

66
DAY TO
UNHAPPINESS

Erótica



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Erótica

Volumen 21, N° 1, Año 2023

ISSN 2304-5531 - Semestral

Publicación oficial de Fepal

(Federación Psicoanalítica de América Latina)
Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil
Montevideo, 11300, Uruguay
revistacaliban.rlp@gmail.com

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

- Carolina García Maggi (Uruguay, APU), Editora en jefe
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora en jefe suplente
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora asociada
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora asociada suplente
- Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora asociada
- Alicia Briseño (México, SPM), Editora asociada suplente

Comisión Ejecutiva

Raya Ángel Zonana (Brasil). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguay, Editora), Abigail Betbedé (SBPSP, Brasil, Editora), Silvia Gadea (APU, Uruguay), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uruguay), Daniel Castillo (APU, Uruguay), Pedro Colli (SBPSP, Brasil), Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil), Esteban Jijon (GPQ, Quito). **Vórtice:** Eloa Bittencourt (SBPRJ, Brasil, Editora), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (SBPRJ, Brasil - Editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Perú), Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil), Regina Estevez (SPFor, Brasil), Ana Córdoba (SPC, Venezuela), Nilza Campos (SPBsb, Brasil). **Dossier:** Silvana Rea (SBPSP, Brasil, Editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPde PA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil). **De Memoria:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, Editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México, Editora). **Clásica & Moderna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Perú, Editora). **El Extranjero:** Gabriela Levy (APU, Uruguay, Editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, Editora), José Galeano (Apdea, Paraguay). **Ciudades Invisibles:** Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil, Editora). **Arte y Comunicación:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguay, Editora).

Editores de Revisión

Versión en español: Soledad Sosa (APU, Uruguay)

Versión en portugués: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil, Editor), Daniel Senos (SBPRJ, Brasil)

Versión en inglés: Analía Wald (APA, Argentina)

Consejo de Editores Regionales

Fernanda Borges (SBPRJ, Brasil), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Sandra Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martínez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), María Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APdeBA), Ana María Paganí (APR), Julia Braum (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM)

Consejo Consultivo

Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguay, APU), Leopoldo Bleger (Francia, APF), Leopoldo Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguay, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguay, APU), Moisés Lemlij (Perú, SPP), Olgária Chain Feres Matos (Brasil, FFLCH/USP, EFLCH/Unifesp), Stefano Bolognini (Italia, SPI), Sudhir Kakar (India, IPS)

Colaboradores: Iliana Horta (SBPSP), Admar Horn (SBPRJ)

Comisión Directiva

Presidente

Wania Cidade (SBPRJ)

Suplente: Sergio Lewkowicz (SPPA)

Secretaria General

Joyce Goldstein (SPPA)

Suplente: Ana Velia Vélez (SPB)

Tesorero

Pablo Marcelo Santander Toro (APCh)

Suplente: Juan Dittborn (APCh)

Coordinadora Científica:

Marina Massi (SBPSP)

Suplente: María Cristina Fulco Fernández (APU)

Directora de Publicaciones

Adriana María Pontelli (APC)

Suplente: Lúcia Palazzo (SBPRJ)

Directora de Sede

Ana Irigoyen (APU)

Suplente: Alberto Moreno (APU)

Directora de Comunidad y Cultura

Diana Zac (APdeBA)

Suplente: Alicia Briseño Mendoza (SPM)

Directora de Consejo Profesional

María Pía Costa Santolalla (SPP)

Suplente: Martha Patricia Infante (SOCOLPSI)

Coordinadora de Niños y Adolescentes

Zoila Beatriz Ortiz (SOCOLPSI)

Suplente: Anabella Sosa de Brostella (APAP)

Revista indexada en Latindex

· Las opiniones de los autores de los artículos son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan necesariamente las de los editores de la publicación. Se autoriza la reproducción citando la fuente y solo con la autorización expresa y por escrito de los editores.

· Si usted es responsable de alguna de las imágenes y no nos hemos puesto en contacto, por favor, comuníquese con nosotros a nuestro correo.

Créditos de las imágenes:

En tapa e interiores:

Sophie Calle - © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023.

Courtesy Perrotin

Ilustraciones de apertura de las secciones:

Lucas Di Pascuale (pp. 12, 132, 142, 168, 194, 228, 254, 270 y 290)

Traducción, corrección y normatización de textos:

Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Maríné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte y Denise Tamer

Asistente editorial: Arena Hernández

Dirección de arte y diseño: Di Pascuale Estudio

Índice

8

Editorial

Deslices de eros

Carolina García Maggi

12

Argumentos: Erótica

14

“Los cuerpos y los placeres” contratacan: Dispositivo de sexualidad, dispositivo de raza y *queer* decolonial en el psicoanálisis

Thamy Ayouch

36

El psicoanálisis ¿es un saber sobre la sexualidad?

Luis Campalans Pereda

48

Tiempo al tiempo: El género en psicoanálisis

Patricia Gherovici

64

La vida erótica de los prejuicios: Infantilismo transfóbico y sus implicaciones para la clínica psicoanalítica contemporánea

Marco Posadas

74

El crecimiento de los deseos transgénero y el equilibrio psicoanalítico entre diversidad y uniformidad

Heribert Blass

86

Eros y el masoquismo erotopolítico

Fernanda Magallanes

98

Hacer el amor: La regresión sensual y los pestillos del cuerpo

Bernard Chervet

109

Erótica de la clínica: Memorias de un analista-escritor

Edgardo Adrián Grinson

120

Los caminos del Amor

Raúl A. Yafar

132

El Extranjero

134

Morir de deseo: El *Cantar de los cantares* según Dalton Trevisan

Eliane Robert Moraes

142	Vórtice: LGBTQIAPN+	194	Dossier: Al revés
144	LGBTQIAPN+ <i>Eloá Bittencourt Nóbrega y Wania Maria Coelho Ferreira Cidade</i>	196	Al revés <i>Silvana Rea</i>
148	Entre ropajes polvorientos <i>André Luiz A. Vale</i>	198	Imágenes impúdicas: Autopornificación y capitalización de la extimidad <i>Paula Sibila</i>
151	Psicoanálisis: ¿Scientia sexualis o ars erotica? <i>Silvia R. Acosta</i>	205	Ars: C'est la vie <i>Raúl Antelo</i>
154	Diversidad y disidencias sexuales y de género: Desafíos para el psicoanálisis en la contemporaneidad <i>Almira Correia de Caldas Rodrigues</i>	210	A través del cristal: Nuevas miradas a las representaciones eróticas precolombinas <i>Giannina Isabel Bardales Aranibar</i>
157	Mutación de la diferencia sexual: ¿Mutación del psicoanálisis? <i>Mariana Pombo</i>	217	Peripecias del eros en la revolución digital <i>Victor J. Krebs</i>
160	LGBTQIAPN+ Transfobia: Los violentos lazos del mundo con el yo trans <i>Sergio Lewkowicz</i>	223	Masculinidades violentas y erótica criminal en el tsunami neoliberal <i>Victoria Brocca</i>
164	Tejiendo los vínculos entre el psicoanálisis y la comunidad LGBTQ+ <i>Gloria Seddon</i>	228	Textual
168	Incidente: Inclusive ¿el lenguaje?	229	“Entendí inmediatamente que este señor -mi analista- necesitaba historias” <i>Una conversación con Sophie Calle</i>
170	Inclusive ¿el lenguaje? <i>Cecilia Moia</i>	238	Strip tease emocional en tres actos <i>Una conversación con Leonardo Sbaraglia</i>
172	Inclusión y lenguaje: Una apuesta a la hospitalidad <i>Entrevista a Débora Tajer</i>	254	Clásica & Moderna
176	El lenguaje inclusivo como desobediencia a la gramática <i>Analia Wald</i>	256	Revisitando a Marie Langer <i>Leticia Glocer Fiorini</i>
179	El malestar frente al prejuicio lingüístico <i>Entrevista a Emília Bouzada y Mylene Cristina Santiago</i>	264	Marie Langer en México: Su intención formativa y su práctica <i>Julio Ortega Bobadilla</i>
190	Reflexiones acerca del Lenguaje inclusivo <i>Olga Montero Rose</i>		

270 Fuera de Campo

272 Crisis sociales y neutralidades: El problema de los negacionismos

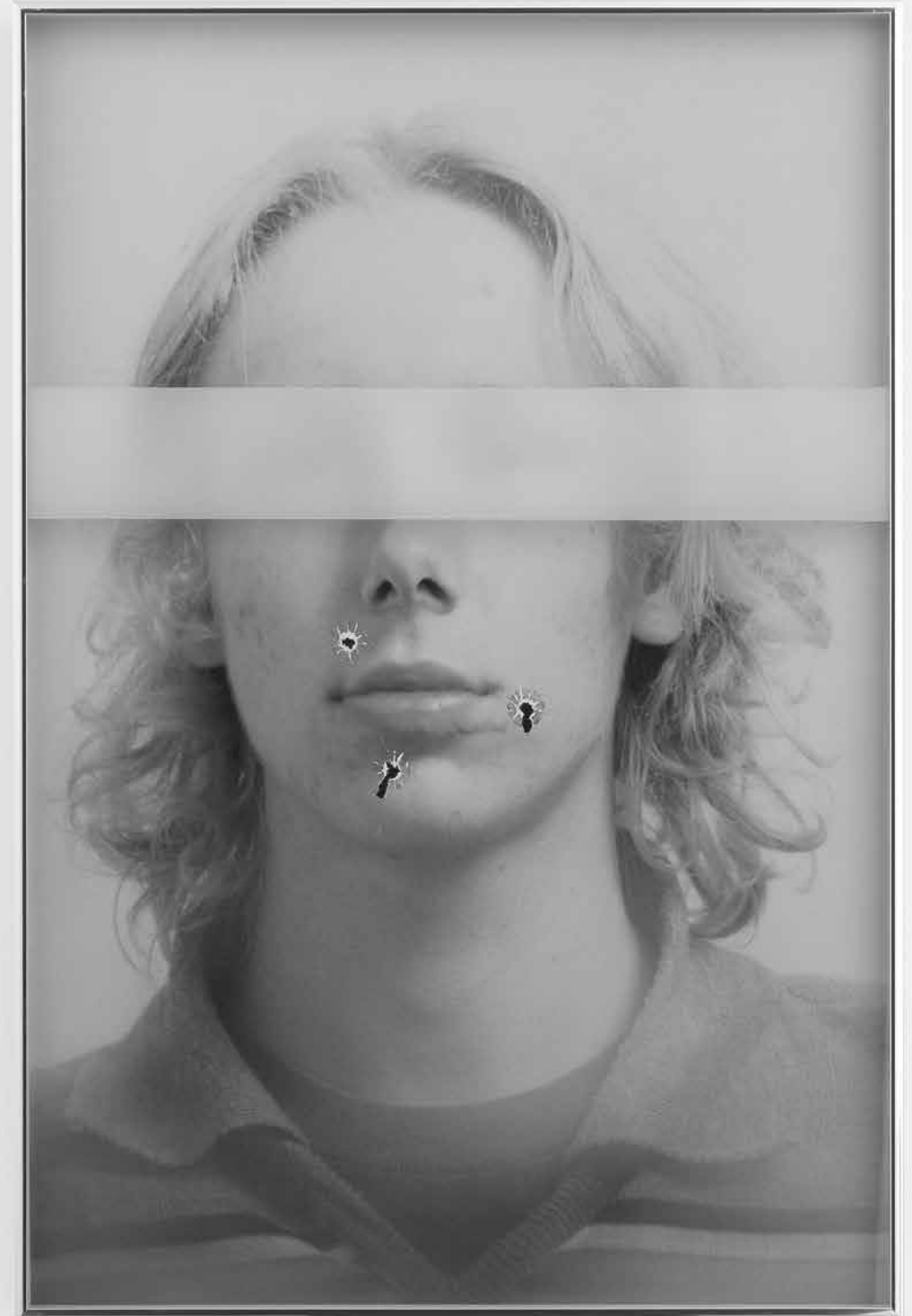
*Néstor Carlisky, Rubén Zukerfeld
y Raquel Zonis Zukerfeld*
Coautores: *Alcira Baldin, Susana Boz,
Olga Cartañá, Marita Cayupan, Juan José
Falcone, Ricardo Frigerio, Nilda Rodríguez
Raffaelli y Mabel Tripcevich Piovano*

290 Bitácora

292 Artista en este número
Sophie Calle: Encuentros posibles
Raya Angel Zonana

294 Autores en este número

298 Lineamientos para los autores



Sophie Calle
Coeur de cible / Target 4, 2003.
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Deslices de eros

No hay erotismo sin “objeto”, pero tampoco
hay sin vacilación del sujeto: todo está allí,
en esa subversión, en ese tambaleo de la gramática.

Roland Barthes

El campo del erotismo supone transitar la oscuridad, un lado enigmático que desafía el saber. Justamente, la subversión de la erótica puede residir en su resistencia a toda formalización. Todos quisiéramos saber qué es, pero no admite la esencia, la definición. Hace temblar también el lenguaje, y todo atributo para descifrarla es torpe. Podríamos sugerir que si fuera una prosa, tendría más la estructura del fragmento, de la ficción o tal vez de la confesión destinada a un otro. “Nadie tiene deseos de hablar del amor si no es *por* alguien”, dice Barthes (1977/2002, p. 93).

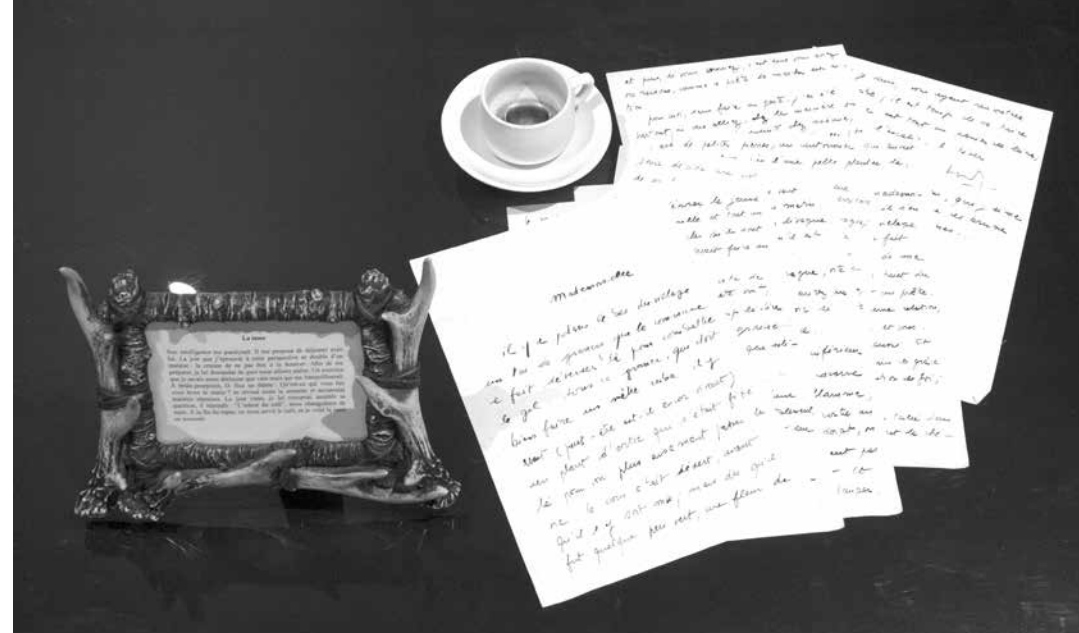
La foto de portada nos muestra el ángulo de una cama deshecha, una escena de la que quedan algunos rastros y jirones. Esta imagen es parte de la obra *Douleur exquise*, de la artista Sophie Calle. La serie es el retrato íntimo del dolor por la separación amorosa, el ritual de duelo. Con palabras, fotografías, invitando a la intervención de otros en su propia intervención, Calle ambienta su *performance* y construye ficciones. Desde su insinuada melancolía, habla del deseo de amor. Como si se pudiera hablar del amor a través de lo que renguea, lo que no marcha. O desde un saber pobre, minimalista, que precisa otras voces, otros oídos, otras miradas.

Pareciera que estamos más dispuestos a conseguir pruebas de no ser amados, el mismo deseo nos destina al *pathos*, al padecimiento.

Con estos obstáculos en su camino, la erótica tiene un lugar central en nuestra práctica y en la escucha con cada analizante. Pone en marcha nuestras teorizaciones, especulaciones, y aun así nos devuelve su resto de extrañeza y de asombro.

Borges en alguna oportunidad describió el psicoanálisis como la rama erótica de la ciencia ficción. Esta asociación traviesa expresa bien el juego de la erótica y la posición del analista. Desde el propio dispositivo analítico, se prepara la ficción, y a partir de ahí no hay nada en nuestra tarea que pueda ser un protocolo estandarizado o un trayecto modelizado. Podríamos decir que estamos más del lado de la *inciencia*, en tanto es del orden de un decir del inconsciente. Y en estos artificios de nuestro dispositivo de escucha se desliza eros, este pequeño dios alado y amante destinado a desaparecer si se lo quiere ver a la luz. Metáfora del encuentro del sujeto con su deseo, solo insinuado en deslices, al tiempo que ese deseo evanescente constituye al sujeto.

Sabemos que la erótica no es la sexualidad, entendida como armonía, que hace relación o complementariedad. Tampoco la genitalidad, como síntesis y madurez, tal como lo adelantó Freud (1925 [1924]/2004): “Lo que el psicoanálisis llamaba ‘sexualidad’ en



View of the exhibition "Beau doublé, Monsieur le marquis ! Sophie Calle et son invitée Serena Carone" curated by Sonia Voss at Musée de la Chasse Paris (France), 2017.
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Photographer: Claire Dorn. Courtesy Perrotin

modo alguno coincidía con el esfuerzo hacia la unión de los sexos [...], sino, mucho más, con el Eros de *El Banquete*, de Platón, el Eros que todo lo abraza y todo lo conserva” (p. 231).

Freud se acerca a otras figuras, encuentra otras retóricas, como lo señala en la cita. El eros freudiano es el eros socrático; Sócrates presta su oído y se sirve de eros desencadenando el reclamo de amor de Alcibiades, quien irrumpe ebrio a escandalizar el ágape. El analista no queda por fuera de estos laberintos. Freud, anticipado por la enseñanza socrática, sirve al pequeño dios para servirse de él. Ahí donde Breuer retrocede horrorizado frente a la “ordalía” de la quimera transferencial¹, su “ruina personal”, Freud descubre la llama de nuestro trabajo citando a Goethe: “¿estás con el diablo y quieres asustarte de la llama?” (Freud y Jung, 1978, p. 257).

Solo el ser hablante hace de la sexualidad una actividad erótica. Estos movimientos eróticos producen fascinación y espanto, sus formas transgresivas ponen la vida en cuestión, trastornan y desordenan las formas constituidas.

Son las múltiples maneras en las que cada quien configura su “arreglárselas” con el amor, el deseo y el goce, con el desarreglo. Paradojalmente, el sexo está en todas partes donde no debería estar. Y donde debería, falta la posibilidad de hacer relación sexual (Allouch, 2017).

La sección **Argumentos** nos propone atravesar estas complejidades. Presenta un número importante de trabajos, muchos de ellos cuestionadores. Impugnan en muchos sentidos nuestras referencias y sitúan el psicoanálisis en una perspectiva antiopresiva. Dan cuenta de las minorías y sus vulnerabilidades, y denuncian las violencias implantadas desde determinadas metapsicologías sobre las subjetividades que se apartan del binarismo normo-sexual.

1. “Es imposible para un médico tratar tales casos sin que su práctica y su vida privada se vean completamente arruinadas por ello. En su momento juré nunca más someterme a tal ordalía” (Breuer, citado por Leff, 2011, p. 33).

Numerosos trabajos ofrecen la experiencia clínica con analizandos que presentan género no normativo, muchos de ellos con el deseo de *transicionar*. Se interroga el saber del psicoanálisis sobre la sexualidad retomando lo que esta tiene de equívocidad y enigma estructural. Son revisitadas las propuestas freudianas en relación con Eros y la influencia que tuvo Sabina Spielrein en estos desarrollos. El campo de la erótica se abre también a las dimensiones de la sensualidad, el amor y el lazo con la escritura.

La sección **El Extranjero** nos ofrece un trabajo sensual y poético de Eliane Robert Moraes. La autora analiza un texto de Dalton Trevisan, en una reinterpretación del escrito bíblico el *Cantar de los cantares*. La voz femenina como llamada del deseo y su provocativa seducción, la exuberancia de la pasión, el decir obsceno son analizados dentro de las sutilezas de los juegos verbales en los tiempos trastornados de la erótica.

Esta vez, la sección **Vórtice** cuestiona los modelos instituidos de sexualidad, el régimen normativo con sus taxonomías clasificatorias, para incluir las múltiples expresiones de deseo y prácticas sexuales. Con el tema LGBTQIAPN+, los seis ensayos problematizan el campo de nuestro ejercicio, sin dejar de lado las instituciones psicoanalíticas y sus políticas.

Así como un incidente es algo que se produce en el transcurso de un relato y repercute en él alterándolo, la sección **Incidente** de *Calibán* lleva el sugestivo título *Inclusive ¿el lenguaje?* El lenguaje inclusivo ha abierto un modo de intervención en la gramática señalando lo que está naturalizado, “alterando” hegemonías discursivas que reproducen desigualdades y opresiones. Es a modo de interrogación que se abre el diálogo con los distintos autores.

Dossier propone el tema *Al revés*, como el reverso de la vida contemporánea, los modos en que se distribuyen los goces y sus opacidades. Las palabras que crean el erotismo, el eros en nuestras vidas digitales, los modos performáticos que dejan estremecidas nociones como realidad y verdad, otra mirada de las representaciones eróticas del Perú precolombino, el análisis de masculinidades violentas y la erótica criminal.

Como dijimos, las fotografías de portada e interiores de este número pertenecen a la artista Sophie Calle. **Textual** nos ofrece la oportunidad, poco frecuente, de conversar con ella, ya que Calle cuida sus apariciones públicas. *Des histoires vraies* son las historias que le cuenta a su analista, como si tomara al pie de la letra que no es posible hablar del amor más que contando historias, al modo de Platón. Imágenes de *Des histoires vraies* recorren las páginas de *Calibán*.

El reconocido actor Leonardo Sbaraglia nos deleita con una conversación generosa y animada. Artistas atravesados por el psicoanálisis nos relatan sus experiencias con lucidez, con detalles que no podríamos alcanzar en nuestros intercambios, ofreciéndonos un material inigualable para nuestra exploración.

Clásica & Moderna propone visitar la obra de Marie Langer, desde la mirada de dos analistas del sur y del norte de América Latina.

Leticia Glocer nos acerca un recorrido por las contribuciones de esta analista de anticipación, quien subrayó las relaciones entre lo social, lo psicoanalítico y la construcción de subjetividad en las mujeres.

En el relato de Julio Ortega aparecen trazos más testimoniales, al recordar el modo en que desarrolló su práctica y la influencia en las generaciones que se formaron con ella.

Recogiendo los aportes de psicoanalistas latinoamericanos, la sección **Fuera de Campo** presenta el trabajo que recibió Premio Psicoanálisis y Libertad 2022, Fepal.

Los autores exploran con detenimiento la relación de la clínica psicoanalítica con la realidad sociopolítica latinoamericana y sus crisis tan dramáticas. Estudian los distintos aspectos de la neutralidad, y en especial los efectos del negacionismo y su influencia en el psicoanálisis.

Identidad - inestabilidad

La erótica no deja de hacernos hablar; es por sus errancias, sus equívocidades, por lo que se aparta de las linealidades. Así nos anoticiamos de ella. En la propia etimología encontramos la derivación: *errabundo, errar*. Eros es el deambular (Barthes, 1977/2002, p. 121). Al mismo tiempo, demarca lo que hace errar, es decir, hace fracasar lo que se sabe.

De ahí que sea difícil pensar el sujeto y la erótica desde categorías estables como la identidad. ¿Qué significa que el yo consciente está dispuesto a revelar su sexualidad siendo que es quizás el último en saber el significado de lo que dice?, se pregunta Butler (2000, p. 90).

Por otra parte, toda adecuación que se estabiliza, al coincidir consigo misma, se esteriliza (Jullien, 2021). En la inestabilidad, en la disidencia respecto de las coherencias establecidas, se pueden producir mutaciones, trazos diferenciales.

Benjamin veía en el erotismo un aspecto importante para la transformación de lo político. Pisando el comienzo de una guerra, le atribuyó un papel significativo en el devenir de los lazos. Los amores, sus aventuras, sus sufrimientos también hablan de una época, permiten pensarla y resistirla.

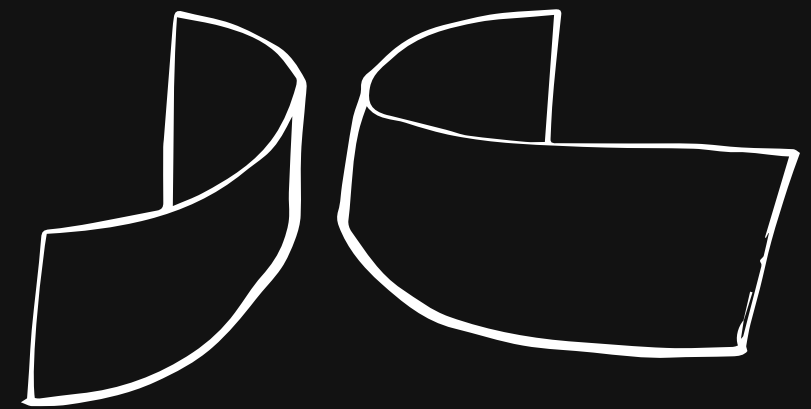
Recorridos diez años de nuestra revista, llegamos a la edición 21. Para cada número contamos con un equipo de más de setenta colegas de toda la región trabajando directamente en la confección editorial. Quien recorre las páginas de *Calibán* podrá advertir el mestizaje de lenguas, de saberes, la hibridación de texto e imágenes, cuidando cada número como una pieza única.

Cada edición es una nueva apuesta y el desafío de ampliar el umbral de lo publicable, siendo audaces en las posibilidades de cuestionar las coherencias establecidas y mostrar trazos diferenciales. Intentamos generar el debate, promover lecturas para atisbar aquello que todavía no se ha dejado identificar. Sostener viva la subversión psicoanalítica.

Carolina García Maggi
Editora, *Calibán* - RLP

Referencias

- Allouch, J. (2017). *No hay relación heterosexual*. Peele.
Barthes, R. (2002). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1977).
Butler, J. (2000). Imitación e insubordinación de género. En R. Giordano y G. Graham (coord.), *Grafiyas de Eros* (pp. 87-113). Edelp.
Freud, S. (2004). Las resistencias contra el psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 223-238). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925 [1924]).
Freud, S. y Jung, C. (1978). *Correspondencia*. Taurus.
Jullien, F. (2021). *Des-coincidencia: De donde viene el arte y la existencia*. El cuenco de plata.
Leff, G. (2011). *Juntos en la chimenea*. Peele.



Argumentos:
Erótica

Thamy Ayouch*

“Los cuerpos y los placeres” contratacan: Dispositivo de sexualidad, dispositivo de raza y *queer* decolonial en el psicoanálisis

Problematizaciones: Más allá de la policía de tráfico del falo

*Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque
no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres¹.*
Michel Foucault

Esta frase, que cierra *La voluntad de saber* (Foucault, 1976), tiene una larga posteridad en la militancia *queer*. También le valió a Foucault una de las críticas más acerbas, y probablemente menos fundadas, realizadas en nombre del psicoanálisis:

¿Acaso no está claro que su contrataque contra el dispositivo de sexualidad, con el psicoanálisis en su centro, no se apoyaba en ninguna disciplina, en ninguna práctica, excepto en la utopía de un cuerpo situado fuera del sexo, cuyos placeres múltiples no estarían reunidos bajo la férula unificante de la castración? Ese apoyo, hay que decirlo, era muy débil. Nada más que una sección de perversión, a la cual, en *La voluntad de saber*, Michel Foucault daba la consistencia de un punto utópico necesario por fuera del psicoanálisis [...]. Esa utopía era realizada no por una sexualidad feliz, sino por un cuerpo de placeres plurales, donde las cosas del amor no formarían un todo unificado por el falo castrado. (Miller, 1989)

Ite missa est. El significado y las implicaciones de “los cuerpos y los placeres”, el cuestionamiento que dirigen a las normas de género y sexualidad son así descartados de un plumazo, con desdén y conminación. La herramienta imaginaria del “falo castrado” sirve, más que de férula, de porra para llamar al orden, y, por un hábil psicologismo, la “perversión” de Foucault se convierte en condición de posibilidad de su pensamiento, reducido a un rechazo de la castración.

Estos cuerpos y placeres que pululan en los burdeles donde no impera la ley del falo castrado siguen siendo inaceptables para muchos/as psicoanalistas aferrados/as en asumir el papel de policía de tráfico del falo y predicar la ley de la “diferencia de los sexos”.

Frente a esta posición defendida en nombre del psicoanálisis, me parece pertinente analizar

* Psicoanalista. Profesor titular del departamento de Estudios Psicoanalíticos de la Universidad Paris-Cité

1. Traducción de U. Guiñazú. La traducción corresponde a la p. 191 de: Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).

este exhorto a “los cuerpos y los placeres” en lo que permite pensar, psicoanalíticamente, de los géneros y de las sexualidades, y deconstruir las inflaciones imaginarias de un psicoanálisis demasiado preocupado por vigilarlos. Pero también se trata de intentar pensar lo que implican “los cuerpos y los placeres” con respecto a las relaciones sociales de raza y a sus efectos psíquicos.

¿Qué fenómenos sociopolíticos, qué relaciones sociales de poder “los cuerpos y los placeres” permiten a la vez designar y deshacer? ¿Qué silenciamientos, opresiones y discriminaciones “los cuerpos y los placeres” permiten identificar en metapsicologías mayoritarias? ¿Cómo imaginar un enfoque psicoanalítico a partir de los cuerpos y los placeres, y qué consecuencias tendría eso sobre la clínica y la teoría psicoanalíticas?

El exhorto a los cuerpos y los placeres completa el programa de *La voluntad de saber*. El objetivo de este primer volumen es realizar una historia de la sexualidad a nivel de los cuerpos, alejándose de la confusa y polisémica noción de “sexo”, a la que se aplica un examen arqueológico y genealógico. En el sintagma “sexo-deseo”, los términos son asociados en un doble sentido: a través de la deseabilidad del sexo, que impone a cada uno/a el mandato de conocerlo para comprenderse a sí mismo/a, pero también en una hipótesis represiva que Foucault contesta.

Se trata, pues, de revelar el dispositivo de sexualidad en los dos pilares que lo sostienen:

1. Esta regulación de las sexualidades y sexuaciones se fundamenta sobre la idea de que la verdad del sujeto está vinculada a los discursos (propios y profanos, pero doctos y disciplinares también) sobre su sexualidad. El discurso sobre la sexualidad es uno de los principales agentes de control social, que da lugar al individuo en las sociedades disciplinarias. *La voluntad de saber* pretende hacer una historia del deseo de verdad sobre la sexualidad, de esta *scientia sexualis* basada en la confesión.

2. El segundo principio del dispositivo de sexualidad yace en la idea de que el poder se ejerce solo a través de la represión. Al sistema jurídico-monárquico centralizado y unificado de poder que prohíbe, reprime y actúa a través de la ley, Foucault opone el sistema disciplinario de diseminación de micropoderes, que valoriza, desmultiplica, hace proliferar aquello sobre lo cual actúa, y se ejerce a través de la norma. El concepto foucaultiano de poder desarrollado en *Vigilar y castigar* (1975) y luego en *La voluntad de saber*, pues, refuta el único paradigma jurídico de la represión, modelo inadecuado para dar cuenta de las estrategias de normalización en la base del poder disciplinar. A continuación, Foucault cuestiona la noción psicoanalítica de deseo y su rastro de falta, ley y prohibición, inscribiéndola en esa hipótesis represiva, cuya discursividad los cuerpos y los placeres pretenden romper.

Según Foucault, si de hecho una transición tuvo lugar de la ley y el régimen de soberanía a la norma y el régimen de disciplina, sin embargo,

desde el siglo XIX, se mantuvo un esfuerzo teórico para reinstalar el tema de la sexualidad en el sistema de la ley, la soberanía y el orden simbólico, esfuerzo en el que Foucault inscribe el psicoanálisis. Este aparece, por lo tanto, como otro elemento dentro del gran dispositivo de saber-poder constituido sobre el sexo. El psicoanálisis no libera la sexualidad, sino que le impone un mejor control, al ejercer un poder disciplinario sobre ella y seguir usando el paradigma del poder monárquico-jurídico para promocionar un levantamiento de la represión. El psicoanálisis, pues, da su expresión más pura al principio según el cual la verdad del sujeto se encuentra en el discurso sobre su sexualidad. Y el señor J. A. Miller lo sigue recordando hoy como ayer, a todes les disidentes de sexualidad y género.

Por consecuencia, esta discursividad otra, articulada por los “cuerpos y placeres”, me parece susceptible de inspirar un psicoanálisis deseoso de retirarse del dispositivo de sexualidad al cual lo limita Foucault. Intentaré, pues, reflexionar sobre los cambios introducidos por los cuerpos y los placeres en la escucha psicoanalítica de lo político en lo psíquico, a partir de dos campos: los géneros y sexualidades, y la raza.

Pervirtiendo los regímenes discursivos: Cuerpos y placeres en la boca

Comenzaré planteando una cuestión central en la concepción de los cuerpos y los placeres: ¿este exhorto foucaultiano se refiere a prácticas sexuales o a los discursos que las acompañan, que condicionan su aparición y que dan cuenta de ellas? ¿Se trata aquí de realidades, ontologizadas, o de modos de discursividad?

Varias veces, Foucault asevera en *La voluntad de saber* (1976) que la historia de la sexualidad debe ser desarrollada primero desde el punto de vista de una historia de los discursos, de lo que se dice sobre ella. Años después, Foucault (1984b) define con más precisión esta relación entre prácticas y discursos a través de la noción de problematización:

No se trata de hacer una historia de las costumbres, de los comportamientos, una historia social de la práctica sexual sino una historia del modo y la manera en que el placer, los deseos, los comportamientos sexuales han sido problematizados, reflejados y pensados en la Antigüedad en relación a un cierto arte de vivir. (Foucault, 1984/1991, p. 230)²

Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.). (pp. 231-232)

Así, pues, si consideramos los cuerpos y los placeres como una discursividad, ¿no será problemático el alcance de esta discursividad? Al extenderla a los cuerpos, Foucault, pasando de la *episteme* al dispositivo, la convierte en una discursividad que concierne no solo a los significantes

2. Traducción de J. Varela y F. Alvarez Uría. La traducción, así como los números de página de esta cita y la siguiente, corresponden a: Foucault, M. (1991). El interés por la verdad. En de J. Varela y F. Alvarez Uría (trad. y ed.), *Saber y verdad*. La Piqueta. (Trabajo original publicado en 1984).

lingüísticos. Sin embargo, ahí va una forma de entender la transición que Foucault hace de la arqueología a la genealogía. El objetivo de la arqueología era describir la transformación de los tipos de discurso y sus modalidades, e historizar los procedimientos de nominación y clasificación. Aunque Foucault parece haber abandonado el tema de los discursos después de 1971, en favor de un análisis de las prácticas y estrategias, pasando así a una “dinastía del saber”, mantiene constante el análisis de las relaciones entre los discursos y las condiciones sociales, políticas y económicas de su aparición.

Los dispositivos, el poder y la resistencia tienen una base discursiva, es decir, las modalidades de gubernamentalidad nunca están dissociadas de modalidades de veridicción. Para decirlo de otro modo, y tal vez en términos psicoanalíticos, no existen prácticas previas a un espacio de discurso: son esencialmente los discursos los que permiten su emergencia, les dan sentido y las erigen en prácticas inteligibles. Estos discursos pueden ser directamente lingüísticos, pero también plurales, en el mismo sentido que Foucault (1981/1994) le da al dispositivo, definido como una red entre elementos decididamente heterogéneos de “discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, declaraciones científicas, propuestas filosóficas, morales y filantrópicas, en definitiva, lo dicho y lo no dicho” (p. 299).

Mi propósito aquí es, por lo tanto, subrayar que el dispositivo es también y fundamentalmente discursivo: contratarlo implica medios discursivos y la introducción de resistencias discursivas.

El mandato foucaultiano de “los cuerpos y los placeres” adquiere así un significado preciso. Oponer los cuerpos y los placeres al sexo-deseo es proponer, en resistencia y desde el poder que inviste y hace posible ciertos discursos sobre el cuerpo, otros discursos que los contrahagan.

Y eso no deja de recordar la irreductible discursividad que se encuentra en la base del género, definido por Judith Butler (2005) como

el conjunto de medios discursivos y culturales por los que se produce y establece una “naturaleza sexuada” o un “sexo natural” en un dominio “prediscursivo” que precede a la cultura, como una superficie políticamente neutra sobre la que la cultura interviene *a posteriori*. (p. 69)

Por lo tanto, plantearé la pregunta principal de esta reflexión en estos términos: ¿cómo interviene la agentividad de los cuerpos y los placeres en la discursividad de la teoría psicoanalítica, qué relaciones de poder y resistencia están en juego aquí en la institución psicoanalítica, y qué efectos de subjetivación puede operar esta discursividad de resistencia en la teoría y en la clínica analíticas?

Notemos, primero, que este contrataque de los cuerpos y los placeres al dispositivo de sexualidad proviene del interior del mismo dispositivo.



View of the exhibition "Modus vivendi" at La Virreina Centre de la Imatge Barcelona (Spain), 2015. Photographer: Pep Herrero © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Para Foucault, el poder es un conjunto de relaciones entre “socios”, una conducta que da lugar a estrategias de poder, pero que también abre un campo de respuestas y estrategias de resistencia. Por lo tanto, no hay exterioridad al poder: las resistencias discursivas no son anteriores ni trascendentes al poder, sino que son coextensivas con él. Resistir no es negar o reprimir, sino crear, transformar y participar activamente en los procesos de poder: en el corazón de las relaciones de poder se encuentran libertades resistentes, estrategias de lucha, que son los límites y condiciones de las estrategias de poder.

El mandato foucaultiano de los cuerpos y los placeres pretende, pues, historizar el discurso único del sexo-deseo que establece un camino obligatorio (binario, hétero y ciscéntrico) del género a la sexualidad. Sigue siendo cierto que la sexualidad está estructurada por normas que asumen una teleología natural heterosexual y que, por lo tanto, producen minorizaciones y vulnerabilidades. El discurso resistente de los cuerpos y los placeres permite así desnaturalizar y desesencializar estas normas: revelarlas como procedentes de una historia y una discursividad particulares, las del sexo-deseo. Así, más allá de *La voluntad de saber*, Foucault realiza en 1984 un análisis “de las prácticas por las que los individuos han sido llevados a prestarse atención a sí mismos, a descifrarse, a confesarse como sujetos de deseo” (Foucault, 1984a, p. 11). No se trata aquí, empero, del sexo-deseo, sino de formas de subjetivación de la época de la Antigüedad grecorromana, formas de relación con uno mismo y discursos que las acompañan. Estas prácticas de sí se distinguen de la hermenéutica de sí conllevada por el sexo-deseo, que, por consecuencia, se revela históricamente situada. Esa limitación diacrónica del sexo-deseo es también sincrónica: en otros textos del 1984, Foucault promociona prácticas y discursividades de los cuerpos y los placeres en pleno contexto de sexo-deseo, perpetuando el mandato de dessexualizar el placer, desgenitalizar los cuerpos (mediante el “devenir gay”, el BDSM o el *fist-fucking*) y concebir la sexualidad más allá de la identidad sexual.

3. Ver, por ejemplo, Foucault (1978/2001d, 1982/2001c, 1984/2001d).

Por un psicoanálisis incorporado y lúbrico

El régimen discursivo de los cuerpos y los placeres me parece, pues, particularmente interesante para lo que llamo “psicoanálisis menor”, según el modelo de la literatura menor definido por Gilles Deleuze y Félix Guattari (1975). Una literatura menor no está escrita en una lengua menor, sino redactada por una minoría en una lengua mayor: la lengua es desterritorializada, como es el caso del alemán para los/as autores/as judíos/as de Praga. Del mismo modo, un psicoanálisis menor procura desterritorializar el lenguaje psicoanalítico mayor: examina qué uso se puede hacer de las nociones psicoanalíticas mayores en el caso específico de minorías clínicas -de género, clase o raza-. Este psicoanálisis menor plantea la cuestión de saber si las nociones analíticas son susceptibles de universalización o si su situación histórica no limita su extensión a la particularidad del sujeto blanco, occidental, a menudo “masculino”, de clase media o privilegiada, heterocéntrico y ciscéntrico.

La segunda característica de las literaturas menores es una dimensión predominantemente política, por la cual cada asunto individual está inmediatamente conectado con lo político: un psicoanálisis menor tiene el objetivo de inscribir cualquier cuestión subjetiva en el espacio social, histórico y político del sujeto.

En la literatura menor, la tercera característica es que no hay enunciación individualizada que quede separada de una enunciación colectiva: “lo que el escritor dice totalmente solo se vuelve una acción colectiva, y lo que dice o hace es necesariamente político, incluso si los otros no están de acuerdo. El campo político ha contaminado cualquier enunciado” (p. 30)⁴. Un psicoanálisis menor procura, pues, considerar cómo un decir o un actuar individual, subjetivo, puede corresponder a una acción común. En este psicoanálisis menor, al igual que en la literatura menor, la escucha se aplica a los “agenciamientos colectivos de la expresión”.

Este psicoanálisis pretende realizar una minorización del lenguaje mayor del psicoanálisis o de sus usos hegemónicos: el régimen discursivo de los cuerpos y los placeres le permite, pues, desterritorializar el lenguaje del psicoanálisis mayor, politizarlo e inscribirlo en una enunciación colectiva.

Sin embargo, no se trata de que esta discursividad analítica de los cuerpos y placeres trascienda el género: las asignaciones de género existen y exponen a quienes escapan de ellas a una mayor vulnerabilidad. Abandonar, empero, el régimen discursivo del sexo-deseo para el de los cuerpos y los placeres permite a este psicoanálisis menor no perpetuar la vulnerabilidad operada por las prescripciones mayoritarias de género y sexualidad.

4. Traducción de J. A. Mora. La traducción, así como el número de página, corresponde a: Deleuze, G. y Guattari, F. (1990). *Kafka: Por una literatura menor*. Era. (Trabajo original publicado en 1975).

Toda la cuestión que se plantea aquí es la de la descripción frente a la prescripción: en sus modelos teóricos y en sus efectos clínicos, ¿es el psicoanálisis simplemente descriptivo de las modalidades de subjetivación, de las disposiciones de género, de las configuraciones históricamente situadas de las sexuaciones y las sexualidades, o se vuelve prescriptivo de un único modo de subjetivación y exclusivo de una variedad relegada a la patología? Recurrir a la discursividad del sexo-deseo es reducir lo ininteligible de la sexualidad, de la multiplicidad psíquica y del enigma de lo sexual-infantil a la familiaridad de la binaridad de los géneros, de la unidad del sexo, del deseo y de la ley jurídica. La discursividad de los cuerpos y los placeres permite al psicoanálisis, por el contrario, seguir escuchando lo ininteligible que las configuraciones antropológicas contemporáneas presentan para modelos de inteligibilidad histórica y culturalmente definidos.

Esa inteligibilidad del sexo-deseo define las rígidas prescripciones de subjetivación efectuadas por innumerables psicoanalistas. En Francia, por ejemplo, más allá de las ineptas bravatas mediáticas sobre el *Pacte civil de solidarité* (PaCS)⁵, el matrimonio igualitario o el homoparentalidad⁶, los discursos “psicoanalíticos” –que pretenden ser más “científicos” o “académicos”– reproducen los tópicos más gastados con un ropaje de eterna metapsicología. Ejemplos de lo que llamo “insultos diagnósticos” son desgraciadamente muy numerosos en la literatura analítica. Algunas nociones analíticas, literalizadas, prescriben una performatividad de género, asignándole un itinerario señalizado al desarrollo psíquico –desde la primera mamada hasta la copulación marital-. Esta trayectoria sirve, al contrario, de explicación de la adversidad o la desgracia que encuentran los/as que escapan a ella. Así, la homosexualidad sigue siendo definida por algunos/as como inmadurez sexual (incapacidad de integrar la corriente emocional edípica), regresión postedípica, síndrome depresivo que busca una compensación narcisista o psicosis que reconstruye la realidad de manera delirante (Bergeret, 2003). Esta “falla narcisista precoz”, proviene de una “fijación infantil temprana en la madre [...] que coloca al sujeto en un estado de trauma narcisista” (Gérard, 2003, p. 115). Para otros, la homosexualidad es una “impostura perversa” (André, 1993): la lesbiana pretende dar su pene imaginario al objeto para velar su carencia (Julien, 2000), y así confirma al mismo tiempo la castración del hombre y su propia no-castración. Si la homosexualidad masculina parece muchas veces paradigmática de la renegación que constituye la perversión, la homosexualidad femenina perpetra, mediante el desafío, a la vez una negación y una prueba de la ley fálica, “un himno al falo” (Reznik, 2006, p. 45). Estas formas de atender a pacientes *gays* o lesbianas muestran, bajo una lente de aumento, las vicisitudes del tratamiento de la clínica en ciertos escritos analíticos: ahistoricidad, permanencia de nosografías anticuadas, patologización⁷ y olvido de la singularidad del/de la analizante, en beneficio de una teoría generalizadora.

La misma normatividad predomina en el 90% de los escritos de analistas sobre transidentidades. Convocando la noción de “transexualismo” (“trastorno de identidad de género” o “disforia de género”, según las versiones del DSM) estos discursos definen un perfil, el del/de la “transexual”, que debe surgir tal cual en todo encuentro clínico. La mayoría de los estudios analíticos se desarrollan en dos direcciones: un freudismo norteamericano medicalizado, instituyendo un acceso

a la reasignación regulado y condicionado por garantías de conformidad de género⁸, y un lacanismo justiciero, criticando el forzamiento de la realidad por parte de la medicina⁹. Si bien los/as freudianos/as procuran identificar a los/as “verdaderos transexuales”, los/as únicos/as a quienes se otorga un acceso protocolizado a la transgenitalización, la vena lacaniana, más categórica, alza litúrgicamente el diagnóstico de psicosis. En el linaje del maestro, los enfoques de muchos/as lacanianos/as no son nada más que variaciones sobre el mismo tema: uno considera la *transexualidad* como identificación psicótica simbiótica del niño con su madre por “forclusión del Nombre-del-Padre” (Safouan, 1974), otro la sitúa en el límite entre la psicosis y la perversión (Dor, 1987), un tercero la convierte en el paradigma de la identidad sexual patológica que caracteriza toda organización psicótica (Dor, 1987), y muchos/as expulsan a los sujetos trans “fuera del sexo” (Millot, 1983; Frignet, 2000; Morel, 2004) por su rechazo a reconocer el falo simbólico (Frignet, 2000). En una mezcla experta de evolucionismo sexual y de recordatorio del Orden simbólico, la perversión o la psicosis sirven para dar cuenta, por regresión, fijación, escisión o exclusión, de los fracasos en la vía libidinal normalizada del sexo-deseo.

Perpetuando un maltrato teórico, clínico e ideológico preocupante, estas metapsicologías parten de visiones esencializadas de los sexos y de los géneros, y repiten los dogmas de una masculinidad y de una feminidad supuestamente fundadas, de manera evidente, en lo biológico o lo simbólico, o de una concepción historizada del falo, del goce, de las sexuaciones y de las sexualidades. Se esfuerzan así por aplicar, a toda costa, instrumentos teóricos inmutables e incuestionados a situaciones que escapan a su normatividad y presentan el interés clínico de deconstruir las identidades de género: prácticas y discursos de “cuerpos y placeres” que la perspectiva del “sexo-deseo” vuelve ininteligibles.

La cuestión principal es entonces cómo escuchar a los sujetos minorizados y no binarios sin reducirlos a las categorías hinchadas de una metapsicología del sexo-deseo: el Edipo, el Nombre-del-padre, el Falo, el *Penis-Neid*, el goce fálico y el otro goce, e incluso los hombres y las mujeres (como categorías imaginarias). Proponer, en psicoanálisis, el régimen discursivo estratégico de los cuerpos y los placeres contra el del sexo-deseo equivale, pues, a concebir que la “diferencia de los sexos” no existe en estado puro, ni biológica ni simbólicamente. De hecho, no resulta de la observación de un único marcador. El sexo biológico remite a una multitud de indicadores susceptibles de grados: la unifica-

5. Unión civil entre parejas posiblemente del “mismo” sexo: ley votada en Francia en 1999 y acompañada por innumerables sermones de psicoanalistas que condenaban la amenaza a la civilización encarnada por esta ley.

6. Véase, por ejemplo, Anatrella (1998, 16 de junio de 1998, 26 de junio de 1999, 2005); Balmary (1 de febrero de 2013); Flavigny (19 de octubre de 1999); Korff-Sausse (7 de julio de 1999); Legendre (diciembre de 1997, (23 de octubre de 2001); Lesourd (14-15 de marzo de 1999); Magoudi (5 de noviembre de 1997); Schneider (2002); Schneider y Mongin (2002); Winter (marzo de 2000, 2010); Winter y Vacquin (4 de diciembre de 2012).

7. Véase, por ejemplo, Bergeret (2003); Botella (1999); Boucherat-Hue (2002); Bourdellon (2003); Gérard (2003); Pomnier (2002); Roudinesco (2002); Torres *et al.* (2010).

8. Es lo que fue instituido por Stoller (1968) y continuado en Francia por Colette Chiland (1997, 2003, 2005).

9. Siguiendo el análisis de Lacan sobre la confusión entre órgano y función, en el seminario *...ou Pire* (1971-1972/2011) y sus intervenciones con pacientes trans (transcritas en Lacan, 1992, 1996), varios/as autores/as franceses/as retomaron la concepción del *transexualismo* como forclusión del Nombre-del-Padre. Cf. Safouan (1974); Dor (1987); Czermak (1996a, 1996b, 1998); Frignet (2000); Morel (2004).

ción de estos datos heterogéneos y su reducción a uno solo es un acto social, que produce una percepción-interpretación de la diferencia de dos genitales. La “diferencia de los sexos” no es psíquicamente operativa por sí misma, sino que permanece inserta en un sistema de oposiciones instituidas simbólica, y social y fantásticamente. Esta simbolización puede basarse en las discursividades del sexo-deseo o, alternativamente, de los cuerpos y el placer.

Pero la “diferencia de los sexos” tampoco existe como Simbólico irreductible y eterno, instituyendo la binaridad insuperable de lo fálico y lo no-todo. Las fórmulas lacanianas de la sexuación pretenden definir posturas masculinas y femeninas en relación con el falo y el goce. Sin embargo, abandonando la referencia a un sexo naturalmente definido, visible en la diferencia anatómica, estas fórmulas invocan, no obstante, dos grupos universales: “los hombres”, “las mujeres”, y el menos-uno ya sexuado, el padre de la horda primitiva. Cabe preguntarse en qué consiste esta definición universalizada de hombres y mujeres, y qué comprensión y extensión reciben estos dos grupos. ¿En qué se encuentra el rasgo unitario, unificando dos grupos distinguidos dentro de una binaridad? ¿No hay aquí una petición de principio que, postulando una binaridad de base, consiste en invocar la diferencia de los sexos (la de dos grupos sexuados distintos) para explicar la diferencia de los sexos (la de dos goces distintos)? Si bien la inscripción del lado hombre o mujer se deduce de una sexualidad, es decir, de dos relaciones distintas con el goce (goce fálico y goce no-todo) que se encontrarían, supuestamente, tanto en hombres como en mujeres, el camino procede, sin embargo, de una sexuación, la de dos grupos socialmente definidos, a una sexualidad: perpetúa así el régimen del sexo-deseo. El espacio epistemológico en el que se despliegan las fórmulas de la sexuación sigue siendo el de una binaridad social postulada (los dos grupos) que excluye la posibilidad de pensar lo psíquico desde la multiplicidad. Y eso es precisamente lo que el régimen discursivo de los cuerpos y los placeres viene a deconstruir.

Un psicoanálisis de los cuerpos y los placeres historizaría, entonces, el Simbólico laciano, al considerar que el nivel simbólico siempre está irreductiblemente cargado de inflaciones imaginarias. Las categorías habituales del Simbólico (padre, madre, nombre del padre, falo, *Penis-Neid*, etc.) no dejan de ser portadoras de una concepción completamente imaginaria de las relaciones sociales de un tiempo y lugar determinados. El Simbólico podría ser aprehendido aquí, a la manera de J. Butler (2006), como una sedimentación de prácticas sociales, un conjunto de normas cuya contingencia ha sido oscurecida por la reificación teórica (p. 63).

Por último, considerar que el psicoanálisis, como teoría y práctica, retome una discursividad de los cuerpos y de los placeres, más que del sexo-deseo, implica, como lo pide Foucault, concebir el poder fuera del régimen jurídico únicamente. Para el psicoanálisis, se trata entonces de pensar los procesos de subjetivación en su vínculo no con la ley y la represión, sino con las normas y el poder disciplinario que fabrican la función-sujeto. Eso supone, entonces, concebir el deseo y los procesos psíquicos más allá de la sola negación. ¿Qué sería una metapsicología no basada en lo negativo? En psicoanálisis, este término designa una serie de mecanismos de fracaso: represión, forclusión, negación, desmentida, alucinación y alucinación negativa –como subraya A. Green en *El trabajo de lo negativo* (1993)–, mecanismos que contrarrestan, reprimen, niegan, prohíben y suprimen. Aparece así la cuestión de la represión: en términos foucaultianos, un poder no funciona solo prohibiendo. ¿Es posible que esta categoría de lo prohibido encuentre otro sentido en el psicoanálisis, que se historicice y aparezca como una modalidad contingente del deseo?

Por último, este psicoanálisis de los “cuerpos y los placeres” plantea una reflexión sobre las sexualidades y sexuaciones no binarias, no desde el punto de vista de la diferencia de los sexos, sino desde las modalidades de relacionalidad presentadas por estas experiencias. Así, articula no tanto una teoría de la sexualidad, sino un estudio de las relaciones de poder y de los efectos

de dominio, subjetivos y colectivos, a través de los cuales un sujeto se subjetiviza sujetándose.

Si, pues, las relaciones sociales de poder de género y sexualidad son interseccionadas con relaciones sociales de poder de raza, clase, validez, ¿ahora qué implicaciones tendría, con respecto a la raza, un psicoanálisis de los cuerpos y los placeres?

Los cuerpos y los placeres contravienen a dos tipos de poderes: en lo que concierne a los individuos, se trata del poder disciplinario. En lo que concierne a la formación de grupos, se trata del biopoder. Y aquí entra la cuestión de raza. Me gustaría analizarlo ahora, retomando el estudio que Foucault realizó en *Defender la sociedad* (1976/1997).

Raza, biopolítica y cuerpos sin placeres

Al aparecer como uno de los últimos productos de la Modernidad, del mismo modo que nace dentro del dispositivo de la sexualidad, el psicoanálisis se inscribe también en el centro de la colonialidad y del capitalismo. Aunque cuestiona fundamentalmente muchos de los principios del sistema capitalista o del dispositivo de sexualidad, el psicoanálisis se exime a menudo de estudiar la forma en la que la colonialidad actúa dentro de su dispositivo clínico o teórico.

Es más, mientras los estudios de género (estudios de mujeres, estudios feministas, *gay*, *lésbicos*, *queer*, intersexuales, trans) pudieron registrar múltiples afirmaciones psicoanalíticas binarias, heterocisnormativas, androcéntricas y a veces incluso masculinistas, en las que los prejuicios de género y sexualidad son evidentes, esta desconstrucción no ocurrió de la misma forma con la raza. En el psicoanálisis, la raza solo aparece por su invisibilidad, por así decirlo; por su ausencia generalizada y como el punto ciego de un discurso analítico supuestamente no situado cultural, racial y étnicamente: un discurso universal, incluso atemporal. La raza es, pues, un fantasma del discurso analítico mayoritario, un eje narcisista invisible que lo mantiene unido, el agujero en su estructura signifiante, que lo produce según una coherencia cultural racial hegemónica. Afirmaría que el discurso desarrollado hace poco por varios/as psicoanalistas del Sur global, retomando tanto a Fanon (1952, 1959, 1961) cuanto a teóricos/as afrofeministas, decoloniales, postcoloniales o de los estudios críticos de la raza y de la blanquitud, en Brasil, Argentina, Uruguay y otros países, va introduciendo la raza por un régimen de los cuerpos y los placeres.

Mi propósito aquí es mostrar cómo este régimen de los cuerpos y los placeres que desestabiliza el psicoanálisis con respecto al género puede también cuestionarlo con respecto a la raza, a la luz de la biopolítica de la raza desarrollada por Foucault en *Defender la sociedad* (1976/1997).

Foucault explicita su proyecto en el inicio del texto: se trata de retomar la teoría de la guerra, principio histórico del funcionamiento del

poder, en torno al problema de la raza, porque, añade, “es a través del binarismo de las razas que apareció por primera vez en Occidente la posibilidad de analizar el poder político como guerra” (p. 18). El análisis prosigue hasta finales del siglo XIX, cuando la lucha de razas y la lucha de clases se convierten en los dos esquemas que identifican las relaciones de fuerza dentro de la sociedad política. El objetivo de este curso, al igual que en otros textos contemporáneos *-La hermenéutica del saber* (Foucault, 1981-1982/2001a), “El sujeto y el poder” (Foucault, 1982/2001b), etc.- es afinar la definición del poder, arrojar luz sobre dos formas de poder que escapan al poder soberano: el poder disciplinario y el biopoder. El primero, nueva mecánica del poder que aparece en los siglos XVII y XVIII, concierne a los cuerpos y tiene como objetivo aumentar tanto las fuerzas sometidas como “la fuerza y la eficacia que las subyuga” (p. 32). Este poder disciplinario y los sujetos que fabrica son contemporáneos, según Foucault, a la idea de que la guerra constituye el tejido ininterrumpido de la historia, actúa sobre la sociedad y la divide en el modo binario de una “guerra de razas” (p. 51). Las diferencias étnicas, lingüísticas y de civilización son la base de una concepción de la sociedad como “choque entre razas” (p. 51).

La primera transcripción biológica de esta lucha permanente entre razas se articuló, en el siglo XVII, sobre los movimientos de las nacionalidades en Europa, sus luchas contra los grandes aparatos estatales y la política de colonización europea. La segunda transcripción, sostiene Foucault, se centró, en el siglo XIX, en el tema de la guerra social: conflicto de razas y lucha de clases (p. 52). Se desarrolla entonces un discurso biológico-racial, discurso de un poder centralizador constituido en torno a una raza que detiene el poder y mantiene una norma frente a los que amenazan la herencia biológica. El discurso de la degeneración y las instituciones que hacen funcionar el discurso de la lucha entre razas como principio de eliminación, segregación y normalización de la sociedad van entonces de la mano. La temática racista se convierte, pues, en una estrategia global de los conservatismos sociales y funda un racismo de Estado, “racismo ejercido por una sociedad sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la depuración permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social” (p. 53).

Para oponerse a la contrahistoria revolucionaria que transforma el discurso de la lucha de razas en lucha de clases, aparece un contradiscurso reaccionario, biológico-médico y postrevolucionario de lucha por la vida. Este discurso promociona una sociedad monista amenazada por elementos heterogéneos, extranjeros e infiltrados, cuya integridad, superioridad y pureza de raza debe ser protegida por el Estado. Así, en el siglo XIX la idea de la pureza racial se sustituyó a la idea de la lucha entre razas del siglo XVII.

Por lo tanto, el racismo no es, afirma Foucault, un accidente de la política antirrevolucionaria de Occidente, sino su contrapartida irreductible:

El racismo es literalmente el discurso revolucionario, pero al revés.

[...] A costa de una transferencia de la ley a la norma, de lo jurídico a lo biológico; a costa de un paso del plural de las razas al singular de la raza; a costa de una transformación que hizo del proyecto de emancipación una preocupación por la pureza, la soberanía del Estado invirtió, tomó en cuenta y reutilizó el discurso de la lucha de razas en su propia estrategia. La soberanía del Estado lo convirtió así en imperativo de protección de la raza. (p. 71)

Según Foucault, el racismo de Estado adoptó entonces dos formas destacadas: el nazismo lo reinscribió en la leyenda de las razas en guerra y el régimen soviético hizo del enemigo de clase un peligro biológico, el del enfermo, desviado o loco.

Observemos aquí que Foucault limita su discurso a Europa, y parece dejar de lado la fabricación, a través de la esclavitud y la colonización, de la noción de raza y del racismo más allá de este etnocentrismo. Este no era su propósito, ya que afirma claramente, el 4 de febrero de 1976, que no pretende hacer una historia del racismo en el sentido general y tradicional del término, sino analizar la emergencia de una discursividad propia del Estado, sus instituciones y sus mecanismos de poder. No obstante, Foucault señala los efectos de la práctica colonial en las estructuras jurídico-políticas de Occidente, por los cuales Occidente “también pudo practicar algo así como una colonización, un colonialismo interno, sobre sí mismo” (p. 89). Se trata pues aquí, indirectamente, de revelar que la colonización es central en la constitución de un tipo particular de poder en Europa, que no solo se inscribe en la relación de Europa con los territorios fuera de sus fronteras, sino que funda mecanismos de poder con numerosos efectos sobre las propias sociedades europeas. Y eso tiene efectos psíquicos irreductibles dentro y fuera de Europa.

En el siglo XIX, el tema de la raza fue retomado en un racismo de Estado a través de la inversión de lo vivo por el poder, una especie de “estatización de lo biológico”. De hecho, según Foucault, de forma paralela y contemporánea a las tecnologías disciplinarias, surgen tecnologías biopolíticas: las primeras aseguran la distribución espacial de los cuerpos individuales, aumentan su fuerza, los entrenan, los vigilan e inventan una anatomopolítica del cuerpo humano. Las segundas se dirigen al hombre vivo, al hombre-especie, regulan los procesos de natalidad, mortalidad y longevidad, definen una biopolítica de la especie humana. Tecnologías de adiestramiento y mecanismos disciplinarios del poder se articulan así con tecnologías de seguridad y mecanismos de regulación de la población.

La sexualidad, foco de las enfermedades individuales y núcleo de la degeneración, representa este punto de articulación del cuerpo y de la población, en una sociedad de normalización donde se cruzan la norma de la disciplina y la de la regulación. Por lo tanto, la sexualidad en cuanto centro del dispositivo de sexualidad contiene mucho más que las relaciones sexuales y el sexo. En otras palabras, el dispositivo de sexualidad es también, interseccionalmente, lo que llamo un “dispositivo de raza”: involucra y determina relaciones sociales de poder de raza. Del mismo modo que el sexo-deseo está en el centro del poder disciplinario, constituye la base del biopoder articulado en torno de la raza. Y aquí aparece de nuevo el valor subversivo y deconstrutor de los cuerpos y los placeres.

Según Foucault, la aparición del biopoder es lo que permite inscribir el racismo en los mecanismos del Estado, de modo que “no hay funcionamiento moderno del Estado que, en un momento determinado, en un límite determinado y en unas condiciones determinadas, no implique el racismo” (p. 227). El evolucionismo, entendido en el sentido amplio de jerarquía de las especies, de lucha por la vida y de selección se convierte

en la forma central de pensar las relaciones dentro de la colonización y a través de los genocidios colonizadores. La masacre de poblaciones y civilizaciones se vuelve la condición de mantenimiento de la civilización europea. Solo el racismo permite introducir un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir, establecer una cesura de tipo biológico en el seno de la sociedad y hacer que la muerte (física, social, política) del/de la otro/a, de “la mala raza”, de “la raza inferior” (o “del degenerado, del anormal”), sea la condición de un refuerzo de la especie. Es lo que Foucault ya desarrollaba en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976): la temática de la sangre sustenta el tipo de poder que se ejerce a través del dispositivo de sexualidad, de una política de poblamiento, familia, matrimonio y jerarquía social destinada a proteger la pureza de la sangre y el triunfo de la raza (p. 197). Ahora bien, fue el “honor político del psicoanálisis” (p. 198) haberse disociado de la neuropsiquiatría degenerativa, dando como principio a la sexualidad la ley de la alianza, de la prohibición del incesto y del Padre soberano. Al posicionarse así “esencialmente en oposición teórica y práctica al fascismo” (p. 198), el psicoanálisis se desvinculó del racismo de Estado.

Sin embargo, como resalta Foucault en *La voluntad de saber*, el psicoanálisis no piensa el dispositivo de la sexualidad según las formas de poder que le son contemporáneas. Ni piensa, añadiría, el dispositivo de raza que concibo como contemporáneo y consubstancial al dispositivo de sexualidad. Estas formas de poder son, pues, el poder disciplinario (con consecuencias sobre los géneros y sexualidades) y el biopoder (con consecuencias sobre la raza). Los cuerpos y los placeres, esa es mi hipótesis, permiten pensar ambos poderes y articular una resistencia a ambos.

Ya subrayé cómo permiten deconstruir, en el discurso psicoanalítico, el sexo-deseo y el poder disciplinario que constituye géneros y sexualidades a partir de un binarismo cisheterocéntrico. Veamos ahora cómo el régimen discursivo de los cuerpos y los placeres puede revelar y subvertir la forma en la que el biopoder y su dispositivo de racialización de los cuerpos actúan en el psicoanálisis.

Metapsicología de la raza: Lo sexual y lo racial-infantil

Considerar el biopoder y la centralidad del racismo es pensar de otra manera lo sexual-infantil, definiéndolo también en términos de raza. Tomar en cuenta la invención de la raza en Occidente tiene efectos irreductibles sobre la metapsicología y la forma de pensar las subjetivaciones como sujeciones a normas de género, sexualidad, raza y clase.

Sin embargo, no se trata aquí de hacer una metapsicología del racismo o del sujeto racista, que corre el riesgo de reducirse a generalizaciones. Al centrarse sobre mecanismos psíquicos globales del racismo –tal como los procesos de identificación proyectiva, clivaje, negación del otro, negación de la diferencia, castración, proyección del goce robado–, se pierde la singularidad de cada situación. Y, sobre todo, se pierde la dimensión política de la cuestión: intrapsicologizar y metapsicologizar el racismo acaba, pues, despolitizando la raza como sistema de clasificación jerarquizada de los grupos humanos.

Además, y junto con esta despolitización, una metapsicología del racismo acaba considerándolo como el hecho de individuos, aislados, posiblemente patologizados, lo que niega las relaciones sociales de poder de raza y el hecho de que el racismo es un sistema.

Usaré aquí el régimen discursivo de los cuerpos y los placeres, en lo que revela del dispositivo de raza, para proponer, más allá de cualquier metapsicología del racismo o del sujeto racista, una metapsicología basada en el racismo como sistema, como estructura, como institución social e

históricamente situada, e invisibilizada como tal. Tomando como centro la raza, esta metapsicología pretende descentrarse del provincialismo blanco europeo; pretende performar reubicaciones y desplazamientos, que son, a mi parecer, el sentido mismo del movimiento metapsicológico. Toda metapsicología, pues, debe permanecer desubicada: su único objetivo es perpetuar un desplazamiento constante para no rigidificarse en doctrina o dogma.

Esta metapsicología pretende también arrojar luz sobre el modo en que la metapsicología habitual (freudiana, lacaniana, winnicottiana, etc.) no está descentrada: se centra en un sujeto históricamente situado, enteramente atrapado en la certeza de que la raza para él no existe, y por lo tanto, descalifica, excluyéndolos/as, a aquellos/as para los/as cuales la raza es una interrogación central que estructura su vida cotidiana. Se trata, pues, de no seguir invisibilizando o desescuchando, en el dispositivo psicoanalítico, los efectos de la biopolítica de la raza de ayer y de hoy.

Primero, cabe redefinir lo que entiendo por *raza*. A diferencia de la categorización biológica plural de *las razas*, teorizada en el siglo XIX, la raza no se refiere a ninguna pertenencia fenotípica y naturalizada, sino a relaciones sociales de poder: no es biológica ni ontológica, sino relacional. La raza no caracteriza a un individuo o a un grupo separado, sino que siempre remite a una relación: es un principio de división y articulación del cuerpo social. Es una construcción social, el resultado de la categorización y jerarquización de las poblaciones según sus lenguas, culturas, prácticas, religiones e intereses económicos en la distribución internacional del trabajo. Hablar de raza o de racialización es, por lo tanto, desviar la mirada de los grupos divididos hacia el principio de la división. Este tiene sus raíces en una historia antigua que parece preciso recordar.

Conviene, pues, establecer una doble genealogía de la raza en la Modernidad: en la Península Ibérica, de forma religiosa, a partir de la (re)Conquista y las exacciones de la Inquisición, pero también en el movimiento de expansión colonial hacia las Américas y las necesarias jerarquizaciones de poblaciones que lo fundamentaron. La raza es una invención europea contemporánea a los reinos árabes (musulmanes y judíos) de la Península Ibérica y, posteriormente, de la (re)Conquista. La adopción de los “Estatutos de limpieza de la sangre” en el siglo XV reguló el acceso a las promociones sociales establecidas por alianzas matrimoniales: los descendientes de un/a antepasado/a converso/a quedaban descartados de esta posibilidad. Más que directamente en las creencias o en cualquier criptojudasmo o criptoislam, el rechazo se basaba en la presencia de sangre judía o musulmana en la ascendencia: se trataba, así, de la primera naturalización de la raza.

La España de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, vituperada en Inglaterra, Francia e Italia como reino bastardo, morisco, africano y “enjudiado”, tuvo que llevar a cabo estas purgas internas para enno-

blecerse: se trataba de decidir quiénes podían ser sujetos del rey. Los juicios de la Inquisición definieron, entonces, a los que no lo eran: la presunción de culpabilidad, más que en la práctica de gestos heréticos o sacrilegios verbales, se basaba, sobre todo, en la genealogía de los individuos. Se podía, retrocediendo hasta el/la tataratatarabuelo/a no cristiano/a de un sujeto (es decir, una sexagésima-cuarta parte en la ascendencia), atestiguar la transmisión por sangre de la *mácula*, una mancha religiosa.

