere. Toni Morrison lo spiega con precisione: siamo tutti un'unica razza, la razza umana, quindi il bisogno di costruire un "altro" conferma la normalità di chi lo costruisce, e perdere il proprio status razzializzato equivale a perdere la differenza che si custodisce come capitale simbolico. Winnicott, dal canto suo, ebbe il merito di ammettere che anche l'analista odia, e che questo odio "oggettivo", riconosciuto ma non messo in atto, è la condizione che permette di tollerare senza distruggere. La psicoanalisi popolare opera esattamente su questo stesso aspetto; è lo stesso sintomo che ho sentito nello studio di Filadelfia, con un accento e una carnagione diversi, e che Gallo Acosta sente a Bogotá: il rifiuto dell'alterità stessa, come espressione dell'odio per l'altro in quanto forma

spostata, quasi sempre, dell'odio per la propria esclusione strutturale.

La rilevanza di questo libro non è meramente teorica. Scrivo queste parole dopo una pandemia che, negli Stati Uniti, ha colpito la popolazione latina con una sproporzione statisticamente brutale: quasi tre volte più contagi pro capite rispetto alla popolazione bianca, e tassi di ospedalizzazione e mortalità considerevolmente più elevati. Questa triste realtà non ha fatto altro che confermare ciò che già sapevamo attraverso altri mezzi: che la salute, mentale o fisica, continua a essere distribuita secondo la stessa mappa di disuguaglianza strutturale. Su questa mappa, un libro che sostiene che la classe operaia ha diritto all'inconscio non è un esercizio retorico. È, ancora una volta, la stessa scommessa che Freud formulò a Budapest, riproposta per una geografia e un regime istituzionale diversi: che il rigore clinico non ammette distinzioni di classe, che l'ascolto analitico non può essere razionato.

È inoltre opportuno sottolineare il contesto istituzionale in cui questo libro ha avuto origine: non una casa editrice universitaria o una multinazionale, bensì una piccola casa editrice indipendente di Bogotá. Esiste una coerenza tra il luogo di pubblicazione e ciò che quel luogo esprime, tra il mezzo e il messaggio – per usare un'espressione forse un po' abusata, ma non sempre vera e che vale la pena esplicitare.

Per concludere, ritorno alla parola con cui ho iniziato: laico. Freud difese l'analisi laica nel 1926, appellandosi a una ragione tecnica: che l'esplorazione della verità dell'inconscio non è proprietà esclusiva dell'establishment medico. Ma la parola che scelse, senza volerlo deliberatamente, esprimeva qualcosa di più: che un'analisi praticata da e per chiunque è, nella sua radice greca, un'analisi del popolo piuttosto che un'analisi priva di credenziali. La psicoanalisi popolare non aveva bisogno di questa genealogia etimologica per giungere alla stessa conclusione: il popolare, nella formulazione di Gallo Acosta, non è né folklore né consolazione estetica, ma il luogo in cui l'inconscio continua a produrre discorso, anche se nessuna istituzione lo autorizza a farlo. Ma l'etimologia, una volta delineata, le si addice perfettamente, come una gonna, come un ritmo di salsa: le calza a pennello perché, senza saperlo, è stata creata su misura per essa.

Se Bogotá e Filadelfia, il quartiere e El Barrio, la Clinica Lafargue e questo libro che tenete tra le mani hanno qualcosa in comune, è la convinzione – così fondamentale da risultare sconcertante, tanto da dover essere ribadita – che le comunità operaie non siano prive di inconscio. Come chiunque altro, ne possiedono uno che insiste nel produrre un discorso attraverso qualsiasi mezzo a sua disposizione: in un sogno, in un lapsus, in un battito di tamburo, in una gonna cucita a mano, in un nome che la violenza ha loro sottratto e che un giorno qualche istituzione avrà l'obbligo di restituire.

La psicoanalisi popolare è, pur senza definirla in questi termini, un'analisi laica nel senso più antico e autentico del termine: una psicoanalisi del popolo, prodotta da qualcuno del popolo, affinché il popolo possa ascoltare se stesso.

Patricia Gherovici, Filadelfia, agosto 2026

Introduzione

Noi siamo pop, o meglio, ciò che facciamo quotidianamente è pop(olare). Esistono precedenti nell'indagine del popolare e del quotidiano che risalgono agli albori della psicoanalisi: Freud, ne *La psicopatologia della vita quotidiana* (192a), fece qualcosa di rivoluzionario per la sua epoca: portò la psicoanalisi fuori dagli ospedali e dai divani e nelle strade. Così facendo, trasformò il banale in qualcosa di significativo, dimostrando che siamo stranieri in casa nostra, cioè nella nostra mente.

Freud sosteneva che il ricercatore non dovesse cercare grandi eventi; ciò che è cruciale risiede nei minimi dettagli. Nella vita quotidiana, l'oggetto di studio si trova proprio in questi piccoli dettagli. Questi dettagli divini, dove si trovano gli aspetti più trascendentali dell'inconscio, non si celano nelle grandi narrazioni, ma nelle piccole crepe della quotidianità. L'inconscio è sempre alla ricerca di un modo per esprimersi; i dettagli sono formazioni dell'inconscio.

Lo psicoanalista francese Miller parla di sottigliezze cliniche; in Brasile, Contardo Calligaris ha sottolineato l'importanza dei dettagli biografici che possono non sembrare "importanti" ma che definiscono il destino di una persona. L'importante è trovare ciò che non si adatta alla diagnosi, piuttosto che la diagnosi stessa.

I dettagli, non solo nell'individuo ma anche nella società, sono gli ancoraggi del soggetto alla realtà; essi

spiegano sia la fantasia singolare che quella collettiva. Inoltre, non ci relazioniamo alla "realtà" o agli altri come se fossimo blocchi monolitici, ma piuttosto attraverso frammenti: gli oggetti a nella teoria lacaniana.

Ad esempio, per Freud i sogni sono la "via maestra" per l'inconscio, ma questa via non è lastricata di grandi rivelazioni, bensì di dettagli apparentemente insignificanti. Nell'analisi dei sogni, applica la stessa regola dei "dettagli divini": ciò che il sognatore considera più insignificante è spesso il punto in cui la censura ha fallito e ha permesso alla verità di trapelare.

Questa è l'essenza del "paradigma evidenziale" in psicoanalisi: Freud non cerca la "grande scena del crimine", ma piuttosto l'impronta digitale che il criminale ha involontariamente lasciato. Ciò che viene considerato insignificante è spesso il più rivelatore. In psicoanalisi, le grandi affermazioni del paziente spesso non dicono nulla. Le informazioni importanti emergono attraverso lapsus, lapsus freudiani e dettagli onirici. Questi sono gli "indizi" di una realtà psichica le cui tracce devono essere seguite.

Così come Andy Warhol ha elevato la cultura consumistica al rango di arte, l'idea qui è di elevare la cultura popolare al rango di oggetto di ricerca. Warhol ha dimostrato che una lattina di zuppa Campbell o una personalità dei media possedevano sufficiente dignità per essere esposte al MoMA; pertanto, le nostre pratiche quotidiane – ciò che mangiamo o come ci salutiamo – hanno sufficiente sostanza per essere analizzate con rigore scientifico o accademico.

Ciò che facciamo ogni giorno non è passivo. Indagando sulla cultura popolare, scopriamo che le persone non solo consumano cultura, ma la producono anche. La cultura popolare non è ciò che le persone consumano, ma ciò che fanno con ciò che consumano.

Lo scrittore messicano Monsiváis ha dimostrato che l'estetica è una lotta di classe. "La cultura è l'insieme dei modi in cui le persone si riconoscono mentre sopravvivono". Per lui, la cultura pop era il grande "palcoscenico dell'inconscio" dove la società proiettava i suoi desideri repressi, i suoi traumi storici e le sue fantasie di modernità. Mentre alcuni intellettuali guardano al popolare, al quotidiano e al banale con disprezzo e sdegno, per Monsiváis esso era il testo sacro in cui si poteva leggere la vera storia della società, poiché identificava i processi di resistenza e di desiderio.

Il potere della cultura popolare risiede nel fatto che c'è sempre qualcosa che sfugge al controllo di chi detiene il potere. Questo "residuo" che il sistema non riesce a etichettare è, per lo storico De Certeau, l'equivalente dell'inconscio della società. Molti credono che la cultura popolare sia solo folklore o retaggio dell'antichità. Canclini afferma il contrario: la cultura popolare è ciò che le persone fanno oggi con ciò che hanno a disposizione. Questo significa che l'"inconscio popolare" non è un archivio di vecchi miti, ma una produzione viva e attuale. Sostiene inoltre che quando le persone consumano – musica, vestiti, calcio – non stanno solo spendendo denaro, ma stanno

costruendo la propria identità e inviando messaggi. Il consumo popolare è un modo per dire: "Questo sono io".

La sua popolarità non deriva dalla sua essenza, ma dalla sua posizione politica. È ciò che la "cultura alta" o la scienza ufficiale – a volte includendo la psicoanalisi tradizionale – ha liquidato come "folklore" o "superstizione".

È importante ascoltare e leggere quella conoscenza "popolare" esclusa dalle istituzioni; pertanto, la psicoanalisi ha il dovere etico di ascoltare questa saggezza popolare che la psichiatria, la psicologia e le scienze hanno ignorato. Indagare la cultura popolare in Colombia ci obbliga a far uscire la psicoanalisi dalla sua bolla elitaria. Non si può comprendere l'inconscio di un soggetto colombiano senza conoscere la sua musica, la sua religiosità, il suo rapporto con la violenza e la sua capacità di consumo.

La pratica psicoanalitica implica la psicoanalisi della cultura popolare, perché il sintomo è sempre una risposta creativa alla cultura che permea le nostre vite. E, come il sintomo in psicoanalisi, non è qualcosa da eliminare, ma piuttosto da ascoltare. Di conseguenza, Martín-Barbero sostiene che i settori popolari non sono destinatari passivi della cultura – come credevano alcuni freudiani classici riguardo alle "masse" – quindi sia il sintomo che la cultura popolare rispondono come forme di denuncia, ma anche come modi creativi di vivere.

Indagare la cultura popolare da una prospettiva psicoanalitica non è un esercizio accademico distaccato: è un atto politico e clinico. Si tratta di restituire al soggetto la

capacità non di essere plasmato dalla propria cultura, ma di cominciare a parlare della propria cultura, nella misura in cui la cultura popolare è l'arena in cui si manifestano desideri, piaceri e realtà psichica.

Secondo Žižek, la cultura popolare ci offre piccole dosi di piacere; spiega che il popolare ci permette di "godere" della nostra stessa sottomissione. C'è un piacere nascosto nel seguire la norma o nel ribellarsi in modi che il sistema ha già previsto. Žižek ribalta la frase di Marx. Oggi, il soggetto popolare è cinico: sa perfettamente che il sistema è ingiusto o che la pubblicità gli mente, ma si comporta come se non lo sapesse. È il meccanismo della negazione ("Lo so, ma comunque..."). Il popolare è il palcoscenico su cui mettiamo in scena questo cinismo. Questo mi ha portato a considerare il ruolo del popolare nelle mie indagini derivanti dalla pratica psicoanalitica, dai libri: *Polis e Psiche: Saggi di teoria politica e psicoanalisi* (2017); *Psicoanalisi e subalternità: Arte, cultura popolare e sovversione* (2020), fino al mio ultimo libro: *Per una psicoanalisi variegata. Navigare nella pandemia facendone uso* (2021). *Amore, vuoto e il femminile* (2023); *Una psicoanalisi interessante* (2025). Oltre a numerosi capitoli di libri e articoli pubblicati in varie sedi. Questo libro è la continuazione di quegli altri scritti, in cui la psicoanalisi continua a servirmi per spiegare la psicoanalisi popolare, la psicoanalisi pop, un nuovo neologismo.

1.

Musica e psicoanalisi

1.1. L'altro piacere della musica: la gioia

In verità, se non fosse per la musica, ci sarebbero più motivi per impazzire.

Pyotr Ilyich Tchaikovsky,

La gioia, come l'amore, è femminile; è un non-tutto. Di fronte a questa incompletezza, possiamo imboccare la strada del lamento impotente, oppure quella del "fare qualcosa" con questa impossibilità. Quest'ultima porterebbe a una sorta di gioia nata dalla negatività del tutto, quindi la gioia è solo la possibilità di fronte alla limitazione, all'impossibilità di un godimento totale. È lì che può emergere la musica. La musica è, forse, una risposta sublime a questa impossibilità del "tutto". Incapaci di afferrare una nota, ci resta da godere di ciò che emerge tra i limiti delle note. Costeggiando il vuoto, la musica dà ritmo a quel confine. Trasforma l'"impossibilità di un godimento totale" in un desiderio che si rinnova a ogni battuta.

La gioia nasce quando smettiamo di lottare contro il vuoto e iniziamo a giocare. Se il godimento totale è impossibile, la gioia è il barlume che rimane ai margini di quel limite. Ecco perché non possiamo sapere tutto sulla musica; in realtà, sembra che l'unica cosa che sappiamo sia

che non possiamo conoscerla a fondo: non esiste un unico significato che la racchiuda completamente. La sua gioia risiede proprio in questa impossibile decifrazione, un significato che ci permette di gioire di essa.

Esiste una jouissance fallica che cerca di ordinare e completare ogni cosa attraverso il significato. All'interno di questa jouissance, tutto può essere compreso e spiegato. La musica non è fatta per essere spiegata attraverso il significato, ma per essere apprezzata attraverso un diverso tipo di jouissance. La jouissance fallica e quest'altra jouissance obbediscono a due logiche diverse, e la musica tende più verso quest'ultima che verso quella fallica.

Nella teoria psicoanalitica lacaniana, l'altro godimento indica l'aspetto più singolare del soggetto, mentre il godimento fallico rimanda a una pretesa universalizzante (onnicomprensiva), più vicina all'estasi mistica percepita nel corpo, eppure sulla quale si può dire ben poco: un godimento che rimane enigmatico, persino per chi lo sperimenta. C'è qualcosa al di là delle parole che non si può dire, né raccontare; è l'incalcolabile, l'indecifrabile.

François Regnault, filosofo francese, sostiene che il piacere della musica risieda nel "piacere di decifrare". Facendo eco all'idea lacaniana di conoscenza gioiosa in contrapposizione alla tristezza, la musica può evocare la gioia che deriva dal non essere completi o integri, una caduta, come la descrive Lacan.

L'opposto della tristezza, la gaia conoscenza, è una virtù. Una virtù non assolve nessuno dal peccato originale,

come tutti sanno. La virtù di manifestare ciò in cui consiste, ciò che io definisco gaia conoscenza, ne è l'esempio: non si tratta di comprendere, di rosicchiare il significato, ma di asportarlo il più possibile senza che esso si leghi a questa virtù, godendo della decifrazione, il che implica che la gaia conoscenza in ultima analisi non produce altro che la caduta, il ritorno al peccato (Lacan, 1993, p. 101).

Se la musica evoca qualcosa in noi, è quel senso di disconnessione da qualsiasi significato prestabilito, eppure continua ad affascinarci con le sue melodie e i suoi toni; anzi, la gioia scaturisce proprio da questa mancanza di comprensione. L'idea di Regnault è simile a quella di Didier Weill, per il quale la musica offrirebbe una risposta a una domanda inconscia, non formulata e inespressa. La gioia della musica risiede nella sua capacità di trascendere il significato; questa è l'essenza della musica, da qui derivano il suo potere, la sua forza, qualcosa che ci rende umani.

1.2. La salsa non esiste, ma ti fa esistere quando balli.

Esiste un ritmo nato nei Caraibi colombiani e diventato famoso in tutto il mondo nelle strade di Latin Harlem a New York: quel ritmo è la salsa, l'incarnazione di quella gioia che nasce dalla negatività. È l'arte di creare qualcosa di vibrante dall'impossibilità, dallo spaesamento e dal dolore.

La salsa ha avuto origine nel quartiere latino di Harlem a New York (El Barrio), o meglio, il termine "salsa" è stato coniato per comprendere una miriade di ritmi caraibici e antillani, come i ritmi cubani quali son cubano,

guaguancó, guajira, boogaloo, mambo, montuno, cha-cha-chá, guaracha e descarga; i generi portoricani plena e bomba; e i generi afroamericani jazz e blues, tra gli altri. Questo rende la salsa un genere ibrido. Il significante "salsa" è stato un punto focale lacaniano, in quanto comprende altri significanti ed è stato il significante prodotto dai soggetti "latinoamericani" negli Stati Uniti, coloro che prima non esistevano ma che hanno acquisito visibilità attraverso i ritmi musicali. Cantare e ballare erano il loro modo di dire "noi siamo qui", senza negare le loro lotte per le strade di quel paese straniero. Pertanto, la salsa è una produzione latina soggettiva, nata per strada negli Stati Uniti e successivamente diffusasi in tutta l'America Latina. I latinos che suonano la salsa non esistono, ma esistono ancora, continuano a suonare e continuano a far ballare la gente.

Negli anni Sessanta, Spanish Harlem era un luogo di immigrazione, ma anche di esclusione, un luogo associato a povertà e criminalità, un luogo "sporco" che, per molti, non offriva futuro in un ambiente sradicato. La salsa nacque dalla trasformazione dell'esclusione e dello sradicamento in musica. L'emarginazione si trasformò in ritmi e melodie per ballare nel quartiere, all'angolo della strada, e così la forza del trombone si unì alla fusione tra jazz e son cubano.

La salsa è un significante e, come tutti i significanti nella teoria lacaniana, non significa nulla in sé. La salsa è stata la gioiosa invenzione di Johnny Pacheco e Jerry Masucci alla fine degli anni '60, una fusione di molti ritmi cubani e portoricani nei quartieri latini di New York. È la combinazione (da cui il nome salsa) della forza latina, del

barrio, di come sopravvivere alle dure condizioni di vita in questa parte del mondo. La salsa non esiste di per sé, ma proprio in questo risiede la sua forza, poiché ogni persona la porta all'esistenza dalla propria prospettiva caraibica, latina e anche soggettiva. Ascoltando la sua diversità ritmica, il suono di tamburi, trombe, timbales e altri strumenti, la salsa prende vita in ogni ballerino; i suoi testi sono l'espressione di uno stile di vita, di un sentimento che si definisce latino e caraibico. La salsa è potente nella sua non esistenza, poiché non si riferisce a un solo ritmo ma a molteplici ritmi; Non è un'essenza, perché in essa c'è sempre qualcosa da fare, come il soggetto dell'inconscio lacaniano; la sua forza sta in ciò che non può mai essere più di ciò che può diventare.

La salsa non esiste, ma nello stesso modo in cui i latini a New York sono diventati visibili e si sono affermati attraverso i ritmi cubani e portoricani, sono riusciti a fare della salsa e delle loro esperienze nelle strade di quella città un significante che ne racchiudeva altri. La nostra identità latina, anche se non esiste, ci tiene in vita, rendendo possibile l'esistenza.

La musica si dispiega in un discorso; in questo caso, la musica è strutturata in un Altro sociale nel modo migliore della psicoanalisi lacaniana: "l'inconscio è strutturato come un linguaggio".

Il genere musicale della salsa non avrebbe potuto nascere in nessun altro luogo se non a New York, e non in un luogo qualsiasi, ma nel cuore della New York latina. Lì, in quell'angolo di Harlem latino, "El Barrio", prima ancora che

esistessero le parole, c'erano la batteria, i timbales, le congas e le trombe: una fusione di blues, jazz, musica antillana e caraibica, e lo strumento che, per alcuni, ha dato alla salsa la sua stessa esistenza: il trombone. Questo strumento musicale trasforma la melodia in un ritmo sovversivo che rompe con l'ordine costituito e, attraverso la danza, dimostra che i latini vivono nonostante le avversità. La salsa nasce dalla precarietà e dall'emarginazione (il barrio, la migrazione, la povertà e la violenza). Tuttavia, a differenza di altri generi musicali che si crogiolano nel lamento dell'impotenza, la salsa opera trasformando la tragedia in danza. Si canta del dolore affinché non si trasformi in sofferenza, con un sorriso nella voce, nel miglior stile di Héctor Lavoe o Ismael Rivera. È gioia di fronte ai limiti dell'esistenza.

Il caso di Héctor Lavoe è molto significativo per illustrare ciò che vogliamo proporre. Conosciuto come "il cantante dei cantanti", la sua figura incarna la vulnerabilità che il cantante stesso, lungi dal nasconderla, manifesta. Nella canzone intitolata "El Cantante" (Il Cantante), riconosce che la sua gioia è un servizio agli altri mentre vive in solitudine. Tuttavia, non si abbandona a un "lamento impotente". Cantando la propria tragedia, riesce a dare forma al suo dolore. È una gioia che nasce non nonostante la limitazione, ma grazie ad essa. È il riconoscimento che, poiché tutto è impossibile, non resta che ridere di questa impossibilità. Héctor Lavoe presta la sua voce per dare un nome al Reale. Quando improvvisa, il cantante non ripete il copione prestabilito, ma inventa qualcosa di nuovo con il proprio dolore: "Il sonero è colui che intinge il cucchiaino nel brodo

della routine... è colui che rompe l'ordine per dire la sua verità, una verità che a volte fa male ma che, quando cantata, si libera". (Pagano, 2018, p. 134). Quell'invenzione è ciò che nella psicoanalisi lacaniana potrebbe essere chiamato il *sinthome*: ciò che lo tiene in vita e genera gioia nell'ascoltatore.

César Pagano (2018), nel suo libro “ *L'impero della salsa* ”, afferma che la salsa è un “abbraccio dell'avversità”. Questo abbraccio ci ricorda che la gioia non è l'assenza di limiti, ma la danza che si svolge proprio al loro confine: la salsa è malinconia danzabile... È il lamento che diventa una sfida. Il caraibico non balla perché è felice; balla per non morire di tristezza, balla per esorcizzare la mancanza (Pagano, 2018, p. 21).

