

Aproximación al Teatro del Oprimido de Augusto Boal. (Segunda parte). Hacia un desciframiento posible del ‘sujeto oprimido’.¹

**Gustavo Geirola
Whittier College
USA**

Introducción

Augusto Boal (1931-2009), creador del Teatro del Oprimido, siguiendo a Paulo Freire (1921-1997), ha enfatizado la figura del sujeto oprimido, alrededor del cual, como se sabe, tanto uno como otro, han puesto respectivamente las bases de una pedagogía y de una praxis teatral —pero no una didáctica— cuyo punto de convergencia es aquello que en la década del 70 se denominaba ‘liberación’. Para ellos, esa liberación se alcanzaba por medio de una metodología, educativa o teatral respectivamente, que consistía en lo que denominaban “concientización” de las condiciones de explotación capitalista del sujeto oprimido.

La figura del sujeto oprimido es el eje que recorre ambas propuestas, aunque no parece haber habido curiosidad entre los críticos por conceptualizar qué se debería entender por ‘sujeto oprimido’ o bien ‘el oprimido’; tampoco se ha trabajado sobre el andamiaje conceptual (teórico y filosófico) que Freire ha elaborado principalmente a partir del marxismo y la fenomenología, y sobre el psicoanálisis en la versión de Erich Fromm y Herbert Marcuse; menos aún, no se ha sacado provecho, primero, de los impasses de la izquierda latinoamericana de entonces y, probablemente también de hoy, en cuanto a su “praxis” política con los sectores marginados y la implementación de programas consistentes para dar agencia a dichos sectores; segundo, no se ha intentado una lectura de la propuesta de Freire, retomada en el teatro por Boal, desde una aproximación psicoanalítica,

¹ Este ensayo constituye la segunda parte del ya publicado bajo el título “Aproximación al Teatro del Oprimido de Augusto Boal. (Primera parte). Resonancias de la servidumbre voluntaria según Étienne de la Boétie”.

freudiana o lacaniana, habida cuenta de que muchos de sus aportes pueden hoy cotejarse particularmente con elaboraciones de Lacan.

Algunos antecedentes: proletario versus sujeto oprimido

Al menos la propuesta de Boal y parcialmente la creación colectiva latinoamericana de las décadas de los sesentas y setentas tienen antecedentes en las experiencias en la Rusia post-revolucionaria. En aquella revolución, sin embargo, no se hablaba de ‘sujeto oprimido’ ya que el foco estaba en el desarrollo de una sociedad sin clases, en la expansión y la consistencia del proletariado. ¿Por qué, pues, se habla de sujeto oprimido en América Latina? Si uno hace una lectura del libro *El teatro creativo: teatro proletario en los años 20 en Rusia*, de Platon Michailovic Keržencev (1881-1940), publicado por primera vez en 1918 y con varias versiones y ediciones sucesivas, hasta su 5ta. edición de 1923, llega a la conclusión de que la mayoría de las cuestiones tratadas por el autor en relación al teatro post-revolucionario y en una sociedad en transición, reaparecieron más tarde, no sin ciertos obstáculos, paradojas y diferencias, en el teatro de creación colectiva de las décadas mencionadas.²

Las cuestiones más definitorias en relación a la revolución o la preparación del ‘pueblo’ para alcanzar la revolución socialista forman un repertorio que, en distintos momentos históricos, reaparecen y se resignifican, a la manera de un Real lacaniano, pulsional y traumático que insiste en repetirse bajo diversos semblantes. Cuando uno aborda los textos producidos en América Latina por los 60s/ 70s (incluso cuando se abordan los textos actuales producidos por la izquierda política, lacaniana o no), se puede ‘leer’ a nivel de la letra ese ‘farfullar de los ascendientes’ al que Lacan se refiere en el último de sus seminarios, el 27. Y en cuanto al ‘sujeto oprimido’, uno podría remontarse incluso hasta los inicios de la Modernidad europea, si se parte, por ejemplo, del *Discurso sobre la servidumbre voluntario o Con-*

² Para una revisión más detallada del libro de Keržencev, ver “La creación colectiva y el teatro creativo en la perspectiva de Platon Michailovic Keržencev y la Revolución Rusa”, en mi libro *Los discursos lacanianos y las dramaturgias*, 85 y ss.

tra el Uno, de Étienne de La Boétie, escrito a mediados del siglo XVI, cuando el autor, según indican algunos biógrafos, contaba con solo 16 años.

Keržencev va a revisar una lista de temas y argumentos que, como dijimos, resurgieron a partir de la Revolución Cubana y resonaron en los países de la región latinoamericana, según la situación de la perspectiva revolucionaria y de la consistencia de la izquierda política en cada país. La Pedagogía del Oprimido de Paulo Freire y el Teatro del Oprimido de Boal, en cierto modo, incorporan metodologías orientadas a la desalienación del sujeto oprimido, a su descolonización del capitalismo, como etapa preparatoria para el corte o salto revolucionario y la instalación de una sociedad sin clases, marco ineludible del libro de Keržencev, con la diferencia que, como vimos, sus propuestas se plantean en una sociedad en donde la revolución ya ha sucedido. Para Keržencev el teatro debe recuperar el valor de uso, combatiendo el teatro burgués concebido como valor de cambio en la sociedad pre-revolucionaria. Esta tarea no puede dejar de lado, en primer lugar, la cuestión educativa. Para el autor, es importante institucionalizar el teatro en las escuelas, ya que, si hay la posibilidad de un nuevo sistema de producción teatral y una nueva dramaturgia, dicha posibilidad emergerá de las nuevas generaciones, nacidas después la revolución. De modo que uno de los factores que confronta el autor ruso es precisamente el que también confrontarán Freire y Boal: por un lado, el peso de lo instituido, a nivel teatral y educativo, el teatro burgués y la educación bancaria, y, por otro, la necesidad de una metodología descolonizadora del capitalismo capaz de guiar un proceso instituyente como propedéutica para la revolución.

Indudablemente, la situación política de cada país latinoamericano, como ocurría en la geográficamente extensa Rusia post-revolucionaria, pone sobre la mesa de la izquierda política dos alternativas: lo radical y lo reformista, habida cuenta de la falta de un verdadero proletariado industrial y una masa considerable de grupos marginados, muy heterogéneos a nivel de la población, sobre todo por la extensión numérica del campesinado. Keržencev no puede eludir la diferencia entre un proletariado, como protagonista de una revolución

anti-capitalista, y un campesinado, atendido a una perspectiva atávica y conservadora (al igual que en la Cuba revolucionaria, tal como tuvo que enfrentarla el Teatro Escambray), mayormente tradicional, arraigada en lo religioso, que tornaba a estos sujetos en un verdadero obstáculo para el desarrollo revolucionario.

En cuanto a lo educativo y lo teatral, tanto Keržencev como Freire y Boal, buscarán los medios técnicos y metodológicos capaces de promover una creatividad colectiva, anulando la dicotomía opresor-oprimido, sea a nivel del educador y el educando, sea a nivel de la escena o el artista y el espectador. Todos ellos sostienen enfáticamente la idea de que hay potencial creativo y artístico en todo individuo. Keržencev no busca un teatro para el proletariado, sino un teatro creado por dichos sujetos como agentes y creadores de su propia cultura proletaria en una sociedad sin clases; para ello sostiene que hay, en cada proletario, un ‘instinto dramático’ que hay que cultivar a fines no de renovar el teatro, sino de posibilitar las bases para un cambio radical del sistema de producción teatral, sobre todo capaz de avanzar sobre la desarticulación de la ‘teatralidad del teatro’ burgués surgido en el Renacimiento europeo. Así, el famoso ‘espect-actor’ de Boal no deja de hacer serie con estos postulados de Keržencev. Para el autor ruso, la cuestión pasa no tanto por la formación de nuevos actores o dramaturgos, ni por la formación de nuevos públicos, sino por poner en manos del proletariado la factura de su propio teatro, en el que, según su propuesta, la dicotomía activo/pasivo quedaría superada en un hacer y un saber emergentes como resultado de una práctica y hasta una praxis teatral a cargo del proletariado y alentada por el Estado revolucionario.

Como puede apreciarse, Keržencev tiene una visión instrumentalista o utilitarista del teatro —en general típica de todo teatro ‘político’ desde entonces, pasando por Brecht y hasta las propuestas actuales, incluso las feministas—, al menos para esa etapa de transición, visión que no estará ausente en el Teatro del Oprimido, sobre todo de la primera etapa, anterior al exilio de Augusto Boal a Europa. La perspectiva del autor ruso se ve, en cierto modo, facilitada por el hecho de que se plantea en un momento histórico en el que ya la

revolución ha triunfado. Como dijimos antes, no era ésa la situación de la mayoría de los países latinoamericanos de los 60s/70s, de modo que allí la izquierda política apela a una creación colectiva remozada, en la que se asimilan algunos de los postulados ya experimentados en la Revolución Rusa, pero que no puede sostenerse sobre un ‘sujeto proletario’; de ahí que Freire y Boal nos hablen de un ‘sujeto oprimido’ en donde la etapa de desalienación del capitalismo y de la consistencia de las tradiciones sociales y culturales debería pasar por un proceso de transición como propedéutica para una revolución a advenir.

