

Aproximación al Teatro del Oprimido de Augusto Boal (Primera parte). Resonancias de la servidumbre voluntaria según Étienne de La Boétie



Gustavo Geirola

Whittier College, Los Angeles, California
ggeirola@whittier.edu

Fecha de recepción: 01/03/2022. Fecha de aceptación: 10/04/2022

Resumen

Este ensayo forma parte de una investigación más amplia que pretende realizar un acercamiento crítico al Teatro del Oprimido de Augusto Boal con el objetivo de dar expansión a la conceptualización de la praxis teatral, disciplina que hemos venido construyendo durante varios años. En este trabajo inicial nos ha preocupado el sentido del vocablo *pueblo* y *oprimido* en los textos del maestro brasileño. Para ello, nos ha parecido necesario realizar una especie de genealogía a fin de ir pautando resonancias de otros autores en la propuesta boaliana. En este caso, nos hemos centrado en aproximarnos al *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra Uno* (circa 1548) de Étienne de La Boétie. Intentamos realizar una lectura del *Discurso* desde premisas psicoanalíticas y desde la izquierda lacaniana para despejar algunas hipótesis capaces de officiar de guía para la investigación futura, la cual estará enfocada en una selección de textos y autores cuya relevancia en el Teatro del Oprimido no puede soslayarse.

■ **Palabras clave:** Boal, La Boétie, praxis teatral, pueblo, oprimido

Approach to The Theater of the Oppressed by Augusto Boal P (First part). Resonances of voluntary servitude according to Étienne de La Boétie

Abstract

This essay is part of a broader investigation that aims to make a critical approach to Augusto Boal's Theater of the Oppressed with the aim of expanding the conceptualization of theatrical praxis, a discipline that we have been building for several years. In this initial work we have been concerned with the meaning of two words: 'people' and 'oppressed' in the texts of the Brazilian master. For this, we have found it necessary to carry out a kind of genealogy in order to guide resonances of other authors in the Boalian proposal. In this case, we have focused on approaching

the *Discourse on voluntary servitude or Contra Uno* (circa 1548) by Étienne de La Boétie. We try to make a reading of the *Discourse* from psychoanalytic premises and from the Lacanian left to clear some hypotheses capable of acting as a guide for future research, which will be focused on a selection of texts and authors whose relevance in the Theater of the Oppressed cannot be ignored.

■ **Keywords:** Boal, La Boétie, theatrical praxis, people, oppressed

Cualquier investigación que trate problemas de la discursividad debe asumir su originalidad fantasmática: se estudia lo que se desea o lo que se teme

(Roland Barthes, *Lo neutro*, 277)

La cuestión del pueblo y la opresión

Pueblo y opresión son temas que atraviesan cualquier pliegue de la historia de la humanidad. Son, asimismo, dos cuestiones que no se pueden descuidar en los textos de Augusto Boal. No se debe asumir acríticamente esos dos vocablos ni generalizar el estado de opresión limitándolo a la opresión dictatorial. Boal aclara desde un principio que no hay que confundir *población* con *pueblo*. En efecto, nos dice en *Categorías del teatro popular* que:

Para poder determinar las categorías del teatro popular hay que partir, una vez más, de la fundamental diferencia entre los conceptos “pueblo” y “población”. Población es la totalidad de los habitantes de determinado país o región. En cambio, el concepto de pueblo es más restringido, incluye solamente a aquellos que alquilan su fuerza de trabajo; pueblo es la designación genérica que incluye a los obreros, a los campesinos, y a todos los que están asociados, como puede ocurrir con los estudiantes de algunos países. Los que forman parte de la población, pero no del pueblo, son los propietarios, los latifundistas, los burgueses y los que, estando asociados, como los ejecutivos y los mayordomos, profesan su misma ideología. (s/p)

Boal trabaja en una sociedad dividida en clases y por ello debe distinguir en la primera etapa de su Teatro del Oprimido entre población y pueblo, porque es un discernimiento que da cuenta de la distribución social del poder. El pueblo, según lo plantea Boal, está en una situación de subalternidad respecto de esa otra parte de la población que ocupa posiciones de dominio, apoyados en aquellos agentes que los rodean y “profesan su misma ideología”. Planteadas así las cosas, parece *natural* proceder, como hace Boal, a determinar “las cuatro categorías teatrales en las cuales el pueblo se incluye”. Sin embargo, esta aproximación comienza a empañarse cuando el mismo Boal adosa *pueblo* a *masa*. Para colmo, en sendas bibliografías relativas a la *cultura popular*, se difumina la diferencia entre estos tres vocablos (población, pueblo, masa), cuando se intenta postular un registro simbólico homogéneo para ellos, bajo otra referencia a una noción borrosa como es la de *identidad*, y se habla de la identidad del pueblo como una especie de esencia, indiferenciada, cuya propiedad estaría igualmente distribuida en la población.

Si se acepta que hay clases sociales, es necesario aceptar que cada una de ellas tiene una perspectiva cultural que le es propia y que está, obviamente, ligada al nivel de poder que cada una posee y a la dimensión de subalternidad que establece los grados de opresión que se padece. En esta etapa del neoliberalismo, el concepto de *clase social* —o bien la existencia de clases sociales diferenciadas, particularmente desde la estructura económica— ha sido puesto en cuestión; no entraremos en esa

discusión que complicaría en extremo la lectura de los textos de Boal, para quien, en los años en que trabajó, estaba vigente el concepto de clase, particularmente en la versión marxista. Indudablemente, hoy resulta inadecuado pensar en términos de *clase* económica; el feminismo ha debatido estas cuestiones a partir de intersecciones de la clase con el género, la raza, etc. Hablar de subalternidad supone, por referencia a Gramsci, pensar inmediatamente en el concepto de hegemonía, a partir del cual ya se trastorna el cuadro nocional que venimos detallando, en la medida en que ya no se puede pensar que el pueblo, como clase sometida, dominada, pueda realmente dar cuenta de una cultura *popular* propia o genuina, diferenciada de la clase dominante, con marcas puras de identidad cultural. En el capitalismo, la cultura de masas (tecnológica, industrial, manipuladora) nos obliga a rescatar en el avasallamiento de las clases y sectores subalternos algunos rasgos que podrían ser *auténticos o genuinos* de aquello que, en la masa, todavía podría definirse como pueblo como, por ejemplo, en el melodrama o la telenovela. Queda todavía por apuntar otro vocablo problemático, usualmente de tono peyorativo, pero no irrelevante para nuestra investigación: se trata de *populacho* que nos remite a otros significantes no menos cuestionables: el de *plebe* y el de *chusma*. En efecto, el diccionario de la Real Academia define al populacho bastante contradictoriamente: por una parte, como “parte ínfima de la plebe” y a la vez como “multitud en revuelta o desorden”. A su vez, nos define *plebe* como clase social baja o común, diferenciada en la antigüedad de los privilegios y derechos de los patricios, nobles, eclesiásticos y militares. En cuanto a *chusma*, la define como “gente grosera o vulgar”.

Por otra parte, desde la perspectiva de la colonialidad ejercida por el capitalismo y por la globalidad diseminada propulsada por la fase neoliberal, resulta –como muchos ya han sabido señalar– poco apropiado, no solo hablar de clases, sino, además, imaginar que en los países denominados dependientes, subdesarrollados o periféricos, el sector dominante a nivel nacional o local ejerza un poder no subalternizado a un sector minoritario foráneo o excéntrico, transnacional e inclusive ya no identificable. En los países otrora llamados metropolitanos o centrales, hay grandes bolsones de pobreza y marginación que son testimonio de estos desajustes estructurales. El fenómeno de la migración ha acentuado aún más esta dificultad de identificar clases. Por ello, debido a la amplitud del concepto de *clase*, se ha empezado a hablar de *comunidades* y ya no de *pueblo*. En el mundo global actual, pareciera difícil planearse la colonialidad a partir de la simple oposición de lo nacional y lo extranjero, como aparecía en los debates antimperialistas de los años sesenta y setenta, cuando Boal estaba en plena tarea teatral. La hibridez, como resultado de las apropiaciones culturales más la velocidad y mezcla de los flujos de circulación de mensajes y mercancías, entre los que indudablemente hay que incluir las *consistencias* de culturas diversas (locales, regionales, nacionales, internacionales), complican no solo el panorama político, sino el anhelo de identidad cultural y, en particular, teatral.

Otro vocablo que complejiza aún más nuestra investigación es precisamente el usado por Paulo Freire y luego por el mismo Boal: *oprimido*. Pedagogía del Oprimido y Teatro del Oprimido van mano a mano hasta que Boal se exilia en Europa. Allí, Boal se confronta con una opresión que ya no responde solamente a la opresión económica, social y cultural, como se la discutía en la década del 70, donde, además, con el advenimiento de las dictaduras, se re-semantizó a partir de agregar lo represivo y la violencia de Estado. Ya en Europa, Boal comienza a detectar la potencia de la *opresión* y la *represión* instalada en el inconsciente del sujeto, a nivel de la subjetividad, lo cual requerirá de otro tipo de aparato conceptual para explorar esta constelación en la que no se puede dejar de lado otro vocablo: me refiero a la *censura*, la estatal o la conceptualizada por el psicoanálisis.

A todo este panorama complejo hay que sumarle la cuestión de los liderazgos, sobre todo porque éstos resultan cruciales en los movimientos denominados *populares*, los cuales, como se sabe, amén de insertar estructuras piramidales de poder, pueden cubrir un espectro de modalidades que van desde el paternalismo de tipo benefactor a las posiciones más crueles de autoritarismo y violencia. No se puede desconocer que en el capitalismo siguen activas pervivencias de modalidades de dominio correspondientes a períodos anteriores y otras que corresponden a estructuras de larga duración y que, como el patriarcado, afectan múltiples dimensiones de lo social y cultural.