La conquista de los imperios azteca e inca en México y Perú dio lugar a una regulación similar de los frutos de las uniones hispano-amerindias. Pero más que una simple organización de las uniones o de la promoción social, la raza justificó en América el reparto del trabajo (semiesclavitud o esclavitud) y los tratos atroces sufridos por los indígenas y los/as deportados/as africanos/as. Su condición de inferioridad podía ser fundada por la religión, la metafísica, la moral, y luego por la jerarquía de los pueblos, la “ciencia” y la misión civilizadora de Europa. La raza se biologizó en los siglos XVIII y XIX, cuando la comunidad académica se apoderó del término, que inicialmente designaba un linaje o una familia, para convertirlo en la base de la clasificación de los pueblos del mundo. Estos avances “científicos” legitimaron el reparto desigual de favores y privilegios entre los sujetos de las metrópolis europeas y los de las colonias, los descendientes de blancos/as y los de indígenas. Luego, los “zoológicos humanos” de las Exposiciones Universales, las representaciones histriónicas de la diferencia física y cultural, la literatura, la prensa, las postales, el cine y, más globalmente, las producciones socioeconómicas popularizaron la raza y la inscribieron en las representaciones colectivas¹⁰.

Mientras en Europa florecían las teorías de Gobineau sobre la ineluctable decadencia del mestizaje, las de Le Bon sobre la desigualdad de las razas o las de Vacher de Lapouge sobre la eugenesia, las políticas de atracción de emigrantes europeos/as hacia América aplicaban literalmente esta ingeniería social. En repúblicas como Argentina, Uruguay o Brasil, el blanqueamiento civilizatorio fue acompañado del exterminio de las poblaciones amerindias y afrodescendientes.

Este darwinismo social dio lugar a múltiples leyes sobre la raza (como las leyes Jim Crow de segregación en Estados Unidos, el aparato jurídico de la Alemania nazi, de la Francia de Vichy y de Sudáfrica) y culminó, en suelo europeo, en la atrocidad del genocidio judío y gitano. La Shoah parecía marcar un retorno de lo que había sido reprimido fuera de las fronteras de Europa. Reactualizaba lo que se había creado en Europa en el siglo XV, había dado lugar a las peores crueldades en las colonias y se reproducía en suelo europeo: la raza.

El antisemitismo europeo es, pues, la matriz del racismo moderno: es la base de la esencialización, naturalización y atemporalidad de la creación de la raza en el Occidente cristiano. Sin embargo, no se trata aquí de definir una raíz de las dominaciones de raza, sino de inscribir la racialización específica del mundo actual en una historia de Occidente. Es innegable que la deshumanización y el trato monstruoso infligidos a los/as afrodescendientes durante más de cinco siglos, cuyos efectos aún se dejan sentir hoy en día, concentran aspectos inéditos de la creación de la raza. Negrofobia y antisemitismo tienen sus propias especificidades, y ninguno de ellos por sí solo puede constituir un origen de la raza. Estos racismos se articulan de forma particular en la historia del Occidente moderno y se combinan con otros tipos –racismos contra los pueblos indígenas de América, Oceanía o contra los/as gitanos/as, arabofobia o islamofobia, por ejemplo– para formar la nebulosa de la raza.

La raza es, pues, una creación de la Modernidad, que la convierte en la matriz privilegiada de las técnicas de dominación. Designa la deshumanización, expropiación y explotación de hom-

bres y mujeres no cristianos/as iniciada a finales del siglo XV y que sigue vigente, pasadas las descolonizaciones, en la estructuración de las sociedades postimperiales y postcoloniales. También estructura las circulaciones internacionales, las migraciones provocadas, reguladas o rechazadas.

Por lo tanto, la raza es una relacionalidad que define, a lo largo de una historia social, política y económica internacional, en la interacción entre sujetos o grupos, dos posiciones sistémicas de minoría y mayoría, exclusión e inclusión, desventaja y ventaja, inseguridad (social, simbólica, económica e incluso física) y estabilidad, anormalidad y normalidad, excepcionalidad y norma, diferencia y mismidad. El uso sociológico de la raza, más que el uso pseudocientífico de “las razas”, invalida las clasificaciones esencializantes y naturalizantes de los pueblos, y señala la permanencia de estas clasificaciones en las relaciones sociales y sus efectos psíquicos.

En consecuencia, una metapsicología fundamentada sobre la raza, que va más allá del familismo del psicoanálisis, se revela inscrita en una epistemología situada. Es decir, muestra que la metapsicología que pretende no ser situada lo es irremediamente: en la experiencia dominante y colonial mayoritariamente blanca, occidental, cristiana (que ha colonizado y sigue impregnada de colonialidad), también correlativamente masculina, hétero, ciscentrada y burguesa. No se trata aquí de una metapsicología de los/as racializados/as, de los/as colonizados/as, sino de un descentramiento con respecto a la metapsicología del colonizador/blanco, en la medida en que toma en consideración no solo las relaciones sociales de poder de género y sexualidad, sino también las relaciones de poder de raza.

Por consiguiente, introducir en la metapsicología el régimen de los cuerpos y los placeres en cuanto centro del biopoder permite repensar la cuestión de lo sexual-infantil como una cuestión situada. Así, pues, que el inconsciente fuera inventado a partir de lo sexual solo (las prácticas sexuales y el dispositivo de sexualidad) parece valer para una parte limitada de la humanidad. Se trata de aquella parte, esencialmente europea, que tuvo el lujo de poder negar las relaciones sociales de raza sobre las cuales se construyeron su cultura y su comodidad. Eso le permitió poner en el centro de sus preocupaciones las cuestiones sexuales, un dispositivo de sexualidad, una clasificación de los cuerpos y de los deseos. Para el resto de la humanidad, al mismo tiempo, esta clasificación del sexo-deseo era también una clasificación racial: el inconsciente sexual inventado por Freud revela ser también un inconsciente racial.

Por lo tanto, más allá de lo sexual-infantil solo, propongo aquí la noción de “racial-infantil” como principio de organización psíquica. Lo sexual-infantil se refiere habitualmente, más allá de prácticas genitales, a la serie de excitaciones y actividades que manifiestan la búsqueda de un plus de placer irreductible a la satisfacción de una necesidad fisiológica fundamental (respiración, hambre, excreción, etc.). Definiría lo

10. Véase, por ejemplo, el libro colectivo bajo la dirección de Pascal Blanchar y Sandrine Lemaire (2011).

racial-infantil como búsqueda de sobrevivencia (forma básica de búsqueda de placer y evitación de displacer) en una relación colectiva y subjetiva de subordinación y control, que no puede reducirse a ninguna naturalización de los cuerpos que justifique la opresión y la jerarquía. Sobrevivencia y placer, construcción social del deseo y de la naturalización de los cuerpos van de la mano: el dispositivo de raza es indisoluble del dispositivo de sexualidad.

Lo racial-infantil sufrió probablemente una mayor represión en las metrópolis, del mismo modo que las cuestiones de raza fueron mandadas para las colonias e invisibilizadas en las metrópolis durante siglos. Sin embargo, la colonización y el racismo inherente al biopoder son la matriz de los dispositivos de poder que transforman profundamente no solo a las sociedades colonizadas, sino también a las sociedades europeas modernas y, por consiguiente, el tipo de sujeto que se produce en todas ellas. Hoy en día, la constitución de las sociedades postcoloniales -herederas de la colonización y la esclavitud, pero también la de las sociedades postimperiales, atravesadas por migraciones postcoloniales- implica de forma evidente lo racial-infantil.

Por lo tanto, se trata aquí de contraponer el régimen discursivo de los cuerpos y los placeres al del sexo-deseo, no solo para deconstruir la matriz del dispositivo de sexualidad en la que fue inventado lo sexual-infantil freudiano, sino también para revelar la matriz de dispositivo de raza en la que surge, consustancialmente a lo sexual-infantil, un racial-infantil particular, constituido por las relaciones sociales de poder de raza, los vínculos entre Norte y Sur globales, y las relaciones jerárquicas entre grupos sociales.

Conclusión: Lo que le enseña al psicoanálisis lo *queer* latinoamericano

Como destaca Héctor Domínguez-Ruvalcaba (2019), lo *queer* latinoamericano nace en un espacio de fronteras. Lo *queer* se refiere a una forma de entender las políticas del cuerpo: implica una crítica a la cultura hegemónica, al sistema legal y a la estructura de género. Pero, sobre todo, implica una lectura interseccional, pues los estudios *queer* latinoamericanos se han realizado en un diálogo transnacional, y las disidencias *queer* fueron atravesadas por la tensión implícita de colonialismo y decolonización en América Latina¹¹.

Por lo tanto, lo *queer* involucra una política de traducción cultural que acontece precisamente de forma interseccional: al pasar a esa América Latina, al conocer traducciones transnacionales y translingüísticas, lo *queer* devino *cuir*, *jotería*, *putedad*, lo *marica*, y teoría torcida, y dio lugar a varias resignificaciones e innovaciones. Acabó revelando opresiones de género y sexualidad combinadas con opresiones de raza, clase, capacidad, etc. Permitió, entonces, formas de desidentificación con los hilos invisibles del colonialismo sexual.

Según Héctor Domínguez-Ruvalcaba, en América la colonización intentó invisibilizar y silenciar todas las prácticas sexuales que quedaron fuera de la aprobación católica: las redujo todas al concepto de sodomía. El efecto de esta violencia epistémica fue el de dislocar una concepción más fluida del género y el sexo, y condenar prácticas que eran concebidas de manera diferente en las culturas precolombinas. Se impuso un sistema normalizador de la sexualidad como estrategia política de control de los cuerpos: juntando, en términos foucaultianos, tecnologías disciplinarias y tecnologías biopolíticas, tecnologías de adiestramiento individual y mecanismos de regulación colectiva de la población. El sexo-deseo fundamentó tanto el sistema disciplinar del

11. América Latina es una América indígena y africana, “cuya latinidad, por inexistente [escribe Lélia Gonzalez], mandó cambiar la T por una D para que, ahí sí, su nombre fuera asumido con todas las letras: *América Latina*” (Gonzalez, 2020, A categoría político-cultural de amefricanidade, párr. 1).

dispositivo de sexualidad, cuanto el sistema biopolítico del dispositivo de raza, seguramente en una temporalidad diferente de la destacada por Foucault en Europa.

La colonización sometió entonces el sexo a códigos estrictos de heterosexualidad obligatoria. Sin embargo, aunque la sexualidad de los/as colonizados/as pasara a ser un objeto de escrutinio y vigilancia, permanecieron prácticas clandestinas del sexo no legítimo. Esta zona silenciada y negada de la sexualidad latinoamericana, con todas las intersecciones que mantiene con la raza y la clase, ha sido el centro de atención de los estudios *queer* latinoamericanistas.

Lo *queer* aparece, de hecho, como instrumento de descolonización: estudios sobre las sexualidades indígenas o la fluidez de género en el candomblé abren la discusión a las sexualidades no occidentales y tienen como objetivo descolonizar las cuestiones de género, sexualidad y usos del cuerpo, y limitar la pretensión universal del sistema occidental de sexo y género.

Por lo tanto, lo *queer* decolonial implica aquí no centrarse solo sobre lo sexual arrastrado por el dispositivo de sexualidad occidental: no es una



Sophie Calle. *Voir la mer. Old Man* | *Voir la mer. Le Vieil homme*, 2011

. © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Director of photography : Caroline Champetier. In Istanbul, a city surrounded by tsea, I met people who had never seen it. I filmed their first time. I took them to the Black Sea.They came to the water's edge, separately, eyes lowered, closed or masked.

I was behind them. I asked them to look out to the sea and then to turn back towards me to show me these eyes that had just seen the sea for the first time.

cuestión de sexualidades, sino de levantamiento de opresiones. Se trata, más allá o además de la sexualidad, de varios elementos que exceden el lenguaje de la sexualidad: eso es, de relaciones sociales de poder (de género, sexualidad, raza, clase, explotación, etc.) y de su efecto y su traza en el inconsciente. Se trata de la raza de forma interseccional.

En consecuencia, parece posible decir que lo *queer* decolonial retoma el mandato de los cuerpos y los placeres como doble resistencia a la discursividad hegemónica del dispositivo de sexualidad y del dispositivo de raza. Lo *queer* decolonial tiene, por lo tanto, mucho para enseñarle al discurso analítico. Y eso es lo que demuestra, con pasión y rigor, creatividad y encarnación, Fernando Barrios (2023/inédito), a través del psicoanálisis de-generado que (des)construye en su libro, ofreciendo así un lindo ejemplo de un psicoanálisis que proceda del régimen discursivo de los cuerpos y los placeres. El autor moviliza las discursividades de un “(im)posible campo *queer*”, un laminado de deconstrucciones, decolonizaciones, degeneraciones, a las cuales a veces les importa bien poco el psicoanálisis, y que, sin embargo, insoslayablemente le atañen, lo afectan, lo trastornan y lo sacan de la soporífera comodidad de género, sexualidad, raza y clase en la que se instaló. Este régimen de los cuerpos y los placeres aparece en los discursos de los feminismos, y de varios giros, decolonial, antisocial, afectivo, ético, postpornográfico, ecológico o posthumano. Degenerar el psicoanálisis, este psicoanálisis que “le dio discurso a la heterosexualidad”, es desheterossexualizarlo para eliminar la relación endémica entre él y el patriarcado, con todas las opresiones de género y sexualidad arrastradas por este último. Degenerar el psicoanálisis es desacralizarlo y revelar las discriminaciones que realiza y escamotea a la vez cierto psicoanálisis. Pero es también apuntar las implicaciones coloniales de ciertos dispositivos, confrontar, por ejemplo, lo Simbólico lacaniano, de matriz cristiana a lo que pudo producir el candomblé, como lo hace Fernando Barrios (2023/inédito) en su texto “De por qué Olodumare no es Dios”:

Hablar de un gran Otro, de omnipotencia divina, del goce del Otro da cuenta de estos otros modos de estar en relación a lo divino? Incluso la noción misma de lo divino, de espíritu, de Gracia, quizás debieran ser revisitadas a la luz de espiritualidades otrxs hasta ahora objeto de un desconocimiento, de una inadvertencia.

Lo *queer* que Fernando Barrios desarrolla se articula dentro de la colonialidad, establece una cartografía de lo abyecto, de lo minorizado; se sitúa en el medio, retoma y subvierte el lenguaje del imperio, está constantemente atravesando divisorias epistémicas, lingüísticas, culturales para instalarse en el espacio fronterizo de los cuerpos y los placeres. En este espacio, Fernando revela los efectos subjetivos, eróticos y lenguajeros de la colonialidad, la “imposibilidad e impotencia para hacer pasar algo de la lengua que nos constituye” o el “sometimiento a la imaginaria unidad de la llamada lengua española”.

Y así, centrándose en el régimen discursivo de los cuerpos y los placeres, se apuesta por una teoría “Queer Sur que intentará hacer hablar a quienes no se sienten dichas, dichos, diches, dichxs por el sistema sexo-género”, contra los efectos subjetivos, eróticos y lenguajeros de la colonialidad, contra la “pretensión eurocéntrica de primacía en la producción de sentidos”. ¿Qué más se puede esperar, sino que este psicoanálisis de los cuerpos y los placeres producido a partir del Sur global florezca, se extienda y contrataque el dispositivo de sexualidad y el dispositivo de raza que siguen colonizando el psicoanálisis mayoritario...?

Resumen

Este texto pretende analizar el exhorto foucaultiano a “los cuerpos y los placeres”, en lo que permite pensar, psicoanalíticamente, de las relaciones sociales de poder de género, sexualidad y raza, y de sus efectos psíquicos. ¿Qué silenciamientos, opresiones y discriminaciones permiten identificar, en metapsicologías mayoritarias, “los cuerpos y los placeres”? ¿Cómo imaginar un enfoque psicoanalítico a partir de los cuerpos y los placeres, y qué consecuencias tendría eso sobre la clínica y la teoría psicoanalíticas? Basándose en textos foucaultianos, el autor pretende analizar lo que la discursividad de los cuerpos y los placeres, y particularmente de lo *queer* decolonial, le hace al psicoanálisis.

Descriptor: *Psicoanálisis, Género. Candidatos a descriptor:* *Foucault, Michel; Raza.*

Abstract

This text aims to analyse the Foucauldian exhortation to “bodies and pleasures” in what it allows to psychoanalytically understand about gender, sexuality and race social power relations and their psychic effects. What silencing, oppressions and discriminations may “bodies and pleasures” reveal in mainstream metapsychologies? How could one imagine a psychoanalytic approach based on bodies and pleasures, and what consequences would this have on psychoanalytic clinical practice and theory? Drawing on Foucauldian texts, the author aims to analyse what the discursivity of bodies and pleasures, and particularly of decolonial *queer*, does to psychoanalysis.

Keywords: *Psychoanalysis, Gender. Candidates to keywords: Foucault, Michel; Race.*

Referencias

- Anatrela, T. (16 de junio de 1998). Ne pas brouiller les repères symboliques. *Le Figaro*.
- Anatrela, T. (1998). *La différence interdite*. Flammarion
- Anatrela, T. (2005). *Le règne de Narcisse: Les enjeux de la différence sexuelle*. Presse de la Renaissance.
- Anatrela, T. (26 de junio de 1999). À propos d'une folie. *Le Monde*.
- André, S. (1993). *L'imposture perverse*. Seuil.
- Balmary, M. (1 de febrero de 2013). Mariage pour tous: La parole en danger. *La Vie*.
- Barrios, F. (2023). *De-generar psicoanálisis*. (Inédito).
- Bergeret, J. (2003). L'importance de l'illusoire dans le concept d'homosexualité tel que l'entend un psychanalyste. *Revue Française de Psychanalyse*, 67, 27-40.
- Blanchar, P. y Lemaire, S. (dir.) (2011). *Culture coloniale 1971-1931: La France conquise par son empire*. Autrement.

Botella, C. (1999). L'homosexualité(s): Vissitudes du narcissisme. *Revue Française de Psychanalyse*, 62, 1317.

Boucherat-Hue, V. (2002). Clinique de l'homosexualité masculine: Homo-Éros et les vicissitudes de l'organisation névrotique. *Cliniques Méditerranéennes*, 65, 145-167.

Bourdellon, G. (2003). La relation homosexuelle, une révélation divine dans une vie de chien. *Revue Française de Psychanalyse*, 67, 95-112.

Butler, J. (2005). *Troubles dans le genre: Le féminisme et la subversion de l'identité*. La découverte.

Butler, J. (2006). *Défaire le genre*. Amsterdam.

Chiland, C. (1997). *Changer de sexe*. Odile Jacob.

Chiland, C. (2003). *Le transsexualisme*. PUF.

Chiland, C. (2005). Problèmes posés par les transsexuels aux psychanalystes. *Revue Française de Psychanalyse*, 69, 563-577.

Czermak, M. (1996a). Entretien avec Nicolas P. En M. Czermak y H. Frignet (dir.), *Sur l'identité sexuelle: A propos du transsexualisme* (pp. pp 355-396). Association Freudienne.

Czermak, M. (1996b). Préface. En M. Czermak y H. Frignet (dir.), *Sur l'identité sexuelle: A propos du transsexualisme* (pp. 11-24). Association Freudienne.

Czermak, M. (1998). Le cas Amanda: Le réel est sans représentation, même s'il a des représentants. En M. Czermak, *Patronymies: Considérations cliniques sur les psychoses* (pp. 30-40). Masson.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1975). *Kafka: Pour une littérature mineure* [Kindle]. Minuit.

Domínguez-Ruvalcaba, H. (2019). *Latinoamérica queer: Cuerpo y política en América Latina*. Ariel.

Dor, J. (1987). *Structure et perversion*. Denoël.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Fanon, F. (1959). *L'an V de la révolution algérienne*. La Découverte.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. La Découverte.

Flavigny, C. (19 de octubre de 1999). Le PaCs, l'enfant et Freud. *Libération*.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Gallimard.

Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité 2: Usage des plaisirs*. Gallimard.

Foucault, M. (1984b). Le souci de la vérité (entretien avec F. Ewald). *Magazine Littéraire*, 207, 18-23.

Foucault, M. (1994). Le jeu de Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 3). Gallimard. (Trabajo original publicado en 1981).

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France*. Gallimard/Seuil. (Trabajo original publicado en 1976).

Foucault, M. (2001a). *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France..* Gallimard/Seuil. (Trabajo original publicado en 1981-1982).

Foucault, M. (2001b). Le sujet et le pouvoir. En M. Foucault, *Dits et écrits*. (vol. 2, pp. 1041-1061). Quarto Gallimard. (Trabajo original publicado en 1982).

Foucault, M. (2001c). Le triomphe social du plaisir sexual: Une conversation avec Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 2, pp. 1127-1134). Quarto Gallimard. (Trabajo original publicado en 1982).

Foucault, M. (2001d). Sexualité et politique. En M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 2, pp. 522-531). Quarto Gallimard. (Trabajo original publicado en 1978).

Foucault, M. (2001e). Sexe, pouvoir et politique de l'identité. En M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 2, pp. 1554-1565). Quarto Gallimard. (Trabajo original publicado en 1984).

Frignet, H. (2000). *Le transsexualisme*. Déclée de Brower

Gérard, C. (2003). La relation homosexuelle est-elle une relation incestueuse ? *Revue Française de Psychanalyse*, 67, 113-128.

Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano* [Kindle]. Zahar. <https://mulherespa.org.br/site/wp-content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf>

Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Minuit.

Julien, P. (2000). *Psychose, perversion, névrose: La lecture de Jacques Lacan*. Erès.

Korff-Sausse, S. (7 de julio de 1999). PaCS et clones: La logique du même. *Libération*.

Lacan, J. (1992). Entretien avec Gérard Lumeroy. *Le Discours Psychanalytique*, 7, 55-92.

Lacan, J. (1996). Entretien avec Michel H. En M. Czermak y H. Frignet (dir.), *Sur l'identité sexuelle: A propos du transsexualisme*. Association Freudienne.

Lacan, J. (2011). *Le séminaire, livre 19: ...ou pire*. Seuil. (Trabajo original publicado en 1971-1972).

Legendre, P. (23 de octubre de 2001). Nous assistons à une escalade de l'obscurantisme. *Le Monde*.

Legendre, P. (diciembre de 1997). "L'essuie-misères", entretien avec Marc Dupuis. *Le Monde de l'éducation*, 35-37.

Lesourd, S. (14-15 de marzo de 1999). [Sin título]. *Le Monde*.

Magoudi, A. (5 de noviembre de 1997). [Sin título]. *Le Monde*.

Miller, J.-A. (1989). Michel Foucault et la psychanalyse. En F. Ewald (ed.), *Michel Foucault, philosophe* [Kindle]. Le Seuil.

Millot, C. (1983). *Hors-sexe: Essai sur le transsexualisme*. Points Hors-Ligne.

Morel, G. (2004). *Ambiguïtés sexuelles*. Anthropos.

Pommier, G. (2002). *Que veut dire "faire" l'amour?* Gallimard.

Reznik, S. (2006). Ce que l'homosexualité féminine enseigne sur la loi. *Che vuoi?*, 25.

Roudinesco, E. (2002). Psychanalyse et homosexualité: Réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle. *Cliniques Méditerranéennes*, 65, 7-34.

Safouan, M. (1974). Contribution à la psychanalyse du transsexualisme. En M. Safouan, *Études sur l'Oedipe: Introduction à une théorie du sujet*. Seuil.

Schneider, M. (2002). *Psychopathologie de la vie politique*. Odile Jacob.

Schneider, M. y Mongin, O. (2002). Désir, sexe, pouvoir. *Esprit*, 284(5), 5-34.

Stoller, R. J. (1968). *Sex and gender: The development of masculinity and femininity*. Karnac.

Torres, M., Faraoni, J. y Schnitzer, G. (2010). *Uniones del mismo sexo*. Grama.

Winter, J.-P. (2010). *Homoparentés*. Albin Michel.

Winter, J.-P. (marzo de 2000). Gare aux enfants symboliquement modifiés *Le Monde des débats*, 107-109.

Winter, J.-P. y Vacquin, M. (4 de diciembre de 2012). Non à un monde sans sexes. *Le Monde*.

Recibido: 1/2/2023 - Aprobado: 1/3/2023

El psicoanálisis ¿es un saber sobre la sexualidad?

La historia, el viejo plagador, se repite luego de cada descubrimiento. Los doctores luchan al comienzo para que no se imponga una nueva verdad. Después tratan de monopolizarla.
Reportaje a S. Freud, por G. Viereck

¿Qué sexualidad?

Es algo bien sabido por todos que el psicoanálisis se ocupa de la sexualidad; sin embargo, no es en absoluto obvio desde qué lugar de interrogación y en qué sentido este aborda la sexualidad en tanto que humana, aclaración imprescindible, puesto que se trata de cómo la humanización afecta, altera irremediabilmente esa sexualidad, en tanto que natural o biológica. Pensamos que existen al respecto un sinnúmero de malentendidos, deslizamientos, equivocidades y extravíos, en particular dentro de los propios analistas que dan fundamento a la pregunta que formula el título, una pregunta clave que marca diferencias en cuanto a cómo pensar la posición del analista y la clínica que de ella se deriva.

El abordaje del psicoanálisis respecto de la sexualidad no apunta al ejercicio de esta, aunque lo pueda implicar, y menos aún a una enseñanza o educación sexual, y en particular sobre lo que consistiría ser hombre o ser mujer, o sobre cómo debería ser la relación entre los sexos. Su relación con la sexualidad se circunscribe y se limita a la articulación de tres categorías: el deseo, el goce y el amor, en tanto que marcadas por el inconsciente y por una imposibilidad esencial (que llamamos “castración”), y que podemos agrupar bajo el término de *Eros*, que no es sin su interacción con la destructividad de la “pulsión de muerte”. Por otro lado, los sueños, síntomas y fantasías conforman el campo clínico específico donde el psicoanálisis opera sobre la sexualidad, es decir, una dimensión de relato, y no de prácticas o conductas sexuales.

Es bastante habitual y conocida la referencia a Foucault y su *Historia de la sexualidad* (1976/2008) sobre las dos formas de constituir un saber sobre la sexualidad: el de una *scientia sexualis* más propia a la cultura occidental y a partir del racionalismo del siglo XIX, o bien bajo la forma de una *erótica*, más propia de las culturas y tradiciones orientales.

En el primer caso se trataría de establecer y formalizar un conocimiento objetivante y racional sobre las formas y el ejercicio de la sexualidad que, como discurso, determine una normatividad en términos psicopatológicos, valorativos y socialmente aceptados. Desde luego, ello genera una relación indiscutible entre ese discurso como posesión de un saber establecido y el poder que adquiere sobre la vida cotidiana de los individuos.

Incluimos aquí desde los tratados clásicos de psiquiatría, como la *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing (incluyendo alguno de psicoanálisis como el *Tratado general de las neurosis* de Otto Fenichel), hasta los manuales modernos del estilo del DSM, pasando por las sexologías como la de Kinsey o Masters y Johnson, e incluyendo a pintorescos personajes contemporáneos a Freud, como

* Psicoanalista.

Wilhelm Reich. Este, si bien intuyó como aquel que la sexualidad estaba implicada en la infelicidad de la vida, se propuso hacer del orgasmo la meta, la solución que haría “normal” a la gente. Creó para ello un aparato, *el orgón*, que se proponía cuantificar la libido como una energía bioeléctrica. Al respecto, recuerdo que en los años sesenta, setenta, era bastante común que los analistas consideraran el orgasmo logrado en las mujeres y el éxito económico en los hombres como las metas sexuales que otorgaban el alta de un análisis.

Por una *erótica* –como sustantivo, que incluye en un amplio abanico el arte y la literatura, la fotografía y el cine (y que distinguimos de la pornografía)– entendemos sobre todo la posesión y difusión de un saber o enseñanza, incluso técnica, sobre el *Eros*; sobre el placer y los goces sexuales, incluyendo el establecer lo que sería el goce propio de cada sexo, del hombre y de la mujer, en pos de una suerte de realización hedónica del individuo. Aquí podríamos citar desde el milenar libro hindú *Los aforismos sobre la sexualidad de Vatsiaiana*, o *kāma sūtra*, que contiene un total de 64 artes de obtener el goce sexual, con sus respectivas posiciones, hasta lo que podría ser una moderna *erótica* psicoanalítica, como lo sería el clásico *El arte de amar*, de Erich Fromm, que marcó toda una época. En él, la respuesta al malestar de nuestra civilización no pasa ya por el orgasmo, sino por el amor como logro subjetivo, del que entregaría sus claves.

Entendemos que, en el psicoanálisis, no se trata ni de la una ni de la otra, ni de una ciencia sexual ni de una *erótica*, sino que se ubica en esa condición que Freud llamó de “extraterritorialidad” respecto de los otros discursos circundantes, y que no es en absoluto sencillo de mantener por el rigor conceptual y el permanente cuestionamiento que esta exige.

J. Allouch (1998/2006), apoyándose en Lacan, propone el psicoanálisis como una *erotología*, lo cual vuelve a centrar en los enigmas e interrogantes del *Eros* su objeto de abordaje, a diferencia de pensarlo como un saber formalizado y normativizante respecto de la sexualidad. Un *Eros* que, por estructura, no puede ser absorbido por ningún *Logos*, dejando un resto “carnal” y una “opacidad” esencial respecto del saber.

Es indudable que Freud (influenciado por autores como Krafft-Ebing y Hevelock Ellis) creyó, al principio, en poder hacer del psicoanálisis una suerte de *scientia sexuales*, y su pretensión fue incluirlo como una nueva ciencia respetada por las demás. Estableció así en 1905 una “teoría sexual”, que nunca dejó de corregir y cuestionar durante los siguientes veinticinco años.

Solo su enorme honestidad intelectual y su rigor en la interrogación, a la luz de la clínica, lo llevaron de postular “la unificación de las pulsiones al servicio de la reproducción” (Freud, 1905/1986g, p. 179) a refutarlo y efectuar un decisivo cambio de timón para la teoría, admitiendo la imposibilidad de “esclarecer la esencia de lo que se llama masculino y femenino” (Freud, 1920/1986f, p. 164), para finalmente extraer la conclusión de que “aquello que constituye la masculinidad o la femineidad es de un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender” (Freud,

1933/1986c, p. 106). Asimismo, en 1930 postulaba un desarreglo estructural en la sexualidad humana que determinaba una infelicidad esencial, un “malestar”, *Unbehagen*, en la civilización, que también significa “desazón” y “desconcierto”.

De ello resulta que la sexualidad humana es una sexualidad desnaturalizada o bien “degenerada” (del latín *degenerāre*, formado por el prefijo negativo *de* y el verbo *generāre*, que significa “procrear”), tanto respecto del género que le viene de la especie como de su meta sexual, donde el placer llamado “preliminar” o “pregenital”, siempre degradado por la ortodoxia psicoanalítica, toma el comando, dejando ver que esa sexualidad va mucho más allá del procrear, incluso se opone a ello. Si se ha discriminado tanto las llamadas “perversiones”, tal vez sea porque, en el plano de lo manifiesto, testimonian o representan, más que ninguna otra, esa “desnaturalización” o “degeneración” de la sexualidad humana en tanto biológica, lo cual no es una dificultad de la perversión, sino de esa sexualidad en tanto tal.

Lacan (1958/1985) toma las cosas donde Freud las dejó y es aun más radical: “La fenomenología que se desprende de la experiencia analítica es de una naturaleza tal como para demostrar en el deseo el carácter paradójico, desviado, errático, excentrado, incluso escandaloso, por el cual se distingue de la necesidad” (p. 658).

El señuelo fálico

Si hablamos de *sexuación* como proceso, es porque la naturaleza no da “el sexo psíquico” (que haya quienes lleguen hasta el extremo de necesitar alterar el sexo con el que nacieron da muestra clara de ello), y por ende el sexo y la relación entre los sexos es algo que debe ser simbolizado. Que se trata de un proceso accidentado, inacabado e insuficiente es algo que nos enseña nuestra experiencia cotidiana, lo cual no ha evitado que, desde hace decenios, los analistas imaginaran o propusieran un arribo, una culminación de esa sexuación en una “normalización” o “maduración genital adulta y responsable”, reduciendo la sexualidad al ejercicio genital. Ahora bien, si la anatomía y la necesidad biológica no son el referente, el eje, de esa sexuación, ¿entonces cuál es? Sin duda, como lo demostró Foucault, ello es claramente dependiente de los discursos y valores epocales, que dan la norma de lo que culturalmente se entiende por femenino o masculino, estableciendo lo socialmente aceptado y lo rechazado, lo correcto y normal, lo incorrecto y anormal para cada sexo.

La propuesta y la respuesta del psicoanálisis ha sido “el complejo de castración” inconsciente, y por ello se le ha imputado y se le imputa su *falocentrismo*, por lo común mal entendido como un *penecentrismo*, y que bien podríamos llamar un *faltocentrismo*, pues aquello que está en el centro -no solo de la sexuación, sino de la constitución misma de la realidad humana- es una falta, un agujero real en la simbolización, que también designamos como *castración*. Esta sería el precio a pagar por la hominización, por el acceso al lenguaje, la *Spaltung* inicial por efecto del corte significativo, por el cual el sujeto pierde su unidad, su completud mítica originaria; aquel que no solo usa el lenguaje, sino que es “usado” por él, pues allí se constituye, adviene y habita como sujeto. No se trata de una falta de algo que exista y la pueda resolver, sino de una falta que existe como tal, irreductible, siendo el falo, nada más y nada menos que el significante de esa falta, el que la inscribe en el Otro, siempre operando en forma velada o reprimida.

Para la modernidad occidental, el *phallus* quedó reducido a la anatomía del pene (o del clítoris) del que toma su nombre. Para la antigüedad grecorromana, por caso, su rica simbología expresaba, además del Eros dionisiaco, el flujo vital, la potencia o fertilidad de la naturaleza, el enigma mismo de la vida; era un objeto de culto, que constituía incluso una deidad como Príapo.

J. Derrida (1994) denunció un *falologocentrismo* del que se deriva una concepción del género como una cuestión de poder que dio lugar a la supremacía y coerción del patriarcado, al empode-

ramiento de los hombres, que ha “colonizado” al género femenino (pp. 28-29) -cuestión que, justo es decirlo, ha recibido sus avales desde el psicoanálisis clásico-. Pensamos que aquí, si bien no se confunde con el pene, se hace del falo un puro símbolo, sin anclaje real, del que se derivan significaciones culturales que hacen del hombre un dominador del *logos*, es decir, del lenguaje, del habla y de la escritura. La lucha entre ese *falologocentrismo* y la reacción *ginocéntrica* coinciden, en su oposición aparente, en un idealismo, es decir, en una pasión imaginaria por la significación, respecto de pensar que si hay una implicancia del *logos* (palabra, pensamiento, discurso) en la noción de falo, es la de su insuficiencia (de saber, de decir, de significar), es decir, la implicancia de lo real.

Lacan (1958/1985) sostiene que el falo es el que da la “razón”, la “ratio”, que organiza el deseo, su referente, es decir que, sin significación fálica, no hay función del deseo, y de ello daría cuenta el desborde psicótico.

El término *razón* (al igual que el término *rapport* como “relación”) es empleado por Lacan en su sentido matemático. Sin mayor rigor, diremos que una razón es aquel elemento (un punto, un signo, por ejemplo) que establece una relación binaria entre dos magnitudes aritméticas o geométricas (por ejemplo, $X = Y^2$), y cuya función es establecer y producir una relación entre ellas, ya sea de comparación, de proporción o equivalencia, de correspondencia o complementariedad. Dice también que el falo tiene una “función de algoritmo”, que, muy sencillamente, definimos como una secuencia de pasos o un conjunto de reglas que permiten resolver o solucionar un problema o realizar una tarea. Digamos que, en lo que nos interesa, la tarea y el problema a resolver es establecer la relación sexual. Es importante acentuar el esfuerzo y la intención teórica de Lacan de formular el problema a través de notaciones y matemáticas, de abstracciones puras que permiten un vaciamiento de la cuestión de contenidos de significación o de valor que, inevitablemente, la obstruyen con el prejuicio.

Lo que el psicoanálisis nos enseña es que ese ordenamiento o regulación fálica, como determinante de lo que es significativo de cada posición sexual subjetiva, se revela siempre parcial e insuficiente, para responder cabalmente, definitivamente a las vicisitudes y diversidades del Eros.

Si la función fálica, el complejo de Edipo, tiene entonces algo de “normalizante” -en cuanto que ordena y organiza el conjunto de las significaciones, permitiendo hacer vínculo, lazo social y sexual entre los individuos-, no lo hace menos, en su doblez, que “desnormalizando” o neurotizando a la vez.

A ello le subyace una radical cuestión de estructura. Si la función de primacía del significante es producir la significación y el falo es el significante de una falta -o, lo que es equivalente, el falo es el único significante que se significa a sí mismo, pues no necesita sostenerse en el par de la oposición significativa: blanco/negro, hombre/mujer, etc.-, se esclarece que la significación fálica, por fuerza, solo puede ser enigmática, indescifrable. Ese déficit de estructura es el que intentará ser rellenado, ser resuelto, por

los modelos, valores y prejuicios de los diferentes discursos, histórica y geográficamente variables, respecto de la sexualidad.

La cuestión fálica, la castración, deviene así en “la razón de la sinrazón” del deseo y de la relación sexual, pues el falo como significante es impar, o bien es “unisex”, es decir, en sí, no tiene género. Establece así una disimetría irreductible, que no sirve para sostener con consistencia la bipartición “hombre/mujer”, pues si el significante de *la* mujer, aquel que respondería o la representaría inequívocamente, “no existe”, tampoco el de *el* hombre. Digámoslo así: el hombre está tan castrado (sujeto a la falta) como la mujer; no hay nada en lo simbólico que determine inequívocamente la bipolaridad del sexo, la certeza del ser masculino o del ser femenino, que padecen, ambos, de la “falta en ser”.

La castración como función de corte simbólico acota y reordena el goce pulsional, pero es insuficiente, siempre deja un resto *mal-dito* (mal dicho) que se resiste a entrar en la norma fálica. Hay un saldo de goce, un plus libidinal incoercible que insiste más allá, por fuera de la significación fálica que Freud (1937/1986b) al final de su obra le dio varios nombres (“factor cuantitativo”, “inercia psíquica”, “viscosidad de la libido”), y que clínicamente se le manifestó como una “roca de base”, como un límite para el alcance del análisis. Lo que para Freud constituyó un tope, Lacan (1971-1972/1981) buscó incluirlo (como *ex-timo*) e integrarlo en la ecuación de la sexualidad, y lo llamó *a* o “plus de gozar”, proponiendo, por ejemplo, sus “fórmulas de la sexuación” (p. 95). En la propuesta formal de un goce *femenino*, no se trata de otro del *masculino*, sino de otro del fálico y su estatuto, si existiese, sería el de lo inefable, de aquello que escapa a la significación. Por otra parte, la asimetría en la escritura de los goces es otra manera de formalizar, de escribir el -abusado, por cierto- aforismo de “no hay relación sexual”.

Entonces hay una “no relación”, una “no proporción”, que otorga equilibrio, igualdad, equivalencia, correspondencia y complementariedad, pero hay una razón, la razón fálica, que permite una “relación de no relación”, que participa de esa lógica paradójica que vertebró el psicoanálisis desde la noción misma de inconsciente. Si no fuese así, por ejemplo, no habría parejas o, si se quiere, “desparejas”. La significación fálica fracasa en hacer la relación sexual, y a la vez la posibilita como “lo que hay” para intentar arreglarse con el sexo, generando sustitutos, acuerdos, transacciones y soluciones parciales, que siempre tienen algo de *sui generis*, cuyo catálogo es inabarcable, y donde el amor suele ser el remedio humano más común para intentar rellenar el agujero del ser. Dicho de otra forma, el falo opera como un señuelo, es decir, un artificio, un cebo, un engaño, incluso, para producir atracción y generar circulación libidinal.

Freud propuso el par activo/pasivo sabiendo de su insuficiencia, aunque al menos remite a una posición subjetiva independiente de la anatomía, a diferencia del par fálico/castrado, entendido como un dato empírico, supuestamente basado en la percepción.

Por su parte, Lacan formuló lo de *ser* y *tener* como posiciones subjetivas que, básicamente, son lugares de identificación inconsciente respecto del falo, independientes del sexo biológico y, por ende, de que se trate de un vínculo hétero u homosexual. Un *ser* y *tener* que están en exclusión mutua, al menos simultáneamente (“si se lo tiene, no se lo es”, y “si se lo es, no se lo tiene”), determinando movimientos y reposiciones libidinales que no se superponen ni representan la bipartición hombre-mujer. A la vez, Lacan no deja de señalar que el estatuto de ese *ser* y ese *tener* es el de un *semblant*, fálico, de un “como sí” simbólico-imaginario que, si bien cumple su función para la “vida cotidiana”, no escapa a la significación y, por ende, al prejuicio y al deslizamiento a un cierto grotesco o ridículo de las respectivas posiciones. Menciona al respecto “el extravío femenino” y “la impostura masculina”; también, por cierto, bastante cotidianos.

Sexo y género

Sin duda, ya no es posible para los psicoanalistas eludir o desconocer la contemporánea y candente cuestión de la identidad de género, promovida por los diversos movimientos LGTB+, tan solo sea por la simple razón de que no vivimos en Marte ni atendemos a marcianos; ella está, por así decir, golpeando a la puerta de nuestros consultorios.

El término *género* fue clásicamente empleado, sobre todo en un sentido clasificatorio, por la historia natural (las especies), la gramática (las lenguas) y la literatura (las artes), y cuyo sentido actual, como identidad sexual, social y culturalmente asignada, fue acuñado por R. Stoller (1968), que lo distinguió o diferenció del *sexo* (como biológico).

Nos parece necesario separar dos niveles en dicha cuestión, articulados pero diferentes. Por un lado, su dimensión sociocultural y política, donde el reconocimiento a la diversidad de género es una bandera de lucha ideológica y política global contra la discriminación y por la igualdad de derechos (matrimonio y adopción homosexual, por ejemplo). Ella coexiste y se alinea con otras luchas y militancias, igualmente globales, contra otras formas de discriminación y de exclusión social: los diversos movimientos feministas, la lucha contra la segregación racial, étnica o religiosa, y también con el activismo medioambiental.

Desde luego, ello no impide que esos movimientos contestatarios o subversivos respecto del poder vayan siendo progresivamente absorbidos e incluidos por ese mismo poder, por la hipocresía del discurso dominante *neoliberal*, ya sea para abrir nuevos mercados de nuevos productos y mercancías globales, ya sea para alimentar la gula de la industria farmacéutica y el negocio médico. Por caso, hace más de sesenta años, la lucha, también universal, contra los mandatos dominantes del poder capitalista tenía como bandera principal el marxismo y la revolución socialista. Ello no evitó que, por ejemplo, las *tee-shirts* con la imagen del Che Guevara se vendiesen con gran éxito, también universal, y hasta el mismo día de hoy.

Pensamos que todo ello implica sin duda a los psicoanalistas, en tanto habitantes de la *polis*, y a la vez excede el psicoanálisis como discurso, con respecto a la preeminencia de otros discursos colindantes (política, filosofía, antropología, etc.), recordando que Freud cuestionó la idea de que este fuese una cosmovisión ideológica (*Weltanschauung*), lo cual nos exige pensar otro nivel más propiamente psicoanalítico de la cuestión.

En principio, la *identidad* para el psicoanálisis es una función imaginaria, yoica, situada en el eje de la relación especular con el semejante, siendo también aquello que la cultura mandata y asigna para tener un lugar en ella y hacer vínculo social. La identidad de género, en particular, hace de la orientación sexual un acto de *autopercepción* voluntario y electivo. Ello colisiona con la consideración de cualquier determinismo, no solo biológico, sino también el del inconsciente y sus producciones, a no ser que se piense que el inconsciente es solo otra construcción discursiva valorativa e históricamente condicionada. Pensamos que si bien

fue “descubierto” a fines del siglo XIX y principios del XX, este ha estado siempre allí, actuando sobre el destino y los actos humanos como algo atemporal, universal y extramoral, por así decir, que opera más allá de las significaciones y los contenidos imaginarios.

Para el psicoanálisis (una aclaración que parece necesario hacer una y otra vez), la idea de género como búsqueda o pretensión de una certeza o completud de la posición sexual le otorga una consistencia al ser (“soy mujer”, “soy hombre”, “soy gay”, “soy trans”, etc.) que reprime o desmiente lo que la sexualidad tiene de equivocidad, ambigüedad y enigma estructural. La dimensión del ser como completud es para el psicoanálisis imaginaria, un espejismo de completud, de lo Uno, de lo igual, que da cuenta, en contrapartida, de una incompletud irreductible, de una “falta en ser” o “de ser”, de una fragilidad existencial que cuestiona toda ontología o bien propone una ontología “agujereada” o “negativa”.

Por otra parte, que la diferencia sexual cojee y se mal sostenga en su simbolización por el lenguaje -por estar sostenida en una función cuya esencia es una falta (incluyendo una falta de saber)- no significa en absoluto que esta deba ser borrada, en pos de un *no-binarismo* que deja al sujeto en un callejón sin salida y al borde del abismo psíquico. Ello por la simple y contundente razón de que, sin la función de la diferencia significativa como algo intransigente que impide lo idéntico, no hay sujeto ni hay deseo, puesto que, siguiendo a Lacan, el deseo es deseo de la “otra cosa”, de lo *heteros* como tal, y el sujeto es “lo que representa un significante para otro significante”. En otros términos, el hecho de asumir la diversidad del género no implica borrar la diferencia pura como sostén del sexo; que sean solos dos significantes los que nombren la diferencia no quiere para nada decir que la puedan resolver. El otorgamiento de su significación, su contenido ideativo o valorativo -es decir, lo que hace signo-, es siempre cultural, histórico y contingente, y por ende, inevitablemente político, implicando por ello relaciones de poder.

Se trata entonces de una otredad radical, de una alteridad constitutiva o esencial entre el “sexo uno” y el “sexo otro”, pero como irreductibles, no complementarios, como dos que no pueden hacer Uno. Pensamos que los problemas y la confusión comienzan cuando se reduce u homologa el sexo al género; el signo + a continuación de la sigla LGTB deja ver que, más allá de los cinco reconocidos por la OMS, la lista de géneros u *orientaciones sexuales* está abierta, mientras que, respecto del sexo (cuya etimología remite a *sección* o *separación*), hay siempre dos. Lacan (1971-1972/s. f.) es claro al respecto: “De lo que se trata cuando se trata de sexo es del otro, del otro sexo, inclusive cuando se prefiera al mismo” (p. 36).

La pregunta clave -siguiendo a D. Gil (2020)- sería entonces: para el psicoanálisis, ¿el sexo es solo una construcción discursiva epocal?, ¿solo una mera asignación del Otro cultural como el género?, ¿algo puramente nominalista sin ningún otro anclaje “natural”?, ¿un idealismo subjetivo, una *percepción pura* sin ataduras a ningún real no discursivo?

Entendemos ese real como teniendo dos vertientes: un real *empírico* y un real *simbólico*, operando ambos como un límite. En el primer caso, se trata del insoslayable determinismo biológico del sexo, el de la diferencia macho/hembra de la especie, que a cada quien le ha asignado el azar de la naturaleza. Claro está que el sujeto puede no querer saber nada de esa asignación o creer que los conflictos derivados de su sexo anatómico se resolverán pasándose al otro, aunque no tendrá más remedio que enfrentarse al obstáculo que le plantea ese real, que hoy encuentra una respuesta en los cambios de sexo quirúrgico-hormonales que le oferta el negocio médico y su razón instrumental, utilitarista, aquella que rige al capitalismo y su pseudomoralidad.

Por otro lado, se trata de ese resto o saldo pulsional incoercible a la simbolización, lo que queda por fuera de ella, impidiendo un cierre discursivo, y que Lacan designó como lo real. En este reside lo acultural, extramoral y extraideológico del sexo; es la causa de su *mal-dicción* y de la imposibilidad de la complementariedad sexual, porque hace que la diferencia sea irreductible, el mismo resto

real que excede e impide al psicoanálisis como práctica discursiva ser un saber formalizado (completo, acabado) sobre la sexualidad.

El vapidado término *normativo* es hoy considerado como “políticamente incorrecto”, y nos parece que ello merece una aclaración más rigurosa respecto de una confusión entre la norma como ley fundante de la cultura y el lazo social interhumano, como ordenadora u organizante, y la norma como valorativa y moralizante, es decir, cuando se aplica a definir “lo normal” y, por lógica, lo anormal, lo correcto y lo incorrecto, en este caso, respecto de la sexualidad. Ella está siempre cultural e históricamente condicionada, y por ende, es discriminativa y política, sujeta a la hipocresía cultural y sirviendo a fines de dominación y poder.

Como principio, no hay cultura sin una norma fundacional, la interdicción del incesto, por ejemplo. La antropología nos enseña que no hay civilización que no se sostenga en alguna prohibición o interdicción primordial, que desde luego no es natural. En otros términos, sin la norma como ley, constituida sobre la base de una renuncia o pérdida (de goce) simbolizada como interdicción o prohibición, no habría corte entre naturaleza y cultura, o bien aquella sería solo una construcción discursiva.

Pensamos que el psicoanálisis tiene su versión de esa articulación, salto y ruptura entre naturaleza y civilización que se llama pulsión (*trieb*), que Freud (1915/1992) justamente definió como un concepto que hace límite o cabalga “entre lo psíquico y lo biológico” (p. 117). ¿Podría decirse que el falo es también el significante de esa encrucijada, de ese pasaje a pérdida que condena al sujeto al “no sin malestar”, a la insatisfacción del goce pleno como incurable?

Ahora bien, todo lo dicho no excluye, más bien exige, asumir un cuestionamiento de la indudable participación histórica del psicoanálisis “oficial” u “ortodoxo” en el aval y sostenimiento de políticas culturales que reglan la sexualidad y la relación entre los sexos, y de la que debiera hacerse cargo. Esa crítica ha provenido, por lo general, de *afuera* del psicoanálisis, de la filosofía, la sociología y la política, por parte de intelectuales contemporáneos a Lacan, de la talla de Foucault, Deleuze o Derrida, a los que deben sumarse autores que provienen del campo de los “discursos de género”, como J. Butler, por ejemplo; autores que, más allá de su lectura, abordaron seriamente los textos de Freud y Lacan.

Lo cuestionado es, esencialmente, el deslizamiento normativo, clasificatorio, taxonómico, objetivante y moralizante del psicoanálisis, donde el analista viene a quedar en el lugar del “normalizador” (al estilo de Reich) de aquel que detenta el poder de establecer lo normal y lo patológico.

Lo “normal” es lo que se ajusta a ciertas normas o reglas que dan fundamento a una praxis, y se establece por acuerdo o convención (por ejemplo, los valores normales del colesterol o de la presión arterial). Por lo tanto, lo normal no es natural, sino que tiene una condición sociocultural e histórica. A propósito, *norma* deriva del latín *normalis*, que significa “lo natural”, y este del griego *gnórimos* (*gnosis* = “conocimiento”), que designa “lo conocido” o lo “bien sabido”, aquello de lo que tenemos

saber; por lo tanto, lo “anormal” vendría a designar lo que no sabemos o conocemos, y en particular, a ocultarlo. ¿Acaso no nos apuramos a “anormalizar” lo que no entendemos?

Paradójicamente, la posición “militante” que brega por avalar e incluir dentro de lo normal la homosexualidad o actos como el matrimonio gay no es más que su contracara, puesto que invoca la norma y, por ende, no es menos *normativa* que aquella posición que los excluye de ella. No se trata, entonces, de un debate para establecer o definir cuál conducta sexual es “normal” y cuál es “patológica”, sino de cuestionar el concepto mismo de “normalidad” como tal y desde qué lugar de enunciación se establecen las “psicopatologías”. Por ejemplo, cuando Freud abordó la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901/1986e) o la “psicopatología de la vida amorosa”, no lo hizo para proponer ninguna “normalidad” en su lugar.

Dicho esto, surge la pregunta de si es posible para el psicoanalista eludir o dispensarse de asumir un compromiso o toma de partido ideológico o político respecto de la sexualidad. Como siempre, es necesario diferenciar el lugar o la función de la persona que la sostiene, distinguir el psicoanálisis de los psicoanalistas, siempre en conflicto, y reformular la pregunta: ¿Hay una política de la posición del analista en su clínica? La política, en tanto ella atañe al poder y a las relaciones de poder que ejercen los dispositivos discursivos. Es indudable que hay una dimensión política de los psicoanalistas (personas, grupos e instituciones), en tanto que “agentes culturales” (que lo son también en sus consultorios), aunque ella sea la de abstenerse de tenerla.

Lo que el lugar del analista sin duda tiene es una ética (de la función, más allá de la persona), y ella le impone saber del poder que le dispensa el discurso con que la sociedad lo presenta. ¿Es posible para el psicoanalista desprenderse de sus prejuicios? Como mínimo, la ética de su función le exige el intentar conocerlos y eventualmente cuestionarlos, puesto que, aun sin saberlo y, en cierto sentido, inevitablemente, puede usar la función como correa de transmisión de esos valores y prejuicios en su clínica, en particular si se considera poseedor de un saber acabado y, por lo tanto, que no tiene nada que preguntarse. Por el contrario, pensamos que se trata de tomar lo nuevo, incluso lo que pueda ser solo una moda, para que ello genere nuevas preguntas al psicoanálisis, desafiando la teoría y la clínica, que enriquezcan y provoquen como ganancia el desarrollo de nuestra disciplina.

Muerte y sexualidad

En definitiva, hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad, etc., no son más que meras oposiciones significantes, vaciadas de contenido, y que en sí mismas no significan nada, más que esa diferencia pura como tal, siendo su función sostener esa diferencia como irreductible. Al respecto, hemos escuchado decir que hay que buscar otros términos menos equívocos y confusos para nombrar la diferencia, y nos preguntamos: ¿acaso es posible evitar o escapar de la ambigüedad y el malentendido, que son la esencia del significante? En el estricto plano teórico y conceptual, nos preguntamos: ¿por qué no hablar “simplemente” de “a” y “b”, o bien de “x” e “y”, para nombrar la diferencia sexual? Sin duda, ello puede ser válido, pero esa austeridad, esa aridez de la pura letra le quitaría o anularía toda la rica equivocidad y duplicidad engañosa, propia de la dimensión literaria, poética y ficcional que es la salsa del decir y de la escucha y la lectura de ese decir.

Al cabo, se trataría de la astucia y la trampa del significante, que puede al menos nombrar lo imposible de simbolizar, aquello que no sabe y no podrá saber nunca; por ejemplo, “muerte y sexualidad”. Es así como Freud designa ese ombligo real o límite de la palabra que está en el basamento de toda la deconstrucción metonímica de significantes que produce a partir del olvido del nombre Signorelli (Freud, 1901/1986e, p. 12). Esa juntura de Freud eleva la sexualidad al mismo estatuto de la muerte, en cuanto que comparten su categoría de real inaccesible, de enigma indescifrable, de agujero en el saber, donde se sitúa el origen o la causa de lo que hace hablar sin parar.

El psicoanálisis como praxis es una clínica del deseo inconsciente, y eso quiere decir que es una clínica de sus formaciones, de las fantasías y de la realidad como ficción, lo cual implica que no es una clínica de la observación y adecuación de la conducta, ni de la prescripción o la educación. Es también una clínica en la cual lo particular no confirma o conforma lo universal (como regla), pues lo particular (como excepción) impide, se opone a lo universal. Esto implica dejar siempre abiertas las preguntas por la significación: ¿qué es? o ¿qué quiere decir? (ser una mujer o un padre, por ejemplo), y que cada quien, si puede, encuentre su mejor respuesta.

Por ende, en la demanda manifiesta referida a cuestiones de género, como con cualquier otra, ¿no hay “otra cosa” que escuchar?, ¿no hay implicancia del inconsciente, desplazamientos, síntomas, fantasmas? Ello también exige retomar la pregunta por las diferentes “formas de gozar” del sexo y de los cuerpos o, para mejor decir, de ser gozado por ellos, en consonancia con el polimorfismo pulsional y su falta de objeto propio. Para decirlo más gráficamente: nadie puede elegir cómo se erotiza, pues allí se impone el determinismo del fantasma, que condiciona también que cada quien goce, no tanto como quiere, sino más bien como puede, como este se lo permite. Si es que el psicoanálisis tiene algún objetivo en la dirección de la cura respecto de la sexualidad, este apuntará a que cada quien se lleve lo mejor que pueda con la suya.

El psicoanalista no autoriza o desautoriza nada en materia de sexo y género, menos aun cuestiona el derecho de cada quien de hacer de su cuerpo lo que le plazca; no es su lugar, no es su función. Lo que no puede hacer es renunciar a la escucha del inconsciente. Su toma de partido, su implicancia ética se sitúa en el “no faltar a la falta”, aquella que impide la relación sexual y estriba en no responder a la demanda de saber sobre ella con una respuesta que colme, que llene. En ello, sin duda, hay una “responsabilidad sexual”, como dice Lacan (citado en Allouch, 1998/2006, p. 98), de la posición del analista.

El epígrafe del comienzo pertenece a una entrevista a Freud, realizada mientras este escribía en defensa del “análisis profano” (1926/1986a), y podría agregarse también de un carácter profano consustancial al psicoanálisis. Es decir, este no es un saber sagrado, intocable, sino un saber profano y profanable, un saber lego, es decir, “ignorante”. *Laien*, en alemán, es “profano”, “laico” o “lego”, y *profano* deriva del latín *profanus*, que literalmente significa “lo que está afuera del templo”, sin su cobertura, a la intemperie, por así decir. A propósito de los templos y sus rituales, va de suyo que cuanto más el psicoanálisis se presenta como un saber académico (o “universitario”), más adquiere el ejercicio del poder que otorga la posesión de un saber (supuesto) y, por ende, el poder de seleccionar, educar y autorizar a los analistas. También el poder de dictar y otorgar títulos y grados a través de maestrías, especializaciones, diplomaturas y otras caricaturas del saber formal. No se trata de cuestionar que se dicten o se oferten, pues muchos pueden querer genuinamente estar informados sobre el psicoanálisis, y tampoco de discutir el

derecho de los institutos y academias a financiarse a través de esos recursos; el problema es que se crea o se proponga que con ello se deviene un analista.

En suma, ¿qué sabe el psicoanálisis sobre la sexualidad? Sabe que el saber que tiene valor de verdad es el saber-no sabido del inconsciente. Sabe también que el saber que mejor funciona, el que hace hablar al sujeto, es el saber supuesto. El de Freud es un saber que termina admitiendo, confesando un atascamiento, un *impasse* insalvable, y ofreciendo, por así decir, el consuelo o la compensación de la sublimación. El de Lacan sería más bien un saber socrático, una “ignorancia docta”, que no es querer no-saber, sino que es la causa de la pasión de saber; un saber de la falta, cuya implicancia para repensar, oxigenar y actualizar creativamente las categorías psicoanalíticas está en plena vigencia. Ello, en consonancia con la actualización de la irresuelta, por estructura, pregunta por el sexo o la relación sexual, respetando y evitando obturar con el saber “el gran enigma de la sexualidad” (Freud, 1937/1986b, p. 254). De todos modos e inevitablemente, el psicoanálisis fue, es y será lo que los psicoanalistas hagan de él, y en particular, en su clínica.

En ese mismo texto de “análisis profano”, Freud (1926/1986a) se refiere a los lineamientos de una “escuela ideal” de psicoanálisis, y dice que se aprendería más sobre lo que interesa al psicoanálisis del arte y la literatura, incluso de la religión, que de los tratados y manuales de psiquiatría. A propósito de la literatura, y en especial de los autores clásicos, es decir, aquellos que, a despecho del paso de los siglos, siempre tienen algo nuevo para decir o leer, concluimos con un fragmento de *Romeo y Julieta* (Shakespeare, trad. en 1966) que deja ver la intuición shakesperiana para captar la función arbitraria del nombre, del determinismo del significante, que “en tanto tal no significa nada”, y su insuficiencia, limitación e incluso obstáculo para decir las cosas de la pasión, para decir la toda, entera, tal como se ofrece Julieta.

Julieta: ¡Sólo tu nombre es mi enemigo! ¡Porque tú eres tú mismo, seas o no Montesco! ¿Qué es Montesco? No es ni mano, ni pie, ni brazo, ni rostro, ni parte alguna que pertenezca a un hombre. ¡O sea otro nombre! ¿Qué hay en un nombre? ¡Lo que llamamos rosa exhalaría el mismo grato perfume si dejara de llamarse rosa! De igual modo Romeo, aunque Romeo no se llamara, conservaría sin este título las raras perfecciones que atesora. ¡Romeo, rechaza tu nombre; y a cambio de ese nombre, que no forma parte de ti, tómame a mí toda entera! (p. 772)

Resumen

Este trabajo se interroga sobre si el psicoanálisis es un saber, formalizado y académico, sobre la sexualidad humana, en tanto la condición parlante produce su desnaturalización respecto de la biología. Por ello, padece de una relación compleja con el goce de su cuerpo y de un extravío estructural para establecer la relación entre los sexos. Se aborda la temática de la diversidad de género, distinguiéndolo del sexo, y su apoyatura en lo irreductible de la diferencia significativa. La insuficiencia de lo simbólico para dar cabal respuesta al enigma de la sexualidad determina un real que impide la completud de la relación sexual y hace del psicoanálisis un saber incompleto e inacabado respecto de ella.

Descriptor: *Saber, Sexuación, Género, Fallo, Complejo de castración, Malestar, Diferencia de los sexos, Relación sexual.*

Abstract

This paper questions whether psychoanalysis is a formalized and academic knowledge about human sexuality, while the speaking condition produces a denaturation with respect to biology. Therefore, it suffers from a complex relationship with the jouissance of its body and from a structural misdirection to establish the relationship between the sexes. The theme of gender diversity is addressed,

distinguishing it from sex and its support in the irreducible of the signifying difference. The insufficiency of the symbolic to give full answer to the enigma of sexuality determines a real that prevents the completeness of the sexual relationship and makes psychoanalysis an incomplete and unfinished knowledge about it.

Keywords: *Knowledge, Sexuation, Gender, Phallus, Castration complex, Discomfort, Difference between the sexes, Sexual relationship.*

Referencias

- Allouch J. (2006). El psicoanálisis: Una erotología de pasaje. El cuenco de plata. (Trabajo original publicado en 1998).
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Freud, S. (1986a). ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 165-244). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (1986b). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 211-254). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1986c). Conferencia 33: La femineidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 104-125). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933).
- Freud, S. (1986d). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 215-222). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (1986e). Psicopatología de la vida cotidiana. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 6). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1901).
- Freud, S. (1986f). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 137-164). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1986g). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Gil D. (2020). *Sobre algunas de las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana*. Montevideo. El Pago.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aun*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1971-1972).
- Lacan, J. (1985). La significación del falo. En J. Lacan, *Escritos 2*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).
- Lacan, J. (s. f.). *El seminario de Jacques Lacan, libro 19 bis: El saber del psicoanalista*. (Trabajo original publicado en 1971-1972). <https://topofilosofia.net/pesquisa/psicanalise/Lacan/23%20Seminario%2019bis.pdf>
- Shakespeare, W. (1966). *Romeo y Julieta*. Edaf. (Trabajo original publicado en 1597-1637).
- Stoller, R. J. (1968). *Sexo y género*. Casa de la Ciencia.
- Viereck, G. S. (1995). Reportaje a Freud (B. Castillo, trad.). *Conjetural*, 31, 69-79. (Trabajo original publicado en 1928 [1927]). <https://www.conjetural.com.ar/revisitas/31.pdf>

Recibido: 15/11/22 - Aprobado: 22/12/22

Tiempo al tiempo: El género en psicoanálisis**

Siempre que alguien nos consulta, el tiempo es esencial. A menudo, el tiempo urge. Uno podría preguntar “¿Por qué ahora?”. Lo más probable es que quien nos contacta se encuentre en una encrucijada. Puede ser una variación del “¡No puedo soportar otro minuto más de esto!”. En mi propia práctica psicoanalítica, como es también el caso para muchos de mis colegas, vi un gran aumento en mi carga de trabajo desde el comienzo de la pandemia. La oferta de atención, sea de manera presencial o virtual, tomó un renovado sentido de urgencia. Recibí muchos pacientes nuevos en medio de una catástrofe mundial, y muchos de ellos continúan haciendo un buen progreso. No hay nada como una amenazante pandemia global para recordarnos nuestra precariedad, haciendo presente nuestra inminente mortalidad: frente a la muerte, muchos sintieron que no había tiempo que perder.

“Cometí un error al elegir el momento de mi transición”, así comenzó Hera su sesión.

Debería haber esperado para comenzar con las hormonas hasta que tuviera suficiente dinero para pagar la cirugía. Pero no debería perder mi tiempo o el tuyo hablando sobre esto. Ni siquiera estoy segura de poder confiar en ti. La confianza es una mercancía que me escasea.

Aunque estaba un poco desconcertada, las palabras salieron de mi boca inmediatamente: “Entonces, ¿es la confianza una mercancía?”. Hera quedó pensativa por un tiempo, y finalmente dijo: “Bueno, supongo que la confianza es algo que uno tiene o no tiene,” y agregó: “Tal vez elijo confiar en ti. Te has ganado mi confianza”.

El comentario de Hera corresponde a una suposición bastante corriente sobre la mercantilización de temas como el amor, el sexo, el género y la apariencia corporal. Fue importante para mí afirmar lo obvio: que algunos sentimientos, emociones y hasta inclinaciones inconscientes pueden resistir la comercialización. La ilusión ideológica de que las reglas del mercado nos liberan de la carga de complejos anticuados, de hecho, es la clave para lo que emerge como una supuesta democratización del transgenerismo en una sociedad basada en la libertad de elección. En un mercado libre, uno debe ser libre de elegir la mercancía preferida. ¿Qué podría ser más democrático, más esencialmente estadounidense, que darles a todos la opción de ser transgénero, con un género que se puede cambiar a voluntad? En tal contexto, la tecnología y las reglas del mercado juegan un papel crucial porque, para la gente trans de hoy en día, las transiciones a menudo dependen de una transformación medicalizada, en la cual el sujeto se reduce a un cuerpo considerado como un fenómeno natural moldeable, cuya plasticidad se extiende a la sexualidad. Como observa el filósofo Charles Shepherdson (2000), la medicina ofrece la posibilidad de una transformación basada en la suposición de que estamos tratando un organismo, y no un cuerpo.

* Philadelphia Lacan Group, Das Unbehagen y Pulsion.

** Una versión previa de algunos pasajes de este texto han sido publicadas en: Gherovici, P. (2022). *Psicoanálisis transgénero*. Paradiso.

Se creería que una persona trans busca un cambio anatómico, y no una evolución de otra índole. Shepherdson agrega que

el cirujano trabaja con una concepción de la anatomía que presupone una fantasía de escapar por completo del enigma de la diferencia sexual, tanto para la comunidad médica que proporciona el tratamiento correctivo como para el transexual requiriendo un cambio de sexo. (p. 101)

La psicoanalista Colette Chiland (2003) afirma que se trivializa la transexualidad porque “el fenómeno transexual es un producto de nuestra cultura individualista sustentada en la tecnología; es una muestra de sus contradicciones” (p. 2). En los Estados Unidos, a menudo se hace referencia al cambio de sexo como otra opción de estilo de vida consumista, comparable a volverse vegetariano o mudarse a una comunidad suburbana. Como escribe Jennifer Finney Boylan en *She's not there: A life in two genders* (2003) –su relato autobiográfico sobre su transición de género–, eso es exactamente lo que *no* es la experiencia transgénero:

Definitivamente, no es un “estilo de vida”, como no es un “estilo de vida” ser mujer o ser hombre. Cuando imagino a una persona con un “estilo de vida”, pienso en un playboy millonario llamado Chip a quien le gusta correr yates en Bimini, o un contador, tal vez, que se viste con una armadura medieval los fines de semana. Ser transgénero no es así. Género es muchas cosas, pero una cosa que seguramente no es es un hobby. Ser mujer no es algo que haces porque eres inteligente o posmoderno, o porque eres un engañado o un narcisista trastornado. (p. 22)

Este es mi argumento principal en este texto: ser trans no es una experiencia del lado del *tener*, sino una estrategia relativa al *ser*. Como me lo ha demostrado mi experiencia clínica, transicionar es una cuestión de vida o muerte. Esta es una de las lecciones más importantes que aprendí trabajando como psicoanalista con personas que presentan género no normativo y se identifican como trans: para ellas, la preocupación no tiene que ver con el género ni con la sexualidad. Es una cuestión de vida o muerte.

No tuve en cuenta esa dimensión en 2010, cuando publiqué *Please select your gender* (cuyo título en español podría ser *Por favor, elija su género*), mi primer libro sobre personas transgénero e histeria, subtítulo *De la invención de la histeria a la democratización de lo transgénero*. Allí argumenté que los asuntos transgénero son relevantes más allá de los confines de la patologización de las experiencias trans y pueden, por lo tanto, ser considerados universalmente válidos. Pero como muchos psicoanalistas lacanianos, me centré en el problema de la sexualidad y las líneas divisorias del género sin ver que, en realidad, el límite en cuestión era la frontera entre la vida y la muerte, como lo confirmó uno de mis

analizandos al decir: “No tenía otra opción. Hoy estaría muerto si no hubiera hecho la transición, me habría suicidado”. Lo que está en juego en estos casos es menos la fluidez del género que la capacidad para encontrar una forma de ser, una forma de existir.

Entre vivir o morir

Durante el último Festival de Cine de Venecia, en septiembre de 2022, el galardonado director italiano Emanuele Crialese reveló, al presentar su película *L'immensità*, que había nacido mujer. Protagonizada por Penélope Cruz, la película narra la historia de una familia romana de la década de 1970, cuya hija mayor se identifica como un niño.

“Está inspirada en mi infancia y en mi propia historia”, explicó Crialese al dar a conocer públicamente por primera vez que era un hombre transgénero. “Nací biológicamente mujer, pero eso no significa que no tenga en mí una gran parte [...] femenina. Esa es probablemente la mejor parte de mí”. Y agregó: “En cierto momento tuve que tomar una decisión [...] entre vivir o morir. No eliges tomar ese camino”.

Vivir o morir. Este tipo de declaración dramática no es en absoluto excepcional. De hecho, una lección importante que he aprendido de mi experiencia de casi tres décadas como psicoanalista con analizandos que se identifican como trans es que detrás de lo que aparece como un problema de sexo o género, hay una cuestión de vida o muerte.

Mi experiencia clínica me ha puesto en contacto con analizantes para quienes su ser entero está consumido por esta cuestión. El proyecto de transicionar que atraviesa a la comunidad transgénero es un esfuerzo para, por así decir, ganarse la vida. Observa el crítico Jay Prosser (1998): “Como dice el chiste, transicionar es a lo que se dedican los transexuales (nuestro oficio, tan demandante como un trabajo)” (p. 4). Uno de mis pacientes, un hombre trans al que llamaré Maxwell, me dijo recientemente: “Transicionar es complicado. Es la experiencia más maravillosa y horrenda por la que se pueda pasar. Pero no tenía opción”. Y agregó: “Esta oportunidad de ser quién eres, de que tu cuerpo coincida con lo que sientes, es increíble, pero también puede ser aterradora. No sabes realmente lo que va a pasar”. Hizo una pausa, sonrió y, asintiendo con asombro, continuó:

Cuando comencé mi transición, hace diez años, no sabía qué iba a pasar. Fue una experiencia desgarradora. Ahora debe ser más común. Hay jóvenes que comienzan a transicionar a los diecisiete o dieciocho años. Yo tengo treinta y nueve. No sé qué habría pasado si hubiese transicionado antes, a los dieciocho o veinte años.