La gioia della salsa non è pura gioia; essendo una "malinconia danzante", rimanda all'impossibilità di un godimento totale, dando origine a un piacere supplementare, a un "oltre". Di fronte alla tragedia, emerge il ritmo. Balliamo "per non morire di tristezza". Non si tratta di lamentarsi dell'impossibilità di colmare il vuoto, ma di abitare quello spazio, ascoltare, ballare; non si tratta di lamentarsi della difficoltà di vivere, ma di "esorcizzarla" attraverso il corpo e il sapore.

La salsa è la reinterpretazione musicale della tragedia; "la vita ti riserva delle sorprese", dalla canzone "Pedro Navaja" di Rubén Blades e Willie Colón, è un riconoscimento dell'assoluta contingenza. Non c'è un ordine totale, nessun piano perfetto. La gioia qui sta nell'ironia:

sapere che il destino è capriccioso e, ciononostante, continuare lungo il viale. Lì, il ritmo che si balla è quello della sorpresa.

I tamburi sottratti agli schiavi sono le armi migliori della resistenza culturale, una resistenza che si rifiuta di essere completamente soggiogata, di essere cancellata. Ed è ciò che hanno fatto i latinos a New York, soprattutto i portoricani, coloro che continuano a essere visti attraverso una lente coloniale negli Stati Uniti, coloro che hanno trasformato quel luogo di esclusione per gli immigrati, di cittadini di seconda classe, in uno spazio per fare musica. E attraverso queste forme di resistenza è nata la salsa, un significante che collega altri significanti e permette agli individui di collocarsi all'interno di un discorso: "La salsa ha contribuito a riscaldare e risollevare la popolazione oppressa e perseguitata" (Pagano, 2018, p. 22). In altre parole, la gioia è la diretta conseguenza dell'essere stati "negati" dal sistema.

La salsa è un esempio di come gestire la tensione sonora, di come trasformarla in ritmo – i timbales, i tromboni, le trombe, le percussioni, ecc. – trasformandola in qualcosa che non solo serve a ballare e muoversi, ma anche a collocare gli individui nel mondo partendo da una posizione di esclusione e sradicamento. Saper lavorare con questa tensione è ciò che Freud ha sempre proposto in psicoanalisi: come gestire la pulsione psichica inconscia.

La salsa non esiste come un tutt'uno, proprio come l'Altro nella psicoanalisi, ma attraverso il coraggio dell'atto di vivere di ogni individuo, le diamo vita (come qualcosa di

non del tutto completo). Così è la salsa nella sua non
esistenza, ma ogni ballerino, ogni amante della salsa, la fa
esistere quando l'ascolta. Qualcosa di simile accade anche
nel processo analitico, perché è una danza della vita, è creare
qualcosa dal vuoto del reale, qualcosa che può essere la
danza della vita stessa.

2.

L'abbigliamento vive

2.1. Investire, proteggere, resistere

Non c'è nessuno più frivolo di chi considera la moda una cosa banale.

José Ortega y Gasset

Valerie Steel (2018), nel suo libro “ *Fashion Theory* ”, suggerisce che l'abbigliamento è sempre una maschera, qualcosa che indossiamo per mostrarci agli altri; non è solo qualcosa che indossiamo, ma noi siamo ciò che indossiamo:

Alcuni sostengono che i giovani – i Goth, ad esempio – si vestano da mostri per far fronte ai sentimenti di alienazione. I dibattiti tendono a concentrarsi sulla "sincerità" delle identità che i giovani creano per sé stessi, o se si tratti di semplici "imposture". L'abbigliamento che indossano è forse solo una forma superficiale di "stile Goth"? (Spoonner, 2004, p. 168).

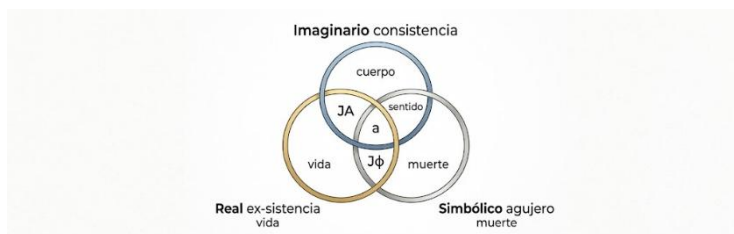
L'abbigliamento non è meno reale del sé che ci colloca nel mondo; sia l'abbigliamento che il sé sono modi di posizionarci in relazione all'Altro.

Tuttavia, questo paradigma di riflessione contrapposta alla maschera sembra fallace. Il ragionamento che feticizza l'"autenticità" trascura il piccolo dettaglio che l'abbigliamento non può mai "riflettere" un sé interiore essenziale, perché quel sé non esiste. Anche quando crediamo di essere "naturalisti" e "sinceramente" al massimo, stiamo creando un personaggio nella stessa

misura in cui lo faremmo con una maschera di Dai Rees o se ci vestissimo come gli alieni che hanno sfilato sulle passerelle del giovane stilista britannico Gareth Pugh (p. 318).

Gli abiti non rivelano la vera personalità di una persona, per un motivo: non esiste una vera personalità interiore, nulla di profondo dentro di noi che definisca chi siamo. Siamo ciò che mostriamo agli altri e all'Altro, e questa è un'altra lezione che ci insegna la psicoanalisi: siamo superficialità. Ecco perché la psicoanalisi non è una psicologia profonda, ma una psicologia delle superficialità.

La psicoanalisi, fin dai tempi di Freud, ci ha insegnato che siamo esseri superficiali, formati da un Io costituito attraverso identificazioni e rafforzato da ideali super-io. Da Lacan in poi, l'Io esiste come istanza psichica prodotta dall'immaginazione per dare consistenza al corpo. Se esaminiamo il significato della parola "consistenza", scopriamo che si riferisce a solidità, stabilità e coesione, il che implica che l'aspetto immaginario dell'Io è necessario affinché un soggetto si collochi nel mondo con stabilità, e così via. A sua volta, questa istanza psichica permette la connessione con l'ordine simbolico (la morte), che nella teoria lacaniana costituisce un vuoto che rende conto dell'esistenza del reale: la vita.



Quindi, vestirsi diventa un atto di mascheramento della nostra soggettività; si tratta di dare sostanza a un corpo che sfiora il vuoto della realtà del soggetto, velandolo attraverso l'ordine simbolico. O, per dirla in altro modo, l'abbigliamento, investendo un soggetto, ridisegna un'esistenza, dando sostanza al corpo attraverso l'apertura indicata dal velo dell'indumento. Ecco di cosa si tratta nella moda: mostrarci che non siamo niente senza un corpo. Non tutto può essere coperto, ma se c'è qualcosa che possiamo coprire, è la consistenza dell'immaginario; da qui la funzione del velo dell'indumento.

Sebbene non siamo nulla senza un corpo, questo corpo non ci appartiene; appartiene all'Altro. Noi siamo il corpo che l'Altro ci indica. Spetta a ciascun soggetto decidere come appropriarsi del proprio corpo. Pertanto, l'abbigliamento – il vestirsi – assolve a una funzione primaria: fungere da supporto (immaginario) per il soggetto e posizionarlo in un mondo (simbolico) al fine di giustificare l'esistenza della vita. Teoricamente, vestirsi non è un atto banale perché è necessario per vivere. Non si tratta semplicemente di indossare abiti, così come la moda non è qualcosa di futile o banale. Piuttosto, è importante considerare che la coerenza corporea non è determinata

unicamente dall'immaginario e da ciò che l'Altro ci riflette della nostra stessa immagine, perché esiste una dimensione simbolica e reale della coerenza, qualcosa che è annodato e legato nello stesso nodo.

Per quanto sopra, utilizzeremo alcuni casi in cui la moda è parte integrante della realtà della vita e la morte occupa un posto, casi legati al corpo come morte e vita, proprio come con il nodo borromeo illustrato dall'insegnamento della psicoanalisi lacaniana.

Catalina Azuero è una stilista che possedeva una boutique di moda nella zona nord di Bogotá. Nel 2018, suo fratello, che viveva per strada da anni, fu trovato morto, vittima dei cosiddetti "falsi positivi", esecuzioni extragiudiziali spesso perpetrate dalle forze armate colombiane. Questo evento ha profondamente segnato la vita della stilista, originaria di Bogotá, spingendola a cambiare nome in Diamantina Arco Iris e a trasferire la sua boutique nel quartiere di Santa Fe, una zona nota per la sua numerosa popolazione senzatetto. Lì, ha acquistato una vecchia casa e ha fondato la Fondazione Amor Real, che gestisce quattro progetti volti ad aiutare le lavoratrici del sesso, la comunità transgender, i senzatetto e i migranti.

Con la stessa determinazione, ha creato la Fondazione Rediseñamos, dove utilizza il ricamo e l'alta moda come strumenti per offrire una nuova opportunità di vita a coloro che sono emarginati dalla società. Il percorso non è stato facile, ma lei rimane forte e determinata nel suo lavoro (El Universal, 2021).

Una delle attività di questo stilista consiste nel raccogliere coperte dai senzatetto. La fondazione li ricompensa in denaro, offrendo loro una nuova coperta realizzata con un materiale diverso. Le coperte ricevute da queste persone senza fissa dimora vengono poi utilizzate per confezionare cappotti che vengono venduti per sostenere la fondazione.

Questo processo di trasformazione di una coperta usata e getta in un indumento che funge da capo di moda è una questione di scambio, come suggerisce André Breton: la salvezza si trova attraverso lo spreco. Salvezza di chi, potremmo chiederci? Del soggetto. Il soggetto è un residuo (dell'incoerenza dell'Altro) che può diventare spreco (il capitalismo neoliberalista ci mostra come ognuno di noi possa diventare puro spreco) o qualcosa che può costituire un'esistenza, una vita che crea un legame con un altro. A questo punto, l'arte e la moda ci permettono di generare un'estetica dello spreco, di sublimarlo. Quando lo spreco viene elevato alla dignità della Cosa, viene sublimato; cioè, può creare un legame con qualcun altro.

Passare dai rifiuti, dove un soggetto può essere collocato, dal nulla a un residuo capace di trasformarsi creativamente per dare vita. Ed è questo anche il caso dell'artista Jaime Ávila, che trasforma gli stracci di questi abitanti in indumenti estetici che possono collocare questi soggetti non come semplici rifiuti, ma come soggetti che possono occupare un posto in quanto tali.

Jaime Ávila ci ha mostrato una strada permanentemente abitata da individui che si ricoprono di stracci sgargianti per sottolineare la propria diversità. In "La vita è una passerella", gli abitanti della strada, con i loro abiti, esercitano il diritto di occupare un luogo in quel territorio transitorio e cercano di costruire una precaria intimità in un angolo con i loro vestiti; cercano di costruire un luogo dove poter vivere sporcandosi sempre di più del giorno prima o dove poter mangiare ciò che raccolgono e sopravvivere di notte (Gutiérrez, 2007).

Come suggerisce il nome, la vita è una passerella, un modo per ricostruire un'immagine su cui può dispiegarsi una vita degna di essere vissuta. È importante ricordare che "passerella" deriva dall'italiano "passarella", che significa piccolo ponte, una definizione di moda e arte come possibili vie per la sfilata della vita. Il verbo latino "passare" deriva da "passus", che significa mettere un piede in avanti. "Passus" ha la sua radice in "pandere", che a sua volta significa allungarsi, aprire le braccia, estendersi. Quindi, se la vita è una passerella, in questo caso, nonostante la mancanza di una casa, una vita può ancora dispiegarsi.

In *Life Is a Catwalk* ricostruisco l'immagine degradata dei giovani tossicodipendenti prendendo come riferimento il cliché capitalista delle riviste di moda; essi, nati negli anni Ottanta, periodo del grande boom del narcotraffico in Colombia e in contrasto con la gioventù radioattiva, dimostravano il fallimento di un sistema senza futuro; il titolo descrive il sarcasmo e la crudeltà,

coinvolgendo lo spettatore come parte di un sistema potente che soggioga ogni uomo fragile (Gutiérrez, 2007).

La moda come arte ci mostra un modo di lavorare con i rifiuti, un modo di creare un vuoto a partire da una consistenza immaginaria per dare un senso alla realtà della vita. Lacan (2008), nel Seminario XVI, " *Dall'Altro all'Altro* ", afferma: "La sublimazione è propria di chi sa plasmare ciò a cui si riduce il soggetto che si suppone conosca" (p. 320). Ciò a cui si riduce questo soggetto che si suppone conosca è l'oggetto a, il rifiuto che dà un senso al vuoto del reale attraverso la dimensione simbolica del vuoto. Siamo tutti resti e possiamo diventare puro rifiuto; abbiamo bisogno di un luogo in cui questo resto possa essere situato come soggetto con la possibilità di una vita, dove possiamo fare qualcosa con la dimensione simbolica della morte, qualcosa di diverso dal semplice morire. L'arte, come la moda, può essere uno di quei luoghi in cui un soggetto può darsi una consistenza immaginaria per poter vivere. Anche situati in quel luogo di puro rifiuto, ci sono sempre possibilità di vita, di investire noi stessi per poter vivere.

Vestirsi è un atto politico; la moda è un modo di esprimere la soggettività e rivela come un soggetto si posiziona nel mondo. Ovunque un corpo sia vestito, è investito di qualcosa; ecco perché l'abbigliamento può essere inteso come una forma di scrittura culturale, in cui i soggetti non solo indossano qualcosa, ma sono ciò che indossano. L'abbigliamento è il velo dell'immaginario, ciò che dà consistenza al corpo, come ci dice Lemoine-Luccioni (2003). Pertanto, in ogni epoca, possiamo comprendere la

soggettività attraverso ciò che le persone indossano, attraverso coloro che si vestono, attraverso ciò di cui sono investite. Come ci dice Freud nel suo testo *"Una nevrosi demoniaca nel Seicento"*:

Ci aspettiamo qualcosa di simile riguardo alle malattie nevrotiche dei secoli passati, e questo accadrà sicuramente, a patto che siamo disposti a riconoscerle con etichette diverse da quelle delle nostre nevrosi odierne. Non dovrebbe sorprenderci che le nevrosi di quei tempi antichi si presentassero sotto mentite spoglie demoniache, così come quelle della nostra era psicologica si presentano sotto mentite spoglie ipocondriache, mascherate da malattie organiche (Freud, 1992b, p. 73).

Vestirsi, adornarsi, sono percorsi, modi per accedere alla soggettività del soggetto, al luogo in cui si trova nella realtà, ma anche un modo per accedere all'inconscio; l'abbigliamento è strutturato con un linguaggio, vestirsi fa parte della vita quotidiana, quindi è anche un atto sociale e politico:

Ogni cambiamento nel modo abituale di vestire, ogni piccola svista (ad esempio, un bottone slacciato) e ogni principio di nudità vogliono esprimere qualcosa che il proprietario dell'abito non vuole dire direttamente e di cui, non essendone consapevole, nella maggior parte dei casi non saprebbe come dire nulla (Freud, 1981, p. 877).

L'abito rivela la nudità del corpo e al tempo stesso la copre; vestirsi ci mostra questo aspetto del soggetto in relazione a se stesso e agli altri, assumendo quindi un carattere politico e sociale.

L'abbigliamento è il modo in cui il corpo mostra la sua relazione con il linguaggio. Vestirsi è un modo per dire se tale relazione è fallita o meno; è un modo in cui il soggetto rappresenta la sottomissione o l'estraneità rispetto al significante (Bourband, 2009).

2.2. Che cos'è un indumento nella teoria psicoanalitica freudiana?

Il corpo stesso è un abito fin dal momento della nascita; senza questo abito, non ci sarebbe alcuna possibilità di un corpo umano. Ma questo primo corpo, questo primo abito corporeo, deve essere rivestito. Secondo il dizionario della Reale Accademia Spagnola, rivestire significa conferire dignità o una posizione importante. Ciò si ricollega al concedere, conferire, donare o onorare qualcosa o qualcuno. È l'abito che conferisce a questo corpo un carattere di investitura, che gli dà un posto nel mondo, ed è qui che Freud vede qualcosa da sottolineare. Nelle sue nuove lezioni introduttive alla psicoanalisi, nel sottocapitolo sulla femminilità, attribuisce all'atto di tessere e intrecciare un ruolo creativo: «Si ritiene che le donne abbiano dato pochi contributi alle scoperte e alle invenzioni della storia culturale, ma sono forse le inventrici di una tecnica: quella dell'intreccio e della tessitura» (Freud, 1992c , p. 122). Sebbene la spiegazione freudiana di questa invenzione del femminile (al di là delle donne) sia curiosa – equiparando la bellezza alla tessitura – l'aspetto importante qui è l'invenzione femminile in sé: l'intreccio, la tessitura, che ha più a che fare con il modo in cui il sociale si costituisce, a partire da un tessuto.

Intrecciare fili per formare un confine è ciò che può essere fatto non solo da un corpo come soggetto, ma anche da un corpo sociale; tessere è creare confini, è un saper fare con il vuoto che permette a corpi e soggetti di essere collegati in quel tessuto, di costituire collettivi, di intrecciare il sociale.

Ci sono le sarte del legame sociale, coloro che con le loro azioni tessono e riparano ciò che è rotto, coloro che creano un posto per gli esclusi; la tessitura accoglie, ospita e crea un posto per il soggetto.

2.3. Vestirsi di pollera: la pollera come modo di investire gli esclusi

La stilista peruviana Qarla Quispe ha recuperato la pollera andina, restituendo a questo indumento un posto nei contesti urbani peruviani: una mossa audace in una cultura che esclude e razzista tutto ciò che è associato all'identità meticcias. Indossare una pollera significa appartenere a uno specifico luogo in cui è possibile indossarla. Quispe ha trasformato questo abito, "la pollera", in un simbolo di identità distinto da quello del meticcio escluso, usandolo come tela per ridefinirne il ruolo nella cultura peruviana.

La stilista Qarla Quispe nel suo laboratorio di gonne Warmichi



Nota. Ispirato a 'Warmichic', questo marchio di K. Gines, 2017, Trome, porta la moda anche sulle gonne. (immagine migliorata con Gemeni)

Quispe nobilitò un indumento ancestrale e gli diede un posto nel contesto della capitale peruviana (Lima), rendendo la pollera non solo un capo indossato dai cholos negli altipiani, ma anche qualcosa che poteva essere indossato nella capitale stessa. Contrariamente al processo di imbiancamento o bianchezza, come afferma il sociologo ecuadoriano Bolívar Echeverría: "La bianchezza – non la bianchezza – è la pseudo-concreta coerenza identitaria destinata a colmare l'assenza di reale concretezza che caratterizza l'identità assegnata agli esseri umani dalla modernità consolidata" (Echeverría, 2010, p. 10).



Museo di arte popolare internazionale. (sf). Qarla Quispe Huamani Polleras (Gonne) Lima, Perù, 2017 [Fotografia]. Centro Media del Dipartimento degli Affari Culturali.

<https://media.newmexicoculture.org/photo-library/event/file/detail/3408/2839/2>

“*Acholate*” diventa un grido di battaglia, che aiuta le persone a trovare il proprio posto invece di negarlo o escluderlo. In una cultura come quella peruviana e in altre parti dell'America Latina, essere cholo, villero, naco o ñero è sinonimo di disonore, inferiorità e vergogna, poiché è un posto che nessuno vuole occupare in quanto deviante dalla bianchezza.

Attraverso l'uso delle gonne, Quispe cerca di riappropriarsi delle nonne arrivate nella capitale Lima e costrette a mimetizzarsi con i creoli, i meticci, per cercare di raggiungere quell'ideale di bianchezza, ma in un atto di dignità, Quispe trasforma l'insulto in autocelebrazione, qualcosa di simile a ciò che lo scrittore e giornalista messicano Monsiváis (2002) cerca di fare nel suo libro: "Días de guardar" con il messicano Naco:

Naco è l'insulto che una classe rivolge a un'altra e che — una storia degli anni del fuoco — le parti offese stesse accettano e usano come insulto, essendo perfettamente in grado di farlo come autocelebrazione, nello stesso modo in cui gli studenti tedeschi si chiamano "maiali" per reagire sarcasticamente all'aggressione borghese (p. 120).

Quispe trasforma quella che lei definisce arte popolare in arte, oltrepassando il confine che accademie, istituti e scuole d'arte hanno eretto per tenere separate le due discipline. È in questo contesto che la pollera (la tradizionale gonna andina) passa dall'essere un oggetto comune a un'opera d'arte, diventando un indumento che adorna un corpo: quello della donna indigena, trasformandolo da corpo discriminato a corpo desiderato.

In un atto lacaniano di auto-autorizzazione, le polleras (gonne tradizionali) hanno posizionato Quispe come stilista e artista. È stata in grado di trasformare il suo lavoro in arte non solo per gli altri, ma anche per se stessa. La pollera diventa qui un oggetto artistico perché può incarnare quell'atto di investimento, conferendole la dignità di un indumento ancestrale; permette a una donna di investire se stessa in altri modi, e questo è un atto di resistenza, di ri-resistenza. Quispe può creare abiti per investire se stessa e gli altri.

La pollera (gonna tradizionale) funziona come un indumento che erotizza il corpo cholo. Abbracciando questa identità, queste donne non devono più rinnegare le proprie origini, né aspirare a essere qualcosa che non potranno mai essere, perché si sono appropriate e hanno nobilitato il corpo

cholo. L'indumento diventa una protesi, un sostituto di una storia che può connettere un soggetto. In questo caso, l'aspetto immaginario dell'indumento, che, collegandosi al simbolico, può dare origine a un soggetto di fronte al vuoto del reale, implica un trattamento del corpo – di un corpo cholo escluso e negato in una cultura razzista, un corpo cholo che può essere rivelato attraverso il velo della pollera.