Por eso resulta imprescindible cuestionar ese ‘sujeto oprimido’, leer *a la letra* (en las marcas y huellas que la serie histórica y artística repite bajo otros ropajes) cómo Freire y Boal, desde sus disciplinas, lo pensaron y con qué tipo de andamiaje conceptual lo sostuvieron para dar lugar a sus propuestas educativa y teatral, respectivamente. Será importante observar las paradojas que surgieron y las vicisitudes que ocurrieron como consecuencias de dichas paradojas, tanto en los avatares del teatro ruso durante el proceso de institucionalización de la revolución, sobre todo a partir de Stalin, como los pliegues que, tanto en lo político, como en lo social y cultural, la izquierda latinoamericana fue probando sus diversas estrategias, con éxitos parciales y fracasos más notables, desde los *sixties* hasta el presente. Indudablemente, esa izquierda política se ha visto a cada momento en la necesidad de dar ‘identidad’ o semblante al sujeto oprimido que sostiene y justifica su acción política. Este ensayo intenta solo contornear estas cuestiones, particularmente cómo Freire y Boal, entre otros pensadores y artistas, abordaron la cuestión del sujeto oprimido, de las posibilidades de desalienación y liberación, en suma, de cómo se van resemantizando vocablos como libertad y revolución, liberación y emancipación.

El núcleo traumático de la praxis ‘liberadora’

Baste decir rápidamente que tanto para Freire como para Boal se trata de una “praxis liberadora” (48), nunca ‘bancaria’, planteada para confrontarse si no directamente con la angustia, al menos con el “miedo a la libertad”, afecto umbral de la angustia que Freire

re sitúa a nivel inconsciente (30). Para Freire, tal como lo plantea en su *Pedagogía del Oprimido* (1970), la praxis se define por la convergencia de la acción y de la reflexión, a las cuales distingue enfáticamente de las meras acciones, del activismo (69), de la propaganda (71), del dirigismo y la manipulación (72) —términos hoy mezclados y programáticamente confundidos en muchas propuestas performativas artísticas y no. La distinción de Freire va en cierto modo aparejada con la que hace Lacan entre las acciones y el acto analítico en el *Seminario 15*; incluso más, tanto Freire como Lacan rechazan la manipulación del sujeto oprimido o analítico por parte del líder o del analista, respectivamente, bajo cualquier tipo de modalidad; son conocidas las diatribas constantes de Lacan contra la *Ego Psychology*, como nefasta versión del psicoanálisis cuyo punto es la adaptación o captura (en el fondo, doble alienación) del analizante a un cierto Bien sostenido por el analista, o por una identificación al analista como ideal o modelo de vida.

En cuanto a Boal, hay en su primera etapa una didáctica, esto es, una posición del Teatro del Oprimido típica de la izquierda lúcida de los 60s/70s, como portadora del saber que, supuestamente, los militantes deben ofrecerle a un oprimido ignorante de la causa de sus males; esta posición de Boal —típica por lo demás de los grupos de creación colectiva de la época— se va a modificar radicalmente después de su exilio en Europa. Voy a limitarme a problematizar esquemáticamente la cuestión del ‘sujeto oprimido’, sostén de las propuestas freiriana y boaliana; en general, en la bibliografía que he podido consultar, se asume que se comprende (palabra anatema de Lacan) qué sea un sujeto oprimido y, por ende, no se problematiza qué constelación conceptual sostiene esa noción asumida, de ese modo, acriticamente.

El punto disparador de la Pedagogía del Oprimido y del Teatro del Oprimido es, obviamente, la alienación de grandes masas de seres marginados por el modo de producción capitalista en una sociedad de clase. Sin embargo, el núcleo traumático de la situación, como veremos, se instala a nivel de los afectos: “el miedo a la libertad”. Este miedo va a consistir en la extimidad del opresor, que opera tanto dentro como fuera del sujeto oprimi-

do. Miedo y libertad, entonces, constituyen dos vocablos que tendremos que revisar, porque no podemos ‘comprenderlos’ desde el sentido común o doxa, sino desde el lugar que ocupan en el armazón conceptual o nocional de Freire y de Boal.

La consistencia conceptual del ‘sujeto oprimido’ y el goce

El adjetivo ‘oprimido’, que habitualmente califica a un sustantivo, ha tomado la posición de calificar a un sujeto y, siguiendo las sugerencias de François Recanati en su intervención en el *Seminario 20* de Jacques Lacan al convocar la ‘extensión de predicado’ de Port Royal, ha sustancializado la figura de “el oprimido” como tal. Esa sustancialización, por lo demás, ha hecho serie con un espectro de seres oprimidos de diversas especies (“proletarios urbanos, campesinos y hombres de clase media” [Freire 31]) y diversos niveles discursivos: raciales, clasistas, de género, de edades, etc. Ora apunta a subalternos, ora a sometidos o marginados, a desclasados o a desechos, nuda vida (Agamben), “condenados de la tierra [...] desarrapados del mundo” (Freire 42, con referencia a Fanon), o inempleados estructurales (J. Alemán). De este modo, “el oprimido” se nos presenta como víctima, habitado por diversos modos de opresión, la cual, dada como sustancia gozante y como un real, apunta a la repetición, esto es, a una *satisfacción en el sometimiento* a diversas figuras de poder (dios, Estado, educador, padre, marido, etc.), sufrimiento que, si a veces puede ‘concientizarse’ (incorporalizarse, para usar resonancias estoicas), resulta no obstante muy difícil de remover en los pueblos desde la praxis política y cultural. Corresponde, pues, interrogarse acerca de qué tipo de goce habita al oprimido, porque pareciera que ese goce es lo que lo define sustancialmente.

El goce, como lo plantea Lacan, se instala en la dimensión pulsional donde están los objetos *a* (seno, heces, mirada y voz), constituyendo de ese modo lo que el autor denomina lo Real, como opuesto a la realidad, entendida como una construcción imaginaria, fantasmática que, precisamente, tiene la función de proteger al sujeto de su captura letal por el objeto *a* y, por ende, por lo real y el goce. Real y objetos *a* son restos de la operación

significante, simbólica, por la cual la cría humana es mortificada por el lenguaje como instancia estructural ineludible para ingresar a la comunidad humana. Real y objeto constituyen un residuo de esa operación significativa por la cual el sujeto renuncia a ciertas satisfacciones como condición para ser aceptado por el Otro como registro simbólico de la cultura y el pacto social.

Del miedo y de la angustia

Estas breves notas, injustas en su brevedad, sirvan no obstante para permitirnos diferenciar miedo y angustia. Para Freire, y en gran parte para Le Boétie, la servidumbre o sometimiento del sujeto oprimido (voluntario o no, pero sin duda acatado y naturalizado como ‘destino’ o ‘aceptación resignada a su condición o posición de clase’) surgen del ‘miedo a la libertad’. La libertad, por ende, aparece como el objeto perdido en la operación significativa que ha dejado al sujeto a merced del deseo y goce del Otro. Así, la libertad, en tanto objeto perdido, podemos pensarla como objeto del deseo o como causa del goce. Para Erich Fromm, en su famoso libro cuyo título es precisamente *El miedo a la libertad* (1941), dicho miedo se explica, en términos generales, como el resultado del desvalimiento del ser humano, debido a su soledad, su desamparo, su aislamiento y su pequeñez, frente a lo desconocido o los excesos posibles de aquello que anhela, pero que teme. El sometimiento del sujeto, desde su perspectiva, puede estar causado por múltiples factores, incluso el amor. Fromm investiga la cuestión de la libertad y del miedo a la libertad en situaciones diversas, conectando a ambos a varios sentimientos y pasiones (ira, vergüenza, etc.), aunque dedica gran parte de su libro a cómo estas cuestiones se han debatido y consolidado en el discurso religioso, sobre todo el protestantismo. A los efectos de nuestro ensayo, conviene —tal como propusimos al principio— abordar la cuestión desde Freud y desde Lacan.

Si la libertad es el objeto perdido, objeto de deseo y también causa de goce, entonces nos importa, aunque sea a grandes rasgos, establecer si esa libertad debe pensarse como una satisfacción de la que el sujeto había alguna vez gozado y a la que ha tenido que renun-

ciar para ingresar en la comunidad humana. Fromm desarrolla algunas cuestiones relativas a la relación entre la libertad del sujeto como factor de aislamiento del grupo, y nos hablará de una libertad recobable, de una libertad negativa y otra positiva. Sin embargo, si pensamos desde la perspectiva del estadio del espejo lacaniano, el *a* puede tomar dos posibles lecturas: como el otro (*autre*), imago que le viene del espejo y que el sujeto incorpora como yo [*moi*], la cual le brinda el júbilo de una unidad ilusoria de su cuerpo frente al desvalimiento y a la incoordinación o fragmentación motora en los que nace; o bien como objeto *a*, residuo vital de esa operación de alienación al Otro. En estas alternativas, el sujeto pierde algo y, por lo tanto, se nos da a pensar la libertad como objeto *a*, aquello que luego buscará en la serie metonímica de su deseo, pero también —según elaboraciones lacanianas posteriores— ese objeto será el resto como goce —sufrimiento, satisfacción prohibida— que, malestar de por medio, insiste en la repetición. Así, la libertad deviene lo anhelado y lo temido, por cuanto el goce no deja de estar aliado a la pulsión de muerte, al superyó, a esa instancia que Freud planteó como la del sujeto contra sí mismo.