Noté su cara de sorpresa.

Mi proceso fue tan intenso, tan interno, tan angustiante. No sabía qué pensar. Pensé que me estaba volviendo loco, me sentía enfermo, solo, aislado. Fue muy importante. Fue la transformación de toda la adolescencia en solo un par de meses.

He escuchado muchos relatos marcados por esta peculiar temporalidad de premura y precipitación en mi consultorio. Es una narrativa bastante habitual en nuestra práctica clínica y, aunque al lector le parezca excéntrica, no lo es. ¿Recordamos cuando, en 2014, la actriz Angelina

Jolie reveló que tenía una condición genética poco común que presentaba una predisposición para contraer cánceres reproductivos? El público quedó escandalizado. Al enfrentar la posibilidad de contraer un cáncer, aterrada por la muerte, decidió someterse a una doble mastectomía, seguida de la remoción de sus ovarios y trompas de Falopio. Jolie eligió amputarse partes sanas de su cuerpo en la esperanza de evitar su destino genético. Tomó control de su cuerpo desafiando las determinaciones anatómicas. Tras una extirpación de ovarios, ya no produce hormonas femeninas, y una cirugía con implantes le ha reconstruido sus pechos. ¿Su situación no será entonces semejante a la de muchas mujeres transexuales? ¿Acaso es la identidad sexual de Jolie realmente la suma de todas las partes de su cuerpo? ¿Es la identidad sexual de cualquiera de nosotros realmente la suma de todas las partes de nuestros cuerpos?

La identidad sexual no se puede determinar por las cantidades de hormonas ni por el hábil trabajo del bisturí de un cirujano. Hay una enseñanza que debemos aprender de la historia de Angelina Jolie: la identidad sexual trasciende la anatomía, al tiempo que permanece como un misterio. ¿Acaso podemos entender la transformación de Angelina -su mastectomía y subsecuente cirugía reconstructiva- y la de mi analizando Maxwell en un mismo contexto?

Maxwell, como muchos otros analizantes que se identifican como trans, me aseguró que, si no hubiera transicionado, ahora estaría muerto. Este comentario resuena en las altas y alarmantes tasas de suicidio en la comunidad transgénero. Aun cuando Angelina Jolie eligió hacerse cirugías profilácticas para evitar desarrollar cáncer de mama y de ovarios, la suya fue una decisión de vida o muerte. Luego de su cirugía, su marido en ese entonces, el actor Brad Pitt, compartió un comentario revelador con los periodistas. Pitt casi negó la mortalidad de ella diciendo: “Ella no va a morir...”, y solo después de una pausa, agregó: “de esto”¹. Hasta la famosa Caitlyn Jenner tomó la decisión de salir del clóset como mujer trans en relación con la muerte: “Si estuviera yaciendo en mi lecho de muerte y nunca hubiera hecho nada al respecto, estaría acostada allí diciendo ‘Acabas de desperdiciar toda tu vida’” (Jenner, citada en Bissinger, 25 de junio de 2015, párr. 21).

No hay tiempo que perder

En el encuentro terapéutico, cada sesión nos da la oportunidad de observar, analizar y pensar las vicisitudes o las urgencias del ahora, un tiempo que poco tiene que ver con la idea de una sucesión ordenada de pasado, presente y futuro. En un tratamiento no existe un concepto lineal del tiempo: en la psique, el tiempo puede igualmente actuar al revés, por re-

1. Declaraciones de Brad Pitt a la prensa el 2 de junio de 2013, en Londres, durante el estreno del filme *World war Z*, en el Empire Cinema Leicester Square.

troacción, o avanzar rápidamente, en anticipación. Para la subjetividad humana, una concepción cronológica del tiempo es insuficiente. La *Nachträglichkeit* de Freud (1918 [1914]/1992) –“acción diferida”, según Strachey, o acción con posterioridad o posterioridad retroactiva– se refiere a la forma en que, en la psique, los eventos presentes afectan los eventos pasados, *a posteriori*. Un evento en un momento en el tiempo, llamémoslo tiempo 2, se conecta a un recuerdo, tiempo 1, y el evento (tiempo 2) se vuelve traumático como si siempre hubiera sido traumático. La conexión entre el evento (tiempo 2) y el recuerdo (tiempo 1) no es aleatoria, sino que se establece por asociación a un recuerdo que de alguna manera espera, anticipando el evento que se tornará traumático. Esto introduce una noción de tiempo y causalidad que no es lineal; algo cronológicamente posterior puede ser lógicamente anterior (y viceversa).

Este modelo de temporalidad es muy pertinente en cuestiones de género. En psicoanálisis, la diferencia entre los sexos no se puede reducir a un asunto de anatomía o de género. Recordemos que Freud evitó elegir entre anatomía y convención social. Para el psicoanálisis, el sexo nunca es un hecho natural ni puede ser reducido a una construcción discursiva. La alternativa “sexo o género” es falsa. Voy a insistir en este punto: la diferencia sexual no es ni sexo ni género porque el género necesita ser encarnado y el sexo debe ser simbolizado. ¿Es la diferencia sexual una categoría comparable a otras formas de diferencia en juego en la construcción de la identidad –social, racial, de clase–? ¿O la diferencia sexual es otro tipo de diferencia?

Volvamos a la clínica. Stanley es un hombre transexual de poco más de cuarenta años criado por una abuela, de quien me dice que fue la única persona que lo amó. La abuela de Stanley rechazó a su hija –la madre de Stanley– porque “solo le gustaban los varones”. Sin embargo, cuando Stanley era una niña pequeña, se fue a vivir con esta abuela, que lo cuidó con gran cariño.

La madre de Stanley –Marika– dejó su casa a los catorce años para casarse con Robert, que tenía quince años. Marika ya estaba embarazada cuando se fue. El padre de Stanley era polaco-estadounidense; Robert era el tipo de hombre musculoso, divertido, amoroso y bebedor que la madre de Marika, Gilda (también de ascendencia polaca), prefería. Cuando Marika se mudó con la familia de Robert, formó un lazo muy cercano con ellos.

Todos eran muy pobres. Algunos trabajaban (los del lado de la madre), mientras que otros estaban siempre desempleados (los del lado del padre). Ambos padres de Stanley murieron jóvenes. Robert murió en un accidente automovilístico, pero Stanley sospecha que se suicidó. Marika murió de una sobredosis accidental de medicamentos. Mi analizando dice que creció siendo una marimacha [*tomboy*]. Su abuela le decía: “No te embaraces”; Stanley contestaba: “Nunca lo haré”.

Stanley admite que ser un hombre trans tiene mucho que ver con no embarazarse: evitar el embarazo adolescente de su madre le ha permitido no repetir un destino que dice que la mayoría de las chicas de su escuela tuvieron. Hoy, Stanley es un hombre casado, satisfecho con su trabajo como asistente médico. Su esposa –enfermera– es una mujer heterosexual que nunca salió con nadie *queer* antes de conocerlo. Tienen una hija concebida por inseminación artificial. Son una pareja normal, cuyo problema actual es que la esposa de Stanley quiere un segundo hijo.

Mi analizando teme que pueda tener un hijo varón y calladamente se opone a la idea, ya que piensa que sería difícil para él ser el “padre de un varoncito”. A estas palabras, les sigue un lapsus revelador: “No puedo ser un padre trans”. De hecho, Stanley ya es un padre trans, puesto que tiene una hija. Cree que criar un hijo varón va a sacar a la superficie una insuficiencia, su falta de saber sobre la masculinidad. Stanley se registra como un “hombre feminista”, una etiqueta que remite al otro sexo (otra diferencia), inscrita en su identidad. Él no es –dice– como un hombre biológico. Se siente cómodo entre hombres, pero también se siente diferente (esto es importante porque no es psicótico).

Recientemente, Stanley contó un sueño: “Estaba haciendo el amor con un hombre. Él no sabe que soy trans. Le toco el pene, pero encuentro una cosa rara, translúcida, de plástico, que tiene un tubo rojo adentro”. Agregó, como si explicara: “Una cosa de plástico transparente [*transparent*]”. En ese punto, interrumpí la sesión, repitiendo: “Una cosa de plástico trans-parental [*trans-parent*]”.

El sueño de Stanley nos envía al descubrimiento más radical del psicoanálisis: que el sexo está ligado a la pulsión de muerte. La “castración” de Stanley tiene que ver con la aceptación de su propia mortalidad, un hecho que no está desligado de su conflictivo deseo de ser padre. La reproducción pone en evidencia la mortalidad del individuo. No compramos acciones de inmortalidad por tener hijos; muy por el contrario. Como dice Jacques Lacan, la reproducción sexual significa que “el ser viviente, por estar sujeto al sexo, queda sometido a la muerte individual”. La reproducción no garantiza la inmortalidad, sino que la imposibilidad de replicarnos demuestra la singularidad (mortalidad) de cada individuo. En el caso de Stanley, esto queda absolutamente claro: su esposa se embarazará con el espermatozoide de un donante anónimo, y Stanley es consciente de esto. Se siente bastante aliviado de que –gracias a la inseminación artificial– sus hijos no serán portadores de los genes “defectuosos, que predisponen a la adicción”, de su familia. Para Stanley, el corte de la castración (o la mortalidad), que está luchando por aceptar, es también una expresión de su singularidad como sujeto, como hombre feminista, como alguien “trans-parental” [*trans-parent*].

Lidiar con la diferencia sexual es aceptar una pérdida primordial. Una vez más, el sexo necesita ser simbolizado y el género necesita ser encarnado. Los significantes más importantes –*trans*, *parental*, *plástico*– trabajando en el inconsciente de Stanley puedan tal vez reanudarse de una manera creativa. Este autodenominado hombre feminista está tranquilo, puesto que con su apariencia masculina socializa sin problemas. De hecho, su masculinidad nunca es cuestionada. Es alto, delgado, musculoso y buen mozo, y tiene todas las características que nuestra sociedad atribuye al aspecto viril de la masculinidad. Stanley dice a menudo en sesión que es “raro” [*weird*] ser un hombre trans. Vemos, una vez más, que no es psicótico. Comenta que su transición es difícil de explicar hasta para él mismo, pero que necesitaba inventar algo para sobrevivir. En los años anteriores a su transición, estaba sumido en una profunda depresión, tomaba mucho y tenía ideas suicidas.

Quiero destacar cuán fuerte es el impulso hacia lo bello que tiene lugar en la transformación transexual. Encontramos muchas personas trans que esperan ser vistas o decodificadas en el género con el que se identifican. Estas personas hablan de “pasar o no pasar”, y su apariencia, si bella, resulta más aceptable socialmente. No puedo evitar preguntarme: ¿caso es esto pura belleza imaginaria o una como la de Antígona, hija de Edipo y Yocasta, en quien Lacan observa una gran luminosidad, puro resplandor o “brillo insoportable” (Lacan, 1959-1960/1988, p.

298) que obligaba a cerrar los ojos a quien la mirase, que es una belleza depurada de lo imaginario? Lacan (1962/2002) considera su belleza tan intensa que produce enajenamiento, como una “barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental” (p. 737). Para Lacan, la belleza de Antígona es una pantalla que nos protege del poder destructivo de lo imposible, aquello que Lacan llama lo real. Lo bello puede ser un límite al goce imprudente y un sitio intermedio entre dos muertes. Esto nos puede llevar a la conclusión de que los individuos transgénero quieren que se los reconozca en su ser. Cuando dicen “Yo soy hermoso/a”, el acento está más en “Yo soy” que en lo “hermoso”. Su preocupación estética también es asunto ético: lo bello que afirma el derecho a la vida².

Nuestras vidas, sin embargo, están marcadas por la muerte. Como escribe el escritor irlandés Samuel Beckett en *Final de partida* (1957/1986): “El fin está en el principio y, sin embargo, uno continúa” (p. 97). El proceso del envejecimiento es un lento e imparable naufragio. “Pero nosotros respiramos, cambiamos. ¡Se nos caen el pelo, los dientes!” (p. 97). ¿Pero es acaso la muerte el único futuro?

Hera –a la cual mencioné al principio de este texto y quien explicaba que, en el pasado, alguien como ella habría sido considerada “un hombre con problemas mentales”, pero que era “justo al revés, porque soy una mujer con un problema físico: nací con un pene”– concluyó que lo mejor era continuar con las hormonas y postergar la cirugía de reasignación de género “para más adelante”, “cuando sea el buen momento”: la moratoria era una estrategia que le permitía proyectarse en el futuro.

Aquí un desvío por la etimología es iluminador: mientras que la palabra *sexo* nos remite a la noción de un corte, la denominación *differentia* –que significa la “cualidad del que distingue entre dos o más cosas”– comparte sus raíces en latín con *diferir* o *posponer*³. Sus componentes léxicos son el prefijo *dis* (“separación”) y *ferre* (“llevar”), lo que revela que la diferencia conlleva una cualidad espacial y temporal. El aspecto temporal de la diferencia sexual nos remite a un primer momento míticamente “natural”, antes de caer en las trampas binarias, antes de que alguien calificara nuestro arribo al mundo con la declaración llena de peso ideológico: “Es una niña” o “Es un varón”.

Reexaminado las contribuciones freudo-lacanianas, Geneviève Morel (2000) propone tres tiempos de la diferencia sexual. Luego de un segundo tiempo del discurso sexual en el que la *anatomía* se interpreta según valores de diferencia construidos culturalmente, sigue un tercer tiempo de la asunción de la diferencia propiamente dicha, no como el binario de fálico versus no fálico (sabemos que el falo es una solución fracasada), sino como la asunción de dos modalidades de ser: una en la que el sujeto en relación con el otro sexo está totalmente atrapado en la función fálica (cuando uno es un hombre), y otra en la que el sujeto en relación con el otro sexo no está del todo atrapado en la función fálica (cuando se es mujer). Durante la segunda fase, el universal fálico se impone a la percepción de los cuerpos, determinando si el cuerpo es el de un niño o de una niña. Frases rechazadas como “Eres un niño” o “Eres una niña” pueden simbolizar una modalidad de goce. Si estas frases se transforman erróneamente en llaves maestras del discurso sobre el sexo, entonces el falo ya no es un significante (es decir, un instrumento para introducir una diferencia), sino un significado. La paradoja es que esta lógica, más que liberar al sujeto del falo, hace del falo una condición real. La demanda de la extracción de un órgano puede ser

exigencia de la extracción de un significante que se ha vuelto demasiado real. El aspecto espacial de la diferencia sexual emerge, por ejemplo, en los debates sobre el acceso a los baños públicos. Esta “segregación” fue abordada de manera irónica por Lacan en 1957⁴. Al mismo tiempo que Lacan proponía entonces que el lenguaje instalaba la diferencia sexual como un *impasse*, se puede decir que respondía de antemano a las recientes controversias, si recordamos que –para él– la vida pública está sujeta a las inequidades de la “segregación urinaria”. Lacan lo ilustró con un ejemplo de tránsito; tal vez se pueda leer hoy como un viaje hacia la transición: un hermano y una hermana viajan en tren, sentados uno frente al otro. Cuando llegan a la estación, miran por la ventana y el muchachito exclama: “¡Hemos llegado a Damas!”, mientras la niña le contesta: “¡Idiota! ¿No ves que llegamos a Caballeros?”. Como destacó Lacan, parece imposible que puedan llegar a un acuerdo:

Caballeros y Damas serán desde ese momento para esos dos niños dos patrias hacia las que sus almas tirarán cada una con un ala divergente, y sobre las cuales les será tanto más imposible pactar cuanto que, siendo en verdad la misma, ninguno podría ceder en cuanto a la preeminencia de la una sin atentar contra la gloria de la otra. (p. 480)

El orden binario por el cual se dividen los baños públicos crea dos posiciones mutuamente excluyentes. El muchachito y la niña se posicionan de modo diferente en relación con puertas idénticas. Solo los signos las hacen diferentes. En realidad, ninguno de los niños ha llegado a “Damas” ni a “Caballeros”, como creen. Ambos están equivocados, y basados en su perspectiva sesgada, tendrán que hacer una elección. Cada vez que uno usa un baño público, se ve obligado a tomar una decisión de género y optar entre el mundo de los hombres o el de las mujeres. Pero para quienes expresan su género de maneras no normativas, la elección de un baño público puede presentar una situación con el potencial de poner la vida en peligro.

Esto me evoca a uno de mis analizandos que transicionó de mujer a hombre, a quien llamaré Lou. A la edad de cuatro años, durante el baño, al compararse con su hermanito menor, su padre le hizo saber que no era un niño, como había creído, sino una niña. Primero, Lou pensó que su padre se había equivocado, y aunque tuviera razón y que fuera entonces una niña, se convertiría en un niño más tarde. Finalmente, Lou aceptó que podría ser una niña y seguiría siéndolo, por lo que reconoció diferencias anatómicas entre hombres y mujeres. Suponía que era una niña porque le faltaba un órgano, un órgano que esperaba que

2. Para un desarrollo en detalle sobre el rol de lo bello en la transición de género, véase Gerovici (2022), especialmente las pp. 216-230 y el capítulo 14, “Ese oscuro objeto: De la belleza al excremento”, pp. 231-248.

3. El filósofo Jacques Derrida ha explorado brillantemente esta noción en el ensayo “Différance” (1982).

4. En un ensayo de 1957, Lacan nota que una vez fuera de casa, a la hora de satisfacer las necesidades naturales más básicas, el ser occidental debe someterse “a las leyes de segregación urinaria” (p. 479).

eventualmente le creciera. Lou tomó al falo como un objeto real, no solo como una especulación, sino como algo directamente ligado a la anatomía. De niña, pensó que algún día se iba a corregir este “error” y, desafiado a su padre en su firme desacuerdo en cuestiones de género, concluyó que incluso si aún no era un niño, se convertiría en uno, a diferencia de su madre, que había elegido convertirse en mujer.

El deseo de Lou de aplazar su diferencia tomó un giro inesperado que remitía a su madre y al embarazo que trajo a Lou al mundo, ya que mi analizante había decidido esperar un tiempo preciso antes de su cirugía “top” (mastectomía), que fijó en una fecha determinada y que se llevaría a cabo exactamente nueve meses después. Lou aparentemente operaba en una cercana relación con su madre. Así, metafóricamente, Lou fue a dar a luz su propio cuerpo, a través de una transformación que ponía al padre a cierta distancia, ya que su cirugía era algo que la madre apoyaba con gran entusiasmo, mientras que su padre la desaprobaba discretamente. El odio de Lou hacia las características femeninas de su cuerpo hacen eco de una renuncia a la feminidad que podemos interpretar como la actuación del odio de la madre a su propia feminidad, entendida como función reproductiva y expresada en una obesidad extrema desencadenada después del embarazo que vio nacer a Lou. De hecho, la madre de Lou antes de casarse había tenido un primer hijo en secreto, en un embarazo complicado que se desarrolló a escondidas y produjo un niño que nació prematuramente y murió a los pocos días del parto. Lou se había identificado con este niño muerto, convirtiéndose en el niño que fue, pero no pudo ser.

¿Qué eres? Soy hombre, soy mujer, o como algunos de mis analizandos, ni hombre ni mujer, sino un ser que se ubica entre ambos extremos de este binario, buscando una opción alternativa frente a la no tan simple dicotomía entre hembra y macho. Declararse hombre o mujer es un hecho de discurso, y esa declaración puede o no coincidir con la asignación del sexo biológico. Hay que tomar partido y elegir un lado hombre, mujer o algo más.

Este binario es una construcción social que no está determinada por la biología, sino por una lógica inconsciente de investiduras. Tal vez ya sea hora de que el psicoanálisis haga una transición o, por qué no, un cambio de sexo. Suelo usar a menudo esta frase: “El psicoanálisis necesita un cambio de sexo”, y aunque resulte una declaración graciosa, lo que ese cambio implica tal vez no queda claro, ya que esa “transición de sexo” modificaría nuestra práctica y nuestra teoría. Gracias a lo que aprendí en mi experiencia con analizantes que se identifican como trans, insisto en que el encuentro con analizantes con géneros y sexualidades no normativas tiene el potencial no solo de ayudarnos a cambiar nuestras nociones de género, sexo e identidad sexual, sino también de que esta evolución puede reorientar la práctica psicoanalítica. Históricamente, los psicoanalistas han tomado una posición normativa al leer la transexualidad como signo de patología severa. Nada puede estar más lejos de lo que uno aprende sobre la sexualidad en la experiencia clínica.

Se nos declara un género al nacer, somos nombrados por nuestros padres y por las instituciones sociales. Esas normas se imponen con distintos grados de violencia, y la violencia se vuelve más severa sobre aquellos que quedan fuera de las normas, quienes a menudo se ven forzados a abandonar su hogar y sus oportunidades de vida por su orientación sexual o su identidad de género, y viven, sea de manera metafórica o literal, una sentencia de muerte en vida. El género y la sexualidad de cada cual determinan si una vida será vivible o no.

En lo que concierne a mi crítica del psicoanálisis y de la diferencia sexual, esta surgió a través de mi práctica clínica en el barrio latino de Filadelfia. Empecé a escuchar algo inesperado de mis analizandos. Algunos de mis pacientes se preguntaban: “¿Soy heterosexual o bisexual?”. Noté que expresaron de esta manera una variante de la pregunta “¿Soy hombre o mujer?” o “¿Qué es una mujer?”. Esto me llevó a relacionar tal incertidumbre sobre el género con el problema más



View of the exhibition "Modus vivendi" at La Virreina Centre de la Imatge Barcelona (Spain), 2015. Photographer: Pep Herrero
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

general de la población trans porque esta pregunta tomaba el lugar de una respuesta, lo que surge de manera “transparente” por parte de una analizanda que dice: “Tengo el peor defecto de nacimiento que puede tener una mujer: nací con pene y un par de testículos”. O cuando otro analizando me dice: “Yo sabía que era un varón desde que era una niña pequeña”.

¿Cuándo?

Sabemos que en psicoanálisis el pasado existe en la psiquis solamente como un conjunto de recuerdos que constantemente se reelaboran y reinterpretan a la luz de la experiencia presente. Así, todo recuerdo es una reconstrucción no exenta de distorsión. Lo que concierne al psicoanálisis no es la secuencia real de eventos pasados en sí mismos, sino la forma en que estos eventos existen ahora en la memoria, junto con la manera única en que los pacientes nos los relatan. Si el objetivo del tratamiento psicoanalítico es una reconstitución de la historia, esta “historia” no es simplemente una secuencia real de eventos pasados, sino “la síntesis presente del pasado” (Lacan, 1953-1954/1981, p. 63). La historia no es el pasado: la historia se vuelve pasado cuando se historiza en el presente. Si la retroacción se refiere a la forma en que el presente afecta el pasado, la anticipación se refiere a la forma en que el futuro afecta el presente. Como la retroacción, la anticipación marca la estructura del discurso; las primeras palabras de una oración se ordenan en anticipación de las palabras que vendrán. El significado será dado desde el final. La estructura de la anticipación se ilustra mejor lingüísticamente con el tiempo verbal llamado futuro perfecto: “habré sido”. Este tiempo se traduce en francés como “futuro anterior”.

Hay una suposición bastante común, sino un reproche recurrente, de que en un psicoanálisis o psicoterapia psicoanalítica solo se habla del pasado. Preferiría pensar que el momento en el que más nos enfocamos en el tratamiento es el futuro. Puede sonar paradójico hablar del futuro, dado que Freud ha afirmado que el inconsciente no sabe de tiempo y ha sido acusado de enfatizar una determinación del pasado a través de las experiencias infantiles.

Sabemos con qué firmeza Freud se negó a considerar que los sueños pudieran ser proféticos, como afirmaban tantas interpretaciones antiguas de los sueños. Jung lo atacó en este punto, objetando una excesiva consideración por el pasado. Sin embargo, en los sueños, que se supone que son el camino real hacia el inconsciente, observamos una temporalidad diferente: en los sueños coexisten el pasado, el futuro y el presente. Los sueños, además, introducen la inmediatez del ahora; siempre se cuentan en tiempo presente, en un tiempo de urgencia. William Butler Yeats (1916) escribió que “en los sueños comienza la responsabilidad”, lo que sugiere una noción ética del soñar. La responsabilidad introduce la idea de libertad. Cuando entendemos lo que implica la libertad, comenzamos a tomar distancia del determinismo del pasado. Por lo tanto, no es exagerado afirmar que el psicoanálisis propone una conciencia ética y se abre a la dimensión del futuro. Cuando repetimos, con Martin Luther King, “Tengo un sueño”, la frase demuestra que ambos estamos vueltos hacia el pasado y hacia el futuro: los sueños reciclan sin cesar imágenes anteriores y llaman a un futuro posible y habitable de deseos realizados.

Recalcando esta orientación al futuro, el filósofo Giorgio Agamben cita a Foucault en *El sueño y la existencia*. Escribe Foucault:

Lo esencial del sueño no es tanto que resucite el pasado como que anuncie el futuro. Predice y anuncia el momento en que el paciente finalmente revelará al analista el secreto que [él o ella] aún no conoce, que es sin embargo la carga más pesada de [su] presente [...] el sueño anticipa el momento de la libertad. (Foucault, citado por Agamben, 2008/2010, p. 143)

Aquí el deseo aparece como un encuentro con la libertad, una libertad que nos permite proyectarnos hacia el futuro. En su libro *El tiempo que resta*, Agamben (2000/2006) desarrolla la propuesta de Walter Benjamin sobre el tiempo mesiánico, y su comentario es iluminador para nuestra prác-

tica. Agamben propone que el sujeto existe en “un tiempo suplementario que se añade al tiempo cronológico; es, por así decirlo, un tiempo dentro del tiempo –no ulterior, sino interior– que mide mi desfase respecto a él” (p. 72). Este *desfase* es crucial en cuestiones de género. Aquí los términos griegos *kairós* y *cronos*, que designan dos dimensiones temporales, aclaran el funcionamiento de estos dos tiempos heterogéneos. El *kairós* es un concepto de la filosofía griega que representa un lapso indeterminado en el que algo importante sucede, cuyo significado literal es “momento adecuado u oportuno”, mientras que *cronos* es el monótono tiempo secuencial. Voy a destacar el *kairós* como el instante fugaz o momento adecuado en el que algo importante sucede porque nos remite a la intervención analítica, ya que de una interpretación eficaz, al igual que del *kairós*, depende una oportunidad que cambia el destino de alguien. El tiempo del género es el del *kairós*.

En conclusión

Alguien va a ver a un analista para imaginar un futuro diferente aunque este futuro dependa de lo que el filósofo Martin Heidegger llamó una conciencia de la finitud radical, “ser-para-la-muerte”, que para Heidegger es la condición de una relación “auténtica” con la vida. En estas resonancias tanto de Lacan como de Jung, el psicoanálisis aparece menos centrado en el pasado (“háblame de tu infancia”) como orientado hacia el futuro: el psicoanálisis opera para reconciliarnos con la vida en la medida en que aprendemos a vivir con la pulsión de muerte. En psicoanálisis, el futuro abre un camino que va de lo individual (los acontecimientos que caen en las grietas del trauma) a lo colectivo, ya que la idea de futuro involucra a otros (podemos ir a la guerra para salvar la nación, defender un ideal, redimir a otros). El trabajo clínico abre un camino para convivir con la pulsión de muerte, que, paradójicamente, hace posible la vida. El futuro depende de una fuerza vital: el deseo. El deseo está siempre orientado hacia el futuro, y el psicoanálisis es una práctica que permite el advenimiento del deseo.

La importancia del deseo aparece destacada en el trabajo reciente de la activista trans Andrea Long Chu (2019), quien se apropió del reclamo según el cual los hombres viven aterrorizados por “el descubrimiento de que todos somos mujeres” (p. 11). Según Chu, las cosas podrían empeorar, porque en realidad “todos somos -hombres y mujeres, cis y trans- mujeres” (p. 11). En este libro, irónicamente titulado *Females [Hembras]*, Chu afirma que “Todo el mundo es mujer y todo el mundo lo detesta” (p. 11). Esta es la gran lección que podemos aprender de Chu porque considera la transición no en términos de identidad, sino de deseo. Escribe: “¿Cómo puedes querer ser algo que ya eres? El deseo implica una deficiencia, una carencia. [...] Lo que hace que las mujeres como yo sean transexuales no es la identidad, sino el deseo” (Chu, 2018, párr. 36). Evitando el discurso de la autenticidad, Chu concibe el deseo,

en su fracaso constitutivo, como un verdadero motor: “Las mujeres trans también quieren cosas” (párr. 38). El deseo, para Chu, es la fuerza centrífuga de lo transgénero.

Con un título deliberadamente provocador –“My new vagina won’t make me happy. And it shouldn’t have to” [“Mi nueva vagina no me hará feliz. No hay razón para que lo haga”]– Chu publicó en 2018 un artículo de opinión en *The New York Times*. Allí, rechaza explícitamente el ideal eudemónico que prescribe una transición para alcanzar la “felicidad”: “No quiero hacer la transición porque se supone que me va a hacer feliz. Si la dejan decidir por cuenta propia, rara vez una persona busca lo que la va a hacer feliz. El deseo y la felicidad no tienen nada que ver el uno con el otro” (párr. 13). Chu desarma con agudeza el mito de la “felicidad”, a menudo invocado como el impulso en la maquinaria de la transición.

En este sentido, el psicoanálisis nos ayuda a entender que la satisfacción se obtiene siempre con medios limitados. Al posponer la satisfacción, la misma insatisfacción, paradójicamente, tiene sus beneficios. Recordemos la interpretación de Freud (1900 [1899]/2007) del sueño del salmón ahumado. Una mujer histérica crea un deseo insatisfecho: su sueño representaba esa renuncia consumada. Aunque a ella se le antoja caviar, no quiere que se lo den. Para poder mantener su deseo de caviar eternamente vivo, limita su satisfacción y evita deliberadamente encontrar un objeto para su deseo. La insatisfacción resultante reenvía su deseo hacia un ideal lejano del ser.

Permítanme darles otros ejemplos. Muchos de mis analizandos que se identifican como hombres trans llegaron a análisis bastante jóvenes, habitualmente enviados por los padres, como sucedió con Dora o con la joven homosexual, ambas tratadas por Freud. Como el caso de un analizando de catorce años, a quien llamo “Leslie”. Leslie cambió su nombre femenino asignado al nacer por uno de género neutro; prefiere el uso de pronombres masculinos; camina despacio, levantando los pies con dificultad, como si un peso indescriptible cargara sobre sus hombros; se describe como alguien tranquilo, que habla poco, un “introvertido”. Cuando no está en el gimnasio, pasa largas horas encerrado en su cuarto jugando videojuegos y fumando marihuana, y está atrasado en sus tareas escolares.

Leslie me cuenta que a menudo se siente cansado y triste; cuando vuelve del colegio, quiere “desconectarse”, entonces se va a dormir y no se ocupa de la escuela. Lo único que lo entusiasma es el boxeo. En este punto, emerge una cuestión interesante. Leslie tiene un sorprendente poder de *knockout*, un equilibrio increíble y pies veloces –para ser mujer–. Todos admiran sus habilidades, que exceden la de cualquier otra mujer boxeadora. Pero si Leslie compitiera como hombre, su rendimiento sería exiguo. Se destaca en tanto es considerado como mujer boxeadora, pero no tan fuerte si se lo compara con los boxeadores masculinos. No está seguro de qué hacer respecto a este predicamento. Es como si solamente en el boxeo Leslie pudiera preguntarse: “¿Qué soy? ¿Soy hombre o soy mujer?”.

Los torneos de boxeo en los que eligió competir en la categoría femenina con otras mujeres pusieron a Leslie en varias ocasiones en situaciones de empate en las que los jueces no pudieron definir quién había ganado a fuerza de puños. Lo interesante aquí es que Leslie no ganaba por *knockout*, sino que obtenía la victoria gracias a un mayor control, mejor estilo y técnica; de hecho, por exhibir un conocimiento superior del deporte, un saber-hacer. Esperamos que el análisis produzca otro tipo de saber-hacer, o *savoir-faire*, sobre su identidad subjetiva. Hasta ahora, Leslie ha cambiado sus pronombres y su nombre. Llegará el momento de decidir si es un hombre o una mujer.

El género no es una simple *performance*, como argumentaría Judith Butler en los años noventa, sino un “rostro”, al menos en la forma en la que el filósofo Emmanuel Levinas lo presentó en *Totalidad e infinito* (1985/1999). Cuando encontramos un extraño en la calle, le atribuimos un género no mirando sus genitales, sino su rostro. Para Levinas, el rostro es una categoría metafísi-

ca y ética para concebir mi relación con el Otro. Mi reconocimiento de la existencia del otro me conduce a una necesidad de dejar que el otro viva y no muera o sea asesinado⁵.

Un síntoma lingüístico de las controversias recientes en torno a los sujetos identificados como trans es la palabra *deadnaming* (“nombre muerto”), considerada como un acto violento cometido por personas cis que le recuerdan a un sujeto trans su nombre de nacimiento rechazado. Esto recuerda la forma en que Frank B. Wilderson III retoma, en su libro *Afropessimism* (2020), la figura del negro estadounidense que paradójicamente niega el sistema que lo niega a él. Para Wilderson, la esclavitud no es asunto del pasado, ya que sus efectos se perpetúan y la posición minoritaria de los negros obtura su reconocimiento como seres humanos plenos. Una estructura tan excluyente los destina a sufrir, lo que el sociólogo jamaicano Orlando Patterson (2018) llama “una muerte social”, ya que la precaria supervivencia de los negros se satura de mortalidad, y allí se juega una cuestión de vida o muerte. Esta posición, que me gustaría llamar ontológica porque concierne al ser de estas personas, está por debajo, oculta, en las cuestiones de género. Ante la encrucijada, el psicoanálisis puede intervenir de manera original porque es capaz de abordar la conjunción de la pulsión de muerte y las modalidades subjetivas de la no-vida. Este vínculo nos lleva a una dimensión ética porque es la existencia del otro lo que se cuestiona.

Lo que distingue a aquellos que cambiaron de género, sin embargo, es que la distancia casi infinita entre un rostro y otro se recorre en el interior de una sola persona. Del mismo modo que un racista del sur de los Estados Unidos ve en cualquier persona negra un recuerdo de la esclavitud, rememorando una determinación racial considerada como un destino ineludible de sujeción, alguien que supone que el sexo declarado al nacer es irrevocable ejercitaría un esencialismo similar. Si aceptamos que las jerarquías de raza son producto del racismo, una invención sociocultural sin fundamento biológico (si la raza es una definición de una especie, todos pertenecemos a una misma raza, la humana), y coincidimos en que el género es también una construcción social, ¿por qué no considerar tanto al género como la raza determinaciones que pueden transformarse? Si hay una estructura en común entre el racismo y el sexismo, es la imposición de un límite entre la vida y la muerte, en el lapso entre dos muertes. Si las personas trans previas a la transición pueden sentirse como muertos vivientes, pasan de esa primera muerte a una segunda muerte; como afirma Griffin Hansbury (2005), un psicoanalista trans, la transición de género en sí misma “es una especie de muerte” (p. 22). Esta segunda muerte es la condición para un potencial renacimiento social y físico.

5. La posibilidad de una muerte violenta acecha la vida de las personas trans. Los ataques motivados por el odio (de acoso a golpizas y hasta asesinatos) son recurrentes y numerosos. Entre 2008 y 2021, se documentaron en el mundo 4.042 muertes por asesinato de personas trans y género-diversas.

Si el sexo está vinculado a la muerte y la reproducción a la mortalidad, el sexo habla de una violencia, dentro de la vida, que está entrelazada con la pérdida y, en ocasiones, puede impedir cualquier vida. Frente a esto, el psicoanálisis, como decía el filósofo Hegel, mira a la muerte de frente y con ello apuesta a la posibilidad de vivir. Como escribió T. S. Eliot (1927): “Cuánto gusto me daría otra muerte”⁶. Para aquellas personas, jóvenes y mayores, que cruzan o trascienden categorías de género construidas culturalmente, la transición no es un destino, sino una estrategia de supervivencia, una transformación necesaria que les permite vivir. La patologización de expresiones no normativas de género y sexualidad es una forma de discriminación y violencia social. Dado que la incongruencia de género no es en sí misma una patología, la realineación sexual no debe considerarse una cura o un tratamiento, sino un salvavidas que debe arribar justo a tiempo.

Resumen

“Si no hubiera hecho la transición, me habría suicidado”. La identidad sexual trasciende la anatomía conservando un misterio que lo simbólico recubre pero no elimina. Tomando como punto de partida la experiencia de analizantes que se identifican como trans y que experimentan sus cuestiones de género como una situación de vida o muerte, se aborda la temporalidad, no solo del género, sino también en psicoanálisis. Se destaca la dimensión ética del psicoanálisis, al incluir la dimensión de la “pulsión de muerte” en consonancia con la vida.

Descriptor: Género, Transexualismo. **Candidato a descriptor:** Ética de la diferencia sexual.

Abstract

“If I hadn’t transitioned, I would have committed suicide.” In order to think about sexual identity, we must transcend anatomy while preserving the mystery that the symbolic covers over but does not eliminate. The author takes as a starting point the experience of analysands who identify as trans and experience their gender issues as a life and death situation. Addressing the temporality not only of gender but also in psychoanalysis, the ethical dimension of psychoanalysis is highlighted by including the dimension of how to live with the “death drive.”

Keywords: Gender, Transsexualism. **Candidate to keyword:** Ethics of sexual difference.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta* (A. Piñero, trad.). Totto. (Trabajo original publicado en 2000).
- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum: Sobre el método* (F. Costa y M. Ruvituso, trad.) Anagrama. (Trabajo original publicado en 2008).
- Beckett, S. (1986). Endgame. En S. Beckett, *The complete dramatic works*. Faber. (Trabajo original publicado en 1957).
- Bissinger, B. (25 de junio de 2015). Caitlyn Jenner: The full story. *Vanity Fair*. <http://www.vanityfair.com/hollywood/2015/06/caitlyn-jenner-bruce-cover-annie-leibovitz>
- Chiland, C. (2003). *Transsexualism: Illusion and reality* (P. Slotkin, trad.). Wesleyan University. (Trabajo original publicado en 1997).
- Chu, A. L. (2018). On liking women: The Society for Cutting Up Men is a rather fabulous name for a transsexual book club. *n + 1*, 30. <https://nplusonemag.com/issue-30/essays/on-liking-women/>

- Chu, A. L. (24 de noviembre de 2018). My new vagina won’t make me happy. And it shouldn’t have to. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2018/11/24/opinion/sunday/vaginoplasty-transgender-medicine.html>
- Chu, A. L. (2019). *Females*. Verso.
- Criales, E. (director) (2022). *L’immensità* [película]. Wildside, Warner Bros. Entertainment Italia, Chapter 2, Pathé, France 3 Cinema.
- Derrida, J. (1982). Différance (A. Bass, trad.). En J. Derrida, *Margins of philosophy* (pp. 3-27). University of Chicago.
- Eliot, T. S. (1927). *Journey of the Magi*. Faber & Gwyer.
- Finney Boylan, J. (2003). *She’s not there: A life in two genders*. Broadway Books.
- Freud, S. (1992). De la historia de una neurosis infantil. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 1-112). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1918 [1914]).
- Freud, S. (2007). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Gherovici, P. (2010). *Please select your gender: From the invention of hysteria to the democratizing of transgenderism* Routledge.
- Gherovici, P. (2022). *Psicoanálisis transgénero*. Paradiso.
- Hansbury, G. (2005). Mourning the loss of the idealized self: A transsexual passage. *Psychoanalytic Social Work*, 12(1), 19-35.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1953-1954).
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960).
- Lacan, J. (2002). Kant con Sade. En J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 727-751). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1962).
- Lacan, J. (2008). La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud. En J. Lacan, *Escritos 1* (pp. 473-509). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1957).
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito*. Sígueme. (Trabajo original publicado en 1985).
- Morel, G. (2000). *Ambigüedades sexuales: Sexuación y psicosis*. Manantial.
- Patterson, O. (2018). *Slavery and social death*. Harvard University.
- Prosser, J. (1998). *Second skins: The body narratives of transsexuality*. Columbia University.
- Shepherdson, C. (2000). *Vital signs: Nature, culture, psychoanalysis*. Routledge.
- Wilderson III, F. B. (2020). *Afropessimism*. Liveright.
- Yeats, W. B. (1916). Responsibilities and other poems. The Macmillan Company.

Recibido: 15/2/23 - Aprobado: 1/3/23

6. T. S. Eliot, “El viaje de los magos”: *Regresamos a nuestros lugares, estos Reinos, pero ya no estamos en paz aquí, bajo la antigua ley. Con un pueblo extraño aferrado a sus dioses. / Cuánto gusto me daría otra muerte.*

La vida erótica de los prejuicios: Infantilismo transfóbico y sus implicaciones para la clínica psicoanalítica contemporánea

Introducción

*Una, como quiera, pero las criaturas...
esas sí son las que sufren.*
Frase popular mexicana

¿Cómo se puede crear un espacio para escuchar la diversidad de género en nuestros consultorios? ¿Cómo podemos formular una infancia trans o de género expansiva sin patologizarla? Tomando como referencia la teoría de la interseccionalidad¹ (Crenshaw, 1989), me interesa pensar desde el psicoanálisis cómo los prejuicios de género interfieren en la escucha analítica.

Este artículo es un derivado de mi investigación académica sobre cómo operan los prejuicios en contra del polimorfismo de género en la mente del psicoanalista, en la que encontré un vínculo importante entre los prejuicios del analista y su participación como agente de retraumatismos en la situación analítica. Estos resultados son consonantes con el modelo de bastión como precursor del *enactment* propuesto por Cassorla (2005). Ese autor destaca la función defensiva que tienen los bastiones en la mente del psicoanalista, de protegerlo de experiencias traumáticas no procesadas y que, al mismo tiempo, lo tornan vulnerable al desarrollo de *enactments* crónicos y agudos. Estos fenómenos del campo analítico pueden resultar iatrogénicos para los pacientes de comunidades LGBTQ+.

Mi interés personal con este tipo de investigaciones es disminuir la violencia física y emocional dirigida hacia personas con experiencias de vida de género diverso, dentro y fuera de nuestros consultorios. Particularmente, la manera en que desarrollamos teorías que sesgan la escucha analítica destruye toda posibilidad de neutralidad analítica y pone a prueba nuestro entendimiento y uso de la regla de abstinencia (Freud, 1915/1999; Laplanche y Pontalis, 1967/1973). Este tipo de violencia institucionalizada que enfrentan psicoanalistas, psicoanalistas en formación y pacientes de comunidades LGBTQ+ puede verse reflejada en políticas institucionales, en admisiones a una formación psicoanalítica, en seminarios y supervisiones clínicas (Pula, 2015), en los procesos de promoción de miembro titular a miembro didacta y hasta en la creación de teorías que patologizan la diferencia en la expresión de género y confunden el ejercicio de funciones reproductivas sexuales con ideales de salud mental (Blechner, 2009).

* Sociedad Psicoanalítica de Toronto. Asociación Psicoanalítica Mexicana.

1. El concepto de interseccionalidad fue creado por la Dra. Crenshaw para nombrar los efectos acumulativos de pertenecer a diferentes grupos oprimidos. Es decir, que una mujer trans, de color, indígena, discapacitada, de clase baja va a vivir más experiencias de opresión que una mujer cisgénero, blanca, discapacitada, de la misma clase.

Es importante reconocer que el psicoanálisis institucionalizado, con toda su pluralidad, y las instituciones psicoanalíticas han sido criticados como dogmáticos (Chodorow, 1994), ortodoxos, racistas (APsaA, 2017), prejuiciosos (Blechner, 2009) y homotransfóbicos (Bartlett *et al.*, 2001; Saketopoulou, 2020, 2022a, 2022b). Un ejemplo que ilustra claramente el impacto institucional es la disculpa emitida por la American Psychoanalytic Association (APsaA, 21 de junio de 2019), bajo la presidencia de Lee Jaffe, por la patologización generada por la falta de entendimiento sobre las homosexualidades y las identidades de género diversas. Jaffe se disculpó por la discriminación que generó respuestas traumáticas.

Es sabido que prácticas homotransfóbicas institucionales han sido documentadas en diferentes regiones de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API; Bulamah y Kupermann, 2018; Drescher, 2008; Saketopoulou, 2022a, 2022a), y esto no es un problema restringido a Norteamérica. Tres autores de textos psicoanalíticos que son piedras angulares de la articulación de teorías psicoanalíticas llenas de prejuicios en contra de homosexuales son psicoanalistas norteamericanos: Bieber (1962), Socarides (1968) y Volkan (Socarides y Volkan, 1990). Ellos iniciaron lo que se conoce como terapia reparativa o de conversión, y existen evidencias científicas que confirman el alto índice de suicidio que tienen los sobrevivientes de este tipo de intervenciones (De Graaf *et al.*, 2006; Downey y Friedman, 2008; Ferlatte *et al.*, 2018). En su trabajo, ellos tergiversan citas freudianas ambivalentes e impulsan ideas erróneas sobre la homosexualidad como un detenimiento de la libido en la línea del desarrollo hacia la heterosexualidad (Roughton, 2002), y equiparan la estructura psíquica de un homosexual con la de un violador. Las identidades bisexuales son completamente borradas, y esto erosiona nuestra capacidad como psicoanalistas de pensar lo transgénero en nuestra clínica. Este no es un problema que se haya quedado en los años noventa.

Actualmente, Bell (2020) y Blass (2020) son ejemplos recientes de la manera en la que los psicoanalistas europeos tratan de hacer pasar la transfobia como psicoanálisis, y la crueldad como lógica clínica (Saketopoulou, 2022a, 2022b).

Así como Freud desde los inicios del psicoanálisis utilizó conceptos y modelos extraídos de otras disciplinas (mitología grecorromana, antropología, filosofía y literatura), es importante permitir el mestizaje con ideas que contribuyen a las teorías psicoanalíticas para responder de una manera más efectiva ante las demandas de la clínica psicoanalítica contemporánea, aunque sabemos que el mestizaje es una imposibilidad (Holland, 2012, p. 5). En este trabajo nos apoyamos en conceptos provenientes de estudios acerca de los prejuicios y el racismo para delinear cómo los prejuicios se incorporan en la mente del psicoanalista, formando puntos ciegos que obturan la escucha analítica.

Prejuicios y cómo predisponen al psicoanalista para participar en repeticiones traumáticas conscientes o inconscientes

Elisabeth Young-Bruehl fue una psicoanalista y filósofa, estudiante de Hannah Arendt y su primera biógrafa. Psicoanalista e intelectual brillante, publicó varios libros, entre los que se destacan las biografías de Hannah Arendt y Anna Freud, así como otros dos libros que sirven como punto de partida para conceptualizar cómo los prejuicios son aprehendidos socialmente, familiarmente, en las relaciones e, incluso, en la formación psicoanalítica. Los prejuicios son parte de la vida psíquica de todo psicoanalista, y si no los reconocemos y trabajamos con ellos, pueden tomar vida en las dinámicas transferenciales y contratransferenciales. Es importante escuchar lo que los prejuicios tienen que decir para poder intervenir en la vida psíquica de los mismos.

Los prejuicios internalizados de manera inconsciente operan a manera de bastiones en la mente del psicoanalista y del paciente. Es decir, el psicoanalista puede, sin saberlo, lastimar al paciente con sus propios prejuicios de género y de salud mental. Esto puede cerrar en un futuro el acceso del paciente LGBTQ+ a intervenciones psicoterapéuticas efectivas. De acuerdo con un segmento de miembros de la API, se ve la diversidad de género (aquello que cae afuera del binario hegemónico) como una amenaza al acervo cultural psicoanalítico edificado sobre la construcción teórica edípica que confunde modelos de reproducción sexual con modelos de diagnóstico de salud mental (Magallanes, 2019).

Retomando el texto de Bell (2020), el aparente interés por proteger a la niñez con el argumento de que la “ideología de género radicalizada” tiene como objetivo atacar el binario masculino/femenina, destruirlo e instituir una identidad psicótica: *lo trans* o los transgéneros son representados culturalmente como una quimera monstruosa que no puede atacar reglas diseñadas para la supervivencia humana. Este es un ejemplo similar al bastonazo de Tiresias del que hablo en otros trabajos (Posadas, 2018, 2020, 2022), donde la intervención de Bell en su trabajo *First do no harm* (2020) opera como un “falo blanco”, una narrativa única que determina unilateralmente lo que es positivo y lo que es diferente/otro. Efectivamente, así se colapsa la discusión con acusaciones infundadas sobre radicalización infantil utilizando teorías de género.

En *The anatomy of prejudices* (Young-Bruehl, 1996) y *Childism: Confronting prejudice against children* (Young-Bruehl, 2012), encontramos elementos que nos pueden ayudar a conceptualizar cómo pensar las infancias trans de manera saludable sin colapsar el espacio para un diálogo científico, respetuoso e incluyente de minorías y comunidades que históricamente han sido excluidas del quehacer psicoanalítico.

Estos dos trabajos nos ayudarán a entender los elementos necesarios del texto *The erotic life of racism*, de Sharon Patricia Holland (2012), para elucidar la vida erótica de los prejuicios y sus implicaciones para nuestra clínica. A este efecto utilizaré el infantilismo transfóbico [*transphobic childism*] como ejemplo de un prejuicio que obtura en la teoría y en la clínica psicoanalítica.

En *The anatomy of prejudices*, Young-Bruehl (1996) elabora una especie de cartografía para pensar los prejuicios de manera psicoanalítica. Este libro es el primer intento de articular los prejuicios desde una perspectiva psicoanalítica. Aquí, Young-Bruehl identifica dos raíces que marcan formalmente los estudios en prejuicios; una de ellas son los estudios del Holocausto y la investigación sobre el antisemitismo, y la segunda es la diáspora africana y la investigación sobre racismo antinegro. Un punto importante para remarcar es su recomendación de estudiar los prejuicios en plural, contrastando con los clásicos como Allport (1954). Este cambio de formulación aparentemente sutil nos permite conceptualizar el lugar que obtura lo diferente dentro de los prejuicios. Además, nos da las herramientas para comprender que no todos los prejuicios

tienen el mismo fin, resultado o modo de expresión. De aquí despegamos un concepto que trabajó durante las siguientes casi dos décadas, hasta antes de su muerte.

En su libro póstumo, *Childism: Confronting prejudices against children*, publicado en 2012, cuatro meses después de su muerte, Young-Bruehl identifica el *infantilismo* como un prejuicio que, de modo similar al antisemitismo, el racismo antinegro y el racismo antiindígena, convierte a los infantes en objetos, despojándolos de su humanidad (derechos humanos), a cambio de una inocencia que justifica la posesión de un Amo; en este caso, la unidad parental. Los niños no tienen voz ni voto.

Cuando hablamos de las vidas de nuestros pacientes trans², no estamos ante un trastorno mental, estamos ante el sufrimiento en la vida de una persona trans o de la familia de un niño trans. Es un cambio, de pensar la identidad trans como patológica *per se* hacia entender la identidad trans como una expresión natural de la diversidad de género y sexualidad humana. Esta población se enfrenta a un número desproporcionado de estresores sociales, y es el medio ambiente que invalida la existencia trans lo que genera patología. Esto representa un movimiento importante en la escucha analítica de pacientes trans.

Este movimiento, aunque aparentemente sutil en nuestra escucha, nos lleva inevitablemente a identificar prejuicios internalizados en ambas partes de la díada analítica. Estos prejuicios operan tanto de manera consciente cuanto inconscientemente, y tienden a ser expresados en las dinámicas transferenciales y contratransferenciales. Los prejuicios inconscientes pueden ser identificados en las experiencias contratransferenciales del analista en forma de suposiciones erróneas sobre el paciente o juicios de valor que ponen en tela de juicio las asociaciones del paciente. Un ejemplo concreto de esto en la clínica psicoanalítica son los *enactments* de género, donde se actúa un *malentendido* de género con participación de ambos integrantes de la dupla, en los que se borra la posibilidad del paciente de existir fuera del binario hegemónico masculino/femenina. El psicoanalista impone su versión de la realidad psíquica/biológica del paciente de género expansivo, colapsando efectivamente lo ilusorio y lo transicional que es imprescindible para conducir el dispositivo analítico.

En su trabajo ganador del premio Roughton de la APsA, Saketopoulou (2014) nombra los malentendidos de género como experiencias violentas para el paciente, identificándolas como experiencias de trauma masivo. El psicoanalista deja su posición de abertura frente a lo inconsciente para actuar como un agente del superyó patrullando el binario de género.

2. Para el propósito de este trabajo, usaré el término *trans* como concepto eje para nombrar las identidades que caen fuera del binario de expresión de género femenino/masculino. Esta herramienta pedagógica trae consigo problemas, ya que privilegia el término *trans*, que ha sido criticado por académicos en estudios transgéneros.

Estas suposiciones erróneas operan en la mente del analista a manera de grietas que facilitan la internalización de prejuicios específicos dirigidos a pacientes marginados. En el caso de personas trans, un prejuicio que tenemos internalizado como psicoanalistas es la creencia de que la persona trans es en sí psicótica (Millot, 1989). Esta idea, la idea de que la persona trans tiene una organización psicótica, básicamente es una metáfora psicoanalítica de cómo la sociedad hétero y cisnormativa responde ante la naturaleza fluida de la expresión de género: la borra del imaginario social y la reenuncia como psicótica, actuando lo que denomino el “falo blanco”, que, al igual que la ideología de “supremacía blanca”, impone un hecho cuestionable como una verdad absoluta (la creación de la categoría “caucásico” como representación de “lo blanco”). Otros ejemplos de expresiones de ideas fálicas blancas operando en malentendidos de género son la idea de que los hombres no se pueden embarazar y parir un hijo, que un bebé viene necesariamente de una madre y que los niños son propiedad de los adultos al cuidado de ellos, entre muchas más. Es lo absoluto de las ideas biológicas lo que expresa la rigidez del “falo blanco” a manera de brutalidad policial.

Este tipo de ideas internalizadas nos obligan, como psicoanalistas y trabajadores de la salud mental interesados en el psicoanálisis, a cuestionar y reenunciar nuestras formulaciones teóricas acerca de lo que entendemos como expresión de género diversa e identidades de género creativas. El quehacer psicoanalítico no es la endocrinología, el *coaching*, la jurisprudencia o la actuación notarial. El quehacer psicoanalítico es escuchar. Y solo desde ahí es que podemos ver el psicoanálisis y la psicoterapia psicoanalítica como propuestas importantes para crear espacios de atención a personas e infancias trans.

El infantilismo transfóbico opera en el discurso sobre el derecho de los pacientes trans a existir en público y queda en evidencia ante los cuestionamientos sobre si la niñez trans tiene derecho o no a acceder a tratamientos médicos. Menos del 1% de los jóvenes y niños que se identifican como trans desean acceder a tratamientos endocrinológicos. ¿Cómo es posible que, con un número de incidencia tan bajo, exista tanto miedo de que la gente trans (los activistas trans) corrompan a la niñez? ¿En qué momento dejamos de ser psicoanalistas para obturar como instancias superyoicas con la capacidad de autorizar la existencia en público de un paciente?

Infantilismo transfóbico

El infantilismo transfóbico opera de manera inconsciente en el clínico, sacándolo de su posición como analista y enfatizando lo que se asume como “deber ser”, pero es un “deber ser” distorsionado por ideas “fálicas blancas”. Lo saca de su posición de analista y lo recluta como policía del binario masculino-femenina, que se equipara de manera inconsciente con la salud mental. Este tipo de prejuicios obtura la mente del psicoanalista, movilizándolo a desarrollar modelos dirigidos a reducir la angustia que genera el movernos de un sistema de género binario a un sistema de género polimorfo (no binario).

Recomendaciones técnicas en el manejo del infantilismo transfóbico

Las recomendaciones técnicas en el manejo del encuadre analítico con personas trans, incluido el desarrollo de teorías y escritura de informes de pacientes trans, integran parte de lo que yo llamo una perspectiva psicoanalítica antiopresiva. Esta perspectiva tiene como eje fundamental los conceptos de neutralidad psicoanalítica y la regla de abstinencia (Freud, 1915/1999; Laplanche y Pontalis, 1967/1973).

Neutralidad

La neutralidad psicoanalítica contemporánea es una neutralidad que no es racista, es decir, que no refuerza ideales eurocéntricos, como la blancura: un psicoanalista que opera como espejo *opaco*, o *blank slate*, que borra al analista detrás de una capa de buenas intenciones. La neutralidad no racista le permite al psicoanalista estar a la misma distancia de lo inconsciente del analista que de lo inconsciente del paciente. Independientemente de la pigmentación de nuestra piel o de la clase social que ocupemos, lo inconsciente se manifestará en la diada analítica y creará tensiones en las dinámicas transferenciales y contratransferenciales, en contraste con la neutralidad psicoanalítica clásica –o, como yo la llamo, una neutralidad blanca–, según la cual se pensaba que el psicoanalista era una tabla rasa que debía servir de espejo del paciente, y la contratransferencia se negaba como un problema a resolver y no se utilizaba como una herramienta de navegación para el psicoanalista. Creo que el poder nombrar el racismo junto con la neutralidad nos puede recordar el poder económico (libidinal) que ejerce la idea de neutralidad.

La regla de abstinencia

Laplanche y Pontalis (1967/1973) documentan el momento en el que Freud habla de esta regla como una herramienta para prevenir los desplazamientos de necesidades del paciente, de su vida diaria al análisis. En sus inicios, esta regla estaba asociada con la “frustración óptima” del paciente, la cual se creía que favorecía la neurosis transferencial. Actualmente, sabemos que la regla de abstinencia debe incluir los momentos en los que la voz del psicoanalista no es necesaria, y lo apremiante es escuchar. Esto es particularmente importante cuando trabajamos con poblaciones marginadas por cuestiones de clase, raza, género o sexualidad. La regla de abstinencia, principalmente cuando no es necesaria la voz del analista, es crucial para el trabajo analítico con infancias trans.

Estos puntos técnicos han sido influenciados por el trabajo de Winnicott; particularmente, el uso del fenómeno transicional (Winnicott, 1953) como una herramienta que facilita el tratamiento analítico antiopresivo con esta población. Este movimiento en el encuadre es consonante con las recomendaciones psiquiátricas basadas en investigación con poblaciones trans y la actual tendencia en los estudios psicoanalíticos de género de movernos de lo etiológico –el origen, la causa– a lo teleológico –el fin, el cómo– (Harris, 2016; Saketopoulou, 2014).

Uno de los objetivos principales de la práctica psicoanalítica antiopresiva con personas trans es facilitar el proceso asociativo del paciente a través de la reducción de intervenciones del analista, movilizadas por sus prejuicios. Es decir, el prevenir que el analista colapse el espacio analítico e interrumpa el proceso terapéutico, ocasionando una ruptura en la alianza terapéutica. Es difícil de negar que este tipo de movimientos en la escucha analítica van en línea con una de las contri-

buciones más significativas de Winnicott al psicoanálisis, “el reconocimiento del paciente como persona” (Greenberg y Mitchell, 1983, p. 191).

Lo *trans*-icional

Winnicott (1953) define el espacio transicional como esa “área intermedia de la experiencia” (p. 90) donde contribuyen ambas partes, la realidad interna y la realidad externa, en la construcción de un espacio para descansar del arduo trabajo de mantener la realidad interna y externa separadas, y al mismo tiempo entrelazadas. Es dentro de este espacio transicional donde me gustaría colocar el impacto que tiene el infantilismo transfóbico en la práctica psicoanalítica. Es dentro de este espacio transicional donde podemos escuchar con menor riesgo de patologizar experiencias de expresión de género diversas, que caen fuera del binario femenino/masculino, y al mismo tiempo esto nos permite resonar de manera contenida con experiencias de prejuicio de género internalizadas. Es desde este espacio *ilusorio*, como dice Winnicott, donde podemos contener e interpretar las dinámicas de transferencia y contratransferencia que servirán para la elaboración del trabajo con trauma masivo de género (Saketopoulou, 2014). Es ilusorio porque suspendemos las realidades externas: la realidad de que los psicoanalistas cisgénero se han/nos hemos beneficiado de el cis-tema que marginaliza a este tipo de poblaciones, y nos permite atestiguar una red de género (Ehrensaft, 2014) entretejida de una manera diferente a lo que estamos entrenados a ver.

Otro punto que encuentro importante subrayar es: ¿Quién o quiénes somos los que hablamos de personas y de infancias trans? ¿De quiénes son las voces que traen consigo lo que sabemos/pensamos de la existencia trans? Generalmente, las voces que escuchamos en ámbitos psicoanalíticos y de salud mental son de personas cisgénero, que muchas veces formamos parte del mismo sistema heteronormativo y heterosexista (además de misógino, machista, clasista, racista, etc.) que se beneficia de borrar la existencia de las personas trans de la narrativa social. Necesitamos más voces y escucha trans que nos ayuden a articular lo que el psicoanálisis puede ofrecer para el trabajo clínico con esta población.

Dado el nivel de discriminación y prejuicio que experimentan las personas trans, es importante reflexionar en la manera que se decide presentar material clínico en espacios públicos. Es por esto que me enfoco en la experiencia del psicoanalista que escribe sobre teorías de género diversas y de manera implícita autoriza la existencia de este tipo de pacientes.

El concepto del espacio transicional de Winnicott (1953) puede usarse como una base para construir el campo analítico con personas trans. Esto nos permite crear un encuadre analítico que tolere la tensión generada por un sistema social transfóbico que invisibiliza la existencia de personas trans y, lo que yo encuentro más importante, nos ayuda a tolerar la internalización de la transfobia sistémica en el terapeuta. Poder participar en un espacio ilusorio nos permite estar abiertos a reconocer la realidad del paciente trans y su experiencia de opresión cis-témica, sin tratar de corregirlas. Querer aclarar la intención del analista en este caso es una repetición a nivel inconsciente de un cis-tema que niega la existencia trans.

Lo ilusorio en espacio transicional de Winnicott nos permite validar la experiencia real del paciente que nos vive como transfóbicos y tolerar, en contrapartida, el ser vistos como perpetradores de trauma masivo de género. Mucho se ha estudiado sobre el impacto que el trabajo con trauma tiene en el terapeuta. El trauma vicario (Pearlman y Saakvitne, 1995), o trauma secundario, es una realidad para los terapeutas que trabajamos con sobrevivientes de abuso emocional, psicológico, sexual y físico. En el caso del trabajo con personas trans, además de este tipo de experiencias, también encontramos experiencias de trauma masivo de género. Este trabajo nos

impacta como analistas, ya que nos lleva a contener y presenciar (atestiguar) experiencias de generocidio.

Conclusión

Entender la esencia de los prejuicios nos puede ayudar a entender la función que tienen. El impacto que tiene el infantilismo transfóbico en la mente del psicoanalista puede llevarlo a dañar pacientes de género expansivo y cerrar accesos a tratamientos que pueden prevenir el suicidio en jóvenes trans (Bauer *et al.*, 2015). El trabajo psicoanalítico antiopresivo, que incluye el uso de la neutralidad no racista (una neutralidad que incluye el impacto que los prejuicios del psicoanalista tienen en la diada analítica), la regla de abstinencia aplicada a la voz del analista y el uso del espacio transicional en el manejo del encuadre con personas trans y de género diverso, nos puede ayudar a desarrollar nuestra capacidad de escucha como psicoanalistas con comunidades LGBTQ+. Entender el impacto que los prejuicios tienen en nuestro trabajo puede fortalecer la técnica y capacidad de desarrollar alianzas terapéuticas sólidas que soporten reparar rupturas/superar *impasses* con el paciente. La alianza terapéutica es necesaria para tolerar los embates de las repeticiones de trauma masivo de género en vivo, en la relación terapéutica, determinados por la transferencia y contratransferencia. Este movimiento en el entendimiento del encuadre de algo rígido a algo flexible, fluido y negociable (como el espacio transicional) es necesario para reparar eventuales rupturas en la alianza terapéutica, ocasionadas por heridas transfóbicas originadas por el analista. Clínicamente, esto se ve reflejado en un uso del encuadre que permita el reconocimiento de las intersecciones que habitan en la vida psíquica de las personas trans. Es importante ver el encuadre analítico, desde lo freudiano, como un lugar que permita explorar bastiones de prejuicios y suposiciones erróneas internalizadas en la mente del analista y del paciente. Estos bastiones (M. Baranger y W. Baranger, 2008; Cassorla, 2005) se internalizan a través de la teoría, la formación, el análisis y cada relación dentro de una sociedad que niega la posibilidad de organización de género afuera de lo binario (Butler, 1990; Young-Bruehl, 2012).

Es aquí donde podemos ver la importancia de reflexionar juntos acerca de cómo entendemos y escuchamos en el psicoanálisis la expresión y la identidad de género en las infancias. De esta forma, podemos fortalecer la calidad de la atención que brindamos como psicoanalistas, y desde la profesión contribuir a la construcción de conceptos que amplíen nuestro entendimiento de la naturaleza humana de expresión de género.

Resumen

Este trabajo elabora el impacto que los prejuicios hacia la diversidad género tienen en la clínica psicoanalítica contemporánea. El autor desarrolla el concepto de infantilismo transfóbico como un prejuicio que

obtura en la escucha analítica en el trabajo con pacientes transgénero, de género no binario y otras identidades de género expansivas o creativas. El concepto de infantilismo transfóbico es derivado del concepto de infantilismo (Young-Bruehl, 2012) y el entendimiento de la transfobia como las ideas y acciones que limitan la existencia de personas trans en la vida pública. Se abordan recomendaciones clínicas para el manejo de la transfobia y el infantilismo transfóbico, con un uso contemporáneo de conceptos clásicos freudianos, como la neutralidad y la abstinencia, y de Winnicott se utiliza el concepto de lo transicional.

Descriptor: Prejuicio. **Candidatos a descriptores:** Transfobia, Infantilismo, Diversidad de género.

Abstract

This article explores the impact that prejudices targeting gender diversity has in contemporary psychoanalytic clinical practice. The author develops the concept of transphobic childism as a form of prejudice that impacts analytic listening and ultimately clinical work with transgender, non-binary and gender expansive/creative patients. The concept of transphobic childism stems from the concept of childism (Young-Bruehl, 2010), and understanding transphobia ideas and actions that limit trans existence in public. The author provides technique recommendations to manage transphobia and transphobic childism through through the use of classic Freudian concepts, such as neutrality and abstinence, and Winnicott's concept of transitional phenomena.

Keyword: Prejudice. **Candidates to keywords:** Transphobia, Childism, Gender diversity.

Referencias

- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley.
- American Psychoanalytic Association [APsaA] [Basia Winograd] (2017). *Black psychoanalysts speak* [video]. The American Psychoanalytic Association and Psychoanalytic Electronic Publishing. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=N8-VIi7tb44>
- American Psychoanalytic Association [APsaA] (21 de junio de 2019). Overdue apology to LGBTQ community. *APsaA*. <https://apsa.org/content/news-apsaa-issues-overdue-apology-lgbtq-community>
- Baranger, M. y Baranger, W. (2008). The analytic situation as a dynamic field. *International Journal of Psycho-Analysis*, 89(4), 795-826.
- Bartlett, A., King, M. y Phillips, P. (2001). Straight talking: An investigation of the attitudes and practice of psychoanalysts and psychotherapists in relation to gays and lesbians. *The British Journal of Psychiatry*, 179(6), 545-549.
- Bauer, G., Scheim, A. I., Pyne, J., Travers, R. y Hammond, R. (2015). Intervenable factors associated with suicide risk in transgender persons: A respondent driven sampling study in Ontario, Canada. *BMC Public Health*, 15, 525 - 540.
- Bell, D. (2020). First do no harm. *International Journal of Psycho-Analysis*, 101(5), 1031-1038.
- Bieber, I. (1962). *Homosexuality: A psychoanalytic study of male homosexuals*. Basic Books.
- Blass, R. B. (2020). Introduction to "Can we think psychoanalytically about transgenderism?" *International Journal of Psycho-Analysis*, 101(5), 1014-1018.
- Blechner, M. J. (2009). The role of prejudice in psychopathology and psychoanalytic history. *Contemporary Psychoanalysis*, 45(2), 239-250.
- Bulamah, L. C. y Kupermann, D. (2018). The proscription of male homosexuality in the history of the institutionalized psychoanalytic movement. *Agora: Estudos em teoria psicanalítica*, 21, 301- 311.
- Buttler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Cassorla, R. M. (2005). From bastion to enactment. *International Journal of Psycho-Analysis*, 86(3), 699-719.
- Chodorow, N. (1994). *Femininities, masculinities, sexualities: Freud and beyond*. Free Association Books.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-167.
- De Graaf, R., Sandfort, T. G. M., y Ten Have, M. (2006). Suicidality and sexual orientation: Differences between men and women in a general population-based sample from the Netherlands. *Archives of Sexual Behavior*, 35, 253-262.
- Downey, J. I., y Friedman, R. C. (2008). Homosexuality psychotherapeutic issues. *British Journal of Psychotherapy*, 24(4), 429-468.