Boal, en su esfuerzo por dar basamento a su Teatro del Oprimido, no va a descuidar el hecho que la gran preocupación que atraviesa esta mezcla de vocablos (clase, sector, población, masa, pueblo, plebe, etc.) es la distribución de la propiedad de los medios de producción y, consecuentemente, la cuestión de la justicia, a partir de la cual nos acercamos al tema de la *demanda*, diferenciada del deseo, y desde allí a la dimensión de la liberación o emancipación de aquellos menos favorecidos por la riqueza y la justicia. Boal buscará en su primera etapa un teatro que libere de la opresión económica y de la injusticia clasista ejercidas sobre el *pueblo* o la *masa*. Más tarde, a partir de su exilio en Europa, comenzará a explorar otras opresiones, no necesariamente ligadas a la riqueza y la injusticia, sino malestares que afectan a los cuerpos y al deseo, ya no específicamente adheridos a una clase determinada. La angustia, el peso o vacío de lo real no distinguen ni se limitan a la diferencia de clase socioeconómica. De ahí que el título de su libro producto del exilio, *El arco iris del deseo. Del teatro experimental a la terapia* (1990), nos orienta precisamente hacia la diversidad de deseos, lo cual permite visibilizar ese pasaje sutil de la demanda al deseo, como dos dimensiones diferenciadas de la necesidad, tal como Lacan las ha planteado. Y ese pasaje, como puede apreciarse, parece desestabilizar lo teatral que, ahora, deriva hacia el campo de una clínica social y performática. Hay una relación de esta etapa de Boal con el psicodrama de J.L. Moreno: algunas similitudes y también diferencias. Recordemos que el psicodrama también impactó la praxis teatral de Eduardo Pavlovsky, pero por la intervención del psicoanálisis, ésta no derivó hacia lo terapéutico, sino hacia un teatro de la intensidad y la multiplicidad.

Además de la tendencia propuesta por Brecht, Boal –partiendo de *La educación como práctica de la libertad* (1967) y la *Pedagogía del Oprimido* (1968) de Paulo Freire— establecerá su praxis teatral en el amplio campo de lo educativo (pedagogía/didáctica), siempre problemático, porque puede ser instrumentado desde cualquiera de los discursos discernidos por Lacan: el discurso del Amo, el discurso de la Universidad, el discurso de la Histórica o el discurso del Analista. Se trata de posiciones diversas y fuertemente ético-políticas que el teatrante nunca puede eludir; siempre se trata de un *acto* (no de una acción) y, como tal, está cargado de consecuencias. Por ello, Lacan establece la diferencia entre acto analítico y acción en su *Seminario 15*. Es a este campo de tipo pedagógico y didáctico al que el teatro político de Piscator-Brecht, el Teatro del Oprimido o el teatro del arco iris del deseo apuntan, y sobre el que se basan para promover la revolución, la desalienación o la emancipación de los sujetos oprimidos, sea por su posición de clase, o por su inconsciente servidumbre voluntaria al sistema, a cualquier sistema social, de derecha o de izquierda. Obsérvese que la institución-teatro, desde Aristóteles y en Occidente, invisibilizó la relación del teatro con lo educativo, incorporando el teatro a la poética; sin embargo, fácilmente se deja ver que lo educativo –entendido como *concepción bancaria*— responde en la institución-teatro al discurso del Amo y por tal razón invisibiliza su naturaleza autoritaria y manipulativa. La tarea de Piscator-Brecht, en este sentido, consistió en hacer patente la relación del teatro con la pedagogía, orientándola al *pueblo* –como en la tradición— pero apuntando hacia objetivos revolucionarios. En trabajos posteriores deberemos explorar con mayor atención la pertinencia de pensar la propuesta brechtiana como anti-aristotélica; pero más importante aún resultará determinar a cuál de los cuatro

discursos lacanianos responde dicha propuesta porque allí se instala lo político. La relación Brecht-Boal exige un tratamiento en profundidad.

En lo específicamente teatral, podemos anticipar que se trata fundamentalmente de afectar y superar lo que Freire denominó ‘concepción bancaria de la educación’, tal como suele plantearla el discurso del Amo (antiguo o moderno) o el discurso de la Universidad. En Freire, la cuestión tiene que ver con la producción y transferencia de saber, en tanto vía que desaliente al sujeto, que lo separe de los mandatos del Otro cultural hegemónico y lo prepare para una revolución, una liberación o una emancipación (vocablos no equivalentes), capaces de hacer justicia a sus demandas y realizar sus deseos en ese pasaje doloroso que supone el itinerario de la Soledad al Común, como lo ha planteado Jorge Alemán. Este giro hacia un teatro del oprimido, en todas sus variantes, implicó e implica una transformación radical de la concepción estética en general, de la factura de las técnicas de formación actoral, de las metodologías de montaje y, sobre todo, el rol atribuido al público. Boal va más allá de la propuesta brechtiana, porque atraviesa el litoral que separa al actor del espectador –nos habla del *espectador*– y disuelve las ilusiones esteticistas y profesionales que todavía mantenían la frontera entre la escena y el público. Por ello, será necesario profundizar en este aspecto en trabajos futuros: la abolición de la frontera entre escena y público insinúa un aspecto amoroso, dos que quieren ser uno, y en este sentido pretende negar aquello planteado por Lacan: “no hay relación sexual”. El *espectador* podría leerse como un intento imaginario de negar la afirmación laciana, estableciéndose como acto sexual, pero desconociendo la imposibilidad de la relación sexual. Sea como fuere, esa intención boaliana de anular la frontera es lo que rematará en una metodología de tipo terapéutico tal como la establece en *El arco iris del deseo*.

Conviene detenerse, visto este esbozo panorámico, rápido y general, en algunos antecedentes puntuales que nos permitan no solo acercarnos a la propuesta de Boal, sino además atravesar esa turbia semántica de aquello que está siempre en juego: la cuestión del sujeto, sea deseante, demandante –provenga de sectores elitistas y privilegiados o se trate del campo popular o masivo– en relación con la alienación a los mandatos de la cultura y de la hegemonía. No se trata aquí de clarificar sino, en todo caso, de complejizar aún más el planteo sobre lo popular a fin de recuperarlo para la praxis teatral, tal como la hemos venido definiendo en trabajos anteriores.

La servidumbre voluntaria

Es ya aceptada la importancia que tuvo el Renacimiento europeo en el cambio de paradigma socio-económico y cultural; el encuentro con tierras americanas en 1492 abrió una nueva etapa de intercambios y sobre todo de crueldades, que obligaron a reconsiderar múltiples aspectos relativos a los pueblos, al derecho y a la justicia. No vamos a detenernos en esto aquí. Es de todo el mundo conocido que se inicia en esas fechas la historia mundial y la modernidad capitalista; Enrique Dussel ha detallado estas transformaciones y desmitificado la figura de Europa en la historiografía occidental en su ensayo *Europe, Modernity, and Eurocentrism* (2000). Sin embargo, nos parece que el rumbo más definitivo de la filosofía y del capitalismo, con sus instituciones, sus prácticas y sus conceptos claves se consolida en los siglos XVII y XVIII. Conviene por ello visitar algunos autores paradigmáticos desde el XVI y también del período posterior conocido como Iluminismo o Siglo de las Luces en función de los basamentos que pueden brindarnos para una mejor exploración del Teatro del Oprimido.

En este ensayo inicial de aproximación a Boal, vamos a enfocarnos en el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (circa 1548) de Étienne de La Boétie; es un texto un

tanto marginal en la historia de la filosofía y sus ideas parecen ir a contrapelo de un documento escrito un poco después: la famosa *Carta de la obediencia* de Ignacio de Loyola (1553), texto decisivo en la configuración de regímenes de vigilancia y control requeridos para el gobierno, no solo de la corrupta iglesia católica de aquellos años, sino también de las sociedades europeas y sus colonias ultramarinas, en alianza —como sabemos— con dicha iglesia. Esta *Carta* —ya síntoma de la Contrarreforma— consolida un extenso proceso de represión, particularmente del cuerpo, la sexualidad y sus derivados, a cargo de la teología cristiana, que se había iniciado durante la larga decadencia y definitiva caída del imperio romano y proseguido luego durante el largo atravesamiento de los siglos que conocemos como Edad Media. Michel Foucault ha trabajado este proceso a puntualidad en sus cursos en el Collège de France y, sobre todo en el volumen editado póstumamente de la *Historia de la Sexualidad*, titulado *Las confesiones de la carne*. No vamos a volver en este ensayo sobre estos textos. La *Carta* de Loyola la hemos trabajado en el libro *Teatralidad y experiencia política en América Latina (1957-1977)*, en relación a las organizaciones guerrilleras del período y particularmente a la figura del Che Guevara. Los aportes de Foucault, particularmente en *Las confesiones de la carne*, la hemos explorado en relación a la praxis teatral en el libro *Grotowski soy yo* (2021)

El texto que nos ocupará es, como dijimos, anterior a la *Carta* ignaciana y podría llevarnos lejos en cuanto a sus repercusiones o resonancias, por lo menos hasta la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, publicada a inicios del XIX, en 1807; como es sabido, el capítulo de la Autoconciencia ha sido muy trabajado y ha tenido innumerables repercusiones en diversas disciplinas; particularmente en el siglo XX con los seminarios dictados en Francia por Alexander Kojève quien, desde una perspectiva marxista, destalla la famosa dialéctica del Amo y del Esclavo. En nuestro caso, vamos a recorrer un documento que hace serie no sólo con la *Carta* ignaciana y con la *Fenomenología* hegeliana, sino también con la *Ética* de Baruch Spinoza (1632-1677), publicada en el mismo año de su muerte y también, posteriormente, con la filosofía nietzscheana y sus múltiples derivaciones en la filosofía contemporánea (Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Roland Barthes, etc.). Seguiremos este programa de investigación en el futuro próximo.