Ahora bien, si la libertad es temida y a la vez constituye ese peligroso real que amenaza al sujeto, entonces, por esta vía, accedemos a la necesidad de diferenciar miedo de angustia, tal como Lacan realizará en el *Seminario 10*, sobre todo a partir del ensayo de Freud “Inhibición, síntoma y angustia”.

Para Freud y para Lacan la angustia es un afecto, tal vez el único, el que no engaña; la angustia queda así en cierto modo deslindada de las emociones, sentimientos y pasiones, todos desarrumados y engañosos, con los que no se confunde. Angustia y miedo se ligan en cuanto a que se trata de reacciones a algo o a una situación peligrosa. La angustia aparece, según Lacan afirma en su *Seminario 10 La angustia*, cuando algo se instala en el “lugar que corresponde al que ocupa el *a* del objeto del deseo” (Clase 3, 23); y ese lugar es justamente el lugar de una falta. Y si el deseo es el deseo del Otro, entonces esa falta pone al sujeto en situación de no saber qué es para ese Otro, qué quiere ese Otro de él. Para Freud también la angustia se plantea en principio como una señal frente a la pérdida de un objeto, en con-

secuencia, en relación a una falta; por ello nos habla de angustia de castración; pero Lacan ajusta el planteo al afirmar que la angustia no es la señal de una falta como respuesta a la castración, sino el hecho de que esa falta era precisamente la que sostenía al sujeto como deseante.

Lacan se interesa no por la angustia-señal, sino por lo que Freud denominó “angustia traumática”, en la que el objeto que emerge deja al sujeto sin capacidad de apalabrar aquello que lo sorprende y hasta lo paraliza, esto es, un real fuera del sentido, por lo tanto, quedando completamente a merced del goce. Cuando irrumpe la angustia, el sujeto queda perturbado porque hay algo, porque no hay falta. La angustia para Lacan deviene entonces en ese afecto que se define cuando “falta la falta”, el sujeto queda confrontado a aquello imposible de nombrar, por lo tanto, queda desvalido, sin recursos del registro simbólico, e incapaz incluso de hacer síntoma de ese real que lo acucia y que no puede nombrar. En cierto modo, se trata de un siniestro, algo que estaba ahí y que de pronto sale a la luz, dejando al sujeto anonadado. La angustia, entonces, no es sin objeto, y ese objeto es precisamente el real (sobre todo la mirada y la voz como objetos *a*) que irrumpe la continuidad discursiva del sujeto; la angustia entonces surge frente a aquello que estaba velado y que, estando siempre ahí, en lo familiar, aparece de pronto en la serie de la repetición como corte, evocando retroactivamente aquel trauma inicial en el que, para devenir sujeto, sujeto dividido como condición para ingresar al común, tuvo que renunciar a satisfacciones primordiales (incesto y parricidio, por ejemplo). Cuando este objeto *a*, cuando esto pulsional irrumpe como un *Das Ding*, sea como figuración de la Muerte, de la nada, de lo real o, como plantea Marta Gerez Ambertín, como “la Cosa: [en tanto] Otro primordial inolvidable (cuerpo incestuoso de la madre)— limitado por la ley del Padre” (67), cuando eso irrumpe, se desligan deseo y goce, se desenmarca el fantasma ($\$ \diamond a$) que lo defendía frente al objeto *a*.³

³En la fórmula del fantasma, el losange \diamond es precisamente el que opera como pantalla defensiva del $\$$, del sujeto, frente al objeto *a*, al goce.

El oprimido y el miedo a la libertad⁴

Si consideramos estos planteos, y si seguimos a Freire en cuanto al ‘miedo a la libertad’, podemos decir que el sujeto oprimido no se define frente a la angustia, sino frente al miedo. Tal vez, a pesar de la influencia hegeliana que atraviesa *Pedagogía del Oprimido*, Freire dejaría la angustia de lado por su relación, ya no con el sujeto oprimido, sino con el surgimiento de las figuras del amo y del esclavo a partir de la relación de ambos con la Muerte como Amo absoluto, como *Das Ding*. Desde esta perspectiva, la angustia resultaría para el sujeto una instancia *estructural* relativa al goce y, por tanto, no revolucionable. La opresión, en cambio, al apuntar al miedo, al estar determinada por el *sistema* –el capitalista—, abre a la posibilidad de ser superada por el sujeto. Desde la perspectiva de la angustia, la libertad deviene un peligro absoluto, un goce ineludible e ineliminable, que insiste en repetirse, un peligro siempre allí y que regresa siempre al mismo lugar. La libertad desde la perspectiva del miedo resulta, en cambio, una posibilidad alcanzable a partir de un trabajo ‘educativo’ con la alienación al goce y deseo del Otro, de ahí que Freire haya titulado dos de sus libros como *La educación como práctica de la libertad* (1967) y *Pedagogía del Oprimido*.

Lacan se vio, por lo tanto, en la necesidad de distinguir la angustia del miedo. Como vimos, para él, la angustia no es sin objeto, por lo tanto, es un afecto que no engaña. A su vez, Lacan –distanciándose de otros psicoanalistas que confundían miedo y angustia— planea que el miedo no es a un objeto, sino a aquello desconocido que estaba escondido y sale a la luz, esto es, se establece una relación entre el miedo y lo siniestro (*Seminario 10*

⁴ En este ensayo estamos trabajando el miedo a la libertad, en la medida en que Freire sitúa al sujeto oprimido frente a ese miedo. Sin embargo, se hace necesario aclarar que la cuestión del sometimiento y la opresión toman otras direcciones en el corpus psicoanalítico. Freud medita en varios de sus trabajos sobre la escisión del sujeto contra sí mismo, dando cuenta de los reproches que se hace, del autocastigo que se propina, de la melancolía que lo captura y separa de la realidad; para él, estas modalidades tienen siempre su correlato, no en el miedo, sino en la figura del Padre, no el Padre Muerto, simbólico, que legista y pacifica, sino los restos del *Urvater*, el padre primitivo, que escapó a la simbolización y regresa feroz como Ello y superyó (Marta Gerez-Ambertín64). Esta vertiente investigativa sobre el sujeto oprimido es la que ya había preocupado a Le Boétie y a la que deberemos volver en otros trabajos futuros.

173). Desde esta perspectiva, el miedo a la libertad se podría leer como miedo a algo escondido y horrendo, pero familiar. ¿Qué significa estar o ser libre? ¿Cómo se ejerce la libertad? Esta dimensión de peligro para el sujeto ya había sido sospechada por Le Boétie. Pareciera como si la libertad fuera un estado propicio para el surgimiento de la angustia, tal como Heidegger lo vio en su *Ser y tiempo*; allí, afirma, refiriéndose al *Dasein*, al ser humano, que la angustia confronta al hombre consigo mismo en su aislamiento existencial, siendo libertad y angustia constitutivas de ese ‘estar-en-el-mundo’:

La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela *su ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante *su ser libre para...* (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el *Dasein* está entregado en cuanto estar-en-el-mundo. (189)

Lacan nos advierte que es el miedo el que inhibe y paraliza al sujeto, y no necesariamente lo propulsa a la huida. Podríamos agregar, desde la perspectiva existencialista, que el sujeto se inhibe y paraliza frente a la libertad, lo cual explicaría por qué el sujeto del oprimido se resguarda o defiende (voluntariamente o no, conscientemente o no) en una zona de confort que evitaría cuestionarse acerca de su estar-en-el-mundo, o de su falta-enser, esto es, se paralizaría “ante *su ser libre para...*”. Lacan calificaría la posición heideggeriana, no como miedo o angustia, sino como ‘embarazo’ (según el cuadro de los afectos del *Seminario 10*), por cuanto —como lo plantea en la clase 1 del *Seminario 10*—, éste les sucede “[c]uando ustedes ya no saben qué hacer de ustedes, dónde meterse, tras qué parapetarse, es precisamente de la experiencia de la barra que se trata” (18). El sujeto confronta en el embarazo esa barra que lo divide. El sujeto oprimido, entonces, es ese sujeto barrado, embarazado para Lacan, angustiado para Heidegger, que huye o se paraliza frente a la libertad y, por ello, tanto la Pedagogía como el Teatro del Oprimido se plantean como metodologías

ías capaces de permitirle al oprimido elaborar ese miedo, y no la angustia, que resulta estructural, inevitable e ineludible. Por ello, ambas perspectivas trabajan sobre la opresión y la figura del opresor, externo, desde lo simbólico-imaginario; ninguna de ellas se plantea cómo trabajar con el goce y lo real, es decir, con la instancia del malestar en la cultura, del Ello y el superyó. Será la praxis teatral la que se enfoque con más énfasis, no solo en relación a la opresión, sino sobre todo sobre la alienación del sujeto al deseo y goce del Otro, a fin de promover por medio de la creatividad y la invención un significante capaz de poner un alto a la compulsión a gozar propulsada por la política neoliberal basada en la pulsión de muerte. Por eso la praxis teatral, tal como la he conceptualizado en otros trabajos,⁵ apunta al cuerpo, a lo real y al goce, a la angustia, y, por esa vía, no solo a la opresión y al miedo.