- Drescher, J. (2008). A history of homosexuality and organized psychoanalysis. *Journal of the American Academy of Psychoanalytic Dynamic Psychiatry*, 36(3), 443-460.
- Ehrensaft, D. (2014). Found in transition: Our littlest transgender people. *Contemporary Psychoanalysis*, 50, 571-592.
- Ferlatte, O., Salway, T., Hankivsky, O., Trussler, T., Oliffe, J. L. y Marchand, R. (2018). Recent suicide attempts across multiple social identities among gay and bisexual men: An intersectionality analysis. *Journal of Homosexuality*, 65(11), 1507-1526.
- Freud, S. (1999). Observations on transference-love (further recommendations on the technique of psycho-analysis iii). En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 12, pp. 157-171). Vintage. (Trabajo original publicado en 1915).
- Greenberg, J. R. y Mitchell, S. A. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Harvard University.
- Harris, A. (2016). Winnicott and gender madness. *British Journal of Psychotherapy*, 32(3), 359-375.
- Holland, S. (2012). *The erotic life of racism*. Duke University.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1973). *The language of psycho-analysis* (D. Nicholson-Smith, trad.). W. W. Norton. (Trabajo original publicado en 1967).
- Magallanes, F. (2019). *Psychoanalysis, the body, and the Oedipal plot: A critical re-imaging of the body in psychoanalysis*. Routledge.
- Millot, C. (1989). *Horsexe: Essay on transsexuality*. Autonomedia.
- Pearlman, L. A. y Saakvitne, K. W. (1995). *Trauma and the therapist: countertransference and vicarious traumatization in psychotherapy with incest survivors*. W. W. Norton.
- Posadas, M. (2018). Tiresias and his trouble with ambiguity in gender. *The Undecidable Unconscious: A Journal of Deconstruction and Psychoanalysis*, 5(1), 93-106.
- Posadas, M. (2020). ¿Por qué tantos brincos estando el suelo tan parejo? La transfobia como prejuicio en el psicoanalista. En P. Alkolombre y G. Cardó (ed.), *Femenino-masculino: Diversidad, género, transformaciones* (pp. 87-97). Letra Viva.
- Posadas, M. (2022). El bastonazo de Tiresias. En L. Glocer Fiorini, J. M. Tauszik y S. Acosta (ed.), *Polimorfismos: Diversidades sexuales y de género en el psicoanálisis contemporáneo* (pp. 179-193). Letra Viva.
- Pula, J. (2015). Understanding gender through the lens of transgender experience. *Psychoanalytic Inquiry*, 35, 809-822.
- Roughton, R. E. (2002). Rethinking homosexuality: What it teaches us about psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 50(3), 733-763.
- Saketopoulou, A. (2014). Mourning the body as bedrock: Developmental considerations in treating transsexual patients analytically. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 62(5), 773-806.
- Saketopoulou, A. (2020). Thinking psychoanalytically, thinking better: Reflections on transgender. *International Journal of Psycho-Analysis*, 101(5), 1019-1030.
- Saketopoulou, A. (2022a). Author's response: author reply to letters to the editor regarding "trying to pass off transphobia as psychoanalysis and cruelty as 'clinical logic'". *Psychoanalytic Quarterly*, 91, 601-604.
- Saketopoulou, A. (2022b). On trying to pass off transphobia as psychoanalysis and cruelty as "clinical logic. *Psychoanalytic Quarterly*, 91, 177-190.
- Socarides, C. (1968). *The overt homosexual*. Grune y Stratton.
- Socarides, C. y Volkan, V. (ed.) (1990). *The homosexualities: Reality, fantasy and the arts*. International University.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena: A study of the first not-me possession. *International Journal of Psycho-Analysis*, 34, 89-97.
- Young-Bruehl, E. (1996). *The anatomy of prejudices*. Yale University.
- Young-Bruehl, E. (2012). *Childism*. Yale University.

Recibido: 1/10/2022 - Aprobado: 1/1/2023

El crecimiento de los deseos transgénero y el equilibrio psicoanalítico entre diversidad y uniformidad

En el curso de la creciente deconstrucción de un orden heteronormativo binario entre los sexos, que se deriva de una yuxtaposición del sexo biológico y el género construido (Stoller, 1968; Butler, 1991) socialmente, cada vez se debaten más concepciones de un orden de género no binario en muchas partes del mundo. Incluyen términos como *género fluido*, *género queer* o *agénero* (Barth y Gross 2019). También ha aumentado el número de personas con identidad trans, algunas de las cuales lo viven sin medidas médicas, otras solo con medidas hormonales o con medidas hormonales-quirúrgicas. Especialmente entre los adolescentes se observa un aumento repentino del sentimiento de estar en desacuerdo con el propio sexo biológico. Las posibilidades de la medicina moderna parecen hacer cada vez más factibles diversas formas de alteraciones médicas o quirúrgicas del cuerpo biológico original. Por ejemplo, las cifras de reasignación de sexo hormonal o quirúrgica por disforia de género en Alemania aumentaron 2,9 veces, de 883 en 2012 a 2598 en 2021¹ (Radtke, 24 de octubre de 2022). Las cifras de otros países son similares. Dado que cada vez más adolescentes, e incluso niños, acuden a nuestras consultas con un sentimiento de disforia de género, es importante que los psicoanalistas tratemos de forma reflexiva, respetuosa y diferenciada este fenómeno. A continuación, intentaré presentar algunas reflexiones desde un punto de vista psicoanalítico.

Breves aspectos históricos y culturales

Históricamente, la aparición del sentimiento de no poder aceptar el propio cuerpo sexual no es un fenómeno nuevo. Se conoce desde tiempos inmemoriales y en todo el mundo. La única diferencia ha sido siempre cómo lo ha afrontado la sociedad. En Europa, las personas trans tenían que esconderse hasta los tiempos actuales, mientras que en la India las mujeres trans han sido conocidas durante siglos como *hijras* (en el norte de la India) o *thirunangai* (en el sur de la India). En Polinesia, muchos hombres viven como travestis o mujeres trans bajo la denominación *fakafefine* (“como una mujer”) o *fakaleiti* (“como una dama”). La psicoanalista Heinemann (1998) comprendió, tras conversaciones mantenidas durante una investigación de campo en Tonga, que su transexualidad en particular aseguraba el tabú del incesto en la relación con la madre y la hermana. Con un papel socialmente débil del padre, vio una evitación de la situación edípica por miedo a la fusión con la seductora madre. Según ella, la transexualidad como rito social asegura el tabú del incesto de la pareja de hermanos porque la pareja de hermanos está en la cima del clan y de la sociedad en Tonga.

En la cultura occidental, las personas transexuales tenían que esconderse mucho más porque el sentimiento y el deseo de cambiar el propio sexo y género biológicos se consideraban principalmen-

te patológicos, aunque la mitología griega “jugara” de forma más favorable con esta idea. Por ejemplo, la figura mitológica del profeta Tiresias estaba relacionada con la narración de haber cambiado de sexo dos veces.

En contraste con la larga historia de persecución, castigo o exclusión social de las personas trans, el desarrollo de la cultura social occidental durante las últimas décadas condujo a una creciente demanda de despatologizar la disforia de género y los deseos transexuales.

Como resultado, desde el 1 de enero de 2022 está en vigor la nueva ICD-11, que ya no contiene el término *transexualismo*. En su lugar, recoge el término *incongruencia de género* (HA 60). En Estados Unidos se ha promulgado la Ley de Igualdad como ley antidiscriminación, con el derecho a la autodeterminación sin restricciones, incluido el género. En Alemania existe un debate político, en particular sobre la autodeterminación legal de los menores después de los catorce años. Cada vez hay más ideas de restringir los derechos de los padres, permitiendo a los adolescentes recurrir a un tribunal de familia si sus padres no consienten las medidas de reasignación de género (Engelmann-Gith, 2022).

Pero también hay un debate creciente. No solo los representantes de una visión “clásica” del género, sino también las feministas se oponen vehementemente a tales planes (cf. Fair play for women, 2022). Podemos encontrar un intenso y a veces agresivo debate político-cultural en todo el mundo sobre la aceptación o el rechazo de la llamada autoidentificación de género, según la cual el género autopercebido no coincide necesariamente con el cuerpo biológico, sino que solo el sentido de pertenencia debería determinar el género real (Butler, 1991). Cabe señalar que este debate es especialmente enconado entre los representantes de los grupos LGBTQ+ y las feministas, entre otros, grupos que se ven a sí mismos como luchadores por unas libertades y unos derechos humanos específicos. Una de las reivindicaciones centrales de los representantes de la teoría *queer* es no patologizar los cambios médicos en el sexo biológico. Por otro lado, no son pocas las feministas que consideran que la exigencia de que las mujeres trans tengan el mismo acceso a los espacios seguros que las mujeres biológicas (*mujeres cis*, según la teoría *queer*) es la expresión de una reivindicación todavía patriarcal y a menudo incluso autoritaria (Brunskell-Evans, 2020; Joyce, 2021). La polémica es a menudo aguda.

Sin embargo, la presión para considerar que las medidas hormonales y quirúrgicas para la reasignación de género no plantean problemas parece aumentar en todo el mundo, y cada vez más jóvenes entran en contacto con los temas de la disforia de género y la transidentidad a través de las redes sociales.

El campo psicoanalítico

La discusión sobre patologizar o no patologizar también ha llegado a la comunidad psicoanalítica. Para los psicoanalistas, surgen preguntas

* Deutsche Psychologen Verlag. Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft.

1. 2324 en 2019 y 2155 en 2020 (Radtke, 24 de octubre de 2022).

tanto sobre las posibles razones del aumento descrito como sobre la forma adecuada de abordarlo en la situación clínica. Así, la interpretación de Heinemann (1998), tal y como se ha descrito anteriormente, tal vez se gane un eco más crítico que en años anteriores. De forma correspondiente, nuestra actitud psicoanalítica habitual de examinar los deseos y las intenciones por su posible significado inconsciente está siendo cuestionada ahora por algunos colegas en relación con las personas transexuales. Por ejemplo, según el psicoanalista suizo Rauchfleisch (2017), la noción binaria del ser de género debe ser superada². Él aboga por una práctica de no aconsejar y no analizar el deseo de las personas trans de someterse a cambios quirúrgicos porque las patologizaría y estigmatizaría.

Un punto de vista similar puede encontrarse en el trabajo de Hansbury “The masculine vaginal: Working with queer men’s embodiment at the transgender edge” (2017), premiado por la Asociación Psicoanalítica Estadounidense (APsaA, por sus siglas en inglés). Hansbury se opone a una preocupación por la etiología de las identidades o fenómenos trans y quiere guiarse únicamente por la pregunta “¿Cómo es el transgénero?”, y no “¿Por qué el transgénero?” (p. 43). A pesar del premio, el artículo obtuvo una respuesta dividida: por un lado, se consideró “refrescante y original” (Quindeau, 2019, p. 613), pero otros echaron de menos un compromiso con la importancia de los conflictos y las fantasías (Becker, 2019, p. 592) inconscientes, o criticaron su equiparación de las fantasías sobre el cuerpo sexual –como una vagina en la región del ano masculino– con el proceso de realización corporal (Nissen, 2019, p. 87).

Puedo seguir inmediatamente el llamado a un acompañamiento no estigmatizante, pero considero un cortocircuito mental equiparar la no discriminación con la no exploración de fantasías y deseos. A la inversa, esto significaría básicamente ponderar el cuestionamiento psicoanalítico de manera diferente y etiquetarlo unas veces como esclarecedor y otras como discriminatorio. Tal escisión en su propio planteamiento contradiría la autocomprensión científica del psicoanálisis, según la cual pueden investigarse todas las actitudes humanas y fenómenos mentales. Incluso la heterosexualidad “habitual” había sido cuestionada por Freud (1915 [1905]/2001) en su afirmación de que “ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento”³ (p. 114). Freud no era, pues, heteronormativo, e incluso cuando hablaba del deseo de otro cuerpo que correspondía al polo objetal de la identidad sexual, su actitud abierta se aplicaba igualmente al polo narcisista de la identidad sexual, que corresponde a la ocupación del propio cuerpo sexual con las correspondientes ideas conscientes y fantasías inconscientes⁴.

Y es muy importante hacer hincapié en la precisión conceptual a la hora de examinar estas cuestiones: un profundo malestar con el propio cuerpo de género puede conceptualizarse como *disforia de género*, mientras que *transgénero* se refiere a las personas con procedimientos médicos, bien en curso o pasados.

Sin embargo, en el uso común y por parte de los defensores de la *autodeterminación de género*, ambos se equiparan. Según estos últimos, es exclusivamente el sentido del sí mismo, a qué género se pertenece y si se pertenece a un género cualquiera lo que debe decidir la identidad de género de cada uno. Cualquier

2. Cf. Klitzing (2018, p. 203).

3. “En el sentido del psicoanálisis, entonces, ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento, del cual cabe suponer una atracción en el fondo de carácter químico. La conducta sexual definitiva se decide sólo tras la pubertad, y es el resultado de una serie de factores que todavía no podemos abarcar en su conjunto, y de naturaleza en parte constitucional, en parte accidental” (1915 [1905]/2001, p. 144). N. de las T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y de la anterior corresponden a la p. 132 de: Freud, S. (1992). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-232). Amarrortu. (Trabajo original publicado en 1915 [1905]).

4. Cf. Imhorst (2017).

disforia de género se considera, entonces –desde mi punto de vista, de forma abreviada–, como la confirmación de una transidentidad.

Sin embargo, dada la diversidad en el debate de género y que nosotros, como psicoanalistas, nos enfrentamos a este creciente número de pacientes jóvenes con disforia de género y un sentimiento de ser diverso o trans en un amplio espectro, quiero preguntar: ¿cómo es posible para nosotros, como psicoanalistas, no negar las diferencias, sino salvarlas sin caer en una uniformidad reglamentada?

Mi respuesta y mi planteamiento no consisten en levantar tabúes sobre el examen de las historias de desarrollo personal y las fantasías, tanto conscientes como inconscientes, de las personas que acuden a nosotros. Más bien, deberíamos dar prioridad a la situación analítica y examinar qué posibles determinantes inconscientes podrían desempeñar un papel en el desarrollo de la disforia de género –un término que conecta con la experiencia del sufrimiento personal– y de un deseo transgénero en la persona en cuestión. Creo que solo cuando estos determinantes se sienten y se ven con mayor claridad, puede surgir un puente hacia un sentido del yo más libre y menos asociado al sufrimiento.

Sostengo que, además del cuerpo biológico, las experiencias interaccionales tempranas y las formaciones de fantasías son determinantes en la formación de una imagen de sí mismo, y esto incluye la imagen de género de sí mismo con una amplia gama y manifestaciones individuales en cada caso. Coincido con Lemma (2018) en que nuestro cuerpo es el “sitio primario de inscripción y significado que surge tanto de fuerzas externas como internas e inconscientes” (p. 1091) y que tenemos un cuerpo “dado” que “se refiere tanto al cuerpo sexuado en el que nacemos como al cuerpo ‘dado’ de facto por nuestros padres, vinculándonos indeleblemente a ellos, independientemente de cualquier cambio que posteriormente hagamos en el cuerpo dado” (p. 1102). Los sentimientos transgénero muestran una conexión con el deseo de independizarse de lo “dado”, y el reconocimiento de este deseo de un sentimiento más autónomo del yo puede contribuir a la reducción del sufrimiento individual. Pero también existe la posibilidad de que, si el deseo inconsciente de una modificación corporal tiene como objetivo borrar “la huella del otro tal y como se experimenta en el cuerpo, la cirugía no trae consigo una mayor cohesión y alivio, sino que desencadena la ruptura” (p. 1102).

Es de destacar que también existen debates y resultados de estudios contradictorios entre sexólogos no psicoanalistas sobre si la calidad de vida ha mejorado o empeorado significativamente décadas después de la cirugía de reasignación de sexo en transexuales (de Vries *et al.*, 2011, 2014; Ponseti y Stirn, 2019).

Un hallazgo psicoanalítico y tesis teórica

Mi conclusión es: para el bienestar de nuestros pacientes, necesitamos comprender mejor las relaciones entre las representaciones, tanto de su

cuerpo biológico primario como de su cuerpo transgénero, rediseñado, con su estado mental y sus consiguientes relaciones interpersonales. En mi experiencia clínica con niños, adolescentes y adultos jóvenes, siempre he encontrado una fantasía central inconsciente que guiaba la disforia de género emergente y el deseo de transitar del cuerpo dado a una identidad trans.

Considero importante abrir espacio y tiempo dentro de la relación analítica para la percepción y el trabajo a través de esta fantasía central, preferiblemente antes del inicio de cualquier medida médica, pero también durante un proceso de transición. El trabajo con el analista como Otro permite una mejor cohesión del *self*.

Esto también podría ayudar a diferenciar mejor a un grupo heterogéneo de jóvenes que se sienten atraídos a participar en grupos de chat en línea no solo porque sean realmente transexuales, sino más bien porque buscan inconscientemente un sentimiento de pertenencia y reconocimiento en este grupo definido (cf. Ahrbeck, 2022, pp. 75-86). El aumento de jóvenes con disforia de género incluye sin duda a jóvenes que se atreven a “salir del armario” de una forma que ha permanecido oculta durante mucho tiempo, pero también puede verse como una búsqueda de afiliación a un grupo durante una fase de desarrollo en la adolescencia, que se caracteriza por incertidumbres naturales.

En contraste con un programa político que quiere impedir cualquier pausa y reflexión ante el deseo de reasignación de género, todos mis pacientes adolescentes con disforia de género indicaron un conflicto psíquico, cuya mejor comprensión ayudó a aliviar el sufrimiento personal. “En realidad, nadie decide seguir este camino voluntariamente. Siempre es una dificultad”, declaró una joven transexual en el contexto de su proceso de transición. Con esta afirmación, que hicieron de forma análoga otros adolescentes con disforia de género, se diferenciaba claramente de una expresión de pura afirmación. Al mismo tiempo, no renunciaba a su camino de transformación de hombre a mujer, pero no negaba su conflicto interior, que estaba dispuesta a trabajar en terapia. El término *disforia de género* recoge esta dimensión dolorosa.

Me gustaría ilustrar mi enfoque mediante cuatro breves viñetas clínicas.

Viñetas clínicas

Anouk/Conny

Anouk, de siete años, le había dicho a su madre que ella se sentía como un niño y que quería ser un niño. Anouk siempre se había considerado alguien dulce, pero había desarrollado pesadillas y se había vuelto cada vez más retraída socialmente. También había empezado a gritar enfadada a su madre y a apartarla, para luego volver a abrazarla con fuerza. Con su padre había menos alternancia. En contacto conmigo, Anouk era muy confiada. Sin mucha timidez, me habló de las muñecas con bocas ensangrentadas de risa que la despertaban por la noche. Debía aceptar que estaban “realmente” presentes. Entendí este pánico nocturno como una expresión casi alucinatoria de su considerable furia, que por otra parte tenía que escindir debido a la exigencia familiar de armonía.

Poco a poco, fui interpretando su miedo a que una muñeca se apoderara de ella y la incitara a ataques de ira. Confirmó que no quería enfadarse tanto, pero a veces ya había llegado demasiado lejos. Durante el análisis de alta frecuencia, hizo repetidos dibujos de tiburones con la boca abierta y dientes puntiagudos, o de pulpos que rociaban veneno, y también se dibujó a sí misma con daños corporales considerables: a veces le faltaba un brazo, a veces una pierna, a veces todas las extremidades. Jugando conmigo, me asignó una figura de juego como pizzero para que le llevara

una pizza como cliente. Sin embargo, en lugar de tomar la pizza, apuñaló a la figura del mensajero de pizzas por la espalda con un cuchillo, y se rió: “Jaja, eso te pasa por eso”. Le dije: “Ah, se supone que la mujer trae algo bueno, pero no está nada claro si es realmente bueno”. Entonces me enteré de que solía venir a las sesiones con hambre porque solo había algo de comer por la noche. Le comenté: “Tener hambre aquí duele mucho”. Me enteré de que Anouk tenía una relación muy ambivalente con su madre, por quien se sentía repetidamente abandonada. Oscilaba entre el amor, la decepción y la furia hacia ella, mientras que la relación con el padre parecía más uniforme. Según mi impresión, la madre hacía esfuerzos, pero a menudo parecía agotada. Cada vez resultaba más evidente que la feminidad y el cuerpo femenino para Anouk estaban inconscientemente relacionados con la fantasía y la manifestación de daños físicos y emocionales. Esto también quedó claro cuando surgió el tema del nacimiento en su juego. Cambió su nombre por Conny, con un significado unisex. En una sesión, Conny me dijo que él ya había estado conmigo hacía dos años. Había volado desde el cielo por encima de las nubes hasta mí, golpeando con su puño en mi cabeza como si se rompiera un huevo. Dejó que los dedos recorrieran la parte superior de mi cráneo y añadió:

Conny: Entonces vine a la Tierra.

Yo: Ah, ¿como un huevo, del cielo?

Conny: Sí. Antes de eso, estuve en el planeta Júpiter. ¿Es grande?

Yo: Sí, también se lo llama el Planeta Rey.

Conny: De ahí vengo yo.

Así que, aparte de la grandiosidad narcisista, no hubo nacimiento natural. Sabía que Anouk había nacido por cesárea y que este parto había sido vivido como traumático por la madre. En un juego de Lego, Conny me ordenó, ahora de nuevo, un reparto de pizza, diciendo: “Ahora eres Anouk. Túmbate ahí”. Cuando puse la figura en una cama, Conny sacó un cuchillo fantasma con las palabras:

Conny: Ahora voy a abrir el vientre de Anouk de arriba abajo, sin costuras.

Yo: ¡Qué horror! Es como una cesárea.

Conny: Yo también nací por cesárea, no como otros niños, y le dolió a mamá.

Yo: ¡Qué miedo! Tú tienes la culpa de que hayan tenido que abrir a mamá y de que le hayas hecho daño, como en el ataque de un tiburón.

Conny: Es mejor no hacer eso, no quiero tener eso.

Quedó claro que la idea de ser un chico o un hombre era para evitar los peligros fantaseados de destrucción y culpabilidad asociados a

la feminidad. Después de todo eso, llegamos tan lejos en la terapia que Conny por fin pudo decir: “Soy una chica que quiere ser un chico”. Algún tiempo después, la madre interrumpió el análisis porque le preocupaba que tratar el tema fuera aún demasiado pronto para su hijo. Sin embargo, dos años más tarde, Conny volvió con un estado de ánimo depresivo. Mientras tanto, otro terapeuta le había reforzado que él era un varón y que no debía dar importancia a lo que decían otros niños. Sin embargo, según me contó Conny, esta afirmación sola no había servido de nada, porque de seguro él se había quedado triste. Se había acordado de nuestras sesiones y de que había jugado de otra manera conmigo. Resultó que tratar sus sentimientos de malestar con el propio cuerpo en relación con el abordaje de ambivalencias y conflictos internos era mucho más apreciado por Conny. Al principio, Anouk/Conny no tenía una representación consciente de sus genitales femeninos, y durante mucho tiempo de nuestra terapia había quedado la duda de si se trataba de una falta de representación libidinal o más bien de una negación de una representación agresiva-destructiva de su cuerpo femenino. Pero los dibujos de tiburones con la boca muy abierta y dientes afilados, que también podían relacionarse con una imagen inconsciente de sus genitales femeninos, y la negación omnipotente de un nacimiento potencialmente destructivo (que viene de “Júpiter”, también un poco como extraterrestre) expresaban la intensidad de sus miedos internos. Trabajar estas amenazantes fantasías permitió a Conny desarrollar una representación más clara de sus genitales femeninos, y fue sorprendente para mí que más tarde no tuviera tanto miedo de su menarca. Pero seguía teniendo la fantasía de dejarse crecer el bigote a los veinte años. Por supuesto, este bigote parecía todavía cercano a un pene.

Chris

Chris, de dieciséis años, había informado a sus padres que se sentía mujer desde hacía algún tiempo. Ya en el preescolar se había sentido deprimido, pero a veces había desarrollado ataques masivos de ira. Llevaba el pelo largo y hablaba con una voz artificialmente aguda para distanciarse de su voz masculina más grave. Sus repentinos sentimientos de enojo eran bastante terribles para él. A veces tenía que lanzar objetos o gritar, lo que era seguido de un castigo. Estaba convencido de que estos sentimientos de enojo, así como sus dolores de cabeza, solo podían provenir de la testosterona. Para él, su deseo de reasignación de género estaba asociado a una comprensión concreta de su sexo biológico y a una concepción robótica de su cuerpo masculino. *La conexión entre testosterona y furia* era su fantasía central, independientemente de sus relaciones con sus padres. ¡La testosterona tenía que irse! Sin que yo lo supiera, él y su madre iniciaron una terapia hormonal, no sin antes congelar su esperma para un uso posterior. Solo pude acompañar a Chris en su transición, en la que encontró una pareja transidente, así como una mayor libertad en la expresión de sus emociones libidinales y agresivas sin reducción al género hormonal. Chris llegó al punto de rechazar las cirugías más allá de las dosis hormonales y a ser capaz de lamentar que su cuerpo nunca pudiera ser originalmente femenino. Chris fue quien afirmó que en realidad nadie decide seguir este camino voluntariamente y que siempre es una dificultad.

Kim

Kim, de diecisiete años, acudió a mí durante la transición de mujer a hombre, que ya había comenzado hormonalmente. Kim también intentaba combatir sus fluctuaciones de humor con marihuana, lo que lo había llevado a un tratamiento de deshabitación en una clínica. Kim hablaba a menudo de forma eufórica, pero también narcótica. Me sentí desconcertado y, además de apoyar su logro, le pregunté si posiblemente quería encubrir otras tensiones emocionales. Él saltó en-

fadado, con las palabras “Entonces no hay nada más que decir”, y salió corriendo. No volvió a llamarme hasta dos días después. En la sesión siguiente me dijo que se había levantado de un salto porque, de lo contrario, se habría puesto a llorar. No podía soportar experimentarse a sí mismo llorando porque llorar era debilidad, igual que su madre había llorado durante años por el comportamiento de su padre. Mirándose a sí mismo y a su cuerpo femenino, deseaba toda forma de debilidad lejos de sí. La debilidad lo enfurecía. De nuevo, solo puedo comunicar esta fantasía central y *el miedo a la debilidad materna*, que Kim asociaba con su feminidad. Durante la terapia, se sometió a una mastectomía. Kim no quería mirarse entre las propias piernas porque esto destruía un sentimiento de fuerza personal que, de otro modo, existía, pero se abstuvo de la cirugía plástica del pene por el momento, y con el reconocimiento de su sentido masculino de sí mismo, desarrolló una relación emocionalmente intensa conmigo que le permitía también lados más suaves. Más tarde me dijo que mi intervención había sido un punto de inflexión porque le había hecho reflexionar.

Fue muy importante tratar estas fantasías porque el trabajo a través de ellas permitió una representación más completa del propio cuerpo, aunque esto no cambiara la disforia de género. Sin embargo, cambió su manera de relacionarse con su novia porque como hombre podía relacionarse con ella de una manera menos dominante y podía desarrollar fantasías sexuales que estaban relacionadas con un objeto fuera de sí mismo, en lugar de la anterior concentración de su corporalidad, centrada en la búsqueda de un equilibrio narcisista.

Sascha

Sascha, de quince años, se sentía y se llamaba a sí misma chico-trans. Sascha tenía el sentimiento de que cualquier forma de comprensión emocional, especialmente en relación con sus padres, siempre había venido solo de ella/él. Describió esta unilateralidad como su trauma. La fantasía central asociada a la disforia de género de Sascha se dirigía contra el temor a perder sus límites interpersonales debido a un exceso de empatía. En su sentimiento subjetivo, sus pechos eran la manifestación corporal del exceso de empatía. Por lo tanto, tenía que cubrirlos ampliamente. Elaboraré esto un poco más: al principio, Sascha tenía sentimientos encontrados hacia mí. Por un lado, esperaba que le ayudara; por otro, temía que yo resultara ser transfóbico. Según él, si yo era transfóbico, no podría hablar conmigo. A esta apertura tan necesitada y exigente, respondí: ¿era transfóbico si quería hablar con él sobre la aparición de su certeza de ser trans? Sascha estuvo de acuerdo en que no era transfóbico. Además, se sintió aliviado cuando le sugerí que también podíamos hablar de otros temas, no solo de transgénero. Finalmente, a pesar de su escepticismo y desconfianza iniciales, Sascha empezó a venir dos veces por semana a terapia analítica. A medida que iba confiando más en mí, recordó su sentimiento de envidia, en el preescolar, “de todos

los niños que tenían pene”. Cuando intentó describir esta envidia con un poco más de detalle, se me ocurrió que, además de la comprensión preedípica y edípica, el aspecto social debía de desempeñar un papel importante en este recuerdo, porque en el país de origen de Sascha los niños gozaban de más libertad que las niñas. Con el tiempo, surgió otro componente que desempeñó un papel muy importante en el desarrollo de su sentimiento de ser trans. Sascha habló de que, en la relación con sus padres, toda la empatía tenía que venir de él/ella. Dado que sus padres siempre habían sido bastante torpes emocionalmente, centrados en detalles externos, sin ningún intento de comprensión más profunda, él/ella tenía que acercarse a sus padres, y no al revés. Ya de niño/a se sentía triste y solo/a a menudo. Tras el traslado a Alemania, este clima emocional no hizo más que intensificarse, ya que Sascha aprendió rápidamente el idioma y hablaba alemán mucho mejor que, sobre todo, su madre. Ahora, él tenía la pesada carga de ayudarla a encontrar su manera de vivir en el nuevo país. En la transferencia, la cuestión de demasiada “empatía” surgió en la siguiente escena conmigo: cuando, después de unos seis meses de terapia, Sascha volvió al recuerdo de la envidia del pene de sus días preescolares y a la compulsión percibida de ser especialmente empática como chica, se agarró la cabeza, riendo: “¡Dios mío, espero que no sea esta la razón por la que quería ser un chico! Sería demasiado fácil. Pero quizá lo sea...”. Por supuesto, no dije nada de eso, e intenté evitar cualquier interpretación que pudiera parecer “típicamente psicoanalítica”. El propio Sascha reconoció la posibilidad de que la aparición del “sentimiento trans” pudiera tener algo que ver con una protección “permeable” –por el hecho de ser chica– contra demasiada exigencia de estar disponible y ser empática. Reconozco que me fascinó este descubrimiento. Por otro lado, me vino a la mente hasta qué punto Sascha, con su disposición a “empatizar”, podría haber querido expresar su imaginación y creencia sobre mis posibles pensamientos como analista. Por lo tanto, le dije:

Yo: Es un pensamiento muy interesante. Sería un descubrimiento importante, pero espero que no sea cierto, y tampoco tiene por qué serlo para mí.

Sascha: Solo he tenido este pensamiento una vez, nada más.

Yo: Exacto, un pensamiento puede abrir un camino, pero primero tienes que averiguar si te indica el camino correcto o si te lleva por el sendero equivocado.

Sascha: De momento no lo sé.

Yo: Tampoco lo sé.

El tema pasó a un segundo plano durante un tiempo. Sin embargo, de vez en cuando, Sascha volvía sobre el hecho de que se sentía más seguro como persona trans que como mujer cuando interactuaba con otras personas. Lo mismo ocurría en la relación conmigo. Durante mucho tiempo, no se me permitió referirme a su cuerpo biológicamente femenino. Por ejemplo, la siguiente escena era difícil: Sascha sabía dibujar maravillosamente, y muchas veces durante nuestras sesiones lo vi hacer varios bocetos. Un día dibujó un hermoso rostro femenino, que me gustó mucho. Se lo dije. Me contestó:

Sascha: Gracias.

Yo [añadí]: En lo que has dibujado no solo veo tu talento artístico, es una imagen que existe dentro de ti.

Sascha: Cierto, pero no lo relaciono conmigo mismo.

Yo: ¿Es quizá demasiado femenina?

Sascha: Puede ser. Simplemente lo dibujé así. Si algo se vuelve demasiado femenino, no me gusta.

Yo: Al igual que no te gusta en tu cuerpo.

Sascha: Sí, no me gusta hablar de mi cuerpo femenino. Especialmente no me gustan mis pechos. Pero tampoco me gusta que me lo señales.

Yo: ¿Entonces sientes demasiada presión, como si intentara influenciarte según mis ideas?

Sascha: Sé que no quieres influenciarme, pero ¿puedo saberlo realmente?

Yo: Definitivamente te hace ser cauteloso.

Sascha: Exacto.

Temía menos la intromisión por mi parte cuando se trataba de personajes que Sascha dibujaba para una historia distópica que estaba desarrollando en su imaginación. Esta historia y los personajes giraban en torno a la lucha entre el bien y el mal en un futuro distópico, y me llamaron la atención tanto las figuras seductoramente eróticas como las armadas. Durante nuestras sesiones empezamos a jugar mentalmente con los personajes de su historia y el tema de la conformidad externa, y el desafío pasivo ocupó mucho espacio. Al cabo de un año de terapia, Sascha me sorprendió con el siguiente mensaje: ya no debía ser llamado Sascha, podía llamarlo por su nombre femenino original. Dijo que ya no le daba tanta importancia a que lo llamaran Sascha. Me quedé completamente sorprendido y le pregunté:

Yo: ¿Cómo voy a entenderlo?

Sascha: Lo dejo en manos de quien se dirija a mí ahora; yo mismo ya no necesito que me llamen Sascha.

Yo: ¿Eso significa que ahora te rindes y te dejas al dictado del entorno?

Sascha: No, dependo menos del entorno, me da igual cómo me llamen. Por mí, pueden llamarme chica. También me pueden llamar chico. No importa si soy una chica o un chico: soy yo mismo.

Yo [pregunto]: ¿Así que ahora tienes dos géneros o ninguno?

Sascha: Quizá no sin género, pero no es tan importante.

Se hizo más evidente que el sentimiento de ser trans de Sascha le había ofrecido más seguridad en su sentido de sí misma que ser mujer. No obstante, dos años de terapia analítica le habían dado el sentimiento de que la escuchaban, y no solo superficialmente. Esto le había dado una sensación de reconocimiento personal que hizo que la cuestión del género perdiera importancia. Ahora puede alternar con mayor flexibilidad entre representaciones masculinas y femeninas de sí.

Conclusión

En todas las viñetas descritas, he querido mostrar que los sentimientos de incongruencia de género y disforia de género estaban asociados a una fantasía de ansiedad central y persistente, que no se abolía fácilmente, ni siquiera con intervenciones médicas, en dos de mis pacientes.

No pretendo que las fantasías y constelaciones de conflictos emocionales descritas sean la causa exclusiva de la disforia de género. Sin embargo, creo que en el caso del deseo de una transición de género, las medidas médicas físicas únicas y apresuradas, sin un trabajo preparatorio o de acompañamiento de estos dilemas internos, son insuficientes para el logro de un mejor equilibrio psíquico. En este caso, el trabajo analítico, mediante el uso de las constelaciones de transferencia y contratransferencia en un proceso ampliamente cocreado, puede ayudar a construir puentes entre las diferentes áreas de las imágenes del sí mismo relacionadas con el cuerpo, sin forzar una uniformidad.

Resumen

El autor se pregunta qué contribución puede hacer una aproximación psicoanalítica para comprender y tratar el fenómeno del creciente número de adolescentes y niños con disforia de género y transidentidades. Después de una presentación de opiniones, en parte controvertidas, tanto en la sociedad como en el psicoanálisis, el autor describe su experiencia clínica sobre una fantasía inconsciente central en relación con el sexo biológico y la transidentidad percibida en los adolescentes y niños en su práctica. La elaboración de esa fantasía aparece como esencial para la estabilidad mental de estos adolescentes, independientemente de si el cambio de sexo es un hecho real o pretendido. Se incluyen casos de estudio.

Candidatos a descriptores: *Disforia de género, Transidentidad, Fantasía inconsciente central, Trabajar a través de.*

Abstract

The author asks what contribution a psychoanalytic approach could make to understanding and dealing with the phenomenon of an increasing number of gender-dysphoric and transident adolescents and children. After a presentation of partly controversial views both within society and within psychoanalysis, he describes his clinical experience of a central unconscious fantasy regarding the original biological sex and the perceived transidentity in the corresponding adolescents and children of his practice. A working through of this fantasy appears to be essential for the mental stability of these adolescents, independent of an actual or only intended change of sex. Case studies are included.

Candidates to keywords: *Genderdysphoria, Transidentity, Central unconscious fantasy, Working through.*

Referencias

- Ahrbeck, B. (2022). *Jahrmarkt der Befindlichkeiten: Von der Zivilgesellschaft zur Opfergemeinschaft*. zu Klampen Verlag.
- Barth, D. y Gross, P. (2019). Von der Bisexualität Freuds zur Dual-Sexualität der Psychoanalyse. *Kinderanalyse*, 27, 4-20.
- Becker, S. (2019). You can always get what you want: Psychoanalyse in neoliberalen Zeiten (Kommentar zu Hansburys "Das männliche Vaginale"). *Psyche*, 73, 585-596.
- Brunskell-Evans, H. (2020). *Transgender: Body politics*. Spinifex.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Suhrkamp.

- Fair play for women (2022). *Fair play for women review*. <https://fairplayforwomen.com/wp-content/uploads/2023/01/Fair-Play-For-Women-review-2022.pdf>
- Freud, S. (2001). Three essays on the theory of sexuality. En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 7, pp. 123-246). Hogarth. (Trabajo original publicado en 1905).
- Hansbury, G. (2017). The masculine vaginal: Working with queer men's embodiment at the transgender edge. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 65, 1009-1031.
- Heinemann, E. (1998). Fakafefine: Männer, die wie Frauen sind. Inzesttabu und Transsexualität in Tonga (Polynesien). *Psyche, Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 5, 472-498.
- Imhorst, E. (2017). Über den kreativen Umgang mit den Grenzen des Körpergeschlechts. En B. Unruh, I. Moeslein-Teising y S. Walz-Pawlita (ed.), *Grenzen* (pp. 59-66). Verlag.
- Joyce, H. (2021). *Trans: When ideology meets reality*. Oneworld.
- Klitzing, K. v. (2018). Sind psychodynamische Theorien zur Geschlechtsidentität obsolet? Einige psychoanalytische Arbeiten zum Thema wieder aufgegriffen. *Kinderanalyse*, 26(3), 202-216.
- Lemma, A. (2018). Trans-itory identities: Some psychoanalytic reflections on transgender identities. *International Journal of Psychoanalysis*, 99(5), 1089-1106, 1212.
- Nissen, B. (2019). Wenn queer quer wird: Psychoanalytisches Verstehen und Konzeptualisieren in queeren Dynamiken. En B. Nissen y U. Zeitzschel (ed.), *Jahrbuch der Psychoanalyse: Beiheft 28* (pp. 83-98). Frommann-Holzboog.
- Ponseti, J. y Stirn, A. (2019). Wie viele Geschlechter gibt es und kann man sie wechseln? *Z Sexualforsch*, 32, 131-147.
- Quindeau, I. (2019). Jenseits von Geschlechterbinarität und -vielfalt Kommentar zu Griffin Hansburys "Das männliche Vaginale". *Psyche*, 73, 613-623.
- Radtke, R. (24 de octubre de 2022). Anzahl von Operationen für Geschlechtsumwandlungen in Deutschland im Vergleich in den Jahren 2012 bis 2021. *Statista*. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/272600/umfrage/anzahl-von-operationen-fuer-geschlechtsumwandlungen-in-deutschland>
- Rauchfleisch, U. (2017). "Trans*Menschen", Psychoanalyse und Psychotherapie. *Forum der Psychoanalyse*, 33(4), 431-445.
- Stoller, R. J. (1968). *Sex and gender*. Science House.
- Vries, A. L. C. de, McGuire, J. K, Steensma, T. D., Wagenaar, E. C. F., Doreleijers, T. A. H. y Cohen-Kettenis, P. T. (2014). Young adult psychological outcome after puberty suppression and gender reassignment. *Pediatrics*, 134(4), 696-704.
- Vries, A. L. C. de, Steensma, T. D., Doreleijers, T. A. H. y Cohen-Kettenis, P. T. (2011). Puberty suppression in adolescents with gender identity disorder: A prospective follow-up study. *Journal of Sexual Medicine*, 8(8), 2276-2283.

Traducción del inglés: Alicia Briseño y Carolina García Maggi

Recibido: 17/3/23 - Aprobado: 22/3/23

Eros y el masoquismo erotopolítico

Eros es un concepto que dentro de la obra de Freud nos exige un trabajo apasionante y a la vez extenuante como lectores. Si bien como planteo teórico es central para la metapsicología de Freud, no cuenta con un texto específico dedicado a él. Eros aparece entre las tensiones de los desarrollos conceptuales, las posibilidades que su humildad epistémica le permitían para cambiar continuamente su teoría y los cambios de punto de vista que las licencias editoriales les concedían a los autores de la época. Es por esto que escribir sobre esta idea en la obra de Freud en un artículo y haciéndolo así, comprometidamente, no resulta cosa fácil. Por la misma razón, este fundamento especulativo ha tenido múltiples lecturas dentro de los diferentes psicoanálisis.

En mi lectura de Eros a través de las *Obras completas*, me he dado cuenta de que hay un período inicial en el que Freud menciona la palabra *Eros* sin conceptualizarla (1895-1910), y que esta era común en el léxico analítico (aunque no se publicara acerca del concepto como tal en psicoanálisis o, al menos, no exista registro de esto en la Internacional de Psicoanálisis), y luego un período, a partir de 1920, en el que Freud hizo un trabajo conceptual: en 1920 trabajó sobre el problema pulsional de Eros y su vínculo erotopolítico, y a partir de entonces, hasta 1939, en el mismo tema y en Eros como un programa cultural.

Siguiendo sus *Obras completas* (con las que contamos a 2023), podemos decir que Freud no se detiene en hacer una reflexión en torno al concepto sino hasta 1920, en *Más allá del principio de placer*. Sin embargo, como término en el léxico analítico, la palabra *Eros* fue comúnmente utilizada desde los tempranos inicios del psicoanálisis: hizo una primera aparición en 1900. El término entonces era equiparado con lo que se ha entendido en psicoanálisis por lo sexual.

El trabajo posterior, es decir, propiamente la especulación conceptual, se da en el marco de teorizaciones más abarcativas. Me refiero a que no tratan Eros como concepto único, sino en el marco del trabajo de todo un tejido conceptual que engloba la relación de Eros con otros conceptos más. Ese trabajo –al que llamo posterior dentro de la obra de Freud y que trabaja Eros como pulsión y también como programa cultural, que abraza su desarrollo teórico de Eros como concepto– está principalmente contenido de manera especulativa y fragmentaria en *Más allá del principio de placer* (1920/1990), *El yo y el ello* (1923/1986b), *El problema económico del masoquismo* (1924/1986a), *El porvenir de una ilusión* (1927/1988a), *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]/1989a) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-1938]/1989b). Dada la extensión permitida, me detendré en abarcar hasta 1920 para, en otro momento, contemplar la otra parte de mi investigación.

Resulta fundamental detenernos en que el trabajo que comienza a hacerse a partir de 1920 en *Más allá del principio de placer* está profundamente influenciado por las ideas de Sabina Spielrein con respecto a Eros y Tánatos, en su texto *La destrucción como origen del devenir* (1912 [1911]/2021). Freud la menciona en el texto solamente en un pie de página. No podemos hasta

* Psicoanalista.

ahora afirmar la razón exacta por la que no le dio el crédito; sin embargo, el caso queda abierto a especulación y ha ya generado interesantes hipótesis a través de rastreos de la vida y obra de Spielrein por parte de dedicadas estudiosas del tema (Sells, 2018; Caropreso, 2014; Naszkowska, y Sinclair, 8 de septiembre de 2021). Por un lado, consideran la influencia del deterioro de la relación entre Jung y Freud desde 1909 hasta su rompimiento formal en 1913, y la posible relación que Spielrein guardaba en las transferencias cruzadas, y por otro, porque la supresión general de la obra de Spielrein al rerevelarla fue por vía de ponerla como la “amante” de Jung, y no en el papel principal de psicoanalista y autora que siempre tuvo. Pero Lothane (2003), Britton (2003), Carotenuto (1980) y Carl Jung (1943/1968) sostienen que fue ella quien propuso originalmente en su texto el concepto de pulsión de muerte, y no Freud.

El aporte de Spielrein es fundamental: un desarrollo teórico pleno y estructural para el psicoanálisis en torno a la relación en tensión que la muerte mantiene con Eros. Si Freud no había desarrollado antes de su texto de 1920 una elaboración acerca de Eros y de Eros en su aspecto indisociablemente mortífero, y si por cualquier motivo no le dio espacio en *Más allá del principio de placer* para una discusión más amplia de sus ideas, parte de la motivación de este texto es rastrear, además de las ideas de Freud, las de Spielrein. Esto no solo como si su texto fuese un antecedente importante en la obra de Freud, sino como un cimiento de la arquitectura conceptual de Eros en un diálogo que ha de abrirse.

El legado de la valiosa construcción conceptual apenas liminal de Eros en Freud –aunque continuamente en elaboración–, así como su vínculo con una cantidad muy variada de conceptos y de disciplinas varias, nos pone un reto como lectores y como analistas. Un desafío en nuestro trabajo de lectura, de especulación y de elaboración de preguntas protosugeridas y no necesariamente terminadas de elaborar para el psicoanálisis, para la práctica clínica y para sus fronteras con lo político.

Es por esto que en el presente artículo me propongo también, de manera liminal pero a fuego, señalar algunas de las primeras menciones a Eros en Freud, desde inicios de su obra hasta 1910 (fecha en la que dejó de mencionarlo hasta 1920), elaborar sobre el concepto de Sabina Spielrein de Eros y la marcada influencia que tuvo su perspectiva sobre la idea de Eros en Freud, así como rastrear la elaboración teórica de Eros durante el primer momento en que Freud la trabajó como concepto (1920), para en otro momento abarcar su trabajo posterior y más problemático.

Trazos de Eros: Lo sexual y los peligros del sentir erótico (1895-1910)

Pareciera que, antes de 1920, en la obra de Freud solo hay trazos, menciones, bromas sobre la palabra *Eros*, pero no aún el inicio de una reflexión del concepto como tal. Y, sin embargo, esos trazos, menciones y bromas dan pistas para profundizar en la investigación de lo que Eros significa en su obra.

En momentos del psicoanálisis en los que tenía que defenderse de sus oponentes, Freud retomó, en *La interpretación de los sueños* (1900), un postulado que había hecho cinco años antes del que recibió críticas con respecto a la neurosis de ansiedad como derivada de la vida sexual y de la íntima conexión entre la ansiedad del neurótico con la angustia en los sueños eróticos (Breuer, 1893/2001, p. 134). Es así que los confronta escribiendo, con mención a Eros:

la situación [en referencia a la credibilidad del psicoanálisis y de ese postulado] sería diferente si mis críticos utilizaran “sexual” en el sentido de “Eros”, ahora comúnmente usado en psicoanálisis. Pero los oponentes apenas consideraron el interesante problema de si todos los sueños no son creados por impulsos “libidinales” (en contraste con los “destructivos”), ya que los tan iluminados se enfrentan con una mínima disposición a soñar. (Freud, 1900, p. 282)

Así, Freud, además de interpelar la neurosis de aquellos que no quieren entrar a escuchar aquello a lo que está haciendo referencia con lo sexual, nos lanza la información de que *Eros* era un término ampliamente utilizado en el medio psicoanalítico a tan poco tiempo de iniciado. ¿Por qué no habría un texto sobre el concepto o, al menos, no lo conocemos? ¿Se trata de que el tema en sí era el tema de resistencia de los oponentes?

En esta cita que mencioné de *La interpretación de los sueños*, Eros aparece como energía sexual, una que, por ser “libidinal”, estaría en contraste con la “destructiva”. Sin embargo, dicho dualismo entre lo libidinal y lo destructivo cae de la congruencia que tenía la propuesta metapsicológica de Freud por la aparición de un nuevo término en su obra en 1905: *masoquismo erógeno*. Asimismo, el dualismo que existió entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo cae por razón del mismo concepto, en tanto que el masoquismo erógeno, siendo fundante del narcisismo, introduce la imposibilidad de un yo desexualizado.

En *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud (1905/1992b) sugiere que Eros puede manifestarse eróticamente en lo que llama por primera vez *masoquismo erógeno*. Y solo después (y profundizo en esto más adelante), comprendemos que ese mismo masoquismo erógeno es la base a través de la cual el yo se forma (Freud, 1924/1986a), situación que tiene que ver con la autoconservación.

Dicho concepto, el masoquismo erógeno, introduce para los psicoanalistas un reto por trabajarse. Si bien hasta ese momento Freud no define qué es el masoquismo erógeno que menciona, en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1992b) sí trabaja conceptualmente al masoquismo. Leyendo a Krafft-Ebbing, Freud sugiere que la más común de las, llamadas en su época, perversiones (de la meta sexual heteronormada por la ciencia) es la del deseo de infligir dolor al objeto sexual y de recibirlo. Piensa la descarga energética en los objetos como metas activas o pasivas respectivamente. En el caso del masoquismo, se trata de una vuelta del sadismo hacia sí, donde el cuerpo propio toma el lugar de objeto sexual.

Asimismo, menciona que ni sadismo ni masoquismo pueden ser reducidos a la destructividad meramente, sino que forman parte de las manifestaciones eróticas. Esto es, son manifestaciones de Eros. La introducción del masoquismo entonces trae a la luz la incongruencia que sería pensar Eros como una energía libidinal opuesta a la muerte. Esa energía libidinal que se opone a la destructiva de la que Freud habla en la interpretación de los sueños encuentra su incongruencia con algo del erotismo que es fundamental para la autoconservación: recargar el cuerpo propio, tomarlo como su propio objeto sexual.

La lógica del masoquismo erógeno que comienza a echarse a andar en la obra de Freud protosugiere que, ante el sentir erótico, una mezcla implícita de la vida (Eros) con la destructividad

misma es necesaria para humanizarse, y que la tendencia de la vida no necesariamente es equiparable a la tendencia al placer en la descarga, sino que existen placeres que tienen que ver con una descarga que es recarga en el cuerpo propio tomado como objeto sexual. Tengamos en cuenta, sin adelantarnos, que para ese entonces Freud pensaba el aparato psíquico como un aparato que opera por tendencia a la descarga de energía libidinal (placer) y donde la carga genera dolor (displacer).

Pocos años después, como otro modo de trazo, Freud (1907 [1906]/1992a) también hace una referencia silenciosa a Eros por vía de una imagen: el aguafuerte de Felicien Rops *La tentación de San Antonio*. Si nosotros observamos la pintura, vemos que Rops ilustra al santo asombrado, aproximándose a una cruz de donde cuelga, en lugar de Jesucristo, una mujer desnuda. Freud utiliza la bella obra de arte para describir lo que ocurre con el retorno de lo reprimido cuando es el “sentir erótico” (p. 29) de una persona –en tal caso, el del monje– lo que retorna. Lo que Freud no nos cuenta es que, si observamos la imagen, vemos también que el artista sustituye las siglas INRI en la cruz por la inscripción EROS.

Así, parece un antecedente interesante que Freud utilice el término *sentir erótico* de esa manera. Esto es, un término que describe algo del impacto de lo sexual, algo del ámbito de la aparición. *Eros*, en cambio, es un término que queda de fondo, está ya escrito.

Por coincidencia o no, Freud muchos años después piensa Eros como una fuerza que está ahí inscrita, de manera intemporal y para siempre. Una fuerza que tiene encadenado a ese cuerpo, cuyo sentir erótico y erotismo en su retorno se hace manifiesto. Eros está, impacta. El erotismo es una manifestación, una significación erótica de lo sexual, una modalidad de escritura o a través de la cual el cuerpo se significa eróticamente en la cultura.

Ante tal modalidad de escritura, interesadamente, en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* Freud (1910/1994) hace mención a Eros como una fuerza que conserva unida toda la vida y se pregunta cómo es que esa fuerza se manifiesta en Leonardo, si no aparece en figuraciones eróticas burdas, y concluye que la manifestación erótica es su deseo de saber y la manifestación erótica está sublimada en sus investigaciones científicas, así como en expresiones específicas que se transparentan en rasgos a través de sus pinturas.

Interesadamente, habiendo mencionado algo en el espectro de un sentir erótico y del retorno de lo reprimido –o, en el caso de Da Vinci, de una fuerza que una la vida y del encaminar de Eros–, no elaboró teóricamente acerca de Eros directamente sino hasta que Sabina Spielrein desarrolló algunas de las ideas clave que habían quedado incompletas en torno al masoquismo, Eros y Tánatos. También es interesante que en las *Obras completas* de Freud no haya registro de mención alguna a Eros de 1910 a 1920. Sin embargo, una influencia gigante que teorizó al respecto cruzó su camino en esas fechas: Sabina Spielrein.

Entre Spielrein y Freud

Con respecto a Eros y la específica articulación vida-muerte, Sabina Spielrein con *La destrucción como origen del devenir* (1912 [1911]/2021) nos deja clara una propuesta para iniciar la discusión concerniente al Eros y su articulación con la destructividad, y el texto de Spielrein es fundamental para la primera articulación conceptual que Freud hace en *Más allá del principio de placer* (1920/1990) en torno a la pulsión de muerte y de Eros en mezcla pulsional. Es un enigma qué sucedió en la lectura entre los mismos: Spielrein traduce al ruso *Más allá del principio de placer* de Freud con un extenso prólogo de Vygotsky y Luria; Freud le dice a Spielrein que la ha leído, pero es poco claro el reconocimiento que Freud le da al texto, pese a que sus ideas están claramente influenciando su perspectiva de Eros en *Más allá del principio de placer* ocho años después. Asimismo, el texto de Freud complica la perspectiva que tenía en cuanto a Eros como energía sexual que une, pues es a partir de 1920 que equipara Eros con pulsión sexual. Esto es, le da el valor de una fuerza de trabajo que une y añade el concepto de pulsión de muerte muy influenciado por la obra de Spielrein; especula sobre una renovada teoría pulsional que incluye Eros y Tánatos en mezcla, en la que Eros ya no es solo una fuerza o energía sexual, sino una fuerza de ligadura que opera en su mezcla con la muerte en repetición.

Dentro de su texto, Freud menciona a Spielrein solo en una nota al pie de página. El momento en el que lo dice y el modo en el que lo hace es peculiar. Si bien hay analistas que, como mencioné ya, atribuyen a Spielrein ser quien habla por primera vez de pulsión de muerte y, por tanto, de hacer la renovación de la mezcla Eros-Tánatos, Freud no pone ninguna nota citándola en relación con Eros o Tánatos. Más bien, incluye una nota después de mencionar la necesidad de visitar el masoquismo originario como una vuelta de la pulsión sexual hacia el yo. Y, de cualquier forma, atribuyéndole o no el concepto de pulsión de muerte, se puede pensar la centralidad que representa el texto de Spielrein en Freud en tanto que precisamente el masoquismo incluye el problema de pensar, ya no el modelo del placer en la descarga, sino un placer en el displacer de la recarga añadida, un placer que incluso lleva por título el nombre que Freud le pone por título al texto: *Más allá del principio de placer*. En la nota, Freud dice que él no entendió del todo a Sabina Spielrein:

Sabina Spielrein, en un trabajo sustancioso y rico en ideas (1912), aunque por desdicha no del todo comprensible para mí, ha anticipado un buen fragmento de esta especulación. Designa allí al componente sádico de la pulsión sexual como “destructivo”. (p. 53)

Acerca de lo que Freud y Spielrein pudiesen haber discutido del texto, sabemos que Spielrein mantiene contacto con Freud en 1911 y presenta ese trabajo ante la Sociedad Psicoanalítica de Viena, en el Café Coop, frente a Rank, Tausk, Stekel, Federn, Sachs y Freud. Según Angela Sells en entrevista (26 de agosto de 2019), dos años Freud le pide perdón a Spielrein por no haber contestado a su carta acerca de lo ocurrido en la relación con Jung como analista y amante entre 1908 y 1909, y ella le replica que le debió haber dado una audiencia.

La relación entre Spielrein y Freud se mantiene cordial, de tal modo que, para 1911, *La destrucción como origen del devenir* le concede, como corresponde a la propuesta, ser miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Viena por votación unánime. Parece entonces no ser un texto leído sin detenimiento (o eso se esperaría) y sobre el que sería extraño mencionar que no se le entendió del todo, siendo que ese trabajo le dio entrada como miembro de la Sociedad Psicoanalítica. Sabemos

también que, el 20 de enero de 1913, Freud le dice a Spielrein en una carta que él ha roto definitivamente su amistad con Jung, y le advierte en la misma que Federn estaría próximo a criticarla en su trabajo de *La destrucción como origen del devenir*. Freud extrañamente le pide a Spielrein que lo lea a él con benevolencia, en lugar de pedirle a Federn que lo haga con ella. Es extraño que esto sea dos años después de ya haber presentado antes su trabajo frente al mismo Federn. Entonces, la nota de Freud acerca de “no entender” el texto de Spielrein pareciera influenciada por situaciones extra al encuentro generativo y al menos una conversación entre Freud y Federn que desconocemos.

Por la razón que fuese en los aspectos que se dan en las relaciones humanas en los marcos patriarcales del mundo de esos tiempos, la influencia queda medianamente reconocida al punto de margen. Y aun así, podemos hacer uso de esto como posibilidad de un trabajo generativo entre textos, ya que desconocemos hasta ahora los diálogos que se echaron a andar.

Una lectura del trabajo de Sabina Spielrein acerca de Eros

En *La destrucción como origen del devenir*, Spielrein (1912 [1911]/2021) elabora, entre otras ideas, varias en torno a Eros que trabajan aspectos relevantes sobre la elaboración –hasta entonces incompleta en el psicoanálisis–, por un lado, del concepto de Eros, y por otro, su articulación con la muerte y el masoquismo inherente a los seres humanos. Desmantela la noción de un Eros contrapuesto plenamente a la muerte. Para ella, la vida misma busca el retorno al origen. Interesantemente, trabaja el concepto en dos planos: a nivel biológico y a nivel representación. Asimismo, repara en la importancia que vida y muerte adquieren en el plano representacional, en sus vías eróticas, e insiste en apuntar a las contradicciones que hay en el destino erótico.

Spielrein acude a una cita de Wilhelm Stekel (1911/1954) que propone la relación vida/muerte en un plano indiferenciado. La diferenciación vida/muerte en la cita aparece como creada solo por vías del mecanismo de negación, como sugiriendo que en algún plano psíquico, tanto las representaciones de vida y muerte como el empuje a estos son un indecible:

Así como el sueño no conoce las negaciones en general, tampoco conoce la negación de la vida. En el sueño morir significa lo mismo que vivir, y justamente la mayor alegría de vivir se expresa a menudo en un deseo de muerte. (p. 312)

Spielrein reflexiona, a partir de esta idea, que si el lenguaje de los sueños tiene un deseo de muerte que es indisociable a Eros (vida), hay un temor al destino erótico (vivir-morir) que es a su vez parte del erotismo y del placer como tal. Propone entonces desmantelar la idea de

que las representaciones de muerte están plenamente contrapuestas a las sexuales e insiste en apuntar a las contradicciones que hay en el destino erótico. Esto no lo piensa como una entelequia conceptual separada de la vida común del neurótico, sino que retoma ejemplos frecuentes que suceden en la vida erótica. Nos cuenta del abandono de una mujer a la pasión como plenamente ligado a la destrucción. Explica también que alguien puede sentir que trae al enemigo dentro cuando, habiendo tenido una relación sexual, con lo que se topa es precisamente con la finitud, con la muerte. Así, propone que las fantasías de muerte acompañan con frecuencia el deseo sexual como tal. Esto es, en el plano de la significación de Eros, el erotismo se despliega en un movimiento en el que la búsqueda de vida es mortífera también.

Su modelo no se detiene ahí. Ella sostiene que Eros busca la muerte también como un hecho biológico, pues en la unidad de cada célula, cuando se crea nueva vida, muere algo. Y a nivel representación, las representaciones de la vida y de la muerte son alegoría de la manera en que la misma biología indica ese estrecho lazo. Desde lo biológico, la relación sexual para ella implica, en la fusión de las células sexuales, el punto álgido de la destrucción y de la vida a la vez. El hecho biológico de que, en cada célula, ante lo nuevo siempre se destruye algo viejo lo piensa como extrapolable al aparato psíquico y al aparato social. Eros para crear destruye, pero además dice que una vez que se desea, cuando se desea crear es también para poder destruir algo de uno mismo.

A esa búsqueda de fusión de Eros, Spielrein le confiere un anhelo de retorno a un estado pre-orgánico, una fusión con algo que transforme al ser en su propio origen. Este modelo lo piensa como parte del funcionamiento inconsciente, pues en el inconsciente todo se confunde con un original. Los destinos eróticos a su vez encuentran contradicción (y eso lo ve como parte de la vida), en tanto que a una parte del yo le interesa ese estado de retorno, mientras a otra le interesa preservarse. Spielrein señala ahí el masoquismo de origen, en esa búsqueda masoquista del yo por retornar a lo mismo, y la describe como una búsqueda que es placentera, que es generada por Eros, siendo a la vez mortífera. Ella sostiene que la búsqueda de ese retorno se da porque reconocer lo familiar produce placer incluso al punto de repetir la historia de generaciones atrás y que solo en la fusión con lo que parece un punto de origen se da la posibilidad de su renovación. Esto es, en esa búsqueda masoquista se busca lo familiar para que las partículas del yo se disuelvan, pero al neurótico le da pánico disolverse.

En una lectura de Nietzsche, Spielrein sostiene que voluntad de vivir es también voluntad de morir. Su noción de alegoría la toma de él también, y convierte el erotismo en una especie de teoría narrativa, en tanto que explica que toda historia es una alegoría en la que la afectividad está desplazada, que se salta de una a otra y que en su creación se destruyen otras, mientras buscan un eterno retorno un estado original. Así, Spielrein es quien introduce en el psicoanálisis la noción no solo de pulsión de muerte, y enlazada a Eros, sino también la de repetición.

Con ella, podemos decir que la manifestación erótica de Eros se produce por un desplazamiento narrativo, un guion desde la alegoría y el afecto desplazado. Su noción de aparato psíquico es entonces la de un aparato de escritura afectivo modulado por ese Eros que es vida, pero una vida que no ocurre sin muerte y una vida que ocurre en una continua repetición alegórica.

Algunas de estas ideas reaparecen en Freud en formato transformado para 1920: el concepto de pulsión de muerte, Eros como fuerza que liga incluso a nivel celular, la tendencia mortífera al retorno al estado inorgánico (una idea parecida a la de Spielrein del retorno al estado pre-orgánico), la compulsión a repetir, el masoquismo como de carácter inherente al cuerpo erógeno, la contradicción entre las aspiraciones del yo consciente y el inconsciente, la autopreservación y su vínculo con el masoquismo erógeno, así como la noción de pulsión de vida indisociable de la muerte.

Una lectura del Eros de Freud en 1920: Su construcción erotopolítica

Es a partir de *Más allá del principio de placer* (Freud, 1920/1990) que Eros -que aparecía solo como palabra en mención como una fuerza de vida y de la que podíamos deducir su significado como lo sexual, la vida en sí o una fuerza que todo lo une- aparece ya como concepto equivalente a pulsiones de vida -que incluyen, a partir de entonces, las sexuales y las de autoconservación- opuestas a la de muerte, que tiende a desligar. Si bien estas son opuestas, Eros trabaja en mezcla con la pulsión de muerte (Tánatos), a menos que se encuentre en una lucha cabal contra la muerte misma en el ello, en la que intenta ligar representaciones y huellas de la memoria, pero la muerte impera siempre en su función de desligar (Freud, 1923/1986b).

Desde 1920, sadismo y masoquismo adquieren un lugar renovado dentro de su planteamiento. La autoconservación se echa a andar por vía del masoquismo erógeno (que funda el yo-cuerpo y lo adscribe a la cultura), siendo su fuente una sádica/destructiva volcada hacia sí. En ese sentido, podemos decir que Eros en mezcla con Tánatos es fundacional de aquel que queda sujetado a la cultura.

Al mismo tiempo, Freud explica que el libido coincide con el Eros de los filósofos y poetas; así, no queda reducido a la romantización de una fuerza de vida que incluye los valores morales que las fuerzas conservadoras de una cultura le quisiesen adjudicar. Sin embargo, cuando Eros se liga con los efectos de su represión, genera como sustituto la tendencia al perfeccionamiento, que incluye dichos valores morales, tendencia que coincide con aquel Eros de los filósofos y poetas. Así, cuando se habla de ese Eros que se liga con los efectos de su represión, podemos deducir que, al ser efectos de represión en ligazón, se está hablando de significación. En el caso del perfeccionamiento, se trata de una significación erótica específica, de un filtro ya domado y domesticado que tiene efectos. Siguiendo este paso lógico que hago ahora, entonces, los efectos de la represión encaminan o pueden encaminar el Eros en cierto erotismo por vías específicas de significación.

Antes de *Más allá del principio de placer*, Freud piensa la pulsión sexual sometida al principio del placer, a la descarga, pero es a partir de este texto que la adscribe al principio de realidad. Es la muerte solamente en su estado puro la que tiende a la descarga inmediata, en tanto la pulsión de muerte pretende la no ligadura de representaciones y, en tanto tal, no inviste. Así, la demora adquiere un papel en el que la descarga no necesariamente ocurre hacia un objeto sexual de manera inmediata, sino que además el cuerpo propio puede ser tomado como el objeto mismo de la descarga. Si bien esta noción ya había sido descrita por Freud en el *Proyecto de psicología* (1950 [1895]/1988b), cuando pen-

saba la recarga en la imagen del pecho perdido, o en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1992b), al introducir apenas el término de *masoquismo erótico*, no es hasta este texto de 1920 que la idea se desarrolla más plenamente, ligada a un Eros pensado como pulsión de vida que está mezclado con la pulsión de muerte y que en repetición busca un continuo retorno a un estado inorgánico a través de un camino circular.

Así, la manifestación de la pulsión de muerte visible, escuchable, accesible es la repetición, y es en su mezcla con Eros, en tanto inviste al menos un objeto sexual, que se ha de repetir. Eso sí, por supuesto, la repetición puede resultar más o menos diferente en tanto que se diversifiquen las ligaduras, es decir, las vías que la energía psíquica tome en los procesos de significación erótica.

Ese Eros, que desde 1920 es conceptualizado de lleno como una fuerza que tiende a la ligazón, a mantener unidades orgánicas vivas (incluso células del soma como lo piensa Spielrein), autoconserva en tanto que previene la descarga al recargar en su propia memoria, aparato psíquico, cuerpo.

Y si bien en el texto Freud llama a Eros una fuerza que cohesiona al mundo, se puede subrayar que sus ideas sugieren que, en su versión autoconservadora, cohesionan el cuerpo mismo. El postulado añade la dimensión de un Eros asociado al narcisismo, al carácter de catectizar el propio cuerpo y la manera en la que representamos el mundo y nos vinculamos con él a partir del narcisismo.

En torno a esa vuelta a uno mismo (catectizar el cuerpo propio), Freud explora de una nueva manera el masoquismo como un placer agregado en una fuerza de vuelta, pese a ser displacentera, en el sentido de que recarga el cuerpo de energía. Una búsqueda repetitiva que genera un exceso. Y, sin embargo, ese masoquismo (que es erótico) es el que protege del sadismo. Por ejemplo, en su texto, el juego repetitivo de su nieto –siendo un niño– con un carretel es el que le brinda una imagen propia de su cuerpo de niño y del cuerpo de los otros. Esto lo hace así, en lugar de brindarle el placer de aventar literalmente el pecho/madre/papá en la guerra, del que quisiera deshacerse por haberse ido. Y, aun así, Eros tiene una fuente sádica en su manifestación autoconservante.

Muchos años después, en *Esquema de psicoanálisis*, Freud (1940 [1938]/1989a) especifica cómo el masoquismo –tanto erótico como en la fundación del superyó– es un peligro que el ser humano toma sobre sí en su camino de desarrollo cultural. No hay modo de subsistencia ni de adscripción cultural si no es dirigiendo esa destructividad sobre sí, porque Eros, en su debate entre preservar al otro o preservarse a sí, se mezcla con la pulsión destructiva, y esta se revierte en sí. Así, una parte de destrucción permanece en el interior, y esta se conduce por vías en circuito hasta el cese de la vida del organismo.

Podemos inferir que en Freud la muerte del organismo humano es una muerte entendida como causada por la pulsión de muerte, y no un acontecimiento. Se trata de la tendencia del organismo a morir por la destrucción misma que permanece en el interior en el intento repetitivo y desgastado de Eros de autoconservarse.

Asimismo, el hecho de que subraya que es un peligro tomado en el desarrollo a su camino cultural abona la idea de que Eros, en su mezcla mortífera, formatea una modalidad de erotismo que se adscribe en repetición a las tendencias destructivas de la cultura. Diciéndolo en otras palabras, el continuo armado del cuerpo erótico es el de un cuerpo históricamente limitado por su memoria en un formato discursivo/cultural.

Con el sadismo, la pulsión de muerte resulta expelida en modo de sadismo si y solo si es por conservar la vida, y si ceder a entregar al otro y reservarse de su sadismo es por conservar al otro. Con esta idea y con su curiosa actitud de detective, Freud de manera retórica nos pregunta, en *Más allá del principio de placer* (1920/1990):



View of the exhibition "Les fantômes d'Orsay" at Musée D'Orsay Paris (France), 2022. ©CALLE/ADAGP, Paris, 2023.

¿cómo podríamos derivar del Eros conservador de la vida la pulsión sádica, que apunta a dañar el objeto? ¿No cabe suponer que ese sadismo es en verdad una pulsión de muerte apartada del yo por el esfuerzo y la influencia de la libido narcisista, de modo que sale a la luz en el objeto? (p. 52)

Así, Freud abre el problema de la insuperabilidad de la destructividad.

Solo que esto sugiere que, en el caso del masoquismo erótico, la persona, en el intento de conservarse a sí misma, rescata al otro (muriendo lento en la demora), mientras que en el sadismo, en el intento de conservarse a sí misma, daña al otro (estando más cerca de la muerte propiamente tal en la descarga).

Mientras trabajemos con algo del optimismo de Eros frente a las versiones mortíferas sobre la mesa, con algo de su versión masoquista o al menos con algo de humor, sigamos con esta exploración hasta sus últimas consecuencias.

El hecho de que el masoquismo erótico en la mezcla de Eros pudiese resultar (o no) una versión menos terrorífica (como si esta pudiese ser una elección consciente, cuando evidentemente no lo es) ante la posibilidad de la insuperabilidad de la destructividad no nos exime de pensar las consecuencias mortíferas que adscribirse a la cultura por esa vía implica. Y es que Freud añade que las manifestaciones de esas vías son siempre históricamente condicionadas: “serían tendencias, inherentes a la sustancia viva, a reproducir un estado anterior; históricamente condicionadas, de naturaleza conservadora, y por así decir la expresión de una inercia o elasticidad de lo orgánico” (p. 254).

La articulación psicopolítica de Freud siguiendo todo el recorrido de Eros es aun más maravillosa que esta última cita, en tanto que de lo que había estado hablando es de un cuerpo sujetado a la cultura, no solo como si se tratase de un ser domesticado, afectado o educado por una normativa o una historia (idea que algunos psicoanalistas tienen y que les hace pensar que el psicoanálisis no tiene nada que ver con lo político), sino que está poniéndonos todos los elementos para notar lo primordial: ¡El proceso de corporeización de y en la cultura es un proceso erótico!

El erotismo del cuerpo sujetado a la cultura no deja de ser una manifestación de un Eros mezclado con la mortífera memoria cultural. Y ese erotismo, el masoquismo erotopolítico, está ya impedido por la insuperabilidad de la destrucción, una que es también cultural.

Y si bien Freud fue claro para este momento en su articulación erotopolítica, no fue suficientemente crítico con la cultura ni al referirse a Eros y las posibilidades de su significación erótica como agente de cambio.

Por ejemplo, en *El porvenir de una ilusión*, Freud (1927/1988a) nos dice que Eros y Ananké son los progenitores de la cultura humana. Ananké, dando la compulsión al trabajo, y Eros, “el poder de que un varón no quisiera estar privado de una mujer como objeto sexual y una mujer no quisiera privarse de su hijo carne de su carne” (p. 99), como si Eros estuviera necesariamente interesado por el intercambio de mujeres, la familia y el Estado.