El documento que pretendemos abordar nos resulta indispensable para iniciar nuestra investigación sobre el pueblo y lo popular. No hay que dejar de observar el título completo de esta obra de La Boétie: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*; en efecto, se trata del poder del Uno (rey, tirano, dictador, líder, etc.) frente al sometimiento de grandes masas de individuos, poblaciones o naciones. Sus planteos parecen describir situaciones que, a lo largo de la historia, se muestran como versiones o semblantes epocales de un mito: *el mito de la libertad*, que insiste en repetirse en la serie histórica.

Interesa, entonces, explorar cómo La Boétie desarrolla sus argumentos porque, como veremos, la mayoría de los ejemplos que nos proporciona, podrían fácilmente homologarse a nuestra historia actual en cada país que esté padeciendo la política neoliberal, es decir, todos. Sin duda, también es posible ilustrar sus argumentos con protagonistas tomados de otros períodos de la historia occidental posterior a La Boétie. Las preguntas del *Discurso* están siempre vigentes: ¿por qué los pueblos se someten al Uno? ¿Por qué no actúan contra el Uno, por qué no se rebelan? ¿Qué tipo de relación los mantiene bajo el poder del Uno? Hoy podríamos agregar algunas preguntas que, en cierto modo, La Boétie sugiere entre líneas: apelando al discurso psicoanalítico, podríamos reformularnoslas de este modo: ¿qué goce está implicado en el sometimiento y la opresión de la mayoría al Uno? La pregunta es válida no solo para el discurso político, sino para el discurso pedagógico y también para el teatral.

El *Discurso* parte, pues, de interrogarse sobre ese enigma humano: “sólo quisiera entender –escribe La Boétie– cómo es posible que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soporten en alguna ocasión a un tirano solo, cuyo poder surge del que ellos le quieran dar; que sólo puede hacerles daño mientras quieran soportarlo; que no podría hacerles mal alguno si no eligieran sufrirlo antes que contradecirlo” (44). Y, agrega La Boétie, incluso para el caso de que la nación esté gobernada por un líder benévolo, “si encontraran a algún gran personaje que les hubiera dado pruebas de una gran agudeza para protegerles, una gran osadía para defenderles, un gran cuidado en gobernarles” (46), no resulta prudente cederle el poder y obedecerlo ciegamente, porque nada asegura que no vaya a actuar mal en el futuro.

Para el autor del *Discurso*, ser tiranizado no equivale a ser gobernado (46), distinción ésta que se borra en los estados de excepción. Asimismo, si resulta en temeridad que unos pocos asalten la fortaleza del tirano, la “monstruosidad” de la servidumbre no puede explicarse por la cobardía: ésta puede revelar la actitud de un hombre o unos pocos hacia el tirano, pero no del vasallaje cómplice de las masas. La Boétie no va a responder sus propias preguntas; solamente nos las formula y con ello conmueve la servidumbre naturalizada en la que vivimos. Sus preguntas apuntan a un enigma y, por ello, nos deja a los lectores la *libertad* de responderlas. Santi Soler (2016), precisamente, señala que “La Boétie pide el silencio, porque evita manipular a sus lectores” (143). Y luego agrega: “Dice Lefort que si La Boétie aconsejara al pueblo, no solo correría el riesgo de ocupar el puesto de amo [sino que] [...] conservaría aún el deseo de la servidumbre, pese a su vehemente llamada a favor de la libertad” (143). Estos factores –enigma y silencio– nos muestran a un sujeto de la escritura que ha decidido apelar a lo que designamos como el discurso del Analista, en el cual dicho sujeto se coloca frente al lector como semblante del objeto *a* en la posición de agente, según la fórmula de Lacan para ese discurso. Y precisamente por ocupar ese lugar, la interpretación no está a cargo del autor o del sujeto de la escritura, sino que la traslada al lector, en posición de analizante. Este gesto escriturario es verdaderamente de avanzada, si lo confrontamos con la filosofía del siglo XVI en adelante.

El Ego moderno, sus exclusiones y la colonización

Si el capitalismo, si la Modernidad, se consolidó a partir de centrar su filosofía en un *yo pienso* como fundante de la existencia, hoy es imperativo sacudir esa pureza abstracta del ego, encumbrado sobre el pedestal de la razón, de la conciencia o del logos; este centralismo del yo o de la razón se yergue sobre aquello que queda excluido, un amplio territorio sobre el que pretende gobernar, justificando el ejercicio de su poder con el conocimiento científico. Lo cierto y sorprendente es que la lista de las exclusiones – como Edward Said lo ha descripto bien para el orientalismo – le resulta indispensable a ese ego, a esa racionalidad, para darse su propia consistencia identitaria. Si la lista de las marginaciones incluye lo irracional (forma primitiva del inconsciente como un más allá de la conciencia, supuestamente lógica y racional), esta lista también territorializa la otredad. ¿Quiénes son los excluidos? En primer lugar, la Naturaleza que, tal como nos dice Pierre Hadot en su hermosísimo libro (2006), era concebida por Aristóteles como un verdadero artista y por ello ligada directamente a lo divino: “*Nature acts like a wise craftsman or artist, who [...] proceeds in a rational way*” (25). La homologación de Naturaleza y Dios, Dios y Razón todavía tiene vigencia en la *Ética* de Spinoza, escrita entre 1661 y 1675. Lo racional era, precisamente, la Naturaleza, que en la modernidad será excluida y arrojada hacia el campo de la otredad. Si en el mundo antiguo la naturaleza estaba integrada al mismo ser social del hombre, era el macrocosmos que sostenía, explicaba y resguardaba del caos al microcosmos humano, la Modernidad la saca de ese diálogo íntimo y la pone en la lista de esa otredad turbadora que hay que dominar; por ello se la objetiviza a partir del ejercicio de la ciencia, para el escrutinio

de los factores requeridos por el desarrollo capitalista y, obviamente, para también capitalizar el poder simbólico que supone para una nación contar con un discurso científico aliado como emblema de civilización. En este sentido, conviene no dejar de lado la escandalosa afirmación de Heidegger: “La ciencia no piensa” (19).

En segundo lugar, debemos agregar a la lista de otredades perturbadoras al loco y seguidamente a las mujeres, los niños y los ancianos, durante siglos hipócritamente excluidos de la producción. Inmediatamente, la lista continúa con los individuos de otras razas, los pueblos llamados primitivos o salvajes, los no cristianos, los nómades, los artistas, los sexualmente disidentes. La lista podría aumentar porque se trata de otredades bárbaras a las que se les haría un favor sometiéndolas. Por ello, el pliegue de este más allá pato-lógico, al revertir sobre el ego, sobre ese centro supuestamente lógico y racional, visualiza sus supuestas cualidades normales y civilizadas; en efecto, ese ego –elaborado e instituido como un concepto abstracto– resulta ser un sujeto masculino, cristiano, blanco, heterosexual e intelectual. El factor intelectual es un requisito indispensable para ingresar al círculo del ego moderno: sabemos que no todos los sujetos masculinos, cristianos, blancos y heterosexuales son admitidos en dicho círculo. A la postre, aunque conservan algunos privilegios, estos últimos no escapan a los abusos y a la lente del poder panóptico de dicho ego, que los controla, vigila y escudriña como al resto de las otredades alegadas como amenazantes. Si el descubrimiento freudiano debe apreciarse, más allá de lo clínico, es a este nivel epistemológico, cuando el ego queda completamente hablado y, por ende, determinado por el Otro, por el inconsciente, lo cual –como se sabe– llevó a una reconsideración radical de la filosofía y las ciencias.

La consecuencia política de este planteo filosófico moderno no se hace esperar: justifica plenamente la *intención* del centro de civilizar a esos marginados, de curarlos, de regresarlos a la vida sin pecado. Los procedimientos por los cuales el ego se atribuye esa obligación moral hacia el otro diferente, los métodos que justifican la violencia de su acción civilizatoria llevan el nombre de colonización: colonizar al otro, invadirlo, someterlo, afectando el deseo y el goce del subalterno, manipularlo de tal modo que su servidumbre voluntaria resulte naturalizada al punto de que ni siquiera se le pueda ocurrir rebelarse, liberarse, separarse o emanciparse. En cierto modo, el sistema anestesia ese deseo y lo conforma con la ideología del rebaño, como Nietzsche la llamaba. Hay, pues, un goce involucrado en esta servidumbre, que a su vez podría desplegar un abanico de otros vocablos: en primer lugar, el de la dominación y, luego, el sometimiento, la opresión, la alienación.

La *Carta* de Ignacio de Loyola santificará la obediencia en el marco de una teología represiva; esa obediencia, estructurada feudalmente como una pirámide cuya cúspide está ocupada por Jesucristo, despliega la entrega sacrificial de los súbditos a un sometimiento ciego, acrítico, al superior como representante de Cristo, en cualquiera de los niveles de dicha pirámide. Ese modelo de obediencia –como se sabe– ha llegado hasta nuestros días con los famosos juicios de *obediencia debida*, en la que ésta exoneraba a los torturadores de rango menor en la jerarquía militar de recibir condenas por crímenes de lesa humanidad. Sin embargo, como veremos, antes de Loyola, La Boétie ya había planteado este sistema como indispensable para el sostenimiento del tirano. Organizada como una *militia Christi*, la orden jesuítica fue, si no el modelo, al menos uno de los modelos para otras instituciones y organizaciones militares, religiosas, sindicales, educativas, artísticas, incluso las de los grupos guerrilleros y de otros fanatismos o militancias partidistas. Se trata de un goce que, como vemos, asume dimensiones políticas; es un goce reasegurado en la repetición que él mismo sostiene y reproduce, en la insistencia que hace serie, como un flujo constantemente amenazado por *cortes* rebeldes, revolucionarios, emancipadores, muchas veces recapturados por las agendas del sistema y vueltos a activarse en contra de los diferentes.