Ahora bien, si el objeto del miedo podría imaginarse como exterior al sujeto —como intentaron plantearlo algunos analistas—, la angustia, tal como la plantea Lacan, es el afecto que da cuenta de un peligro que viene de adentro del sujeto mismo, de lo más íntimo de su ser, esto es, viene de ese real, de ese objeto *a* causa de goce, de ese sinsentido que amenaza al sujeto, irrumpiendo e interrumpiendo la continuidad de su discurso, dejándolo sin posibilidades de significantizarlo. Una vez más, si convenimos en pensar la libertad como ese real, el sujeto no puede esquivar interrogarse sobre qué es ser libre, qué consecuencias abre el ejercicio de la libertad. El miedo, entonces, aparece como miedo a lo desconocido que esconde un objeto que está *ante* el sujeto; la angustia, por su parte, es un afecto situado en la dimensión pulsional de la subjetividad singular del sujeto y es causa del objeto *a*, causa del deseo, por lo tanto, no es un objeto ‘objetivo’ que se pueda describir en su objetividad desde la intencionalidad de la conciencia, como lo planteaba la fenomenología, cuyas resonancias aparecen en la *Pedagogía del Oprimido*. En Freud, la angustia-señal constituye una alarma, una expectativa (*erwarten*) frente a la posibilidad —como luego retoma Fromm y en parte Lacan— de la situación traumática de desvalimiento que sufre el sujeto ante un objeto peligroso o frente a una situación dolorosa que pudo haber vivido con anterioridad. Como dice

⁵Ver la compilación de ensayos en mi *Introducción a la praxis teatral. Creatividad y psicoanálisis*.

Freud, “La angustia es entonces, por una parte, expectativa del trauma, y por la otra, una repetición amenguada de él” (O.C. XX, 155); de ahí que diferencia la situación de desvalimiento padecida por el sujeto de la situación de peligro para la que el sujeto se prepara. Es por ello que nos habla de la expectativa o espera que el sujeto siempre siente de esa irrupción de un objeto peligroso que amenaza su seguridad yoica. Lacan discernirá que el peligro que viene de adentro, del que la angustia da señal, es del orden de lo real, de lo pulsional (*Seminario 10* 173-174).

Y este es el punto álgido que propulsa las metodologías de Freire y de Boal: cómo elaborar el miedo, cómo liberarse del miedo; ninguna de las dos propuestas se orienta a superar o eliminar la angustia. Por eso ambas metodologías, la educativa y la teatral, se enfocan en la ‘concientización’ apelando al registro simbólico e imaginario para elaborar las causas de ese miedo, arraigado en el sujeto como miedo a la libertad, lo cual significa que tiene miedo de confrontar no solo al opresor externo, al que considera más apertrechado que él, sino al opresor interno, entramado por múltiples emociones, sentimientos, pasiones y, sobre todo, tradiciones, costumbres, atavismos que, a la postre, no dejan de sostenerse en la figura de un superyó feroz y obsceno que les impone gozar, gozar del sometimiento, gozar del resguardo del rebaño, gozar de obedecer, de resignarse.

Del opresor y el oprimido

Si partimos de una lectura comprensiva y, por ende, rápida y superficial, atendida a la doxa, el oprimido se presenta como un individuo humillado y ofendido, y como integrante de un Otro, cuya calificación y definición resultan nocionales en el corpus freireano y boaliano, esto es, resultan problemáticas: el oprimido es un miembro del *pueblo* (otro término ambiguo), y sobre el que Boal hace un pequeño esfuerzo de elaboración al diferenciarlo de la población; sin embargo, según él, los sectores hegemónicos y opresores no son pueblo. En Freire el ‘pueblo’, en cambio, es un *real* con el que el hombre radical, revolucionario, el famoso “hombre nuevo”, no teme encontrarse; como todo encuentro con lo real, es siem-

pre fallido. En ese sentido, si el ‘pueblo’ es lo real (71) que resiste toda significantización, se comprende que la izquierda –capturada por las mismas metodologías sostenidas en el discurso del Amo o de la Universidad— no deje de tener un encuentro fallido (34) con el pueblo. La anécdota de Boal relatada al comienzo de *El arco iris del deseo* y muchas veces evocada por él, acerca de cómo, invitando desde la escena a los campesinos a tomar las armas contra los opresores en una presentación teatral, éstos a su vez los invitaron a incorporarse a su lucha, para el cual contaban con armas reales que, obviamente, Boal y sus compañeros no se animaron a tomar, excusándose no sin vergüenza. El miedo a la libertad, en este caso, no parecía estar del lado de los campesinos, sino del lado de los teatristas; Boal relata ese pasaje del miedo a la angustia, la imposibilidad de ponerle palabras a ese encuentro con lo real:

El miedo que sentíamos se transformó en pánico. Porque resultaba difícil explicar –tanto a Virgilio [el líder campesino] como a nosotros mismos— cuán sinceros y auténticos éramos al empuñar unos fusiles estéticos que no disparaban; nosotros, los artistas, que no sabíamos disparar. Nos explicamos como pudimos. (14)

La autenticidad estética para Boal, como la educativa para Freire, constituye un aspecto que requiere de una conceptualización orientada a diferenciar lo real de la realidad, lo imaginario-simbólico de lo real en la praxis política, si ésta quiere ser efectiva en el trabajo con el sujeto oprimido, particularmente a nivel del mismo artista o el mismo educador. La ‘autenticidad’ que surge de algunas de estas anécdotas relatadas por Boal no siempre es verdaderamente auténtica, porque muchas soluciones que el oprimido ofrece para sus problemas están engarzadas en su alienación al Otro hegemónico. Para ambos maestros brasileños, el sujeto oprimido es aquel que justifica la praxis (educativa o teatral, ambas políticas y éticas y sobre todo ‘auténticas’ en tanto no se realizan como activismo o verbalismo [50], o mera racionalización como mecanismo de defensa [52] y menos aún como catarsis). Esa

autenticidad, por lo tanto, no es esperable del sujeto oprimido, sino de la perspectiva del teatrista o del educador, no siempre –como se puede apreciar— menos oprimido que aquel al que supuestamente dirige su praxis liberadora. El oprimido es el sujeto –casi el objetivo— que Freire y Boal visualizan, a veces estereotipadamente desde el registro imaginario, desde la lucha de clases y la perspectiva marxista de aquella época, sobre todo durante las campañas de alfabetización o de movilización por vía del teatro en Brasil y Perú. A veces, como vimos, con mucha honestidad Boal da cuenta de su propia opresión.

Freire, en este sentido, confronta la perspectiva de la izquierda política respecto del oprimido y a los oprimidos mismos en relación a los “criterios del saber” (66): el sujeto oprimido calificado y autocalificado como ignorante, vacío de saber y sometido al líder como dueño del saber. La *educación bancaria* hegemónica y opresiva, calificada también como ‘burguesa’, se formula a partir de un depósito de saber que los más aptos harían sobre la conciencia vacía del oprimido desde la posición del discurso del Amo o de la Universidad; Freire –al igual que Boal a nivel teatral— contraponen esa metodología bancaria, didáctica, a una educación revolucionaria donde el oprimido es agente de su propio saber, sea en posición del discurso de la Histórica o, en el mejor de los casos, donde el coordinador se posiciona como semblante del objeto *a*, posición de agente en el discurso del Analista. Boal realizará también este programa, pero a partir de su exilio en Europa.

¿Oprimido, reprimido, mortificado, alienado?

Si pretendemos abordar la cuestión del sujeto oprimido desde el psicoanálisis, conviene hacer distinciones importantes y, para ello, el primer paso, antes de abordar la teoría, es apelar al Diccionario como registro simbólico, como tesoro de los significantes.