¡Un toque de dignidad, pues se puede ser masoquista por nuestra erogeneidad, pero no es para tanto la pérdida de la imaginación de otra cosa posible!

Para continuar con el desarrollo del Eros, que Freud entendió como programa cultural y de sus implicaciones eróticas, se necesita más espacio para escribir.

Resumen

El presente artículo pretende hacer un recorrido por el concepto de Eros en la obra de Sigmund Freud; por un lado, de manera especulativa en menciones preliminares, y por otro, desde el inicio de su aparición como concepto en 1920, con *Más allá del principio de placer*. El texto revisa la influencia que Wilhelm Stekel y Sabina Spielrein tuvieron en la complejización de la teoría pulsional y sus consecuencias para pensar en la insuperabilidad de la destrucción.

Descriptor: *Eros; Erotismo; Freud, Sigmund; Masoquismo erógeno; Narcisismo; Yo corporal.*

Abstract

This article aims to review the concept of Eros in Sigmund Freud's work. On the one hand, in a speculative way, it aims to do so in its preliminary mentions and on the other, from the beginning of its appearance as a concept from 1920 in *Beyond the Pleasure Principle*. The text reviews the influence that Wilhelm Stekel and Sabina Spielrein had in the complexification of the theory of the drives and its consequences for thinking about the insurmountability of destruction.

Keywords: *Eros; Erotism; Freud, Sigmund; Erogenous masochism; Narcissism; Body Ego.*

Referencias

- Breuer, J. (2001). Theoretical from studies on hysteria. En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 2, pp. 183-251). Vintage. (Trabajo original publicado en 1893).
- Britton, R. (2003). *Sex, death and the superego: Experiences in psychoanalysis*. Karnac.
- Caropreso, F. (2014). La introducción de la hipótesis del “instinto de muerte”. *Revista de Historia de la Psicología*, 35(2), 5-24.
- Carotenuto, A. (1980). *A secret symmetry: Sabina Spielrein between Jung and Freud*. Pantheon.
- Freud, S. (1905). Drei Abhandlungen zur sexualtheorie: Vorwort zur vierten auflage. *Gesammelte Werke: Chronologisch Geordnet*, 5, 31-32.
- Freud, S. (1986a). El problema económico del masoquismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 161-176). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1986b). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1988a). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).

- Freud, S. (1988b). Proyecto de psicología. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1, pp. 323-446). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Freud, S. (1989a). Esquema del psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 133-210). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1940 [1938]).
- Freud, S. (1989b). Moisés y la religión monoteísta. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 1-132). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1939 [1934-1938]).
- Freud, S. (1990). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1992a). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 9, pp. 1-80). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1907 [1906]).
- Freud, S. (1994). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 53-128). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1988a). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1910).
- Jung, C. G. (1968). On the psychology of the unconscious. En C. G. Jung, *The collected works of C. G. Jung* (vol. 7). Princeton University. (Trabajo original publicado en 1943).
- Lothane, Z. (2003). *Sabina Spielrein: Forgotten pioneer of psychoanalysis*. Brunner-Routledge.
- Naszkowska, K. y Sinclair, V. (8 de septiembre de 2021). Klara Naszkowska on Sabina Spielrein and the Myth of the Wild Woman [episodio de podcast]. *Rendering Unconscious Podcast*.
- Sells, A. (2018). *Sabina Spielrein: The woman and the myth*. State University of New York.
- Sells, A. (26 de agosto de 2019). Sabina Spielrein: Revolutionary psychoanalyst. *What'sHerName Podcast*. <https://whatshernamepodcast.com/sabina-spielrein/>
- Spielrein, S. (2021). La destrucción como origen del devenir. Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial UNAM. (Trabajo original publicado en 1912 [1911]).
- Stekel, W. (1954). *El lenguaje de los sueños: Exposición del simbolismo y de la interpretación de los sueños en sus relaciones con el alma enferma y sana*. Iman. (Trabajo original publicado en 1911).

Recibido: 30/1/23 - Aprobado: 26/3/23

Hacer el amor: La regresión sensual y los pestillos del cuerpo



Fragonard
Le verrou [El cerrojo]

“Hacer el amor” [*faire l’amour*] es una expresión habitual en francés. Cuando se pronuncia sobre un diván y se convierte en objeto de atención regrediente, el privilegio concedido a la dimensión activa por el verbo *hacer* convoca al asombro, incluso más que la polisemia del término *amor*, abierto a las tácitas y múltiples definiciones de este término. Sugiere el deseo de participar activamente en el advenimiento de este afecto primordial a través de actos del cuerpo que, de hecho, resultan ser el lugar de una forma particular de regresión, la regresión sensual. Se trata de la regresión de la sensibilidad corporal en erogeneidad de órgano hasta llegar a la sexualidad de órgano. Esta regresión sensual tiene lugar en un segundo tiempo del desarrollo de la vida sexual, tras un período de latencia que sigue a un primer tiempo de investiduras pulsionales del cuerpo y de los objetos del mundo. El período de latencia consiste en un largo camino de desexualización a través del cual el niño construye y cultiva sus materiales y procesos psíquicos. Este momento es denominado la edad de la razón [*âge de raison*], edad en la que el niño se resuelve [*se fait une raison*] en cuanto a sus mociones edípicas. Renuncia a satisfacerlas con los objetos que le han servido de soportes identificatorios, a fin de construir su psiquismo. Esta razón consiste en un duelo de los deseos edípicos; un duelo particular, puesto que se lleva a cabo en presencia de los

objetos concernidos y conduce a una modificación de las pulsiones y a la instauración del narcisismo secundario. Esta necesidad de construir una consistencia psíquica explica por qué la sexualidad se desarrolla en dos tiempos y por qué el acceso al erotismo sea un *après-coup* del primer tiempo de la sexualidad infantil. Por su proximidad con la cualidad traumática de las mociones pulsionales, la sexualidad infantil sigue siendo portadora de la cualidad traumática. El duelo edípico y el enriquecimiento del psiquismo durante el período de latencia tienen valor de resolución de la cualidad traumática.

La concepción de la pulsión tal como fue concebida después de 1920 por Freud (1920/1996) permite comprender esta construcción del erotismo según un proceso en-dos-tiempos con un entre-dos-tiempos: el proceso del *après-coup*, cuya misión es tratar la dimensión traumática. En efecto, a partir de 1920, Freud considera que la cualidad más específica de las pulsiones, la más elemental, es su tendencia regresiva hacia un retorno anterior hasta lo inorgánico y lo ausente de vida. Lo traumático es esta regresión extintiva. Esta tendencia a la extinción requiere un trabajo psíquico que tenga en cuenta esta atracción regresiva antes de mutar la economía libidinal y orientarla en investiduras en la senda progrediente hacia los objetos. El primer tiempo de este trabajo es, pues, un trabajo regresivo, en particular el del sueño, gracias al cual se realiza la regeneración libidinal de las investiduras del cuerpo y de los objetos. Este proceso de dos tiempos al entrar en contacto con las atracciones regresivas de las pulsiones crea un camino que puede seguirse hacia atrás. En un segundo tiempo, la regresión sensual se vuelve posible. Utiliza los materiales psíquicos y los retoños de la sensibilidad inscritos durante el primer tiempo. Este uso de lo que se ha cultivado durante el período de latencia es la base de los preliminares verbales y corporales, cada vez menos verbales, cada vez más erógenos.

“Hacer el amor” pertenece a las actividades psíquicas regresivas de la pasividad, como el sueño y la asociación libre de la sesión. La especificidad de la actividad llamada erotismo es la *regresión sensual* obtenida por la realización de una serie de actos corporales organizados en diversas escenas bastante precisas, que tienen como objetivo las experiencias corporales, sensorio-sensuales, y como vía, los juegos de desplazamiento y condensación traspuestos en cada parte del cuerpo. Gracias a la regresión sensual, estas se convierten entonces en zonas erógenas. Las que son lugares de pasaje entre el adentro y el afuera son más sensibles que las otras a tal regresión sensual. Se dibuja un mapa de lo erógeno, con sus matices, variaciones, avatares y perturbaciones, su historia.

El erotismo se despliega así en un segundo tiempo, tras el emplazamiento primero de una sensibilidad del cuerpo, que tiene la función de contra-investir la atracción regresiva hacia la sexualidad de órgano. Esta sensibilidad de origen interno constituye el llamado narcisismo primario, un narcisismo corporal nacido de la desexualización de una parte de las investiduras sexuales de órgano, siendo el narcisismo secundario un

* Société Psychanalytique de Paris.

narcisismo de representaciones resultante de la desexualización de una parte de las investiduras sexuales de objeto. Después de la adolescencia, gracias a la regresión sensual que se hizo posible tras el período de latencia, puede aparecer la cualidad erótica de esta sensibilidad primaria. La regresión sensual permite una reactualización progresiva de la sexualidad de órgano. Encuentra sus límites en la conflictiva pareja goce-orgasmo. Lo refractario es el testigo de esta limitación. El conflicto tiene lugar entre una extensión infinita de la tensión del deseo y la reducción de toda tensión.

La sensualidad erótica nace, pues, de la regresión de la sensibilidad corporal y de los retoños sensibles creados en la infancia a partir de las sensaciones sensoriales ligadas a los cuidados maternos, a los juegos y a todas las escenas de coexcitación libidinal (concepto utilizado por Freud en 1905 y luego explicado en 1924). La sensibilidad erótica del cuerpo es creada así durante la infancia y se mantiene en silencio al amparo de una sensibilidad corporal de origen interno, instalada gracias a la utilización de percepciones sensoriales de origen externo. Esta sensibilidad revelará sus cualidades eróticas solo en la adolescencia y permitirá la aparición del erotismo gracias a la regresión sensual.

El erotismo proviene de esta capacidad de dejar despertar la erogeneidad gracias a una regresión de la sensibilidad, regresión hasta la sexualidad de órgano. El goce expresa la satisfacción obtenida mediante la investidura del cuerpo, mientras que el orgasmo expresa el hecho de que la regresión sensual es limitada. Lo “refractario” (Chervet, 2020), denominado la pequeña muerte, es testigo de este límite de la regresión sensual hasta la sexualidad de órgano. Así pues, el erotismo está vinculado al masoquismo por esta limitación. El orgasmo crea una falta de goce.

El erotismo resulta ser un cultivo de esta erogeneidad actualizada por la vía de la regresión sensual; por tanto, por la vía de la pasividad. Pero este cultivo es limitado y deja lugar a lo refractario (los cerrojos del cuerpo y de las zonas eróticas), que ratifica la obligación de oponerse a la tendencia extintiva de las pulsiones, una retención. Lo refractario es el testigo de esta limitación y de lo que implica tal retención.

Uno de los abusos del erotismo consiste en intentar, por diversos métodos (tóxicos, físicos, etc.), hacer saltar por los aires esta limitación, ir más allá de ella.

En el niño, esta función de contrainvestidura está asegurada de día por el juego, precursor de la capacidad de apreciar y disfrutar la vida, y de noche por el trabajo del sueño. Las madres cuidan que sus hijos no se exciten más allá de un determinado umbral, que varía de una madre a otra. Este umbral implica el masoquismo ligado a la tensión, es decir, la capacidad de soportar una tensión pulsional de retención. Esta capacidad variable forma parte de la historia de cada uno. En la sesión, pertenece al registro de la reminiscencia actuada. Existen grandes diferencias entre nuestros pacientes en cuanto a la capacidad de soportar la frustración y la abstinencia que exige la regla fundamental. Del mismo modo, la censura dentro del sueño tiene la función de mantener una atmósfera sensible por medio del uso de representaciones en imágenes de la sexualidad que impiden la regresión libidinal al tiempo que figuran las “venas de ónix” (Freud, 1900 [1899]/2003) del soma subyacente.

La instauración del cuerpo sensible durante la primera infancia tiene, pues, una función primordial de retención. Esta se abre en un segundo tiempo a la regresión sensual hacia el goce sexual, y luego participa en la última retención hacia el cuerpo somático, la que se expresa por el orgasmo.

Otras fórmulas con poder evocador muestran de otro modo esta implicación de los cuerpos como vehículo de dicha regresión sensual; como la “bestia de dos espaldas” de Rabelais y de Shakespeare.

Esta regresión sensual pasiva, cultivada por dos cuerpos unidos gracias a actos corporales preliminares que inscriben la pulsionalidad en vivencias corporales eróticas, constituye la vida

erótica. El erotismo se define por esta cultura de los preliminares y su finalidad regresiva anticultural, en ruptura con la desexualización fundadora de la cultura.

Esta modalidad de regresión se refiere a todo lo que constituye el deseo, la fuente libidinal, las experiencias corporales, el objeto *partenaire*. El trabajo del erotismo concierne tanto a la retención en la fuente, a la inscripción en el cuerpo, fundadora del cuerpo erótico sensual, como a la investidura del *partenaire* erótico, de su cuerpo erótico también y de sus propias vías regresivas. La satisfacción erótica incluye el éxito de este trabajo del erotismo. El afecto del amor es la consecuencia de su realización. El amor que resulta de ello mezcla el gusto por este conjunto de escenas regresivas y la ternura por el *partenaire* que participa en el hecho de dejarse llevar para codearse juntos con la retención antitraumática en la fuente pulsional. El amor nace de esta experiencia de satisfacción y contacto con la “pequeña muerte”. Se acompaña de un apetito de excitación (Barande, 2009), de un deseo de solicitar una y otra vez el proceso de regeneración en la fuente, incluso de un intento de liberarse de toda retención, de un odio hacia el masoquismo que es funcional ligado a esta retención; de ahí la tentación de hacer estallar el cerrojo regresivo (Réage, 1954) más allá del masoquismo protector del soma (Freud, 1924/1992). La fantasía correspondiente es la de una fuente continua y perpetua. Lo encontramos presente en la concepción de Freud de la fuente pulsional continua, tal como la describe en 1915 (Freud, 1915/1988b). Las contribuciones de Freud en 1920 nos obligan a hacer una revisión. La fuente resulta ser discontinua e incierta, el lugar de un conflicto de ambivalencia.

El proceso del deseo es, por tanto, complejo y frágil. Las demandas que reciben y aceptan los psicoanalistas, cualquiera que sea su contenido manifiesto, se refieren siempre, directa o implícitamente, a perturbaciones relativas a la regresión sensual, a trastornos relativos al resurgimiento mismo del deseo, de la sensibilidad sensual y de las cualidades afectivas que marcan su trayectoria.

En las siguientes líneas nos interesaremos por la fuente pulsional, por el proceso que la constituye y por el conflicto ambivalente que la ocupa, incluso que la amenaza. Este conflicto se sitúa entre dos escenas, una escena originaria, fundadora del sujeto, y una escena primaria, negativizante para el sujeto, conflicto expresado por un “ruido” (Freud, 1915/1988a) del cuerpo, traspuesto a su vez en los sonidos que emanan de los lugares de exclusión. Los sonidos de la sensorialidad se convierten en índices de la existencia de una escena sexual de exclusión y en los índices del ruido que expresa el conflicto endógeno a la pulsionalidad; por tanto, los índices de un conflicto a nivel del trabajo de retención, entre mantenimiento, amenaza y extinción. El vínculo establecido por Freud entre el lenguaje y la acústica (Freud, 1923/1991) anuncia la implicación del lenguaje en este conflicto, función realizada desde el lugar en el que se sitúa el lenguaje, en relación con tales escenas, de estar en exterioridad.

Así, el cerrojo y los pestillos (Chervet, 2010) del cuerpo podrían haber sido el título de este artículo. *Le verrou [El cerrojo]* es el título que Fragonard (1778) dio a su famoso cuadro. ¿Por qué? ¿Qué exclusión quiere evocar en su principio? Ante este cuadro, Daniel Arasse (2003/21 de diciembre de 2022), sutil descubridor de detalles fortuitos, se siente atraído por los pliegues del drapeado púrpura y su simbolismo sexual:

Toda la parte izquierda del cuadro está ocupada por la cama, una cama en desorden, un extraordinario desorden: las almohadas desparramadas, las sábanas deshechas, el dosel colgando, etcétera. Un especialista en Fragonard tuvo esta admirable fórmula para describir el cuadro: a la derecha, la pareja, y a la izquierda, nada. (1m19s)

¿Por qué el crítico de arte se deja distraer de este modo del cerrojo manifiesto, colocado en el haz de plena luz en favor de la “nada” del claroscuro? Busca en las sombras, en lo invisible. Sin embargo, sabe, por Poe (1844/1951) y Dupin, que un método de ocultación propio de la *psyché* consiste precisamente en exhibir, en poner a la vista lo que debe ser negado. El sueño es el prototipo que satura nuestra conciencia nocturna con un luminoso manifiesto. No hay sueño sin luz, solo gradientes. Pero el inconsciente está fuera de la luz, dice Freud (1912/1998). No puede confundirse ni con la luz ni con la sombra, pero solo puede representarse mediante variaciones de los juegos de luz. El sueño satura el interior de la conciencia para distraer al durmiente de un misterioso deseo inconsciente que atrae, mensajero de una desaparición, de una “nada” que habita el sueño en su ombligo. Frente al cuadro, la atención se centra en el claroscuro de lo deshecho y en las pesadas cortinas con sus evocadoras ondulaciones; de hecho, en lo que falta por representar, la propia escena primaria, ya que está fuera de la representación por definición. El espectador se aleja de lo manifiesto, del acto de empujar un pestillo en un cerrojo que se supone que debe recibirlo, un acto cuando menos simbólico, pero que tiene más bien otra función, la de instaurar una exclusión y establecer el espacio de lo íntimo, entre un exterior que se excluye con facilidad y un interior que queda fuera de la representación, con un poder tan atractivo y del que conviene también permanecer excluido.

Así, los amantes se tienden entre un lecho deshecho y un cerrojo de retención. Sus preliminares los excluyen del resto del mundo, y se frenan en su precipitación hacia el cerrojo luminoso. No sucumbir a la irresistible aspiración de la vorágine que representan las masas móviles de los muebles. Se preparan juntos para dejarse llevar entre sí por una escena de cuerpos, pasiva. Antes hemos destacado cómo el lenguaje común capta esta pasividad de un activo, “hacer” el amor, y cómo el poeta representa esta fusión de abandono en la célebre “bestia de dos espaldas”. Fragonard la muestra tensada en el establecimiento de una exclusión y una retención.

La regresión erótico-sensual de los amantes pone así cerrojos a su intimidad, a favor del levantamiento de los pestillos colocados en sus cuerpos erógenos. Los cuerpos se preparan, en particular a través de sus zonas erógenas, para dejarse llenar de sensibilidad erótica y poner en latencia todas las funciones adquiridas por la educación y la civilización, para experimentar una resexualización más o menos lenta hacia la sexualidad de órgano. Un recorrido similar tiene lugar con el lenguaje que abre el discurso amoroso, el de la escena de la seducción, para seguir una regresión a palabras en doble sentido, palabras que se acercan así cada vez más a las zonas erógenas y que cantan, convirtiéndose en metáforas, la escena sensual, los pensamientos y experiencias con las que los amantes se inflaman progresivamente. Así empiezan los preliminares.

Esta retención impuesta a lo excluido es contra la atracción de lo deshecho, contra esa “nada”, contra aquella que emana de otra escena, primaria, la otra escena ausente del claroscuro, solo representada por las formas masivas de la ropa de cama. El cerrojo se cierra así a la derecha, sobre esta otra escena, primaria, a la izquierda.

De este modo, el pintor representa dos escenas internas a los amantes, traspuestas al espacio del dormitorio y su cerramiento al mundo exterior. Al excluir este último, el cerrojo sostiene una retención hacia la atracción negativizante de esta otra escena evocada por la exuberancia de lo deshecho, escena primaria por la que se sienten absorbidos al mismo tiempo que excluidos. Al actuar hacia el mundo exterior esta exclusión, se oponen a la que los absorbe desde dentro, en favor de su propia escena sensual de goce.

Pero ¿cuál es esa otra escena no representada? Se suele decir que es la escena sexual de los expadres que han vuelto a ser pareja de amantes, su habitación cerrada con llave, donde se origina el sentimiento de exclusión del niño. Esta es la definición habitual y fenomenológica de la escena primaria, una definición que se presenta como una representación de los objetos edípicos combinados; la relación de un niño con el lazo sexual de sus padres.

Esta definición es, de hecho, el resultado de una *trasposición* sobre una realidad externa –los padres, su habitación, su cerrojo–, trasposición de operaciones mentales, que habitan al niño, sobre la disposición tópica del lugar donde vive, su casa. Estas operaciones tienen lugar en su interior, pero él está excluido de ellas. Su resultado lo funda como sujeto de su inconsciente. Son el lugar de una negatividad que tiende a impedir su realización y participa en todas las variedades de tropiezos de lo que llamamos la fuente libidinal de las pulsiones. Surgen dos escenas entrelazadas, aquella en la que el sujeto potencial se pierde en sí mismo, la escena primaria, y otra, generadora de la fuente pulsional, la escena originaria.

Esta trasposición se extiende, por supuesto, a los cuerpos de los padres inaccesibles, a partir de las sensaciones corporales del niño, sus afectos y sus experiencias en relación con las operaciones que tienen lugar en su fuente, lugar del nacimiento conflictivo de la excitación libidinal, lugar de la libidogénesis. Son estas sensaciones endógenas las que lo informan sobre esta escena de la cual está excluido. Se la presta entonces a los protagonistas imaginados, fantaseados, sus expadres, que supuestamente deben vivirlas en su lugar de exclusión, su dormitorio. Identifica su escena con su propia fuente. Dramatiza sus experiencias y sensaciones en escenarios representativos, en fantasías de escena primaria. Este es el origen de todos los escenarios y teorías sexuales infantiles que el niño necesita para oponerse a esta negativización que actúa en su propia fuente libidinal, y que se traduce por las variaciones de su vitalidad, de su vivacidad, de la disponibilidad de su deseo. Esto da lugar a un compromiso, la negatividad conservadora del inconsciente y de la amnesia infantil. Su intemporalidad se opone a la caducidad ligada a la escena primaria.

Lo que caracteriza todos estos escenarios es el afecto del cerrojo, el sentimiento de exclusión que el niño desplaza y dispone sobre su espacio relacional. Pero más allá de esta exclusión, es la atracción de lo excluido, de ahí la tentación de hacer estallar todos los cerrojos de la retención, de ir más allá de las leyes de la regresión sensual, de liberarse de sus prohibiciones, de precipitarse en lo transgresor. En contrapunto,

el niño nunca dejará de representar, de fantasear esta escena primaria; a veces, de espiar con su curiosidad la escena de trasposición; a veces, de apoyar su triste vida contra tal puerta, su ojo pegado al agujero vacío de una cerradura; a menudo, de negar radicalmente su existencia. Todas estas soluciones utilizan la escena de la habitación de los padres para oponerse a la verdadera escena primaria interna, la que ocupa a la fuente pulsional con su tendencia extintiva, y que requiere oponer a la regresión el cerrojo del masoquismo de la retención.

Esto explica por qué las representaciones de la escena primaria pueden adoptar múltiples figuras, que van mucho más allá de las modalidades sexuales y eróticas posibles y realizables de todos los Kama-sutras. Así, toda la fantasmagoría kleiniana muta la cama y los cuerpos de la pareja en amontonamientos fragmentados, en carnicerías sangrientas, en invasiones de algún Alien, en aspiraciones irresistibles de algún otro mundo paralelo y en movimiento, en elevación sublime, en éxtasis infinito, etc.

Algunos niños son incapaces de desarrollar este tipo de representaciones a partir de tal trasposición de sus operaciones procesuales, trasposición actuada en todos sus juegos, de penetración, de anidación, de dislocación, de alternancia de lo escondido-encontrado, de idas y venidas múltiples, de entrada y salida, de torniquetes que anuncian algún giro, de todo lo que evoca la penetración y la absorción o la captura. Los niños infelices por la ausencia de sus juegos viven *en* la escena primaria; son como los niños autistas absortos por una cerradura o una bisagra que no dejan de accionar. Dominan entonces los juegos de agujeros, dislocación, destrucción, derrumbe, caída, desaparición y devoración. Estos escenarios son los de las pesadillas. Luchan contra los terrores nocturnos de su desaparición dentro de la escena primaria.

A la inversa, el aprendizaje de los esfínteres y de la motricidad, la gestión de las futuras zonas erógenas, lleva al niño a hacer de su cuerpo erógeno, de sus autoerotismos y de su sexualidad infantil, una escena primaria para el otro y a poner sus propios pestillos sobre su cuerpo para apropiárselo. Así es el juego de puertas del baño, yendo de la bacinilla, inicialmente una escena pública, al cuarto de baño privado.

El niño resulta ser el lugar de una doble exclusión. Desde el punto de vista relacional, es el autor y el objeto de la exclusión del otro. Pero, de hecho, es el sujeto de la exclusión de su propia negativización, de su propia desaparición, de la extinción de su fuente pulsional, a la que opone sus retenciones, y es el objeto de una exclusión propia de los procesos psíquicos que lo constituyen. Así es como los autoerotismos, el dormir y el soñar se vuelven escenas primarias para el otro, pero también para el propio sujeto. A veces, los pacientes se sienten autores de sus sueños; otras veces, por el contrario, son extraños a sus sueños, que quedan fuera de alcance. Los experimentan como lugares internos y externos, atrayentes y perseguidores, lugares de exclusión.

Del mismo modo, las escenas del cuerpo del otro, sus autoerotismos, incluso desexualizados, y por lo tanto, su pensamiento, sus sueños, todo lo que solicita *el deseo del deseo del otro*, todas las escenas privadas, íntimas se convierten en escenas primarias de exclusión con un poder de atracción. Los niños se adueñan a hurtadillas de adultos ocupados en actividades en las que no son objeto de sus investiduras, adultos ocupados en leer, en pensar, en conducir, en escuchar, en conversar, en admirar un paisaje, en saborear un plato, un vino, en apreciar un objeto estético, ocupados en algún cuidado del cuerpo, protegido por el cerrojo del cuarto de baño, de los *toilettes* (Fain, 1988). Son interminables las escenas de la vida cotidiana en las que el niño se siente excluido de la sensibilidad y la sensualidad del otro. Intenta ser el objeto; ser bebido, ser comido, ser leído, ser adivinado. El lenguaje común, las palabras dulces, los insultos nos hablan de esas identidades múltiples surgidas del deseo de ser objeto de la sensualidad de otro. También hay una identificación con los autoerotismos de ese otro. Ser la experiencia sensual del otro; sentir la misma

sensación que él o ella; de hecho, ser su fuente, apoderarse de su fuente. Aquí es donde se plantean los juegos de imitación, imitar al otro hasta la exasperación. Y cuando la atracción negativizante insiste, corriendo el riesgo de apoderarse del niño, este se vuelve “infernial”, “imposible”, inestable, su compulsión le empuja a *molestar* al adulto, a quebrantar sus actividades solitarias. Demanda, exige, despierta a estos otros para que se conviertan en sus cerrojos. Los comportamientos crueles, hostigadores, también tienen su origen en este sentimiento de estar excluido del deseo del otro, de su narcisismo, de su fuente inaprehensible; la gallina de los huevos de oro.

La escena primaria propiamente dicha está fuera de la representación, está intrínsecamente ligada al terror. Se define por esta atracción negativa no representable como tal. Esta negativización en proceso solo puede experimentarse. La angustia del terror es su prototipo. También solicita, como contrapunto, una intensa actividad paliativa de representaciones y construcciones, con valor de retención e inscripción, de contrainvestidura. Todas estas representaciones de la escena primaria no son en absoluto la escena primaria en sí. Todas vienen de la escena originaria.

Así, pues, aquí tenemos una escena originaria que congrega la exclusión del dormitorio, las representaciones de la bestia de dos espaldas, la fuente de la pulsión, el cuerpo sensual y la pareja erótica. Este originario está apoyado en la escena primaria de la regresividad pulsional, sentida como una atracción más allá de los pestillos de la erogeneidad, más allá del cerrojo del masoquismo de retención, una tendencia a la extinción.

El cerrojo en la puerta, el pasador que recibe el picaporte representan las operaciones reversibles que permiten la oscilación entre los movimientos de desexualización y los de resexualización, encarnados particularmente a nivel de las zonas corporales donde este ir y venir se pone doblemente en escena, las zonas erógenas. La coexcitación sexual tiene lugar allí, mezclando el juego de vaivén entre el interior y el exterior con el balanceo de desexualizaciones y resexualizaciones. Cada zona erógena articula una escena primaria, regresiva, negativizadora, extintiva, y una escena original que funda su erogeneidad.

Las *fantasías originarias* traducen el trabajo de reversión de la dinámica negativizante que involucra un más allá del principio del placer, hacia otro que implica los objetos. Esta doble reversión instala autoerotismos corporales y objetales, los propios de la sexualidad de órgano, de la erogeneidad de órgano, y los contruidos a partir de investiduras objetales y que utilizan las representaciones objetales. Las fantasías originarias se aplican así al mapa de lo tierno y al mapa de lo erógeno. Las fórmulas utilizadas por Freud para designar estas fantasías privilegiaban las representaciones objetales y disimulaban las vivencias corporales.

Insistir únicamente en la parte objetal de la dinámica de las fantasías originarias es descuidar el hecho de que el cuerpo de carne es una producción de la psique, lograda por una conversión de la economía libidi-

nal en el seno del soma, que se duplica entonces por una corporeidad. Donde estaba lo somático, debe advenir lo corporal. El establecimiento del proceso de aprovisionamiento libidinal, así como de aquel responsable de la inscripción de las mociones pulsionales en experiencias sensuales, requiere la presencia de un otro. El narcisismo primario resultante de las investiduras de órgano se construye en estrecha relación con el secundario resultante de las investiduras de objeto.

Se configuran una escena corporal primaria y una sensualidad regresiva, la de lo sexual de órgano contrainvestida por la escena corporal de la sensibilidad erógena capaz de convertirse en sensualidad erótica. Traspuesta al cuerpo de los padres, retirados en su habitación cerrada, la sexualidad de órgano se expresa por el goce de la pareja, y el corazón de la escena primaria, su negativización no representable, encuentra en el orgasmo el cerrojo puesto a la regresión somática. El niño tiene así la preconcepción de la pareja gozante-orgásmica, a través del conflicto que ocupa su propia fuente pulsional.

A este no-representable de la negatividad, de la extinción, el psiquismo debe sin embargo encontrarle una figuración de contrainvestidura. Lo consigue utilizando el campo de las representaciones, a través de las figuras del borramiento, de la alucinación negativa y del repliegue comprometido en las teorías sexuales de la castración.

Para aclarar esta dificultad de representar la negatividad, pongamos un ejemplo: ¿cómo representar la sonrisa del Gato de Cheshire (Carroll, 1865/1990) sin dibujar su boca? Cómo representar la falta de una sonrisa sin hacer de ella el resultado de una desaparición, de un repliegue, la consecuencia de un borramiento; de ahí la noción de castración como teoría explicativa de la falta.

Mucho antes de los emoticones y los *smileys*, el reverendo padre Charles Dodgson, alias Lewis Carroll, maestro del *nonsense* anglosajón, nos regaló una ilustración de este estilo, creada por John Tenniel (1866/1990). Una vez quitados la cola, las patas, el cuerpo, las orejas, la frente, los ojos, la nariz del gato, solo queda su sonrisa llevada por el dibujo de su boca. Si se quita la boca, solo queda la palabra *sonrisa*, sin ninguna representación específica.

Esta digresión a través de Alicia y su país de las maravillas tiene un significado más fundamental. ¿Cómo podemos representar la falta de cola, piernas, cuerpo, etc., si no es haciendo que sus representaciones experimenten un acto de retracción; por tanto, mediante un argumento centrado en un acto que las haga desaparecer? Aquí es donde interviene el pensamiento teorizador, haciendo de la falta una ausencia ligada a una presencia anterior. Entonces, no hay forma de pensar la falta sin asociarla a una representación y a una teoría, y sin recurrir a las palabras. Así se aborda la diferencia de sexos. Pero la cuestión de la falta sigue sin resolverse, ya que esta lógica primero atribuye algo a la niña mediante la teoría de la universalidad del pene, y luego se lo quita mediante una segunda teoría, la de la castración.

Lo mismo ocurre con la escena primaria. Las innumerables representaciones que la acompañan son fantasías de la escena primaria, teorías sexuales infantiles. Estas representaciones contrainvesten la calidad propia de la escena primaria, lo que la define, la negativización de lo existente, la extinción, la desaparición. Por lo tanto, es importante no confundir la escena primaria y las representaciones de la escena primaria. Cuando el Hombre de los Lobos ve la aspiración a la desaparición en la escena primaria en sí-mismo, se salva sacrificando la parte por el todo, se desprende de su esfínter anal y emite una hez, se retiene mediante una evacuación. Entonces, puede construir, sobre su autoerotismo así reinscrito, una escena equivalente, un *a tergo* entre sus padres, del que está excluido. La escena primaria como tal se encuentra así en radical heterogeneidad con cualquier discurso que quiera dar cuenta de ella. Las palabras nos permiten decir el sentir de la sonrisa, la experiencia de la falta, la diferencia, pero no la no existencia, no la falta en sí. También permiten decir la negatividad, pero situándola en su propio campo, el de la positividad. Mediante

el acto mismo de la nominación, la escena primaria se somete a una renegación, y la falta, a una negación. Tal es la heterogeneidad radical entre el lenguaje y esta cualidad pulsional elemental, su tendencia extintiva. Solo la instalación de una regresión sensual inscrita en un cuerpo que la expresa, la inscribe por conversión y la retiene permite el camino regresivo de lo experimentado a la fuente pulsional, sin sucumbir a las atracciones de la escena primaria. Esta instauración se realiza por el largo camino descrito anteriormente, llevado a cabo en dos tiempos, según el proceso del *après-coup*. La sensualidad y el erotismo corresponden al *après-coup*. La realización de este proceso es el objetivo de los tratamientos psicoanalíticos que las psicoterapias no pueden alcanzar. En el curso de un tratamiento, la relación con la escena primaria se modifica; el mapa de lo erógeno se transforma, se libera.

Resumen

“Hacer el amor” es el destino de la sensibilidad adquirida durante la infancia, y que en la adolescencia se vuelve susceptible de dejar asomar su erogeneidad a través de una regresión sensual. La escena erótica sigue el camino de esta regresión sensual, cultiva las experiencias corporales a la inversa, y se topa con el cerrojo del masoquismo originario hasta lo refractario. Dos escenas conflictivas animan la fuente pulsional, una escena primaria dominada por la tendencia extintiva y una escena originaria impulsada por un imperativo de inscripción psíquica, aquí una conversión corporal. El sentimiento amoroso nace del brote sensual y de los encuentros compartidos de lo pulsional traumático.

Descriptor: *Sensualidad, Zona erógena, Escena primaria, Amor.*
Candidatos a descriptor: *Regresión sensual, Sexualidad de órgano, Escena originaria, Après-coup.*

Abstract

“Making love” is the destiny of the sensibility acquired during childhood and which, in adolescence, becomes capable of revealing its erogeneity through a sensual regression. The erotic scene follows the path of this sensual regression, cultivates the bodily experiences in return, and comes up against the lock of the original masochism to the point of refractory. Two conflicting scenes animate the drive source, a primal scene dominated by the extinctive tendency, and a founding scene driven by an imperative of psychic inscription, here a bodily conversion. The feeling of love is born from the sensual outbreak and the shared encounters of the traumatic drive.

Keywords: *Sensuality, Erogenous zone, Primary scene, Love.* **Candidates to keywords:** *Sensual regression, Organ sexuality, Original scene, Après-coup.*

Referencias

- Arasse, D. (21 de diciembre de 2022). *Histoires de peintures par Daniel Arasse: Le rien est l'objet du désir*. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/une-histoire-de/le-rien-est-l-objet-du-desir-1923562> (Trabajo original publicado en 2003).
- Barande, I. (2009). *L'appétit d'excitation*. PUF.
- Carroll, L. (1990). Alice au pays des merveilles. En L. Carroll, *Œuvres complètes*. Gallimard. (Trabajo original publicado en 1865).
- Chervet, B. (2010). Les fantasmes originaires et l'avènement de la sensualité: Les zones érogènes, les loquets du corps. *Revue Française de Psychanalyse*, 74(4), 981-1006.
- Chervet, B. (2020). Le rêve et l'épreuve du réfractaire. *Revue Française de Psychosomatique*, 57, 11-34.
- Fain, M. (1988). Les "ouatères" et leurs verrous. En D. Anzieu, A. Doumic-Girard, M. Druenne-Ferry, M.-C., Duriez, M. Fain, D. Houzel, M. Rufo, P. Sansot, J.-S. Soulé, M. Soulé. S. Tisseron y A. Tursz, *L'enfant et sa maison* (pp. 113-117). ESF.
- Fragonard, J.-H. (1778). *Le verrou* [óleo sobre tela]. Museo del Louvre.
- Freud, S. (1988a). Communication d'un cas de paranoïa contredisant la théorie psychanalytique. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. 13, pp. 307-317). Puf. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1988b). Pulsions et destins de pulsions. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. pp. 163-185). Puf. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1991). Le moi et le ça. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. 16, pp. 255-301). Puf. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1992). Le problème économique du masochisme. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. 17, pp. 9-23). Puf. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1996). Au-delà du principe de plaisir. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. 15, pp. 273-338). Puf. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1998). Note sur l'inconscient en psychanalyse. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. 11, pp. 173-180). Puf. (Trabajo original publicado en 1912).
- Freud, S. (2003). L'interprétation du rêve. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. 4, pp. 14-756). Puf. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Freud, S. (2006). Trois essais sur la théorie sexuelle. En J. Laplanche (dir.), *Œuvres complètes* (vol. 6, pp. 59-181). Puf. (Trabajo original publicado en 1905).
- Poe, E. (1951). *La lettre volée*. Gallimard. (Trabajo original publicado en 1844).
- Réage, P. (1954). *Histoire d'O, suivi de Retour à Roissy*. Jean-Jacques Pauvert.
- Tenniel, J. [ilustrador] (1990). Alice au pays des merveilles. En L. Carroll, *Œuvres complètes*. Gallimard. (Trabajo original publicado en 1866).

Traducción del francés: Marina Meyer y Carolina García

Recibido: 15/8/2021 - Aprobado: 14/11/2021

Calibán -
RLP, 21(1),
109-119
2023

Edgardo Adrián Grinspon*

Erótica de la clínica: Memorias de un analista-escritor

*Nunca sé ni por qué, ni cuándo:
esa voz yo no la comando.*

[...]

Pido lo que necesito:

tinta y tiempo.

Jorge Drexler, "Tinta y tiempo"

Con el tiempo he ido aprendiendo acerca de mi necesidad de escribir. Eso solo ocurre en mi consultorio, donde solo puedo escribir sobre aquellas cosas que me escucho decir o, más bien, repetir. Nada más. No pretendo -ni podría- producir un discurso científico, tampoco poético; no es su sentido, aunque podría parecerlo y hasta, a veces, podría pedirle prestado algún recurso.

Solo al repetir algo en el consultorio me doy cuenta de que me importa. Pero solo se hace escuchar a fuerza de repetirlo o, mejor, de escucharme repetirlo, repetirse, repetírmelo, tal vez sorprendido por la clínica. Pero, sobre todo, sorprendido por cierta violencia que interrumpe el orden habitual de las sesiones. Empiezo a escucharme en algo: ¿lo conozco?, ¿ya me he escuchado decir esto?, me pregunto sobre una situación clínica. Me voy dando cuenta, me doy cuenta: ha llegado el momento de ponerlo por escrito. ¿Qué es esto que me ocurre? Esta suerte de extraña posesión ¿diabólica?

¿Qué es esta urgencia pulsante, empujante, pulsionante?

Algo de esa extraña violencia viene a salvarme del abismo. Lo violento -*bio-lento*, volveré sobre las *bio-lógicas* más tarde-, retomo, tuerce, tergiversa, subvierte de un modo "diabólico" lo instituido.

La irrupción de una idea se mete por entre mí como una lágrima podría sorprendernos ante un paisaje que nos conmueve o una risa filtrarse en un espectador silente.

A eso Bataille lo llamaba lo "diabólico" y explicaba su sentido, mucho muy anterior a que el Cristianismo lo hiciera coincidir con lo religioso (Bataille, 1961/1968). Ese diabólico es capaz de aliviar mi urgencia. Es que somos humanos. Eso nos hace vulnerables seres vivientes que vivimos en la sombría perspectiva de la muerte, y por eso conocemos la violencia desesperada del erotismo.

Esta es mi erótica particular. Personal. Mi erotismo más genuino, desplegado en el verdadero placer de escribir. Esa es la erótica que pretendo explorar en este escrito: la erótica del analista-escritor.

Por qué escribimos

¿Por qué escribimos?, se preguntaba Barthes, pero antes de citarlo, no puedo dejar de recordar a Roberto Arlt: "Cuando alguien tiene algo para escribir, lo hará sobre un papel, un rollo de metal o aun sobre las pupilas hendidas de un humano".

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Compruebo una vez más el valor encubridor y creativo de la memoria. Más de una vez me ha ocurrido este fenómeno creativo y apócrifo del mal citar. El malentendido del citar una frase que años después compruebo que no es tal. Algo ha ido pasando con el correr de los años que ha ido embelleciendo, transformando la cita original. He citado esta frase durante años con la convicción de que así constaba en el texto original para, en ocasión de este escrito, recurrir a la fuente y comprobar, horrorizado, que la frase era *mía*. Había tomado del autor algo del original, pero había ido agregando una cosecha propia. ¡Qué extraña intrusión diabólica se ha ido operando en la transformación insolente de un texto que era más sagrado para mí que para mi actividad inconsciente! Mi memoria no ha sido más que una suerte de desmemoria. Idea muy cara a Freud.

Roberto Arlt (1931/1972) dice que “cuando uno tiene algo que escribir lo escribe en un cuarto infernal o sobre una bobina de papel. Dios y el diablo están junto a uno, susurrándole palabras infernales” (p. 5). Esta es la cita original. Como se verá, comparte con mi frase “cuando alguien tiene algo para escribir”, frase que pertenece al escritor original; el resto..., bueno..., lo escribo yo o, en todo caso, podremos decir que Dios o el Diablo hicieron su parte.

Sufrió algo parecido al tratar de publicar ciertas reflexiones surgidas en mí luego de un reportaje hecho por Rene Kaës a Didier Anzieu, publicado en la revista *Zona Erógena*, en 1995. En aquel reportaje, Kaës preguntaba sobre qué era un analista vivo, y *mi* propio Anzieu contestaba: “Un analista está vivo mientras pueda hacer preguntas”. Sobra aquí tal vez citar el original, que es bastante distinto, pero muchos años después fui a buscar la cita original solo para comprobar que no existía tal respuesta y que yo parecía estar pensando el valor de una analista que se hace preguntas. Solo quiero resaltar cierto equilibrio entre la cita y una actividad creativa inconsciente por mi parte, que jamás pude apropiarme como tal, ya que, durante muchos años, solo lo cité como si perteneciera a otro. Mi desmemoria buscaba algún lugar donde ser escrita en primera persona. Este tipo de actividad inconsciente suele ser el que muchas veces nos empuja a escribir, solo si estamos atentos al embrión germinal que empuja en nosotros, aprendemos a reconocerla y, sobre todo, a saber recrearla.

Diez razones para escribir, diría Roland Barthes

1. Por una necesidad de placer, que guarda relación con el anhelo erótico.
2. Porque descentra el habla.
3. Para poner en práctica un don, producir una diferencia.
4. Para ser reconocido, gratificado, amado.
5. Para cumplir cometidos ideológicos.
6. Para obedecer órdenes.
7. Para satisfacer amigos, irritar enemigos.
8. Para contribuir a agrietar el sistema simbólico de nuestra sociedad.
9. Para producir sentidos nuevos.
10. Para desbaratar el fetiche, la idea, el ídolo, el fetiche de la determinación única. Para acreditar el valor superior de una actividad pluralista, sin causalidad como lo es el texto mismo. (Barthes, 2000/2002, pp. 41-42)

¿Cómo escribo? La erótica

Cuando algo empieza a insistir, llega esa vieja sensación conocida y molesta a la vez, me voy dando cuenta de que ha llegado el tiempo de ponerlo por escrito.

Solo puedo escribir sobre mis obsesiones. Me doy cuenta de que no soy original, pero, sencillamente, no podría hacer otra cosa.

Un exanalizante (y probablemente terapeuta él también) le pregunta a su analista: “¿Por qué escribe?” (Green, 1990, p. 11). Un sorprendido André Green intenta responder. Sus intentos son varios: como testimonio, como necesidad de organizar la experiencia, como búsqueda de la verdad. Sin embargo, finalmente se rinde: “Porque no podría hacer otra cosa” (p. 11). También habría de las razones inconfesables, de las que uno solo derrama sobre el diván: el exhibirse, el ser admirado, la rivalidad edípica. En fin, la inconfesable dramática humana.

Pero me interesa rescatar el “No podría hacer otra cosa”, frase que describe a alguien que se rinde ante la pasión de escribir. Es el tributo que se cobra la pulsión ante un jinete que vanamente intenta domesticarla, en su triple servidumbre. Esa frase no parece involucrar una pasión por saber o por investigar, sino un malestar corporal, probable producto de la interpulsionalidad en juego en la sesión, operando en nosotros como malestar transferencial.

Esta frase tal vez es la que más pueda explicarnos lo que estamos tratando de describir: el testimonio de alguien que se rinde frente al empuje de una pulsión desatada que solo busca su descarga. Una respuesta bastante parecida se encuentra en un texto de Mauricio Abadi llamado “Psicoanalista escribiendo” (1992). El texto, escrito en primera persona, tiene una ligereza y una profundidad pasmosa. Dirá Abadi: “Vuelvo a la pregunta inicial: ¿Por qué escribe? porque me dan ganas. ¿Ganas de qué? Pues simplemente de releerme. ¡Ah, entonces el lector soy yo!” (p. 13).

Solo basta recordar al Marqués de Sade, encadenado en una mazmorra, preso por sus escritos, buscando desesperadamente fabricarse una pluma con un hueso de pollo para hurgar entre sus excrementos y tener allí la posibilidad de escribir algo sobre una pared desierta. Tal el empuje de alguien que solo escribía porque no podía hacer otra cosa. Se tratará de una pulsión a escribir, o de la combinatoria de varias. Encontramos aquí el componente motriz sadomasoquista. En el caso del mencionado Marqués, ya desligado de la propia autoconservación.

Escribo por muchas cosas, entre otras, porque me gusta leer. Mis autores y sus textos, mis textos favoritos, me parasitan al escuchar a mis pacientes. Escribo porque la experiencia que transmite el analista-escritor es la de un mundo más tolerable en ese incierto encuentro con el sufrimiento ajeno. No olvidemos que crear requiere una filiación simbólica con algún autor. Para Freud, fue Goethe. Entre sus 37 y sus 39 años, este pudo encontrar una renovación de su escritura durante su estancia en Nápoles y en Roma. Freud a los 39 años, entre el sueño de la inyección a Irma durante un viaje por Italia y un viaje relámpago a Berlín para ver a su amigo Fliess, consigue discernir inspiradamente su teoría sobre el sueño como una realización de deseos. Para Anzieu (1981/1993), fue Freud, y en él se inspira para su ensayo sobre la creación.

Son muchos los analistas que han hecho del escribir una parte importante de su práctica cotidiana, y todos muy disímiles entre sí, por su estilo, por su palabra, por lo que buscan al escribir. Encontramos un Leclair (1975/1977) que, con su palabra, con su *poordjeli* casi araña una realidad que solo se alcanza en una palabra que se acerca a la poética, un Green con su pensamiento tan organizado y leído, Kristeva y sus recorridos literarios o tal vez un Adam Phillips, pensador etéreo que convoca públicos formados y legos. Sus textos me acompañan en el momento de soledad extrema que sucede cada vez que me entrego a una sesión. Para un analista-escritor, sus referencias son su brújula cotidiana. La lectura muchas veces funciona como condición previa a la escritura.

Un analista-escritor

No todo analista necesita escribir. Conocemos excelentes analistas que nunca han necesitado producir necesariamente un texto. Habrá analistas que escriben mucho y otros no tanto. El analista-escritor es aquel que ha encontrado en el escribir un modo de tramitar sus propias exigencias pulsionales ante una clínica que él siente como provocante-convocante. Escribir será, para él, un modo de exorcismo personal.

Concluyo entonces que el escribir se impone como una erótica diabólica, en la que, parafraseando a Freud (1933 [1932]/1991b, p. 74), podríamos decir “donde Ello era, Yo debe escribir”.

El círculo se cierra: Pequeño recorrido por el proceso creador

Para Freud, el trabajo creador está eminentemente marcado por la puesta en forma de fantasías inconscientes y alimentadas por la sexualidad infantil. La posibilidad de transponer estas fantasías en obras creativas y no en síntomas está dado por el mecanismo sublimatorio, a partir de la inhibición y el desplazamiento de la meta sexual. Esto conlleva desde Freud, y a la luz de las sucesivas reformulaciones de la teoría, consecuencias sobre lo que podría llamarse desexualización de la energía pulsional y la consiguiente liberación de la pulsión de muerte, incluyendo la teoría del narcisismo y la última formulación de la teoría pulsional. Podríamos calcular un crisol de pulsiones: el aferrar, el ver y alguna expresión motriz que se pondrá en juego con el movimiento dactilar realizado, en fin, una combinatoria de pulsiones que confluyen en el escribir. La sublimación de la pulsión de aferrar podría dejar desligados fragmentos de la pulsión de muerte al servicio del incremento del sadismo del superyó -como en el caso del Marqués- o lograr que se restablezca la ligadura al servicio de la vida -donde el placer por apoderarse del saber sea una trasmudación del placer por aniquilar-. Podemos inferir aquí el origen sublimatorio de la pulsión de saber -apoderarse del saber como trasmudación del aniquilar- (Maldavsky, 1992); podríamos inferir este resultado en el comentario de André Green (1990).

A partir de Winnicott, la cuestión de la creatividad deja de ser pensada como la desexualización freudiana ligada a la sublimación o la reparación kleiniana. Desde aquí, la creación artística pasa a ser la posibilidad de inscribir o representar algo, donde el camino no parte de algo sexual que se desexualiza, sino al revés: algo que pulsa compulsivamente por inscribirse al servicio del narcisismo de vida y que puede terminar sexualizándose... ¡o no! Son diversos los autores que se han ocupado del proceso creativo. Clásicamente, en su texto *El cuerpo de la obra*, Didier Anzieu (1981/1993) describió las cinco etapas del proceso creador: 1) sobrecojimiento, 2) toma de conciencia de representaciones inconscientes, 3) instituir un código y hacer que tome cuerpo, 4) composición propia de la obra y 5) publicación. En sus diversos ensayos, les da un rol importan-

te a los cuidados maternos precoces. Es impactante su trabajo sobre la fuerza creativa en Francis Bacon, su vinculación con las formas obscenas de sus cuadros y la construcción sobre los precoces cuidados por parte de su madre.

Al momento de escribir, el vencer la primera inercia que permita llegar al teclado y avanzar sobre lo informe de un momento que uno ha podido circunscribir es avanzar sobre otro mundo, que inicia una secuencia de reflexiones en torno a un momento clínico.

Por eso intento delimitar una experiencia particular, no acerca del analista que además podría ser poeta, escritor o ensayista, sino tal vez poder pensar en términos metapsicológicos qué sucede con aquel que, en contexto de una situación clínica, alcanza un punto de inflexión cuando específicamente se siente convocado a escribir sobre una situación analizante. Didier Anzieu (1978) llamaba a este momento “identificación heroica”.

Si podemos repasar la alternativa transferencia-contratransferencia y entender ese cruce de subjetividades como una zona intersubjetiva, podemos inferir que de ese juego intersubjetivo puede surgir en el analista esa inflexión como la necesidad de algo más. ¿Convocar a supuestos lectores sería un modo de salir de un clima de encierro? ¿Teorizar sobre una clínica sería un modo de labrar teoría? Pero también es un modo de ligadura que participa de una erótica específica: la erótica de la clínica o la *erótica-clínica*.

La erótica

Entiendo *lo erótico* como un concepto altamente útil para el psicoanálisis, pero que es oriundo de la filosofía. Probablemente el sentido de lo erótico y la muerte desde una perspectiva filosófica no sea igual al que toma para el psicoanálisis (Laplanche, 2001).

“La simple actividad sexual es diferente del erotismo, la primera se da en la vida animal y solo la vida humana muestra una actividad que define, tal vez, un aspecto ‘diabólico’ al cual conviene el nombre de erotismo” (Bataille, 1961/1968, p. 15). Para Bataille, el animal ignora el erotismo en la medida en que le falta el conocimiento de la muerte. Por el contrario, en la medida que sentimos y vivimos en la sombría perspectiva de la muerte, es que conocemos la violencia desesperada del erotismo. Lo diabólico, para este autor, es la coincidencia de lo erótico y la muerte, nuestra propia “locura” (locura, aquí, en términos más poéticos que psiquiátricos). Si lloramos emocionados o reímos sorprendentemente, ligado al erotismo naciente, podremos dejar de percibir el sentido trágico de la vida en su ser para la muerte.

La “esfera” diabólica habita a la humanidad desde sus comienzos, y solo tardíamente la creencia en el diablo coincide con la ultratumba y lo vivo más allá de la muerte. Con esto, intento aproximar la idea de lo erótico como algo muy próximo a la muerte para la filosofía y que, en

términos de nuestra metapsicología y en función de lo que ligare más adelante como sostén de la fantasía, implicará, desde mi perspectiva personal, una desmentida funcional de la muerte.

Las cavernas de Lascaux, tomadas por Bataille (1957/2006), saben ilustrar muy bien esto con la imagen de un hombre moribundo luego de ser atacado por un bisonte, pero con su miembro erguido. El triunfo de lo vivo hasta en la muerte.

La clínica: El pensamiento clínico de André Green

Para André Green, el pensamiento clínico es un pensamiento muy particular, que –parafraseando a la clínica médica– surge al costado del paciente, a la cabecera del diván. Antiguamente, en su origen, el clínico era el que solía visitar a los pacientes en su lecho. El pensamiento clínico es un derivado conceptual de la teoría del encuadre interno del analista. El pensamiento clínico es, para André Green, un modo original y específico de pensar, surgido de la experiencia práctica que da sentido a los movimientos, transformaciones y desarrollos ofrecidos a la escucha del psicoanalista. El pensamiento clínico tiene el poder de volvernos sensibles a un trabajo de pensamiento que opera en la relación del encuentro, de tal modo que no existe en sí mismo, sino que es producto del encuentro con un paciente. A la inversa, el pensamiento clínico se suele reconocer porque fácilmente nos evoca situaciones clínicas que ya hemos vivido con otros pacientes. Significa aludir a las transformaciones dictadas por la angustia, el dolor, el sufrimiento o también a las estrategias, para negarlas o combatir las. El pensamiento clínico forja conceptos que expresan las razones del inconsciente. La clínica no solo refiere al sufrimiento del paciente, sino también a la sensibilidad del analista al escuchar al paciente. Si la erótica es la afirmación de la vida, la erótica clínica es la afirmación de *lo vivo*, producto de la sensibilidad del analista al escuchar al paciente, que empuja vitalmente a hacer algo con la deriva que se genera dentro de él.

Un pensamiento provocado por el discurso del paciente, en irradiaciones asociativas con reverberaciones retroactivas que Green describe como el resultado mutuo de la observación y autoobservación de un proceso que termina confluyendo en la palabra. Para este autor, el trabajo psicoanalítico termina transformando el aparato psíquico en aparato de lenguaje. El trabajo del pensamiento clínico consiste en relacionar, a partir del lenguaje, dos formas que este mantiene con la psiquis: a) la primera, a través de la relación del pensamiento consciente (Cc) con el pensamiento preconscious (Precc), ambos indisolublemente unidos al lenguaje; b) la segunda forma buscaría los vínculos entre el pensamiento Cc y Precc, por un lado, y las conjeturas del grupo anterior, surgidas acerca del pensamiento inconsciente (Icc), que no tiene esa relación de dependencia con las palabras.

La vuelta a sí mismo a través del rodeo por el otro, dirá él.

La erótica-clínica: Una palabra que encuentra asilo

La erótica de la clínica sería, parafraseando a Bataille (1943/2016), la mística que captura la experiencia interior de aquel que se ofrece como disponible a pensar ese entre dos. Uso aquí la palabra *mística* en el sentido en el que la utilizo Freud. Él afirmó que la mística constituye una tentativa de reencuentro del yo profundo con su núcleo, el ello. Mística, esa oscura percepción del ello, dirá en sus últimas notas (Freud, 1937/1939, p. 302). Por eso, para Bataille (1943/2016) la experiencia interior es la mística sin dioses. El momento en el cual nuestra palabra, puesta por escrito, araña, alude, roza algo que alguna vez se volvió inteligible para nosotros. Una inteligibilidad no hecha en ausencia ni en un pensar abstracto, sino una mística hecha en clínica, que únicamente surge

cuando otro sujeto, habitado por sus pulsiones, en busca de un objeto, a partir de su consulta y su sufrir, desencadena en nosotros, colocados en el lugar de otro –también habitado por sus propias pulsiones– que se dispone a entregarse como ¿continente y metabolizador?, ¿activo o pasivo? de lo que ocurra en ese campo intersubjetivo. Experiencia transicional del encuentro con un objeto-otro sujeto (Roussillon, 2008).

La erótica clínica es la afirmación de *lo vivo* en el escuchar el sufrimiento ajeno. ¿Por qué otra razón podríamos tolerar hora tras hora ese sufrir?

El analista-escritor da un paso más y transforma esa erótica clínica en una erótica del escrito. Lo específico del analista-escritor es que su palabra encuentra asilo: la escritura.

El trazo escrito pasa a ser la representación material que le da cuerpo y consistencia a la experiencia interior del analista habitado por el encuentro. Quedará para futuros desarrollos la posibilidad de investigar las diferencias metapsicológicas entre el trazo escrito sobre el papel y la escritura sobre un teclado y una pantalla (me refiero a pensar si hay diferencias en el tipo de pulsiones involucradas y el tipo de objeto en cuestión al tratarse de papel o pantalla). Adelanto una posición personal: la constitución de la letra escrita habilita la plasmación proyectiva en lo mundano de una espacialidad anímica primordial.

La erótica clínica donde algo empieza a ordenarse al ponerse por escrito y dirigirse a un hipotético lector instituye desde ya un destino, cierra para mí un círculo que arranca en la consulta por el padecer de un sujeto y que, atravesado por el compartirlo conmigo, me permite ingresar a sus mundos más íntimos y comenzar a tejer alguna trama conjetural sobre su sufrir. El analista-escritor padece una erótica particular: la erótica de lo clínico volcado al lenguaje, intentando arrancarle un destino al azaroso encuentro entre un analista y su analizante. ¿Por qué no volver sobre el anacrónico uso de la palabra *paciente*? ¿Acaso no apelamos a su paciencia para destrabar el goce anudado a su síntoma?

La escritura erótico-clínica serían las lágrimas de Eros peleando su lugar para inscribir no solo el trauma del paciente, sino también el trauma fundamental del analista. Apelando a su pensamiento clínico, intentará, por amor al lenguaje, una vez más, saltar ese hiato quimérico entre la representación, la cosa y la palabra.

Trauma fundamental del analista, herida fundante de su vocación, aquella que llevó a Freud a decir que psicoanalizar era una profesión imposible. El trauma fundamental del analista es sintomático pero estructurante, ya que hará de él una vocación permanente. Denomino *trauma fundamental del analista* el trauma que lo fundamenta y supone una herida en él que es fundamento de su vocación. Entiendo por fundamento aquello que lo origina y sostiene desde su base, un intento de inscribir lo imposible de inscribir. Todo análisis será un intento de poner en palabras lo imposible y reconocer lo imposible de esa tarea cuando se llega al final. El analista-escritor es aquel que ha encontrado algo más: la

escritura, el escrito, la producción de un texto psicoanalítico como modo de suturar la herida que implica siempre ese intento de ponerle palabras al sufrimiento ajeno, y donde es frecuente que el analista pague con su sufrir, en su propio cuerpo, el tratar de nombrar el insondable goce ajeno. Algunos llaman a eso contratransferencia.

Este mismo límite, el de una profesión imposible, es el que convocó a Bion a recurrir a la poesía de Keats para poder decir lo indecible. Bion (1970/1974) lo llamó capacidad negativa. La tolerancia a lo negativo (Malpartida, 2013).

¿Podríamos entonces pensar que lo logrado de un texto está relacionado con su capacidad de recubrir o de bordear isomórficamente la cosa?

Evidentemente, el analista-escritor tiene una relación favorecida con el lenguaje y hace uso de ella explorando con la palabra el mundo de una manera privilegiada. Esto le confiere al analista su estilo particular, que le otorga el don de escribir (Kristeva, 2001).

Es llamativa la ausencia en la literatura psicoanalítica sobre las referencias al estilo. La cuestión del estilo (y aquí hago específica referencia al estilo en la producción escrita) hace a su sello más particular, más característico y auténtico. Entiendo por *estilo* su manera propia de transferir al aparato del lenguaje las representaciones-cosa esenciales de su vida psíquica inconsciente, dándole un estatuto secundarizado al dotarlo de ligadura a representaciones de palabra. Estas páginas dan testimonio de lo mucho o poco que se puede lograr con el lenguaje. Todo escrito intenta cierta domesticación del lenguaje para llevarlo hasta donde intentamos o podemos. Hacerle decir a las palabras lo que deseamos transmitir. ¿Cuán claro u oscuro es un texto? ¿Cuán abstruso? Cuestiones como su elegancia, su facilidad para transmitir las ideas, su organización interna, su equilibrio entre la estructura superficial y la profunda. ¿Qué tan sencillo o complicado es un texto para transmitir sus ideas, y cuáles son sus procesos retóricos?

Recurriré a Freud para ejemplificarlo. Este le escribe a Fliess respecto de sus propias dificultades en la redacción de la *Traumdeutung (El libro de los sueños)* y “el capítulo está aún muy crudo estilísticamente y en partes está mal escrito, es decir, el asunto está presentado sin vida. Será preciso destacar mucho más los pasajes que he dejado en él acerca de las fuentes somáticas del sueño” (Freud, citado en Litchman, 1992, p. 85; las itálicas son mías), y posteriormente escribe: “las partes oscuras necesitan ser aclaradas. Necesito una inmensa paciencia, un excelente humor y algunas buenas ideas” (p. 85).

Cuanto más se parezca la palabra a la cosa, ¿más exitoso será un texto? ¿A qué se refiere Freud con “presentado sin vida”? ¿El texto traduce la representatividad de ciertos estados anímicos desvitalizados? Si las cosas están presentadas sin vida, ¿el excelente humor Freud lo siente necesario para transmitir algo más vital?

A veces la palabra es clara, transparente, es una herramienta sencilla, fácil de usar, que hace su trabajo de un modo eficaz y hasta simple, pero en ocasiones no alcanza para transmitir lo que intentamos. Entonces recurrimos a otros efectos del lenguaje, tal vez no tan accesibles, no tan llanos. ¿Nuestras lecturas influyen? Cuanto más leído sea un analista, ¿más don de lengua, más don de escribir? Entonces, ¿será perfectible este proceso erótico que intentamos describir?

Para Jakobson (1963/1986), el lenguaje tiene seis funciones. Voy a resaltar la función metalingüística, es decir, la posibilidad de la palabra de hablar sobre la palabra, por tomar este texto como ejemplo y para profundizar en aquello que llamamos estilo. ¿Qué tiene el estilo que hace que sea más sencillo o más complejo? ¿Por qué, por ejemplo, comenzar este texto con una referencia al “mal citar”? ¿Es un defecto de estilo? ¿El texto pierde claridad? ¿Tiene acaso un estilo que desorienta al lector? ¿Lo confunde? Tenemos aquí un dilema de estilo en el que podría argumentar que el estilo del texto no solo no es lineal, sino que, con ese recurso, el texto pretende aludir, en un

metatexto, al factor caótico inherente a todo proceso creativo.

Considero que es Roussillon (2001) quien ha intentado con más detalle describir este proceso de transformación en términos metapsicológicos. Si retomamos el punto descrito anteriormente, donde alguien consulta y nos relata su sufrir, ese sufrir funciona sobre nosotros de maneras diversas, simultáneas, que provocan diferentes efectos y afectos. Es decir que tratamos de describir un recorrido que arranca originariamente en el cuerpo, tal vez como sensación o percepción de un afecto que es antes que nada cuerpo -o cuerpo erógeno- y que desde ese origen *bio-lógico* podrá recorrer un circuito largo y lento -*bio-lento* (aquí vamos, otra vez, forzando al lenguaje a decir lo que no alcanza a decirse)- o un circuito corto y rápido -corto-circuito-. Ese circuito *bio-lento* sufrirá, recorrerá distintas transformaciones y diferentes reorganizaciones, que en términos de la *Carta 52* (Freud, 1950 [1896]/1991a, p. 274) podremos pensar como inscripciones que se van duplicando y reorganizando. Esta idea de la psiquis como proceso de elementos heterogéneos y sucesivamente transformables es fundamental para nuestra actividad como *elemento vivo* en contacto con *lo vivo*.

Primero, los signos perceptivos de lo que se ha visto, escuchado o sentido en sesión. Inscripciones por continuidad y simultaneidad que tendrán los vínculos fragmentarios y azarosos de lo originario para luego retranscribirse al proceso primario y la posibilidad de convertirse o transformarse en un almárgo llamado representación de cosa. Segunda transcripción que, de ser exitosa, dará origen al proceso primario. Finalmente, una tercera transcripción y su ligadura a representaciones de palabra construirá el espesor del Precc, ya dando origen al mundo histórico y continuo de aquel aprendiz de historiador que narra su propia historia, un Sr. llamado Yo.

El circuito *bio-lento* es lo diabólico de la erótica conjurando los demonios de la muerte. El circuito corto, o corto circuito, es el *acting in* o el enactment en sesión por parte del analista. Un paciente habla o calla, y nosotros sufrimos súbitamente palpitaciones o una náusea irresistible. Tengo el impulso súbito de ir al baño y vomitar. Lo freno, me detengo, pero rápidamente se cruza un pensamiento: “Que se vaya”. “Que se vaya, y puedo vomitar”. Pero puedo frenar y pensar qué me está pasando, ¿de qué estaba hablando? Recuerdo su relato y rápidamente entiendo que la escena se superpone con una escena inefable, siniestra, de mi vida. Las náuseas se han ido.

Es que el analista-escritor disfruta de su relación erótica con las palabras, haciéndoles decir lo que necesita de ellas. Si responden, si obedecen, es su dueño y la erótica exitosamente voluptuosa se instala para el analista como dueño y señor sobre la muerte. ¿La muerte? ¿Quién osa llamarse señor sobre la muerte?, me pregunto ¿Un analista que haya atravesado un análisis podría llamarse así? ¿Se instala sobre la muerte? Sí, la muerte, sí, de la pulsión. Cabría aquí la objeción acerca de si acaso se trata de una desmentida. O un fetiche virtual y necesario para que

algo advenga: “Donde ello era, yo, lo erótico, advengo”. Dueño y señor sobre la pulsión de muerte, tal vez. A veces, si la acción de la desmentida preserva la pulsión y su correlato: la fantasía. Utilizo aquí el concepto de fetiche virtual (“un brillo en la nariz”) en oposición al fetiche real (el perverso que venera un zapato como condición real de acceso al orgasmo), tal como lo plantea Norberto Marucco (1996). Se trata de un fetiche que protege la vida pulsional frente a las exigencias de una cultura que con su ideal de aniquilar el Edipo puede provocar la muerte de la pulsión (Marucco, 1996). Es un deseo a su antojo, al decir de Rosolato (1978), el que gesta la creación de un fetiche así.

La escritura es el fetiche virtual necesario que, por un lado, acepta la castración –al fin al cabo, poner algo en palabras es aceptar el no todo; quedará por detrás de las palabras un resto no simbolizable–, y por el otro, el éxito de algo que quedará para siempre como triunfo del Eros sobre Tánatos. Será al estilo de la vieja fórmula “ya lo sé, pero aun así” (Mannoni, 1969/1973). Al fin y al cabo, si nuestro uruguayo poeta pide tinta y tiempo, es porque la tinta conjura lo que el tiempo corrompe¹.

Resumen

En este trabajo se pretende explorar la erótica en juego en el analista-escritor. Se articula dos conceptos explorando sus orígenes, el de lo erótico como afirmación de lo vivo y el de pensamiento clínico, para arribar a un operador clínico que se activa en el analista-escritor: la erótica-clínica, que empuja a transformar el malestar en la sesión en algo escrito. El trazo escrito es la representación material que le da cuerpo a la experiencia interior del analista habitado por el encuentro con su paciente. Experiencia entendida como una mística que Freud describía como oscura percepción del ello. La experiencia interior es una mística sin dioses (Bataille, 1943/2016). La pulsión que empuja al analista-escritor (¿pulsión de escribir?) ¿sería la pulsión de vida ligando, en batalla contra la muerte de la pulsión, entendida como un fetiche virtual que preserva la fantasía?

Candidatos a descriptores: *Pulsión de escribir, Erótica clínica, Fetiche virtual, Analista-escritor.*

Abstract

This paper aims to explore the erotic at play in the analyst-writer. It articulates two concepts exploring their origins, the erotic as an affirmation of the living and that of clinical thinking, to arrive at a clinical operator that is activated in the writing analyst: the erotic-clinical, which pushes to transform the discomfort in the session into something written. The written trace is the material representation that gives body to the inner experience of the analyst inhabited by the encounter with his patient. Experience understood as a mysticism that Freud described as a dark perception of the “id” The inner experience is a mystique without gods (Bataille, 1943/2016). The drive that pushes the analyst writer (drive to write?) would be the drive of life binding, in battle against the death of the drive, understood as a virtual fetish that preserves the fantasy?