La Boétie y la servidumbre voluntaria

La Boétie (1530-1563) no publicó el *Discurso* en vida; también escribió algunos sonetos y la *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562 – Reflections on the Edict of January 1562*. Fue su amigo y admirador Michel de Montaigne (1533-1592) quien se hizo cargo de la publicación del *Discurso* y algunos sonetos en 1572. Vamos a enfocarnos en el *Discurso* porque ese texto –bastante breve– constituye, según algunos críticos, el comienzo de la filosofía política y, según otros, la base para lo que posteriormente se desarrolló como anarquismo, antiestatismo, utopianismo y que todavía hoy está activo en los movimientos de desobediencia civil o de resistencia pacífica o no violenta.

El *Discurso* fue escrito, según Montaigne, cuando La Boétie tenía 18 años; luego Montaigne se corregirá diciendo que el autor lo escribió cuando tenía 16. El texto laboétiano, que circuló en vida del autor entre el círculo de sus amigos filósofos y políticos, demuestra tanto sus preocupaciones en su práctica parlamentaria como su amplio conocimiento de la literatura clásica greco-latina, que le permite prodigar muchos ejemplos históricos y literarios para sostener sus argumentos. Este conocimiento lleva a que muchos críticos piensen que el *Discurso* fue escrito cuando La Boétie tenía 22 años. Lo que nos invita a trabajar la lectura de este texto va más allá de estos datos biográficos.

En efecto, la tesis principal del *Discurso* sostiene dos cuestiones sobre las que conviene reflexionar: en primer lugar, la idea de que la Naturaleza le ha dado a todos los seres (humanos o no), el don de la libertad; en segundo lugar, derivado del primero, el cuestionamiento sobre la legitimidad de toda autoridad (rey, tirano, líder, Estado). Y la pregunta que el texto intenta responder es por qué los seres humanos (y no los animales) alienan su libertad:

todo aquel que tiene sentimientos y es consciente de ello, siente el mal de la sumisión, y corre tras la libertad; dado que los animales, incluso aquellos que fueron criados para servir al hombre, solo sirven poniendo de manifiesto su protesta, ¿qué desventura es esta que tanto ha podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido verdaderamente para vivir en libertad, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él? (58-59).

La cuestión se hace todavía más problemática cuando se incorpora un factor cuantitativo: en efecto, La Boétie se interroga cómo es posible que, aun siendo mayoría frente al Uno (rey, tirano, líder), los seres humanos se someten y ceden su cuota de poder como si dicha cesión, dicha servidumbre, fuera *natural*, cuando –para el autor, como vimos– es lo más contrario a la Naturaleza. Para el autor, la servidumbre es una enfermedad mortal y por eso se propone explorar “cómo pudo la voluntad de servir arraigarse hasta tal punto que el amor por la libertad haya dejado de ser un hecho natural” (55).

Para La Boétie, lo fundamental de la condición humana es el deseo de mantener la libertad, porque, como ocurrió con los griegos frente a los persas, la gloria se debió “a la victoria de la libertad sobre la dominación” (49), precisamente en tanto la libertad es un don de la Naturaleza inalienable. En esto, vemos la diferencia con Hegel, para quien la libertad es aquello a lo cual uno de los contrincantes en la lucha por puro prestigio renuncia, dejándola como un resto a recuperar por parte del esclavo. La libertad de algún día con la que sueña el esclavo no es en Hegel, como en La Boétie, un componente esencial, porque –como lo demuestra la famosa rebelión de Espartaco– el esclavo imagina su liberación no tanto como aniquilación del Amo y cancelación de su poder autoritario, sino como deseo de reconocimiento por parte de éste. Más que un deseo de libertad, se trata de un deseo de reconocimiento. No

pretendo explorar en este ensayo ni esta figura histórica ni desarrollar a detalle la dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel. La bibliografía sobre el tema, iniciando con los seminarios famosos de Kojève, es abundantísima. Lo interesante, en todo caso, es entender, como han señalado algunos críticos, que la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel debe ser leída en dos sentidos: como metáfora y como un estadio en la evolución de la institución histórica de la esclavitud. Desde este último punto de vista, es importante darse cuenta de que la rebelión de los esclavos no es la misma para campesinos desarmados o armados con elementos de su trabajo diario (como por ejemplo en *Fuenteovejuna*), que para los gladiadores romanos —como Espartaco y sus seguidores—, todos ellos entrenados en las armas y en la disciplina de la lucha, pero sobre todo expuestos constantemente en los espectáculos del circo a enfrentar a ese Amo Absoluto, la Muerte, frente a la cual el Esclavo hegeliano había resultado tal precisamente por el temor que había experimentado frente a dicho Amo durante la lucha por puro prestigio. Obviamente, desde un punto de vista histórico, no es lo mismo rebelarse contra un Uno local que frente al Estado; por otra parte, la aniquilación del amo no necesariamente culmina en la liberación, particularmente si los esclavos no tienen un proyecto político para modificar el sistema de producción una vez que la revolución haya triunfado (una vez más, sirva el ejemplo de *Fuenteovejuna*). Finalmente, la dialéctica del Amo y el Esclavo sigue siendo iluminante como metáfora porque nos permite, en un primer acercamiento, trabajar situaciones como la esclavitud contemporánea en el neoliberalismo global, no solo tremendamente extendida sino, además, cada día incrementada. Hoy hay millones de seres en situación de esclavitud y su rebelión se torna todavía más difícil si pensamos que, a nivel histórico, poco vale enfrentar a un amo local, incluso al Estado, cuando el Amo en esta etapa global del capitalismo se ha difuminado al punto de un anonimato y una desterritorialización irreversible. La metáfora podemos extenderla, además, a la situación de la mujer, de las comunidades no blancas, de los que están fuera de la heteronormativa, de los discapacitados y enfermos mentales, de los pobres, etc. Indudablemente, tendremos que volver este tema en el futuro al ocuparnos de la concepción bancaria de la educación y la relación maestro/discípulo o coordinador/espectador en el Teatro del Oprimido.

En muchos casos, como se sabe, la revolución solo cambia el amo y, como nos plantea Santi Soler, a pesar de que el pueblo se rebela, “la servidumbre permanece en el interior del movimiento que quiere producir la libertad” (144) y entonces las revoluciones terminan produciendo una nueva opresión “tanto más terrible cuanto que se forjó en las aventuras de la libertad” (144). Lacan no dirá lo contrario: luego de los eventos del Mayo de 1968, dirigiéndose a los estudiantes que protestaban en Vincennes el 3 de diciembre de 1969, los alerta: “Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que nuestros *impromptus* continúen, les diría que la aspiración revolucionaria no tiene otra oportunidad que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello. A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán” (1992: 223). Este punto abre un campo de exploración que, una vez más, nos lleva a la cuestión del *sinthome*, ese modo de goce, ese incurable —según Lacan— del cual el sujeto no puede liberarse pero, en cambio, puede emanciparse.

La Boétie nos dice que “es el pueblo el que se somete, quien se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o libre, rechaza su libertad y se unce al yugo; quien acepta su mal o, más bien, lo persigue” (50). El autor señala que los hombres “[p]or engaño pierden a menudo la libertad, y en este caso no son con tanta frecuencia seducidos por el prójimo como engañados por sí mismos” (60-61). El deseo queda rápidamente capturado por la seducción del Otro y entonces olvida rápidamente el don de la libertad. La seducción, cuya técnica podemos remontar hasta los sofistas y habiendo sido considerada incluso diabólica por la religión (aunque ésta no ahorró esfuerzos para usarla), juega un rol fundamental en al menos tres de los discursos

lacanianos: el del Amo, el de la Universidad y en el de la Histérica; la seducción propende al engaño recurriendo al halago y a la calibración de la demanda, y por eso está en la base de la arenga política, de la relación maestro-discípulo en el campo pedagógico y artístico, en el marco de las relaciones familiares y laborales, etc. La seducción es, además, indispensable para la publicidad y, obviamente, también funcional en el amor.

En *De la seducción*, Jean Baudrillard subraya la relación de la seducción con el mal, con el artificio, con aquello que puede subvertir el orden y, por esa vía, la conecta con la femineidad. Si lo pensamos desde las fórmulas lacanianas de la sexuación, diríamos que la seducción está del lado del no-toda, del lado de La Mujer, y por eso trastorna la lógica fálica. Sin duda, la seducción es un dispositivo y hasta una tecnología del poder y nunca puede ser completamente eliminada o anulada del discurso; incluso el discurso del Analista se presenta como precavido respecto a la seducción y a la satisfacción de la demanda del otro, aunque para ello deba recurrir al juego con el *semblante*: el analista como semblante del objeto *a* del analizante. En la seducción siempre hay espejos que halagan, engañan y deforman. En trabajos anteriores, al establecer las estructuras de teatralidad en el marco de una política de la mirada, hemos planteado la seducción como la primera de las estructuras de teatralidad, en una serie lógica de seis (seducción, ceremonia, rito, contra-rito, teatro, fiesta); cada una deriva de la anterior y la contiene.

Precisamente por este componente seductor, Roland Barthes calificaría de “arrogante” al discurso del tirano; en efecto, en *Lo neutro*, y refiriéndose a Protágoras, quien calificaba a este tipo de discurso manipulador como “discursos fulminantes” (211). Nos aclara que este discurso es *arrogante* porque está ligado a la fe, a lo dogmático y lo autoritario –por lo tanto, muy lejos de lo Neutro. Barthes nos dice:

→ Reúno bajo el nombre de arrogancia todos los “gestos” (de habla) que constituyen discursos de intimidación, sujeción, dominación, aserción, soberbia: que se ubican bajo la autoridad, la garantía de una verdad dogmática, o de una demanda que no piensa, no concibe el deseo del otro.