El Diccionario de la RAE nos da tres posibilidades para el verbo ‘oprimir’, a saber: ejercer presión sobre algo. Producir agobio o desasosiego grave a alguien. Someter a una persona, a una nación, a un pueblo, etc., vejándolos, humillándolos o tiranizándolos. En cambio, para ‘oprimido’, se restringe a un solo sentido: lo presenta como adjeti-

vo, lo cual constituiría un atributo y no una sustancia: “que está sometido a la vejación, humillación o tiranía de alguien”. Como vemos, el diccionario superpone o engloba la opresión con la represión. Para ‘reprimir’, la RAE nos da: contener, refrenar, templar o moderar; contener, detener o castigar, por lo general desde el poder y con el uso de la violencia, actuaciones políticas o sociales. Si procedemos siguiendo la idea de la ‘extensión de predicado’ que Recanati sugiere, podríamos decir que la RAE nos da ‘opresión y represión’ como un tipo de sustancia, derivados de los adjetivos ‘oprimido y reprimido’. Y es sólo para reprimido y represión, que la RAE se acerca al sentido de ambos vocablos en el psicoanálisis: “Dicho de una persona: Que oculta o refrena en exceso sus sentimientos o deseos, especialmente los sexuales” y “En el psicoanálisis, proceso por el cual un impulso o una idea inaceptable se relega al inconsciente”. Para ‘represión’ agrega el sentido político como ejercicio de la violencia. En todos los casos, se trata de una acción o el resultado de una acción que tiene a alguien como sujeto agente y a alguien, ya no como sujeto, sino como objeto que padece o sufre esa la acción. La categorización dada por los vocablos ‘vejación, humillación o tiranía”, nos pone en escena ese objeto (individuo, cuerpo, aparato psíquico) en el que se registra la acción opresiva ejercida por un tirano o por el Otro empoderado, abusivo, superior, exterior, que puede ser un individuo, o bien el “dominio excesivo que un afecto o pasión ejerce sobre la voluntad” desde el interior, instancia que podríamos pensar como el Ideal del yo o, mejor, como el superyó, en sus dos versiones, la del imperativo categórico moral (superyó heredero del Edipo), y la versión obscena y atroz como superyó heredero del Ello.

El hecho de que tengamos un agente y un paciente, que se instale el binario activo/pasivo, va a necesitar una elaboración diferencial si consideramos el ‘sujeto oprimido’ en relación a la cuestión de la sexualidad y también en cuanto a la posición subjetiva, aspecto que no desarrollaremos en este ensayo.⁶Si, por un lado, entra en juego, desde el psico-

⁶Conviene observar cómo en el discurso analítico hoy ya no se habla de ‘paciente’ sino de ‘analizante’, ya que la operación de análisis recae más en el sujeto que consulta que en el analista. El analizante es agente en el

análisis, lo masculino y lo femenino, también, por otro lado, tendríamos que pensar posiciones del sujeto, independientemente de su sexo y su género: correspondería hablar de masculinización y mujerización para indicar no solo roles, sino también lugares discursivos en el sistema capitalista y en el patriarcado. Aunque estas diferencias no aparecen en la Pedagogía del Oprimido, de alguna manera se registran, pero sin mucha conceptualización, en la propuesta de Boal. En efecto, a continuación de la anécdota que hemos mencionado sobre el uso de las armas, que Boal califica de “encuentro traumatizante” (15), Boal incluye otro ejemplo del encuentro fallido con lo real (páginas 15 a 19), pero en este caso, se trata de una relación marital de una mujer con un marido abusivo, donde otra mujer del público, “la señora gorda”, ofrece una solución a la escena que desborda la perspectiva ‘decente’ ofrecida por los teatristas.

El sujeto dividido del inconsciente, por su alienación al Otro y el carácter mortificante del significante, ya podría darnos una pista para repensar y ubicar conceptualmente al ‘sujeto oprimido’, ya no desde el diccionario, sino desde el psicoanálisis. Desde esta perspectiva, el sujeto mortificado por el lenguaje es —como lo plantea el psicoanálisis— un *sujeto dividido* por estructura, en el cual una parte del aparato psíquico está reprimida; ese sujeto, el del inconsciente (que no es ni un individuo ni una persona, ni tampoco el ‘yo’), resulta sujeto al Otro porque existe, precisamente, como resultado de la operación significante. Por otro lado, tendríamos un *sujeto oprimido* el cual, sin dejar de ser producto de la estructura que lo instala como sujeto mortificado, registra la determinación espacio temporal (*res extensa* y *res cogitans*). Como localizado en el espacio y en el tiempo, podemos pensarlo como un individuo oprimido, más que como un sujeto en sentido lacaniano.

En este sentido, incluso si mantenemos la frase ‘sujeto oprimido’, me atrevo a sostener que esta diferenciación remite a cómo Lacan introduce el inconsciente. El inconsciente se nos presenta *por lo menos* de dos modos: primero, como el Otro “estructurado como

trabajo con su propio discurso; el sujeto oprimido de Freire todavía está atrapado en la dicotomía opresor-oprimido, activo/pasivo.

un lenguaje”⁷ que da por resultado el sujeto mortificado a partir de marcas significantes, el \$, y, por otro, como el inconsciente transindividual, parroquial, que impone la dimensión espacio-temporal, el aquí y ahora, la singularidad del sujeto y de la subjetividad de la época, integrada a ese ‘farfullar’ de los ascendientes, de los linajes aludido por Lacan en el *Seminario 27*. Lacan, a lo largo del *Seminario 4*, va modelando una aproximación al lenguaje y al discurso que podría resultarnos útil, una especie de pauta para manejarnos con estos dos niveles del sistema simbólico: nos habla, por un lado, del lenguaje al que le asigna ser *estructural* e ineludible para todo sujeto; nos dice precisamente que se trata aquí de lo sincrónico; por otro, habla del *sistema* que compete al discurso, cuya función se efectiviza a nivel diacrónico, es decir, supone para el sujeto una opción históricamente determinada. Tenemos así la estructura signifiante por un lado y, por otro, el hecho de que todo enunciado del habla responde o se sostiene en una posición en el sistema discursivo, para el cual, aunque no trabajado en el *Seminario 4*, se formalizará más adelante en su enseñanza como los famosos ‘cuatro discursos’. Conviene entonces diferenciar un *sujeto reprimido* por estructura y un sujeto *oprimido* por sistema, esto es, sujetado a un discurso por su contingencia histórica, por el lugar que ocupa (amo o esclavo) en la fórmula de uno de esos cuatro discursos. Entendemos así que Freire observe cómo opresor y oprimido padezcan las determinaciones alienantes del sistema, es decir, según la subjetividad de la época en la que les tocó vivir. Si queremos sostener conceptualmente la idea de un sujeto oprimido, sería entonces un sujeto que sufre una alienación a un sistema socio-económico y cultural, pero para quien, ese sufrimiento, es inconsciente. Tanto la Pedagogía de Freire como el Teatro del Oprimido de

⁷ Se trata del inconsciente como el Otro, como discurso Amo; sin embargo, como intentamos plantear, no se puede ni se debería confundir el Otro a nivel de estructura, donde el inconsciente opera como el discurso Amo, del discurso *del Amo* en los cuatro discursos, por cuanto éstos suponen una variable sistemática y temporal o diacrónica, y no estructural. No es casual que Lacan hable del Amo antiguo y del Amo Moderno. El Otro tiene muchas variantes en Lacan: el inconsciente, el Amo, el Padre, el Nombre o los Nombres del Padre. La cuestión del líder tiene que ver con el Padre o el Nombre-del-Padre, y en ese sentido, si se trata de un líder populista, instalado y localizado en un tiempo y un espacio determinados, aunque paternice o maternice una lucha por la hegemonía, no se confunde con el Amo hegemónico ya institucionalizado. En trabajos futuros exploraré estas cuestiones en el Teatro del Oprimido.

Boal se dirigen, como dijimos al principio de este ensayo, a la ‘concientización’ de esa alienación, es decir, hacer pasar lo inconsciente a la conciencia, operación que, obviamente, es la del psicoanálisis.

Como ya vimos, el \$, el *sujeto mortificado*, dividido, integra el Común a costa de renunciar a una satisfacción plena y mítica, el famoso objeto *a*, a una parte vital de sí, a un goce pleno; es el precio que tiene que pagar para formar parte de la comunidad humana, es la deuda/culpa que tiene por su acceso al lenguaje, el cual, si por un lado lo integra en su desamparo, también le impone—vía la ley, el Ideal del yo, el superyó (el heredero del Edipo y el heredero del Ello)— mandatos, sacrificios, renunciamientos y padecimientos a todo nivel de su cuerpo trinitario RSI.

El sujeto oprimido y la libertad

Esa renuncia y esa pérdida de goce, ese sometimiento a la ley con su otra cara correlativa por el lado del deseo y la transgresión, podemos trabajarla políticamente para entender cómo se sitúa en Freire y en Boal —y por extensión en la discursividad y subjetividad de las décadas de los 60s y 70s— la cuestión de la *libertad* como aquello fundamentalmente perdido en la operación de alienación. Ya hicimos mención a cómo la libertad era lo propio del hombre en La Boétie y el constitutivo de su existencia misma en Heidegger.

En cada época, sin embargo, la libertad aparece como el significante-amo, S_1 , que toma diversos semblantes como S_2 para el sujeto. Ese semblante tiene la función de apalarbrar y medio decir la verdad respecto a la causa del goce y la causa del deseo de ese sujeto y de esa época y, por ende, la libertad es una vez más ese goce que insiste en la serie de la repetición. La libertad es el goce perdido, mítico, siempre anhelado, que insisten en la serie de la repetición: Lacan juega con los vocablos en el *Seminario 20*, al afirma que *lo serio es lo que hace serie* (Clase 3, 13). La libertad es, entonces, lo serio que no deja de no escribirse en la serie. ¿Podemos liberarnos, entonces, de la libertad como goce? Eso equivaldría liberarse el Otro, cuya falta causa la falta del sujeto como goce y como real. En consecuencia, hoy sa-

bemos que no podemos liberarnos del Otro estructural (incluida su falta correlativa a la falta al nivel del sujeto). Esa falta da lugar al deseo y, como resto, al goce. ¿Estamos condenados a sufrir la falta de libertad?