Candidates to keywords: *Writing-drive, Clinical erotic, Virtual fetish, Analyst-writer.*

Referencias

- Abadi, M. (1992). Psicoanalista escribiendo. *Revista de Psicoanálisis*, 49(1), 13-25.
- Anzieu, D. (1978). *Psicoanálisis del genio creador*. Vancú.
- Anzieu, D. (1993). El cuerpo de la obra. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1981).
- Arlt, R. (1972). *Los lanzallamas*. Compañía General Fabril. (Trabajo original publicado en 1931).
- Barthes, R. (2002). *Variaciones sobre la escritura*. Paidós. (Trabajo original publicado en 2000).
- Bataille, G. (1968). *Las lágrimas de Eros*. Signos. (Trabajo original publicado en 1961).
- Bataille, G. (2006). *El erotismo*. Tusquets. (Trabajo original publicado en 1957).
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior*. El Cuenco de Plata. (Trabajo original publicado en 1943).
- Bion, W. (1974). *Atención e interpretación*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1970).
- Freud, S. (1991a). Carta 52. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1, p. 274-280). Amorrrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1896]).
- Freud, S. (1991b). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. L Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 1-168). Amorrrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Green, A. (1990). *De locuras privadas*. Amorrrortu.
- Jakobson, R. (1986). *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1963).
- Kaës, R. (1995). Reportaje a Didier Anzieu. *Zona Erógena*.
- Kristeva, J. (2001). *La revuelta íntima: Literatura y psicoanálisis*. Eudeba.
- Laplanche, J. (2001). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Amorrrortu. (Trabajo original publicado en 1970).
- Leclair, S. (1977). *Matan a un niño*. Amorrrortu. (Trabajo original publicado en 1975).
- Maldavsky, D. (1992) *Letra, proceso pulsional y lógicas institucionales*. *Revista Argentina de Psicoanálisis*, 69 (1), 177-201.
- Malpartida, D. (2013). De la capacidad negativa de Keats a la capacidad negativa del psicoanálisis. *Psicoanálisis*, 11, 123-135.
- Mannoni, O. (1973). *La otra escena: Claves de lo imaginario*. Amorrrortu. (Trabajo original publicado en 1969).
- Marucco, N. (1996). Edipo, castración y fetiche. *Revista Argentina de Psicoanálisis*, 53 (3), 677-685.
- Rosolato, G. (1978). *La relación de desconocido*. Petrel.
- Roussillon, R. (2001). *Le plaisir et la répétition*. Dunod.
- Roussillon, R. (2008). *Le transitionnel, le sexuel et la reflexivité*. Dunod.

Recibido: 4/9/22 - Aprobado: 20/12/22

1. Luego de finalizado este texto, recordé una frase con la que David Maldavsky comenzaba uno de sus libros: “Escribo este texto por amor a la clínica”. Pude leer aquí las palabras: “escribo, amor y clínica”, que tanto tienen que ver con mi texto. David fue mi gran maestro en la clínica. Me di cuenta de que, luego de su muerte, nunca había podido escribir aquel postergado homenaje que siempre había intentado. Tal vez, una virtual desmentida de su muerte, que la escritura me permite aceptar y despedir. Vaya aquí, entonces, mi homenaje.

Los caminos del amor

Desde el psicoanálisis es ético hacer referencia a la singularidad del acto de amor. Sin embargo, una consideración tan subjetivada, tan particularizada del acto del amor me alejaría de un triple cometido, que es reflexionar sobre 1) *las dimensiones del amor y, subsecuentemente, del dolor*, 2) su ilustración en *los géneros literarios* y 3) cómo se alcanza de este modo un discurso llamado clínicamente “patológico”.

Porque si me adentro un poco en la etimología, la patología es el *logos* -discurso- sobre el *pa-thos* -lo que se padece, siente, experimenta-, y no nos encuentro ya tan lejos, entonces, del tema del amor. Incluso la palabra *paciente* deriva de la misma raíz, y sabemos las diferencias que su posición subjetiva mantiene con la del más recientemente llamado, por Lacan, analizante.

Creo que el amor puede ser pensado en dimensiones diversas, complejamente relacionadas con temáticas del psicoanálisis, que me permitirán ahondar muchas cuestiones clínicas de aquí en adelante. Tendré entonces eslabonadas dimensiones distintas del amor y sus correlatos dolorosos en aquel que las padece. Dimensiones del amor-dolor ejemplificadas, a su vez, en los distintos géneros de la literatura, incluso de la filosofía.

A. El amor-poema

La primera forma del amor que nos sale al paso se presenta cuando el *otro* -más frecuentemente, la mujer idealizada, pero no exclusivamente- deviene una abstracción, cuando es el mero soporte de un discurso que se desenvuelve exclusivamente sobre sus propias letras, boyas literarias dirigidas al verso, al embeleso o a la sugestión. Se trata, entonces, de *amar la ausencia*.

Este discurso se referirá a una mujer esquiva, huidiza -aquella que encontramos en tantos relatos, folletines y canciones, y muy especialmente en las producciones de la poesía del amor cortés-, o mentará un hombre lejano, preso, atado quizás por sus nupcias -que tantos teleteatros y fotonovelas rememoran-.

Sobre el primer caso, algunos breves ejemplos de diversos trovadores:

*Mi corazón no cesa de desear
a aquella a quien yo más amo;
creo que la voluntad me engaña
si codicia me la quita;
que es más punzante que espina
el dolor que con gozo sana;
por eso no quiero que nadie me lllore.*
(Anvar, 1981, p. 18)

*Amor, mucho me hacéis sufrir;
yo os sirvo sin engañaros,*

* Médico, psicoanalista.

*eso mantiene mi ilusión:
pues el Amor hiere y cura.*
(p. 18)

*Yo pensaba ser feliz siempre
mientras contemplaba a mi querida señora,
por la que recibo, juntos, gozo y dolor.
Estoy enfermo, mi corazón está herido.*
(p. 20)

*Señora, esto me han hecho
mis ojos y tu boca roja.
Señora, mira mi dolor,
antes de que pierda la vida.*
(p. 22)

Sobre el segundo tipo, dos fragmentos del *Cantar de los cantares* bíblico -3, 1-2 y 5, 6- en la voz de la Sulamita:

*En mi lecho, de noche
busqué al que ama mi alma;
busquéle y no le hallé.
Me levantaré, pues
y giraré por la ciudad,
por las calles y las plazas;
buscaré al que ama mi alma,
busquéle y no le hallé...*

*Abrí a mi amado,
pero mi amado, volviéndose,
había desaparecido.
Mi alma desfalleció al oír su voz,
lo busqué y no lo hallé;
lo llamé, mas no me respondió.*

Hablamos entonces de producciones en las que siempre se tratará, de un modo u otro, de las *huellas del amor* más que del espesor de las rompientes densas de los cuerpos de los amantes.

En la poesía de innumerables *poemas*, es decir, en los frutos del género lírico, se ensaya fundamental y muy específicamente la letra del amor. Pero no solo en ellos, sino también en el fecundo género epistolar de las *cartas de amor*, así como en los derroches entonados de la *música*: tangos y boleros, ensayados para conmovér.

Siempre encontramos una dialéctica del enamoramiento, lo cual no implica de suyo el tópico del narcisismo, como tampoco la simpleza de su reducción a una forma llamada normal de la locura. La escritura no condenada a los papeles encuentra en el amor a hablar, a versear -aunque sea exclusiva y limitadamente con los ojos-, vías diversas donde aposentarse.

Queda por intentar un ensayo de diferenciación entre lo que, con solo algo más de rigurosidad, llamaría subtipos del amor-poema: amores líricos, románticos, cortesanos, incluso melodramáticos:

1) La literatura construye, en su forma lírica más pura, la ausencia del otro como languidez, como nostalgia explícita o implícita, como suave melancolía de los atardeceres de la memoria, y ello aunque en ella misma sobrevuele el regocijo del encuentro que se recuerda, que se evoca entre suspiros. Se trata solamente de huellas de alegría sobre un mar de desdichas cotidianas o triviales.

2) La poesía cortesana ensayaría, según Lacan, un intento de *sublimación* en el horizonte mismo de una idealización, donde la mujer se eleva, por vez primera y novedosa durante el siglo XIII, a la estatura de una entequeia cruel. Despiadada con su vasallo, solo la última merced, la alegría del Amor, otorgada, dejará algún goce como premio terminal para el amante consumido.

3) La literatura romántica trasluce en la obsesión por el doble narcisista una preocupación enfermiza por el reflejo, por la sombra, por el amor perdido y por sus efectos maléficos. Se trata de hombres que escriben porque se han perdido, porque *están* perdidos. Persiguen eternamente una duplicidad no hallable, con la que se cuenta para que garantice el ser propio. El romántico es un angustiado, un receloso de sí mismo y de su posibilidad de amar, a la que, sin embargo, desesperanzado, no renuncia, y en ella se consume. Su lector es un testigo, un aval, un garante de su ser. Por ello la temática de la muerte está en el trasfondo de todo romanticismo.

4) El melodrama, ajeno a héroes y villanos, se destaca por su idea pesimista de que este mundo es el reino de los deseos egoístas -la felicidad de uno, el victimario, es la desgracia del rival amoroso, es decir, la víctima, siempre ciega ante lo que la determina-, por su *pathos* melancólico y la contemplación morbosa del sufrimiento, por su falta de pudor frente al patetismo y la cursilería de los otros.

Sea como sea, la ausencia evoca en forma inequívoca un trozo de realidad implacable que se viste -apenas velado- de cuerpos siempre fugitivos, viajeros por los derroteros del dolor del amor. Así lo muestran, muy especialmente, aquellos poemas que despliegan el meollo de las vicisitudes edípicas en ambos sexos, sea con la crudeza de la evocación del centro ignoto -amado, angustiante, fetichizado- del cuerpo femenino, sea con la suave erotomanía, típica de las añoranzas femeninas, que acerca el amor dirigido al hombre idealizado incluso hasta los estruendos del delirio erotomaniaco.

El cuerpo de la letra zumba fuertemente y excita las pupilas de la pulsión mucho más que la biología o una supuesta ciencia del erotismo. Y es en ese *dolor* donde encontramos los avatares en los que las patologías, que desde la Grecia clásica y su homofilia fundamental, pasando por los últimos novecientos años consagrados a aquella poesía que ensalza a la mujer como objeto esencial de ese sufrimiento y de esa angustia, enfrentan el psicoanálisis con la disyuntiva de considerar su goce ínsito: ora algo interpretable, ora una economía fulminante -e intocable- en la cual el parlante pretende encontrar la esquiava clave de su destino.

B. El amor-proyecto

Las tormentas, tarde o temprano, alcanzan su fin. Y aparece otra dimensión del amor, más reducible a lo especular. Los textos psicoanalíticos sobre la descripción de sus avatares abundan, por lo que no me extenderé demasiado en su teorización. Deambula desde la amistad hasta el contrato, desde el matrimonio hasta la simple cita para conocerse, desde el negociado hasta el acuerdo pu-

blicitario, desde la batalla narcisista por quién atraviesa primeramente un pasillo hasta la delicadeza cruel de las formas diplomáticas con que debería desenvolverse la guerra más ensordecedora.

Encuentra en el hablarse de los unos a los otros, operación simbólica por excelencia, su fundamento y sustento posibles. Se trata del ensayo de un diálogo: suerte de contrato que sella la pertenencia mutua entre los firmantes.

¿Qué busca esencialmente un proyecto? Anhela los ideales comunes, los señuelos compartidos, aquello que amistosamente reúne y religa, lo que hace religión del asociarse, del confundirse, del emparejarse, del dirigirse hacia ciertos fines colectivos o individuales -si es que estos existen, pues todos los ideales están sobredeterminados simbólicamente-. Y es lo que halla en los diversos modos de la *identificación* su consumación.

Serán la pareja, los hijos, el techo; será la sociedad -con minúsculas o mayúsculas- en la que nos asociamos con un bien común. Serán los apoyos que brindan, desde la civilización, los códigos civiles y penales, las actas matrimoniales, las compraventas y escrituras que determinan el usufructo de lo que se posee. Serán, desde el discurso religioso, los diversos sacramentos -bautismo, comunión, matrimonio, extremaunción, etc.- con los que cada sujeto consuela o exorciza su terror a la finitud.

Serán la codicia, el honor, el orgullo épico que exudan los que sitian Troya conducidos por el poderoso Agamenón en el canto 2 de la *Ilíada* de Homero (trad. en 2005) -394-401/ 432-458-. Tras su discurso de arenga, previo al combate, nos dice el poeta ciego sobre la masa de los griegos unida en pos de la anhelada conquista:

Así habló, y los argivos prorrumpieron en gritos, como el oleaje cuando el Noto viene y lo encrespa contra un elevado acantilado, saliente atalaya que nunca dejan en reposo las hinchadas olas que diversos vientos levantan al soplar aquí o allá. Y levantándose, partieron y se dispersaron por las naves. Ahumaron con el fuego las tiendas y tomaron la comida. Cada uno hizo un sacrificio a uno de los sempiternos dioses, implorando huir de la muerte y del fragor de Ares.
(p. 32)

Y después de saciar el apetito, habla Néstor, anciano conductor de carros:

*¡Gloriosísimo Agamenón Atrida, soberano de hombres!
No sigamos hablando más otra vez, ni todavía largo rato
demoremos la acción que el dios pone en nuestras manos.
Los heraldos a la hueste de los aqueos, de bronceas túnicas,
convoquen y congreguen junto a las naves;
y nosotros, juntos como aquí, el ancho ejército de los aqueos*

recorramos, para despertar cuanto antes al feroz Ares.
 Así habló, y no lo desatendió Agamenón, soberano de hombres,
 que al punto ordenó a los heraldos, de sonora voz,
 pregonar alarma a los aqueos, de melenuda cabellera.
 Aquéllos fueron pregonándola, y estos se reunieron muy aprisa.
 A ambos lados del Atrida, los reyes, criados por Zeus, corrían
 enardecidos haciéndolos formar, y en medio la ojizarca Atenea
 con la muy venerable égida, incólume a la vejez y a la muerte,
 de la que penden, enteramente áureos, cien borlones,
 todos bellamente trenzados y del valor de cien bueyes cada uno.
 Con ella atravesó presurosa la hueste de los aqueos,
 instándolos a marchar, e infundió a cada uno brío
 en el corazón para combatir y luchar con desnudo.
 En seguida el combate les resultó más dulce que regresar
 en las huecas naves a la querida tierra patria.
 Igual que el voraz fuego arrasa un indescriptible bosque
 en las cimas de un monte, y desde lejos brilla la claridad,
 así desde el portentoso bronce de los que iban en marcha
 el luminoso fulgor ascendió por el éter y llegó al cielo.

(p. 38)

En cuanto a los fantasmas patológicos de este tipo de amor, ellos nos son archiconocidos:

1) Los apetitos de las *masas*, prestas a anular las diferencias que pudieran en su seno suscitarse, con resultados que van desde las persecuciones cotidianas más solapadas hasta la caza de brujas más despiadada y feroz. Entonces, aquí siempre el estallido opaco de la segregación secular del diferente.

2) La burocratización insoslayable de la institución del *matrimonio*, con sus devaneos, giros y circunloquios hacia la degradación y clandestinización de la vida amorosa. Apetitos triangulares en un dúo siempre demasiado calibrado, que motiva un doloroso Derecho de Familia como exutorio a los desmanes subyacentes.

3) La exclusividad incierta de la *amistad*, con su sesgo siempre adolescente –por ende, padecible, adolescible–, con su demanda de fidelidad y aun lealtad, con su correlato de traición estructural, siempre asumida como dramático final. Y, por supuesto, su ampliación constante hacia todo lazo de asociación civilizada.

En fin, las necesidades de la lógica del Todo trazando las patologías del amor-comunión, empujando hacia aquellos objetivos que *todos deben* compartir, pese a la furia y el escándalo de cualquier otro deseo.

Así, los hijos del tótem que la etnología nos acerca en sus descripciones terminan siendo esclavos culposos o socios sufrientes de sus más igualitarios cerrojos.

C. El amor-voluptuosidad

Pero apuntemos a la clave de bóveda ínsita en cualquier proyecto. Su problemática, su complejidad, su sinrazón. En su punto originario, el *amor al cuerpo* nos lleva a las reminiscencias de lo primordial.

Creo que las cuestiones remitibles al autoerotismo, a las etapas previas al estadio del espejo,

no implican las tres dimensiones del cuerpo, sino... solo la tercera: lo que me he acostumbrado a llamar *la tercera dimensión previa a las dos primeras*. Allí no se juegan tanto los temas del contorno o la silueta corporal, sino las temáticas de la piel y el tacto, del peso, el espesor, de la masa y del volumen. También, asimismo, del valor de lo térmico, de la calidez trasmisible que estos cuerpos producen.

Pensar la *sensualidad* nos hace recordar, por un lado, la temática de la fiesta, las prácticas de la rama tántrica del budismo, el tao del sexo y del amor, con su diferenciación tajante entre erección, orgasmo y eyaculación; por el otro, la erótica religiosidad en la obra del Marqués de Sade o en la de G. Bataille. Espacios donde el hombre siempre busca respuestas al interrogante último del goce de los cuerpos amados, más allá de las vicisitudes del dolor y la piedad que el narcisismo, en su ámbito protector, le solicita. Es decir, un más allá, buscado entre temor y truenos, de toda homeostasis.

Es extremadamente difícil escribir un *verdadero* fragmento dirigido a explorar la sensualidad, es decir, un poema o cuento que no esté atravesado por un aroma evanescente que rememore el cuerpo perdido. Nuestro nuevo ítem se degrada fácilmente hacia el comentario inicial y pierde la especificidad que quisiera otorgarle, como si este tercer modo del amor fuera ajeno a un más allá escriturario de la experiencia de los cuerpos reales. La voluptuosidad del parlante huye –tal vez estructuralmente– de los significados con que su discurso podría renovarse.

De todos modos, intentaré bucear en la llamada literatura erótica, de la que, en tanto que género específico, desconfío. Cediendo a esa tentación, no resisto evocar dos fragmentos. Uno es un poema de Miguel Hernández, escrito desde la cárcel, denominado “Orillas de tu vientre” (1958/1983):

*¿Qué exaltaré en la tierra que no sea algo tuyo?
 A mi lecho de ausente me echo como a una cruz
 de solitarias lunas de deseo, y exalto
 la orilla de tu vientre.*

[...]

*Aún me estremece el choque primero de los dos;
 cuando hicimos pedazos la luna a dentelladas,
 impulsamos las sábanas a un abril de amapolas,
 nos inspiraba el mar.*

[...]

*Soto que atrae, umbría de vello casi en llamas,
 dentellada tenaz que siento en lo más hondo,
 vertiginoso abismo que me recoge, loco
 de la lúcida muerte.*

Túnel por el que a ciegas me aferro a tus entrañas.
Recóndito lucero tras una madre selva
hacia donde la espuma se agolpa, arrebatada
del íntimo destino.

[...]

Trágame, leve hoyo donde avanzo y me entierro.
La losa que me cubra sea tu vientre leve,
la madera tu carne, la bóveda tu ombligo,
la eternidad la orilla.

[...]

Por ti logro en tu centro la libertad del astro.
En ti nos acoplamos como dos eslabones,
tú poseedora y yo. Y así somos cadena:
mortalmente abrazados.
(pp. 445-446)

El otro integra una pequeña obra de Marguerite Duras, “El hombre sentado en el pasillo” (1980/1983):

Él se ha detenido ante ella, proyecta sombra sobre su forma. Por entre los párpados, ella debe percibir el oscurecimiento de la luz, la forma de su cuerpo erguido encima de ella en cuya sombra está atrapada. La tregua del abrasamiento hace que la boca aferrada al vestido se distienda. Él está ahí. Con los ojos aún cerrados, ella suelta el vestido, recoge los brazos a lo largo del cuerpo por el desfiladero de las caderas, modifica la separación de las piernas, las tuerce hacia él con el fin de que él vea en ella aún más, que él vea en ella aún más que su sexo rajado en su máxima posibilidad de ser visto, que él vea otra cosa, también, a la vez, otra cosa en ella, que sobresale de ella cual boca vomitante, visceral.

Él espera. Ella devuelve su rostro a la sombra con los ojos cerrados y a su vez espera. Entonces, a su vez él lo hace.

Lo hace primero encima de la boca. El chorro se estrella en los labios, en los dientes ofrendados, salpica los ojos, el cabello y luego baja por el cuerpo, inunda los pechos, lento ya en fluir. Cuando llega al sexo se renueva, se estrella en su calor, se mezcla a su leche, espuma, y luego se agota. Los ojos de la mujer se entreabren sin mirada y vuelven a cerrarse. Verdes. (p. 17)

Pero hay otra vertiente menos sensual del amor al cuerpo: aquella que se perplejiza, afanosa, buceando en el desagrado de lo orgánico puro, construyendo sobre este una idealización que empañe a medias el horror ante la carne devorada por la amargura de la enfermedad, por esa hipocondría ínsita en la vida misma. Rememoremos algunas líneas de *La montaña mágica* de Thomas Mann (1924/1983), en las que el protagonista, Hans Castorp, le declara su amor enfermizo, orgánico, de tonos casi baudelairianos, su amor de paciente imaginario a Clawdia Chauchat. Su confesión es un torrente de palabras que examina entomológicamente a la amada con una lupa enfebrecida:

Pues el cuerpo es la enfermedad y la voluptuosidad, y es el que hace la muerte; ¡sí, son carnales ambos, el amor y la muerte, y ése es su terror y su enorme sortilegio!... De la misma manera, el cuerpo, también, y el amor del cuerpo, son un asunto indecente y desagradable, y el cuerpo enrojece y palidece en la superficie por espasmo y vergüenza de sí mismo. ¡Pero también es una gran gloria adorable, imagen milagrosa de la vida orgánica, santa maravilla de la forma y la belleza, y el amor por él, por el cuerpo humano, es también un interés extremadamente humanitario y una potencia más educadora que toda la pedagogía del mundo...! ¡Oh, encantadora belleza orgánica que no se compone de pintura al óleo, ni de piedra, sino de materia viva y corruptible, llena del secreto febril de la vida y de la podredumbre! (p. 67)

Es este goce del cuerpo el que ha dado mucho material de discusión dentro de la teoría psicoanalítica: en la escuela inglesa, propuestas de un *embolismo originario* -interpenetración armoniosa entre el niño y el medio ambiente- teorizadas por Michael Balint, así como diversos desarrollos winnicottianos retomados en la obra de Masud K. Khan; en la escuela francesa, las derivaciones clínicas de los modos lógicos de *operatividad del objeto a*, ese invento de Jacques Lacan, llevaron a sus discípulos a explorar la topología de la subjetividad naciente, es decir, aquellos avatares de los cuadros más graves de la infancia, donde se revela más límpidamente el organismo como materia domesticable, siempre muy azarosamente, por la palabra.

Sea como sea, la clínica suele nutrirse con aquellos cuadros que puentean la represión, desenlazando su registro en una aproximación más riesgosa con respecto a las pulsiones -nos referimos, obviamente, a las perversiones o la sublimación-. Estos nos aportan más datos para comprender cómo el parlante deambula por los costados recónditos, entre funestos y chispeantes, con los que el significante teje y desteje su breve futuro. Es decir, desde la *gloria* hasta la *miseria* de la marca simbólica operando sobre el cuerpo dolido del sujeto.

Todo esto merece reflexiones en otros contextos, pero no necesitamos ir tan lejos en nuestra elaboración: la patología más corriente nos llama al oído analítico con más frecuencia aun que las posmodernas impulsiones: ya desde el discurso freudiano, el fenómeno descriptivo de la impotencia masculina, que en el fondo remite a una claudicación subjetiva ante el cuerpo del otro, despunta en el seno de sus disquisiciones teóricas sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. Si bien parece tratarse de una cuestión relativa a los ideales y proyectos -como acabo de citar en el punto anterior-, digamos ahora mejor que la degradación concierne centralmente al cuerpo del amor.

E, incluso, si profundizáramos aun más, podríamos distinguir el fenómeno puntual y registrable del *orgasmo meramente eyaculatorio* de

aquella satisfacción pulsátil que toma y retoma, mediante *un flujo dinámico y repetitivo, todas las energías del sujeto en relación con la sexualidad*, tal como las tematizó Wilhelm Reich.

Anticipemos que existen fundamentales relaciones entre impotencia y *masturbación*. El cuadro de aquel sujeto que puede fantasear con una mujer, pero que no puede sostener la demanda efectiva de goce sexual con/de esa misma mujer en la realidad, se complementa bien con la línea culposa que se yergue sobre el onanismo, con su atmósfera de secreto e introversión angustiosa. Este atractivo se mantiene aun en lo que Jean Allouch llama “coger con el fantasma”, diferenciado, sagazmente por él, del *coito propiamente dicho*. El sujeto ha pasado de la masturbación al cuerpo del otro, pero este se mantiene como lo que llamo un *cuerpo plano*.

Vuelvo a lo que dije en los inicios de esta forma del amor. El sentimiento de poder con el cuerpo del otro –en tanto que manipulación– evita y anula, aplanándola, la dimensión *tercera*, la del espesor, la del volumen, la de la carnalidad del cuerpo del otro. Es decir, aquello de lo real que, evocado, angustiaria. Considero que así se evita una dimensión del amor, que no temo llamar ternura –y no me refiero al enamorarse o al estar en pareja–, como reducto de la alteridad absoluta del otro. Pequeño otro que, en su cuerpo palpitante, recuerda, en las briznas de su goce, las marcas que lo definen en tanto que sujeto de deseo.

Existen otros salvoconductos para la angustia, pero la coartada mayor para el *aplanamiento* de los cuerpos es la asociación con la prostituta. Podemos diferenciar la condición social de la prostituta de aquello que todo analizante denomina y califica como *puta*. Esta última es la condición más fascinante e insoportable de la mujer, muy ligada a los matices de liviandad y de trampa –se trata de la *dirne* freudiana–, aquella condición que, expresándose como verdad en el inconsciente, nos dice: *yo gozo y, por ello..., es que me dejo*. La prostituta ofrece una imagen *plana* y manipulable, reducida, de esta última para mero consumo prostibulario del masturbador.

La llamada corriente tierna, obligatoriamente soslayada por la más generalizada degradación, es la que inevitablemente evoca la tercera dimensión que recién articulé, tornando a la mujer, no amable –hecho innecesario para tener sexo–, sino como dotada de *una señal de subjetividad*. Amar en lo real a la puta.... es lo insoportable, para ambos sexos, del acto sexual.

Es decir, sentir la vibración voluptuosa de un cuerpo es el *dolor del acto sexual*, en tanto que el *partenaire* desprende *indicios de deseo*. El amor hace signo de un crudo real a través del cuerpo del otro. Signo del real del sujeto que es huella inolvidable, materia de lo horrendo para el que bebe su angustia entre las sábanas.

D. El amor-infinito

Vayamos aun más allá. Se trata del tema del *don del amor*, del fin de la presunción narcisista, del hallazgo de una disolución refundante de la subjetividad. Solo el amor en su consumación permite al goce pulsional derivar en un deseo que se guíe según las vías de la ley, temperada y sexualmente –en un socializado intercambio– o dolorosamente, en los traspiés de sus reclamos. Innumerables relatos cuentan ese milagro en el que un amor allende la impostura egoísta motiva que un goce canallesco derive en la ley sagrada de un anhelo personalizado.

Cuando pensamos en la falta que instaura el Nombre-del-Padre, nos referimos a su más radical simbolización. Se trata, entonces, del tema del don (paternizado) del amor. Lejano a todo narcisismo: la fórmula que lo define es la que dice “dar lo que no se tiene a quien no lo es”. Así se corta en acto la servidumbre imaginaria e instaura la falta como operatoria castrativa. Observo que estas frases pueden ser pensadas desde la región donde opera el objeto *a* como ausente, pero

no como resto de una alienación constituyente, sino como *causa de una separación* en la que se malogra para así relanzar mejor el deseo.

El don del amor presente en lo real funda un punto exterior a la ley donde, allende el narcisismo, se puede sostenerla. La disolución (*Untergang*) del narcisismo especular, su consumación-consumición es la definición de su recorrido, donde se plantea asimismo un más allá de la represión. El tránsito del goce al deseo es esencial para entender su operatoria, que, como vacío fundante, sostiene incluso las leyes de toda transmisión y permite entender todas sus falencias e imposibilidades. Y todos los dolores en las herencias fallidas de cada paternidad.

Friedrich Nietzsche evoca en *Así habló Zaratustra* (1983-1985/1993) –tan difícil de encasillar en cuanto a lo literario–, en la extensa confesión de amor de protagonista, esta dimensión del amor del padre y su imbricación con la muerte. Cuando Nietzsche habla de la muerte del creador, no se refiere de ningún modo a un deseo de muerte *del* padre –genitivo objetivo– que anidaría, al modo freudiano del asesinato, en el alma del hijo. Del mismo modo, no está pensando en la aceptación que ese hijo debe hacer de la finitud de su padre, e incluso tampoco de la asunción de la propia muerte que este mismo debe elaborar –el paso teórico que encuentro en el pensamiento de Jacques Lacan–. Nietzsche está pensando, por el contrario, en un deseo de muerte *del* padre –genitivo subjetivo– que tiene como protagonista al padre mismo. Así, este deseo implica, parafraseando al propio Nietzsche, lo que llamo aquí su *voluntad de ocaso*.

¿Cómo aparece en el discurso nietzscheano esta temática? Él nos dice –solo parafrasearé tan extenso texto– que Zaratustra ama a los hombres que quieren justificar a los hombres del futuro, redimir a los del pasado, y perecer a causa de los del presente. Zaratustra ama las almas de aquellos que están tan repletas que se desbordan. Esas almas son tan vastas que pueden correr, extraviarse y errar más lejos dentro de sí mismas: ellas, por placer, se precipitan en el azar. Sumergidas en el devenir, ellas quieren hundirse en el desear, fugando de sí mismas y alcanzándose a sí mismas en el más vasto círculo: sólo a las más sabias la locura las invita más dulcemente.

Zaratustra dice “¡Hay que morir a tiempo!” (p. 31). Porque él muestra la *muerte bienhechora*, que es para los que viven “aguijón y promesa”. Quien se realiza por completo muere victorioso, rodeado de personas que esperan y prometen. Así habría que aprender a morir. ¿Y cuándo habrá de querer ese morir? Zaratustra responde: “Quien tiene una meta y un heredero, quiere la muerte en el momento justo para la meta y el heredero” (p. 33). Y por respeto a ellos, no ha de colgar “coronas marchitas” en el santuario de la vida. Zaratustra pide que la muerte no sea una blasfemia contra los hombres y contra la tierra. Que la miel del alma de los hombres siga brillando aun en la agonía, para que así refulja su espíritu y su virtud: ¡como el arbol del poniente en torno a la tierra!

De lo contrario, se habrá malogrado su muerte.

Y allí está, en medio de su obra, yendo hacia sus hijos y retornando de entre ellos: por amor a sus hijos tiene que consumirse a sí mismo. Pues el amor radical es el amor al propio hijo y a la propia obra, y donde hay un gran amor a sí mismo, hay siempre señales del engendrar. Ser el “botín” de sus hijos y de su obrar para así perderse en ellos. Solamente del hijo propio se está “preñado”, solo él es la creación.

Allí se trata de amar y hundirse en el ocaso para que la imagen de sí no quede reducida a imagen. Amar y hundirse en el ocaso: dos cosas que marchan juntas desde la eternidad. Pues es voluntad de amor estar dispuesto de buen grado hasta a morir. Porque eso es para él el conocimiento: todo lo profundo debe ascender hasta su altura para luego descender y ser regalado. El silencio sin voz le dice: “¿Qué importas tú, Zaratustra? ¡Di tu palabra y hazte pedazos!” (p. 37).

Esto lo ha aprendido del sol, cuando él, el inmensamente rico, se hunde en su ocaso. “Entonces derrama en el mar el oro de su tesoro inagotable” (p. 38), y hasta el más “miserable pescador rema así con remos de oro” (p. 38). Eso es lo que vio en otro tiempo y “no se cansó se mirar mientras miraba” (p. 38). Como el sol, Zaratustra quiere hundirse, pues dice: “¿Qué importa la felicidad! Hace tiempo que no aspiro a la felicidad. ¡Aspiro a mi obra!” (p. 42). Él derrocha lo que le dan, pues tiene mil manos para derrochar. Entre el mar de los hombres, lanza él su caña de oro, diciendo: “¡Ábrete, abismo del hombre!” (p. 42).

Él es eso, desde el principio y desde su origen, una fuerza que tira y que arrastra, que levanta y que eleva, un tirador que cría y corrige, que no en balde se dijo en otro tiempo: “Llega a ser el que eres” (p. 45).

Entonces ahora los hombres subirán hasta él, en el momento en que los signos anuncian su ocaso. Allí se hunde, como tiene que hacerlo, entre los hombres.

Al fin, Zaratustra ha dicho su palabra, y por ella queda hecho pedazos: así lo reclama su destino eterno. Zaratustra sucumbe como anunciador.

Pero si la falta se abre para el sujeto al compás de dicha disolución, hay un último paso teórico a dar: en el horizonte, *un dios amoroso, de rasgos suavizados, casi femeninos*, se asoma y, como una estrella, se eleva renovado, pues ha asumido su propia falta-en-ser. La cara femenina del padre es la que implica su muerte por sepultamiento-disolución (*Untergang*) y abre a la creación de una luminosidad nueva cada día. Como la de cada nuevo sujeto del amor.

Esta otra línea –que gira y se abre envolviendo la anterior– se intuye en el decir de Baruj de Spinoza, en la *Ética* (1677/1975):

[Este amor] es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo. [...] en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. De allí se sigue que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo y que, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa. (p. 68)

La última frase es la más iluminadora. Aquí ya deberíamos internarnos en los Sermones del poeta inglés –llamado *metafísico*– John Donne o en los del Maestro Eckhart, a confrontar con los de San Juan de la Cruz y Santa Teresa.

Pues he llegado ya al límite extático de un amor al infinito, ávido de porvenir. ¿Será este spinoziano o nietzscheano? ¿Intelectual y divino o embriagado y sensual? ¿Brotará de la

angustia sanjuanina o de la aridez eckhartiana? ¿Cuál será el género del dolor que en su agonía alimenta todas las creaciones? Estas son preguntas, creo, aún no contestadas.

Resumen

Se articulan diversos tópicos relativos a las dimensiones del amor y del dolor. Desde el amor por la ausencia al amor proyectado en el porvenir; desde el amor que se desteje en la voluptuosidad del cuerpo –e incluso su degradación– al amor místico, que muy pocos filósofos intuyeron.

Descriptor: *Amor, Dolor, Misticismo*. **Candidato a descriptor:** *Voluptuosidad*.

Abstract

Various topics related to the dimensions of love and pain are articulated. From love for absence to love projected into the future; from the love that unravels into the voluptuousness of the body – and even its degradation – to mystical love, which very few philosophers intuited

Keywords: *Love, Pain, Mysticism*. **Candidate to keyword:** *Voluptuousness*.

Referencias

- Anvar, C. (comp.) (1981). *Poesía de trovadores, trouvères y minnesinger, desde principios del siglo XII hasta fines del siglo XIII*. Alianza.
- Duras, M. (1983). El hombre sentado en el pasillo. En M. Duras, *El hombre sentado en el pasillo / El mal de la muerte*. Tusquets. (Trabajo original publicado en 1980).
- Hernández, M. (1983). Orillas de tu vientre. En M. Hernández, *Obra poética completa* (pp. 445-446). Alianza. (Trabajo original publicado en 1958).
- Homero (2005). *Iliada* (E. Crespo Güemes, trad.). Planeta D'Agostini. (Obra de ca. siglos 8-9 a. C.).
- Mann, T. (1983). *La montaña mágica*. Debolsillo. (Trabajo original publicado en 1924).
- Nietzsche, F. (1993). *Así habló Zaratustra*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1983-1985).
- Spinoza, B. de (1975). *Ética, demostrada según un orden geométrico*. Nacional. (Trabajo original publicado en 1677).

Recibido: 10/10/2022 - Aprobado: 29/11/2022



El Extranjero

Morir de deseo: El *Cantar de los cantares* según Dalton Trevisan**

Siglo tras siglo, el incansable empeño por develar el origen del *Cantar de los cantares* parece marchar en paralelo a su reiterada recreación. Todo sucede como si uno y otra fuesen complementos indispensables a un mismo esfuerzo, el cual, siendo continuamente renovado, busca esclarecer los innumerables secretos de este texto ancestral. Entre ellos, uno de los más revisitados se refiere a la centralidad de la figura femenina, a la que suele atribuírsele la condición de personaje lírico principal. No sorprende, entonces, que al alumbrar el siglo XXI, un escritor brasileño haya recreado el milenar poema, circunscribiendo el enunciado exclusivamente a la voz de la mujer.

De la primera a la última línea, las 32 estrofas de los *Cantares de Sulamita*, de Dalton Trevisan (2003/2015), se sustentan por medio de esa voz femenina, con excepción de los dos versos que, en itálicas, evocan el habla masculina –“*vení oh princesa mía/ vení pronto oh dulce putita*”¹–, con el atenuante de que estos aparecen a guisa de recuerdo o fantasía de la mujer. En este sentido, la afirmación de Francis Landy (1997) sobre el *Cantar* cabría doblemente a los versos de Trevisan, admitiendo la misma conclusión: “la preeminencia y la iniciativa de Amada son la característica más sorprendente del poema” (p. 340). Según el estudioso, aunque en el original hebreo la mujer sufra humillaciones, sea expulsada de la familia, golpeada por vigías y despreciada por pastores, sigue siendo capaz de subyugar el poder político masculino. “Metafóricamente alineada con un aspecto femenino de la divinidad, asociada a los cuerpos celestiales, la tierra y la fertilidad, Amada revierte la teología predominantemente patriarcal de la Biblia” (p. 340), concluye el autor.

Para corroborar su argumento, Landy subraya el papel fundamental dado a la madre en el *Cantar*: una figura con la que ambos amantes se identifican, en la tentativa de reconstituir la relación primordial que se origina en la afección materna, arquetipo de todo amor. De hecho, no son pocas las evocaciones a la maternidad en el poema, sea en la constante alusión a los senos, sea en el reiterado deseo de retornar a la casa materna, sea incluso en las inesperadas asociaciones entre amantes y bebés, como si la pasión amorosa implicara siempre un retorno al momento original del nacimiento. Pero, más allá de esas evidencias nada despreciables, tal vez el hecho más expresivo de la primacía de la mujer en el escrito bíblico sea la ausencia de cualquier imagen paterna para confirmar su rechazo de los valores patriarcales. La familia del *Cantar* destituye al padre de sus funciones para volcarse solo al hermano, a la hermana y a la madre, convertida esta última en una “figura parental total, combinando los atributos de ambos sexos” (p. 337).

Es lícito afirmar la pertinencia de tales observaciones para interrogar la igualmente “preeminente” Sulamita del autor de Curitiba, cuya “iniciativa” en términos sexuales supera en mucho a la joven homónima del texto primordial, incluso cuando se trata de sus

versículos más sensuales. Tómese el ejemplo de las estrofas iniciales del poema de Trevisan (2003/2015), que esbozan un imperioso convite al silencioso amado:

*Si no me agarras todita
aquí ahora mismo
solo me queda morir*

*si no me abres la blusa
violento y cariñoso
me chupas los pezoncitos
seguro he de morir*

*estoy segura perdidamente segura
si no me das unas cachetadas reventadas
no muerdes mis labios
no me tratas de puta
ya he de morir (p. 342)²*

Versos astutos, sin duda, que pueden traicionar el juicio de un lector apresurado. Se engaña, pues, quien los interpreta como una ostensible rendición de la hembra al poder del macho, pues aquí es –definitivamente– la mujer quien constituye a su compañero, sin concederle el menor espacio de expresión. A estos fines, esta primera parte del poema se estructura completamente por medio del verbo en modo potencial, que, asociando una acción negativa a otra afirmativa, pasa del condicional al imperativo. Interesa observar que el convite en cuestión se configura a guisa de desafío –“Si no...”–, e incluso de amenaza, que, incisiva, no se queda atrás y repite un sinnúmero de veces: “seguro he de morir”. El constante deslizamiento entre esos tres términos –convite, desafío, amenaza– opera en el sentido de confundirlos unos con otros para instaurar un imperativo del deseo femenino que solo se reconoce en la idea de absoluto. Frente a él, ningún rechazo es posible, así como no cabe duda alguna ante las certezas que Sulamita reitera todo el tiempo, valiéndose de palabras cada vez más categóricas: “estoy segura perdidamente segura”.

Difícil resistir la tentación de afirmar que los *Cantares de Sulamita* constituyen la versión más extrema de la supuesta primacía de la mujer en el *Cantar*, pero la prudencia sugiere que, para ello, sería preciso conocer sus innumerables recreaciones, paráfrasis y traducciones. De todos modos, lo que importa aquí no es sostener cualquier idea de carácter inédito en torno a la interpretación propuesta por el autor de *A guerra conyugal* (Trevisan, 1970), sino considerar el hecho de que aquella está en línea con una de las más potentes lecturas del poema bíblico, en una apuesta radical que define su particularidad. Esta, por cierto, se refiere a la irrestricta centralidad de la figura femenina que distingue el poema, en el que reverbera la conocida pregunta freudiana: ¿qué es lo que quiere una mujer?

Sulamita sabe muy bien lo que quiere. Lo sabe y no esquivo decirlo, valiéndose de la mayor riqueza de detalles. Pero elige un modo particular de decir, prefiriendo afirmar su deseo

* Profesora de Literatura Brasileña en la Universidade de São Paulo.

** Versión abreviada y modificada del artículo “Morir de deseo”, publicado en 2018, en la revista *Colóquio Letras*, 199, 126-141.

1. *vem ó princesa minha/ depressa vem ó doce putinha*

2. *Se você não me agarrar todinha/ aqui agora mesmo/ só me resta morrer// se não abrir minha blusa/ violento e carinhoso/ me sugar o biquinho dos seios/ por certo hei de morrer// estou certa perdidamente certa/ se não me der uns bofetões estalados/ não morder meus lábios/ não me xingar de puta/ já hei de morrer*

por medio de las formas negativas e interrogativas, omnipresentes en la primera y en la segunda parte del poema, respectivamente. Todo lleva a creer que la opción por el condicional negativo –“si no haces”– juega en el sentido de fortalecer el pedido, en la medida en que permite vincularlo a una consecuencia extrema –“solo me restaría morir”– para asegurar la eficacia del discurso. El tono de súplica se alía hábilmente al chantaje en la tentativa de garantizar los mejores resultados de la seducción, así como sucede con la forma interrogativa, que hace uso de la misma conjunción de tonos y se repite con igual frecuencia:

*Oh no amado mio
moza honesta ya no soy
¿y cómo podría
si me corrompiste hasta los huesos
al deslizar la mano bajo mi bombacha
acariciaste la secreta pelusa erizada?*

*¿cómo sería honesta
si me tendiste en tus brazos
abriste cada botón de la blusa
susurrando putita en el oído izquierdo? (p. 344)³*

Es posible percibir una relación de simetría entre las dos partes de los *Cantares*. Aunque ambas se desarrollen en el presente, cada cual recurre incluso a otro tiempo verbal, como deja claro el énfasis del condicional en la primera y del pasado en la segunda. De allí, por cierto, la tendencia a concluir que el poema se desarrolla en dos tiempos, demarcando los momentos que anteceden y suceden al encuentro amoroso.

Una lectura más atenta, sin embargo, disuelve esa impresión para revelar que las doce estrofas del cantar 1 son rigurosamente retomadas en el cantar 2, que a su vez las desdobra en otras veinte. En ambos casos, el procedimiento expone una lógica de gradación y progresión que opera intensificando el efecto de voluptuosidad. No se trata, por lo tanto, de subordinar el sexo a la duración temporal, delimitando un antes y un después de la saciedad. Por el contrario, el pasaje de un cantar al otro sugiere visitar un mismo principio erótico, que a cada repetición se reproduce con mayor intensidad, atrasando el desenlace. Se percibe allí una estrategia textual que, recurrente en la tradición de los escritos eróticos, busca simular el proceso de producción de insaciedad a la que se entregan los personajes.

En rigor, el tiempo verbal privilegiado por los *Cantares* es el presente del indicativo, del que la persona lírica solo abdica a favor de una dimensión atemporal. Esta comparece, por ejemplo, cuando los versos echan mano de una extraña combinación de formas verbales que, discrepantes, surgen de manera desprevenida para el lector, como se lee aquí:

*si no me violas
en todas las posiciones indecentes
desde el cabello hasta la uña del pie*

3. *Ó não amado meu/ moça honesta já não sou/ e como poderia/ se você me corrompeu até os ossos/ ao deslizar a mão sob a minha calcinha/ acariciou a secreta penugem arrepiada?// como seria honesta/ se você me deitou nos teus braços/ abriu cada botão da blusa/ sussurrando putinha no ouvido esquerdo?*

*tan morboso como solo vos
seguro que fallecí me finiquité
todita muerta (p. 344)⁴*

Pasajes como este, en el que el pasado se somete al condicional, instauran un tiempo pasional que remite a la figura misma del absoluto, ya evocada aquí para definir el deseo de Sulamita. En este tiempo fuerte del poema, cuyo único fundamento es la pasionalidad, todo acontece en simultáneo, sin duraciones, demoras o esperas: “si no me violas/ [...] seguro que fallecí me finiquité/ todita muerta”. He aquí un resumen extraordinario que anula por completo la temporalidad convencional para evidenciar la sorprendente velocidad con la que lo imaginario puede responder al deseo, caminando a la par con la magnitud de su exuberancia.

Agréguese a ello el hecho de que las reiteradas negaciones e interrogaciones de los *Cantares de Sulamita* terminan por crear intermitencias y alternancias que funcionan como dispositivos de aplazamiento de la fusión de los amantes, de forma de contribuir también a prolongar el deseo *ad infinitum*. Por ello, la deseada fusión solo se sugiere en la última estrofa del poema, que se organiza visual y sintácticamente como un desfallecimiento:

*muertita de tanto bien querer
hasta que seamos un solo cuerpo
un solo amor
uno solo (p. 348)⁵*

Todo se repite en los versos de Trevisan –empezando por el propio poema, que es, él mismo, la duplicación de otro-. Y el intento va más lejos: del espejamiento entre sus dos partes a la recurrencia de ciertas formas verbales, ya tratados aquí, nada escapa al orden despótico de la repetición, que se extiende desde la sintaxis coloquial al léxico sexualizado, desde las imágenes cargadas de violencia hasta los omnipresentes diminutivos. Todo, en fin, se somete a la dinámica imperiosa de la reiteración, que es un procedimiento estructurante, no solo de este poema, sino de toda la literatura de Dalton Trevisan.

Berta Waldman (2014) observa que el trazo esencial de la obra del escritor es la ausencia de mudanzas, pues “el movimiento que traza es el de la repetición de lo que es siempre igual” (p. 31). Su narrativa, dice ella, dibuja el itinerario de una búsqueda incesante, “por la repetición exhaustiva de un mismo lema en vueltas infinitas. Historia que se repite en la otra, búsqueda que progresa y no avanza, historia que se procura a sí misma” (p. 88); además, “si la repetición supone una notación de pobreza porque vacía el nivel del enunciado de los contenidos narrativos, se reviste de refinamientos en la manera en que se realiza, en los perfeccionados recursos de lenguaje de los que echa mano” (p. 88). De allí la conclusión de que, para el autor, “repetir es un modo funcional de contar la repetición a la que estamos condenados” (p. 245).

4. *se não me currar/ em todas as posições indecentes/ desde o cabelo até a unha do pé/ taradão como só você/ é certo que faleci me finei/ todinha morta*

5. *morrendinha de tanto bem-querer/ até que sejamos um só corpo/ um só amor/ um só*

Es muy cierto que las palabras citadas suponen las persistentes reiteraciones del escritor como respuestas al mundo indiferenciado que le sirve de materia, es decir, a la sociedad administrada por el capital, en la que rigen la alienación, la reificación y la monotonía, como propone la crítica. No obstante, la idea de que la estrategia textual del autor se mimetiza con cierta tendencia humana al acto de repetir se condice perfectamente con las consideraciones de quien arroja luz sobre el erotismo en la obra del escritor. Asimismo –nunca está demás recordar–, resulta difícil hablar de sexo o escribir al respecto, sin tener en cuenta, igualmente, “la repetición a la que estamos condenados”.

En este sentido, el testimonio del psicoanálisis es ineludible. Como es sabido, Freud dedicó diversos artículos al tema de la compulsión a la repetición, identificando su permanencia en pacientes que resistían la rememoración de contenidos sexuales que les despertaban vergüenza. Sensible al vínculo entre esta inclinación y el inconsciente, tal como está formulado en la obra freudiana, Lacan hace de ella uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, sintetizándolo en la idea de que “la repetición es el movimiento (o mejor, la pulsación) que subtiende a la búsqueda de un objeto, de una cosa (*das Ding*) siempre situada más allá de tal o cual cosa particular y, por esto mismo, imposible de alcanzar”⁶ (Roudinesco y Plon, 1997/1998, p. 658). Aunque no corresponda aquí agotar el examen de esta compleja tópica, cabe señalar su centralidad en el pensamiento psicoanalítico, que de Freud a Lacan tiende a concebirla en la cualidad de fuerza pulsional cuyo origen se vincula inexorablemente a la vida sexual.

Todo se repite en los *Cantares de Sulamita*. Incluso lo que no se repite termina por someterse a la dinámica imperiosa de la reiteración, como dan prueba las inclementes repercusiones internas de los versos finales del cantar 1:

*si no me crucificas
entre besos orgasmos cachetadas gañidos
solo me cabe morir
mi muerte es fatal
de siete muertes muerta
muertita de amor es Sulamita (p. 344)⁷*

Es imposible ignorar la insistencia de la referencia a la muerte en los últimos cuatro versos, que llegan a soluciones que bordean lo cómico y lo absurdo, como “mi muerte es fatal” o “de siete muertes muerta”, dando una formidable demostración del imperativo del exceso que preside el deseo de Sulamita. Así, en una notable subversión de uno de los sentidos menos controvertidos de la existencia humana, el poema sugiere que hasta la inexorable fatalidad de la muerte queda a merced de la repetición cuando está al servicio de Eros. Es lícito recordar que este obedece tan solo a las leyes del tiempo pasional, tan ajeno a las duraciones como a las finitudes, de modo de poder convertir la propia muerte en potencia vital.

Un ejemplo aun más acabado de esta conversión se encuentra en los versos siguientes, cuya radicalidad está en operar una inversión total en el sentido común, al punto de transformar la fuerza de Tánatos implicada en la violación en garantía de vida:

6. N. del T.: Traducción de J. Piatigorsky. La traducción corresponde a la p. 922 de: Roudinesco, E. y Plon, M. (1998). *Dicionário de psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1997).

7. *se não me crucificar/ entre beijos orgasmos tabefes ganidos/ só me cabe morrer/ minha morte é fatal/ de sete mortes morrida/ mortinha de amor é Sulamita*

*oh mi santito mi puto mi bienquerido
si no me violas
ahora ahorita mismo
sin falta he de morir (p. 343)⁸*

Cabe notar que algunos de los versos más revisitados en las interpretaciones del *Cantar de los cantares* son justamente aquellos en los que la fuerza del amor se compara con la de la muerte. Sintetizada en el lema central de que “el amor es fuerte como la muerte”, la idea de una confrontación entre Eros y Tánatos supone un enfrentamiento con las fuerzas funestas del que los amantes vuelven triunfantes, lo que se constata en pasajes como este: “las aguas no bastan para apagar el amor, ni las tormentas pueden ahogarlo en la correntada” (Campos, 1981, p. 21). Tal vez pueda verse allí una forma de posesión de la muerte que viene a sumarse a la posesión del tiempo e, igualmente, a evidenciar su eficacia. Finalmente, en el fuego de la pasión los partenaires del *Cantar* reconocen no lo ardiente del infierno, sino las llamas divinas del Señor, como enuncia la Sulamita de Trevisan en el final de sus *Cantares*:

*desfallezco de deseo por vos solo vos
montar tu cuerpo cándido y rubicundo
es galopar en el cielo
entre corceles erguidos relinchantes (p. 347)⁹*

Versos como estos, de notable vitalidad, desafían por cierto cualquier sentido fúnebre que quiera asociarse al poema. En fin, morir de deseo nada tiene que ver con el deseo de morir.

Al creer en su recreación del *Cantar*, Trevisan parece interesado más bien en los devaneos carnales del escrito bíblico que en sus demandas espirituales, rechazando cualquier idealización de la pasión amorosa. El empleo de imágenes y expresiones obscenas en recreaciones de episodios bíblicos ofrece un testimonio del rechazo del escritor a hacer concesiones al llamado vocabulario decente, que, según Georges Bataille (1957/1987), sustituye los términos rebajados por otros que participan del universo científico o “de la infantilidad y del pudor de los enamorados” (p. 138). Como completa el autor de *El erotismo*, “no asociamos menos, estrecha e irremediamente, los nombres soeces del amor con esa vida secreta que llevamos en paralelo a nuestros más elevados sentimientos”¹⁰ (p. 138). De allí que quepan tan bien al creador de la Sulamita brasileña las consideraciones de Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, cuando declara rechazar palabras “más finas, como Eros y erótica”¹¹ (citado en Laplanche y Pontalis, 1967/1998, p. 151) para

8. *oh meu santinho meu puto meu bem-querido/ se você não me estuprar/ agora agorinha mesmo/ sem falta hei de morrer*
9. *desfaleço de desejo por você só você/ montar o teu corpo cándido e rubicundo/ é galopar no céu/ entre corcéis empinados relinchantes*

10. N. del T.: Traducción de A. Vicens. La traducción corresponde a la p. 146 de: Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets. (Trabajo original publicado en 1957).

11. N. del T.: Traducción de F. Cervantes Gimeno. La traducción de esta cita y las dos citas siguientes corresponden a la p. 121 de: Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1967).

hablar de la sexualidad humana, ya que también a él le desagrada “hacer concesiones a la pusilanimidad” (p. 151); al final, dice él, “no se sabe hasta dónde se va a llegar por este camino: se empieza cediendo en las palabras y finalmente se cede en los hechos” (p. 151).

Además, si los versos de Trevisan no economizan en imágenes obscenas y en términos soeces, tampoco prescinden de un plano absoluto para mantener viva su candente evocación del texto bíblico y actualizar con particular vigor su violencia lírica. Hay una rigurosa correspondencia de imágenes entre los *Cantares* y el *Cantar*, a veces reconocidas en estrofas que se equivalen, a veces agrupadas en secuencias inesperadas o incluso sueltas. Así, es posible identificar en el poema brasileño apariciones episódicas, como las de los ejércitos, las de los carneros, la de la rosa de Sarón y las de otros tantos elementos que figuran en el original. A veces estos surgen reunidos, como en los versos del epílogo, que traen las princesas, las doncellas, las concubinas, las palomas, las flores y hasta la yegua que transporta el carro del faraón en una marcha vertiginosa, cuya cabalgadura no deja de sugerir el ritmo acelerado del acto sexual:

*sí amado mío
soy virgen princesa concubina
yegua que trota en el carro del Faraón
viento norte agua viva
soy ramera tuya vulgar Sulamita
lirio del valle paloma blanca (p. 348)¹²*

Frente a tantas correspondencias, llama la atención la ausencia de un elemento decisivo del texto original, que no es mencionado, ni siquiera sugerido, por Trevisan. Se trata de la recurrente alusión a la amada como hermana y al amado como hermano, que recibe las más diversas interpretaciones entre los comentaristas del *Cantar*. La mención aparece en varios pasajes, siendo este el más directo: “Ojalá que fueras mi hermano, que hubieras mamado los pechos de mi madre: si te encontrase por allí, podría besarte sin que a nadie le importase” (Campos, 1981, p. 21).

Landy (1997) recuerda que la asociación de los amantes que sacian la sed con “vino perfumado” a la de los hermanos que han bebido la misma leche materna refuerza la suposición de una intimidad familiar, actualizando una experiencia primordial de la primera infancia, en la que se reconocen “deseos incestuosos, por medio de los cuales una hermana es metafóricamente una esposa” (p. 335). Comparaciones de ese calibre indicarían la transgresión a una ley mayor, puesto que “el deseo subversivo de que él fuese amante y hermano solo podría expresarse mediante una fantasía de regresión infantil a una época anterior a las prohibiciones y a la imposición social de secreto entre los amantes” (p. 335).

Ahora bien, la compleja hipótesis incestuosa que ronda los versículos hebreos ofrece una interesante clave de lectura a los *Cantares de Sulamita*. Interesa aquí la posibilidad de que una escritura explique la otra mediante la transgresión de la que ambas son portadoras, en el intento de reconocer los intercambios entre la sensualidad alusiva del *Cantar* y el erotismo escandaloso de los *Cantares*. Por tal razón, valen, para estos últimos, las palabras de Landy sobre el primero: “El poema toca siempre los límites del lenguaje, que señala lo que no puede ser dicho” (p. 339).

12. *sim amado meu/ sou virgem princesa concubina/ égua troteadora no carro do Faraó/ vento norte água viva/ sou rameira tua rampeira Sulamita/ lírio-do-vale pomba branca*

Se pregunta, entonces: ¿dónde estaría esa fuerza de resistencia en el texto del autor de Curitiba, que con sus términos desbocados y desmedidos parece no obedecer a ningún límite? ¿No sería esa la osadía mayor del hablar absoluto de su Sulamita, que baraja todos los tiempos a su favor, llegando al punto de conciliar la violación con el amor y la muerte con la vida?

La respuesta a tales preguntas implica una atención particular al astuto cambio de señales que se opera, de forma intensa y misteriosa, entre los versos brasileños y el original bíblico. Ello porque es precisamente en el punto en que el texto hebreo excede, avanzando en territorios prohibidos, que el poema de Trevisan recula. Es decir, la ausencia manifiesta del tabú del incesto en los *Cantares de Sulamita* remite, por la negativa, a su presencia latente en el *Cantar de los cantares*, dando cuenta de una transgresión que solo se realiza cuando preserva algo de inabordable, y que solo puede enunciarse en su incompletud.

De allí que siempre queden afirmaciones prontas a negarse, así como preguntas que permanecen sin respuesta:

*sí bienquerido mío
soy putita hecha para servirte
abusame disfrutame refocilate
quiero sí que me pegues con el latiguito
obedecer órdenes zafadas
sumisa a todos tus caprichos
taras perversiones fantasías

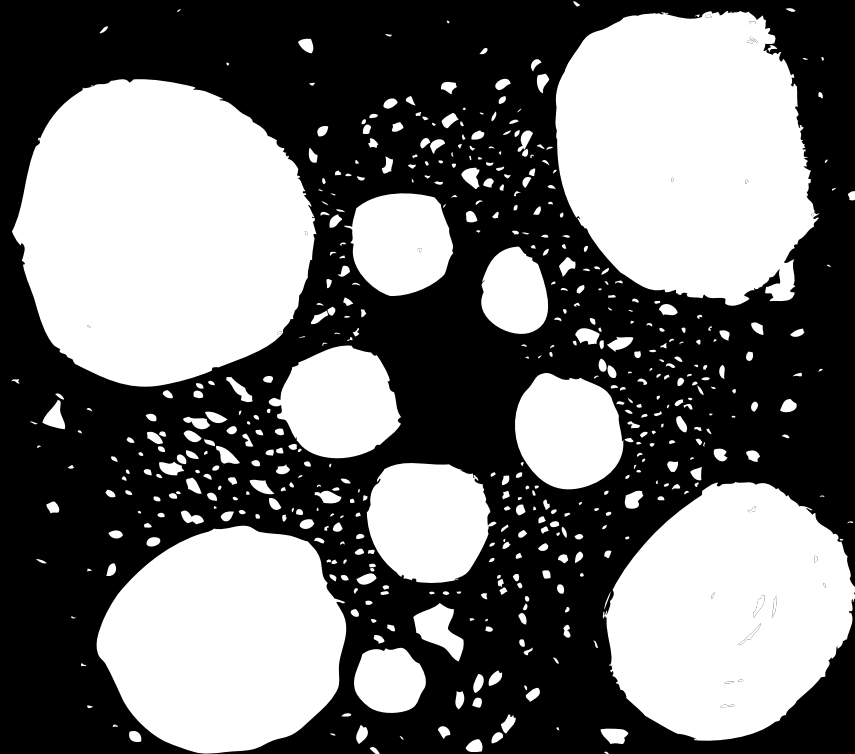
¿cuáles son? ¿cómo son? ¿dónde son? (p. 346)¹³*

Referencias

- Bataille, G. (1987). *L'érotisme*. En G. Bataille, *Œuvres complètes* (pp. 7-270). Gallimard. (Trabajo original publicado en 1957).
- Campos, P. M. (1981). *O cântico dos cânticos*. En P. M. Campos, *Diário da tarde* (pp. 20-25). Civilização Brasileira.
- Landy, F. (1997). *O cântico dos cânticos*. En R. Alter y F. Kermode (ed.), *O guia literário da Bíblia* (R. Fiker, trad., pp. 327-341). Unesp.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1998). *Vocabulário da psicanálise* (P. Tamen, trad.). Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1967).
- Roudinesco E. y Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro y L. Magalhães, trad.). Zahar. (Trabajo original publicado en 1997).
- Trevisan, D. (1970). *A guerra conjugal*. Civilização Brasileira.
- Trevisan, D. (2015). *Cantares de Sulamita*. En E. R. Moraes (ed.), *Antologia da poesia erótica brasileira* (pp. 342-348). Ateliê. (Trabajo original publicado en 2003).
- Waldman, B. (2014). *Ensaio sobre a obra de Dalton Trevisan*. Unicamp.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

13. *sim bem querido meu/ sou putinha feita pra te servir/ me abuse desfrute se refocile/ quero sim apanhar e chichotinho/ obedecer a ordens safadas/ submissa a todos os teus caprichos/ taras perversiones fantasias/ quais são? como são? onde são?*



Vórtice:
LGBTQIAPN+

LGBTQIAPN+

¡U-ri-as!
Qué gran placer
yo soy el octavo pecado capital
intenté entender
muchos me vieron siempre como el mal
¿no podés ver
que de tu familia soy el pilar principal?
te poseo, poseerte,
tu ley me volvió ilegal
me llamaron sucia, loca y sin moral
tendrán que tragarme para bien o para mal
ahora que alcancé escala mundial¹.
Urias, 2019

Marica extraña, loca, negra, de favela
cuando pasa todos se ríen en la cara de ella
pero entérate, macho
prestá mucha atención
sentate y observá tu destrucción².
Linn da Quebrada, 2019

Freud avanzó hacia lo novedoso frente a la visión de su época. Fue revolucionario al abordar el tema de la “homosexualidad”, en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/2016), cuando afirmó que el psicoanálisis se opone decididamente a la exclusión de los homosexuales como grupo fuera de los llamados normales, y que “todos los hombres son capaces de elegir un objeto de su mismo sexo, y aun lo han consumado en el inconsciente”³ (p. 34).

En el mismo texto, más adelante, propone la concepción de la sexualidad perversa polimorfa, “demuele la convención del sexo heteronormativo y afirma el deseo sexual como perverso polimorfo. Cualquier práctica sexual condenable por la moral es legítima desde el punto de vista del deseo” (Orsini, 2 de julio de 2022).

Así, la experiencia psicoanalítica crea sonidos divergentes frente a los pensamientos

lineales de comienzos del siglo XIX. En las páginas de los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud sigue diciéndonos: “Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente, la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este” (p. 38).

Lo confirmaría en 1915, en *Pulsiones y destinos de pulsión*, donde dice que el objeto es lo más variado en la pulsión, que busca aquel que puede garantizarle satisfacción. En el primero de los *Tres ensayos*, Freud discute las teorías de las “aberraciones sexuales” a partir de otros autores y aporta la visión del psicoanálisis, introduciéndonos, por ejemplo, en la constitución bisexual de los seres humanos:

lo originario a partir de lo cual se desarrollan [...] es la independencia de la elección de objeto respecto del sexo de este último, la posibilidad abierta de disponer de objetos tanto masculinos cuanto femeninos, tal como se la puede observar en la infancia, en estados primitivos y en épocas prehistóricas. (p. 34)

Complementó esta idea al abordar el hermafroditismo, cuando “los caracteres sexuales aparecen borrosos y por tanto resulta difícil determinar el sexo” (p. 29); cuestiona, incluso:

ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento [...]. La conducta sexual definitiva [...] es el resultado de una serie de factores que todavía no podemos abarcar en su conjunto. (p. 35)

Dando un salto en el tiempo y en la historia, acompañamos los movimientos de los años sesenta y setenta, promovidos por las feministas y por grupos LGBTQIAPN+, que avanzaron en las luchas por la despatologización.

Sobre todo la despatologización y la despenalización de la homosexualidad [...] se excluye la

categoría de homosexualidad del manual internacional de enfermedades mentales (DSM-III, de 1980), y las prácticas homosexuales se excluyen de los códigos penales de varios países, acompañando un movimiento jurídico-institucional de protección de los individuos de diversas formas de discriminación. (Pombo, 2021, p. 138)

Hoy la sigla aumentó y abarca a pansexuales/polisexuales, no binarios, además de lesbianas, gays, bi, trans, *queer*/en cuestión, intersex y asexuales/arománticas/agénero; estos grupos cuestionan nuestras formas de subjetivación, deconstruyendo los modelos de sexualidad instituidos.

Siguiendo a Judith Butler en *Problemas de género* (1990/2003), las construcciones discursivas sobre sexo e identidad corporal proponen una unidad reguladora; ella afirma:

el género se construye culturalmente: en consecuencia, no es ni el resultado causal del sexo, ni tampoco tan aparentemente fijo en cuanto al sexo. Así, la unidad del sujeto ya está potencialmente cuestionada por la distinción que abre espacio al género como interpretación múltiple del sexo. (p. 24)

Es importante también referirnos a la revolución del feminismo y del feminismo negro, que en su “tercera ola” (1970) pasa a cuestionar la heteronormatividad bastante presente en el feminismo blanco. El análisis crítico realizado por Elsa Dorlin (2008/2021) aporta un abordaje interseccional importante en el que centraliza la cuestión de la articulación entre *sexismo*, *género* y *sexualidad*, marcando un camino para pensar históricamente los movimientos sociales que revolucionaron la visión establecida de la sexualidad.

Elsa Dorlin retoma dos momentos de la fabricación del género: la patologización de formas no heteronormativas de sexualidad por parte del psiquiatra alemán Krafft-Ebbing y los tratamientos quirúrgicos y hormonales prescritos

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. U-ri-as!// Muito prazer/ Eu sou o oitavo pecado capital/ Tente entender/ Eu sempre fui vista por muitos como o mal/ Não consegue ver/ Que da sua família eu sou pilar principal?/ Possuo você, possuir você/ Sua lei me tornou ilegal/ Me chamaram de suja, louca e sem moral/ Não ter que me engolir por bem ou por mal/ Agora que eu atingi escala mundial.

2. Bicha estranha, louca, preta, da favela/ Quando ela tá passando todos riem da cara dela/ Mas, se liga macho/ Presta muita atenção/ Senta e observa a tua destruição.

3. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y las siguientes de esta misma obra corresponden, respectivamente, a las pp. 132, 134, 132, 128, 132 de: Freud, S. (1979). *Tres ensayos de teoría sexual*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).

a los pacientes intersexo por parte de médicos como Robert Stoller y John Money, que buscaban “adecuar” la genitalidad a una organización cromosómica o morfológica, supuestamente masculina o femenina. Hay, por consiguiente, un presupuesto detrás de tales protocolos médicos: el de que la naturaleza se organiza de forma binaria, respondiendo al imperativo biológico de reproducción de la especie. (Martins Coelho, 2022, párr. 5)

Un viejo mundo nuevo, contemporáneo y desconocido por los psicoanalistas; no la sexualidad, pues esta forma parte, desde los comienzos, de nuestras investigaciones, pero sí el género. ¡Vamos hacia allí! La idea es que podamos conversar literariamente con estas LETRAS, pues ellas representan luchas –de personas y de grupos– por reconocimiento y respeto.

¿El psicoanálisis es una ciencia de lo sexual o un arte erótica? ¿Los *Tres ensayos de teoría sexual* conforman una obra científica de lo sexual o un arte erótica? Según Joel Birman⁴, esta es una indagación que Foucault nos dirige y que derivamos a los autores.

André Luiz A. Vale (Río de Janeiro) parafrasea el samba de enredos de la *escola de samba* GRES Estação Primeira de Mangueira (2018), brindándonos “la historia que la historia no cuenta”, en el ambiente psicoanalítico, respecto de las restricciones de selección basadas en la elección de objeto sexual. André se pasea entre los ropajes andrajosos y nos lleva a través de su potente texto, que pone el dedo en la llaga de las instituciones psicoanalíticas al cuestionar directamente el impedimento de que los homosexuales sigan la formación psicoanalítica, adoptando –particularmente la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés)– el discurso patologizante y discriminador del modelo médico-psiquiátrico. Aunque esta situación

a lo largo del tiempo haya cambiado en los papeles, el autor considera que aún es necesario elaborar un cambio de perspectiva que evite la patologización y aborde las razones socioculturales y políticas que la llevaron a considerar esta o aquella sexualidad como desviada.

En una línea de reflexión basada en abordajes críticos de Foucault de las ideas freudianas sobre sexualidad y también sobre la propia práctica del análisis y sus intereses, Silvia R. Acosta (Buenos Aires) dialoga con la indagación expresada en nuestra invitación y nos trae la polaridad entre *scientia sexualis* y *ars erotica*. La autora desdobra perspectivas y posiciones críticas, en un recorrido en el que separa la práctica analítica de posiciones “normalizantes”, implicándonos con la ética de la escucha psicoanalítica que ofrece al sujeto “un ejercicio autorreflexivo en el cual –desde su posición previa y en tanto determinado por sus mociones inconscientes– busque un camino de emancipación. La enunciación como efecto subjetivante y creador”.

Almira Correia (Brasilia) nos habla de la diversidad y la disidencia sexual y de género, y de los desafíos para el psicoanálisis contemporáneo. El argumento de la autora se basa en el hecho de que vivimos en tiempos de fragmentación cultural, de diversidad, de pluralidad y hasta de un uso politizado de algunos disidentes sexuales, en oposición a identidades LGBTI+ estables. Eso la lleva a sugerir que estaríamos tratando transidentidades, y no transexualidades. Se pregunta qué dice el psicoanálisis al respecto y subraya la necesidad de repensar, según Leticia Glocer, el lugar central de la diferencia sexual en la entrada del mundo simbólico y de entender que hay perspectivas que no son patológicas, sino otras posibilidades de subjetivación.

En el centro de la polémica en torno del abanico que se abre al considerar las concep-

ciones no binarias, Mariana Pombo (Río de Janeiro) se posiciona en un plano teórico y cuestionador, adhiriendo a los estudios *queer* y feministas, y en particular a los abordajes de P. Preciado, que considera el psicoanálisis la ciencia del inconsciente patriarcal-colonial o la teoría del inconsciente de la diferencia sexual. Si la diferencia sexual, como división jerárquica, siguiera siendo la marca de la subjetivación, de la alteridad y del pensamiento, estaríamos en el camino de la patologización y de la violencia contra todas las expresiones de disidencia. Por lo contrario, propone un psicoanálisis que abra espacio a una multiplicidad de diferencias y nos convoca a pensar en los efectos de la perspectiva patriarcal y colonialista que pone en el centro del debate las implicancias de la diferencia de los sexos. Para Pombo es imprescindible oír las disidencias, acoger las provocaciones, cuestionar y repensar el psicoanálisis.