3.

Morte e vita

3.1. La morte, la festa e la legge

Mi è evidente che non risolveremo i segreti ultimi delle nevrosi e delle psicosi senza la mitologia e la storia culturale. L'embriologia va di pari passo con l'anatomia comparata, e senza quest'ultima, la prima è solo un capriccio della natura le cui profondità rimangono incomprese. È una sfortuna dover lavorare a fianco del Padre Creatore. Da qui i miei scontri con la "terminologia clinica". Lettera di Jung a Freud, 25 dicembre 1909.

“Tutto ciò che sono è Totem e Tabù” Lettera dell'11 agosto 1911 a Ferenczi.

Potremmo dire che *Totem e tabù* è un documento socio-clinico. Al di là delle affermazioni fatte da Lacan su questo testo, definendolo "quella cosa storta" nel Seminario 17, " *L'altro lato della psicoanalisi* ", "quella storia fantasiosa" o "quel prodotto nevrotico" nel Seminario 18, "di un discorso che non è una parvenza". Fortunatamente, Lacan stesso si corresse; non lo faceva spesso, ma con Totem e tabù dovette ritrattare alcune cose che a volte aveva detto in modo provocatorio ma errato.

Si tratta dello stesso Lacan che, nel Seminario 18, ci dice che Freud inventò un mito che sarebbe servito da preambolo alle formule stesse della sessualizzazione che avrebbe sviluppato nei Seminari 19, " *O peggio* ", e 20, " *Ancora* ". Potremmo pensare che il mito elaborato in Totem e

tabù ci permetta di pensare non solo al tutto, ma anche a un non-tutto.

Nonostante queste affermazioni, Lacan salva la “verità” del mito, laddove non esiste un Altro completo, e il mito funge da ciò che corrisponde a questa “verità”. In questo senso, Lacan sottolinea in “ *Il mito individuale del nevrotico* ” che: “L’argomento fantasmatico si presenta come un piccolo dramma, un’impresa, che è precisamente la manifestazione di ciò che io chiamo il mito individuale del nevrotico” (Lacan, 1993, p. 47).

Totem e tabù (Freud, 1992d) si colloca nello specifico contesto della nascente controversia con Jung. Sebbene anche Freud avesse bisogno di un mito per la psicoanalisi, è con Totem e tabù che reintroduce la funzione del “padre”. La morte del padre non solo rende possibile il godimento, ma anche la sua proibizione; laddove il godimento non può essere totale, si apre la possibilità del desiderio, ed è attraverso la morte (l’omicidio) di questo “padre” che Freud individua l’importanza di sostenere il mito di Totem e tabù.

La morte (l’omicidio) opera in congiunzione con il reale lacaniano; la funzione del mito di Totem e Tabù è quella di designare il reale come impossibile, e questo è cruciale per la prassi psicoanalitica, l’articolazione del mito e dell’impossibile.

Nel Seminario 17, “ *L’altro lato della psicoanalisi* ”, Lacan propone una linea di pensiero che si muove dal mito alla struttura. Ciò non implica che la struttura sostituisca il mito, ma piuttosto che il mito sia intrinsecamente legato alla

struttura stessa. Inoltre, ci permette di considerare le logiche della sessualizzazione, come già discusso, e la topologia, al fine di spiegare il discorso del soggetto sul Reale: l'impossibilità del Reale, l'impossibilità dell'incesto, l'impossibilità della vita. In Totem e Tabù, questo è indicato dalla morte del padre. In Mito, l'impossibilità della struttura si manifesta nelle tre impossibilità lacaniane: "la relazione sessuale non esiste", "l'altro (completo) non esiste" e "la donna non esiste".

Il mito designa l'impossibile, e Totem e Tabù, oltre a non farne eccezione, ne è il miglior esempio per la psicoanalisi. C'è un vuoto, e un tentativo di colmarlo, ed è proprio questo il senso del mito, nel migliore stile lacaniano: cercare di scrivere l'impossibile, "ciò che non cessa mai di non essere scritto" (Lacan, 1992).

Totem e tabù, Freud si chiede: qual è il significato dell'introduzione a questa giubilazione festiva, ovvero il lutto per la morte dell'animale totemico? (p. 142). La risposta di Freud alla contraddizione tra lutto e celebrazione non è altro che l'"ambivalenza dei sentimenti" che si riscontra anche nelle nevrosi ossessive, sebbene si possa dire anche di ogni individuo. Pertanto, il banchetto totemico sarebbe la modalità di convergenza tra lutto e festa: "Il banchetto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la celebrazione commemorativa di quell'atto memorabile e criminale con cui hanno avuto inizio tante cose: le organizzazioni sociali, i limiti etici e la religione" (p. 144).

Per Freud, il banchetto totemico implica un rito sacrificale, e questo sacrificio sull'altare è stato l'elemento essenziale nei riti delle religioni antiche, sebbene si potrebbe dire lo stesso anche di quelle attuali, o almeno del cattolicesimo cristiano: «Ora, la comunione cristiana è fondamentalmente una nuova eliminazione del padre, una ripetizione del crimine che doveva essere espiato» (p. 156). Qui emerge uno di quegli aforismi lacaniani così spesso ripetuti negli ambienti psicoanalitici: «Si può fare a meno di essa a condizione di saperne fare uso». Qui, «saperne fare uso» può essere usato metaforicamente o letteralmente, e Freud in questo testo può anche interpretarlo come: «Ciò che hai ereditato dai tuoi genitori, acquisiscilo per possederlo».

Totem e Tabù ci mostra che nessuno può occupare la posizione del padre pienamente presente, che se un padre può esistere, è il padre morto, assassinato. Solo in questo modo si può accedere a una sorta di godimento che permette al desiderio di emergere attraverso l'articolazione di questo luogo impossibile. Il padre morto è castrato, nel senso che non è chi è veramente, proprio come i suoi figli, riuniti al rituale del banchetto totemico, ricorderanno di essere anch'essi castrati.

Per questo i fratelli, se volevano vivere insieme, non ebbero altra alternativa che erigere – forse dopo aver superato gravi litigi – il divieto dell'incesto, con il quale rinunciarono tutti insieme alle donne che desideravano e per le quali, soprattutto, avevano eliminato il padre (Freud, 1992d, p. 146).

La morte – l'omicidio – del padre mitico non è altro che il limite, non solo per quel padre stesso, ma per tutti i suoi figli, e il banchetto è il rito che ci ricorda che quel posto non può essere occupato da nessuno di loro:

Nessuno poteva ottenere, né aveva il diritto di ottenere, quella perfezione del potere paterno, che tuttavia tutti desideravano raggiungere. Così, nel corso di lunghi periodi, il risentimento verso il padre, che si era sforzato di compiere tale impresa, poteva attenuarsi, e il desiderio di lui poteva crescere; e poteva nascere un ideale il cui contenuto era la pienezza del potere e l'illimitatezza del padre primordiale contro cui un tempo si era combattuto, nonché la disponibilità alla sottomissione (Freud, S. Totem e tabù, p. 150).

3.2. Il banchetto totemico come festa sacrificale

Che cosa viene sacrificato? Innanzitutto, è importante ricordare che sacrificio deriva dal latino **sacrificiore**, che significa compiere un atto sacro, e mantiene il confine tra i vivi e i morti (Douformantelle, 2022, p. 17). Qualcosa su cui riflettere in un'epoca in cui il profano e il sacro non hanno più senso. Il sacrificio riguarda i confini. Per lo psicoanalista francese Douformantelle, il sacrificio apre uno spazio tra i vivi e i morti (p. 17). La stessa cosa che Freud aveva già sottolineato in **Totem e tabù** quando ci dice:

Ora, il sacrificio – l'azione sacra per eccellenza, **sacrificium** – originariamente significava qualcosa di diverso da ciò che si intendeva in seguito: un'offerta alla divinità per riconciliarsi con essa o per ottenerne il favore. (Dal suo significato secondario di abnegazione deriva

l'uso profano della parola. [Cfr. sotto, p. 151]). Si può dimostrare che, in origine, il sacrificio non era altro che "un atto di comunione sociale tra la divinità e i suoi fedeli", un atto di socialità, una comunione dei credenti con il loro dio. (Robertson Smith, *ibid.*, p. 224). (Freud, 1992d, p. 135).

questo carattere festivo era andato perduto , insieme al legame con il divino e, peggio ancora, con la comunità.

Sacrificio e festa coincidono in tutti i popoli; ogni sacrificio implica un banchetto, e nessun banchetto può avere luogo senza sacrificio. Il banchetto sacrificale era un'opportunità per gli individui, giubilanti, di elevarsi al di sopra dei propri interessi e di sottolineare la reciproca affinità tra loro e con il divino. Il potere etico del banchetto sacrificale pubblico si fondava su antiche rappresentazioni riguardanti il significato del mangiare e del bere insieme. Mangiare e bere con un altro era al tempo stesso simbolo e conferma della comunità sociale (Freud, 1992d, p. 136).

Morte, sacrificio e festa sono rari in un mondo contemporaneo sempre meno ritualistico; le poche vestigia rimaste vanno ricercate e salvate da eventi come il Carnevale di Barranquilla. In quella città, ogni martedì prima del Mercoledì delle Ceneri, si possono vedere donne vestite di nero vagare nel caldo soffocante caraibico-tropicale tipico di quella regione del paese. Con cappelli di paglia e occhiali da sole scuri, piangono, si disperano e si lamentano per la morte del loro amato Joselito Carnaval. La storia di Joselito ha una lunga tradizione. Il sociologo Edgar Rey Sinning, nel suo libro "Joselito Carnaval: An Analysis of the Barranquilla

Carnival", osserva che questa figura è collegata ai riti dei Saturnali romani, dove uno schiavo veniva nominato re temporaneo solo per essere sacrificato al termine della celebrazione.

Come in alcune regioni della Spagna, anche nel Carnevale di Joselito c'era un personaggio che moriva nella piazza principale della città. "Era un burattino a cui, all'inizio della festa, venivano amputate delle parti: un braccio, una gamba, finché non rimaneva completamente nudo l'ultimo giorno", aggiunge Rey Sinning, il che gli permette di affermare che il Carnevale di Joselito "riguarda il morire per continuare a vivere; è un personaggio emblematico della festa da un punto di vista simbolico". Questo non è altro che ciò che Freud sottolineava quando ci diceva: "Il morto diventava persino più forte di quanto non fosse in vita; tutto ciò, proprio come continuiamo a vedere oggi nei destini umani" (Freud, 1992d, p. 145).

Qui la morte non è la fine della vita, ma la sua possibilità; solo con la morte si possono stabilire i limiti di una vita da vivere; affinché la vita possa essere celebrata, bisogna tenere presente la morte.

3.3. L'antagonismo tra il sacro e il profano: il tema

“Non si dovrebbe vivere se non si vuole morire, né diventare se non si vuole cessare di essere” (p. 47)

Roger Callois.

Esiste un antagonismo intrinseco tra soggetto e cultura, e Freud lo affronta in *Totem e tabù* : «Il significato di

tabù ci viene esplicitato in due direzioni opposte. Da una parte ci dice "sacro", "santificato", e dall'altra "inquietante", "pericoloso", "proibito", "impuro"» (Freud, 1992d, p. 27). Il tabù segna un limite; non tutto è lecito, né nulla è lecito. Il concetto lacaniano di "non tutto" si applicherebbe in questo caso, ma per giungere a quest'ultimo punto della teoria lacaniana, dovremmo tornare non solo a Freud, ma anche all'antropologia e alla sociologia, che già decenni prima avevano indicato che ogni costituzione culturale deve basarsi su questo limite, e che questo limite è fondamentale affinché il soggetto possa costituire un mondo e collocarsi al suo interno.

Freud continua a dirci in *Totem e Tabù* che: «Il tabù, rivolgendosi agli "appetiti più intensi" degli esseri umani, provoca sempre un vincolo, ma al tempo stesso una tentazione a violarlo» (Freud, 1992d, p. 42). Non è questo confronto, questo antagonismo culturale, che permette l'emergere del soggetto, quel soggetto dell'inconscio che Freud scoprì e che Lacan teorizzò come diviso. Prima come Totem, poi come religione, il tabù appare come indicazione di un confine che viene violato, e il soggetto non può sapere dove inizia la vita e dove finisce la morte.

Da qui l'epigrafe di Callois nel suo testo "L'uomo e il sacro": l'antagonismo è necessario per vivere e morire. Ciò spiega l'importanza non solo di " *Totem e tabù* " di Freud, ma di tutto ciò che è sacro, il quale, a sua volta, porta con sé il profano. La religione è importante anche perché sottolinea con fermezza che la religione stessa è uno scontro tra il sacro e il profano, operando come mezzo per espellere il profano

al fine di conservare il sacro. Callois afferma: "La religione è un modo di amministrare il sacro; contiene un'energia incomprensibile e indubbiamente pericolosa, ma anche 'eminentemente efficace'" (p. 15).

Senza antagonismo non c'è modo di costruire la cultura, poiché il potere stesso di abbattere i limiti risiede nel loro riconoscimento:

La sottomissione implica la possibilità di arroganza e ribellione; dalla stabilità nasce il movimento; alla vana conservazione della ricchezza e della forza si contrappone il loro fecondo consumo, che senza dubbio le distrugge, ma che in questo modo ne assicura la resurrezione. Se il grano non muore ... (p. 148).

Potrebbe essere questo ciò che ha spinto Freud a sviluppare la sua intera concettualizzazione delle pulsioni, in particolare le pulsioni di vita e di morte? Callois suggerisce che:

I totem, dunque, appartengono alla stirpe materna; i vecchi zii vegliano su di loro, li salvano da ogni attacco, contengono i nipoti nei loro impulsi sconsiderati e nelle imprese rischiose con cui bramano di confermare il loro coraggio e acquisire prestigio (...) i totem sono i custodi delle regole e dei limiti che gli dèi li esortano a infrangere (p. 149).

Per Callois, questo antagonismo rende possibile l'esistenza collettiva, ma ciò dipende da come vengono concepiti il sacro e il profano. Il problema è che, nella modernità, si potrebbe pensare – senza che Callois lo affermi

esplicitamente – che il capitalismo non tolleri più il sacro e che, di conseguenza, la religione sia meno in grado di sostenere quello spazio e tempo sacro necessari alla cultura e alla collettività, perché si tratta di religioni personali e individualistiche, caratteristiche degli ideali attuali del capitalismo neoliberista.

Ben presto la religione si lega all'individuo e non al collettivo: è universalista, ma anche, correlativamente, personalista. Tende a isolare l'individuo, ponendolo solo di fronte a un dio che conosce meno attraverso i suoi riti che attraverso un'intima effusione della creatura al creatore. Il sacro diventa intimo e interessa solo l'anima. L'importanza del misticismo aumenta e quella del culto diminuisce (p. 152).

Senza questo antagonismo tra il sacro e il profano, il soggetto non può emergere, poiché l'ordine del mondo si offusca e, di conseguenza, appare e si costituisce sempre più un individuo, distaccato dal soggetto, un soggetto indivisibile, solidificato nelle identificazioni di un godimento illimitato del "tutto è possibile". Fortunatamente, il soggetto, quello che Freud ha contribuito a individuare attraverso l'ascolto di una pratica chiamata psicoanalisi, fondata grazie a donne classificate come isteriche. Come ci dice Caillois, il sacro persiste, anche nei corpi sofferenti di queste donne, e questa persistenza è stata udita da Freud.

Tuttavia, il sacro permane nella misura in cui questa liberazione è incompleta, cioè ogniqualvolta un valore si impone come ragione di vita a una comunità e persino a un

individuo, perché allora si rivela rapidamente come fonte di energia e focolaio di contagio (Callois, p. 157).

Quelle donne “isteriche” del XIX secolo dimostrarono i limiti persistenti dell’antico tabù, le conseguenze che si stavano profilando nel capitalismo moderno del XIX secolo, le conseguenze della perdita di quell’ambivalenza che il sacro e il profano ci offrono. Queste donne erano, di fatto, quella forza persistente che si manifestava in altri modi (l’isteria), una forza che aveva sempre insistito per rivelarsi, anche se non abbiamo né occhi né orecchie per vedere e udire. Callois ci mostra come Santa Teresa nel XVI secolo, attraverso la sua estasi religiosa (non c’era altro modo per esprimerla), abbia trasmesso l’ambivalenza, l’antagonismo tra il sacro e il profano:

Bisogna leggere le pagine in cui Santa Teresa descrive le sue estasi. Se si cerca di accantonare le espressioni eccessivamente cristiane, si vedrà come le confidenze della santa illustrino bene questo paradosso, come il contatto con il sacro instauri un doloroso dibattito tra l’inebriante speranza di essere definitivamente immersi in una pienezza vuota e quella sorta di gravità con cui il profano ostacola ogni movimento verso il sacro, una gravità che Teresa stessa attribuisce all’istinto di autoconservazione. Mantenendo in esistenza l’essere che muore perché non muore, questa gravità appare come l’esatta replica del primato esercitato dal sacro sul profano, sempre pronto a rinunciare alla propria felicità per un destino glorioso (p. 159).

Infine, ecco una poesia del santo:

Vivo senza vivere in me stesso
Io vivo senza vivere in me stesso,
E in questo modo spero,
che io muoio perché non muoio.

Ora vivo al di fuori di me stesso.
dopo che morirò d'amore;
perché vivo nel Signore,
che mi voleva per sé;
quando ho dato il mio cuore
Ho apposto questo cartello:
che io muoio perché non muoio.

Questa prigionia divina
dell'amore con cui vivo
Egli ha reso Dio mio prigioniero,
e liberare il mio cuore;
e suscita in me una tale passione
per vedere Dio mio prigioniero,
che io muoio perché non muoio.

Oh, quanto è lunga questa vita!
Quanto sono duri questi esiliati!
questa prigione, queste sbarre di ferro
dove l'anima è immersa!
Aspetta solo l'uscita
Mi provoca un dolore così intenso,
che io muoio perché non muoio.

Oh, che vita amara
Dove non si rallegra il Signore?
Perché se l'amore è dolce,
La speranza a lungo termine non lo è.
Che Dio mi liberi da questo fardello,
più pesante dell'acciaio,
che io muoio perché non muoio.

Solo con fiducia
Vivo sapendo che morirò,
Perché nel morire, vivere

La mia speranza mi rassicura.
La morte dove si raggiunge la vita,
Non tardare, ti aspetterò.
che io muoio perché non muoio.

Guarda quanto è forte l'amore,
vita, non darmi fastidio;
Guarda, tutto ciò che ti resta è,
per conquistarti, per perderti.
Vieni ora, dolce morte,
che la morte giunga leggera,
che io muoio perché non muoio.

Quella vita lassù
è la vita vera;
finché questa vita non muore,
Non c'è gioia nell'essere vivi.
Morte, non sfuggirmi;
vivere morendo prima,
che io muoio perché non muoio.

Vita, cosa posso darle?
al mio Dio, che vive in me,
se non ti perdo
per godere meglio di Lui?
Voglio raggiungerlo anche mentre sto morendo,
Perché amo tanto il mio Amato,
che io muoio perché non muoio.

3.4. La psicoanalisi come prassi erotica: una questione di vita o di morte

La psicoanalisi, nel corso dello sviluppo dei suoi concetti, mette in luce numerosi paradossi e contraddizioni, uno dei quali è legato alla legge: l'incesto, in quanto legge fondamentale, proibisce un oggetto rendendolo al contempo desiderabile. La legge non è tutto, direbbe Lacan; anziché proibire tutto, indica che non tutto può essere proibito. Legge e godimento sono correlati; la trasgressione è necessaria per accedere al godimento. Freud ce lo ricorda in Totem e tabù, dove la morte del padre rafforza il divieto e lo trasforma in legge. Quella morte (omicidio-trasgressione) rafforza il divieto.

Ciò che si può fare non è proibito; il proibizionismo è violenza organizzata. È qui che le teorie di Bataille diventano necessarie. Per lui, «la trasgressione trascende, senza distruggere, un mondo profano, di cui è complemento»

(p. 71). Senza la trasgressione, la legge non avrebbe alcuno scopo. Per Bataille, la società non è solo proibizione, ma anche trasgressione. La trasgressione, per Bataille, è violenza controllata. «In realtà, non è affatto questo che accade». La trasgressione organizzata forma un tutt'uno con il proibito che definisce la vita sociale» (Bataille, 1997, p. 69). Bataille sostiene che la violenza irrompe nell'ordine sociale alla maniera di una festa ritualizzata, seguendo Caillois. La trasgressione del proibito è soggetta a regole, proprio come il proibizionismo stesso. Pertanto, la trasgressione del proibizionismo è un «disordine organizzato». Si alternano periodi di ordine e di festa; una volta passati i festeggiamenti e gli eccessi, vengono ripristinati i divieti precedentemente imposti, si ristabilita l'ordine: è come se quest'ordine avesse bisogno del disordine delle feste: "una volta rimosso l'ostacolo, il divieto disprezzato sopravvive alla trasgressione" (Bataille, 1997, p. 53).

La festa ha una funzione sociale; addirittura mantiene e riproduce la dicotomia trasgressione-divieto, morte-vita; le coppie antitetiche sono necessarie alla sua stessa sopravvivenza.

La morte di uno è correlativa alla nascita di un altro. La vita è sempre il prodotto di una decomposizione della vita. In primo luogo, è debitrice alla morte, che le dà un "allora", e alla corruzione, che segue la morte e rimette in circolazione le sostanze necessarie all'incessante venuta al mondo di nuovi esseri (Bataille, 1997, p. 59).