¿Cómo salir de esta paradoja? ¿Cómo desalienarnos, como separarnos del deseo y goce del Otro? ¿Estamos condenados a sufrir la colonización sin alternativas? El psicoanálisis, al igual que Freire y Boal, parece ofrecer una salida. Es gracias al deseo que podemos emanciparnos de la alienación, ya no por medio de la revolución y la liberación, sino por medio de la emancipación. No por casualidad el libro de Boal producto del exilio europeo se titula *El arco iris del deseo*. La liberación, tal como se plantea en los textos de los *sixties*, aparece como la promesa de un objeto alcanzable; se desea ese objeto y se dispone una praxis revolucionaria que lo conseguiría; esa revolución es la libera, la que, como define la RAE, ‘pone en libertad’. Pero hoy sabemos que el objeto del deseo está perdido para siempre y lo alcanzable son objetos sustitutos, sustituibles, metafóricos de la libertad a lo largo de la cadena metonímica por la que se desliza el deseo; esos objetos, en cierto modo, resultan ilusorios e imaginarios si los pensamos en relación al objeto del deseo. Una vez más, la revolución era entendida en aquella época como corte o salto, sustitución de un sistema opresivo por otro liberador o liberado –un Otro por otro Otro. La revolución nos pondría, pues, en libertad respecto del Otro hegemónico. Pasadas las décadas y acumulados los fracasos revolucionarios, esta perspectiva se nos aparece como una utopía cuestionable en la medida en que, en esa sustitución, estarían eliminadas las huellas del pasado histórico y de la memoria. Una especie de hacer tabla rasa con el pasado, incluso el traumático, obturando la repetición. Freire, en parte capturado por esta utopía, percibe, no obstante, que siempre hay restos del viejo sistema en el nuevo, los cuales no parecen ser difíciles de eliminar. Keržencev mismo también detalla las pervivencias burguesas en la sociedad proletaria y se interroga cómo neutralizarlas. De ahí que la salida posible para la libertad en tanto deseo y goce, no se dé por el camino de la liberación respecto del Otro, sino de la emancipación.

La emancipación es, fundamentalmente, según el diccionario y el campo jurídico, una salida de la dependencia de la patria potestad, esto es, una salida de la servidumbre o tutela del Padre, del Otro, pero no una liberación del Padre o del Otro. Como decía un autor, uno puede irse a miles de kilómetros del padre, pero eso no significa que se ha liberado del padre. Liberarse del padre solamente podría imaginarse como una especie de amnesia del sujeto. Malo o bueno, benefactor o tirano, el sujeto llevará consigo a ese padre toda su vida. Sin embargo, aunque no pueda liberarse del padre, puede, en cambio, separarse de él por medio de un trabajo con la alienación a dicha figura, al deseo y al goce de ese Otro ineludible. La emancipación, por lo tanto, implica un proceso de elaboración de la subordinación a la figura paterna, encarnada por alguien, no necesariamente el padre biológico. No estamos en el campo de la biología. Y ese proceso no se da como corte o salto, como una sustitución de un Amo por otro –como ironizaba Lacan frente a los estudiantes del 68 en Francia, ni por extirpación de la figura de la historia y memoria del sujeto. La emancipación deviene entonces un proceso infinito y gradual que el deseo decidido de un sujeto pone en marcha para desalienarse y producirse o darse él mismo un nuevo nacimiento como sujeto descolonizado, proceso en y por el cual accede a la singularidad de su propio modo de desear y gozar. Por ello, la emancipación involucra un nuevo estado y nuevas responsabilidades para el sujeto, de modo que emanciparse significa operar en el marco de una ética del acto. No se trata de hacer acciones cualesquiera (rebelarse, protestar, quejarse), como plantea Lacan, sino de dar lugar a un acto como aquello que marca un antes y un después en la vida del sujeto, el cual además tiene consecuencias de las cuales ahora es él mismo el único responsable. No toda acción plantea esa diferencia.

Si todavía queremos tildar de revolucionario al proceso de separación del goce del Otro, sería en la medida en que, como lo plantea Lacan al calificar lo real en el sentido astronómico y aristotélico, ese real es lo que vuelve siempre al mismo lugar: el sujeto trabaja siempre, constantemente, eso que no deja de no escribirse en la repetición. Obviamente, este sentido de ‘revolución’ no es el que encontramos en los textos de los *sixties* latinoame-

ricanos. De modo que, aunque se trate del Otro, del Otro-que-no-existe y del cual queremos separarnos, pero del que no podemos prescindir, lo cierto es que no hay momento histórico en que esa causa de goce —esa libertad perdida y anhelada como satisfacción mítica—no remate en un significante amo o en un semblante que parcialmente lo significantice.

Del deseo y de la emancipación

Freire y Boal diseñan sus metodologías a partir de desalienar, descolonizar al sujeto oprimido a fin de que éste elabore su propio saber, alcance la singularidad de su propio goce, separándose del Otro hegemónico. Boal, como hemos ido viendo a lo largo de este ensayo, diseña ejercicios en la primera etapa del Teatro del Oprimido, que rectifica en su etapa del exilio, donde incorpora nuevas alternativas ya desde una perspectiva emancipatorias y no liberacionista, como en la etapa inicial del Teatro del Oprimido. Si en la primera etapa del Teatro del Oprimido plantea sus técnicas desde los discursos del Amo y la Universidad, al modo bancario o didáctico; más tarde, diseñará técnicas de “[t]eatro no didáctico [...] sino pedagógico, en el sentido de aprendizaje colectivo” (*El arco iris* 20). Y es que, en la etapa del exilio europeo, comienza a percibir que la opresión no es exclusiva de sujetos marginados económicamente, opresión que califica como “visible y concreta”, sino otro tipo de opresión, “nuevas formas de opresión” que emergen “con el miedo al vacío o la angustia de la soledad” (21). Constata ya matices que hoy identificamos como generadas por el neoliberalismo y que afectan a todas las clases sociales. Boal comienza así a trabajar otras víctimas de opresiones más generalizadas: “inmigrantes, profesores, mujeres, obreros [víctimas de...] el racismo, el sexismo, las malas condiciones laborales, los salarios bajos, los abusos policiales, etc.” (20). Y a estas opresiones se suman otras: “la ‘soledad’, la ‘incapacidad de comunicarse’ [...] entre otras” (20). Boal ya pareciera detectar opresiones que dan lugar a patologías diversas que hoy, en esta fase neoliberal, han llevado a los psicoanalistas a repensar, por ejemplo, la psicosis, ya no la clásica, sino las denominadas neopsicosis,

que se registran de modos diversos a nivel clínico y a la que los ciudadanos de cualquier nivel parecen no tener muchas posibilidades de escapar.

Boal detecta, dentro del contexto de los ochenta, que hay que apostar al deseo, como único camino para evitar lo que Jorge Alemán denomina “el crimen perfecto” neoliberal. Con un dejo de optimismo, afirma que “no se puede reducir a nadie a la condición de objeto absoluto” (63); un modo de decir esperanzado que sostiene el deseo y al sujeto deseo como imposible de avasallar por completo. Para Boal, el deseo abre a la posibilidad de desanudar la sumisión éxtima (el opresor dentro y fuera del sujeto) y a la vez permitir la transgresión o subversión que ya no califica como liberación y que se acerca mucho al trabajo gradual emancipatorio de un tratamiento analítico y, a nivel teatral, a la posibilidad de multiplicación de las voces y las intensidades afectivas alienadas y adormiladas que Eduardo Pavlovsky desarrollará más tarde en parte, también, durante su exilio y luego en su regreso a Argentina.⁸ En este trabajo con el deseo trabajado a nivel colectivo, con improntas del psicodrama y, por ende, con fines terapéuticos, se busca “multiplicar los puntos de vista con que considerar cada situación” (*El arco iris*67); lo interesante es que Boal ya da un paso parecido al que va del síntoma al *sinthome* en Lacan: en esta nueva metodología, afirma Boal, “[n]o se interpreta nada, no se explica nada” (67), sino que se intenta anudar con la cuarta cuerda —la praxis teatral— el desajuste de los tres anillos RSI del nudo borromeo. La multiplicación de las voces realizadas por cada miembro del colectivo, uno por uno, “a partir de sus propias singularidades, ayuda al oprimido a reflexionar sobre su acción” (68); de ahí que Boal vislumbre su nueva aproximación al Teatro del Oprimido como un trabajo sobre el fantasma, el de cada sujeto o el del malestar en la cultura, al que he denominado en otros escritos “el fantasma civil” de la comunidad o de la nación. Afirma Boal: “El protagonista [el que propone el conflicto o la situación] ha de verse a la vez como protagonista y como objeto. Es el observador y la persona observada” (68). Y aquí aparece, como insinuada, la

⁸Ver el capítulo “Antecedentes psicoanalíticos de la nueva dramaturgia argentina: los textos clínicos de Eduardo Pavlovsky” en mi libro *Introducción a la praxis teatral. Creatividad y psicoanálisis*.

cuestión del Otro, el neoliberalismo a nivel del registro simbólico, sin el cual el trabajo con el fantasma resultaría irrealizable.