La arrogancia del discurso agrade allí donde hay fe, certeza, voluntad de asir, de dominar, aunque más no sea por una demanda insistente: el relevamiento de los discursos arrogantes sería infinito, del discurso político al discurso publicitario, del discurso de la ciencia al de la “escena”. (211)

Deseo y libertad van, para La Boétie, aparejados: “para tener libertad no hace falta más que desearla, si no hay necesidad más que de un simple deseo” (50). Ese deseo constituye, sin duda, un poder, al punto que para él no es siempre necesaria la violencia contra el Uno, sino simplemente evitar la cesión de poder inherente al deseo de libertad: “no es necesario quitarle nada, sino no darle” (50) y eso ya sería suficiente para desestabilizarlo; y agrega: “si no les diéramos nada ni les obedeciéramos, sin combatirles ni atacarles, les dejaríamos desnudos y derrotados y ya no serían nada” (51). Cuando el autor nos dice que “[h]ay una sola cosa que los hombres, no se sabe por qué, no tienen siquiera la fuerza de desear. Se trata de la libertad, que es siempre un bien tan grande y placentero, que el perderlo es causa de todos los males; sin ella, todos los demás bienes pierden su gusto y su sabor, corrompidos por la servidumbre” (51), pareciera anticipar aquello que el psicoanálisis más tarde vendrá a recordarnos. El sujeto nada quiere saber de su deseo, saber que podría aterrorizarlo en cuanto al ejercicio de su libertad; en efecto, nada más peligroso que el deseo y que la libertad, por eso el sujeto se ampara en su neurosis y evita los riesgos de atravesar la desconocida dimensión de su deseo y de su goce. Acepta, pues, la alienación al Otro y evita así enfrentar las consecuencias de su liberación o emancipación. Falta, pues, el deseo de libertad y se cede a la siniestra confortabilidad de la servidumbre. Para Simon

Weil, la pregunta básica del *Discurso* podría formularse de este modo: “¿Cómo se mantiene la obediencia cuando comporta al menos tantos riesgos como la rebelión?” (150). En este sentido, vale la pena mencionar el famoso libro de Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, publicado en 1947, que tuvo una enorme difusión e influencia. Dejando de lado su perspectiva sobre Freud y el psicoanálisis, el libro de Fromm retoma casi por completo las preguntas de La Boétie y esboza la transformación histórica entre la Edad Media y el capitalismo renacentista, deteniéndose en los debates de la Reforma y la Contrarreforma, el cual –como se sabe– constituye el contexto histórico en el que debemos ubicar el *Discurso* de La Boétie. Fromm está interesado en describir el mecanismo psicológico que sostiene el fascismo y el nazismo.

Lacan, por su parte, ha sacado provecho del famoso *vel* lógico en el *Seminario 11* respecto a estas cuestiones y, en cierto modo, nos deja ver los dilemas de la libertad que se le ofrecen al sujeto, y desliza luego cómo se entiende el advenimiento del momento de Terror en Hegel. Lacan conceptualiza la alienación a partir de una frase inicial del *vel alienante*: “¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada” (220). Luego toma otra frase y nos ejemplifica lo que él denomina el *vel* como “factor letal”: “¡La libertad o la vida! Si elige la libertad, ¡pum! pierde ambas inmediatamente –si elige la vida, tiene una vida amputada de la libertad” (220). Finalmente, nos refiere otra frase de similar sintaxis, pero en la cual el *vel* no funciona excluyendo uno de los polos; es una frase que por las décadas del 60 y 70 circulaba por todos los espacios coloniales no solo en los dominios de Francia en África, sino también en los movimientos latinoamericanos que luchaban en procura de la revolución. Es una frase que tomó varias modalidades, como “Patria o Muerte”, por ejemplo. Nos dice Lacan:

¡Libertad o muerte! Aquí, por entrar en juego la muerte se produce un efecto de estructura un tanto diferente –en ambos casos, tengo a las dos. Como es sabido, la libertad, a fin de cuentas, es como la famosa libertad de trabajo por la que luchó, según dicen, la Revolución francesa –puede ser también la libertad de morir de hambre, y precisamente a eso condujo en el siglo XIX. Por ello, luego, hubo necesidad de revisar ciertos principios. Si eligen la libertad, entonces, es la libertad de morir. Es curioso que en las condiciones en que le dicen a uno *¡Libertad o muerte!* la única prueba de libertad que pueda darse sea justamente elegir la muerte, pues así se demuestra que uno tiene la libertad de elegir. (221)

Como podemos observar, la libertad, ese don de la Naturaleza según La Boétie, va a tener varias transformaciones en el discurso filosófico y, si se observa detenidamente, parece constituir un imposible, un real que, por ser tal, insiste a lo largo de la historia sin jamás alcanzarse. Más adelante en el mismo seminario Lacan planteará la separación (desalienación, emancipación, ya que no es posible la liberación del sujeto) y las consecuencias que dicha propuesta trajo no solo al discurso político actual sino a la izquierda lacaniana en particular.

La fuerza de la costumbre, nos dice La Boétie, promueve entre los vasallos el olvido de la libertad (a la manera del ‘olvido del ser’ en Heidegger) y también la apatía por recobrarla cuando se la ha perdido. De ello resulta, para el autor, que el pueblo se sienta culpable de su propia desdicha y además cómplice de los estragos causados por el Uno. Así, “la costumbre, que tiene tanto poder sobre nosotros, lo ejerce sobre todo para enseñarnos a servir” (63); esto nos lleva otra vez al tema de la seducción, de los engaños y de la alienación del sujeto. Se trata de una inercia que sumerge al pueblo en un letargo embrutecedor y deshumanizante, al punto de desintegrar las redes comunitarias y, lo que es peor, envilecer la justicia con la corrupción de la ley. Demás está decir que estos temas llegan hasta nosotros y tienen muchos antecedentes: baste mencionar a Freud y Walter Benjamin. El uso del lenguaje por parte del tirano

y el apoyo que recibe de sus “camarillas” aliadas, provocan ese adormecimiento popular; en “Inhibición, síntoma y angustia” Freud ya hacía notar: “Supongamos que en un Estado cierta camarilla quisiera defenderse de una medida cuya adopción respondiera a las inclinaciones de la masa. Entonces esa minoría se apodera de la prensa y por medio de ella trabaja la soberana ‘opinión pública’ hasta conseguir que se intercepte la decisión planeada” (*O.C.*, XX 88). Si el poder podía antaño ejercerse por la *fuerza bruta*, hoy se ejerce de forma más velada, pero no menos violenta, a través de la manipulación de la información y La Boétie ya parece sospechar que es por esta vía que se van a ir gradualmente corroyendo los pilares del estado de derecho (la ley, la administración de justicia, el parlamento y el resto de instituciones republicanas que conforman el entramado de una sociedad civil). Retomaremos en otro lugar la cuestión de la violencia, pues la renuncia al ejercicio de la ‘fuerza bruta’, supone una renuncia pulsional a partir de la cual el acuerdo entre pares para vivir en una comunidad más o menos pacificada constituye una deuda simbólica que si, por un lado, asegura la convivencia, por el otro deja en el pueblo un *saldo de goce* el cual, sea por medio del tirano o por otro tipo de asociaciones ilícitas o revolucionarias, siempre retorna y trastorna la paz social, para bien o para mal. Pensar esa violencia implica pensar en la relación entre la venganza, la justicia y el derecho. Ese goce, esa satisfacción residual que el derecho no logra compensar promoverá la repetición de la violencia que insistirá en reinscribirse y por eso podemos denominarla “el mito de la revolución”, como demanda de libertad, de cambio, como rebeldía, como corte de la cotidianidad servil y alienada. Se entiende ahora que La Boétie, al utilizar el vocablo *culpa*, ya nos está prefigurando esa deuda simbólica (Freud, Nietzsche) que anida en el seno de una comunidad.

La Boétie y el poder corpuscular

De alguna forma, al plantear la cesión de la cuota de poder que cada miembro del pueblo le hace al tirano, La Boétie pareciera ya prefigurar las tesis foucaultianas de la microfísica del poder, en tanto se avala la idea del poder no como propiedad, sino como una *sustancia* corpuscular y circulante, capaz de cederse, pero también de recuperarse. Escribe La Boétie:

el que tanto os domina no tiene más que dos ojos, dos manos y un cuerpo, todo lo que tiene hasta el último de los hombres que habitan el infinito número de vuestras ciudades, además de las ventajas que le proporcionáis para destruirlos. ¿De dónde hubiera sacado tantos ojos para espiarlos si no se los hubierais dado vosotros? ¿De qué modo tendría tantas manos si no os las cogiera a vosotros? Los pies con los que recorre vuestras ciudades ¿acaso no son también los vuestros? ¿Cómo llegaría a tener algún poder sobre vosotros si no fuera por vosotros mismos? ¿Cómo osaría atacaros si no contara con vuestro acuerdo? ¿Qué podría hacerlos si no encubrierais al ladrón que os roba, ni fuerais cómplices del asesino que os extermina o traidores a vosotros mismos? (53-54)

Justamente, la propuesta de La Boétie, típica de su siglo, pero elocuente todavía para la política actual, es evitar la personalización del poder y también la idea de que el poder sea algo que se posee, una especie de propiedad de un sujeto con nombre y apellido; el propósito del *Discurso* es echar una sombra de duda no tanto sobre la igualdad *natural* de los seres humanos, sino sobre cómo el poder personalizado y concebido como una propiedad del amo resulta de la naturalización instalada por la educación (familia, escuela y otros aparatos ideológicos del Estado). A propósito de esto, nos cuenta el autor una anécdota tomada de su erudición greco-latina:

Según cuentan, Licurgo, el legislador de Esparta, había criado dos perros que eran hermanos, ambos amamantados con la misma leche, pero uno criado en la cocina y el otro acostumbrado en los campos al sonido de la trompa y el cuerno de caza. Queriendo mostrar al pueblo lacedemonio que *los hombres son tal como la educación los hace*, puso a los dos perros en pleno mercado, y entre ambos colocó una sopa y una liebre; uno corrió al plato y el otro a la liebre, y no obstante, declaró, son hermanos. Así pues, con sus leyes y su organización política los educó, y les hizo tanto bien a los lacedemonios que cada uno de ellos tuvo en mayor estima *morir de mil muertes que reconocer a otro señor que la ley y la razón*. (64-65, énfasis mío)