Per Bataille, la religione cristiana era la più distante dalla religiosità primitiva. Con l'avvento del cristianesimo,

questa legge, basata sul divieto e sulla sua trasgressione, divenne sempre più monolitica. È importante ricordare che sia il divieto che la trasgressione facevano parte del sacro; con il cristianesimo, vennero separati, collocando il divieto dalla parte del bene e il male, inteso come peccato, dalla parte della trasgressione.

Con l'avvento del capitalismo, questi opposti ci vengono presentati insieme, confezionati come merci; sacro e profano diventano una cosa sola, un'unica merce. La celebrazione si trasforma in un continuum perpetuo; pertanto, non c'è né celebrazione né proibizione, né sacro né profano. Tutto si confonde in un'immobilità festiva-proibizionista illimitata. Se si impedisce la rotazione tra proibizione e trasgressione, non si ricrea l'ordine sociale e si cade in un'inerzia distruttiva. La trasgressione avviene non solo per ricreare, ma anche per includere gli esclusi all'interno di un ordine (simbolico). Sospendendo quell'ordine, gli esclusi possono essere inclusi e ricollocati. In questo modo, l'ordine viene ristabilito.

Il mondo sacro è, in questo senso, una negazione del mondo profano, ma è anche determinato da ciò che nega. Il mondo sacro è anche, in parte, il risultato di un lavoro, poiché la sua origine e la sua ragione d'essere non risiedono nell'esistenza immediata delle cose così come la natura le ha create, ma nella nascita di un nuovo ordine di cose (Bataille, 1997, p. 121).

L'erotismo permette l'oscillazione tra trasgressione e proibizione. Per Bataille, l'erotismo è legato alla morte, che a sua volta rende possibile la vita: «L'erotismo è dato da una

sessualità vissuta come trasgressione, come celebrazione, come rottura con i codici sociali e con il sé» (p. 112).

C'è qualcosa che sfugge al divieto; è grazie a questo che possono emergere il godimento e il desiderio. Non è la legge a porre un limite totale al godimento, ma piuttosto lo favorisce. I divieti imposti al godimento vengono sempre trasgrediti, ma non vengono mai completamente superati. Per la psicoanalisi, godimento e desiderio sono necessari al soggetto; sono le coppie antitetiche lacaniane che, seguendo il percorso freudiano, possono fondare la teoria psicoanalitica e la sua pratica. Qui, l'amore entra come ciò che può unire godimento e amore, non come riconciliazione, ma come ciò che permette al godimento di cedere al desiderio, come propone Lacan (2006, p. 194) nel Seminario 10, " *Ansia* ".

Questo approccio colma il divario tra Bataille e Lacan, permettendoci di considerare l'erotismo e l'amore come ciò che trasforma il piacere e la morte in qualcosa che ispira desiderio e vita. Invece di negare la contraddizione antagonistica tra piacere e desiderio, l'amore la abbraccia, poiché non farlo condurrebbe a una violenza mortale. Nell'erotismo, vita e morte sono due facce della stessa medaglia. Da un lato, c'è questo flirt con la morte (piccole morti), ma anche il lato che si sforza di fare della vita una celebrazione.

Per Bataille, ciò che lega la vita e la morte è l'erotismo; l'erotismo è «l'affermazione della vita anche nella morte» (1997, p. 15). L'erotismo è legato alla creazione di

divieti. È un paradosso, poiché è contemporaneamente limite e trasgressione, e la trasgressione si fonda sul limite. L'amore non sarebbe desiderio fondato sulla jouissance, né la vita fondata sulla morte. Sia l'erotismo che l'amore sono questa contraddizione irriducibile, un materialismo erotico e amoroso, secondo Bataille e Lacan.

L'erotismo lega la morte e la vita in quella discontinuità costitutiva, in quell'abisso tra soggetto e Altro. L'erotismo cerca di connetterci all'Altro attraverso gli altri. L'erotismo, situato tra la vita e la morte, si applica anche al momento orgasmico. L'orgasmo è anche conosciuto come "la piccola morte", e questa piccola morte segna un limite oltre che una perdita, dove la completezza con l'altro è solo un istante che ci ricorda che non siamo completi, e quindi, nemmeno quel grande Altro lo è.

3.5. La psicoanalisi come prassi erotica: una questione di vita o di morte

Sia l'erotismo che l'amore stanno diventando sempre più rari nel XXI secolo. Sembra che le ultime manifestazioni storicamente rintracciabili di questi stati siano gli episodi isterici del XIX secolo, a loro volta eredi degli episodi mistici del XVI e XVII secolo. È importante ricordare che gli episodi isterici erano modi di esprimersi non solo a causa di un problema organico, ma piuttosto di un ordine diverso. La vita a quel tempo era più vicina all'estasi mistica che a una patologia organica; erano modi di vivere mentre si muore, come le piccole morti dell'estasi mistica, quelle che

in tempi moderni verrebbero chiamate *petit morts* orgasmiche (perdite di coscienza).

La pratica psicoanalitica non è solo erotica, ma anche amorevole; la prima perché non ignora le questioni di vita e di morte, la seconda perché fa dell'amore la sua forza motrice (la cura). Freud, in uno dei suoi famosi incontri del mercoledì, il 30 gennaio 1907, prima di concepire il *transfert* come forza motrice della cura, dichiarò: "Il paziente è costretto a rinunciare alle sue resistenze per amore di noi", una frase che avrebbe poi completato con "Le nostre terapie sono terapie attraverso l'amore" (Kauffman, 1996). Anni dopo, Lacan avrebbe affermato nel Seminario XX "Encore": "L'unica cosa che facciamo nel discorso analitico è parlare d'amore [...] l'unica cosa più o meno seria che si possa fare: una lettera d'amore" (Lacan, 2010, pp. 101-102).

Come già detto, l'amore non è semplicemente una questione di passione; va oltre l'affetto o l'emozione perché è una questione di vita o di morte, ovvero di erotismo. Dobbiamo restituire a questa pratica il suo carattere erotico. Non era forse proprio questo che lo psicoanalista francese Jean Allouch proponeva nel suo libro "Psicoanalisi: un'erotologia di passaggio", in cui sosteneva l'importanza di tornare all'erotologia nella pratica psicoanalitica, a Eros, a cui possiamo aggiungere: alla sessualità e alla morte.

Per comprendere quanto sopra, bisogna innanzitutto riconoscere che il soggetto è una trasgressione e che l'oggetto a è il residuo che causa questo soggetto incorporato, incarnato in un mondo simbolico. Questa è già una questione

erotica e sovversiva; questa emersione del soggetto si contrappone a tutta la natura. Per Bataille, Freud e Lacan, l'erotismo è ciò che ha origine nella natura, ma non è la natura stessa, e fonda la cultura. Bataille (1981), nel suo libro " *Le lacrime di Eros* ", parla del lavoro come di ciò che ci rende umani, e riprende un'idea di Marx, affermando: "L'uomo è essenzialmente un animale lavoratore. Ma sa anche trasformare il lavoro in gioco" (p. 60).

La storia, pur tracciando un percorso, non è del tutto determinante; in questo divenire-essere ci sarà sempre una qualche possibilità, qualcosa da creare, e quel qualcosa è l'oggetto a. La vita ci spinge a fare di quell'oggetto a un residuo erotico, affinché la vita possa essere desiderabile e non una semplice procedura verso la morte; è giocare a partire da quel residuo che ci costituisce come soggetti, fare dell'oggetto qualcosa con cui giocare e vivere finché abbiamo la morte come orizzonte; è fare della vita qualcosa di erotico.

3.6. Non è né troppo né troppo poco: la realtà

“La morte è una vita vissuta. La vita è una morte che arriverà.”

Jorge Luis Borges

Alla frase di Lacan nel Seminario 10, "Al Reale non manca nulla" (2013, p. 202), si potrebbe aggiungere anche "né ha troppo". La simbolizzazione del Reale ci permette di spiegare una mancanza introdotta dal Simbolico; prima del Simbolico, non può esserci mancanza o assenza di nulla. È

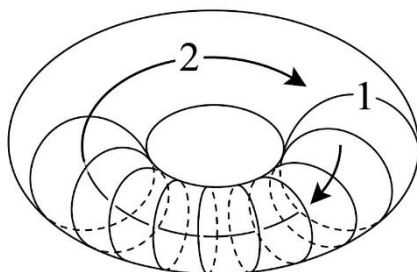
grazie al Simbolico che un significante può spiegare l'impossibile, un'idea che Lacan (1992) esplora nel Seminario 17, "L'altro lato della psicoanalisi". Questa cosa impossibile è ciò che nulla e nessuno può collocare in quel luogo del Reale, sia come Altro sia come padre dell'orda primordiale.

Non come un mero ostacolo contro cui sbattiamo la testa, ma come il limite logico di ciò che, dall'ordine simbolico, si afferma come impossibile. Da questo nasce il reale. Riconosciamo qui molto bene, infatti, al di là del mito di Edipo, un operatore, un operatore strutturale, chiamato il padre reale – con la proprietà, direi, che, come paradigma, è anche la promozione, nel cuore del sistema freudiano, del padre del reale, che pone al centro dell'enunciazione freudiana un termine dell'impossibile (Lacan, 1992, p. 131).

La morte del padre come Altro è necessaria, ma ancor più necessario è il suo lutto come rituale, qualcosa che ci ricorda che non c'è solo un uomo morto, ma che manca qualcosa – da qui l'importanza del vuoto – e che nulla può colmarlo, motivo per cui nessuno può trovare il proprio posto lì, in quel vuoto che il vuoto significa. Un vuoto permette al soggetto di vedere identificazioni, nodi, veli e suture, ma soprattutto gli permette di trovare entrate e uscite.

La morte è ciò che crea un vuoto nella vacuità della vita; pertanto, la vita consiste nel modo in cui percorriamo quel cammino a partire dalla finitezza che la morte ci indica. Possiamo comprendere veramente la vita solo quando attraversiamo i confini della morte, perché essa ci mostra un

percorso, e percorrerlo è l'unica cosa che può farci vivere. Quindi, la natura simbolica della morte crea un vuoto nella vacuità della realtà della vita.



L'incontro tra il reale (il vuoto) e il simbolico (il buco) rivela un'assenza immaginaria – e il lutto come rituale nella sua ripetizione creativa può mostrare che qualcosa è andato perduto e non verrà mai recuperato.

Innanzitutto, il linguaggio, anche quello del maestro, non può che essere una domanda, una domanda che fallisce. Non è il suo successo in sé; è attraverso la sua ripetizione che si genera qualcos'altro, che ho chiamato perdita: la perdita attraverso cui si forma il godimento in eccesso. Questa creazione ripetitiva, questa inaugurazione di una dimensione che ordina ogni cosa in base alla quale si può giudicare l'esperienza analitica, può anche derivare da un'impotenza originaria – per dirla in questo modo (Lacan, 1992, p. 131).

L'oggetto e il soggetto sono la conseguenza del fallimento della richiesta di raggiungere il reale (di posizionarsi lì come padre, l'Altro), e questo è un concetto

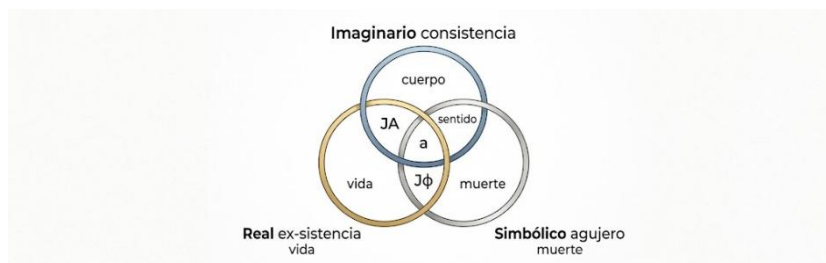
che Lacan (2017) aveva già sviluppato a partire dal Seminario 3, " *Le psicosi* ", con la metafora paterna, e che continua nel Seminario 4, " *La relazione oggettuale* ", a partire dalla distinzione tra frustrazione, privazione e castrazione. In quel seminario, la frustrazione appare come immaginaria, la castrazione come simbolica, e la privazione è diretta verso un oggetto della realtà (che a quel tempo Lacan non differenzia dal reale). Ciò che è importante in queste tre forme di assenza di oggetto è che nella frustrazione l'oggetto è il seno, nella privazione il fallo simbolico e nella castrazione il fallo immaginario. Nella castrazione, il fallo è un oggetto immaginario, quindi l'azione simbolica è quella di rendere quell'oggetto qualcosa di limitato, un "non-tutto", come sarebbe stato poi definito. Ciò permette di iscrivere il soggetto da un debito simbolico, qualcosa che deve ancora essere fatto da una filiazione. La questione è se il fallo designi la mancanza dell'Altro; se così fosse, ciò che è in gioco nell'identificazione è avere o essere il fallo. Nel Seminario 6, " *Il desiderio e la sua interpretazione* ", Lacan continua a esplorare la castrazione in relazione alla perdita e al lutto: "vale a dire, ciò che il significante sacrifica di sé, la libbra di carne impegnata nel suo legame con il significante. Poiché qualcosa viene a occupare questo posto, quel qualcosa diventa un oggetto nel desiderio" (Lacan, 2014, p. 361). Nel seminario inedito sull'Identificazione, Lacan postula che l'oggetto della castrazione è l'oggetto *a* .

Che cosa significa? Che cosa troviamo lì di nuovo? Per ribadire quanto detto sopra: la funzione di questo oggetto è legata alla relazione attraverso cui il soggetto si costituisce

nel suo rapporto con il luogo dell'Altro {Autre}, A maiuscola, che è il luogo in cui si ordina la realtà del significante. È nel punto in cui ogni significato viene meno {fait défaut}, viene abolito, nel punto nodale chiamato desiderio dell'Altro, nel punto chiamato fallico, in quanto significa l'abolizione in quanto tale di ogni significato, che l'oggetto minuscolo a, oggetto di castrazione, viene a prendere il suo posto (Lacan, 1961-1962).

Nel Seminario 17, “ *L'altro lato della psicoanalisi* ”, ci dice: “La castrazione è l'operazione reale introdotta dall'impatto del significante, qualunque esso sia, sulla relazione sessuale. Ed è ovvio che essa determina il padre come quel reale impossibile di cui abbiamo parlato” (p. 136). La castrazione procede dal linguaggio, dall'introduzione del simbolico, che poi, attraverso gli effetti dell'immaginario, viene visto come una perdita che può essere recuperata, ad esempio, con la questione del padre mitico, colui che, se può godere di tutto, quel padre che non è mai esistito, ma che si fa esistere attraverso la sua morte per riviverlo nel rituale, permettendo un legame con gli altri e ponendo il limite affinché nessun altro occupi quel posto di godere di tutto. Ma questo non impedisce che persista l'illusione immaginaria di recuperare quel padre, di resuscitarlo, e questo è il dramma del soggetto: la sua stessa costituzione permette questo possibile recupero attraverso il godimento, ma a sua volta porta al riconoscimento di questa impossibilità attraverso il desiderio. La prassi psicoanalitica, un concetto utilizzato da Lacan (2003) nel seminario 11 “ *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* ”, dove lo concettualizza

come la possibilità di trattare il reale attraverso il simbolico, ovvero trattare il vuoto attraverso il simbolico trasformando quel reale in un buco.



Ciò che può creare un'apertura simbolica per affrontare il vuoto del reale è la morte e i suoi rituali. La ripetizione creativa che i rituali portano ci permette di fare qualcosa con la vita. Lo stesso vale per la pratica psicoanalitica; seduta dopo seduta, si tratta del riconoscimento di una caduta – l'oggetto è un oggetto caduto – e si tratta di dare forma a quella caduta, a quel residuo chiamato desiderio.

La morte pone ancora una volta nelle nostre coordinate un vuoto incolmabile, il reale come impossibile; negarlo, ignorarlo, non è altro che un grave errore, come sottolinea Lacan nel seminario 6 " *Il desiderio e la sua interpretazione* ":

Nell'elenco di questi fenomeni, è opportuno includere quelli attraverso i quali si manifesta non questa o quella particolare follia, ma una delle più essenziali follie collettive della comunità umana. Se, nei

confronti del defunto, di colui che è appena scomparso, non sono stati compiuti i cosiddetti riti, allora si manifestano apparizioni singolari. Questo spiega, ad esempio, la comparsa, in primo piano nella tragedia Amleto, di quell'immagine che può sopraffare l'anima di ognuno di noi, ovvero il fantasma (Lacan, 2014, p. 372).

Il fantasma che ci protegge da quella realtà (traumatica) del vuoto – l'horror vacui – che Aristotele aveva già indicato come "La natura aborrisce il vuoto", dove la natura stessa cercherà di riempire quel vuoto con qualcosa; quindi, potremmo dire che c'è qualcosa nell'umanità che aborrisce il vuoto. Fortunatamente, la psicoanalisi trasforma quel vuoto in qualcos'altro; persino la sua etica, l'etica del desiderio, che Lacan delinearà nel Seminario 10, *Ansia* :

Il vuoto è qualcosa che, da un punto di vista teorico, non ci interessa più affatto. Non ha quasi più senso per noi. Sappiamo che nel vuoto possono verificarsi vuoti, pienezze, pacchetti, onde e qualsiasi altra cosa si possa immaginare. Ma per Pascal, il fatto che la natura aborrisce o meno il vuoto era cruciale, perché questo significava l'orrore di tutti i sapienti del suo tempo nei confronti del desiderio. Fino ad allora, se non la natura, almeno tutto il pensiero era stato inorridito all'idea che potesse esistere, ovunque, un vuoto (Lacan, 2013, p. 80).

Pertanto, secondo Lacan nel *Seminario 6, Desiderio e sua interpretazione* , *il lutto è legato alla psicosi* . Non che il lutto sia una psicosi in sé, ma vi è legato perché riguarda il vuoto che significa il Reale (la vacuità), dove il lutto

percorre una strada di fronte a questa vacuità, e il meccanismo psicotico ne percorre un'altra.

In altre parole, il lutto, che è una vera perdita, intollerabile per l'essere umano, crea un vuoto nel reale. La relazione in gioco è l'inverso di quella che vi propongo con il nome di *Verwerfung*, quando affermo che ciò che viene rifiutato nell'ordine simbolico riappare nel reale. La dimensione intollerabile, in senso stretto, che si presenta all'esperienza umana non è l'esperienza della nostra morte, che nessuno sperimenta, ma piuttosto la morte di un altro, quando quella persona è per noi un essere essenziale. Tale perdita costituisce un *Verwerfung*, un vuoto, ma nel reale. In virtù della stessa corrispondenza che articolo in *Verwerfung*, questo vuoto si rivela essere il luogo in cui viene proiettato il significante mancante; questa formula, come la sua inversa, va presa alla lettera (Lacan, 2014, p. 371).

Se il lutto non si manifesta attraverso i riti funebri per il defunto, emergono "apparizioni singolari"; è come se il fantasma diventasse uno spettro. Ed è questo che ci mostra Amleto: il fantasma, ciò che può proteggerci dal reale, svanisce, e ciò che appare è lo spettro del padre, del re, che non è ancora stato sepolto quando sua madre sposa suo zio: "I piatti preparati per il banchetto funebre servirono come affettati sul tavolo delle nozze". Per Lacan, i riti funebri hanno lo scopo di soddisfare quella che viene chiamata la memoria del defunto. La tragedia di Amleto indica la necessità di simbolizzazione di fronte alla morte. La morte lascia un "vuoto nel reale" che riemerge nel simbolico (il movimento inverso della preclusione), e il rito funebre è un

modo per affrontare il reale dall'interno di quel vuoto. Senza riti, il lutto non può avere luogo; è lì che la comunità e i significanti possono aiutare a elaborare ciò che è andato perduto.

Il lavoro del lutto si consuma a livello del logos – dico questo piuttosto che a livello del gruppo o della comunità, anche se il gruppo e la comunità, in quanto culturalmente organizzati, ne sono ovviamente i sostegni. Il lavoro del lutto si presenta soprattutto come una soddisfazione data al disordine che si produce. Questo spiega perché tutto il folklore stabilisca la stretta relazione tra questi due fatti: se qualcosa viene a mancare, o viene omissso, o non viene concesso, nella soddisfazione dovuta al defunto, tutti i fenomeni che sorgono quando entrano in gioco possessioni, fantasmi e larve, quando vengono messi in moto, si verificano nel luogo lasciato libero dall'assenza del rito significativo (Lacan, 2014, p. 372).

Le larve assomigliano più a spettri che a fantasmi. La psicoanalisi distingue tra spettro e fantasma, e questa differenza risiede nel loro rapporto con il Reale (il vuoto). Uno spettro rappresenta l'irruzione del Reale nell'ordine simbolico, qualcosa che non può essere pienamente assimilato o rappresentato e che ritorna a sconvolgere l'ordine stabilito. Un fantasma, d'altra parte, è una costruzione immaginario-simbolica che agisce come un velo sul Reale, conferendogli coerenza. Il fantasma ci permette di dare un senso a ciò che altrimenti sarebbe incomprensibile o traumatico (il Reale), proteggendoci dalla verità del Reale (la sua vacuità).

Il fantasma del padre di Amleto si trova tra le due morti, perciò vaga in quel luogo in modo terrificante e mostruoso perché, quando fu assassinato, non poté saldare il suo debito simbolico (viveva nel peccato quando fu ucciso dal proprio fratello, lo zio di Amleto), e poiché non vi fu alcun rito o lutto, chiede che questo debito venga estinto attraverso la cerimonia corrispondente affinché possa morire veramente.