Y aquí nos topamos con el modo en que Boal supera la paradoja del sujeto oprimido: si todo sujeto está dividido y mortificado a nivel estructural por el significante, a consecuencia de lo cual queda alienado al deseo y goce del Otro; y si a su vez está sistemáticamente capturado por el discurso del Amo (antiguo o moderno), entonces se llega a la paradójica conclusión de que todos somos ‘sujetos oprimidos’, tanto los opresores de turno, como los oprimidos que los acatan. Y si esta es la constatación que Boal hace en Europa, la salida que propone a esta paradoja es precisamente la salida *terapéutica*, un tratamiento del sufrimiento, del malestar en la cultura que atraviesa el cuerpo trinitario del sujeto. No habiendo liberación a nivel estructural, puede sin embargo haber emancipación a nivel sistemático, si el oprimido logra confrontar, desde un deseo decidido, el modo de goce que lo aliena para conducirse a la emancipación, concebida no como una sustitución de un sistema por otro, sino como una elaboración permanente, un trabajo inventivo en la medida en que, para Boal, todo sujeto es potencialmente un artista. Esa emancipación no está orientada a la búsqueda de la felicidad, sino a alcanzar una destitución subjetiva que lo posicione diferentemente respecto del Otro y del malestar en la cultura hegemónica. En esta aproximación terapéutica, el oprimido de esta nueva etapa del Teatro del Oprimido, no se emancipa solo, sino desde el trabajo grupal, comunitario, pero lo hace como agente; sin embargo, no puede emanciparse simplemente por la relación *intersubjetiva* con los miembros del grupo terapéutico, sino por a partir del trabajo con su fantasma y a partir de considerar al Otro como ese tercero simbólico-imaginario que, sobrevolando sobre el grupo, constituye a la postre la dimensión ineludible desde donde apalabrar lo real.

Esta segunda etapa del Teatro del Oprimido es la que hace diferencia con la propuesta de Freire, por cuanto en la Pedagogía del Oprimido, como ya señalamos, esa figura del Otro aparece desdibujada, nebulosa, al igual que sucede en la primera etapa boaliana. En efecto, Freire está capturado por el dualismo, por la dicotomía opresor-oprimido y ape-

nas vislumbra un tercero que sostenga dicha oposición; solamente por momentos se ve en situación de visualizar un Otro como tercero, precisamente en el momento que tiene que admitir que el opresor mismo es un sujeto oprimido y sin libertad. Ese opresor está tan compulsado a gozar como el oprimido, por cuanto está habitado por dentro por el superyó, ese opresor del opresor, que también Pavlovsky trabaja en su dramaturgia. Los opresores de turno, aunque hagan alarde y uso de ciertas libertades y privilegios, no constituyen un sujeto realmente liberado. Otra vez comprobamos esa extimidad del opresor. Aun así, Freire no avanza sobre esta cuestión; si en parte admite un tercero, es bajo la figura del sistema capitalista que los oprime a ambos, opresor y oprimido, pero no elabora la cuestión, dejando su planteo en la dimensión del victimario y la víctima.

Emancipación e independencia

La consideración de un tercero, de un Otro, es —como vimos— crucial para diferenciar liberación de emancipación. En el siglo XVIII los criollos letrados en la América hispana utilizaban el vocablo ‘emancipación’, aun cuando nosotros calificamos a esos héroes como ‘libertadores’. Y es que esos criollos captaban la imposibilidad de liberarse de la Madre Patria, España, por cuanto ésta se posicionaba como ese tercero ineliminable e ineludible precisamente por en razón del lenguaje. Aunque no exista hoy como Otro, es decir, aunque hoy España no sea la metrópoli, en tanto Otro a nivel del lenguaje sigue siendo imprescindible. Había, pues, para esos criollos la imperiosa necesidad de emanciparse de la metrópoli, pero por razones de índole estructural e históricas resultaba imposible liberarse de ella. Este tema surge en los *sixties* como una pregunta insidiosa: cómo liberarse del colonizador hablando su propio lenguaje, con todo lo que eso acarrea. Ese Otro, por lo demás, se les imponía a esas burguesías criollas como una alternativa que, precisamente por el trauma de la conquista, les permitía velar un real inconcebible de confrontar y apalabrar: el genocidio indígena. Ese trauma y la culpa que implica estaban instalados —y siguen instalados— como un real para la cual la lengua y la cultura hispana les otorgaba, a modo de velo,

una identidad fantasmática, mestiza, que los defendía de asumir ese objeto *a*, esto es, aquella libertad perdida a causa del genocidio de la conquista y posteriormente de la colonización, cuyo ‘farfullar de los ascendientes’ los acosaba sin tregua. Por ello, la idea de emancipación queda ligada para ellos a la de *independencia*, y esto supone un andamiaje político-conceptual diferente al que sostiene la idea de liberación. Ya vimos que emanciparse significa independizarse, pero no liberarse, del Otro.

En los *sixties*, por el contrario, aunque en las ciencias sociales se debate la teoría de la dependencia, ocurre que en la praxis política prima la idea de liberación conectada con la de revolución como corte abrupto y, al proceder de ese modo, da lugar a múltiples paradojas. Como vimos, se piensa, por ejemplo, dicha liberación como el producto y la culminación de un proceso de concientización que, una vez alcanzado por el colectivo, haría posible dar un salto revolucionario, concebido como sustitución de un sistema opresor por otro supuesta y globalmente liberador; ese colectivo, por lo demás, era una abstracción generalizante ya que no estaba problematizado en su enorme diversidad a partir de demandas diferenciadas según clase, sexo, edad, raza, etc. Y esa heterogeneidad, tal vez, fue uno de los factores, entre otros muchos, que impidió el triunfo de muchas agendas revolucionarias.

Pareciera constatarse en cada época la persistencia de un goce difícil de apalabrar y desanudar desde lo simbólico y lo imaginario. Y esta cuestión no es novedosa: ya mencionamos cómo, desde 1550, Etiénne de la Boétie (1530-1563), en su famoso *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o Contra el Uno* (publicado póstumo en 1572 por Montaigne), se interroga sobre ese sometimiento voluntario de los individuos y de las masas al Uno tiránico, egocéntrico y feroz. Introduce así, desde los albores de la Modernidad, la pregunta por ese Bien, la libertad, que define lo humano y que, no obstante, es sofocado por un goce servil que el autor detecta, pero no logra explicarse. La cuestión de la servidumbre como correlato de la libertad atraviesa la filosofía occidental. Para Lacan, en tanto el sujeto es efecto del lenguaje y, por ende, está alienado y no se engendra a sí mismo, eso no significa que resulte en un robot de la maquinaria simbólica, por cuanto el sujeto es precisamente lo que falla de

la operación significativa y, por ser deseante, resulta imprevisible e incalculable. De ahí que Lacan subraye, con dos famosos aforismos, que el sujeto solo es culpable de ceder en su deseo y, por ello, por esa situación de sujeto, es responsable de su acto. El sujeto desmiente el determinismo absoluto de la estructura y a la vez dispara su anhelo de recuperar la libertad perdida desde el deseo y según las coordenadas del malestar en la cultura en la que habita y de las subjetividades disponibles en su época.

La libertad no es la liberación: la cuestión del goce

Sin embargo, como sabemos, la contracara del deseo es el goce, y entre los goces, estaría el de la servidumbre voluntaria o del sometimiento a lo peor del Padre, a veces acatado bajo la figura del destino o de la fatalidad (Freire 64), formas que encubren la deuda y la “culpa muda” instalada en el Ello, a nivel de lo que Freud denomina ‘la moralidad primitiva’ cuando, en “Pueden los legos ejercer el análisis”, se refiere a la Reacción Terapéutica Negativa (RTN). Se dispara, entonces, desde ahí la agresión del sujeto contra sí mismo, el “masoquismo inmanente” y la necesidad de castigo, y, en esa transferencia política entre líderes y masa, más allá de las identificaciones, también puede ocurrir la RTN como “resistencia al levantamiento de las resistencias” (Gerez Ambertín 329) o como una “reivindicación orgullosa del sufrimiento” (Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos I*, 99), hoy sumamente aprovechada por los movimientos religiosos de derecha. Transferencia que, en tanto amor, está mal llevada, como ocurre frecuentemente a nivel político, cuando se ejerce —como lo plantea Freire— como generosidad, ‘falso amor’ o ‘falsa caridad’ (41), donde la libertad deja de ser una conquista del sujeto para convertirse en una donación (45), un gesto paternalístico y patrocinante, que muchas veces solapa el sentimiento de culpa (48).