La referencia a la educación –sostenida además por la costumbre– marca al sujeto con una servidumbre invisibilizada y naturalizada. Para La Boétie, la educación constituye un factor nefasto en relación a la libertad; a diferencia de Rousseau –para quien la educación podría constituir un recurso positivo que el Estado podría instrumentar para confrontar ese aspecto negativo– La Boétie no imagina una educación con capacidad crítica. Estos planteos resultan para nosotros cruciales, por cuanto el Teatro del Oprimido, como hemos ya dicho varias veces, surge de *La educación como práctica de la libertad* y de la *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire y, por eso, nos llevará más adelante a una relectura de estos textos y su impacto y transformación en las propuestas de Augusto Boal. Sin embargo, mientras la educación del oprimido puede abrir la posibilidad de la emancipación, también ocurre –como insiste La Boétie– en que los hombres están marcados por la educación que han recibido y que, usualmente, es el recurso para “embrutecer a sus súbditos” (77) ejercido por los sectores dominantes: “la primera razón por la cual los hombres sirven de buen grado es la de que nacen siervos y son educados como tales” (73). Haciendo referencia al país de los cimérios que describe Homero, quienes nacieron en las tinieblas –como en el mito platónico de la caverna–, La Boétie hace una reflexión extremadamente sugerente:

¿nos sorprendería que, no habiendo visto la luz del día, se acostumbrasen a las tinieblas en que han nacido, sin desear la luz? Nadie se lamenta de no tener lo que jamás tuvo, y el pesar no viene jamás sino después del placer y consiste siempre en el conocimiento del mal y el recuerdo de la alegría pasada. La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo; pero también su naturaleza es tal que se pliega naturalmente a lo que la educación le dicta. (69)

La libertad, como vemos, es deseada solamente cuando se la ha *gozado y perdido*, por ende, constituye una satisfacción mítica –“su estado original” (La Boétie 70)– que el sujeto o los pueblos tienden a recuperar. No hay que elaborar demasiado para entenderla como el objeto *a* lacaniano y para comprender, como hace el psicoanálisis, la importancia de la memoria y el tratamiento retrospectivo del tiempo como vía para la desalienación. Los pueblos –parece decirnos el autor– que han nacido en la servidumbre, cuando han vivido como rebaño desde el nacimiento y no han tenido otra educación sino aquella que sostiene su opresión, carecerían del deseo de la libertad y, por tanto, aunque nacieron libres, no pueden luchar por lo que no sienten como falta. A veces ocurre que, no teniendo libertad, se la añora, por eso algunos seres “que, al tener de por sí la cabeza bien puesta, se han tomado la molestia de pulirla por el estudio y el saber. Estos, aun cuando la libertad se hubiese perdido por completo, la imaginarían, la sentirían en su espíritu, e incluso la saborearían y seguirían repudiando la servidumbre por mucho que se la adornase” (70). En este registro podemos ubicar a los artistas, los intelectuales y especialmente a los rebeldes o revolucionarios, es decir, todos aquellos que interiormente resisten conservando encendido el deseo de libertad.

Frente a esta posibilidad de una minoría capaz de conservar vivo el deseo de libertad, el tirano, el Uno, no siempre necesita recurrir a la violencia, sino, por el contrario, promueve la narcotización del pueblo con lo que hoy solemos denominar ‘entretenimiento’ y que ya desde el mismo siglo XVII Francisco de Quevedo denominaba *diversión* para referirse a ese modo de estar entretenido de la idea de la muerte y de la castración; según el Diccionario de la RAE, *divertir* viene del latín *divertĕre* ‘llevar por varios lados’ y agrega: *desviar, apartar, alejar, dirigir la atención del enemigo [el pueblo en nuestro caso] a otra cosa o a otras partes, para dividir y debilitar sus fuerzas*. Nos dice La Boétie que Ciro “no tardó en reducirlos y sujetarlos [a los lidios], mas, no queriendo saquear ciudad tan bella, ni encontrarse siempre en la tesitura de mantener en ella a un ejército de guarnición, se le ocurrió una genial idea para asegurársela; estableció burdeles, tabernas y juegos públicos, e hizo publicar una disposición mediante la cual sus habitantes podían hacer uso de ellos” (77). La sociedad del espectáculo es rica en ejemplos históricos de cómo se puede mantener alienado a un pueblo. No puedo resistir la tentación de recordar un par de eventos paradigmáticos: los Juegos Olímpicos de México en 1968 como manto para ocultar la Matanza de Tlatelolco y el Mundial de Fútbol en Argentina en 1978, cuando la Junta Militar de entonces procedió al mayor número de atrocidades (secuestros, torturas, desapariciones y muertes) del total de años que estuvo en el poder.

En algunos contextos, se usa el dicho *pan y circo* para tener controladas y vigiladas a las masas. Si “[l]os teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, los animales exóticos, las medallas, los cuadros y otros engaños semejantes fueron para los pueblos antiguos los cebos de la servidumbre, el precio de su libertad y los instrumentos de la tiranía” (La Boétie 78), hoy no parece que hayamos avanzado mucho: la promoción de lugares de esparcimiento consumista (centros comerciales o shoppings), el fomento perverso de los éxtasis deportivos, la constante distribución en el mercado de ídolos de barro tecnológicamente producidos por los cómplices del Uno para ser vendidos como mercancías, todo ello suele ser el prototipo de eventos a los que no escapa, obviamente, la industria teatral. Indudablemente, el uso monopólico de los medios de comunicación —una de las “autoridades anónimas”, según Erich Fromm (136) internalizadas por el individuo—, como ya hemos visto, colabora con las fuerzas opresoras y corroe toda posibilidad de anhelo emancipatorio. Entre aquellos que resisten al Uno y aquellos que se imaginan amados por él se establece una especie de tensión en la cual, desgraciadamente, gana siempre la costumbre y la abulia que pone a las masas de lado del opresor; y es que el Uno con su “generosidad” conoce “el carácter del populacho” y sabe cómo seducirlo y satisfacerlo como un animal, cebándolo con pasatiempos frívolos y hechizándolo con vanos placeres: el Uno sabe, pues, cómo taponar el agujero de la falta y evitar la irrupción de la angustia, la cual no obstante irrumpe a cada paso debido a la precariedad socio-económica en la que viven las masas. Por eso La Boétie nos advierte respecto a ese saber del Amo, saber de la repetición y a la vez saber sobre los procedimientos de distracción de las masas para que nunca logren desalienarse y asumir la dirección de su destino como Pueblo: “El populacho siempre ha actuado así: se entrega con pasión a los placeres de que no puede disfrutar sin poner en juego su dignidad, y es insensible al dolor que no puede soportar sin envilecerse” (La Boétie 79). Refiriéndose a Julio César —y se puede poner aquí otros nombres célebres— La Boétie señala cómo “su humanidad misma, que tanto se ensalza, fue más perjudicial aún que la crueldad del más salvaje tirano que jamás hubiera existido, porque, a decir verdad, fue esa *venenosa dulzura* suya la que edulcoró la servidumbre del pueblo romano” (80) y, por eso, este espejismo siniestro de lo imaginario culmina en la promoción del tirano al estatus de héroe o Padre de la patria, al cual el mismo pueblo avasallado en sus libertades termina rindiendo homenaje y construyéndole monumentos.

El tirano y las redes piramidales del poder

El tirano, a pesar de su soledad, no actúa solo, sino por medios de redes conformadas por alianzas de aquellos que lo rodean, siempre en procura de *religiosas* prebendas, magros beneficios para contar con un pase libre en la realización de sus propios negocios. Estas redes, con diverso poder, no dejan, como el Uno, de ser perjudiciales a la comunidad, por cuanto, emulando al tirano, “no son menos perjudiciales los que cometen toda clase de daños escudándose en algunas hermosas palabras sobre el bien público y el bienestar común” (La Boétie 80). El esquema se reproduce, entonces, a diversos niveles de la pirámide del poder: “Siempre son cuatro o cinco los que sostienen al tirano; cuatro o cinco los que subyugan a toda la nación; en todo momento, han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad, o son llamados por él, para convertirse en cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, proxenetas de sus voluptuosidades y los que comparten el botín de sus pillajes” (87); estos esbirros a su vez se multiplican acompañándose de cómplices prosélitos o ahijados, ampliándose así la reverberación del poder del Uno por medio de una cadena ininterrumpida que le da todavía más fuerza al tirano. De este modo, “se llega a un punto en que, gracias a la concesión de favores, a las ganancias, o a las compensaciones que se obtienen con los tiranos, hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa” (87-88).

Hay, pues, individuos cercanos al tirano que, por interés propio, colaboran en el sostenimiento de su poder. Estos grupos cercanos al dictador reproducen a su vez en menor escala el mismo diseño verticalista, de modo que se va conformando una red que hoy conocemos como ‘clientelismo político’, lo cual explica que haya muchos sectores involucrados en el sostenimiento de la tiranía o dictadura. Los más cercanos al dictador simulan una amistad que no es tal, porque el dictador dispone de ellos y hasta se libra de algunos cuando le conviene a su capricho o a su política opresiva. Lo mismo ocurre en los otros niveles de la red. El tirano, por su parte, “ni es amado ni ama” (94). Como vimos, la alianza de aquellos que deciden retirar la cuota de poder que han cedido, solo puede resultar eficiente para efectivizar la libertad o realizar el deseo de libertad si apela a la amistad, que es para La Boétie, “algo sagrado” (94). La amistad o *amicitia*, siempre basculada por la potencia unificadora de Eros, fue considerada ya como un elemento socialmente amalgamante desde tiempos del imperio romano. Séneca mismo escribió al respecto. La amistad, en sentido político, sostiene –a veces precaria o temporariamente– las alianzas de hombres o caballeros, que tienden a constituir círculos exclusivos.