Alla domanda "Perché i morti ritornano?" c'è una risposta: perché non vengono sepolti come si deve, perché i riti funebri si stanno perdendo sempre più, perché non c'è né il luogo né il tempo per il lutto. Nel caso di Amleto, l'atto di vendetta non può essere portato a termine; esita. Qualcosa nel suo desiderio non quadra finché rimane legato al desiderio della regina madre. Non sa quale sia il desiderio di sua madre, e l'unica cosa che intravede è che lei guarda a suo zio Claudio, il presunto luogo del fallo. Non c'è né lutto né desiderio perché Amleto insiste su quel luogo, e affinché il desiderio sorga, il soggetto deve aver elaborato una negazione del fallo.

Amleto può trascendere lo spettro di suo padre. Uccidendo Claudio, seppellisce finalmente suo padre e può diventare il Principe di Danimarca, presentandosi come "Amleto il Danese". L'opera inizia con un duello incompiuto e si conclude con uno che, una volta portato a termine, permette ad Amleto di riposizionarsi e di compiere il suo atto. Amleto trova ciò che desidera in cambio della propria vita; al posto della castrazione, arriva il sacrificio.

Possiamo pensare all'atto analitico come a un lasciar essere per poter non essere. Amleto, identificandosi come "il Danese" e adempiendo al dovere di vendicare la morte del padre, non può compiere l'altro movimento del lasciar essere: prima l'oggetto del godimento della madre e dello zio, e poi il principe danese – movimenti necessari per liberarsi di loro in questo tentativo di non essere. Questo è l'ultimo passo che Amleto non può compiere, quindi mette a repentaglio la propria vita perché è l'unica cosa che può fare, dimenticando che il sacrificio del soggetto non è sempre con la vita, ma con la morte, perché implica la morte dell'essere del soggetto, una conoscenza con la morte, con quel non-essere (direbbe Lacan, una mancanza di essere) della sua mancanza di essere nel suo essere di godimento. Non è con la vita che si paga il prezzo del non-essere del soggetto, ma con la morte dell'Altro come completo, come totalità, e quindi per poter vivere. È così che si seppelliscono i morti, piangendo ciò che è andato perduto, sia dell'Altro che di se stessi, e questo deve essere sostenuto non solo nell'atto, ma nella vita stessa per poter vivere.

3.7. Dal nome del padre al nome proprio: una clinica del nulla nei casi di NN in Colombia

In Colombia, il conflitto armato interno ha provocato milioni di vittime, centinaia di migliaia di sfollati forzati, omicidi e sparizioni. Queste ultime hanno contribuito alla proliferazione dei casi di corpi non identificati, o NN, acronimo derivato dal latino "Nomen Nescio", che significa "non conosco il suo nome", e che in spagnolo si riferisce a "nessun nome". Quest'ultimo punto assume un'importanza

fondamentale per la psicoanalisi lacaniana, poiché il concetto di nome permea la sua teoria ed è chiave per la concettualizzazione del soggetto.

La persona senza nome diventa simbolo di esclusione, di oblio; è la negazione di un posto giuridico, e ciò ha ripercussioni sull'ordine simbolico della società. La persona senza nome rappresenta un vuoto identificativo che ha conseguenze non solo per l'individuo, ma anche per il legame sociale, ovvero per le relazioni con gli altri. L'assenza di un nome (la persona senza nome) indica un fallimento nell'iscrizione dell'ordine simbolico, con profonde implicazioni per la costituzione del soggetto, un fallimento nei processi fondamentali di soggettivazione.

Per chiarire ulteriormente questo punto, iniziamo spiegando che Lacan, nei suoi primi seminari, in particolare nel Seminario 3, *Le Psicosi* (Lacan, 2017), introduce il Nome-del-Padre come significante fondamentale. Questo Nome-del-Padre non va confuso con la persona biologica del padre; è una funzione simbolica che stabilisce legge e ordine all'interno del soggetto. È il significante che permette l'iscrizione del soggetto nell'ordine simbolico. Il Nome-del-Padre (o i Nomi-del-Padre, come Lacan pluralizzò il concetto negli ultimi anni del suo insegnamento) è un significante primordiale. Come già detto, non si riferisce al padre reale o immaginario come persona, ma piuttosto a una funzione simbolica che stabilisce legge e ordine nel campo dell'Altro. È il significante che stabilisce legge e proibizione: in primis il tabù dell'incesto, che permette al soggetto di

liberarsi dalla relazione fusionale con la madre e lo introduce nell'ordine della cultura.

Il nome del padre funge da punto di ancoraggio che organizza gli altri significanti e conferisce coerenza al linguaggio e al mondo simbolico del soggetto; è la condizione di possibilità affinché il soggetto acquisisca una posizione nell'ordine simbolico, un luogo da cui può desiderare e relazionarsi con gli altri entro i limiti della legge.

Nella psicoanalisi lacaniana, il percorso che va dal Nome del Padre al nome proprio è fondamentale per comprendere la costituzione del soggetto. Questi due concetti, sebbene correlati, occupano posizioni distinte nella strutturazione psichica e nel rapporto dell'individuo con il linguaggio e la legge.

Mentre il Nome del Padre stabilisce la struttura simbolica generale, il nome proprio si riferisce alla singolarità del soggetto, a ciò che lo distingue e lo rende unico. Per Lacan, il nome proprio è privo di significato: a differenza dei nomi comuni, il nome proprio non rimanda a un significato. Il suo valore risiede nella sua funzione distintiva e sonora, nella sua materialità. Rimane immutabile attraverso le lingue, non tradotto, solo trasferito. Si articola con il tratto unario: questo concetto si riferisce al segno più elementare di differenza, alla prima indicazione dell'identificazione del soggetto, che non si basa sulla somiglianza, ma sulla pura differenza. Il nome proprio opera come un tratto che distingue il soggetto dagli altri. È legato

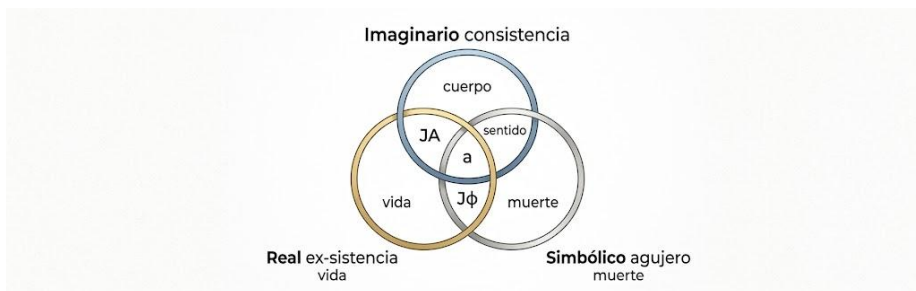
alla lettera e alla jouissance: per Lacan, il nome proprio è legato alla lettera nella sua materialità al di là del significato. Può racchiudere qualcosa della jouissance singolare del soggetto, funzionando come un "acronimo" che condensa una storia particolare e, spesso, una jouissance inconscia. Ricuce una mancanza strutturale: il nome proprio, pur non colmando il vuoto strutturale del soggetto, funziona come una sorta di "falsa sutura", un modo di nominare ciò che sfugge a un pieno significato. È il nome dell'Altro: inizialmente, il nome proprio viene dato dall'Altro (genitori, cultura), il che implica che il soggetto nasca con un nome che porta con sé i desideri e gli ideali dell'Altro.

La transizione o la relazione tra il Nome del Padre e il nome proprio è un'articolazione complessa e dinamica nella costituzione del soggetto. Il Nome del Padre è il fondamento che permette l'ingresso del soggetto nel linguaggio e nell'ordine simbolico, stabilendo le condizioni affinché il soggetto possa essere nominato e, infine, differenziarsi. Senza la funzione del Nome del Padre, il soggetto rimarrebbe al di fuori della legge e del mondo dei significanti.

Una volta stabilita la struttura simbolica grazie al Nome del Padre, emerge il nome proprio che singolarizza il soggetto all'interno di tale struttura. È il segno che iscrive il soggetto come essere unico, con una propria storia e una propria jouissance, al di là della mera appartenenza familiare o culturale. Il Nome del Padre è una funzione generale della legge, mentre il nome proprio è ciò che designa l'esistenza più intima e particolare del soggetto. Nel trattamento

psicoanalitico, l'obiettivo è che il soggetto sia in grado di "fare qualcosa" con il nome proprio che gli è stato dato, di appropriarsi della propria singolarità al di là delle iniziali imposizioni dell'Altro.

Nella sua opera successiva, Lacan, pluralizzando il Nome-del-Padre in "I Nomi-del-Padre", riconosce che la funzione paterna può incarnarsi in modi diversi e che la legge non è un'entità monolitica. Ciò apre la strada all'invenzione singolare del soggetto, alla possibilità che ogni individuo "si arrangi" con ciò che il destino gli ha riservato: un "saper fare" che produce un modo di essere nel mondo non più riducibile all'iniziale iscrizione del Nome-del-Padre. Vale a dire, si tratta di come il soggetto possa utilizzare la funzione paterna – e le sue diverse versioni – per costruire la propria "nomina" o il proprio modo di "annodare" nella vita, di forgiare un legame con il reale della vita, il simbolico della morte e l'immaginario del corpo, proprio come mostra il nodo borromeo.



Ora, il fenomeno del NN ha effetti sul nome proprio così come è stato concepito nella psicoanalisi lacaniana. Ciò influenza l'esistenza simbolica del soggetto, nel suo punto di ancoraggio simbolico, nel suo punto di attaccamento che permette la storicizzazione del soggetto, la sua narrazione personale e il suo posto nella comunità, ma soprattutto nel legame sociale, nella sua relazione con gli altri.

Poiché il nome proprio è privo di significato descrittivo, funziona come significante senza significato, un S1 che ancora il soggetto nella catena dei significanti. Il nome proprio è ciò che permette al soggetto di essere chiamato, riconosciuto e, in definitiva, gli conferisce esistenza nel campo dell'Altro.

Il nome proprio funge da condizione per l'ingresso del soggetto nella legge (simbolica) e nel vincolo sociale. Senza un nome, il soggetto rimane al di fuori della legge e al di là del riconoscimento altrui. Il nome proprio è il segno che distingue il soggetto dagli altri e, al tempo stesso, lo iscrive all'interno di una comunità. La situazione della persona non identificata in Colombia rappresenta una radicale privazione del nome proprio e, pertanto, una difficoltà o impossibilità per l'iscrizione del soggetto nell'ordine simbolico.

La mancanza di un nome proprio riconosciuto implica una negazione della propria discendenza, della propria storia e, in ultima analisi, della propria stessa esistenza agli occhi dell'Altro sociale. Per la persona senza nome, l'Altro sociale non "riconosce" il suo nome,

lasciandola così in una posizione di non-luogo ed escludendola simbolicamente.

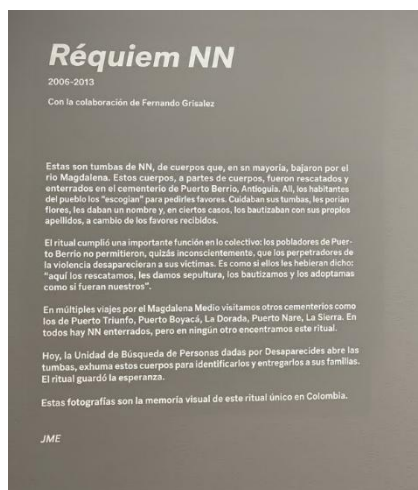
La negazione del nome (NN) in una società è l'espressione ultima dell'esclusione del soggetto; è la sua annientamento. E qui sorge una domanda: cosa fare di questo nulla o di questo annientamento del soggetto? Clinica del nulla, con l'aspetto non iscritto della morte, che consiste nel dare un nome a quella persona morta, questo nulla pone la non iscrizione simbolica (morte), dove la vita si distacca da un corpo. Nel documentario "Requiem NN" di Juan Manuel Echavarría (2013), ciò che viene mostrato è il tentativo di re-inscrivere quel corpo (resti) con la morte e la vita.

L'identificazione conferisce a una persona un posto. La persona non identificata (NN) non ha un posto; pertanto, per il legame sociale è necessario che ogni persona abbia un posto. I sentimenti di non appartenenza, sradicamento e derealizzazione possono portare a effetti psicologici negativi. L'invisibilità e la negazione dell'esistenza equivalgono all'annientamento dell'individuo. In Colombia, la persistenza di persone non identificate lascia una ferita aperta nel tessuto sociale e ci ricorda l'incapacità dello Stato di prendersi cura dei propri cittadini e di proteggerli.

In Colombia, è fondamentale dare risalto a politiche pubbliche che non solo affrontino l'identificazione legale delle persone non identificate, ma che riconoscano anche il profondo impatto psicologico e simbolico della mancanza di un nome. L'importanza di restituire un nome e un ricordo come atti di riparazione simbolica e di reintegrazione nel

tessuto sociale non può essere sottovalutata, e la psicoanalisi potrebbe contribuire a questo processo ascoltando le persone coinvolte (familiari, amici e la comunità in generale).

Il documentario cerca di affrontare il problema dei corpi che galleggiano lungo il fiume Magdalena a Puerto Berrío, in Antioquia. Lì, la comunità di Puerto Berrío inizia ad appropriarsi di questi corpi non identificati, dando loro un nome e dei rituali, per impedire che vengano dimenticati, prendendosi cura delle loro tombe e pregando per le loro anime. Inoltre, si prendono cura di se stessi in un contesto in cui la violenza è sempre più diffusa.



Fotografia scattata dall'autore e migliorata con Gemeni

Una conoscenza collettiva di corpi che galleggiano lungo il fiume, ma che, attraverso l'adozione e l'attribuzione di un nome, tenta di rompere con la ripetizione compulsiva e mortale di una violenza schiacciante, restituendo dignità ai

corpi (immaginari). Con il nome, la morte si iscrive, trasformando la ripetizione in un atto di resistenza (la realtà della vita).



Fotografia scattata dall'autore e migliorata con Gemeni

La realtà della vita è traumatica se la natura simbolica della morte non viene iscritta nella sfera immaginaria del corpo. Il documentario "Requiem NN" ci mostra come da questo trauma possa nascere un know-how singolare e collettivo. Dare un nome a questi corpi significa simboleggiare, dalla prospettiva della morte, la vita stessa, che altrimenti risulterebbe insopportabile. La capacità di dare un nome crea uno spazio per elaborare questo aspetto traumatico dell'esistenza.



Fotografia scattata dall'autore e migliorata con Gemeni

Ci sarà sempre qualcosa!

Il deserto ci rivela un segreto: quello del nulla, eppure il deserto stesso potrebbe essere un luogo per chiunque lo abiti. Così, anche per la psicoanalisi il reale opera senza l'intervento del simbolico e dell'immaginario; il reale è nulla, e solo il simbolico, attraverso la creazione di un vuoto, può trasformare quel nulla in un vuoto, una forma che costituisce l'immaginario, affinché un soggetto possa venire all'esistenza. Il soggetto è ciò che emerge quando si può fare qualcosa con quel vuoto del reale dall'intersezione dell'immaginario e del simbolico.

Per la teoria psicoanalitica lacaniana, il vuoto non è semplicemente un concetto, ma il fondamento stesso dell'intera teoria. Qui, il vuoto non è l'assenza di qualcosa; è piuttosto un elemento strutturante e costitutivo del soggetto e della realtà psichica (il soggetto dell'inconscio). Il soggetto è

ciò che non risponde, l' imprevedibile e l'incalcolabile. Questa "incompletezza" non è un difetto, ma la condizione di possibilità per l'emergere di qualcosa di nuovo. È lo spazio della libertà, della prassi politica e della trasformazione radicale.

Il vuoto non è una carenza da colmare; è la condizione di possibilità del desiderio, del linguaggio e, quindi, dell'esistenza stessa del soggetto. Quando Lacan parla di mancanza, di “mancanza nell’essere”, non intende dire che qualcosa manchi nel reale del vuoto, ma piuttosto che, nell’emergere stesso del soggetto, esso può posizionarsi retroattivamente da e verso quel luogo come se qualcosa mancasse. Dal momento in cui il soggetto entra nell’ordine del linguaggio, sperimenta questo vuoto come una mancanza; ciò che è fondamentale è il vuoto che fa apparire la mancanza nel soggetto e nell’Altro. Lacan (2003), nel Seminario XI: “ *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* ”, afferma quanto segue a questo proposito:

L'inconscio è la somma degli effetti del linguaggio su un soggetto, al livello in cui il soggetto è costituito dagli effetti del significante. Ciò chiarisce che con il termine soggetto – motivo per cui l'ho menzionato inizialmente – non designiamo il substrato vivente necessario al fenomeno soggettivo, né alcun tipo di sostanza, né alcun essere di conoscenza nella sua patologia, secondaria o primitiva, né tantomeno il logos incarnato da qualche parte, bensì il soggetto cartesiano, che appare nel momento in cui il dubbio viene riconosciuto come certezza – solo che, con il nostro modo di intenderlo, i fondamenti di questo soggetto si rivelano molto più ampi

e, di conseguenza, molto più asserviti alla certezza che erra. Questo è l'inconscio (Lacan, 2003, p. 132).

Questo soggetto, alterato dal significante, è ciò che Lacan (2010) avrebbe poi elaborato teoricamente come "parlêtre", "essere parlante", una teoria che introduce esplicitamente la jouissance e il corpo. La jouissance nasce da un corpo influenzato dal significante, un corpo agitato, mobilitato dall'inconscio. Nella sua esperienza, Lacan si rese gradualmente conto che il soggetto diviso, il soggetto dell'inconscio – pur rimanendo importante nella sua teoria – non rifletteva accuratamente la realtà dell'essere parlante nella pratica o nell'esperienza psicoanalitica.

Il concetto di "parlêtre" emerge come una modalità per spiegare il legame tra essere e godimento, mediato dal linguaggio. È importante sottolineare che tale concetto non implica la costruzione di una sostanza o di un'ontologia; non identifica, cioè, il soggetto, collegandolo al godimento e al corpo. E ciò vale anche se il godimento può essere concepito come una positività – che colma il vuoto costitutivo del soggetto – al di là del desiderio, e il soggetto come negatività.

Il filosofo sloveno Žižek afferma che il vuoto è l'incompletezza ontologica sia del soggetto che dell'Altro. Il soggetto, come l'Altro, non è "pieno" o "riempito" di una sostanza primordiale, né può esserlo. Sia il soggetto che l'Altro sono intrinsecamente imperfetti e in un costante processo di auto-costituzione. Pertanto, queste idee sono permeate da tutti i postulati del materialismo dialettico, o come lo definì Lacan, "materialismo", una fusione delle

parole francesi "mot" (parola) e "matérialisme" (materialismo), per designare una concezione molto specifica di materialità nella psicoanalisi, centrata sul linguaggio. Si potrebbe dire che la psicoanalisi è un materialismo dialettico, in cui coesistono contraddizioni inconciliabili all'interno del soggetto, derivanti dal linguaggio, e ciò ha effetti sul soggetto stesso e sulla sua relazione con gli altri.

Questa materialità non è quella di un oggetto fisico nello spazio, ma piuttosto quella di un'iscrizione, una traccia, un suono che impatta sul corpo. Il materialismo, quindi, serve a scopi ben diversi dalla comunicazione. L'esperienza dell'inconscio. La parola, nella sua dimensione sonora, ritmica e ripetitiva, ha un impatto diretto sulla costituzione dell'essere parlante e sul suo godimento. La materialità negativa, o quella che alcuni propongono come ontologia negativa, collocherebbe un soggetto all'interno di una topologia poetica, dove non esiste un significato diretto che spieghi il posto del soggetto e i suoi effetti attraverso e nel linguaggio. Questo, a sua volta, ci mostra che il linguaggio non è informazione ma risonanza, vibrazione.

Tutta questa esplorazione teorica serve a dimostrare che, in questo deserto di realtà, c'è sempre qualcosa da trovare, dall'osservazione di stelle che ci ricordano la nostra insignificanza nell'universo, ai resti di esseri umani scomparsi a causa delle politiche dell'orrore, come accade nel documentario girato in Cile, "Nostalgia per la Luce", di Patricio Guzmán (2010). Qui, il deserto di Atacama diventa un "grande libro aperto della memoria"; in questo momento,

il deserto cessa di rappresentare il nulla e diventa una possibilità che permette al soggetto di emergere. Non è quindi un caso che il libro ripercorra il viaggio dalle antiche civiltà indigene precolombiane che abitavano il deserto, passando per i minatori itineranti, fino ai campi di detenzione clandestini della dittatura di Pinochet. Racconta come i telescopi astronomici ivi installati facciano parte di questo viaggio. Pertanto, l'astronomia e l'archeologia ci vengono presentate nel documentario come pratiche per rintracciare stelle e resti umani, ma soprattutto come strumenti per non perdere noi stessi come soggetti di fronte all'assalto dell'oblio; sono modi per ricordarci il nostro posto nell'universo e sulla Terra.

Il documentario esprime una preoccupazione per la materialità del passato, una materialità (Lacan) dei soggetti in quel deserto del reale, da una prospettiva psicoanalitica. Riguardo ai resti umani: "sono fatti di calcio, lo stesso calcio delle stelle", ma a differenza delle stelle, i desaparecidos non hanno ancora un nome. Pertanto, la ricerca deve continuare affinché questi resti, come le stelle, possano avere un nome. Ad esempio, una donna cerca il corpo del fratello, scomparso nel deserto di Atacama durante la dittatura di Pinochet, ma trova parti del suo corpo: un piede con una scarpa, parte dei denti, la fronte, il naso e un orecchio frantumato da un proiettile. Queste parti del corpo del fratello scomparso possono diventare qualcosa (nulla), ma corrispondono anche a un significato che trascende il nulla, permettendole di iscrivere qualcosa nella morte, cioè di conoscerlo morto.

Nella psicoanalisi lacaniana, questo qualcosa, invece del nulla, è l'oggetto *a*.