La cuestión de la libertad, además, no necesariamente es la de la liberación. El psicoanálisis, en cierto modo, si por un lado promueve la emancipación del sujeto, tiene una perspectiva descorazonada respecto de la libertad; Freud enfatiza cómo el sujeto actúa contra sí mismo. Lacan planteará en el capítulo XVI del *Seminario 11* los tres *vel* lógicos, donde

afirma que la única libertad posible sería la libertad de morir. En el “El tiempo lógico...”, como contrapartida a Sartre, Lacan nos muestra que la libertad, en todo caso, es algo que el sujeto debe trabajar en tres tiempos, y debe hacerlo colectivamente. También así lo plantea Freire, donde el miedo a la libertad se elabora y supera en “relación permanentemente dialógica” (75), porque el sujeto oprimido no se autolibera –nadie se libera solo” (70). Boal, como vimos, también plantea la emancipación como un trabajo a partir del colectivo. El sujeto del psicoanálisis tampoco se emancipa solo, requiere del Otro y del analista. En el ensayo sobre el tiempo lógico, la libertad se presenta precisamente como una falta (los tres personajes del apólogo son presos) y es alcanzable, no como corte revolucionario –por otra parte imposible dadas las condiciones en que están—, sino como un proceso que involucra precisamente el tiempo, el cuerpo, la visión y la mirada del Otro, proceso en el cual se calibran los tres momentos (instante de ver, tiempo de comprender y momento de concluir) como condiciones para lograr la liberación. Tiempos, hay que enfatizarlo, que no corresponden a lo cronológico sino a lo lógico. Para el Lacan de ese ensayo el deseo es deseo de libertad como objeto perdido al momento de la fundación del sujeto a partir de la operación simbólica; como tal, la libertad es realizable en tanto y en cuanto el sujeto, en este caso, el preso, resuelva la vacilación subjetiva por medio de un trabajo con los tres tiempos, con el otro y el Otro, con el cuerpo, la visión y la mirada; este proceso tiene que conducirlo a su libertad, anticipándose a los otros dos, según las pautas dadas por el director de la prisión.

Ese deseo de libertad es el que mantiene al sujeto como sujeto del deseo. Pero el deseo se desliza metonímicamente y por ello la destitución subjetiva respecto al deseo y goce del Otro hegemónico resulta de un proceso gradual –“un hombre liberándose” (47), dice Freire aprovechando la contundencia del gerundio—; un proceso riesgoso y doloroso de separación o emancipación que tanto Freire (32) como Lacan (*Seminario 20*) califican de inventivo y creativo. El sujeto puede separarse de ese Otro y puede así ‘*se parere*’, parirse a sí

mismo, ser el ‘hombre nuevo’ tal como es aludido en los textos de los *sixties* latinoamericanos.

A modo de cierre

Como vimos al incorporar la cuestión del deseo, Boal no puede sino modificar el andamiaje de su primera versión del Teatro del Oprimido; trabajar el deseo supone una transformación, que en términos lacanianos conocemos como esa elaboración con deseo decidido que un sujeto —que Freire denomina “un trabajo para hombres radicales” (31), los verdaderamente revolucionarios— realiza desde su alienación al deseo y al goce del Otro, a una separación y a un darse nacimiento como sujeto, no liberado sino emancipado, porque no puede liberarse del Otro. Este giro ya había sido dado, al menos en el campo teatral, por el polaco Jerzy Grotowski, en su elaboración crítico-teatral y filosófica de la figura del Performer, ya no del Actor; si este último, ligado al capitalismo, procede por enmascaramiento o veladura de la falta, veladura de la castración, el Performer es el sujeto decidido que confronta la alienación de su deseo y de su goce, emancipándose del discurso del Amo y del discurso de la Universidad —lo que he denominado ‘institución-teatro— como discursos hegemónicos.⁹ La figura del Performer resulta productiva en la medida en que ‘performar’, del verbo ‘toperform’, involucra la idea del hacer y que, por eso, el Performer (que Grotowski exige se escriba con mayúscula), a diferencia del Actor, se acerca al *parlêtre* y al sinthome lacanianos, como un arreglárselas con el goce, esto es, *saber-hacer* con lo real y el goce y, además, *hacer-saber* sobre lo real y el goce ya que, sea en el pase analítico o en el arte como praxis social, resulta indispensable dar cuenta de la verdad por medio de un semblante que la medio dice. El *espect-actor* de Boal, noción problemática, pareciera en cierto modo apuntar en esta dirección: la de un sujeto que sale de su pasividad y afronta acciones que, esperanzadamente, podrían conducirlo a un acto, un acto emancipatorio y, por esa vía, a una des-

⁹ Ver mi libro *Grotowski soy yo. Una lectura para la praxis teatral en tiempos de catástrofe*.

colonización que, aunque parta de la singularidad, y en tanto el sujeto no se emancipa solo, no puede sino gradualmente resonar en el Común.

Hoy nos encontramos con movimientos cuyas demandas, aunque no contenidas en un discurso utópico a la manera de las décadas del 60 y 70, confrontan —aunque a veces un poco diseminadamente— el malestar en la cultura —aquello que Freud también designaba como “angustia social”—, la causa de goce y la realización del deseo. También es verdad que hay sujetos ‘oprimidos’ sistemáticamente capturados por el superyó y la pulsión de muerte que los conmina a inmolarse a lo peor del Padre, al superyó obscuro y atroz, que los impulsa a gozar. Freire —y como ya vimos en Boal— no deja de apreciar la extimidad del opresor, cuando no solamente es aquel que oprime desde afuera, sino que habita al oprimido, quien lo “aloja” en sí (42). La cuestión es sumamente delicada, porque si para Freud el superyó era un imperativo *impossible* de goce, hoy el neoliberalismo se instala como un superyó que promete un goce *possible* y, al hacerlo, hace todo lo que está a su alcance para avasallar al sujeto del deseo. De alguna manera, a la “tendencia sádica” y a la “visión necrófila del mundo” (61) que Freire reconocía en la economía perversa y en la necropolítica del capitalismo (72), sigue ese superyó obscuro y feroz que comanda ¡Goza! (*jouis*), gramaticalmente imperativo, que, a su vez, en el francés de Lacan, implica un oigo [*j’ouis*], por ende, un ‘obedezco’. Freire, a su modo, plantea esta “adherencia al opresor” (43) del sujeto oprimido, no solo porque lo toma como modelo de hombre a imitar, sino que, por lo mismo, imaginariza su liberación, la superación del sometimiento que padece, deviniendo opresor de otros semejantes, dando de ese modo lugar al ejercicio del odio. Y es sobre todo en el caso de los sujetos devenidos objeto en el neoliberalismo, que la política debería considerar las elaboraciones del psicoanálisis, en la medida en que esta disciplina ya trabajó bastante al menos tres cuestiones que esperan una lectura política precisa: en primer lugar, la frustración (de goce y de amor) y la privación y, por esa vía, retornar a pensar políticamente lo pre-edípico en relación a *lalangue* y al masoquismo.

En segundo lugar, la voz como objeto *a* y las voces del superyó y, finalmente, la Reacción Terapéutica negativa, esa reacción donde se empeora al mejorar e impele al sujeto a abandonar su tratamiento.

© Gustavo Geirola

Bibliografía

- Alemán, Jorge. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2016.
- Boal, Augusto. *El arco iris del deseo. Del teatro experimental a la terapia*. (1990) Barcelona: Alba Editorial, 2004.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*, XX. Buenos Aires: Amorrortu Editorial, 1992.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, s/f. Versión y presentación de Gino Germani. Online.
- Geirola, Gustavo. “Aproximación al Teatro del Oprimido de Augusto Boal. (Primera parte). Resonancias de la servidumbre voluntaria según Étienne de la Boétie”. *Revista telondefondo* 35 (enero-junio 2022).
- . *Los discursos lacanianos y las dramaturgias*. Los Ángeles/Buenos Aires: Argus-a Artes y Humanidades/Arts and Humanities, 2022. http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/telondefondo/article/view/11409/10523?fbclid=IwAR1d_RF1BL_Y37MeQPhLx7qBsIzgHDnQdFWKGF0mODWyxHOipYBV_s_kXp2k
- . *Introducción a la praxis teatral. Creatividad y psicoanálisis*. Los Ángeles/Buenos Aires: Argus-a Artes y Humanidades/Arts and Humanities, 2022.
- . *Grotowski soy yo. Una lectura para la praxis teatral en tiempos de catástrofe*. Los Ángeles/Buenos Aires: Argus-a Artes y Humanidades/Arts and Humanities, 2021.
- Gerez Ambertín, Marta. *Las voces del superyó en la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*. 4ta. Ed. Buenos Aires: Letra Viva, 2022.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital: <http://www.philosophia.cl>
- Keržence, Platon Michailovic. *Il Teatro Creativo. Teatro proletario negli anni '20 in Russia*. Trad. e Introducción de Fabrizio Cruziani. Roma: Bulzoni Editore, 1979.
- Lacan, Jacques. *Seminario 4 La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- . *Seminario 10 La angustia*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires. Online.
- . *Seminario 15 El acto analítico*. Bibliopsi. Online.

- . *Seminario 20 Otra vez/Encore*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires. Online.
- . *Seminario 27 Disolución*. Bibliopsi. Online.