El texto de Sergio Lewkowicz (Porto Alegre) nos aproxima al sufrimiento y a las incontables dificultades vividas por personas transgénero en una sociedad violenta y transfóbica que discrimina, ataca y mata a aquellos que no se adecuan a una heteronormatividad. El autor alerta sobre la guerra disfrazada y cruel contra esas personas no conformadas según una sexualidad controlada, que comienza en el ambiente familiar y se disemina hacia todos los espacios sociales, incluso los de quienes deberían acoger y cuidar, ocupados por profesionales de la salud y psicoanalistas. Lewkowicz resalta el peligro de la narrativa psicopatológica y la necesidad de enfrentarse a las transfobias psicoanalíticas, en busca de nuevas formas de comprensión de lo humano, abarcando su singularidad y su diversidad. El artículo hace un profundo recorrido por los estudios sobre la diversidad sexual, de manera de abarcar situaciones y campos diversos, tanto en lo clínico como en lo social.

Gloria Seddon (Buenos Aires) presenta la esfera brasileña e internacional sobre las cuestiones del proceso de transexualización.

Señala las críticas de Paul Preciado a los psicoanalistas. Remarca la discusión en las sociedades de psicoanálisis en torno a los protocolos de reasignación, y finaliza con su visión sobre la importancia del psicoanálisis y del diálogo con la comunidad LGBTQIAPN+.

Referencias

- Butler, J. P. (2003). *Problemas de género: Feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 1990).
- Dorlin, E. (2021). *Sexo, gênero e sexualidades*. Crocodilo. (Trabajo original publicado en 2008).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1905).
- GRES Estação Primeira de Mangueira (2018). *Histórias para ninar gente grande*. En *Sambas de enredo 2019: Beija-flor campeão 2018* [CD]. Universal Music, Edimusa.
- Martins Coelho, B. (2022). “Sexo, gênero e sexualidades”, de Elsa Dorlin: *Uma genealogia das práticas teóricas feministas*. *Cadernos Pagu*, 64. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/frPHKH3tg5pX93xHJ3hbqZM/?lang=pt#>
- Orsini, C. M. de B. O. (2 de julio de 2022). *O Eu com isso: No meio do redemoinho. A ética do Grande Sertão*. Actividad preparatoria para el 29º Congreso Febrapsi (evento virtual).
- Pombo, M. (2021). *A diferença sexual em mutação: Subversões queer e psicanalíticas*. Calligraphie.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

4. Comunicación oral en un grupo de estudios en Río de Janeiro, el 11 de marzo de 2016.

Entre ropajes polvorientos

Desde muy tempranamente en la historia psicoanalítica (Freud, 1913/2010, 1905/2016), los criterios para aceptar a un individuo como paciente fueron una preocupación para los analistas, quienes pensaron en una serie de restricciones, basadas en tales o cuales razones, que en aquel contexto daban cuenta, a su vez, de lo incipiente de un método clínico aún en desarrollo. Los criterios necesarios para que un individuo pudiera ser candidato apto para la formación psicoanalítica demoraron bastante más en entrar en debate. En *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, Freud (1926/2014) introduce la discusión planteando sarcásticamente que hasta ese momento a la gente le importaba poco el hecho de *quién* ejercía el psicoanálisis, pero que sí se coincidía en relación con el deseo de que *nadie* más que los médicos –e incluso no cualquier médico– lo practicara. A pesar del retraso, esta cuestión generó discusiones importantes en los círculos psicoanalíticos desde entonces. En el fondo del armario de los institutos de formación está “la historia que la historia no cuenta”, marcada por una lógica de encajonamiento que concierne a un particular criterio de (no) selección de candidatos: la homosexualidad de los postulantes.

En una investigación histórica basada en formas de proceder, artículos, revistas y testimonios, Lucas Bulamah (2014) se dedicó a investigar por qué razón, durante años, se habría aplicado tácitamente una norma de proscripción de la homosexualidad masculina en las sociedades de diversos países afiliadas a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés). El autor señala que la primera división entre los miembros de IPA en relación con este tema se generó en 1921, cuando los psicoanalistas vieneses, representados por O. Rank y Freud, se separaron de los berlineses, apoyados por E. Jones y K. Abraham, en relación con la posibilidad de que candidatos homosexuales pudieran ser admitidos para la formación psicoanalítica:

Mientras que Rank propugnaba por la despenalización de la homosexualidad y la posibilidad de que sujetos homosexuales fueran analistas, Jones declaraba que, a los ojos del mundo, la homosexualidad era un crimen repugnante. Deseoso de normalizar a la IPA y de limpiarla de todo miembro que pudiera ser atacado con respecto a su sexualidad, instauró así una regla no escrita que permaneció vigente durante casi ochenta años. (Ayouch y Bulamah, 2013, p. 116)

A lo largo de estos años, importantes figuras del movimiento psicoanalítico adhirieron a esa postura contra la entrada de homosexuales en los institutos de formación, apoyados en el discurso médico-psiquiátrico vigente desde mediados del siglo XIX, que asimilaba las sexualidades periféricas a cuadros de aberración sexual, figuras de una concepción patologizadora de la sexualidad. Como subraya Foucault (1976/1988, 1979/1998), ese discurso produjo una entomología de las diferentes especies de lo que se consideraba aberración sexual, llevando a prácticas discriminadoras y segregacionistas de aquellos que no se adecuaban a la norma vigente, desde aquel entonces y hasta hoy.

A consecuencia de la “limpieza” pretendida por Jones, en varias sociedades de IPA de Europa, Estados Unidos y América Latina, los candidatos homosexuales eran percibidos como enfermos, rechazados si eran *gays* asumidos o imposibilitados de realizar un análisis didáctico si, durante el proceso de admisión, era revelada su homosexualidad (Ayouch y Bulamah, 2013) –sin hablar de la idea de que debían ser “curados” por medio de una orientación hacia la heterosexualidad–. Es impactante pensar cómo parte del movimien-

to psicoanalítico desestimó una de las más importantes contribuciones del andamiaje teórico-clínico freudiano, que desde su nacimiento redefinió por completo la sexualidad, desligándola de la limitación a una cis-hetero-normatividad de finalidad reproductiva y provocando una significativa conmoción en la estructura moral vigente en su época.

Al deconstruir una serie de preceptos consolidados en relación con la sexualidad –tales como la importancia otorgada a la fantasía en relación con la realidad factual, la afirmación de un sistema inconsciente que desconoce valores morales y cuyos impulsos y deseos son ajenos a las barreras para su satisfacción, la definición de la pulsión sexual como contingente, anárquica, plural y parcial, cuyos objetos son caracterizados por su variabilidad, la definición de su dimensión perversamente polimorfa como algo que forma parte del proceso normal de la organización de la sexualidad infantil, entre otros–, el “descubrimiento” freudiano revolucionó la comprensión de la subjetividad humana, cuya constitución psíquica ya no puede ser separada de la psicosexualidad socioculturalmente construida.

La subversión que el discurso psicoanalítico evidencia en su ruptura con el discurso médico-psiquiátrico del siglo XX reside en la afirmación de que es la singularidad de una historia –en sus fijaciones y regresiones, transgresiones y límites–, y no una supuesta naturaleza, lo que organiza la sexualidad (Vale y Cardoso, 2021).

En ese sentido, toda sexualidad es construida y necesita ser perlaborada, ya sea heteronormativa o parte de la miríada LGBTQIA+. La tesis freudiana respecto de la sexualidad “introdujo a la homosexualidad en un universal de la sexualidad humana y la humanizó, renunciando progresivamente a hacer de ella una disposición innata o natural (biológica) o una disposición meramente cultural, concibiéndola finalmente como una elección psíquica inconsciente” (Roudinesco y Plon, 1998, p. 352).

En tanto elección psíquica inconsciente, no admite cura, puesto que no se configura como enfermedad. Sin embargo, el discurso psiquiátrico veía en la homosexualidad una “anomalía psíquica, mental o de naturaleza constitucional, un disturbio de la identidad o de la personalidad que podía llegar a la psicosis y que no raramente conducía al suicidio” (p. 351). Abandonando la subversión de la tesis freudiana respecto de la sexualidad, sus herederos en IPA adhirieron al discurso médico-psiquiátrico que patologizaba una serie de modos de existir: “Para no ser acusada de discriminación, la dirigencia de IPA no editó ninguna regla escrita sobre este asunto, pero sus sociedades en el mundo entero evitaron que sus candidatos oficialmente homosexuales integraran sus filas” (p. 353).

Las instituciones psiquiátricas y las sociedades psicoanalíticas norteamericanas, por un lado, así como la fundación del movimiento lacaniano, por otro, tuvieron un papel destacado en esta discusión respecto de la proscripción de los candidatos homosexuales a la formación. Las primeras rechazaron institucionalmente esta regla no escrita vinculada a la patologización de la sexualidad, lo cual estuvo directamente influido por los movimientos *gays* y *lesbianos* de liberación, en un proceso que condujo a la eliminación de la categoría nosológica de homosexualidad del Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM, por sus siglas en inglés), de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA, por sus siglas en inglés), en 1974, y de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE), de la Organización Mundial de la Salud (OMS), en 1990¹. En lo que concierne al movimiento lacaniano, al fundar la École Freudienne de Paris, en 1964,

1. La homosexualidad fue eliminada de la CIE el 17 de mayo de 1990, cuando dejó de ser categorizada como patología, mientras que la transexualidad (trastorno de la identidad de género) recién dejó de ser clasificada como enfermedad por la OMS en junio de 2018, cuando pasó a ser nombrada *disforia de género* y a formar parte del capítulo sobre salud sexual.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

J. Lacan rompió radicalmente con la persecución contra los homosexuales establecida por la IPA, no solamente aceptando analizarlos sin intentar reeducarlos u orientarlos, sino también aceptando que se volvieran psicoanalistas y didactas si es que así lo deseaban, con lo cual se retomaba la disposición freudiana.

Frente a la presión internacional de estos actores políticos y de parte de sus miembros que no adherían a tal regla discriminadora, la IPA fue instada a posicionarse de otra manera frente a este tema. Luego de una discusión en el XLI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Santiago (Chile), en 1999, fue aprobado un texto que se editó en los años siguientes y que establecía:

La IPA se opone a cualquier discriminación contra cualquier persona en base al género, origen étnico, creencia religiosa u orientación homosexual. La selección de candidatos para la formación psicoanalítica debe basarse únicamente en los fundamentos directamente relacionados con la capacidad de aprender y actuar como psicoanalista. Además, es esperable que el mismo criterio sea utilizado en la indicación y promoción de miembros para puestos de formación, incluyendo el de analistas didactas y supervisores. (Rough-ton, 2003, citado en Ayouch y Bulamah, 2013, p. 118)

No se puede negar que, desde entonces, las instituciones psicoanalíticas internacionales con las que nos vinculamos están haciendo esfuerzos para promover una formación más colorida y plural –ya sea creando comités de estudios de diversidad sexual y de género o promoviendo el acceso al análisis didáctico y la inclusión en la formación de otras poblaciones–, pero todavía no alcanza.

Una regla escrita no cambia una cultura y una práctica LGBTfóbica arraigada en preconceptos; por lo menos, no inmediatamente. Es necesario cambiar la perspectiva: no se trata de estudiar algunos comportamientos LGBTQIA+ señalados como patológicos, sino de abordar las razones socioculturales y políticas que llevaron a considerar tal o cual sexualidad como desviada. Es necesario incluir en la formación toda una serie de autores y estudios que (re)piensen la constitución

de la subjetividad en su relación indisoluble con la sexualidad, reafirmando el compromiso freudiano con un saber subversivo y progresista. Es necesario invertir en prácticas de no silenciamiento de la alteridad y la diferencia, descubriendo cuáles cuerpos y deseos se esconden en los *closets* de las instituciones psicoanalíticas. Es necesario hacer trabajar estas cuestiones siempre y cada vez más, desnaturalizando categorías y conceptos polvorientos, en pro de la valorización de la multiplicidad y de la infinita capacidad de transformación de las subjetividades. Aún hay mucho pasado por delante. El camino es la TRANSformación.

Referencias

- Ayouch, T. y Bulamah, L. C. (2013). A homossexualidade dos analistas: História, política e metapsicologia. *Percurso*, 51, 115-126.
- Bulamah, L. C. (2014). *História de uma regra não escrita: a proscricão da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico* [tesis de maestría]. Instituto de Psicología, Universidade de São Paulo.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade 1: A vontade de saber* (M. T. C. Albuquerque y J. A. G. Albuquerque, trad.). Graal. (Trabajo original publicado en 1976).
- Foucault, M. (1998). Sobre a história da sexualidade. R. Machado (trad.), *Microfísica do poder* (pp. 243-276). Graal. (Trabajo original publicado en 1979).
- Freud, S. (2010). O início do tratamento. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 10, pp. 163-192). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913).
- Freud, S. (2014). A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 124-217). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (2016). Psicoterapia. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 331-347). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1905).
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro y L. Magalhães, trad.). Jorge Zahar.
- Vale, A. L. A. y Cardoso, M. R. (2021). Pecado, crime e patologia: produções discursivas acerca da perversão. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 24(4), 682-705.

Traducción del portugués: Alejandro Turell

Calibán -
RLP, 21(1),
151-153
2023

Silvia R. Acosta*

Psicoanálisis: ¿*Scientia sexualis* o *ars erotica*?

La pregunta sobre cuál es el lugar reservado para el psicoanálisis en esta polaridad entre *scientia sexualis* y *ars erotica* abre una línea de reflexión sobre las críticas de Foucault a las ideas freudianas sobre la sexualidad y la práctica misma del análisis y sus intereses.

Mucho se ha escrito sobre la relación entre Foucault y el psicoanálisis. En una dirección y la contraria, ambos campos discursivos –filosófico y psicoanalítico– han tendido puentes con mayor o menor coincidencia.

A pesar de que los escritos de Foucault sobre la *historia de la locura* (1961/2021) parecían auspiciar una relación armoniosa, cuando irrumpen en escena el texto *Vigilar y castigar* (1975/1990) y luego *El uso de los placeres* (1984/1993), marcan el fin de esta convivencia amistosa e inauguran una etapa de fuertes críticas. Foucault posiciona el psicoanálisis dentro de los rituales de confesión, dentro de las tecnologías de dominación del sujeto. Sus escritos giran en derredor de una estética de la existencia y, en ese sentido, el psicoanálisis queda nominado –por el filósofo– como una tecnología que impone al sujeto una concepción necesariamente restrictiva. Para ello, se apuntala en la hipótesis freudiana sobre los mecanismos inconscientes de represión en el despliegue constitutivo de la sexualidad.

En su *Historia de la sexualidad, 1*, Foucault (1976/2008) afirma que la modernidad habría impuesto una estricta represión de la sexuali-

dad y, mediante el cuestionamiento de la “hipótesis represiva”, avanza sobre el psicoanálisis y sobre las ideas de Marcuse. Desde su mirada sobre el carácter histórico de la sexualidad, Foucault no solo se aparta de una definición esencialista, sino que afirma que el “dispositivo de la sexualidad” es la organización de una red de componentes heterogéneos con la función estratégica de sujeción del individuo y el grupo. Para el filósofo, este dispositivo no solo es un entramado discursivo, es “la producción misma de la sexualidad” (p. 101). No se refiere a las regulaciones sociales y morales, no se refiere a la materialidad biológica, no se refiere al sexo, sino que revela una nueva economía del poder que es “a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y de la especie... matriz de las disciplinas y el principio de las regulaciones” (p. 138). Y, en ese sentido, afirma: “la historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis” (p. 125).

Es entonces que el psicoanálisis queda ubicado como elemento clave para el encuentro de una verdad última del sujeto en la interpretación de su deseo y en la aceptación de la ley que lo rige. La confesión es el método para acceder a la verdad del sexo y, por lo tanto, “una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral” (p. 58), es decir, el método confesional se opone y desplaza a un *ars erotica*.

Foucault crea la arquitectura de su argumentación a partir de ciertos principios que

* Asociación Psicoanalítica Argentina y Sociedade Portuguesa de Psicanálise.

consiguen que la *verdad del sexo* quede ligada a las intenciones y lógicas de la ciencia – *scientia sexualis*– por medio de la confesión: la codificación clínica del “hacer hablar”, un postulado general y difuso sobre la causalidad, el principio de una latencia intrínseca a la sexualidad, un método de la interpretación y el sometimiento a la medicalización de los efectos de la confesión (pp. 65-68). Esta estructura parece hecha a medida del psicoanálisis, según el filósofo, y, mediante la analogía entre el “hacer hablar” y un acto confesional, la posibilidad de pensarlo como forma de *ars erotica* queda para el psicoanálisis clausurada.

Sin embargo, dentro mismo de las reflexiones de Foucault sobre la *scientia sexualis*, podemos entrever una opción de salida: Foucault escribe: “quizá la producción de verdad, por intimidada que esté por el modelo científico, haya multiplicado, intensificado e incluso creado sus placeres intrínsecos” (p. 71).

¿Podría inferirse que el autor se pregunta si ese ejercicio de subjetivación no habría promovido la creación de un nuevo placer? ¿El placer del análisis? Es decir, que unos de los efectos del análisis sea la producción del placer propia de su praxis, insertando esta práctica en una nueva economía erótica.

Si fuera así, el psicoanálisis podría desmarcarse de su condena como partícipe necesario de la discursividad científica y posicionarse como una opción contemporánea de lo que el mismo Foucault (1981-1982/2002) denominó el “cuidado de sí”: una invitación a que el sujeto emprenda una relación con la verdad capaz de comprometer su propio ser, no ya como una autorrevelación obediente, sino como la producción de una verdad enunciativa, en el acto de decir ante otro, donde el sujeto anterior queda perdido y se reorganiza mediante la enunciación.

La diferencia radical queda anclada en el significante *confesión*; ya no se trata, entonces, de un ejercicio de que el sujeto debe sus secretos frente a categorías normalizadoras,



View of the exhibition "Cinq": Histoires vraies 1988-2018, 2019" at Musée Grobet-Labadié, Marseille, 2019. Photographer: Kleinefenn 2019 © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

sino de una práctica que ofrece al sujeto un ejercicio autorreflexivo en el cual –desde su posición previa y en tanto determinado por sus mociones inconscientes– busque un camino de emancipación. La enunciación como efecto subjetivante y creador.

Pensar la práctica analítica por fuera de una *scientia sexualis* se funda en lo que para el propio Freud (1916-1917/2006a) sería uno de los efectos de la cura analítica: la organización de una nueva economía libidinal. Si lo fundamental de la práctica psicoanalítica remite a un reposicionamiento del sujeto respecto de la dimensión del *eros* y *pathos*, ¿se acerca el psicoanálisis a un *ars erotica* contemporánea más que a una ciencia que regula el deseo?

El discurso freudiano sobre la sexualidad puede ser concebido como una forma contemporánea de *ars erotica*, en tanto Freud, en un texto temprano como *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/2006b), concibe el cuerpo como una superficie corporal dispuesta a una experiencia de placer desanudando la sexualidad de la genitalidad. Así, si la identidad sexual se concibe más allá de su biología, también ofrece al sujeto un punto de fuga respecto de la sujeción disciplinadora.

El vínculo entre placer y sexualidad sería para Freud constitutivo del relativismo de la soberanía del yo. Esta nueva relación del sujeto con la dimensión de la satisfacción (y el *más allá* de la misma) es una de las direcciones del trabajo analítico. El reconocimiento del inconsciente mediatizado por la interpretación del deseo no es un trabajo que procura descubrirle al sujeto la verdad acerca de quién es, sino que lo invita a confrontarse con una búsqueda de satisfacción que, cada vez que emerge, logra sacudir al Yo y sus cimientos, las identificaciones que lo sostienen, incluyendo aquellas imposiciones y mandatos identitarios que lo normalizan y buscan adecuarlo a una sociedad “de seguridad” (Foucault, 1977-1978/2006).

¿Puede el psicoanálisis dar cuenta de su divergencia respecto de la normalización del

deseo? En teoría, sí; en la escucha, en la praxis, ojalá siempre. El psicoanálisis es un campo teórico, un campo epistémico y una epistemología encarnados en el analista, quien despliega su escucha desde una posición singular. La pregunta, entonces, podría ser: ¿Somos capaces de formular una ética de los actos y de su placer que tenga en cuenta el placer del otro? ¿Es posible integrar el placer del otro en nuestro propio placer sin que sea necesario referirse a una ley o a cualquier otra obligación?

Referencias

- Foucault, M. (1990). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).
- Foucault, M. (1993). *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1984).
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1981-1982).
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1977-1978).
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Foucault, M. (2021). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).
- Freud, S. (2006a). Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte 3). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 16). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916-1917).
- Freud, S. (2006b). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).

Diversidad y disidencias sexuales y de género: Desafíos para el psicoanálisis en la contemporaneidad**

En la contemporaneidad, se manifiesta en forma innegable la diversidad de expresiones de deseo y prácticas sexuales, así como identificaciones y expresiones de género de los sujetos. Este tiempo –siguiendo a varios autores post modernos– alude a un mundo globalizado y conectado, al agotamiento de los modelos únicos y a un gran avance de la biotecnología. Es un tiempo de diversidad, pluralidad, y también de fragmentación, de características no hegemónicas en las culturas y subculturas.

A su vez, además de la diversidad de expresiones en la esfera de la sexualidad y el género, constatamos su visibilización y politización. Las identificaciones y expresiones no convencionales, es decir, aquellas que se distancian de las formas heterocisnormativas y son nombradas *disidencias* por los estudios/movimientos *queer*, son objeto de todo tipo de violencia, la cual recae en forma diferente sobre los sujetos, conforme a la clase social, el género y la raza/etnia. Estos estudios y movimientos cuestionan la heterocisnormatividad, el binarismo sexual y de género, y las identidades fijas, afirmando la fluidez y el tránsito de las mismas –por ejem-

plo, Judith Butler (1998/2019), Paul B. Preciado (2003/2019b), Sara Salih (2015)–. En relación con este punto, entran en tensión con ciertos sectores del movimiento LGBTQIA+ que defienden sus identidades estables con orgullo.

Cabe destacar el testimonio de jóvenes *youtubers* que hablan libremente sobre la aceptación o el rechazo familiar a partir de sus vivencias sexuales disidentes, así como sobre sus procesos de transición de género. También comparten sus conquistas y denuncian las violencias sufridas en lo cotidiano. Sus canales tienen millones de suscriptores y visualizaciones; este es un fenómeno que demanda escucha y reflexión por parte de los psicoanalistas.

En la actualidad, consideramos que la cuestión central se refiere menos a la sexualidad/elección de objeto que al género/identidad. En la esfera de la sexualidad, las innovaciones científico-tecnológicas contribuyeron a la separación entre sexualidad y reproducción –por medio de la difusión de los métodos anticonceptivos y las tecnologías de reproducción humana asistida–. En la esfera del género, las innovaciones también fueron fundamentales, abrieron oportunidades de transición/reasignación de género. En ambas esferas se ampliaron las posibilidades de elección de los sujetos.

¿Y qué dice el psicoanálisis sobre estas cuestiones? Las propuestas psicoanalíticas sobre sexualidad elaboradas por Sigmund Freud (1905/2016) –el carácter perverso-polimorfo, la plasticidad de los objetos de deseo, la constitución y las fantasmáticas bisexuales de los sujetos– permiten una fértil interlocución con las múltiples y diversas expresiones de deseo y

prácticas sexuales. Ello, sin embargo, no eximió a la disciplina ni a la práctica psicoanalítica del ejercicio de ciertas violencias, como la de la no aceptación de personas de homosexualidad asumida en la formación de psicoanalistas, lo cual fue practicado por instituciones vinculadas a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) a lo largo de muchos años.

La situación es otra en lo que concierne a las identidades y expresiones de género. Freud (1923/2011) formuló la noción de bisexualidad psíquica, tanto en términos de identificación como en relación con la elección de objeto; observó que en el proceso de desarrollo habría una tendencia a la afirmación de un elemento, femenino o masculino, y la represión del otro, con lo cual ambos estarían, de todos modos, presentes. Sin embargo, la categoría de diferencia sexual, históricamente construida en el pasaje del siglo XVIII al XIX, se volvió una referencia muy fuerte para el psicoanálisis. Leticia Glocer Fiorini (2017) viene señalando la necesidad de revisión de esta categoría –considerada por muchos condición de entrada al mundo simbólico– en la medida en que no posibilita comprender la formación de las subjetividades sexuales en la actualidad, más allá de ser reduccionista con respecto a la propia noción de diferencia.

Los estudios sobre transexualidades en psicoanálisis surgirán a partir de la segunda mitad del siglo XX, y la temática va ganando espacio en la actualidad. Thamy Ayouch (2015) y Eduardo Leal Cunha (2016, 2021) utilizan el término *transidentidades* en sustitución de *transexualidades* para distanciarse de la visión médica, binaria y patologizante, e incluir la plasticidad psíquica en identificaciones provisorias. Los autores citados, así como Lucas Bulamah y Daniel Kupermann (2016), realizaron estudios sobre la producción y la clínica psicoanalíticas de las transexualidades, tanto aquellas vinculadas a IPA como las de filiación lacaniana, y constataron la comprensión del fenómeno como predominantemente del or-

den de la perversión y la psicosis. José Stona y Andrea Ferrari (2020) se concentraron en la producción lacaniana de psicoanalistas actuales y de larga trayectoria, y verificaron igualmente la tónica de patologización del fenómeno, así como la manifestación de violencia transfóbica por parte de algunos de ellos. Los estudios señalan, sin embargo, la existencia de otras perspectivas, las cuales, muchas veces en diálogo con saberes diversos, buscan pensar estas expresiones no como patologías, sino como posibilidades de subjetivación.

Los movimientos feministas y LGBTQIA+ desde los años sesenta del siglo pasado, así como los movimientos *queer* desde los noventa, han contribuido a la expansión de las posibilidades de subjetivación y a la conquista de derechos en muchos países, por más que en otros las vivencias homosexuales y trans aún estén criminalizadas. También el conocimiento científico ha venido posibilitando los cambios en relación con las homosexualidades, transexualidades y travestismos –a pesar de que existen innumerables impugnaciones en curso, básicamente de cuño religioso–, y promoviendo la *despatologización oficial de esas expresiones* –ver Almira Rodrigues (2019-2020)–.

Finalmente, me gustaría hablar específicamente de las autodenominadas identidades de género no binario y pansexual, que se expanden crecientemente entre las personas jóvenes. La denominación *género no binario* refiere a personas que no se identifican mínima, total o exclusivamente como de género femenino o masculino. Son aquellas de género neutro, fluido, intergénero, poligénero o agénero, entre otros. Algunos países introdujeron denominaciones como *otro*, *neutro* y *diverso* en los documentos oficiales para identificar a las personas que se presentan como *no binaries*, según el reporte de Jana Sampaio, Sofia Cerqueira y Duda Barros (25 de junio de 2021). El movimiento del no binarismo tiene expresión lingüística, y el lenguaje neutro viene ganando adeptos, paralelamente a las innumerables resistencias y protestas que también genera. La pansexualidad, por su parte, alude al deseo

* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

** Este artículo considera algunas ideas presentadas oralmente en el XXVIII Congreso Brasileiro de Psicoanálisis, *Laços: O eu e o mundo*, realizado *on-line* del 23 al 26 de marzo de 2022. La presentación de la autora tuvo lugar en la mesa redonda “Expresiones de las sexualidades y de las identificaciones de género: Contexto sociocultural y clínico”, del día 26, compartida con Cândida Sé Holovko y Jurenice Picado Alvares, ambas de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, y coordinada por Regina Murat, de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

y la atracción sexual dirigidos a personas, independientemente de su género y sexo/cuerpo, es decir, son sujetos que sostienen que no hay, en principio, un deseo preorientado y redefinen sus valores para vivenciar diversas interacciones afectivo-sexuales.

Sobre este cuestionamiento radical de la categoría de la diferencia sexual, Paul B. Preciado (2019a) observa que la epistemología binaria y jerárquica está en crisis desde los años cuarenta del siglo XX, tanto por el cuestionamiento de los movimientos como por el desarrollo de nuevos datos científicos. Las transformaciones en el ámbito de las sexualidades, las representaciones e identidades de género, las relaciones amorosas, las parentalidades y las configuraciones familiares –ver Almira Rodrigues y Carolina Campos (2021)– serían indicios de una mutación hacia una nueva epistemología.

Entre otras singularidades y posibilidades, podemos pensar que las personas que vivencian el no binarismo y la pansexualidad buscan deconstruir contenidos previamente asociados a los cuerpos. Ellas, ellos y *elles* están experimentando identidades y deseos propios, contingentes, migrantes, plurales, así como enfrentando dogmas y tradiciones de su tiempo; están abriendo espacios para subjetivarse en forma más libre, autónoma y creativa, al tiempo que reclaman por un reconocimiento social. Corresponde al psicoanálisis y a los psicoanalistas el desafío de escuchar con apertura y sin preconceptos a estas personas que procuran ser ellas mismas, así como dialogar con sujetos colectivos y con otras disciplinas del conocimiento, apuntando a ampliar horizontes y a reforzar su función social.

Referencias

- Ayouch, T. (2015). Da transexualidade às transidentidades: Psicanálise e gêneros plurais. *Percursos*, 54, 23-32. <https://bit.ly/3WfUdYr>
- Bulamah, L. C. y Kupermann, D. (2016). A psicanálise e a clínica de pacientes transexuais. *Periódicus*, 1(5), 73-86. [\[vistaperiodicus/article/view/17177/11334\]\(https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/17177/11334\)](https://periodicos.ufba.br/index.php/re-</p></div><div data-bbox=)

- Butler, J. (2019). Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. En H. B. Hollanda (org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 213-230). Bazar do Tempo. (Trabajo original publicado en 1998).
- Cunha, E. L. (2016). A psicanálise e o perigo trans (ou: por que psicanalistas têm medo de travestis?). *Periódicus*, 1(5), 7-22. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/17172/11329>
- Cunha, E. L. (2021). *O que aprender com as transidentidades: Psicanálise, gênero e política*. Criação Humana.
- Freud, S. (2011). O eu e o id. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 16, pp. 13-74). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1905).
- Gloer Fiorini, L. (2017). Alteridad y diferencia(s). *Psicanálise*, 19(2), 95-108.
- Preciado, P. B. (2019a). Um apartamento em Urano (C. Q. Kushnir y P. S. Souza Jr., trad.). *Lacuna: Uma Revista de Psicanálise*, 8, 12. <https://bit.ly/3FqYsun>
- Preciado, P. B. (2019b). Multidões *queer*: Notas para uma política dos “anormais”. En H. B. Hollanda (org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais* (pp. 421-430). Bazar do Tempo. (Trabajo original publicado en 2003).
- Rodrigues, A. C. C. (2019-2020). Psicanálise, despatologização e subjetivação: Corpos, sexualidades e gêneros. *Alter*, 36(1-2), 181-200. <https://bit.ly/3TN8RVC>
- Rodrigues, A. C. C. y Campos, C. P. S. (2021). Subjetividades contemporâneas: Sexualidades, gêneros, parentalidades, famílias. *Berggasse* 19, 11(1), 102-115.
- Salih, S. (2015). *Judith Butler e a teoria queer* (G. L. Louro, trad.). Autêntica.
- Sampaio, J., Cerqueira, S. y Barros, D. M. (25 de junio de 2021). Nem ele nem ela: Os não binários ganham espaço e voz na sociedade. *Veja*. <https://bit.ly/3zu3jXX>
- Stona, J. y Ferrari, A. G. (2020). Transfobias psicanalíticas. *Subjetividades*, 20(1). <https://doi.org/jjnf>

Traducción del portugués: Alejandro Turell

Calibán -
RLP, 21(1),
157-159
2023

Mariana Pombo*

Mutación de la diferencia sexual: ¿Mutación del psicoanálisis?

Hoy, es más importante para ustedes, señoras y señores psicoanalistas, escuchar las voces y los lenguajes de los cuerpos que el régimen patriarco-colonial ha excluido que leer a Freud y a Lacan. [...] Ha llegado el tiempo de sacar los divanes a las plazas y de colectivizar la palabra, de politizar los cuerpos, de desbinarizar la sexualidad y descolonizar el inconsciente!

Preciado, 2020

La frase del epígrafe, que nos provoca y convoca, es del filósofo *queer* Paul B. Preciado (2020, p. 23), quien, luego de dictar en 2019 una famosa conferencia en la École de la Cause Freudienne, publicó un libro con el texto completo de su ponencia, dirigido directamente a nosotros, los psicoanalistas, con el título *Yo soy el monstruo que os habla*. El mismo anticipa la denuncia del autor: muchos psicoanalistas, por más de que comprendan los variados procesos de subjetivación y sexualización, al seguir teniendo como referencia la “jaula” de la diferencia sexual, encierran a las personas trans y no binarias, como él, en otra jaula, la de la monstruosidad.

Tanto la conferencia como el libro de Preciado tienen una gran importancia en el campo de las críticas y denuncias hechas al psicoanálisis por parte de los estudios feministas, de género y *queer*, pero no lo inauguran. Por el contrario, antes que él, otras autoras tales como Gayle Rubin (1975/2017), Judith Butler (1990/2013; 1993/2019) y Luce Irigaray (1977/2017), tan solo para citar a tres de ellas, señalaban ya las marcas patriarcales, coloniales y cisheteronormativas en la teoría psicoanalítica, particularmente en Freud y en Lacan.

* Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos.

1. N. del T.: La versión en español corresponde a: Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Anagrama.

La centralidad del falo y del complejo de Edipo en la comprensión de los sujetos, sus identificaciones y sexualidades; los pares binarios y jerárquicos hombre-mujer, masculino-femenino, función paterna-función materna; las representaciones de lo femenino (ya sea como falta en la conceptualización freudiana de envidia del pene o como exceso, en el goce no todo fálico, concebido por Lacan) son algunos de los puntos criticados y señalados por los estudiosos *queer* y feministas, por reafirmar relaciones y posiciones relativas al sexo y al género que están inscritas en una época histórica específica (patriarcal y machista), la cual, a su vez, se encuentra actualmente en franco proceso de transformación. Es por ello que Preciado (2020) define el psicoanálisis como ciencia del inconsciente patriarco-colonial o como teoría del inconsciente de la diferencia sexual.

Al afirmar que el psicoanálisis es una teoría del inconsciente de la diferencia sexual, Preciado plantea una advertencia fundamental: la de que el psicoanálisis continúa tratando la diferencia sexual, es decir, la división binaria y jerárquica entre los sexos femenino y masculino, como un *sine qua non* de la subjetivación, de la alteridad y del pensamiento –tal como defiende, por ejemplo, Françoise Héritier

(1996)-. Es decir, como una estructura universal, ahistórica y, por lo tanto, inmutable. O más aun, en los términos críticos del psicoanalista Thamy Ayouch (2019), como “brújula del sexo”, es decir, como un operador psíquico atemporal, articulado frecuentemente con una supuesta evidencia anatómica.

La advertencia es fundamental porque expresa la preocupación política y clínica, en relación con los efectos violentos y patologizadores que generan sobre los sujetos disidentes sexuales y de género los discursos que sustentan la epistemología de la diferencia sexual como herramienta teórica imperativa e inalterable del psicoanálisis. Si el falo, el Nombre del padre y el Edipo son tomados como normas (heterosexuales binarias, patriarcales) indispensables de subjetivación, que conducirían a posiciones definitivas de identificación y deseo, quien no se conforma o transgrede esas normas, quien no asume las posiciones sexuadas “prefiguradas” es considerado como abyecto, como no humano.

Si, por el contrario, la diferencia sexual fuera comprendida como epistemología, paradigma o dispositivo histórico, en el sentido que Foucault (1976/2013) le imprime a la noción de dispositivo de sexualidad, podríamos enfocarnos en su dimensión de contingencia o de performatividad (Butler, 1990/2013). Podríamos decir que, de tanto performar la masculinidad y la femineidad, hemos producido la ficción de que existen dos géneros y dos sexos con atributos específicos. Al comprender la diferencia sexual como epistemología, podemos, sobre todo, aceptar la posibilidad, e incluso la necesidad, de que esa epistemología cambie.

Para Preciado (2008/2018; 2020), la mutación de la diferencia sexual ya viene teniendo lugar desde 1950, y ha ido acompañando las transformaciones de los cuerpos, de las prácticas sexuales, del género, de la reproducción y del ejercicio de la parentalidad, las cuales evidencian la insuficiencia del marco epistemológico binario. De ese modo, así como Thomas Laqueur (1992/2001) ubica en los siglos XVIII y XIX el

pasaje de un régimen de sexo único al paradigma de la diferencia sexual –momento en el que fue establecida por primera vez la existencia de dos sexos con diferencias irreductibles entre ellos–, Preciado vislumbra hoy en día el horizonte de una nueva transición, esta vez hacia una epistemología no binaria, multiforme, en la cual la diferencia sexual pierde el puesto de “la diferencia de las diferencias” y abre al espacio de una multiplicidad de diferencias.

Además de señalar la mutación en curso, Preciado (2020) hace una invitación *queer* al psicoanálisis: nos pide que, en lugar de tan solo releer a los “padres del psicoanálisis”, escuchemos a los mutantes, a los monstruos, para comprometernos con una mutación del psicoanálisis que esté a la altura de las transformaciones de la cultura y de los sujetos. Es decir que, en lugar de recurrir a categorías psicoanalíticas históricamente datadas para encuadrar las disidencias sexuales y de género o para redefinir lo que es diferencia sexual, se trata de que trabajemos en sentido inverso. Es imprescindible escuchar las disidencias, acoger las provocaciones y las exigencias de renovación que estas nuevas experiencias suponen para entonces cuestionar y repensar las herramientas teóricas reduccionistas y patologizantes del psicoanálisis.

Ese trabajo inverso, de autocrítica y deconstrucción, que Preciado llama mutación del psicoanálisis, se aproxima a lo que Ayouch (2019) define como hibridación del mismo: un psicoanálisis híbrido es un psicoanálisis en conexión tanto con su época histórica como con otros discursos, fundamentalmente con los saberes minoritarios (*queer*, trans, decoloniales, etc.), y, por ello, es un psicoanálisis en transformación permanente. “Por lo tanto, la ‘diferencia de los sexos’ que muchos/as analistas reivindican como el comienzo y el fin de la subjetivación se presenta como algo a cuestionar, redefinir, esclarecer e inscribirse en las formaciones discursivas de cada época” (p. 17).

Apuntando también a ese trabajo de deconstrucción y entendiendo la diferencia sexual

como una formación del inconsciente –en el sentido de que la sujeción al orden sexuado sumerge sus raíces en el inconsciente–, la psicoanalista Sabine Prokhoris (2000) sostiene que la diferencia sexual puede ser deshecha, como un síntoma. Su propuesta es la de que, en lugar de la diferencia de sexos, pongamos en funcionamiento otro dispositivo de sexualidad, el de la vecindad de los sexos, que disuelve las líneas de división definitiva entre mujer y hombre, valorizando lo sexual entendido como potencia e intensidad perverso-polimorfa –en el sentido freudiano de *Tres ensayos* (Freud, 1905/1996)–, por fuera de cualquier estructuración previa. En este dispositivo, la experiencia analítica puede ofrecer un espacio que permita al paciente revisar y renovar sus normas de existencia, una oportunidad para que sean deconstruidos nuestros inconscientes que ordenan la sexuación de acuerdo a la diferencia sexual y puedan ser inventadas nuevas lógicas y lenguajes para la sexualidad².

Por su parte, además, la propia Butler (1997/2017, 2004/2021) apuesta al inconsciente y a la pulsión como conceptos potentes que abren a improvisaciones y desplazamientos dentro del campo normativo, y de este modo, a la posibilidad de nuevas identificaciones y destinos. En esta misma línea, Ayouch (2015) afirma que las formaciones del inconsciente dan cuenta de la hibridez y la fluidez del propio psiquismo, que puede disolver rigideces en nuevos movimientos identificatorios. De este modo, el compromiso de los psicoanalistas con la mutación del psicoanálisis, al abrirse a nuevas identificaciones con los saberes y modos de subjetivación minoritarios, puede conducir a experiencias analíticas potentes, que favorecen también el cuestionamiento y la resignificación de las normas de género, hacia lo singular y los movimientos identificatorios inesperados o, incluso, para retomar la cita de Preciado del comienzo del texto, a la desbinarización de la sexualidad y la descolonización del inconsciente.

2. Para una profundización de estas y otras posibilidades subversivas propuestas por el psicoanálisis y también por la teoría *queer*, remitirse a Pombo (2021).

Referencias

- Ayouch, T. (2015). *Psicanálise e homossexualidades: Teoria, clínica, biopolítica*. CVR.
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez: Gênero, colonialidade, subjetivações*. Calligraphie.
- Butler, J. (2012). *Deshacer el género*. Paidós. (Trabajo original publicado en 2004).
- Butler, J. (2013). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*. Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 1990).
- Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Autêntica. (Trabajo original publicado en 1997).
- Butler, J. (2019). *Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo”*. N-1. (Trabajo original publicado en 1993).
- Foucault, M. (2013). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Graal. (Trabajo original publicado en 1976).
- Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 7, pp. 119-229). Imago. (Trabajo original publicado en 1905).
- Héritier, F. (1996). *Masculin/féminin I: La pensée de la différence*. Odile Jacob.
- Irigaray, L. (2017). *Este sexo que não é só um sexo*. Senac. (Trabajo original publicado en 1977).
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Relume Dumará. (Trabajo original publicado en 1992).
- Pombo, M. (2021). *A diferença sexual em mutação: Subversões queer e psicanalíticas*. Calligraphie.
- Preciado, P. B. (2018). *Testo junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. N-1. (Trabajo original publicado en 2008).
- Preciado, P. B. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle*. Grasset.
- Prokhoris, S. (2000). *Le sexe prescrit: La différence sexuelle en question*. Flammarion.
- Rubin, G. (2017). O tráfico de mulheres. En G. Rubin, *Políticas do sexo*. Ubu. (Trabajo original publicado en 1975).

Traducción del portugués: Alejandro Turell

LGBTQIAPN+ Transfobia: Los violentos lazos del mundo con el yo trans**

De los genitales cortados de Urano surgió Afrodita, la diosa del amor... lo que podría dar a entender que el amor procede por desconexión de los genitales del cuerpo, por desplazamiento y externalización de la fuerz genital¹.

Preciado, 2019

Estamos en guerra: una guerra en Europa que moviliza al mundo entero, ya sea porque supone una amenaza nuclear, porque tiene lugar en países ricos, porque pone en riesgo la economía mundial y brasileña o porque representa la disputa del poder mundial. Por otro lado, convivimos con una serie de guerras en otras regiones del mundo que no tienen tanta repercusión, aunque también suponen una gran destrucción y generan millones de refugiados. En forma similar y sin generar tanto impacto, estamos en guerra en nuestro propio país. Una guerra disfrazada, escondida, negada, pero extremadamente violenta. Estamos siendo testigos de un verdadero genocidio contra la población negra, contra los pueblos originarios, los indígenas y la diversidad sexual y de género. Son muchas las voces que protestan frente a la guerra en Europa, pero pocas las que se manifiestan aquí, en nuestras crueles guerras locales.

Enfatizo aquí la guerra contra las personas no binarias, destacando cómo “los lazos del mundo con el yo” de esas personas parecen apuntar a su aniquilación y desaparición porque son crueles, violentos y asesinos, pero también cómo esa población diversa logra organizarse y defenderse.

La violencia contra la población trans, la transfobia, abarca diferentes grados de agresión, los cuales tienen su punto más alto en el asesinato sistemático y frecuente de personas transgénero, particularmente en Brasil, el país que mata más transexuales en el mundo, a la vez que es también el mayor consumidor de pornografía trans.

Recuerdo una situación clínica de hace cerca de un año, en plena pandemia, en la que fui contactado por un paciente. Cuando nos conectamos por video, veo a un chico de diecinueve años de edad, con el pelo atado en una colita de caballo y de nombre “Juan” en la pantalla. Explica que consulta porque se lo exigen sus padres para tratar de curarse conmigo de sus deseos de ser mujer. Se muestra bastante atento a mis preguntas e intervenciones, y yo noto que a lo largo del encuentro se va tranquilizando y pudiendo contar la historia de sus deseos. En la siguiente sesión me sorprenden

do cuando lo veo con sus cabellos enredados sueltos, una apariencia bastante femenina y el nombre “María” en su pantalla. Me explica que, como no sabía cómo iba a tratarlo yo en la primera sesión, se había “cuidado”, pero que luego vio que podía hablar conmigo de su transición a mujer. Tenía muchos conflictos con su familia, que no aceptaba su transformación.

Su actitud de cautela conmigo antes de mostrarse como mujer era perfectamente comprensible, dados los violentos ataques que esa población sufre por parte de sus familias, de la sociedad y de los profesionales de la salud, incluyendo a los psicoanalistas. Todo ello se evidencia cada vez más en los medios y en la cultura, a través de libros, películas, series y testimonios.

Un buen ejemplo es el excelente libro *Las malas [O porque das irmãs magníficas]*, de Camila Sosa Villada (2019/2021), una novela autobiográfica que transcurre en Córdoba, Argentina. Camila describe su infancia y su transición al travestismo, con todas las complejidades que eso supuso, así como la posterior necesidad de dejar de ser travesti para concurrir a la Facultad de Comunicación Social y Teatro, en Córdoba. El libro describe las innumerables dificultades y violencias sufridas por los travestis, las cuales llegan incluso al asesinato. Una violencia que comienza en la familia, según sus propias palabras:

El miedo lo tenía todo en mi casa. No dependía del clima o de una circunstancia en particular: el miedo era el padre. No hubo policías ni clientes ni crueldades que me hicieran temer del modo en que temía a mi papá. En honor a la verdad, creo que él también sentía un miedo pavoroso por mí. Es posible que ahí se geste el llanto de las travestis: en el terror mutuo entre el padre y la travesti cachorra. La herida se abre al mundo y las travestis lloramos¹. (p. 60)

Por otro lado, Camila también describe en el libro una escena en la que una de las travestis mayores, Tía Encarna, asume el papel de madre y se dispone a cuidar de ellas, lo cual también se ilustra cuando decide cuidar a un bebé que ha sido abandonado para que muera en el parque. Sin embargo, ese cuidado de Tía Encarna no es suficiente, y la presión de la sociedad patriarcal, cada vez más feroz con ellas, termina haciendo que las travestis abandonen el parque y que Tía Encarna decida morir con el bebé.

En la serie televisiva *Pose*, ambientada en las décadas de los ochenta y noventa, con población LGBTQIA+ y latinoamericana de la ciudad de Nueva York, se muestra claramente cómo los jóvenes homosexuales y transgénero fueron maltratados por sus familias y, en la mayoría de los casos, expulsados de su casa cuando eran aún adolescentes por los padres. La serie consiste en el relato de una red de familias, conocidas como “casas”, en las cuales siempre existe una madre que cuida de estas personas abandonadas y rechazadas que se estaban prostituyendo, traficando drogas, robando o pidiendo limosna. Nuevamente la violencia contra esa población se muestra con crueldad, llegando también al asesinato.

Resulta evidente en estos ejemplos la enorme transfobia en la que estamos inmersos, pero también cómo existen “nuevas familias” que pueden crear redes de sostén para estas personas tan atacadas.

Volviendo a la clínica psicoanalítica, recuerdo a Sofía Favero (2020), psicóloga trans:

¿Cómo podremos lidiar con situaciones en las que no parece haber lugar para un abordaje terapéutico individual, cuando el racismo, la transfobia y la gordofobia siguen generando dolores, muchas veces, irreparables? Cincuenta minutos es muy poco comparado con recorridos de vida en los que se ha sido señalado como equivocado, indeseado, desviado. Una vida creada para no ser vivida. (p. 86)

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

** Este trabajo es una versión modificada del texto presentado en el Congreso de la Federação Brasileira de Psicanálise, en marzo de 2022.

1. N. del T.: La cita corresponde al original en español: Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano*. Anagrama.

1. N. del T.: La cita corresponde al original en español: Sosa Villada, C. (2019). *Las malas*. Tusquets.

La principal crítica que los antropólogos, sociólogos y otros pensadores le hacen al psicoanálisis es el hecho de que las teorías psicoanalíticas se han mantenido normativas, particularmente heteronormativas en relación con la sexualidad. A partir de los años sesenta, con el movimiento feminista y la liberación sexual en la cultura occidental, comenzó una apertura en relación con la sexualidad. Muchos pensadores empezaron a cuestionar la idea de una identidad sexual estable y universal. Esta crítica se fue extendiendo a partir de la década del ochenta con los estudios *queer*, aunque tan solo recientemente está siendo incorporada a nuestras teorías.

Mi impresión es que el psicoanálisis no acompañó estos cambios en la forma de entender la sexualidad. Al continuar con su tendencia normativa, fue contribuyendo a cerrar las fronteras hacia la diversidad sexual, tanto en la teoría como en la práctica analítica con pacientes.

En su trabajo “Transfobias psicoanalíticas”, José Stona y Andrea Ferrari (2020) señalan cómo los analistas tienen todavía percepciones estereotipadas, negativas e incluso discriminatorias en relación con las personas trans, patologizando a todo ese grupo. El título parafrasea el trabajo anterior de Quinet llamado “Homofobias psicoanalíticas en la psicologización del Edipo” (2016). Los autores muestran cómo la literatura psicoanalítica, principalmente Freud, Lacan y sus seguidores, patologizan la transexualidad, considerándola una perversión, una psicosis o, más recientemente, una expresión de inmadurez. No se trata de hacer una cancelación de los autores, como dice Alberto Cabral (2022), sino de hacer una lectura menos religiosa y repetitiva para deconstruir y reconstruir nuevas hipótesis más adecuadas al tiempo en el que vivimos. Freud fue genial al conceptualizar el inconsciente y la sexualidad infantil, pero se equivocó al dar a esos hallazgos un carácter universal y no limitarlos a un contexto determinado de época y lugar, en el centro de Europa (Moreno, 2014).

Como describe Julio Moreno (2014), no podemos encarar la sexualidad como la moti-



View of the exhibition Sophie Calle "Rachel, Monique" at The Episcopal Church of the Heavenly Rest, New York, May 9 – June 25, 2014. Photographer: Guillaume Zicarelli
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

vación inconsciente de todo acto humano, una especie de emanación de la carne a la cual se opone lo simbólico y la cultura por medio de la represión. La sexualidad emerge de la interacción del cuerpo con la reglamentación social de su época. Aparece en conformidad con la trama social en la que se vive. No hay un deseo que surja primero, luego del cual llegarían la cultura y la ley, sino que se presentan al mismo tiempo, en una trama inseparable.

Tanto los analistas como las instituciones psicoanalíticas persisten en una ambivalencia entre la tendencia a normatizar la sexualidad y una visión más singular y específica de cada persona. Todavía no parece haber analistas transgénero en nuestras instituciones en Brasil, y tan solo recientemente fueron aceptados candidatos declaradamente homosexuales para la formación analítica, aunque existe de todos modos cierta ambivalencia en relación con ellos.

En el libro *Pajubá-terapia*, de Sofía Favero (2020), encontramos que “desprenderse de la narrativa psicopatológica no es un proceso fácil, puntual y específico” (p. 15). Por el contrario, es un movimiento constante para evitar teorías normativas y hegemónicas que marginalizan las experiencias diversas de sexualidad y género.

Pajubá originalmente era un dialecto que mezclaba el portugués con una serie de lenguas africanas, muy usado por los practicantes de las religiones afrobrasileñas, y posteriormente fue adoptado por la comunidad LGBTQIA+. La idea de una terapia pajubá estaría basada en la escucha de la singularidad no normatizada de esa población. Sería una escucha de todo el dolor y la miseria de esas personas, pero también de sus sensibilidades y cualidades. Como dice Favero (2020): “Hay una dimensión de amor, de afecto, de deseo y de vida que no puede ser perdida de vista, sobre todo en un proceso terapéutico” (p. 22).

Por las características de la lengua pajubá, se evidencia cómo en Brasil las religiones de matriz africana siempre favorecieron la acogida de la población LGBTQIA+, así como lo hacían las familias y las redes de sostén del libro *Las malas*

y las de la serie *Pose* que describí anteriormente.

El punto importante es cómo los analistas trataron a esas personas y lo que sus familias, desde la transfobia, habían hecho con ellas. Felizmente, eso está cambiando y ya se percibe un nuevo psicoanálisis, como dice Patricia Porchat (2014), actuando en muchos espacios, tal como en estas discusiones o incluso en la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), que generó un grupo de estudio de género y diversidad sexual.

Me gustaría concluir enfatizando que es necesario que nos preparemos para superar la resistencia, encarnada en nuestra generación, que esas personas despiertan, para aproximarnos efectivamente al ser humano específico y único que busca nuestra ayuda. Creíamos tener una identidad de género anclada en estructuras psíquicas estables y permanentes a lo largo de la vida. ¿Seremos capaces de un encuentro emocional con inestabilidades tan marcadas? Solo podemos comprometernos con la práctica analítica dentro de la ética de nuestros límites.

Referencias

- Cabral, A. (2022). Los estereotipos de género del analista y su incidencia en la dirección de la cura. *Calibán*, 20(2), 62.
- Favero, S. (2020). *Pajubá-terapia: Ensaio sobre a cismorma*. Nemesys.
- Moreno, J. (2014). *La infancia y sus bordes*. Paidós.
- Porchat, P. (2014). A transexualidade hoje: Questões para pensar o corpo e o gênero na psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(4), 115-124.
- Preciado, P. B. (2019). *Um apartamento em Urano*. Zahar.
- Quinet, A. (2016). Homofobias psicanalíticas na psicologização do Édipo. *Stylus*, 33, 191-199.
- Sosa Villada, C. (2021). *O parque das irmãs magníficas*. Tusquets. (Trabajo original publicado en 2019).
- Stona, J. y Ferrari, A. G. (2020). Transfobias psicanalíticas. *Subjetividades*, 20(1). <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/e9778/pdf>

Traducción del portugués: Alejandro Turel

Gloria Seddon*

Tejiendo los vínculos entre el psicoanálisis y la comunidad LGBTQ+**

¿Por qué el análisis que aportó un cambio de perspectiva tan importante sobre el amor, colocándolo en el centro de la experiencia ética, que aportó una nota original, ciertamente distinta del modo bajo el cual hasta entonces había sido situado el amor por los moralistas y los filósofos en la economía de la relación interhumana, por qué el análisis no impulsó más lejos las cosas en el sentido de la investigación de lo que deberemos llamar, hablando estrictamente, u una erótica?

J. Lacan, seminario 7¹

Sin duda, algo deberá permanecer abierto en lo concerniente al punto que ocupamos en la evolución de la erótica y de la cura a aportar, ya no a tal o cual, sino a la cultura y a su malestar.

J. Lacan, seminario 7

En Brasil, desde 2018, fue instituido el proceso transexualizador en el Sistema Único de Salud, con varios servicios ambulatorios y hospitalarios.

En 2019 me encontré con un debate internacionalmente extendido entre psicoanalistas y la comunidad LGBTQ+. Desde el punto de vista psicoanalítico, vimos algunas observaciones sociales; una, gratificante: “Súbitamente, se habla de transexualidad de modo coloquial, sin ninguna sorpresa o indagación” (Jorge y Travassos, 2018, p. 11), y otra, de tenor aprensivo: “Los casos en los que los padres y especialistas se interrogan sobre una posible transexualización se multiplican” (p. 11).

El punto de partida del debate actual fue la amistosa invitación que la Escuela de la Causa

Freudiana le hizo a Paul B. Preciado, trans², en 2019, donde y cuando él acusó al psicoanálisis de ser cómplice de una epistemología patriarcal, blanca, binaria y colonialista, y acabó diciendo: “Hoy estoy ante ustedes, no como acusador, sino para alertarlos para la problemática de la violencia epistemológica de la diferencia sexual y como investigador de un nuevo paradigma. Psicoanalistas para la transición epistémica, ¡únanse a nosotros!”. El conferencista fue muy aplaudido, lo que abrió y abre las puertas para un diálogo futuro...

Antes del discurso de Preciado, los psicoanalistas de la Internacional de Foros de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (IF-EPPFCL), en el II Simposio Interamericano, realizado en 2017 so-

* Doctora en Psicología Clínica y en Historia Social de la Cultura.

1. Traducción de Diana S. Rabinovich. La traducción de esta cita y la siguiente corresponde a: Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960).

2. *Trans*: término que se refiere a las personas que tienen una identidad o expresión de género que difiere del sexo que se les asignó al nacer. También llamado *disforia*.



Sophie Calle

Le régime chromatique | The chromatic diet, 1997
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Dans *Léviathan*, Paul Auster décrit ainsi son personnage Maria : "Certains semaines, elle s'imposait ce qu'elle appelait 'le régime chromatique', se limitant à des aliments d'une seule couleur par jour". Afin de nous rapprocher, Maria et moi, durant la semaine du 8 au 14 décembre 1997, j'ai décidé d'obéir au livre.

bre el tema *Sexuación e identidades*, ya habían dejado clara su postura a favor de las pautas de la comunidad LGBTQIAPN+: “La sexualidad es inclasificable, y esto trasciende los discursos de la ciencia, religión y cultura en general. Cada uno tiene su propia elección de disfrute. A cada uno su sexo. A cada uno su sexualidad” (Quinet, 2019, p. 13). Y más:

no pretende segregar, patologizar, discriminar lo que resulta de los efectos del encuentro del discurso de la ciencia con los medios de comunicación, el capital, o los síntomas de nuestro tiempo, precisamente porque, desde su origen, el psicoanálisis identifica en el síntoma la verdad de un decir que tanta dificultad tiene para decirse. (Alberti, 2019, pp. 561-563)

En 26 de abril de 2022, la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) “adoptó una posición contra todas las terapias de conversión” (Repo, 29 de junio de 2022, 29 de junio de 2022, comunicación por email).

Dos meses después de esa declaración, la Sociedad Psicoanalítica Finlandesa presentó

una disculpa pública: “por todas las opiniones expresadas dentro de su esfera de influencia, que han contribuido a que las minorías sexuales y de género fueran estigmatizadas como enfermas debido a su orientación sexual o diversidad de género” (Repo, 29 de junio de 2022, comunicación por email).

Además de constatada la actitud abierta de los psicoanalistas en relación con la comunidad LGBTQ+, hay, como en todo debate democrático, preocupaciones, alertas y reservas. Algunos psicoanalistas critican los protocolos de reasignación, a través de la medicina, específicamente, en el caso de los niños *intersexuales*³, quienes, sin análisis previo del cariotipo, se sometieron a intervenciones mutiladoras, aun cuando eran recién nacidos, para recibir un certificado de nacimiento binario al salir de la natalidad. La militancia intersexual concuerda con los psicoanalistas en este punto (Ferreira da Silva, 2019, pp. 555-560).

3. Antiguamente llamados *hermafroditas*.

También hay consideraciones a los protocolos de reasignación en niños trans. Por ejemplo, Maleval (27 de julio de 2021), de la Escuela de la Causa Freudiana, concluye que la transición médica debe ser reservada a adultos que estén decididos y advertidos y dice que “comprometer a un niño en un proceso de cambio de sexo es una actitud irresponsable” (párr. 9)⁴. Denise Maurano (17 de diciembre de 2019) elogia a Preciado por el coraje y la provocación inspiradora, pero advierte contra las modas inadvertidas fomentadas por la industria farmacológica, especialmente en el caso de los niños y adolescentes. En la misma línea, Coutinho Jorge y Pereira Travassos (2018) se pronuncian a favor de la comunidad LGBTQ+, pero están preocupados por el aumento de casos de “destrucción”, pues a veces se consideran casos de “conversión” o “reversión” por parte de jóvenes y adultos trans, que podrían ser casos de arrepentimiento. Los autores consideran que la escucha es fundamental, no solo por parte del psicoanalista, sino de todo el equipo de los centros de recepción de las personas trans (pp. 126-127).

Yo vengo estudiando desde 1980 el tema del erotismo contemporáneo. En mi primera tesis (Seddon, 2021), propongo una cuarta fase de la historia de la sexualidad, la “erótica poética”, que va más allá de la moral sexual cultural, y presento la hipótesis de que los sujetos contemporáneos estarían siendo guiados por una ética análoga a la propuesta de Lacan para el psicoanálisis, la ética del deseo. Esta cuarta fase implica un futuro con caminos singulares y poéticos dentro del erotismo, tanto en lo que concierne a las identidades, así como a las elecciones sexuales, es decir, cada sujeto podría guiarse por su deseo.

4. N. del E.: La traducción y el número de párrafo corresponden a: Maleval, J.-C. (s. f.). La reasignación de género en el niño. *Encuentros: Psicoanálisis y cultura*. http://encuentropsicoanalisisycultura.com/template.php?file=clinica/lectura-clinica-lacaniana/22-06-23_la-reasignacion-de-genero-en-el-nino.html (Trabajo original publicado el 27 de julio de 2021).

De hecho, desde 2000 vengo notando en la clínica cambios en los síntomas sociales, el de las jóvenes que pasan por un proceso de conversión al lesbianismo: “arco-iris”, además de aquellas que tenían novio y novia, a las cuales denominé “la novia tiene novia” (Seddon, 2002/2003a; 2002/2003b). Y después, nuevas identidades o géneros, así como nuevos arreglos eróticos y familiares, inicialmente agrupados en el acrónimo de LGBT, hoy se expandieron a LGBTQ+ (Seddon, 2013). En esta proliferación de nuevas formas había una poetización. ¡Mi tesis se confirmaba!

Recordemos que fue Freud quien despenalizó la homosexualidad y el hermafroditismo, sacándolos de la categoría de aberraciones o perversiones sexuales, deconstruyendo los ideales de la fase de la historia de la sexualidad que llamó “moral sexual cultural”: la relación sexual genital, es decir, heterosexual, entre un hombre y una mujer, basada en un modelo instintivo, con un fin predeterminado de reproducción de la especie. Pero, en el inconsciente, todo ser humano tiene una disposición perversa polimórfica y bisexual, con aspectos femeninos y masculinos, activos y pasivos, organizados a su manera. Todo ser humano tiene una subjetividad singular, tejida alrededor de su falta. Los comportamientos sexuales nunca serán satisfactorios. Nadie nace hombre o mujer, sino que tiene un camino inconsciente de construcción de identificaciones y elecciones sexuales que, en todos los casos, es único (Freud, 1905/1972).

Para el psicoanálisis, a partir de la invención del concepto de Inconsciente, el ser humano, inmerso en el lenguaje, es un sujeto hablante, dividido y ético. La falta se impone desde el principio, cuando el bebé, desamparado, pierde para siempre la primera experiencia de satisfacción plena o de goce con el otro, su madre, esto es, el prójimo (Freud, 1950 [1895]/1977; Lacan, 1959-1960/1988). Siempre seremos sujetos deseantes porque somos sujetos carentes.

Continuar el diálogo entre la comunidad psicoanalítica y la comunidad LGBTQIA+ es fundamental con el fin de discriminar mejor entre las demandas de reasignación a través de la vía médica –hormonal o quirúrgica–, que puede basarse en una promesa de plenitud, goce y felicidad, y por el otro, ser la expresión de un deseo dirigido a un psicoanalista.

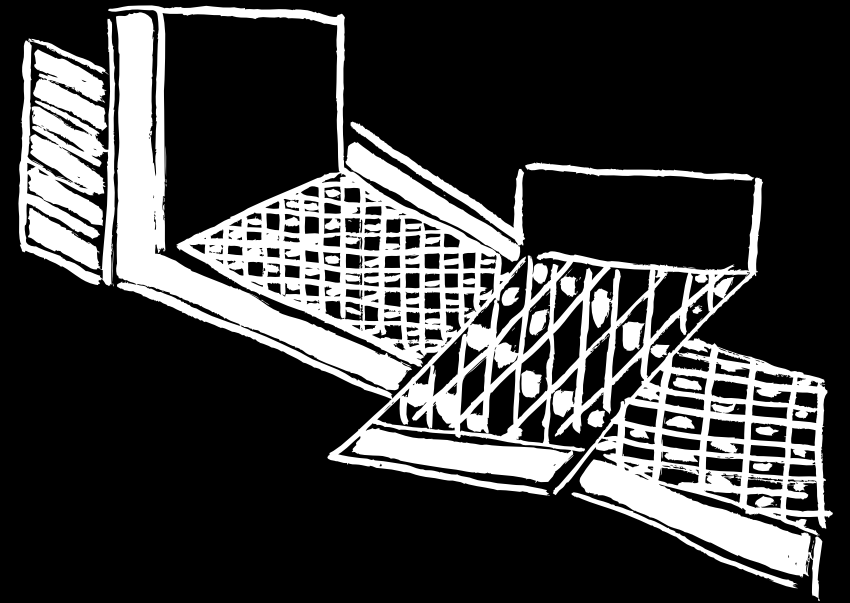
Considero que estamos, de hecho, en una nueva fase de la historia que llamé “erótica poética” y que requiere un pasaje por una “erótica trágica” (Seddon, 2021). ¿Quién sabe si en este momento no nos encontramos entre una fase y otra, con todos los sufrimientos requeridos y todas las alegrías que se nos brindan en este tránsito para nuevas formas de género, identificaciones, elecciones sexuales y nuevas formas de familia? En este punto, insisto en la importancia de continuar los caminos en los que los sujetos contemporáneos se han ido aventurando, al guiarse en su vida erótica por la ética del deseo (Seddon, 2001), siendo cautelosos ante las trampas de los discursos que pueden venir a suturar la falta y el deseo singular de cada uno.

La felicidad es algo que el psicoanálisis no puede prometer...

Referencias

- Alberti, S. (2019). Posfacio, En A. Quinet y S. Alberti (org.), *Sexuação e identidades* (pp. 561-563). Atos e Divãs.
- Coutinho Jorge, M. A. y Pereira Travassos, N. (2018). *Transexualidade: O corpo entre o sujeito e a ciência*. Zahar.
- Ferreira da Silva, H. (2019). X, XX, XY, XXY: O que os intersexuais nos ensinam sobre a sexuação? A. Quinet y S. Alberti (org.), *Sexuação e identidades* (pp. 555-560). Atos e Divãs.
- Freud, S. (1972). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 7, pp. 13-290). Imago. (Trabajo original publicado en 1905).

- Freud, S. (1977). Projeto para uma psicologia científica. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 1, pp. 395-517). Imago. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: Mais, ainda* (M. D. Magno, trad.). Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1959-1960).
- Maleval, J.-C. [Lacan Web Télévision] (27 de julio de 2021). La réassignation de genre chez l'enfant [video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=n2q6YMSsWAO>
- Maurano, D. (17 de diciembre de 2019). Notícia: Uma resposta a Paul B. Preciado. *Psicanálise & Barroco*. <http://seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/announcement/view/145>
- Quinet, A. (2019). Prefacio. En A. Quinet y S. Alberti (org.), *Sexuação e identidades* (pp. 11-13). Atos e Divãs.
- Seddon, G. G. (2003a). *A namorada tem namorada: Clínica psicanalítica do sujeito contemporâneo*. Trabajo presentado en el Tercer Encuentro Latinoamericano de los Estados Generales del Psicoanálisis, Buenos Aires. (Trabajo original publicado en 2002).
- Seddon, G. G. (2003b). *La petite amie a une petite amie: Clinique psychanalytique du sujet contemporain*. Trabajo presentado en el Terceiro Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise, Rio de Janeiro. http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Seddon_138161003_fran.pdf (Trabajo original publicado en 2002).
- Seddon, G. G. (2013). *Feminização da cultura contemporânea: Poetização, erótica e carnavalização* [tesis de doctorado]. Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Seddon, G. G. (2021). *A ética da erótica contemporânea*. Metanoia.



Incidente:
Inclusive ¿el lenguaje?

Inclusive ¿el lenguaje?

El psicoanálisis propone una lectura aguda y crítica de lo que en la cultura hay de malestar, y sus expresiones sintomáticas. Las cuestiones del género en las lenguas conllevan transformaciones e invenciones, esto es: los efectos de un síntoma del lenguaje como productos de cada tiempo.

Por eso, *Inclusive ¿el lenguaje?*, que es el título que elegimos para la sección **Incidente**, lo leemos como síntoma social que lleva la marca de la época: rechazo a la tradición que determina una ordenación binaria del goce sexual ante el establecimiento de un género preestablecido.

En líneas generales, la lengua se muestra como un sistema homogéneo y completo. Es común, a la vez que es variable a los individuos. Podríamos decir que es lo que “facilita” la comunicación entre ellos. Conforman una unidad, al ser plausible de definir y establecer sus límites; por este motivo, puede ser entendida como un objeto de estudio abordado por la ciencia.

En este sentido, no es intocable; por el contrario, es una práctica social, y por eso puede intervenir, resignificarse, renacer, y no siempre sobre la base de procesos naturales, sino a causa de necesidades políticas y de reparación.

El empleo instrumental de la lengua es una cuestión política de primer orden, porque si de inclusión se trata, habría que incluir como planteo esencial que la experiencia del ser, vinculada a cómo habitar la lengua, no se puede reducir a la idea de querer nombrarlo todo; siempre basculará entre el par inclusión-exclusión del sujeto, fundado sobre la base de lo indecible. Esto se ve reflejado cada vez que hacemos alguna referencia a nuestra pertenencia, sea a un colectivo o una comunidad; “pertenezco a”: ese dicho es seguido por un efecto de segregación. Porque no hay grupo que lo englobe todo, porque no hay lengua que lo diga todo.

No obstante, las demandas sociales exigen la visibilidad y la reivindicación a un derecho. Podría decirse que un denominador común en esta diversidad de voces que se expresan en esta sección es la apelación o promoción de la *libertad* y del *libre albedrío* respecto de una elección en materia de sexualidad, considerada un derecho legal.

Esta es una posición que interesa particularmente al psicoanálisis, puesto que implica el rechazo de cualquier determinismo relativo, no ya solamente el de la anatomía como destino, sino el del significante y el de esa sujeción del sujeto a él, que llamamos inconsciente y que involucra radicalmente el cuerpo, en tanto que erógeno y en tanto que objeto del deseo del Otro.

Es fundamental reconocer que el “lenguaje inclusivo” cumple en buena parte con el objetivo que se propuso: hacer cada vez más manifiesta *la urgente necesidad de la igualdad de género*, es una práctica de resistencia permanente.

No obstante, al tiempo en que se presupone el triunfo de la inclusión, algo cae, quedando por fuera de esa uniformidad de masas porque lo pulsional de cada uno hace distinción a ese intento de uniformidad. El lenguaje se presenta desde la falta, desde la imposibilidad de conformar una totalidad, una entidad, y rehúsa cualquier intento de clasificación; siempre habrá un resto que no es asimilado por los discursos.

Desde el psicoanálisis apuntamos a producir un sujeto del inconsciente demarcado de la masa, cada quien con su propia posición de goce, su propia demanda pulsional, que no cabe en la dimensión del *todes*.



Sophie Calle

Les mains de mon père | *My father's hands*, 2018.

Photographer: Claire Dorn. © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Inclusión y lenguaje: Una apuesta a la hospitalidad**

Cecilia Moia: ¿Qué representa para vos el lenguaje inclusivo?