La tradizionale domanda metafisica che Žižek affronta non è "Perché c'è qualcosa piuttosto che niente?", bensì "Perché c'è niente piuttosto che qualcosa?". Ciò suggerisce che, analizzando la realtà, ci imbattiamo in un vuoto fondamentale al suo interno. Sebbene l'oggetto *a* non sia di per sé una figura topologica, la sua funzione di causa del desiderio può essere compresa attraverso il foro del toro. L'oggetto *a* è quel "vuoto con confini" che attrae il desiderio, ma che non può essere riempito.

L'oggetto *a*, pur non essendo un oggetto concreto — perché non sono gli oggetti stessi, ma ciò che da essi è inafferrabile, ciò che viene sottratto — è ciò che sfugge alla simbolizzazione e all'immaginazione: ciò che non può essere detto o visto completamente, ma solo parzialmente, da qui il suo carattere di negatività, ma anche di possibilità di desiderio.

L'oggetto *a* è quel vuoto attivo (Le Gaufey, 2013) che, attraverso la sua negatività, rende possibile creare, desiderare e amare. Sono queste le possibilità che le donne che hanno cercato nel deserto di Atacama — da una prospettiva femminile — ci insegnano, questa persistenza di "qualcosa". Non è un caso che l'oggetto *a* sia l'oggetto-causa del desiderio nella teoria lacaniana. Quando si desidera qualcosa, l'immensità del deserto e il suo nulla possono diventare una ricerca di un residuo; si tratta di rendere la scomparsa qualcosa da trovare, qualcosa da essere, qualcosa

da vivere, anche se questa ricerca è per l'impossibile (reale). Fortunatamente, la psicoanalisi serve a pensare all'impossibile, a rendere le cause perse – il soggetto è una causa persa – una causa da costruire.

4.

Appunti su cultura popolare, politica e psicoanalisi

4.1. L'identità, quella dannata identità! Il sionismo come risposta identitaria feticistica all'antisemitismo

Ammetto inoltre, con rammarico, che il fanatismo irrealistico dei nostri compatrioti ha una parte di responsabilità nell'aver alimentato la sfiducia tra gli arabi. Non posso provare la minima simpatia per una religiosità mal riposta che trasforma un frammento del Muro di Erode in una reliquia nazionale e, per questo, offende la sensibilità degli abitanti della regione.

Lettera di Sigmund Freud a Chaim Koffler, membro della Fondazione per il reinsediamento degli ebrei in Palestina

Ciò che mi legava all'ebraismo – mi sento in dovere di confessarlo – non era né la fede né l'orgoglio nazionale. In realtà, sono sempre stato un non credente; sono cresciuto senza alcuna religione, sebbene ciò non significasse che mi mancasse il rispetto per le cosiddette esigenze etiche della cultura umana. Mi sforzavo di tenere a freno un certo fervore nazionalista. Lo consideravo maligno e ingiusto, soprattutto alla luce dei terribili eventi che noi ebrei stavamo subendo. [...] Finché sono stato ebreo, mi sono sentito libero da certi pregiudizi che limitano gli altri nell'uso della loro intelligenza. Come ebreo, ero pronto a vivere in opposizione e a rinunciare all'assimilazione nella “maggioranza compatta”.

Freud, Sigmund. Corrispondenza 1873-1939. Madrid: Biblioteca Nueva, 1963, (Lettera 220, 6 maggio 1926, ai membri della loggia B'nai B'rith, pp. 409-410).

Freud non credeva nella creazione dello Stato di Israele in Palestina, né in un progetto sionista nazionalista. In **Mosè e il monoteismo** (1992e), Freud teorizza sull'importanza dell'identità ebraica e sulla formazione dello Stato di Israele, un'idea che circolava in Europa da tempo. Secondo i suoi postulati, l'identità ebraica non aveva un unico fondamento o origine; piuttosto, e secondo la sua proposta in **Psicologia delle masse e analisi dell'Io**, questo ideale di unità si è formato nel corso del tempo.

Questo ideale ebbe origine dalla figura di Mosè e del suo Dio dell'"unità", il che, secondo Freud, significava che né Mosè né il suo Dio erano ebrei. Piuttosto, il popolo ebraico adottò queste rappresentazioni per consolidare la propria identità come "popolo eletto da Dio", un Dio creato a immagine e somiglianza dei propri ideali, proprio come lo Stato di Israele oggi.

Freud non negava l'importanza di uno Stato che offrisse rifugio a tutti gli ebrei perseguitati in Europa e nel resto del mondo. Piuttosto, per crearne uno in Palestina, basandosi sull'idea che questa fosse la terra "promessa", sentiva il bisogno di costruire una storia mitologica e un racconto delle origini, perché, secondo Foucault, ogni origine è un mito: Mosè e la sua religione monoteista fungevano da mito del "popolo eletto da Dio e della sua terra

promessa". Questo è ciò che il sionismo riuscì a creare all'inizio del XX secolo, che, sostenuto dalla potenza militare ed economica degli Stati Uniti e dell'Inghilterra, fondò lo Stato di Israele in Palestina.

Per la psicoanalista inglese e professoressa di discipline umanistiche al Birkbeck Institute for the Humanities, Jacqueline Rose (2005), che ha dedicato diversi scritti alla questione ebraica, in particolare nel suo libro "*The Question of Zion*", si tratta di un problema centrale. In quest'opera rende omaggio al ricercatore Edward Said, autore di "*The Palestinian Question*". In quest'ottica, Rose descrive il sionismo come avente un "impatto immensamente traumatico" sia sui palestinesi che sugli ebrei.

Il sionismo potrebbe essere visto come l'altra faccia del nazionalismo ebraico prefigurato da Freud, così come il nazismo fu la manifestazione più brutale del nazionalismo tedesco. Per il sionismo, il palestinese appare come l'ebreo per il nazismo: un sintomo, un elemento che turba il paradiso di Sion, proprio come l'ebreo turbò il Reich millenario.

Qui, il sintomo non rivela solo ciò che non va – il difetto – ma anche una verità: che ogni nazionalismo, razzismo, classismo o sessismo si esprime come un violento tentativo di nascondere il fatto che dietro nazione, razza, classe o genere non c'è nulla, o più precisamente, c'è un vuoto che questi ideali cercano di colmare. Il problema è che questo vuoto non può essere colmato, e questi ideali cercano di negare questa impossibilità. Pertanto, il palestinese, l'ebreo, l'immigrato, il povero e la donna operano come

quell'oggetto superfluo o mancante; per la psicoanalisi lacaniana, questo oggetto è l'oggetto *a* .

La scrittrice, filosofa e rabbina francese Delphine Horvilleur (2023), nel suo libro " *Riflessioni sulla questione antisemita* ", sostiene che l'antisemita si è prematuramente convinto che, sbarazzandosi dell'ebreo, troverà immediatamente la realizzazione che tanto desidera; di conseguenza, "l'odio per l'ebreo è la fantasia di un riempitivo". È interessante notare che questa idea era già stata anticipata da Freud in **Mosè e il monoteismo**.

Per Horvilleur, dobbiamo considerare la questione dell'identità in un modo che non implichi la morte, un tema affrontato anche da Freud, sia in *Psicologia delle masse e Analisi dell'Io*, sia in *Il futuro di un'illusione* e *Il disagio della civiltà* . Per questo rabbino e filosofo, "dobbiamo aiutare le persone a liberarsi dalle proprie certezze, che spesso sono la ricetta perfetta per il fanatismo e il fondamentalismo... dobbiamo convincerci che non siamo definiti unicamente dalla nostra nascita o dalle nostre affiliazioni".

Oggi è difficile evitare di riflettere sul tema dell'identità, perché essa contribuisce a costituire e a consolidare un sé più solido, trasformando in ultima analisi le identificazioni in identità più rigide. Questo fenomeno si intensifica in un'epoca in cui le politiche identitarie stanno guadagnando terreno, e quanto più queste politiche si rafforzano, tanto più si verificano esclusioni e attacchi,

perché questo "altro" ostacola il consolidamento di quell'ideale di identità.

L'ebreo nel nazismo e il palestinese nel sionismo incarnavano il limite alla presunta armonia tra Reich e Sion, nonché al raggiungimento della completa modernizzazione capitalista odierna. In questo senso, l'ebreo di allora e il palestinese di oggi incarnano ciò che impedisce ai "bianchi" ariani e agli ebrei di consolidare il Reich perfetto o l'agognato Stato sionista di Israele.

Questa idea è stata ripresa dal filosofo sloveno Žižek nel suo articolo "L'oggetto a nei legami sociali", in cui risponde al filosofo francese Jean-Claude Milner (2007). Nel suo testo " *Le inclinazioni criminali dell'Europa democratica* ", Milner sostiene che la presenza ebraica continua a ostacolare un'Europa unificata e onnicomprensiva. Per Milner, la presenza ebraica continua a operare come il "non-tutto", rappresentando quindi un ostacolo a questo ideale europeo unificatore. Žižek aggiunge a questa argomentazione quanto segue:

L'ironia che Milner non coglie è che oggi sono i musulmani, non gli ebrei, a essere percepiti come una minaccia e un ostacolo alla globalizzazione: è un ritornello comune nel giornalismo sottolineare che tutte le principali religioni del mondo hanno trovato il modo di coesistere con la modernizzazione capitalista, con l'eccezione dell'Islam, motivo per cui il conflitto attuale viene spesso descritto come uno scontro tra l'Occidente democratico e il "fascismo islamico". Una volta che ci siamo liberati dell'intruso ebraico parassita? È QUI che la logica del

non-tutto di Lacan trova la sua applicazione appropriata: significativamente, sebbene Milner sottolinei che la tesi secondo cui "tutto è politico" appartiene al non-tutto (un richiamo alla sua giovinezza maoista?), egli dispiega la dimensione sociale del non -tutto solo sotto le spoglie del Tutto incoerente/illimitato, non sotto le spoglie dell'antagonismo che attraversa l'intero corpo sociale ("lotta di classe"). La figura antisemita dell'ebreo ci permette di confondere il Non-Tutto dell'antagonismo sociale costitutivo, trasponendolo nel conflitto tra il Tutto sociale (la nozione collettiva di società) e il suo Limite esterno, l'intruso ebreo che - dall'esterno - introduce sproporzione e degenerazione (Žižek, 2005).

Il problema è l'identità, perciò Freud (1992f) dedica, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, un capitolo alle identificazioni, che, dopo due anni di stesura di questo testo, sarebbero il fondamento per spiegare L'Io e l'Es, come struttura della sua seconda topografia: l'Es, l'Io e il Super-io.

L'antisemitismo, come il sionismo, potrebbe essere visto come un'arma nella lotta per l'identità; due volti feticizzati dell'identità che, nella loro rigidità, limitano le identificazioni necessarie alla costruzione della soggettività. Il problema di queste posizioni è che si tratta di un'auto-consolidazione a tutti i costi, a scapito di coloro che non si concentrano sulla soggettività del soggetto. Nazismo e sionismo sono le risposte negazioniste e reazionarie alle logiche capitalistiche che, durante il XX e il XXI secolo, hanno avuto bisogno di rompere con le identità, ma poiché questo capitalismo può adattarsi ed essere costretto ad

adattarsi, oggi ha bisogno anche di quelle identità per continuare a consolidarsi.

Gerusalemme (Sion) diventa l'ideale di appartenenza, ma anche la difesa contro chiunque la minacci. Israele si presenta come un tutt'uno organico e armonioso, rendendo quindi necessaria la presenza di un intruso esterno (il palestinese) per spiegarne le divisioni e gli antagonismi. La figura sionista incarna uno spostamento e una condensazione degli antagonismi sociali, posizionando il palestinese come qualcosa da eliminare: "Sono tutti terroristi di Hamas".

Uno studio del 2024 condotto da Peter Luca Versteegen dell'Università di Göteborg, in Svezia, intitolato "*La posizione sociale degli elettori di Trump nella società americana: unicità e sostegno della destra radicale*", conclude che gli elettori di Trump potrebbero sentirsi socialmente esclusi, anche se non sono socialmente emarginati. Gli elettori di Trump possono essere classificati come uomini bianchi e cristiani; tuttavia, questa ricerca lascia aperta la possibilità che anche altre popolazioni, come i latinos e gli afroamericani, lo abbiano sostenuto. In questa analisi, Versteegen sostiene quanto segue:

È importante notare che ciò dimostra come le esperienze di esclusione non derivino necessariamente dall'emarginazione sociale di questi elettori, bensì dalla loro percezione soggettiva di invisibilità al suo interno. Questa distinzione è fondamentale perché chi si sente emarginato cercherà di integrarsi, mentre chi non si sente unico cercherà di far riconoscere la propria identità di persona bianca, di sesso maschile o cristiana. Di

conseguenza, la retorica e le politiche di Trump non promuovono l'appartenenza dei suoi elettori alla società, bensì il loro ruolo distintivo al suo interno (ad esempio, Smith e King, 2021). Questa interpretazione si collega a un filone di ricerca in crescita che sottolinea la rilevanza della percezione soggettiva di minaccia rispetto alle spiegazioni tradizionali come le difficoltà economiche (ad esempio, Jetten e Mols, 2021; Mutz, 2018). I miei risultati si basano su queste interpretazioni, suggerendo che le minacce percepite alla propria posizione di gruppo minano la percezione di essere riconosciuti e valorizzati, compromettendo così l'esperienza di inclusione sociale. Pertanto, mentre i modelli comuni interpretano le persone in opposizione verticale alle élite e in opposizione orizzontale ai gruppi esterni (Obradović et al., 2020), io aggiungo una terza dimensione, in cui l'opposizione sorge quando un sottogruppo si sente scarsamente integrato nel gruppo sovraordinato (Versteegen, 2024).

Quanto sopra implica la psicoanalisi, nella misura in cui problematizza le questioni del Sé e delle sue identificazioni, in un'epoca in cui, paradossalmente, il Sé viene rafforzato attraverso ideali di trionfo, autonomia, successo, amor proprio, ecc.

Ciò richiede di richiamare alla mente il lavoro di Wilhelm Reich e Theodor W. Adorno nel XX secolo, nonché la critica psicoanalitica lacaniana dell'Io, che ci permette di comprendere fenomeni contemporanei come la vittoria di Donald Trump negli Stati Uniti e di altri leader politici come Bolsonaro in Brasile, Milei in Argentina e Meloni in Italia. Al di là delle loro differenze, il trionfo di questi politici è il

trionfo della politica dell'Io sul soggetto e dell'illusione che sia possibile identificarsi completamente con un ideale.

Donald Trump rappresenta il trionfo dell'uomo che si è fatto da sé, l'apice dell'individualismo capitalista americano. Questo ideale dell'"uomo che si è fatto da sé" non riconosce le disuguaglianze sociali ed economiche e ignora le strutture di potere e le dinamiche sociali che favoriscono certi gruppi rispetto ad altri. A questo proposito, Wilhelm Reich (1972), in "La psicologia di massa del fascismo", problematizza alcuni aspetti che rimangono rilevanti nel XXI secolo, anche nell'analisi delle ragioni della vittoria di Donald Trump:

Questa identificazione con l'autorità, con l'azienda, con lo Stato, con la nazione, ecc., contenuta nella formula: "Io sono lo Stato, l'autorità, l'azienda, la nazione", rappresenta una realtà psichica e costituisce uno dei migliori esempi di un'ideologia trasformata in forza materiale. Il dipendente, il funzionario pubblico, inizia coltivando l'idea di essere identico al suo superiore, finché, a poco a poco, a causa della sua cronica dipendenza materiale, il suo essere si trasforma nel senso della classe dominante (p. 67).

L'uomo che si è fatto da sé è un mito che serve a rafforzare l'idea dell'individuo autonomo e autosufficiente, così in voga nel capitalismo neoliberista. Figure che diventano emblematiche, come Jobs, Musk, Gates, Zuckerberg, Bezos e, naturalmente, Donald Trump, tra gli altri, sono punti di riferimento e ideali per molti individui nella società contemporanea. A questo proposito, Reich afferma:

Con lo sguardo costantemente rivolto verso l'alto, il piccolo borghese crea un conflitto tra la sua situazione economica e la sua ideologia. Vive in condizioni mediocri, ma si presenta esteriormente come se possedesse un potere di rappresentanza esagerato e spesso ridicolo. Mangia poco e male, ma attribuisce grande importanza all'abbigliamento. Maniere e vestiti eleganti sono i simboli materiali di questa struttura. E poche cose sono più appropriate per giudicare a prima vista la psicologia di massa di una popolazione che osservarne l'abbigliamento. È proprio lo sguardo rivolto verso l'alto che segna la differenza specifica tra la struttura piccolo borghese e la struttura di classe dell'operaio industriale (p. 67).

Quanto più elevato è l'ideale, tanto maggiore è l'impotenza dell'Io nel raggiungerlo. Questo Io ideale cerca costantemente di essere all'altezza di quella chiamata super-iotica alla realizzazione, ed è qui che certe pratiche, anziché placare questa spinta verso l'ideale, la rafforzano, consolidando ulteriormente l'Io. Questo è un fenomeno che lo psicoanalista Jacques Lacan aveva già denunciato nei suoi primi seminari: il percorso della psicoanalisi non è quello del "sogno americano", un sogno che, a quanto pare, si è trasformato di recente in un incubo per molti.

Di fronte all'impossibilità di raggiungere questi ideali, l'individuo si sente impotente; ovvero, invece di riconoscere l'impossibilità dell'ideale stesso – e le condizioni che lo sostengono, come il capitalismo neoliberista – finisce per incolpare se stesso: un sé che non è mai veramente in grado di raggiungere l'ideale. Le risposte soggettive possono variare dall'impotenza dell'individuo, che può manifestarsi in

forme come depressione o ansia, alle soluzioni "potenzianti" promosse dai discorsi motivazionali. È in questo contesto che sono emerse figure come Donald Trump.

Questo neofascismo che Donald Trump rappresenta non è un ritorno al passato, bensì una risposta all'impotenza dell'io. Di conseguenza, il fascismo rappresenta l'incapacità di elaborare il passato; pertanto, non si può storicizzare il presente, tanto meno il futuro. Paradossalmente, più si cerca di rafforzare l'io, più lo si impoverisce. In questo senso, il fascismo si esprime come un fallimento dell'io, che al contempo favorisce il trionfo del capitalismo.

Adorno (2003), nel suo libro " *Saggi sulla propaganda fascista: psicoanalisi dell'antisemitismo* ", sostiene che il fascismo serve all'io liberale aiutandolo a superare la propria insignificanza e impotenza all'interno del sistema capitalistico. Un esempio lampante è ciò che accade negli Stati Uniti, dove l'io – di molti – è insignificante e impotente di fronte alla logica capitalistica che lo indebolisce gradualmente, esaltandolo e impoverendolo al contempo, negando ulteriormente il soggetto.

Quel senso di sé deve essere rivitalizzato per "essere qualcosa" e non sprofondare nel nulla. Donald Trump e le sue politiche permettono di mantenere l'illusione di un sé rafforzato, come accade a un uomo bianco al centro di qualche città americana, o persino in certi settori di immigrati latinoamericani in stati come la Florida o il Texas. In questo modo, si autorizza a occupare una posizione di superiorità razziale o nazionale.

Il fascismo può essere inteso come una forma di controrivoluzione borghese, o anche come qualcosa che ritorna perché non è stato possibile elaborarlo. In questo scenario, il sé diventa la "salvezza" del soggetto, ma lo conduce anche al peggio: un'individualizzazione estrema, che provoca isolamento e una rottura nel legame con l'altro. Di conseguenza, il destino dell'altro – che sia deportato, imprigionato o eliminato – è irrilevante.

Ciò suggerisce che le politiche di leader come Donald Trump siano più ciniche e sinistre. Queste posizioni sembrano indicare che, anziché perdere alle urne, sia riuscito a guadagnare più voti. Il neofascismo di Donald Trump, Bolsonaro, Milei o Vox è osceno proprio perché cela una verità. Così come quando il sesso viene esplicitamente rappresentato nella pornografia, nascondendo una verità sul sesso – ovvero che non c'è nulla da mostrare – questi movimenti neofascisti manifestano un alto grado di cinismo perché dimostrano che le loro politiche rappresentano i loro interessi economici.

L'odio verso l'immigrato povero non è solo odio in sé; contiene anche una rappresentazione che innesca un piacere inconscio. Quando Donald Trump afferma che "i latinos sono ladri e criminali", sta avallando una convinzione che molti non osano esprimere. Molti latinos la pensano allo stesso modo, non solo per distinguersi da quei latinos "cattivi", ma anche per identificarsi con i gringos "buoni". Il problema è che quest'ultima identificazione non può mai essere completa senza qualcosa che la impedisca. Donald Trump si limita a fornire ai latinos "cattivi" una piattaforma

da incolpare. Qui sta il furto di piacere che il filosofo sloveno Žižek prende in prestito dalla psicoanalisi:

Qui dovremmo richiamare la nozione freudiana di "furto di godimento": il godimento di un Altro a noi inaccessibile (il godimento delle donne per gli uomini, il godimento di un altro gruppo etnico per il nostro gruppo...), oppure il nostro legittimo godimento che ci viene sottratto da un Altro o minacciato da un Altro. Russel Sbriglia ha osservato come questa dimensione del “furto del godimento” abbia giocato un ruolo cruciale quando i sostenitori di Trump hanno preso d'assalto il Campidoglio il 6 gennaio 2021: “Potrebbe esserci una migliore esemplificazione della logica del ‘furto del godimento’ del mantra che i sostenitori di Trump hanno scandito mentre prendevano d'assalto il Campidoglio: ‘Fermate il furto!’? La natura edonistica e carnevalesca dell'assalto al Campidoglio per ‘fermare il furto’ non era semplicemente incidentale al tentativo di insurrezione; in quanto si trattava di rivendicare un godimento (presumibilmente) rubato loro da altri (ad esempio, persone di colore, messicani, musulmani, persone LGBTQ+, ecc.)” (Žižek, 2024).