La Boétie nos introduce de este modo en el tema de la corrupción del poder y de las instituciones. Por eso compara el cuerpo biológico con el cuerpo político: “según los médicos, si en el cuerpo humano hay una parte corrompida, aunque el resto esté sano, pronto se reúnen en aquella los males; del mismo modo, en cuanto un rey se erige en tirano, toda la hez del reino [...] se acumula a su alrededor y le apoya para tener parte en el botín y convertirse a sí mismos, bajo su égida, en pequeños tiranos” (88); el Uno, como tumor, no deja de atraer a modo de imán “la hez del reino” y de todos aquellos que no logran diferenciar el bien del mal. A estos esbirros, La Boétie los denomina “pequeños tiranos”, es decir, tiranos subalternos, lo cual merecería un cotejo con las propuestas de Antonio Gramsci. Estos pequeños caciques, a los que “no basta con hacer lo que les ordena el tirano, sino que deben pensar lo que él quiere que piensen y, a menudo, para complacerle, deben incluso anticiparse a sus deseos” (89-90), forman además grupos de apoyo o pequeñas cortes donde cada uno se siente siempre el elegido o preferido del Uno quien, para sostenerlos, no duda en hacer que se atormenten mutuamente (90). El Uno no solo les exige obediencia, “sino que deben también complacerle, doblegarse a sus caprichos; atormentarse, matarse a trabajar en sus asuntos, y también disfrutar con su placer, sacrificar sus gustos al

suyo, anular su personalidad, despojarse de su propia naturaleza, estar atentos a sus palabras, a su voz, a sus señales y a sus guiños; no tener ojos, pies ni manos como no sea para estar atento a sus deseos, y para adivinar sus pensamientos. ¿Es esto vivir feliz? ¿Puede llamarse a esto *vivir*?» (90).

La Boétie insiste otra vez en que notemos la cuestión del goce: esta castración de que son objeto los tiranos subalternos supone una renuncia completa a sí mismos: hay un sadismo del Uno que parece resonar involuntariamente en el servilismo de sus esbirros, vaciados completamente de goce y, por ende, incapaces de desear. Y esta sumisión, contrariamente a lo que se piensa, no los precave de sufrir las mismas crueldades del Uno para con la masa. El Uno deja que estos subalternos rapiñen a su antojo, los mantiene ligados a su figura hasta que ya no le resultan útiles; entonces procede a eliminarlos porque, como dice La Boétie, el Uno no ama a nadie, vive en completa soledad y lo sabe. Si hay aquí *amicitia*, es solo temporaria y frágil, o un mero simulacro; cualquier paso en falso, convierte a estos pequeños caciques en el blanco de la violencia del Uno. Este párrafo que vamos a citar es de una elocuencia notable y de no menos actualidad –en cualquier nivel social, desde la familia hasta el Estado:

un tirano nunca es amado ni ama él mismo jamás; la amistad es algo sagrado, solo la conocen los hombres de bien, y solo se mantiene fuerte por el amor mutuo y se alimenta no tanto de beneficios como por una vida honorable; lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; tiene como garantía de ello la naturaleza de su carácter amable, su confianza y su constancia. No puede haber amistad donde hay crueldad, deslealtad o injusticia; y cuando se reúnen los infames, se trata de una conspiración, nunca de una asociación amistosa; no se aman, se temen; no son amigos, sino cómplices. (94-95)

El bochornoso resultado de este esquema piramidal donde el tirano, sin amar ni ser amado, permanece solo y aislado, redonda en que, cuando las masas se rebelan, desgraciadamente “tienen tendencia a no acusar al tirano de los males que padece, sino a sus consejeros” (97), lo cual da continuidad a la servidumbre y el sometimiento al “tragapueblos” (98) quien, vivo o muerto, seguramente será refrendado por los historiadores cómplices de sus estragos, que consagrarán esos períodos oscuros como si se tratara de escritura sagrada. Tal como lo plantea La Boétie, la consistencia de estos círculos ampliados de poder hay que entenderla desde la estructura típica del discurso religioso (por eso antes calificábamos de *religiosas* a las prebendas otorgadas por el tirano): no solo por aquello de la sabiduría popular según la cual “dios los cría y ellos se juntan”, sino además por cómo se instala un fetichismo sobre la imagen o el ideal del poderoso avalada por una fe en sus palabras, por la imposición de una devoción consagrada en celebraciones (nacionalistas, xenofóbicas, etc.) apoyadas en el odio al diferente y en la exclusión violenta de las otredades. ¿Será necesario recordar el fervor de los argentinos frente a la declaración de guerra a Gran Bretaña y el apoyo adocenado a la Junta Militar asesina durante la Guerra de las Malvinas? Es muy conocida la aproximación de Freud a estos temas en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), obra en la cual plantea el tema del ideal, de la identificación al líder y el contagio entre los individuos de la masa. Hemos trabajado parcialmente estas ideas freudianas en “La praxis teatral y lo político: la demanda, el teatrante, el público”, revisando la noción de convivio desde Freud y Ernesto Laclau y mostrando la complicidad de esa noción con el régimen de servidumbre voluntaria en el campo teatral. El convivio teatral se basa en identificaciones a nivel imaginario y contagio y, por ende, implica un modo de masificación, un espejismo de conciliación social y política del público respecto de la escena, lo cual va a contrapelo de las propuestas teatrales y políticas de índole crítica, como la de Brecht, de Pavlovsky y de Boal. En un trabajo posterior será necesario cotejar las ideas de Freud con el rol del coordinador o líder tal como aparece en el Teatro del Oprimido.

La Boétie: interpretaciones o lecturas y la cuestión del Uno

Muchos críticos del *Discurso* señalan que la posición de La Boétie en contra de la monarquía y, por ende, del Estado, no permite vislumbrar cómo sería la vida social en un marco de completa falta de regulación. Algunos de estos comentaristas, como Pierre Clastres, han llegado hasta explorar las denominadas “sociedades primitivas o salvajes”, anteriores a la civilización (europea) y han imaginado a La Boétie como el fundador de la etnología moderna, en tanto “la etnología es hoy en día el estudio de las sociedades sin Estado” (Clastres 109). Otros han cotejado el *Discurso*, que se interroga sobre la servidumbre voluntaria, con su correspondiente inverso, un texto no menos controversial que el del francés y que enfoca el problema desde el lado de la dominación: me refiero a *El príncipe*, de Maquiavelo (escrito probablemente en 1513, pero publicado póstumo en 1532). Hay debate sobre dos aspectos: el primero, que La Boétie conociera el texto de Maquiavelo y, segundo, que haya también estado al tanto del impacto y posterior debate del encuentro de los europeos con el continente americano. Para algunos, el planteo sobre la libertad en un marco de acracia tal como la leemos en el *Discurso* constituye un planteo utópico. Lo cierto es que, constituido el Estado y las monarquías como resultado del proceso entre el feudalismo y el capitalismo, no parece posible regresar a ese otro panorama idílico de las supuestas sociedades primitivas en las que se rechazaría la existencia de amos y siervos y, por ende, toda cuestión relativa al poder; todo poder establece siempre una jerarquía y ésta, supuestamente, no existiría en las sociedades salvajes.

Sea como fuere, más que interpretar a La Boétie, se puede retomar –como hemos hecho aquí– sus planteos sobre la libertad desde el psicoanálisis, para el cual no hay posibilidad de sujeto [humano] si no es por su alienación al lenguaje y a la cultura, es decir, dentro del marco de la Ley y el contrato social. Recordemos que la *amicitia*, según La Boétie, es el único lazo válido para amalgamar a los miembros de una comunidad. La *operación de alienación* –tramitada por el Otro simbólico por medio de la familia, la educación y la costumbre–, es imprescindible para constituir al sujeto como tal, para producir la subjetivización, porque todo sujeto se constituye a partir del Otro y su deseo es el deseo de ese Otro. En ese sentido, la *operación de separación* (desalienación o emancipación) –tal como la ha planteado Lacan y tal vez como la vislumbra La Boétie– resulta siempre posterior a la inscripción del sujeto en la función fálica y, por ende, el deseo de libertad y la lucha por ella deben pensarse como formas diversas de atravesar el litoral desde dicha función fálica hacia el lado del no-toda y de lo Real. Es a partir de la demanda al Otro que un sujeto puede comenzar su interrogación sobre el famoso “¿qué me quiere el Otro?”, esto es, qué quiere ese Otro de mí y hasta qué punto el deseo del sujeto puede acomodarse al de ese Otro. El proceso emancipatorio, el *Contra Uno* de La Boétie, se iniciaría, así, en el mismo momento en que el sujeto se angustia frente al deseo del Otro y confronta la castración simbólica que lo ha constituido como tal. No habría, en este sentido, un *antes* en el que hallaríamos un sujeto no marcado por el Otro. Como vimos, la alienación supone una renuncia pulsional sin la cual la vida social puede tomar dimensiones peligrosísimas. Estamos asistiendo en esta etapa neoliberal a la promoción de un goce irrefrenable a partir precisamente de un debilitamiento de la ley.

La Boétie nos habla del Uno, el tirano, y Lacan también hablará del Uno. El Uno o el *Haiuno* de Lacan, sin embargo, no se corresponde con el de La Boétie. El *Haiuno* no es un individuo, ni el Otro ni tampoco el Padre, y esta distinción (que no vamos a trabajar aquí) obviamente no estaba a disposición de La Boétie y, por ello, existen diversas interpretaciones del *Discurso*. Lacan recurre a la teoría de conjuntos para conceptualizar el Uno. Resulta interesante anotar cómo, para 1937, Simone Weil se había planteado una cuestión parecida: “los que ordenan son siempre menos numerosos que los que obedecen. Pero precisamente porque son poco numerosos forman un conjunto. Los

otros, precisamente porque son demasiado numerosos, son uno más uno más uno, y así sucesivamente” (153). La autora también nos hace notar que, a pesar de que los pueblos proceden a la rebelión, incluso cuando triunfan, “la masa siempre se disuelve de nuevo en individuos” (155) y, aunque cambie el amo, la masa retorna a la obediencia. Y es que, como lo trabajará más tarde Erich Fromm rastreando la cuestión desde la Reforma, se instala en la masa “el sentimiento de impotencia irremediable” (155), situación obviamente aprovechada por la habilidad política del amo. El *irremediable* nos reconduce a lo incurable del *sinthome* en Lacan (2006).