Il problema è che questo immigrato non ha mai rubato alcun piacere, perché quel piacere non è mai esistito, sebbene sia più facile credere che qualcosa sia esistito e che l'immigrato ci abbia rubato, negando così l'impossibilità di godere di quel piacere. Il progetto "Rendere di nuovo grande l'America" ha un problema, ovvero che è impossibile rendere grande ciò che non è mai esistito. Non è che gli Stati Uniti non abbiano avuto un passato migliore – in termini di

economia, lavoro o produzione industriale – ma questo passato idealizzato non potrà mai tornare perché non è mai esistito.

Donald Trump incarna l'immagine dell'uomo bianco e cristiano, facendone la sua unica fonte di piacere. Pertanto, più vengono smascherati i suoi abusi sessuali, le sue oscenità e i suoi atti vergognosi, più sostenitori sembra acquisire e, di conseguenza, più ne trae piacere! E così continuerà a farlo senza alcun limite.

Con Donald Trump, le cose sono più piacevoli perché incarna il trionfo del piacere all'interno del capitalismo neoliberista. Il problema è che il piacere completo non è mai possibile; prima che ciò accada, il soggetto scomparirà e al suo posto emergerà un perdente. Più questo individuo cercherà di ottenere piacere attraverso Trump, più si sentirà impotente e, di conseguenza, più reazioni fasciste si manifesteranno.

4.2. La negazione epistemica, ovvero cosa fare con razza, classe e genere nella prassi psicoanalitica?

La psicoanalisi è un privilegio riservato ai bianchi?

Si dice che Lacan, durante il suo "arrivo" a Caracas nel luglio del 1980, abbia pronunciato la celebre frase: "Siate lacaniani, se volete. Io sono freudiano". La veridicità di quanto Lacan disse in quella città è dubbia, ma nella pratica psicoanalitica non importa se questa frase sia stata effettivamente pronunciata da Lacan o meno; ciò che conta sono gli effetti di ciò che è stato detto su ciò che è rimasto

inespresso, poiché dopo più di quarant'anni, molti sono "lacaniani" – si collocano in quella posizione – e da tale posizione definiscono cosa sia o non sia lacaniano, il che in alcuni ambienti significa essere uno psicoanalista.

L'approccio lacaniano produce soggettività nonostante la neutralità dell'analista e il fine dell'analisi; ciò non esclude che l'ideale di bianchezza possa plasmare particolari modi di essere situati nel mondo. Per Bento (2002), la bianchezza si configura come: "un luogo di privilegio razziale, economico e politico, in cui la razza (bianca), non nominata come tale, carica di valori, esperienze e identificazioni affettive, finisce per definire la società" (p. 7).

Come sottolinea anche Viveros (2015), in Colombia la bianchezza è un segno di privilegio razziale, incarnando un potere che si manifesta, circola ed esercita in molteplici modi, ma soprattutto non è necessariamente legato a un corpo "bianco", bensì a una posizione di privilegio (alla bianchezza stessa). Ad esempio, si è più vicini a "essere" psicoanalisti se si intraprende un percorso di analisi e studio in Francia e, in misura minore, in Argentina (il paese più europeizzato dell'America Latina). Questo pone in una posizione privilegiata rispetto ad altri che aspirano a "diventare" psicoanalisti.

L'ideale di bianchezza, come tutti gli ideali, è irraggiungibile, come descritto nella frase precedente. In Colombia, questo ideale non solo è stato razzializzato, ma anche circoscritto geograficamente a quello che è stato

definito il triangolo d'oro: Bogotá, Medellín e Cali, con Bogotá al "centro". È in questi luoghi che si deve iniziare a diventare bianchi.

Nelle scuole e nelle università si dovrebbe insegnare che la geografia e la storia non riguardano solo paesaggi ed eventi; plasmano anche la soggettività. Non è la stessa cosa nascere tra le montagne o vicino a un fiume e al mare; non è la stessa cosa vivere ai tropici o nei Caraibi con quasi 40 gradi Celsius a mezzogiorno e vivere sulle Ande con una media di 17 gradi Celsius. Francisco José de Caldas aveva ragione, ma si sbagliava, nel suo testo del 1808, "Sull'influenza del clima sugli esseri organizzati", in cui sosteneva che il clima può influenzare la costituzione fisica e le facoltà intellettuali degli esseri organizzati. Ipotizzava che il clima andino favorisse la civiltà, il pensiero razionale e intellettuale, mentre i climi tropicali fossero propizi alla violenza, alla barbarie e alla ferocia.

Un culto regolamentato, principi di moralità e giustizia, una società ben strutturata il cui gioco non può essere scrollato di dosso impunemente: un cielo limpido e sereno, un'aria mite, una temperatura mite, hanno generato costumi moderati e occupazioni tranquille. L'amore, questa zona torrida del cuore umano, non ha quelle furie, quelle crudeltà, quel carattere sanguinario e feroce del mulatto della costa. Qui (nelle Ande) è stato portato in equilibrio con il clima (Caldas, 1808, p. 167).

In tal caso, Bogotá rappresenterebbe l'ideale di bianchezza, seguita da Medellín e, in misura minore, da Cali; le altre città dovrebbero a loro volta imbiancarsi seguendo

questi ideali, seppur su scala ridotta. Inoltre, la stragrande maggioranza delle città e dei comuni colombiani si trova in climi tropicali, nelle regioni andine e montuose. Pertanto, Francisco José de Caldas scrive che fattori come il clima hanno permesso ad alcune aree di diventare luoghi di "progresso" e "sviluppo", vicini all'ideale "europeo" di civiltà. Le altre aree sono rimaste in balia del loro clima e delle sue conseguenze. Ma sia le regioni andine che quelle tropicali erano permeate dall'ideale di bianchezza, manifestando in queste aree, alcune più di altre, quella che lo psicoanalista marocchino Ayouch, nel suo libro " *La razza sul divano* ", definisce "malinconia razziale".

Per una persona nera in una situazione di ascesa sociale, essere qualcuno, essere nera significa abbandonare la propria comunità. Ovvero, deve conformarsi a un ideale bianco di sé, e l'impossibilità di corrispondere a quell'ideale bianco di sé provoca una posizione malinconica in quel corpo nero. Ecco perché è molto importante rendere visibili i movimenti di attivismo, i movimenti di identificazione, cioè rendere visibili quelle possibilità di corpi multipli (p. 258).

Lacan rappresenta l'ideale di psicoanalista da raggiungere, quindi per raggiungerlo bisogna andare a studiare in Francia, con Parigi come centro, sottoporsi ad analisi con i discepoli di Lacan ancora in vita (dato che Lacan è morto), e questo sarà l'inizio dell'"essere" uno psicoanalista lacaniano. Il problema è che, come ogni ideale freudiano del super-io, "come Lacan devi essere, come Lacan non ti è permesso essere", quell'ideale non sarà mai raggiunto. Pertanto, arriverà quella malinconia razziale, o

meglio, una malinconia psicoanalitica, in cui i praticanti della psicoanalisi non saranno mai in grado di legittimarsi.

La psicoanalisi è un privilegio della bianchezza, non solo per coloro che desiderano sottoporsi a un processo psicoanalitico, ma anche per gli psicoanalisti stessi. Da qui il desiderio di difendere la propria posizione di psicoanalisti da qualsiasi minaccia alla disgregazione di tale identità. Il problema del soggetto è quello di fissare le proprie identificazioni a identità; in tal caso, l'Io diventa un'istanza costantemente minacciata da tutto ciò che potrebbe disgregare la sua identità. Pertanto, reagirà violentemente, anche fino al punto di distruggere qualsiasi cosa lo minacci, pur di salvare la propria identità dell'Io.

4.3. Dalla negazione epidermica alla differenza sessuale

La bianchezza, come ideale, cerca di sopprimere l'emergere di molteplici identificazioni al fine di cristallizzarle in un'identità pura e unificante: quella vera o migliore. Non potrebbe essere, forse, che ci siamo identificati con certe teorie per recuperare una forma di identità perduta e idealizzata? Il marxismo e persino la psicoanalisi potrebbero essere inclusi tra queste teorie.

In quest'ultimo caso, "essere" veri lacaniani è un modo per imbiancarci e raggiungere l'ideale francese ed europeo di bianchezza. Affermare che "Lacan non ha detto questo" o il suo opposto, "Lacan l'ha già detto", non è solo un'invalidazione o una convalida teorica che sottende una pratica, ma anche un'intera posizione identitaria che mira a raggiungere l'"essere" di "io sono lacaniano". Nei contesti

latinoamericani, la frase "questa non è psicoanalisi" si interseca anche con "questo non è abbastanza bianco". Alla frase "questa non è psicoanalisi" ne segue un'altra: la psicoanalisi non è razzista e, sebbene la razza non esista – come l'Altro nella psicoanalisi – ha degli effetti, quindi il razzismo esiste e ha effetti sui soggetti.

Secondo la brasiliana Lélia González (2020), in alcuni contesti latinoamericani si verifica un “razzismo per omissione”, in cui il razzismo – sebbene possa essere inteso anche in termini di classismo e maschilismo (classe e genere) – si manifesta attraverso altre azioni: inazione, negligenza o mancanza di reazione a situazioni discriminatorie.

Pertanto, qualcuno finisce per essere discriminato non solo per aver commesso un atto negativo, ma anche per "non aver fatto nulla" per prevenire o risolvere una situazione che causa danno o svantaggio a una persona a causa della sua razza o origine etnica. L'omissione e la negazione del razzismo, del classismo e di altre forme di discriminazione vengono formulate come risposte sintomatiche alla negazione della differenza sessuale postulata dalla psicoanalisi; per alcuni psicoanalisti, i discorsi e le pratiche razziste, sessiste e classiste non dovrebbero essere considerate rilevanti perché tutto è spiegato dalla differenza sessuale insita nella realtà.

Tuttavia, è proprio in queste pratiche che si manifesta tale differenza. Rifiutare queste forme di esclusione – secondo la logica del "lo so, ma comunque" – costituisce una

negazione. In certi individui, riconoscere e rifiutare fanno parte di una realtà che può coesistere senza necessariamente creare contraddizione.

È lì che la pratica psicoanalitica non diventa materialista ma idealista, in un mondo incoerente, ma al tempo stesso completo, dove il prezzo da pagare per sostenere il desiderio è noto, ma, ciononostante, non viene pagato. Questo, come ci dice Lebrun nel suo libro "Perversione ordinaria", "rende impossibile confrontarsi con l'inevitabile realtà in cui sì no significa no, e diventa difficile distinguere quando è sì e quando è no". È lì che il lettino e lo studio diventano l'ambiente "naturale" di quella negazione, dove tutto viene consumato affinché nulla accada.

Ma questa coesistenza ha il prezzo di vivere “in un mondo completo e incoerente, dove gli opposti apparentemente non si oppongono l’uno all’altro”, dove uno dei termini è come in attesa, ma non scartato. Ma una volta che la negazione trova il suo posto privilegiato, il soggetto si ritrova indifeso. Non può più contare sulla vettorizzazione fallica per l’organizzazione delle pulsioni. Infatti, lasciandosi trasportare dalla convinzione di poter dire sì e no senza contraddizione, gli viene impedito di intraprendere qualsiasi lavoro che implichi una rinuncia. Questo gli rende impossibile confrontarsi con l’inevitabile realtà in cui sì non è no, e gli diventa difficile sapere quando è sì e quando è no (Lebrun (2007, p. 321).

Parlare di razzismo, classismo e sessismo da una prospettiva psicoanalitica non significa ridurli a "fantasie non analizzate" che costituiscono la realtà "immaginario" di

ciascun soggetto, né a "residui non analizzati" di una presunta "mancanza di analisi". Sebbene questi fattori possano essere presenti, non si limitano a questo. Ignorare tali elementi ci impedisce di ascoltare le configurazioni soggettive di un soggetto. Se non ascoltiamo, cosa percepiamo? E la risposta non può essere un angosciante "aldilà", poiché ciò porterebbe a essenzializzare l'angoscia. Ignorare le questioni razziali, di classe o di genere – che sono a loro volta influenzate da fattori politici, economici e storici – costituisce una forma di negazione che può solo condurre al loro ritorno, nelle forme peggiori, all'interno della pratica psicoanalitica.

Alla luce di quanto sopra, sorgono diverse domande: come si possono affrontare le identificazioni immaginarie se non vengono riconosciute? Concentrarsi sulla realtà del soggetto significa ignorare le sue configurazioni immaginarie e simboliche? Questa mancanza di consapevolezza delle dimensioni sociali e politiche nella pratica psicoanalitica non la rende forse elitaria, accessibile solo ai privilegiati?

Questa non è psicoanalisi, è psicologia sociale o sociologia! A questo si potrebbe rispondere: nemmeno Freud osò spingersi così oltre! Perché le sue opere potrebbero contraddire quanto affermato sopra, tra cui Psicologia di gruppo e Analisi dell'Io, oltre ad altre opere che spaziano da Sessualità e nervosismo moderno a *Mosè e monoteismo*, passando per *Totem e tabù*, *Il futuro di un'illusione*, ecc.

La psicoanalisi, come sostiene Pavón Cuellar (2024) nel suo libro “ *Psicoanalisi e colonialità: verso una svolta anticoloniale dell’eredità freudiana* ”, può essere utilizzata come strumento fondamentale per dare impulso ai movimenti di disidentificazione, nonché per mettere in discussione quell’identità colonizzata dagli immaginari dell’ideale di bianchezza.

È sufficiente ascoltare attentamente i sintomi. Questo ascolto, del resto, è la cosa più logica da fare, poiché i sintomi chiedono di essere ascoltati con attenzione e persino esigono di essere ascoltati. La prima cosa che ci esprimono è una richiesta di essere ascoltati. Il rimosso non può essere ignorato nel ritorno del rimosso (p. 164).

Dobbiamo ripensare la pratica psicoanalitica, i luoghi in cui la sosteniamo; decolonizzare l’ascolto significa iniziare a prendere in considerazione le questioni di razza, ma anche di classe e di genere, come molti affermano da anni; rompere i patti narcisistici che sostengono l’ideale di bianchezza e la sua negazione, in risposta alla famosa frase che Lacan avrebbe pronunciato a Caracas, si potrebbe replicare: no, grazie, saremo psicoanalisti non essendolo!

4.4. Non tutto il piacere: il desiderio

In quest’epoca di permissivismo e di godimento sfrenato, un fenomeno sorprendente sta prendendo piede. Proprio come ai tempi di Freud le donne manifestavano una serie di sintomi isterici in risposta alla rigidità della morale vittoriana, come un modo per dire "no!" a quella morale, lo sciopero isterico menzionato da Lacan nel Seminario 17, "

L'altro lato della psicoanalisi ", era diretto contro la completezza dell'Altro, contro quella totalità morale vittoriana. Questo fenomeno è ciò che alcuni hanno definito "non-sesso". Numerosi articoli, video e documentari che circolano online mostrano che molte persone scelgono di non fare sesso, e ciò che colpisce di più è che i giovani sono coloro che più frequentemente ricorrono a questa astinenza. La domanda che sorge spontanea è: perché?

Di fronte all'imperativo super-egoico del godimento che Lacan postula nel Seminario 20: " *Encore* ", e all'imperativo della performance che il filosofo Chul Han presenta in diversi suoi testi, una possibile risposta soggettiva contemporanea è l'"assenza di desiderio". In questo contesto, il "non-sesso" diventa l'ultimo rifugio di singolarità di fronte a un mercato che standardizza il piacere. Questa mancanza di sesso non è forse un tentativo da parte del soggetto di "salvare" il desiderio? Quando il sesso, ridotto al godimento totale, diventa un imperativo del godimento, il soggetto risponde con il rifiuto: niente sesso! Quando il soggetto rifiuta la possibilità di ricorrere al sesso, reintroduce un limite, aggirando così il vuoto costitutivo del soggetto e del suo desiderio.

Se il sintomo isterico si manifestava attraverso la conversione, come altri sintomi, oggi può manifestarsi dall'"asessualità", intesa come un modo di porsi "fuori dal mercato", come un ritiro dalla scena.

Il "tutto" viene oggi presentato come un imperativo: l'ideale del "tutto è possibile" appare quindi come una

risposta al godimento totale e alla fantasia pornografica dell'ipersessualità. Il suo corrispettivo è "non c'è sesso", come denuncia di qualcosa che viene represso: l'impossibilità della relazione sessuale, come Lacan ha spiegato in dettaglio anche nel Seminario 20: *Encore*.

Un'altra questione è se il ghosting non sia semplicemente un altro modo per "cancellarsi" dalla scena, evitando così la responsabilità di affrontare la mancanza di una relazione sessuale che generi desiderio. Invece, non c'è spazio né per il desiderio né per l'assunzione di responsabilità per la mancanza di una relazione sessuale. Di fronte all'impossibilità di non fare sesso, la risposta è un'impotenza che impone la scomparsa dalla scena. Il paradosso è che più l'ego e i suoi ideali di autosufficienza, successo, performance e così via sono coerenti, più si rafforza l'impotenza nel riconoscere che non tutto è possibile, e che l'unica risorsa per alimentare il desiderio è quella di agire in base a un desiderio che rivela l'incapacità del soggetto di mantenere la tensione che esso genera.

Il sintomo può essere considerato una risposta specifica di ogni epoca. In una società in cui il mercato impone il principio che "si può avere tutto" attraverso i beni di consumo, l'altro finisce per essere scomodo, perché non solo pretende, ma può anche desiderare. Di fronte a ciò, è meglio "spegnere" lo schermo: scomparire senza dire addio, senza chiusura né lutto. I "quasi qualcosa" di oggi – dove non c'è relazione di corteggiamento, di amante, tanto meno di amore – sono un'ulteriore manifestazione di queste logiche. Queste nuove manifestazioni del sintomo plasmano

soggettività che non elaborano l'alterità, la differenza o il desiderio. Il soggetto preferisce "fare finta di essere morto" (scompare) piuttosto che dover affrontare la verità del proprio desiderio o la mancanza nell'Altro.

Secondo Chul Han, viviamo in una società narcisistica dell'omologazione, dove l'alterità e la differenza vengono eliminate e l'esistenza degli altri viene negata. Questa stessa idea è stata espressa, tra gli altri, dallo psicoanalista Isidoro Vegh.

Per Chul Han, l'altro non è solo necessario, ma anche importante per Eros: "Eros è rivolto all'Altro in senso enfatico, che non può essere lasciato a disposizione dell'uno. Nel deserto dell'uniformità non c'è Eros" (p. 11-15), così come per la psicoanalisi "Il desiderio è il desiderio dell'Altro".

Secondo Chul Han, il problema della mercificazione del desiderio risiede nel fatto che abbiamo sostituito Eros (il desiderio trascendente) con la pornografia; si tratta del trionfo del godimento sul desiderio. La pornografia spoglia il corpo del suo velo, trasformandolo in carne pura e consumabile. In questa profanazione di Eros, perpetrata dalla pornografia, l'altro viene spogliato del suo mistero; l'altro ci viene presentato come un ideale di totalità e trasparenza, un "godimento" diretto, che elimina la mediazione della fantasia.

Eros ha bisogno di un "velo" (il simbolico). Rendendo tutto visibile e trasparente, il capitalismo elimina la fantasia, che è importante per la psicoanalisi; non può

esserci desiderio senza fantasia. Il desiderio non è una relazione diretta tra te e l'oggetto; è una relazione mediata da uno schermo: la fantasia. È qui che $\diamond$ entra in gioco la formula della fantasia $\$ a$, dove il soggetto barrato ($\$$) si relaziona al piccolo oggetto a attraverso un rombo, che rappresenta la distanza, il desiderio e la pulsione.

Il concetto di fantasma in Lacan non è solo una struttura concettuale, ma anche una difesa contro la "gioia dell'altro"; è la distanza necessaria perché pone un limite. Il problema per Chul Han è che viviamo in un'epoca che non tollera i limiti. Tutto deve essere "accessibile", "connettibile" ed "evidente". Distruggendo i limiti, si distrugge anche il fantasma e, di conseguenza, il desiderio; il soggetto è lasciato in balia della jouissance.

Cercando di mostrare tutto, il desiderio viene annullato. Secondo Lacan, la fantasia lacaniana richiede che qualcosa rimanga fuori dalla vista. L'ipervisibilità di cui parla Han distrugge la capacità del soggetto di fantasticare, trasformando l'oggetto in qualcosa di piatto e privo di valore libidico.

Il tardo capitalismo tenta di colmare ogni vuoto. Tutto è disponibile, tutto è "possibile" – la dittatura del "Sì, possiamo" – ma il capitalismo non è un discorso; è piuttosto un cortocircuito di discorsi. Nei quattro discorsi che Lacan ha definito (quello del Padrone, quello dell'Isterico, quello del Professore Universitario e quello dell'Analista), c'è sempre una barriera o un limite che impedisce che il desiderio venga soddisfatto immediatamente. C'è un ordine,

un ciclo; cioè, qualcosa viene fatto con il godimento, un sapere con esso. Se questa barriera tra il soggetto e l'oggetto del godimento viene eliminata, il soggetto non sperimenta più la mancanza, ma crede di poter accedere direttamente all'oggetto, all'altro come oggetto di consumo.

Il capitalismo, con la sua promessa che "tutto è possibile", garantisce che ci sarà sempre un oggetto (merce) a colmare il vuoto. Il desiderio si affievolisce perché il capitalismo elimina la negatività. È un "non-discorso" perché non crea legami sociali, ma solo consumatori isolati.

Dobbiamo impegnarci in una politica del desiderio radicata nella pratica psicoanalitica, dove il desiderio coinvolge sia il soggetto che l'Altro, cioè gli altri. Ma ciò avviene solo quando sia il soggetto che gli altri vengono riconosciuti come residui, mai come totalità da appropriarsi, consumare o afferrare. È a questo punto che lo psicoanalista italiano sottolinea che c'è sempre un "residuo", qualcosa che non può essere pienamente espresso o soddisfatto. Questa insoddisfazione non è un difetto del sistema, ma piuttosto la forza motrice che ci spinge a continuare a creare, cercare e vivere. Senza questo vuoto, il desiderio morirebbe.

4.5. Sognare per desiderare

Il sogno è una rinascita della vita infantile dell'anima, che è già stata superata.

Sigmund Freud. L'interpretazione dei sogni

Questa frase racchiude l'essenza della psicoanalisi e della scoperta di Freud: che il presunto superamento

dell'infanzia non è in realtà concluso e che i sogni costituiscono uno dei modi in cui ciò che si credeva superato ritorna. Quest'idea era già presente in *Studi sull'isteria* (1992), dove Freud afferma che la maggior parte dei sintomi isterici sono sostituiti di un desiderio, un'idea che avrebbe consolidato pienamente nel 1900 ne " *L'interpretazione dei sogni* ", dove l'idea centrale è che i sogni siano appagamenti di desideri. In tutto il testo, Freud ci invita a riconsiderare la teoria del desiderio, che è legata non solo a una serie di esperienze dei giorni precedenti il sogno, ma anche ai ricordi della storia di ogni persona, il tutto per mostrarci che l'inconscio è atemporale.

Un desiderio cosciente diventa stimolo per un sogno solo se riesce a suscitare un altro desiderio parallelo, inconscio, attraverso il quale viene rafforzato. Ritengo che questi desideri inconsci, in accordo con le indicazioni che ho raccolto nella psicoanalisi delle nevrosi, siano sempre vigili, pronti in qualsiasi momento a cercare espressione quando si presenta l'opportunità di allearsi con un impulso cosciente e di trasferire la loro maggiore intensità all'intensità minore di quest'ultimo. Allora deve apparire come se nel sogno si fosse realizzato solo il desiderio cosciente; solo un piccolo, significativo dettaglio nella sua configurazione servirà da indizio per metterci sulle tracce della potente forza ausiliaria che proviene dall'inconscio (Freud, 1992i, pp. 545-546).

Ciò che conta qui sono le associazioni e il modo in cui queste vengono riconfigurate attraverso i due meccanismi descritti da Freud: la condensazione e lo spostamento. Il "lavoro onirico" (Traumarbeit) fa sì che il

contenuto che ricordiamo al risveglio – il contenuto manifesto – diventi solo una facciata distorta. Ciò che conta veramente è il processo di trasformazione dei pensieri latenti attraverso la condensazione e lo spostamento.

La condensazione si verifica quando una singola immagine o figura in un sogno rappresenta molteplici catene di associazioni. Ad esempio, la persona nel sogno potrebbe avere il volto del capo, la voce del padre e gli abiti di un ex insegnante. Tutto ciò serve a raggruppare diverse cariche emotive in un unico elemento, permettendo al contenuto latente di eludere la censura della psiche.

Lo spostamento implica il trasferimento del focus emotivo da un elemento importante a uno insignificante. Ad esempio, qualcuno potrebbe sognare di rompere un bicchiere e sentirsi male per questo, ma in realtà, quel sentimento non riguarda il bicchiere in sé, bensì qualcosa di importante che il bicchiere "rappresenta": in altre parole, è in gioco il processo di associazione. Anche in questo caso, l'obiettivo è nascondere ciò che ci disturba veramente: il desiderio.

La tesi centrale di Freud è che ogni sogno sia la realizzazione (mascherata) di un desiderio represso. Anche quando un sogno appare angosciante o privo di significato, un'analisi più approfondita rivela un desiderio sottostante in cerca di soddisfazione.

Il desiderio rappresentato nel sogno deve essere un desiderio infantile. Pertanto, nell'adulto proviene dall'inconscio; nel bambino, in cui la separazione e la censura tra conscio e inconscio non esistono ancora o si

stanno formando solo gradualmente, è un desiderio inappagato e non represso della vita di veglia. So che questa intuizione non può essere dimostrata in generale (p. 546).

Il desiderio è il carburante. Senza un desiderio inconscio di aggrapparsi alle esperienze della giornata e di dominarle, non ci sarebbe sonno. Il sonno è il tentativo della psiche di scaricare innocuamente la tensione interna mentre il corpo riposa.

Un desiderio inconscio e represso, il cui appagamento poteva essere percepito dall'ego del sognatore solo come doloroso, approfittò dell'opportunità offerta dai dolorosi residui diurni che vi rimanevano investiti, diede loro sostegno e li rese così sognabili. Ma mentre nel caso a il desiderio inconscio coincideva con il desiderio conscio, nel caso b la divergenza tra inconscio e conscio – il represso e l'ego – diventa evidente, e si realizza la situazione della fiaba dei tre desideri che la fata concede alla coppia (p. 549).

Freud usa una similitudine per spiegare ulteriormente il funzionamento dei sogni, e lo fa attraverso un'analogia economica: il pensiero diurno è quello dell'"imprenditore" che ha l'idea del sogno, ma il desiderio inconscio è il "capitalista" che fornisce il capitale – l'energia – per la realizzazione del progetto.

Per dirla in un'analogia: è del tutto possibile che un pensiero onirico svolga il ruolo di imprenditore per il sogno; ma l'imprenditore che, come si dice spesso, ha l'idea e la spinta per metterla in pratica, non può fare nulla

senza capitale; ha bisogno di un capitalista che paghi la spesa, e questo capitalista, che fornisce la spesa psichica per il sogno, è in tutti i casi e inevitabilmente, qualunque sia il pensiero diurno, un desiderio che proviene dall'inconscio (p. 553).

Il sogno è un tentativo di ristabilire un'esperienza originaria di soddisfazione attraverso l'"identità percettiva": far credere al soggetto, tramite un'allucinazione visiva, che il desiderio sia già stato soddisfatto. Tuttavia, se il desiderio inconscio si presentasse direttamente, sveglierebbe il sognatore a causa dell'ansia o di un conflitto morale. Pertanto, deve sottomettersi alla censura psichica, che lo costringe a mascherarsi attraverso il "lavoro" del sogno. Per Freud, il sogno è il custode del sonno; il desiderio di continuare a dormire è, di per sé, una forza motrice del sonno. L'apparato psichico preferisce creare una fantasia – il sogno – che soddisfi il desiderio in modo allucinatorio, piuttosto che permettere che una tensione interna o uno stimolo esterno (come la fame o un rumore) costringano il soggetto a svegliarsi.

Quest'idea di Freud continuò a essere riformulata in testi successivi a *L'interpretazione dei sogni*. In "*Il gioco di parole e la sua relazione con l'inconscio*" (Freud, 1992), Freud stabilisce un parallelismo tra la tecnica del gioco di parole e il lavoro sui sogni, osservando che entrambi sono "formazioni dell'inconscio" che consentono la realizzazione mascherata dei desideri. Nel suo studio sul gioco di parole (1905), usa il termine "formazione per sostituzione" per

spiegare come i desideri trovino mezzi di espressione indiretti.

In "*Al di là del principio di piacere*" (Freud, 1992k), Freud rivede la sua tesi iniziale dopo aver esaminato i sogni delle nevrosi traumatiche e quelli che ripropongono situazioni angoscianti. Lì postula che, mentre i sogni mirano a soddisfare un desiderio – legato al principio di piacere – esiste una "coazione a ripetere" che può trascendere tale principio. Infine, in "*Nuove lezioni introduttive alla psicoanalisi*" (Freud, 1992c), Freud ritorna sul problema per chiarire che, nonostante le eccezioni – come i sogni traumatici – la funzione dei sogni rimane, essenzialmente, il tentativo di elaborare i desideri inconsci.

Sogni e desideri sono stati oggetto di ricerca per molti psicoanalisti. Ad esempio, nella teoria di Winnicott, il sogno rappresenta uno spazio di transizione, lo stesso spazio in cui si manifestano il gioco e l'arte. Sognare è la capacità di una persona di creare il proprio mondo e di integrare elementi del mondo esterno nella realtà condivisa, rendendoli parte del proprio mondo interiore. Il sogno è un ponte, non un muro. Sognare è, di per sé, un desiderio di esistere in modo creativo. Proprio come un bambino usa un orsacchiotto per affrontare l'assenza della madre, l'adulto usa i sogni per affrontare i propri conflitti. Nel sogno, l'oggetto è creato da noi, ma allo stesso tempo, lo percepiamo come qualcosa di esterno che ci accade. Questa capacità di "creare" la realtà è ciò che Winnicott chiama appercezione creativa.

Per Žižek, i sogni non sono un'illusione che cela la realtà, bensì il luogo in cui troviamo la verità dei nostri desideri. Žižek sostiene che la vita quotidiana – la vita da svegli – funziona come una fantasia che ci permette di ignorare il Reale. Utilizza il sogno del figlio "in fiamme" per dimostrare che, in un certo senso, gli esseri umani si "risvegliano" alla realtà sociale per evitare di confrontarsi con il nucleo traumatico della loro esistenza. Di conseguenza, sottolinea che la realizzazione del desiderio in questo sogno è paradossale. Il desiderio non è qualcosa di "piacevole"; è una forza perturbatrice. Nel caso del bambino in fiamme, il sogno è la materializzazione del rimprovero e del senso di colpa del padre; "appaga il suo desiderio" di confrontarsi con i propri fallimenti, ed è così potente che la coscienza non riesce a contenerlo.

Perciò, osiamo: desideriamo!

Riferimenti

Adorno, TW (2003). Saggi sulla propaganda fascista. Psicoanalisi dell'antisemitismo. Voci e culture

Allouch, J. (1998). *Psicoanalisi, un'erotologia di passaggio* . Litoral.

Ayouch, T. (2025). *La corsa sul divano*. Topia.

Bataille, G. (1988). *Erotismo* . Tusquet.

Bataille, G. (1981). *Lavoro e gioco, in: Le lacrime di Eros* . Tusquets

Bento, MAS (2002). Patti narcisistici senza razzismo: neutralità e potere nelle organizzazioni aziendali e nel potere pubblico. (Tesi di dottorato, Istituto di Psicologia dell'Università di San Paolo. Dipartimento di Psicologia dell'Apprendimento, dello Sviluppo e della Personalità) Maria Aparecida Silva Bento (usp.br)

Bruce, J. (2007). *Eravamo stati così razzisti*. Università di San Martín de Porres.

Bourband, L. (2009). Il corpo investito: la funzione dell'abbigliamento nelle donne. Tesi di laurea magistrale in Psicoanalisi. Universidad del Rosario.
<https://rephip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/10643a7a-6b96-499a-96ae-78d1191cbc63/content>

Caldas, FJ (1808b). Sull'influenza del clima sugli esseri organizzati. *Settimanale del Nuovo Regno di Granada* , Vol. 1. Bogotá: Editorial Minerva, 1942, 136-196.

Douformantelle, A. (2002). *La donna e il sacrificio*. Nocturna.

Echavarría, JM (2013). Requiem NN [Documentario].

Echeverría, B. (2010). Modernità e bianchezza. Era.

El Universal. (3 settembre 2021). Una stilista trasforma la vita dei senzatetto. El Universal. <https://www.eluniversal.com.co/cultural/disenadora-de-modas-transforma-la-vida-de-habitantes-de-calle-BF5315517>

Freud, S. (1981). Psicopatologia della vita quotidiana: *Opere complete* . Volume I. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1992a). Psicopatologia della vita quotidiana: *Opere complete* (Volume VI). Amorrortu.

Freud, S. (1992b). Una nevrosi demoniaca nel diciassettesimo secolo: in *Opere complete* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992c). Femminilità. Nuove lezioni introduttive alla psicoanalisi: in *Opere complete* (Vol. XXII). Amorrortu.

Freud, S. (1992d). Totem e tabù: in *Opere complete* (Vol. XIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992e). Mosè e il monoteismo: in *Opere complete* (Vol. XXXIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992f). Psicologia delle masse e analisi dell'Io: *Opere complete* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992g). L'Io e l'Es: in *Opere complete* (Vol. XIX). Amorrortu.

Freud, S. (1992h). Studi sull'isteria: *Opere complete* (Vol. II). Amorrortu.

Freud, S. (1992i). L'interpretazione dei sogni: *Opere complete* (Vol. V). Amorrortu.

Freud, S. (1992j). Le barzellette e il loro rapporto con l'inconscio. In *Opere complete* (Vol. VIII). Amorrortu.

Freud, S. (1992k). Al di là del principio di piacere. In *Opere complete* (Vol. XVIII). Amorrortu.

Gines, K. (22 marzo 2017). *Qarla Quispe con i suoi modelli di gonne Warmichic* [Fotografia]. Trome .

González, L. (2020). *Per un femminismo afro-latinoamericano* . Mandacarú.

Grüner, E. (2005). La cosa politica e lo stalking del reale: Paidós.

Gutierrez, N. (2007). Jaime Avila. Artnexus, (64). Arte in Colombia 110. aprile - giugno 2007. <https://www.artnexus.com/es/magazines/article-magazine-artnexus/5d6331f290cc21cf7c0a08b8/64/jaime-avila>

Horvilleur, H. (2023). *Riflessioni sulla questione antisemita* . Libros del Zorzal.

Kaufmann, P. (a cura di). (1996). *Elementi per un'enciclopedia della psicoanalisi: il contributo freudiano* . Paidós.

Lacan, J. (1961-1962). Seminario 9: *Identificazione* (inedito). Scuola freudiana di Buenos Aires.

Lacan, J. (1974-1975). Il Seminario. Libro 22: *RSI* . (inedito).

Lacan, J. (1992). Il Seminario, Libro 17: *L'altro lato della psicoanalisi* . Paidós.

Lacan, J. (1993). Il mito individuale del nevrotico: in *Interventi e testi* 1. Manantial.

Lacan, J. (1994). Il Seminario, Libro 4: *La relazione oggettuale* . Paidós.

Lacan, J. (2003). Il Seminario, Libro 11: *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* . Paidós.

Lacan, J. (2008). Seminario, Libro 16: *Dall'Altro all'Altro: Paidós*.

Lacan, J. (2009). Il Seminario, Libro 18: Su un discorso che non era apparenza. Paidós.

Lacan, J. (2010). Il Seminario, Libro 20: *Encore* . Pagato.

Lacan, J. (2012). Il seminario, libro 19: *o peggio* . Pagato.

Lacan, J. (2013). Il Seminario, Libro 10: *Ansia* . Pagato.

Lacan, J. (2014). Il Seminario, Libro 6: *Il desiderio e la sua interpretazione* . Paidós.

Lacan, J. (2017). Il Seminario, Libro 3: *Le psicosi* . Paidós.

Le Gaufey, G. (2013). *L'oggetto a di Lacan* . La ciotola d'argento.

Lebrun, J.-P. (2007). *La perversione ordinaria* . Denoel

Lemoine-Luccioni, E. (2003). *L'abito* . Saggio psicoanalitico. Istituto di Studi di Moda e Comunicazione.

Milner, JC. (2007). *Le inclinazioni criminali dell'Europa democratica* . Manantial.

Mouffe, C. (2007). *Sulla politica* . Fondo economico-culturale.

Pagano, C. (2018). *L'impero della salsa* . Icon.

Pavón Cuellar, D. (2024). *Psicoanalisi e colonialità: verso un'inflexione anticoloniale dell'eredità freudiana* . Fontamara.

Reich, W. (1972). *Psicologia di massa del fascismo* . Ayuso.

Rose, J. (2005). *La questione di Sion*. Princeton University Press.

Steele, V. (2018). *Teoria della moda: verso una teoria culturale della moda* . Ampersand

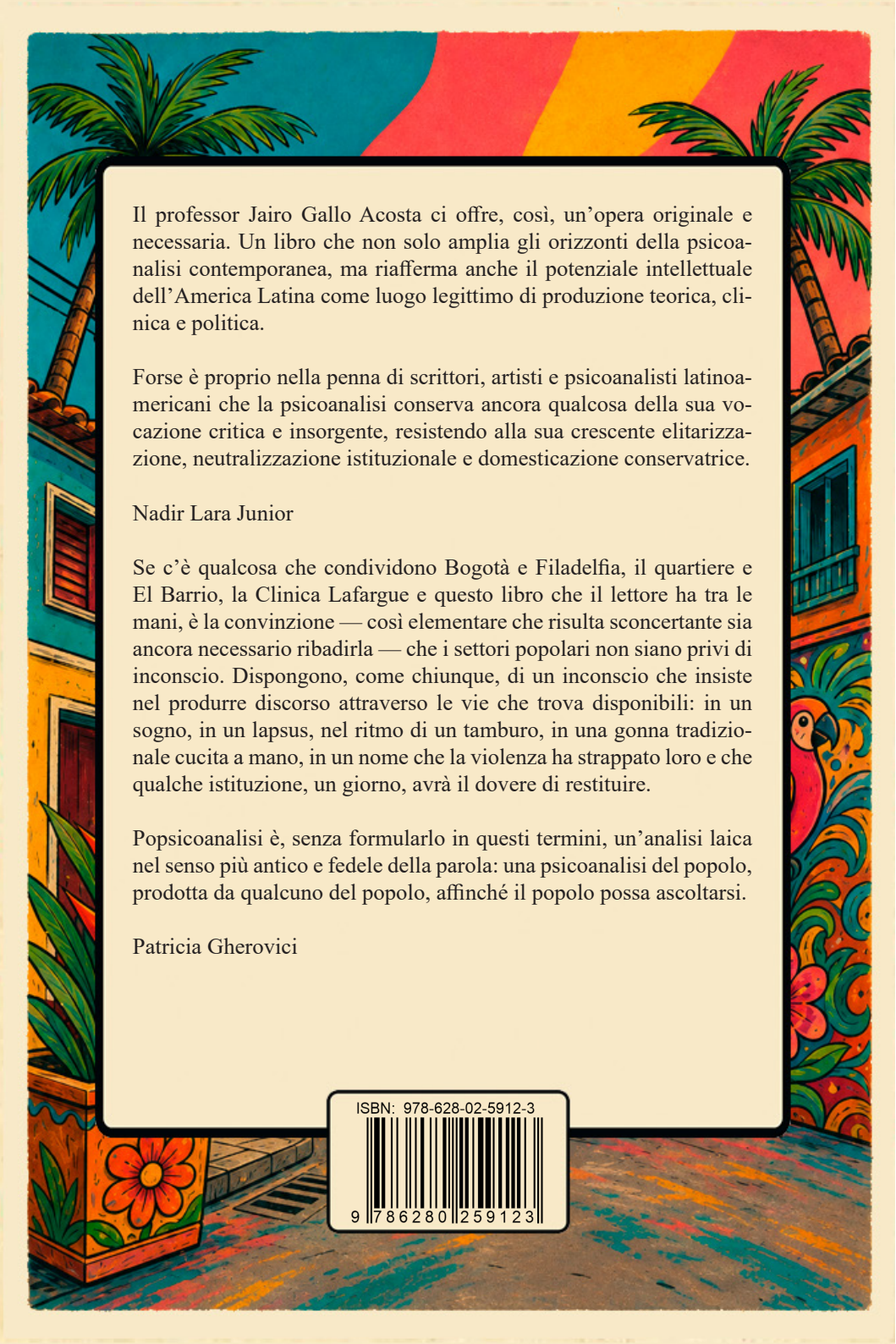
Versteegen, P. (2024). La posizione sociale degli elettori di Trump nella società americana: unicità e sostegno da parte della destra radicale. *Political Psychology* , Volume 46, Numero 1. <https://doi.org/10.1111/pops.12984>

Viveros Vigoya, M. (2015). Mobilità sociale, bianchezza e sbiancamento in Colombia. *Revista de Antropología*

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

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

Žižek, S. (2024). Dopo la vittoria di Trump: da MAGA a MEGA.
e-flux.com
<https://www.eflux.com/notes/641013/after-trump-s-victory-from-maga-to-mega>



Il professor Jairo Gallo Acosta ci offre, così, un'opera originale e necessaria. Un libro che non solo amplia gli orizzonti della psicoanalisi contemporanea, ma riafferma anche il potenziale intellettuale dell'America Latina come luogo legittimo di produzione teorica, clinica e politica.

Forse è proprio nella penna di scrittori, artisti e psicoanalisti latinoamericani che la psicoanalisi conserva ancora qualcosa della sua vocazione critica e insorgente, resistendo alla sua crescente elitarizzazione, neutralizzazione istituzionale e domesticazione conservatrice.

Nadir Lara Junior

Se c'è qualcosa che condividono Bogotá e Filadelfia, il quartiere e El Barrio, la Clínica Lafargue e questo libro che il lettore ha tra le mani, è la convinzione — così elementare che risulta sconcertante sia ancora necessario ribadirla — che i settori popolari non siano privi di inconscio. Dispongono, come chiunque, di un inconscio che insiste nel produrre discorso attraverso le vie che trova disponibili: in un sogno, in un lapsus, nel ritmo di un tamburo, in una gonna tradizionale cucita a mano, in un nome che la violenza ha strappato loro e che qualche istituzione, un giorno, avrà il dovere di restituire.

Popsicoanalisi è, senza formularlo in questi termini, un'analisi laica nel senso più antico e fedele della parola: una psicoanalisi del popolo, prodotta da qualcuno del popolo, affinché il popolo possa ascoltarsi.

Patricia Gherovici

ISBN: 978-628-02-5912-3



9 786280 259123