Ahora bien, el Uno de La Boétie, a diferencia del Uno de Lacan, no es el Uno que falta (2012: 143). Habría que profundizar mucho en cuanto al Uno de La Boétie si de lo trabaja desde el *Seminario 19*. El Uno del *Discurso* pareciera diseminarse por todas partes, pura presencia, incluso en su ausencia. De todos modos, el tema se complejiza porque también se nos dice que ese Uno, el tirano, no ama ni es amado (pareciera no estar en la lógica del Eros unificante); además, ese Uno está separado y aislado, sostenido por la servidumbre voluntaria del pueblo, paradójicamente consolidada y sostenida precisamente por el tirano. Sin embargo, estar separado y aislado afecta en tal caso a la presencia, pero esto no da para proponerlo como una falta o un agujero, y mucho menos como “el significante de la inexistencia” (2012: 56), salvo que se quiera pensar que, separado o aislado (imaginariamente distante y sólo *aparentemente* inexistente), es, no obstante, el que hace existir al pueblo como siervo. En todo caso, el Uno de La Boétie contra el cual habría que posicionarse funciona mejor como ‘rasgo unario’ que como uniano. El rasgo unario (el *Einzigiger Zug* freudiano) es para Lacan la marca de la repetición y también “soporte de la identificación imaginaria” (2012: 165-166). En lo político, lo imaginario –como vimos a partir de la seducción y las identificaciones— tiende a hacer pensar que “hay relación sexual”, que hay dos. Pero el Uno lacaniano está en otra dimensión: “como yo lo digo, *Haiuno*, o bien *dos no*, lo que en nuestro caso se interpreta de inmediato: no hay relación sexual” (Lacan, 2012: 181). El Uno laboétiano –entendible por lo aristotélico todavía vigente en su época— se sostiene en el todo, al punto que el autor propone su caída si se le retiran las cuotas de poder del pueblo; por su parte, el Uno lacaniano sostiene, en cambio, contra la lógica aristotélica, el no-todo, inscribiendo así un litoral entre la función fálica y La Mujer. El Uno lacaniano es esa letra, esa marca insensata (S1) que no logra encontrar representación (S2) en el Otro, estructurado como un lenguaje. Por eso el S1 permanece del lado de lo Real y, en consecuencia, da paso a la repetición en el campo del goce. En cierto modo, la libertad que propone La Boétie estaría en ese comienzo primitivo o mítico en el que se inscribe el S1. Cuando nos dice que la libertad es parte de la Naturaleza, podemos entender que alude a ese momento originario en que la cría humana pasa a ser sujeto de la sociedad y la cultura. De modo que el proceso de emancipatorio podría concebirse como un itinerario desde el S(A), que marca al sujeto con la letra (S1), al S(), esto es, a la desidentificación con el mismo. Por ello, el ‘contra-Uno’ laboétiano podemos leerlo como una tarea constante de trabajo desidentificatorio con ese A primitivo que ha vaciado al sujeto de goce, del goce de la libertad.

Tenemos así una hipótesis fuerte para repensar la cuestión del *pueblo* en el Teatro del Oprimido: el oprimido, cualquiera sea su posición de clase, raza, género, etc., sería ese sujeto vaciado del goce de la libertad, razón por la cual no debería sorprendernos que en ciertos períodos intente recuperar la satisfacción a la que tuvo que renunciar, activando de ese modo un nuevo corte en la serie de la repetición, corte al que hemos denominado “*el mito de la revolución*”.

La libertad corresponde, entonces, a la revitalización de un deseo cuya realización queda a decisión del sujeto: bastaría que éste se decidiera a retirar su cuota de poder que le ha cedido al tirano para que el poder de éste comience a deteriorarse; este

quite de poder inicia el itinerario de la desalienación. Si ese sujeto logra una alianza colectiva de sujetos dispuestos a rebelarse –pasaje de la Soledad al Común, según términos de Jorge Alemán–, el tirano –según La Boétie– caería, si no de inmediato, al menos perdería gradualmente su posición todopoderosa. Y si esto, que parece tan elemental, no ocurre (o solo ocurre parcialmente), es porque el tirano dispone, como hemos visto, de los aparatos ideológicos del Estado, con los cuales puede seducir y manipular a la masa, reciclando a su favor incluso sus conquistas y triunfos.

¿Cuál es la salida que La Boétie nos ofrece para este goce de la servidumbre, padecido e invisibilizado, naturalizado por diversos aparatos ideológicos del estado, por los discursos científicos y religiosos? La Boétie no nos propone realmente nada, salvo el ejercicio de la amistad como base de alianzas efectivas que podrían asegurar la libertad: interpretamos esta *amicitia* como el Común de Jorge Alemán. La praxis teatral, por eso, aboga por apelar a cada miembro del público para que se posicione frente al enigma de la escena a fin de invitarlo a confrontar su goce servil con su deseo de emancipación. En este sentido es que la praxis teatral apunta a descalabrar el convivio como alienación imaginaria de un público homogeneizado. Es aquí donde aparece una *segunda hipótesis para trabajar los textos de Boal*: si el tirano hace uso de la educación para sostener la opresión, entonces habrá que revisar esta cuestión, porque, como ya dijimos, la educación es el discurso en el que Paulo Freire –y por ende Boal– deposita su esperanza emancipadora del oprimido. Tendremos que revisar en trabajos futuros hasta qué punto la educación freireana conserva, a pesar de todo, resonancias del *Discurso: la educación como proceso de elaboración del sujeto de aquello que lo oprime y la búsqueda por la vía de la no violencia de su liberación*. Respecto al discurso educativo –pedagógico o didáctico, sea en la sociedad, las escuelas o bien en el teatro– tenemos que estar advertidos, ya que puede tomar diversas modalidades, no siempre democráticas y menos aún liberadoras. No sorprende que, frente a la lucha armada propuesta por la izquierda latinoamericana durante las décadas de los sesenta y setenta, Paulo Freire y luego Augusto Boal apelen a la educación y al teatro didáctico como posibilidad emancipatoria. En este sentido, si el Teatro del Oprimido confronta la alienación, la metodología que propone nos exigirá en el futuro revisar el rol del coordinador y de las identificaciones y contagio de y entre los “espectadores” y la escena. Será necesario seguir el itinerario que, en cuanto a estos temas, va de la etapa inicial del Teatro del Oprimido, a la metodología que apunta al arco iris del deseo. Como se ve, nuestro abordaje del *Discurso* constituye un primer peldaño respecto de las preocupaciones que están en la base del teatro político de Piscator y Brecht –que también es didáctico– y, sobre todo, como dijimos, del Teatro del Oprimido de Augusto Boal.

Bibliografía

- » Alemán, J. (2012). *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- » Barthes, R. (2004). *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France 1977-1978*. México: Siglo XXI Editores.
- » Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- » Boal, A. (1972). “Categorías del teatro popular” (Tomado de *Conjunto* n. 14, sept.-dic.1972, pp. 14-33.) <https://studylib.es/doc/4997112/categorias-del-teatro-popular-augusto-boal-la-continua>
- » Boal, A. (2015). *El arco iris del deseo. Del teatro experimental a la terapia*. Barcelona: Alba Editorial.
- » Clastres, P. (2016). “Libertad, desventura, innombrable”. En La Boétie, Étienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Virus Editorial y Distribuidora. 103-130
- » Dussel, E. (2000). “Europe, Modernity, and Eurocentrism”. *Nepantla. Views from South* 1.3: 465-478.
- » Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- » Foucault, M.. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- » Freud, S. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Geirola, G. (2009). “Aproximación lacaniana a la teatralidad del teatro: desde la fase del espejo al modelo óptico. Notas para interrogar nuestras ideas cotidianas sobre el teatro y el realismo.” Pellettieri, O., ed. *En torno a la convención y la novedad*. Buenos Aires: Galerna/Fundación Roberto Arlt. 33-52.
- » Geirola, G. ([2000] 2018). *Teatralidad y experiencia política en América Latina (1957-1977)*. (1ra. Edición: Irvine, California: Gestos, 2000). Los Ángeles/Buenos Aires: Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities.
- » Geirola, G.. (2019). “La praxis teatral y lo político: la demanda, el teatrista, el público”. *telondefondo* (29. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/telondefondo/article/view/6510>)
- » Geirola, G. (2021). *Grotowski soy yo. Una lectura para la praxis teatral en tiempos de catástrofe*. Los Ángeles/Buenos Aires: Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities, 2021.
- » Hadot, P. (2006). *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*. Trans. by Michael Chase. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- » Heidegger, Martin. (2005). *¿Qué significa pensar?* Trad. de Raúl Gabás Pallas. Madrid: Trotta.
- » La Boétie, É. (2016). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Virus Editorial y Distribuidora.
- » Lacan, J. *Seminario 15 El acto analítico*. <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/18%20Seminario%2015.pdf>

- » Lacan, J. (1987). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- » Lacan, J. (1992). *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- » Lacan, J. (2012). *Seminario 19. ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
- » Loyola, I. (1982). *Obras completas*. Madrid: BAC, 1982.
- » May, A. (2016). “Un estudio sobre las interpretaciones del *Discurso*”. En La Boétie, Étienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Virus Editorial y Distribuidora, 2016. 161- 205.
- » Soler, S. (2016). “Lectura a triple nivel”. En La Boétie, Étienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Virus Editorial y Distribuidora. 131-148.
- » Weil, S. (2016). “Meditación sobre la obediencia y la libertad”. En La Boétie, Étienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Virus Editorial y Distribuidora. 149-159.