Débora Tajer: Para mí el lenguaje inclusivo es un proceso que empieza hace muchos años, antes de que tuviera ese nombre. Cuando empiezo a trabajar en Estudios de la Mujer, hace treinta años, me encuentro con que había un debate sobre uso del masculino como genérico en español, la idea de que el colectivo se enuncia en masculino, eso me impactó. Y me interesó mucho la cuestión de poder hablar en femenino en ese momento, con la *a*. Eso era importante. Un ejemplo de esto es que cuando hay un grupo que somos siete y un solo varón, se habla en masculino. Una minoría determina el nombre de una mayoría. Ese fue mi primer encuentro con lo que hoy se denomina lenguaje inclusivo, el cual fue cambiando con el tiempo. El campo se fue complejizando. Siempre estamos en dos campos: el académico de los estudios de género, de la mujer, y por otro lado, los colectivos políticos y sociales feministas y LGBTQ+. Luego, empezó a plantearse la cuestión de incluir la diversidad identitaria, las personas que no se consideran ni varones ni mujeres; empezó así la idea de incluir la *e* y la *x*. La *e* se usa más para hablar, la *x* para escribir. La idea fundamental es que el genérico masculino no nos incluye a todo el mundo, y que lo que se considera “todo el mundo” se va agrandando, hay nuevas voces. Para mí representa que sean audibles/legibles otras voces que no lo son al estar subsumidas en el genérico masculino.

C. M.: En ese sentido, ¿vos lo incluís cuando hablás? ¿Hablás en lenguaje inclusivo? ¿Cómo es tu experiencia con eso?

D. T.: Con respecto a mí misma, hablo en femenino, eso ya es inclusivo. Y hay un tema generacional. Las nuevas generaciones hablan más con *e* porque tienen otra vivencia. Yo vengo de un mundo binario, he trabajado mucho para salir de la jerarquía en el binarismo en las palabras y en los hechos. A quienes hemos sido minorizadas, nos importa. Posiblemente a los que son hegemónicos no les importe este debate porque no tienen ningún problema, se sienten incluidos en el genérico masculino. Es un tipo de colonialismo, el lenguaje tiene sus marcas coloniales. En la práctica, lo que hago es un guiño cuando trabajo con personas jóvenes, cada tanto lo incluyo. También les pido que me escuchen en diversidad, en diferencia. Tengo mucho cuidado cuando atiendo a pacientes que hacen transición identitaria: le llamo con el pronombre que elle elija, soy muy cuidadosa de utilizar el pro-

* Doctora en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, posdoctorada en Estudios de Género por la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.

** Entrevista realizada por Cecilia Moia y José Galeano, vía Zoom, el 7 de noviembre de 2022.

nombre que la persona elige para autodenominarse a sí misma. También incluyo algo que aprendí, que es preguntar cómo la persona quiere ser llamada.

C. M.: Hay una implicancia en el vocativo. Nos decía una chica trans que lo que para ella se jugó con la letra *a* es un destino. No es tanto el uso, esto que es desde qué lugar hablar.

D. T.: Así es. Es la intencionalidad. Me importa que la persona se sienta incluida, es la hospitalidad. Es una de las formas de la hospitalidad.

C. M.: Al tomar la idea del proceso, lo que estás incluyendo es que la modificación del lenguaje viene acompañando un cambio de estructura y cambio de pensamiento.

D. T.: Sí, cuando te escuchaba pensaba otras cosas, es un problema para la literatura. La vez pasada escuchaba una conferencia de Leonardo Padura. A él le preocupaba en la literatura el uso del inclusivo. Yo entiendo que, como escritor, le preocupa escribir bien, la buena literatura. Cuando trabajé en un colegio secundario, la profesora de letras también lo planteaba. Yo acuerdo que hay que enseñar gramática con sus reglas. No es una cuestión de que no hay conflictos; hay conflictos, y estos son parte de estos conflictos. Yo hablo de qué valor tiene como docente y psicoanalista.

C. M.: ¿Cómo pensás ese proceso en lo que va de tu experiencia? En nuestra sociedad [Argentina] tiene un sesgo politizado, ubicado a ciertas representaciones políticas. ¿Habrá una chance de que se despolitice?

D. T.: Lo que pasa que es político, no hay manera de despolitizar algo que es político. No me parece. Es una utopía. Lo que pasa es que se partidiza, el problema es de los que partidizan. Lamentablemente, una no elige que la agenda de género haga parte de la discusión política, y las derechas se la han tomado con el género y han acuñado un concepto antiderechos: “la ideología de género”. Ese es un tema complejo. Lamentablemente, nuestros sueños son sus pesadillas, las derechas no tienen ningún problema con que las mujeres volvamos a la cocina y que las diversidades vuelvan al *closet*. Ahí tenemos lo que dice Serrat “entre esos tipos y yo hay algo personal”. Estaba viendo hoy mi conferencia TED, que tiene 25.000 vistas; hay gente que en sus comentarios dice “hermosa conferencia, lástima que usó el lenguaje inclusivo”: me parece un comentario lamentable. Si escuchás, en los trece minutos lo utilizo dos veces, pero hay gente que escucha lenguaje inclusivo y no quiere escuchar, es un problema muy serio el de esa gente.

C. M.: Vos pusiste palabras a algo que yo no estaba expresando bien, que tiene que ver cuando dijiste la expresión “partidiza”, no quería sacarle el aspecto político al lenguaje inclusivo, sino ese sesgo partidario al cual quedan ligadas ciertas cuestiones.

D. T.: Es un gran problema la partidización. Sería interesante que fuera un tema común, pero la verdad es que hay sectores políticos que son más amigables con las

diversidades y con los feminismos. En nuestro país, el matrimonio igualitario, la ley de la identidad de género y el aborto tienen un momento histórico. Estos son datos duros, no son inventos ni expresiones de deseos y buenas intenciones.

C. M.: Te contamos un poco el backstage de este tema. Nosotros somos parte de una sección que se llama Incidente, que está por fuera del tema principal de la revista, cómo insisten ciertas temáticas. Y esta es una temática que desde el corazón de la revista nos interpeló a todos, que fue la siguiente anécdota: hicimos un número en esta transición de la pandemia que se llamaba “¿Cómo haremos para vivir juntos?”, y una colega, oportunamente, dijo “¿Juntos? ¿Por qué juntos?”, entonces se preguntaba cuál es la política editorial con el lenguaje inclusivo. Fue interesante eso. La pregunta iba al equipo editorial. Empezar a ver cómo incide en distintas disciplinas esto, sin tomar una posición.

D. T.: Es un poco lo que conversábamos con José, es que en mi último libro hago una reflexión sobre el lenguaje inclusivo, porque me tuve que poner a pensar. Estuve revisando desde cuándo utilizo el lenguaje inclusivo. La barra *os/as* la utilizo hace veinte años, por lo menos, pero ahora hay otra interpelación. Había revistas que no aceptaban, después se fue aceptando; entonces, me planteé: “¿La voy a usar?”. Entonces hice un debate en Facebook, y me contestó mucha gente, incluso gente académica, contándome su experiencia. Y entonces tomé la decisión de utilizar la *x*. A mí me resulta en lo escrito más cómodo porque cada quien lo lee como quiere.

C. M.: Ahí uno lo piensa en esto: cuando dejamos que la obra de arte nos interpele, esto de que sea leído como cada uno quiera.

D. T.: Como cada quien lo interprete tratando de no molestar, me gusta que se pueda leer fácil. Hay gente a la que le gusta ser disruptiva; no es mi estilo, a mí me interesa comunicar. Trato de llegar a la mayor cantidad de gente posible, siempre sabiendo que no a todo el mundo le va gustar lo que digo. Tampoco aspiro a ser “monedita de oro”, ya atravesé esa herida narcisista. La *x* cambia poco. También uso palabras neutras, eso también. Son las recomendaciones, incluso hay guías para el lenguaje inclusivo.

José Galeano: Contanos un poco del proceso de tu libro *Psicoanálisis para todxs*. ¿Qué podés decirnos?

D. T.: El libro fue muy bien recibido. Es un libro que me están invitando a presentar de las escuelas psicoanalíticas y de diversos lugares del exterior. La gente dice que es algo nuevo, que les interesa. La editorial me comentaba que es el primer libro psicoanalítico que sale con *x*, por lo menos en Argentina. Se tradujo al portugués; en Brasil también es el primer libro psicoanalítico con *x*.

C. M.: ¿Pensás que hay algo en el lenguaje inclusivo que pueda ser algo de moda, cliché?

D. T.: Yo creo que hay como una construcción imaginaria sobre el cliché. Pero la

gente que realmente usa el lenguaje inclusivo, no lo veo como cliché, y los que más usan son los jóvenes, que se sienten muy cómodos, que tiene que ver que viven un mundo menos binario. Cuando hicimos una intervención grande en el Colegio Nacional Buenos Aires, en el 2018, trabajamos con el alumnado, las familias y los docentes; los adolescentes nos decían “Explíquenles a nuestras familias que nuestro mundo es diferente”, así como mi mundo adolescente fue diferente al mundo de mis padres. Me pasó también en la cátedra de Género, de la que estoy a cargo, cuando los docentes más jóvenes empezaron a hablar con *e*, y yo no: “¿Qué hacemos?”. Les dije: “Respétenme, escúchenme”.

C. M.: Nos parece interesante tu posición, te ubicás en relación con tu propia subjetividad, das cuenta de un proceso personal. El otro día me pasaba algo con una paciente que me decía –con una jovencita–: “Si vos me decís ‘¿Cómo están tus amigos?’, yo pienso en mis amigos varones; si me decís ‘tus amigas’, pienso en mis amigas mujeres, si me decís ‘amigues’, veo que incluí a todos, pero te respeto, y yo tengo la posibilidad de decirte ‘¿A quién te referís?’”.

D. T.: Sí, yo creo que esto es parte de una de las maneras en que se juega la relación con el semejante que no es uno, como otras cuestiones. Vos alojás.

C. M.: Dijiste un concepto que engloba esto: la hospitalidad.

D. T.: Sí, tal cual.

C. M.: ¿Cómo pensás desde el psicoanálisis el tema desde las lecturas de poder?

D. T.: La bajada de mi libro es *Psicoanálisis para todxs: Por una clínica postpatriarcal, posheteronormativa y poscolonial*¹. Vengo de una línea que hoy se denomina feminismo freudiano, que hace mucho tiempo trabaja el estatuto de lo femenino en psicoanálisis. Hemos llegamos a trabajar con el poder, las diversidades. El poder no es solo el género. Trabajamos con lo que hoy se llama interseccionalidad, que da poder y que saca poder. La dimensión del poder en psicoanálisis tiene una raíz histórica; no empezamos hoy a planear estas cuestiones, ahora que se juega de diferentes maneras, y ahí está el tema de darles voz a las experiencias desiguales. El psicoanálisis nació dándoles voz a las mujeres, pero para reconducirlas a la heteronormatividad y al patriarcado. Es importante no reconducir a las personas de aquello que han decidido fugar para salir del malestar sobrante que producen los dispositivos de poder.

1. N. de J. G.: Quisiera señalar que el tema del lenguaje inclusivo atraviesa de alguna forma todo el libro de Débora porque revisa los elementos patriarcales, heteronormativos y coloniales del psicoanálisis.

Analia Wald*

El lenguaje inclusivo como desobediencia a la gramática

Supongamos que veo ante nosotros una muchacha de modales masculinos. Un ente humano vulgar dirá de ella: "esa muchacha parece un muchacho". Otro igualmente consciente de los deberes de la expresión, pero más animado por el afecto a lo conciso, que es la lujuria del pensamiento, dirá de ella: "Ese muchacho". Yo diré "Esa muchacho", violando la más elemental de las reglas gramaticales, que manda que haya concordancia de género, como de número, entre la voz sustantiva y la adjetiva. Yo habré dicho bien: habré hablado en términos absolutos, fotográficamente, fuera de la vulgaridad, de la norma, de la cotidianeidad. No habré hablado: habré dicho. [...] Obedezca a la gramática quien no sabe pensar lo que siente.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*

Por eso cada palabra dice lo que dice y además más y otra cosa.

Alejandra Pizarnik, *La palabra que sana*

¿Desde qué lugar? ¿En qué conversación podemos hablar de lenguaje inclusivo? No es como representante del Otro para dar una serie de prescripciones acerca de cómo deberíamos hablar. No es el camino para pensar en cómo dar palabra a los/las/les que no tienen palabra. Sin embargo, si entendemos al psicoanálisis como una práctica crítica, hay que tomar posición. Y la toma de posición es en la lengua. Porque las, los y les psicoanalistas sabemos que los cuerpos son marcados, clasificados y penetrados por la lengua.

La lengua es "fascista", argumentó Barthes (2007, p. 54) en el discurso con que inauguró su cátedra de semiología lingüística en el College de France en 1977. La lengua es opresiva no por lo que impide decir, sino por lo que obliga a decir, y esta obligación está relacionada con el poder.

Aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua.

El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva. (p. 53)

La lengua elimina los singulares, es un conjunto de signos que clasifican y, por ende, estereotipan. Barthes sostenía que la única forma que tenemos de ser libres de esta lengua impuesta es escapándonos en la literatura, donde, prácticamente, vale todo. Como lo hizo Julio Cortázar inventando algunas palabras y resemantizando otras en *Historias de cronopios y de famas* (1962). Pero eso pasa en la literatura, no en las singularidades hablantes, singularidades colonizadas por la lengua. La gramática segmenta, ordena, categoriza, otorga identidad. Las lenguas codifican los prejuicios de raza, los prejuicios sexuales, los prejuicios de todo tipo que tenemos los humanos. El masculino genérico, es decir, por ejemplo, el uso de *todos* para referirnos a todas las personas de un auditorio independientemente de su género o sexo, funciona como si fuera una categoría no marcada genéricamente. Los hablantes del español tenemos ese patrón gramatical y la recodificación lingüística puede llevar decenas de años. Karina Galperín (2022) sostiene que el uso de alguna de las formas de lenguaje inclusivo surge a partir de una diversidad de malestares que se registran en la sociedad:

Lo que solemos llamar lenguaje inclusivo no es una sola cosa. Llamamos "lenguaje inclusivo" a cinco o seis variantes de muy diferente tenor: desdoblamiento del masculino genérico, desinencia en @, en x, en e. Algunas de estas variantes están dentro de la normativa actual de la lengua (las primeras dos) y las otras no. (p. 226)¹

La presencia cada vez mayor en el ámbito público de mujeres y de las identidades sexuales no cisheteronormadas genera cambios en la realidad que introducen una incomodidad, una demanda de que la lengua se adapte para una mayor precisión en el nombrar. Galperín también se refiere a un uso de *cortesía* en los cambios de las fórmulas con las que iniciamos una disertación. "Buen día a todos, a todas y a todes". Parece ser que cada vez más personas consideran respetuoso marcar el reconocimiento a través de la lengua. Esta adopción del inclusivo por cortesía ocurre fuera de los grupos intensos de militancia: la razón es que está bien, que es cortés, correcto y respetuoso nombrar a los otros del modo en que quieren ser nombrados. ¿Podemos vincular este uso de cortesía con una dimensión ética en el uso del inclusivo? Decía Graciela Frigerio (2008) "Los hacedores de cotidianeidad hacen de las palabras palabras habilitantes o condenatorias" (p. 58).

S. Kalinovski (2019) introduce la dimensión política: el lenguaje inclusivo explícitamente se coloca por fuera de las reglas del sistema, es agramatical, y se crea para subsanar algo que está en la lengua bajo la hipótesis de que el masculino genérico es el eco gramatical de un ordenamiento ancestral de la especie que es androcéntrico y patriarcal. Al igual que planteaba Barthes con la literatura, el lenguaje inclusivo es un fenómeno retórico, una burla a la gramática, una intervención calculada y diseñada con el objetivo explícito de conseguir un efecto en el auditorio, que es visibilizar la persistencia de una injusticia en la sociedad. ¿Cambia la sociedad por el solo hecho de intervenir la lengua? No, pero se busca generar

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. El desdoblamiento está aceptado por la Real Academia Española (RAE). Sin embargo, cada vez que escribo "los niños y las niñas", el corrector de Word me dice que es redundante y me reclama concisión.

El malestar frente al prejuicio lingüístico***

Cecilia Moia: ¿Cómo están viendo la cuestión del lenguaje inclusivo en Brasil?

Emília Bouzada: Pienso que la cuestión del lenguaje inclusivo pasa por el tema del género y la identidad. Puedo vincular un poco mi práctica con el tema de la juventud, que trabaja con cuestiones de género y sexualidad. Y para los jóvenes, esto es algo muy fácil. Creo que nosotros, como profesionales y dentro de la época actual, tenemos que hacer otra escucha, una “escucha diferenciada”, incluso una escucha descolonial, una escucha de lo que podemos oír a partir de ellos, de los jóvenes.

Es un mundo completamente mucho más complejo, complejo en el sentido de que para ellos no es un problema. Tal vez sea un problema para nosotros. Mylene y yo hemos titulado el encuentro “Lenguaje inclusivo: El malestar ante los prejuicios lingüísticos”. Creo que este es exactamente el prejuicio lingüístico, el malestar que causa en los jóvenes, hoy en día, como con la sexualidad binaria, ¿o es hombre o es mujer? Y hay una adolescente en el video que dice “¿Por qué necesito definir mi género?”. El trabajo que realizo con adolescentes en una escuela pública fue mi trabajo de tesis. Porque eso es exactamente lo que les pedí que pusieran en una producción que hicieron, el nombre y el sexo, y una de las personas me interrogó: “¿Tengo que decir si soy hombre o mujer?”. Eso fue muy importante para mí como investigadora. Y fue algo muy significativo. Creo que esto es lo que provoca el malestar entre los jóvenes de hoy en día, y tuve que deconstruir mi escucha como psicopedagoga y como educadora. Creo que esto es también lo que ocurre en el psicoanálisis. Participo en algunos grupos de psicoanálisis, de estudio en psicoanálisis, y hemos observado esto. Un psicoanálisis descolonial, una educación descolonial.

C. M.: Entonces, ¿vos subrayarías la idea de una deconstrucción, también del discurso del psicoanálisis?

E. B.: Sí, sí, una deconstrucción que creo que es una deconstrucción para una transformación. De acogimiento a esos asuntos.

C. M.: Y eso no pasaría, en principio, únicamente por el lenguaje inclusivo.

* Investigadora de la Universidade Federal Fluminense.

** Docente del Departamento de Educación y del Posgrado en Educación de la Universidade Federal Fluminense.

*** Entrevista realizada por Cecilia Moia y José Galeano, a través de Zoom, el 7 de noviembre de 2022.

consciencia sobre la persistencia de una injusticia, se crea un consenso que permite incluir temas en la agenda política vinculados a la ampliación de derechos, como las leyes de identidad de género. En este sentido, el lenguaje inclusivo, como configuración discursiva de la lucha política por la igualdad de géneros y la visibilización de las diversidades sexuales, involucra un pronunciamiento político. Por eso nadie lo puede imponer, pero tampoco prohibir, porque no es una cuestión de corrección o incorrección lingüística. Sabemos que no es gramáticamente correcto porque todos los hablantes del español compartimos una gramática que tenemos en nuestras mentes, cuyas reglas tienen expresiones de género, que es la que usamos cotidianamente. Así es como habitualmente hablamos y escribimos. Sin embargo, cada vez que usamos un marcador de género inclusivo, aunque sea en un solo párrafo, hay un efecto de interpelación.

¿En qué punto el lenguaje inclusivo interpela? Alain Badiou (2008) hace una diferencia entre *in-existente* y *nada*. Lo inexistente no es la nada, sino una forma singular de existencia en un grado mínimo, casi como potencia, como pura virtualidad. Dice Preciado en su libro *Dysphoria mundi* (2022) que las batallas políticas son luchas por la existencia de distintos in-existentes.

La política es, en este sentido, una tarea de ontología-ficción: el arte de inventar la existencia de lo in-existente, o de hacer que un in-existente que pasaba por natural deje de existir. Esta lucha por la existencia de los in-existentes continúa hoy no solo en los proyectos de desnaturalización de la raza y de la diferencia sexual, sino también en la definición de las modalidades de (in) existencia de nuevos simbioses históricos. (p. 214)

Inventar la existencia de lo in-existente como política no es una política de la identidad. Hacer lugar en la lengua, interpelar desde la lengua como fenómeno retórico no se confunde con un pensamiento de la identidad con categorías de totalidad. Sabemos que en la identificación con el “yo soy eso” se intenta capturar una singularidad en la gramática. Los psicoanalistas hacemos lugar al devenir minoritario de cada sujeto singular. Se nos plantea una tensión paradójica entre el reconocimiento “cortés” de cómo se percibe cada quien y la apuesta al despliegue de sus posibilidades enunciativas, anudando el “yo soy eso” a la implicación, el deseo y la alteridad.

Referencias

- Badiou, A. (2008). *Pequeño panteón portátil*. Brumaria.
- Barthes, R. (2007). Lección inaugural. En R. Barthes, *El placer del texto y Lección inaugural*. Siglo XXI.
- Cortázar, J. (1962). *Historia de cronopios y famas*. Minotauro.
- Frigerio, G. (2008). *La división de las infancias*. Del Estante.
- Galperin, K. (2022). Diálogo con Karina Galperin. *Moción*, 38.
- Kalinowski, S. [Feria de Editores] (2019). La lengua en disputa: Beatriz Sarlo y Santiago Kalinowski. Modera Cecilia Fanti. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=FVqopqV4XdM&t=1883s>
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundi*. Anagrama.

Mylene Cristina Santiago: Percibo que en Brasil suceden dos conceptos. Creo que en Brasil, tanto en portugués como en español, tenemos mucha flexión de género. Así, y normalmente, cuando solo hay un hombre en una habitación esencialmente femenina, tendemos a hablar en masculino. Hay dos conceptos que podemos abordar, que son el lenguaje inclusivo y el lenguaje neutro. Así, pues, el lenguaje inclusivo es aquel que tiene un carácter no machista, que implica a todas las personas, sin especificar el género y también sin cambiar la ortografía de las palabras. Así, por ejemplo, en lugar de hablar de “hombres y mujeres”, me referiré a “personas”. Y entonces englobaré diferentes grupos. Pero el lenguaje neutro es el que intentamos, que no sea binario. Así que, cuando diga “todo”, pondré “todos”, o, en lugar de lo obvio, pondré una *x* o una @ (por ejemplo, en lugar de decir “todos y todas”, decir “tods”, o “tod@s” o “todxs”).

Por lo tanto, hay algunos problemas en relación con esta lengua, principalmente, el prejuicio de hablar portugués. Y así no podemos dañar la gramática. Pero veremos que en Brasil, en los últimos años, hay una corriente de patrullaje ideológico que está muy bien situada en relación con las relaciones de género que son dadas en llamar ideología de género. Es un grupo muy conservador, que combate las diferentes orientaciones sexuales. Entonces, nos damos cuenta de que, al mismo tiempo, yo, pensando en esta entrevista, me encontré con un material producido por el gobierno del estado de Rio Grande do Sul (2014). Se trata de una propuesta gubernamental que hizo una gramática, un manual de lenguaje inclusivo. También vemos que hay algunas situaciones en las que se acude al plenario público para prohibir el lenguaje neutro o inclusivo. Así, pues, podemos ver que se trata de un ámbito de relaciones de poder. Por otro lado, esto tampoco es algo nuevo aquí en Brasil, ya que si miramos la fuente histórica, Paulo Freire hace algún tiempo tuvo un episodio muy significativo en su historia, que fue cuando un grupo de feministas norteamericanas lo cuestionaron y dijeron que él era machista. Y en lugar de enfadarse, comenzó a preguntarse: “¿Qué está sucediendo?”, “¿Qué de mi proceder les hacer suponer que soy sexista?”; y una de ellas le respondió: “Es que solo hablas de hombres, solo hablas de maestros”. Y una de esas mujeres no era otra que Bell Hooks (Pontes-Saraiva y Borges do Nascimento, 2022), que tiene varios libros sobre temas de interseccionalidad entre raza, clase y género. Volviendo a Freire, podríamos decir que él hizo una recepción tan amorosa de ese cuestionamiento que esa crítica cambió sus obras futuras, para luego pasar a hablar de hombres y mujeres, profesores y profesoras.

C. M.: Lo que es interesante es que en ese acto él se deja interrogar y asume una posición. Porque un sujeto puede ser políticamente correcto y hablar en lenguaje inclusivo, y no tener una posición inclusiva. Esa es la puesta en acto y la apuesta que tenemos que hacer frente a esto.

E. B.: Creo que Freire terminó apostando por una deconstrucción. En los años sesenta, en la época de la dictadura militar en Brasil, él era tan revolucionario como Freud. Porque, dentro de la teoría freiriana, él siempre procura escuchar al sujeto,

que ese sujeto tenga la palabra, porque el sujeto tiene la palabra; no solo lo oye, sino que lo escucha.

Yo formo parte de un grupo de investigación en educación y psicoanálisis. Es precisamente en estos espacios de escucha para esos sujetos donde se deconstruye algo que está allí arraigado como algo ya determinado. Y es una disputa narrativa que tiene lugar en lo social. Aquí hago mención a Gayatri Spivak (2010); ella hablará de la subalternización (de la palabra) de los sujetos. Ella habla de que el sujeto queda sometido en su discurso, de lo que habla Paulo Freire. Abre el espacio para que el otro, a través de la conciencia, aporte sus cuestiones de transformación social. Y creo que esta posibilidad de tener un día un lenguaje inclusivo está precisamente ahí, en la deconstrucción de las propias obras de los autores, más allá de ellas, teniendo en cuenta el momento histórico de lo que se construyó.

José Galeano: ¿Podés ampliar el tema de la escucha descolonial?

E. B.: Catherine Walsh (2009) habla mucho de esto, del valor de que la gente sea capaz de mirar su propia historia. En Brasil tenemos una historia de colonización, y hoy lo que vemos es una colonización moderna y diferenciada, pero ahí está el proceso de colonización. No es dar la palabra al sujeto, es abrir paso para que ese sujeto de lo social pueda ser sujeto de su propia autonomía, que es de lo que habla Paulo Freire. Cuando Freud abre la escucha a los sujetos, aquí es donde hago una correlación con el sujeto oprimido de Paulo Freire. Es precisamente por esto que este sujeto, desde el lugar de su malestar en la cultura, puede situarse como persona.

M. C. S.: Yo añadiría que, además de la escucha descolonial, tenemos que trabajar con la cuestión del diálogo, porque, de hecho, ahora vamos a hablar del lugar de la palabra. Vamos a hablar de escuchar. Y es precisamente el diálogo lo que propone Paulo Freire. Reconoce la mirada masculina que tenía por el mundo. Se trata de una construcción histórica, colonial y patriarcal. Y lo hace a través de una crítica. Mucha gente crea resistencia, se indigna. Él se nutrió, aceptó estas críticas y revisó sus prácticas, y por eso es importante recordar que, en el contexto de Brasil, el lenguaje inclusivo no es solo para las relaciones de género. Vivimos un período muy largo de esclavitud. Así que incluso nombramos ciertas cuestiones que se centran allí en esta cuestión tan colonial. Por ejemplo, cuando tenemos un objeto en casa que se llama “*criado mudo*”¹ [mesita de luz] o cuando nos referimos a una mujer como yo, morena, y decimos “mulata”, que es una palabra que proviene del animal mula. Así que lo que tenemos que empezar a entender es qué hay detrás del discurso.

Y escuchar es exactamente eso. Cuando alguien viene a decirnos que eso los ofende, no le decimos que está haciendo “mimimi”². De hecho, históricamente

1. Traducción literal del portugués.

2. “Mimimi” es una expresión que se usa en la comunicación informal para describir o imitar a una persona que se queja. “Mimimi” tiene una connotación peyorativa y se usa muchas veces para satirizar a alguien que se pasa la vida quejándose. <https://www.significados.com.br/mimimi/>

existía una construcción muy común, aquí en Brasil, que decía: “*pega no laço*”³. Yo siempre problematizo a alguien que dice “*Pego no laço*” como si eso fuera algo bonito. ¿Qué persona querría “ser enlazada”? ¿Ella se casó porque estuvo de acuerdo? Así que, en realidad, esto se traduce como una cultura de violación. Así que tenemos que, de hecho, deconstruir las matrices coloniales que naturalizan el discurso de la gente y a veces crean denominaciones que necesitan ser repensadas para que podamos, sí, asumir no solo un discurso políticamente correcto, como señaló Cecilia, sino que va a inspirar actitudes. Porque entonces incluso citaría a un autor que utilicé en mi doctorado, que es Norman Fairclough (2008), que trabaja con el análisis crítico del discurso, y este autor dirá que nuestro lenguaje reconfigura nuestra visión, nuestras actitudes, nuestras prácticas culturales. Así, pues, a través del lenguaje es que las personas van a ir reformulando sus actitudes y comportamientos. De este modo, si una persona tiene un lenguaje que sigue siendo violento es porque aún no ha sido descolonizada. Y la descolonización también es fruto del sentimiento, de las emociones.

C. M.: Entonces, Mylene, ¿crees que la descolonización es un acto social, político, cultural, que va a tener su efecto y su resonancia en el lenguaje? ¿O ustedes piensan que es a la inversa? ¿Creen que esos cambios políticos, sociales y culturales afectarán al lenguaje, o el lenguaje va a permitir que se produzca eso? ¿Cómo lo dialectizarían?

M. C. S.: Aquí tenemos una expresión, un dicho popular que dice “¿Qué fue primero, el huevo o la gallina?”. Creo que las cosas suceden de forma simultánea. Así, por ejemplo, cuando un grupo LGBTQIA+ dice no quiero que utilicen el término “homosexualismo” porque el sufijo “ismo” alude a una patología, tenemos que acoger, escuchar esto, porque cuando escuchamos esto, dejamos de ver la homosexualidad como una enfermedad. Yo trabajo en el ámbito de la discapacidad, y ellos tienen un eslogan “No hables de nosotros sin nosotros”. Así, pues, esta cuestión discursiva es importante. Altera las prácticas sociales, y viceversa. Las prácticas sociales, la militancia también alteran la cuestión discursiva.

C. M.: Les pregunto si las palabras, los significantes de la época, como *diversidad inclusión, diferencia, igualdad, equidad*, están presentes en este cambio de lenguaje.

M. C. S.: Sí. Creo que el cambio en el sentido discursivo operará con nuevas formas de significar las relaciones del mundo, las relaciones de las personas, los lugares que estas personas ocupan y su protagonismo. Por lo tanto, el lenguaje es poder. Así que, en realidad, la forma en que me refiero al otro o como el otro quiere ser referido, eso es un intercambio. Entonces, si queremos hablar de inclusión y equidad en los derechos humanos, y otras concepciones como, hermandad y *do-*

*rodidade*⁴, tendremos que redefinir para comprender bien esos lugares. Aquí, en Brasil, también hay una autora muy interesante, Djamilá Ribeiro (2017), que tiene un libro sobre el lugar del habla. Y a veces doy un seminario con mis alumnos de pedagogía, y trabajamos la cuestión del racismo. Y hay chicas blancas discutiendo sobre racismo, y suelen decir que no saben si tienen sitio para hablar. Y, de hecho, todo el mundo tiene un lugar para hablar. Tenemos que tener una postura, por ejemplo, antirracista. No necesito ser negra para ser antirracista, pero tengo que reconocer que, como mujer blanca u hombre blanco, me he beneficiado de esta desigualdad. Eso es lo que aporta Djamilá. Esos conceptos operan en los cambios de los comportamientos y las prácticas sociales, políticas y culturales.

E. B.: Yo creo que, en esa transformación, también se trata del concepto de la blanquitud del que habla Grada Kilomba (2019), porque al reconocermelo como sujeto, que para mí es una dificultad inmensa identificarme como mujer blanca, mulata o morena, precisamente por todo lo que se ha construido en mi historia, entonces necesito reconocermelo como mujer blanca, como un lugar de privilegio dentro de un espacio cultural y social para poder entender a ese otro, a ese otro que difiere de mí. La diferencia en la diversidad es la posibilidad de construir nuevas relaciones en el mundo. De hecho, tanto en la clínica como en la educación en cuanto al educador, cambia nuestra práctica, cambia nuestra relación con el sujeto que está frente a mí. Reconocerlos como un sujeto único, singular, algo que el psicoanálisis siempre ha hecho, y que en la educación pensamos que esta transformación viene ocurriendo desde Paulo Freire. Él habla precisamente de esto. Entonces, traigo precisamente esto, *El malestar en la cultura* (Freud, 1930 [1929]/2010) y *la Pedagogía del oprimido* (Freire, 1968/2019), a esta conversación, que habla del sujeto oprimido, el tema de mi disertación.

C. M.: Claro. Hace poco, en la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA, 21 de junio de 2022), en una presentación, estuvo una chica trans. Ella dijo que no sabía si quería usar el lenguaje inclusivo o no. Pero sí reconocía que el universo que a ella se le abría a partir de la letra *a* –ser “una”, ser “ella”– le había cambiado la vida. “La lucha por la *a* para las mujeres trans ha sido tremenda”. Agregó: “El pronombre para una mujer trans travesti es *la*, y para un varón trans el pronombre es *él*. Reconocer esto es el primer paso para entender lo que es la igualdad y la equidad”.

J. G.: Esto que dice Emília de la pedagogía del oprimido es lo que también, en los estudios de género, hablan cómo juegan las relaciones de poder en todos los vínculos y cómo esa variable también tiene que poder incluir a un psicoanálisis con perspectiva de género. Que pueda incluir la variable del poder, y cómo la política, en cuanto a relaciones de poder, juega siempre. Entonces, reconocer los privilegios que uno tiene también nos permite ver estas desigualdades.

E. B.: Pienso en la cuestión del lazo social para estos jóvenes, la construcción del lazo social, de ese lugar de transferencia que se hace a menudo por el estudiante con este

3. Modismo en portugués que hace referencia a “ser cazada”, “enlazada (con un lazo)”. Breve y directa, la expresión “*pegar no laço*” retrata y marca profundamente la historia de las mujeres indígenas. Ya sea en la ficción o en la realidad, tal violencia resuena de generación en generación entre los pueblos indígenas. Ver más en: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/04/19/pega-no-laco-por-que-essa-expressao-ofende-mulheres-indigenas.htm>

4. Sustantivo femenino en portugués, creado por Vilma Piedade, que traducido al español sería *doloridad*.

profesor que está en el lugar de maestro, figura de alteridad, y poder ser reconocido y aceptado. Porque esta cuestión que pienso, de ser identificado como una niña o un niño, un hombre, una mujer en esta cuestión binaria, creo que esto pasa por la cuestión individual de cada sujeto y de cada persona, como dijo Cecilia. Personas que van a identificarse, lo que para ellos es la cuestión de si pueden decir que son un hombre o una mujer, pero también reconocerse como un hombre o una mujer.

C. M.: Exactamente, porque el uso del pronombre es un uso vocativo, cómo es nombrado alguien, y los psicoanalistas sabemos lo importante que significa el ser nombrado. Es decir, aquello que nos da un destino dependiendo de cómo quedamos nombrados. Creo que el cambio de paradigmas está produciéndole al sujeto la posibilidad de que eso no sea un determinante que lo condene para el resto de su vida.

M. C. S.: Tuve una situación interesante con un estudiante no binario, hicimos una presentación y se identificó. Luego, al final de la clase, me quedé un rato hablando con él y le dije: “Pero, espera, si lo necesitara, ¿cómo me refiero a ti, como él o como ella?”. “Lo que tú elijas”, respondió. Luego, bromeé: “¿Pero no será mucha responsabilidad para mí hacer esta elección?”. A lo que respondió: “Porque en realidad no tenemos un pronombre”. Entonces dije que me sentía un poco incómoda con ello. Pero esto es interesante, porque vamos a pensar que dentro de una lucha de identidad, hay un grupo que no quiere ser él o ella. Ahora bien, lo importante, sobre todo, es que la gente escuche lo que estas personas tienen para decir, explicarse, porque en la medida en que estas personas explican este sentimiento, creo que también acaba elaborándose. Pero en realidad no tengo una conclusión. De vez en cuando, pasa, ¿no? Siempre llamo para la presentación inicial para ver si no hay un nombre que podría ser al que hoy llamamos el nombre social, ¿no? Porque a veces la persona hizo una opción, viene con un nombre masculino y tiene una identidad femenina. Eso es una pauta que requiere mucho cuidado, una mirada de mucha atención, de mucho cariño, de mucha sensibilidad, porque estamos tratando ahí con una persona que está en construcción, que está en un proceso, que intenta significar, ser parte de este mundo. Y si no respetamos esto, estamos provocando nuevas invisibilidades, nuevas desigualdades y nuevas opresiones. Así, pues, la actitud marca toda la diferencia, más allá del lenguaje.

C. M.: Mylene, dijiste algo interesante utilizando una frase del acervo popular: “el huevo o la gallina”, pero los cambios estructurales del lenguaje creo que requieren un proceso. No sé si piensan ustedes que esto de la modificación del lenguaje tiene que imponerse en el sentido de normativizarse. Porque nuestra gran inquietud sería preguntarnos: ¿Ya estaríamos en condiciones de normativizarlo?

M. C. S.: A la hora de llegar a ese momento, la normativización sería un acto político, un acto de reconocimiento. La lengua cambia y está en constante transformación. Pero es difícil explicárselo a mi padre de ochenta años, así que es un proceso. La juventud hará este cambio, pero es un proceso que a nosotros, de una generación mayor, nos cuesta abordar. Creo que aquí es donde entra la cuestión del res-

peto mutuo, y la juventud también tiene que entender que ese hombre de ochenta, setenta años no se da cuenta de este cambio tan brusco.

C. M.: Claro, esa normativización en las escuelas. Aquí en la Argentina hay algunas escuelas de la primaria en donde los maestros ya están hablando con lenguaje inclusivo, pero no está regulado académicamente por el Ministerio de Educación del país.

M. C. S.: Nos enfrentamos a grupos extremadamente conservadores y religiosos que –por ejemplo, nuestro Plan Nacional de Educación, la Base Curricular Común⁵–, cuando dicen *género*, son géneros textuales. La palabra *género* ni siquiera aparece en estos documentos oficiales. Es una lucha enorme, en el sentido de combatir cualquier posibilidad de lo que ellos ven erróneamente o ideológicamente en llamar ideología de género. Entonces, en este momento histórico que estamos viviendo, de una polarización política muy grande, de un ascenso de grupos que voy a llamar bolsonaristas [extrema derecha], es imposible efectivizar un cambio. Pero esto es en el campo de las luchas, de las resistencias, de las pautas identitarias, más la presión o el patrullaje ideológico, que ha sido muy fuerte con respecto a cuestiones relacionadas con la sexualidad y las relaciones de género. Por tanto, hay mucha, pero mucha resistencia.

E. B.: Pero, tomando algo de lo que ha dicho Mylene, creo que los jóvenes y los propios niños tienen una recepción diferente de sus padres. Este debate se sitúa en gran medida en el plano de la cuestión del adulto en el centro. El adulto en el centro de todo. Pero la acogida en la infancia y los jóvenes a la diferencia con el otro es mucho más fluida que nosotros. Somos nosotros los que tenemos que deconstruir, y desde el momento en que deconstruimos algunas de nuestras líneas y en nuestra práctica, sin necesidad de nombrarlas, cada vez más desde la propia postura de cada uno en su práctica, ya hay una transformación. Mis nietos miran el mundo de forma totalmente distinta a mí, yo hago un esfuerzo inmenso por deconstruir muchas cosas. Ellos aceptan al otro, al otro tal como es. Y esta transformación comienza a producirse. Tiene que ocurrir en la escuela, en la clínica y en los espacios sociales y familiares.

M. C. S.: Pero hoy sabemos que la mitad de la población piensa en contra. Así que, por supuesto, estamos en la burbuja que es favorable, que es progresista. Pero, por ejemplo, sabemos que ha habido un gran aumento de las iglesias neopentecostales. Así, el discurso religioso que le vimos al Ministro de Derechos Humanos dice: “El niño viste azul, la niña viste de rosa”. Ellos acusan a la “izquierda” de que estamos llevando a los niños a un campo neutro. Lo que quiero decir es que esta es una lucha de carácter social entre conservadores y progresistas.

5. Base Nacional Comum Curricular (BNCC). <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>



View of the exhibition "Modus vivendi" at La Virreina Centre de la Imatge Barcelona (Spain), 2015. Photographer: Pep Herrero
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

E. B.: Mi pensamiento es que hay otra mitad que es progresista, transformadora. Y es en esto en lo que tenemos que crear, en esta transformación, porque, de lo contrario, permanecemos prisioneros. Hay un conservadurismo que es un 50%.

M. C. S.: Ahora, más que nunca, el presidente que ganó habla de que no quiere ser presidente de un solo grupo. Quiere unificar este país, y eso espero. Los educadores también trabajaremos desde esa perspectiva. Se trata realmente de una polarización. Hay mucha violencia verbal, mucha agresividad, y creo que tendremos que deconstruir esto. Esto llevará tiempo. Pero también tengo esperanza, como Emilia. Pero es un proceso.

E. B.: Para que pudiéramos llegar hasta donde estamos ahora, hubo avances y retrocesos, retrocesos y avances. Avanzar, retroceder, y creo en eso, en ese poder de transformación que pasa por el lenguaje inclusivo; también a través del lenguaje está la cuestión del lenguaje verbal, además del lenguaje corporal, del espacio del cuerpo, dentro de un espacio cultural o un espacio físico, pensado aquí en la geografía. La base está en la infancia. Formo parte de un grupo de estudio; allí se habla de las vivencias de los niños, las experiencias de los niños en los espacios, en el territorio de una plaza, de un juego, de una periferia y de su lenguaje corporal, que atraviesa todos nuestros sentidos y el vínculo social.

C. M.: Exactamente. Emilia, creo que estás haciendo una suerte de anudamiento con los diferentes temas, que esa transformación viene desde lo social, lo geográfico, desde lo corporal, el cuerpo porta un lenguaje.

E. B.: A continuación, vamos a presentar el video "Elevação mental", rap compuesto y escrito por Triz (27 de julio de 2017). Lleva en su letra el activismo de la causa LGBTQ+ y propone una reflexión valiente y sensible sobre la diversidad de género. El video tuvo una gran producción y fue filmado en seis días entre locaciones y estudio, con un equipo de cuarenta personas, utilizando drones, steady-cam y lentes prime de cine. "Multiplicamos la imagen de Triz usando espejos y proyecciones, creando así un efecto que creo que revela la infinidad de *yo*s que llevamos dentro", dijo el director Cesar Gananian (en Lopes, 28 de julio de 2017, párr. 3).

C. M.: ¿Ambas coinciden en que el arte es lenguaje? Y que además de una expresión artística, tiene un lugar de denuncia, es servirse de la estética del arte para poder hacer una denuncia.

M. C. S.: Cabe señalar que las lenguas también representan nuestros valores y creencias. Así que todo esto es un proceso muy grande. Y, de hecho, cuando actuamos, cuando prohibimos al otro, es porque estamos negando ese otro cuerpo, esa alteridad. Cuando interdicamos al otro, es porque estamos negando ese otro cuerpo, esa otredad, esa alteridad. Es interesante el lenguaje de la periferia, de las favelas; los jóvenes se comunicaron mucho, denunciaron a través del rap y del *slam* poético (de Paula, 19 de noviembre de 2019); es una guerra de poesía, una batalla de poesías. Es una juventud que habla, que piensa, que tiene mucha crítica social, y esto es una cuestión muy potente para esta cuestión paradigmática que estamos pensando; es un cambio, pero es un cambio procesual.

E. B.: Quiero hacer una pequeña lectura de un texto que escribí junto con Mylene para dar un cierre a nuestra charla: "Lenguaje inclusivo: El malestar dentro de los prejuicios lingüísticos". Traeré a Manoel de Barros (2010), quien va a hacer poesía para nosotros.

El niño que llevaba agua en el colador

*Tengo un libro sobre el agua y los niños.
Me gustaba más un niño
que llevaba agua en el colador.*

*La madre dijo que llevar agua en el colador
era lo mismo que robar un viento y
huir con él para mostrárselo a los hermanos.*

*La mamá le dijo que era lo mismo
que recoger espinas en el agua.
Lo mismo que criar peces en tu bolsillo.*

El niño estaba conectado a lo absurdo.

Quería poner los cimientos
de una casa sobre rocío.

La madre notó que al niño
le gustaba más el vacío que lo lleno.
Dijo que los vacíos son más grandes e incluso infinitos.

Con el tiempo ese niño
se fue tornando melancólico y extraño
porque le gustaba llevar agua en un colador.

Con el tiempo descubrió que
escribir sería lo mismo
que llevar agua en el colador.

Al escribir el niño vio
que era capaz de ser novicia,
monje o mendigo al mismo tiempo.

El niño aprendió a usar las palabras.
Vio que podía hacer travesuras con las palabras.
Y empezó a hacer travesuras.
Fue capaz de interrumpir el vuelo de un pájaro poniendo un punto al final de la oración.
Supo modificar la tarde poniéndole lluvia.
El niño hizo prodigios.
Incluso hizo una flor de piedra.

La madre miraba al niño con ternura.
Le dijo: ¡Hijo mío, vas a ser poeta!
Llevarás agua en un colador toda tu vida.
Vas a llenar los vacíos
con tus travesuras
¡y algunas personas te amarán por tus tonterías!
(pp. 469-470)

E. B.: En conclusión diría que solo hago travesuras con palabras. Ya ni siquiera sé cómo saltar cercas. Solo hago travesuras con palabras. Ni siquiera sé cómo saltar. Cuando menos obstáculos. La lectura se realiza a través del silencio y el pedido [solicitud] de las palabras escritas, impulsando el diálogo, que nos convoca a las identificaciones. Para el psicoanálisis existe el concepto de identificación, y para cuestiones sociopolíticas (militancia), identitarias/de emancipación, el concepto de identidad. Lugar de reconocimiento del sujeto que como lector, lectora es atravesado por el texto. Hay que jugar con las palabras, (des)decirlas, traspasarlas, hacerlas travesura para que no se conviertan en un obstáculo o una barrera infranqueable, por el “malestar” del hablante o el “malestar” del oyente (malestar disidente o malestar auditivo). El lenguaje verbal hace uso de la palabra que, una vez vaciada de sentido, promueve la exclusión del otro. “¿Qué tiene que ver conmigo esta lectura?!” se pregunta el lector. ¿Una letra, un fonema alejaría a

este lector? El malestar muchas veces es causado por un prejuicio lingüístico que excluye, no contempla una determinada cultura. Según nos dice Marco Bagno (1999), el lenguaje solo existe si hay seres humanos que lo hablen. Y Aristóteles nos enseña que el ser humano es un animal político. Llegamos a la conclusión de que tratar con el lenguaje es tratar un tema político, que también es tratar con seres humanos.

Esta semana, pensé mucho en algo que escuché, y no estoy segura de quién es ese concepto: que se necesitaría una “alfabetización política en el presente”, el “proceso de conciencia política”. Que esta entrevista nos invite a desarrollar nuevas reflexiones y a comprender un “concepto en expansión” de lo que es “el malestar ante el prejuicio lingüístico” en la actualidad.

Referencias

- Asociación Psicoanalítica Argentina [APA] (21 de junio de 2022). Secretaría Científica Subcomisión: “Psicoanalistas en el territorio” [video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=b6PgRaTf_ZE
- Bagno, M. (1999). *Preconceito linguístico: O que é como se faz*. Loyola.
- Barros, M. de. (2010). *Poesia completa*. Leya.
- Fairclough, N. (2008). *Discurso e mudança social*. Universidad de Brasilia.
- Freire, P. (2019). *Pedagogia do oprimido*. Paz y Tierra. (Trabajo original publicado en 1968).
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. En P. C. de Souza, *Obras completas* (vol. 18). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Governo do Estado do Rio Grande do Sul (2014). *Manual para uso não sexista da linguagem: O que bem se diz bem se entende*. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3034366/mod_resource/content/1/Manual%20para%20uso%20n%C3%A3o%20sexista%20da%20linguagem.pdf
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó. (Trabajo original publicado en 2008).
- Lopes, J. D. (28 de julio de 2017). Triz, MC transgênero, lança “Elevação mental”, seu primeiro videoclipe. *Boca da Forte*. <https://www.bocadaforte.com.br/destaque-bf/triz-mc-transgenero-lanca-elevacao-mental-seu-primeiro-video-clipe>
- Paula, J. de (19 de noviembre de 2019). Slam: Literatura e resistência! *Revista Educação Pública*, 19(30). <https://educacao publica.cecierj.edu.br/artigos/19/30/slam-literatura-e-resistencia>
- Pontes-Saraiva, A. C. A. y Borges do Nascimento, Â. M. (2022). Interseccionando Freire: Bell Hooks, linguagem inclusiva e diálogo. *Insurgencia*, 8(1), 115-132. <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/40675/32507>
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Letramento.
- Spivak, G. C. (2010). *¿Puede hablar el subalterno?* UFMG.
- Triz (27 de julio de 2017). Elevação mental (Triz) - Clipe oficial [video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=n-pGrq2lFmls>
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des) de el in-surgir, re-existir e re-vivir. *Entre Palabras*, 3, 1-29.

Olga Montero Rose*

Reflexiones acerca del lenguaje inclusivo

Introducción

Cada vez es más frecuente recibir en la consulta personas con sexualidades e identidades de género diversas. Personas que no se identifican con el sexo que se les asignó al nacer y cuya transición presenta múltiples formas de llevarse a cabo. Cada persona presenta una dinámica única en su constitución sexual y de género, y es así como cada proceso deberá entenderse en su unicidad.

Existen personas transgénero que se identifican como hombres, como mujeres, y otras que se consideran no binarias.

Las personas no binarias no se identifican con el modelo binario de la diferencia sexual (hombre/mujer) ni con las características de género asociadas a ella (masculino/femenino). Utilizan generalmente pronombres y artículos neutros, y emplean la *e* como prefijo de género.

Como venimos observando, las fronteras de la masculinidad y la feminidad se difuminan, y el binario hombre/mujer viene siendo insuficiente y no da cuenta de las nuevas identidades que existen. Como nos propone Glocer (2015), debemos abordar estos cambios desde nuevas lógicas de pensamiento que abarquen la complejidad que observamos.

Si bien nos toca a los psicoanalistas indagar por el sentido único de cada persona, vemos también que lo que surge como un tema común es la necesidad del reconocimiento.

Las personas trans tienen la necesidad de ser nombrados por su nombre elegido, con los pronombres con los que se identifican y en un lenguaje que los incluya.

Lenguaje inclusivo

La propuesta del lenguaje inclusivo es crear un género neutro. Para los artículos *el* y *la*, podemos decir *le*; en plural, será *les*. Para los pronombres, en vez de *ellas* y *ellos*, será *elles*. A los sustantivos y los adjetivos se les cambia la letra de la palabra que marca el género, y está en la terminación (*niñe*, *linde*, *amigue*).

He escuchado y leído que muchas personas se oponen al uso del lenguaje inclusivo argumentando que “destruye el lenguaje”. Tengo entendido que la principal función

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.



Sophie Calle
North Pole | Pôle Nord (detail), 2009
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

I buried my mother's portrait and jewels on the shore of the Northern Glacier. We were lucky: had the boat dropped me a few meters south, they would have ended up on Starvation Glacier. My mother always dreamed of going to the North Pole. She died two years ago without fulfilling that dream. Perhaps she wanted to keep it alive. Last year I was invited to the Arctic, and I went for her. To take her there. In my suitcase: her portrait, her Chanel necklace and her diamond ring. During the war my grandfather, who was hiding out in the mountains of Grenoble, was afraid a building he owned in the city would be seized. He swapped it for a diamond ring. Not a good deal.

del lenguaje es expresar nuestra realidad y los cambios que en ella surgen. Asimismo, sé que la Real Academia Española (RAE) incorpora novedades a su diccionario cada cierto tiempo. Por ejemplo, en 2020 incluyó nuevas palabras, como *emoji*, *cuarentena*, *finde* y *COVID*. Sin embargo, se pronunció respecto al lenguaje inclusivo indicando que es innecesario y “ajeno a la morfología del español” (Montero Rose, 2022).

Con relación a esta opinión, Santiago Kalinowzki (Sarlo y Kalinowski, 2019), dedicado a la lexicografía y a la divulgación lingüística, considera que el lenguaje inclusivo no pretende cambiar la lengua ni ser gramática, su pretensión es social

y cultural: “es un fenómeno de intervención del discurso público con el objetivo explícito de conseguir un avance en términos de igualdad” (p. 61).

Kalinowski nos recuerda que la lengua, como un hecho humano que es, ha sido hecha y está atravesada por las dinámicas de poder. El masculino genérico se ha codificado en la lengua a lo largo de los milenios como un correlato gramatical de un ordenamiento social que es patriarcal.

La realidad se cambia a través de muchos procesos, y uno de ellos es a través de la lengua. El lenguaje inclusivo le da la bienvenida a las mujeres y a nuevas identidades. La discusión sobre el inclusivo, sobre el género y la identidad de género se vuelve pública, tiene un impacto en la realidad y consigue avances en términos de igualdad: “Es muy fácil alienar al transexual, considerarlo una realidad ajena a uno. El inclusivo lo volvió algo propio” (p. 55).

En esa misma línea, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha creado una guía que define como “un documento vivo que evoluciona con el tiempo” (ONU, citado en Grobstein y Sarquis, 14 de abril de 2021, párr. 4) y promueve el uso del lenguaje inclusivo.

Asimismo, nuestra Asociación Psicoanalítica Internacional (API, 26 de abril de 2022) hizo pública su posición de respeto hacia todas las identidades sexuales y de género, y en la actualidad se encuentra realizando una encuesta a sus miembros para realizar cambios a las reglas de la API con el fin de eliminar el lenguaje de género (Prengler, 11 de diciembre de 2022). La finalidad es actualizar las reglas “para que estas reflejen el compromiso continuo de la API con la no discriminación y la igualdad de género” (párr. 4).

Lenguaje inclusivo en el consultorio

El lenguaje ha evolucionado y evoluciona con el tiempo. En el consultorio, con mis pacientes jóvenes, aprendo nuevas palabras, nuevos contenidos, así como sus jergas.

Aprendí con mis hijos y mis pacientes jóvenes que es ofensivo dejar a alguien “en visto”. Ahora “twitteo”, “whatsapeo” y “chileo”. Y a veces, cuando mis pacientes me dicen que “hablaron” con alguien, suelo pedirles que me aclaren si “hablaron” en persona, por mensaje de texto, WhatsApp o videollamada. (Montero Rose, 2022).

El lenguaje cambia y se transforma. ¿Por qué no lo haría para que todas las personas puedan sentirse representadas o incluidas?

A veces, cuando hablo con algunas de mis pacientes o amigas, me equivoco. Debo concentrarme para no cometer errores. Pero ellos me ayudan y me explican: “Olga, el verbo no necesitas cambiarlo, solo aquellas palabras que puedes decir con o o a al final”. No se molestan si no lo logro del todo, ellos valoran que lo intente.

¿Por qué no lo intentaríamos todos?

Mis pacientes no binarios me lo enseñan con paciencia y disculpan mis errores. Valoran mi intención por aprenderlo y el respeto que tengo hacia lo que ellos necesitan.

El reconocimiento del otro es fundamental para instaurar una convivencia saludable.

Por otro lado, considero muy importante que los psicoanalistas seamos conscientes de las dificultades que puede generar en nosotros la escucha de nuestros pacientes que nos hablan con lenguaje inclusivo.

Comparto con ustedes una experiencia. Mi paciente me cuenta que tiene una novia con quien está conversando la posibilidad, en el futuro, de tener o adoptar hijos. “Es algo que no había antes considerado, pero ella me da seguridad, es estable, confiable y divertida. Nunca me he sentido tan bien con nadie, estoy muy feliz”. Mientras escuchaba a mi paciente, me daba cuenta de que estaba intentando deducir el género asignado al nacer del novio de mi paciente. En cada característica que mencionaba de ella, intentaba rastrear si eran cualidades asignadas a hombres o a mujeres. Caí en la cuenta de que ser estable, confiable y divertida no son cualidades que correspondan a un género, sino que son todas cualidades humanas.

Esa necesidad mía de resolver una incertidumbre que me descolocaba interrumpió mi escucha por un momento y dificultó que me conectara con el sentir de mi paciente.

Es importante estar conscientes de ese tipo de situaciones que podrían ocurrir en el consultorio.

Freud en su artículo *Las resistencias contra el psicoanálisis* (1925 [1924]/1974) nos decía que lo nuevo exige a la vida anímica un desgaste psíquico que produce displacer. Nos alertaba que, ante lo nuevo, suele generarse una aprensión que “se opone con violencia a la novedad recién nacida, protege respetuosamente lo que ya conoce y se conforma con reprobar antes aún de haber investigado” (p. 2801).

El psicoanálisis se abrió paso a pesar de las resistencias de su época, y lo que nos toca ahora es continuar con la enseñanza freudiana de seguir escuchando, investigando y aprendiendo de cada proceso con nuestros pacientes.

Referencias

- Asociación Psicoanalítica Internacional [API] (26 de abril de 2022). Position statement on attempts to change sexual orientation, gender identity, or gender expression. *Ipa.world*. https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Procedural_Code/IPA_POSITION_STATEMENT_ON_ATTEMPTS_TO_CHANGE_SEXUAL_ORIENTATION_GENDER_IDENTITY_OR_GENDER_EXPRESSION.aspx
- Freud, S. (1974). Las resistencias contra el psicoanálisis. En L. Rosenthal (trad.), *Obras completas* (pp. 2801-2807). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1925 [1924]).
- Gloer, L. (2015). *La diferencia sexual en debate: Cuerpos, deseos y ficciones*. Lugar.
- Grobstein, S. y Sarquis, D. (14 de abril de 2021). Lenguaje inclusivo: ¿Destrucción de la lengua o lucha por la igualdad? *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/04/14/lenguaje-inclusivo-rae-incluyente-censura/>
- Montero Rose, O. (2022). *La rebelión del género: Guía para madres, padres y cuidadores*. Paidós.
- Prengler, A. (11 de diciembre de 2022). Encuesta a la membresía de la API. *Fepal.org*. <https://www.fepal.org/es/consulta-para-realizar-cambios-a-las-reglas-de-la-api-con-el-fin-de-eliminar-el-lenguaje-de-genero/>
- Sarlo, B. y Kalinowski, S. (2019). *La lengua en disputa: Un debate sobre el lenguaje inclusivo*. Godot.



View of the exhibition "Regard incertain" at Kunstmuseum Thun, Thun (Switzerland), 2019
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Dossier:
Al revés

Al revés

Al revés tiene como sinónimos *lo contrario*, *el reverso*, pero también carga el sentido de *infortunio*, *obstáculo*, *problema*, *resistencia*. ¿Cómo pensar, entonces, en el erotismo en su contrario, pero también en sus obstáculos y desvíos colaterales? ¿Estaría, ya en el propio erotismo, el revés del erotismo?

Dice Bataille (1957/2021) que aunque la actividad erótica sea una exuberancia de vida, el sentido último del erotismo es la muerte.

Sabemos que fue tarea humana hacer de la actividad sexual una actividad erótica, construyendo una independencia entre el erotismo y la reproducción como finalidad. Pero, aun así, el sentido de la reproducción no deja de ser la llave del erotismo, que se da en la dinámica continuidad/discontinuidad, en instantes de flirteo entre la vida y la muerte. Porque la reproducción nos coloca como seres discontinuos, distintos unos de otros. Y al posicionarnos como discontinuos, pone en juego hasta qué punto no soportamos ser una unidad aislada y perezosa, lo que nos condena a la nostalgia de una continuidad perdida.

Es esta nostalgia, según Bataille, lo que mueve el movimiento erótico a una convulsión interior, como en la experiencia orgásmica (o *petit mort*), pues en el pasaje del estado normal al deseo erótico hay una disolución del ser en el orden discontinuo. Por lo tanto, el sentido último del erotismo es la muerte como fusión y supresión del límite.

Freud (1920/2010) también afirma que el objetivo de la vida es morir, así como desliga la sexualidad del erotismo.

Desde los *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Freud (1905/1969) inscribe la sexualidad bio-

lógica en el campo del deseo, que erotiza por donde pasa, y cuyo destino es la incompletud. Mediada por la fantasía, la sexualidad es erotismo, siendo la erótica la forma con la que cada uno se organiza en torno del vacío, de la falta; en torno de la pérdida del objeto, siempre inalcanzable, como nos la presenta Buñuel en su película *Ese oscuro objeto del deseo* (1977).

Por otro lado, al afirmar que el objetivo de la vida es morir, Freud (1920/2010) muestra que la pulsión de muerte, más primitiva que la de vida, erotizante, ejerce una fuerza por restaurar un estado anterior, inanimado. En *El yo y el ello* (Freud, 1923/2011) también relaciona la búsqueda de la quietud del mundo inorgánico con la quietud postorgasmo.

Uno de los caminos del encuentro del erotismo con las fuerzas creativas de la pulsión de vida es la producción cultural sublimatoria. No obstante, como nos dicen Bataille (1957/2021) y Freud (1920/2010), el erotismo y la propia sublimación pueden tener otras vinculaciones, más allá del principio de placer.

Pensaremos en la cuestión que propone Galard (2012) sobre cómo soportar la belleza ligada a la crueldad.

Él analiza la fotografía de Hocini Zaourar (23 de septiembre de 1997) en la cobertura de la masacre de Bentalha, en Argelia. Una mujer que se desmaya de dolor, desesperada, recostada contra una pared. Rápidamente esa imagen se volvió ícono, conquistó el premio World Press y se la llamó la *Pietà* de Hocini. A diferencia de la foto de Nick Ut (8 de junio de 1972), que desde 1972 incomoda al espectador con la niña vietnamita corriendo bajo un bombardeo de Napalm, la imagen de Hocini evoca un fresco, una Madonna, la pintura de un maestro.

Aquí se trata de abuso estético, pues el placer experimentado ante esa imagen es una emoción que sentimos, no “a despecho de su dolor, y sí por causa de su sufrimiento tan magníficamente expresado” (Galard, 2012, p. 21). Una estetización, por lo tanto, que transforma personas y situaciones en espectáculo a usufructuar, sin implicarse en él. La belleza deseada a cualquier precio, una mirada que se interesa mucho más por la imagen que por aquello que ella muestra, he aquí la operación del esteticismo, que podría posicionarse en el límite de la vida y de la muerte. Pues, nuevamente con Bataille (1957/2021), puede haber en la búsqueda de la belleza un movimiento para alcanzar la continuidad y escapar de ella simultáneamente. Un límite con el que se acuerda solo para que sea posible excederlo, puesto que se desea lo bello para conrromperlo; la alegría de profanar indica la transgresión como esencia del erotismo.

Por su parte, Byung-Chul Han (2012/2013) indica que, en un mundo con pretensiones de transparencia y entrega al inmediateismo, no hay lugar para la seducción que envuelve el placer erótico, en el sentido de develar y dedicarse a los misterios del otro; no hay lugar para una experiencia erótica verdadera, una apertura radical al otro en su alteridad. Todo se transforma en evidencia, y en objeto de consumo.

La transparencia en las relaciones con medios, imágenes y tecnologías, cuando se vuelve demasiado clarificada, se torna pornográfica, espectacularizada. Cada uno se expone pornográficamente, dice Han, y se siente satisfecho al ser espiado por todos. En este escenario de positividad absoluta, ¿dónde ubicar la tensión erótica? ¿No es obsceno el rostro que se muestra sin misterios, transparente, reducido a la pura exposición? Tocamos así los aspectos alienantes de la sociedad del espectáculo (Debord, 1997), y esta como una sociedad pornográfica (Han, 2012/2017).

Para discutir el erotismo y su revés en sus más diversos sentidos, contamos con la colaboración de varios autores. Paula Sibilia (Buenos Aires) discute la dificultad de la separación

entre público y privado, realidad y ficción, que lleva a la “pornificación” de la cultura visual. El artículo del profesor Raúl Antelo (Santa Catarina) trata del amor, amor al conocimiento y a la erótica del lenguaje, sentido producido sensualmente en la dinámica dolor y goce. Por su parte, Giannina Bardales Aranibar (Lima) cuenta cómo las obras de la Sala Erótica del Museo Larco sufrieron violencia cultural al ser reducidas a representaciones eróticas, y no mostrarlas como fruto del sistema de creencias de los pueblos precolombinos. Victor J. Krebs (Lima) discute los caminos y descaminos de Eros en la cultura digital e informatizada. Finalmente, Victoria Brocca (Ciudad de México) muestra el aumento de la violencia, particularmente de la masculinidad violenta, producido por el modelo productivo postfordista.

Referencias

- Bataille, G. (2021). *O erotismo* (F. Scheibe, trad.). Auténtica. (Trabajo original publicado en 1957).
- Buñuel, L. (director) (1977). *Debord, G. (1997). A sociedade do espetáculo*. Contraponto.
- Freud, S. (1969). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 7). Imago. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (2011). *O Eu e o Id*. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 16). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1923).
- Galard, J. (2012). *Beleza exorbitante*. FAP/UNIFESP.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia* (R. Gabás, trad.). Herder. (Trabajo original publicado en 2012).
- Han, B.-C. (2017). *Agonia do Eros*. Vozes. (Trabajo original publicado en 2012).
- Hut, N. (8 de junio de 1972). *A menina do Napalm* [fotografía]. Associated Press.
- Zaourar, H. (23 de septiembre de 1997). *Madonna de Bentalha* [fotografía]. Agence France-Presse.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Imágenes impúdicas: Autopornificación y capitalización de la extimidad

No era una cama cualquiera, aunque a simple vista pudiera parecerlo. Era *My bed* [*Mi cama*] (Emin, 1998). Faltaban dos años para culminar el siglo XX, que además acabaría con el milenio, una fecha casi futurista que ahora suena casi anticuada: 1998. Entonces esa cama común, en la trivialidad de su desorden un tanto impúdico, no tenía nada de especial; por eso mismo, en principio, se la juzgaría inmostable. Pero no: era una obra de arte. Firmada por la británica Tracey Emin, al año siguiente fue expuesta en la Tate Gallery de Londres y nominada al codiciado Premio Turner. Lo más importante, sin embargo, es que la cama era “de verdad”, lo cual desató un pequeño escándalo en el soñoliento mundillo del arte, cuando ya se pensaba que eso de provocar escándalos era cosa del pasado.



Escanear

No es casual que ese mismo año se hubiera estrenado la película *El show de Truman* (Weir, 1998), que causó considerable conmoción al mostrar el drama de quien descubre ser -con pavor y estupor- el protagonista de un programa de telerrealidad, mezclando tonos de comedia con ciencia ficción altamente predictiva, porque su estreno antecedió al éxito mundial de los *reality-shows*, catapultado por el pionero *Big brother* que irrumpiría pocos meses más tarde. Se adelantó también al su-

* Profesora de la Universidade Federal Fluminense. Investigadora del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico y de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

ceso estruendoso de las redes sociales de internet: de hecho, faltarían todavía cinco o seis años para que Facebook fuera inventada, en 2004, y más de una década para el nacimiento de Instagram, en 2010. Todos esos frutos del siglo XXI, géneros mediáticos altamente disruptivos, se popularizaron con velocidad inaudita hasta constituir el tejido básico de un nuevo mundo, donde una cama como la de Tracey se tornaría moneda corriente.

En 2014, a propósito, *My bed* fue comprada por 2,5 millones de libras esterlinas, y así pasó a integrar la colección permanente del prestigioso museo londinense, donde ahora comparte sala con un par de cuadros del consagrado pintor Francis Bacon. Más allá de lo anecdótico, ¿por qué detenerse en esta pieza, un tanto envejecida y ya canonizada, para evocar los dilemas de lo exponible en la contemporaneidad? Por varios motivos. Para empezar, porque la artista siempre subrayó que se trataba de su propia cama, no de una copia ni una representación, y eso es fundamental. Además, porque la obra no se agota en el mero mueble, un objeto aséptico y anónimo, como sería el caso de un pariente tardío del urinal de Duchamp, por ejemplo, que era un anodino producto industrial fabricado en serie y ya cumplió más de un siglo. La pieza de Emin, en cambio, está repleta de autorreferencias. Incluye todo un ajuar intimista que envuelve al lecho en cuestión: botellas de vodka, colillas de cigarros, cajas de remedios, lencería sucia con sangre menstrual, un par de pantuflas gastadas, pañuelos descartables y preservativos usados, restos de embalajes, papeles arrugados, ceniceros y hasta un perrito de peluche.

Cada uno de esos objetos, en principio íntimos y muy personales, ha sido resguardado

dentro de bolsas de plástico cuidadosamente etiquetadas y numeradas en varias ocasiones para que la instalación pudiera ser desmontada y remontada con total fidelidad al original. Que la reconstrucción se realice siguiendo esas técnicas forenses tan estrictas resulta crucial, ya que es así como se encontraba la cama de la artista aquel día de 1998 en el que ella decidió convertirla en arte, tras haberse hundido entre su colchón durante un período complicado. Según afirman algunas de las muchísimas interpretaciones de la obra, se trataría de un singular autorretrato. Una manifestación de extrema vulnerabilidad, que invita a identificarse con una experiencia al mismo tiempo dolorosa y banal. Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿esto es auténtico o performático?, ¿conmovedor o espectacular?, ¿personal o político?, ¿público o privado?, ¿arte o no arte?

Al encarnar todas esas supuestas dicotomías sin preocuparse demasiado por resolverlas, sino asumiendo la polisemia de sus ambigüedades, esta icónica obra también puede verse como síntoma de una contundente transformación histórica. En múltiples sentidos, la exposición ya no es más lo que solía ser. Otra pieza emblemática en esta genealogía es *Merda d'artista* [*Mierda de artista*], del italiano Piero Manzoni (1961), compuesta por un conjunto de latas con treinta gramos de la sustancia indicada en la etiqueta. “Conservada al natural, producida y envasada en mayo de 1961”, según rezan los rótulos de los embalajes, semejantes a latitas de atún y fabricadas en distintos idiomas. Mucho más recientemente, en diciembre de 2021, se supo que la *influencer* estadounidense Stephanie Matto estaba facturando cincuenta mil dólares por semana con la venta de sus propias flatulencias despachadas en frascos de vidrio (Cost, 14 de diciembre de 2021). Esa fértil trayectoria, que en pocas décadas llevó de la mierda de artista del siglo XX a los pedos de *influencer* de la era digital, contempla muchos más nichos de mercado:

otras estrellas de internet se enorgullecen de facturar altas sumas de dinero vendiendo sus sábanas sucias, por ejemplo, o algunas gotas del agua en la que se bañaron (Redacción Glamour, 25 de mayo de 2021). La hollywoodense actriz Gwyneth Paltrow, por su parte, comercializa unas coquetas velas perfumadas con el olor de su vagina, que también son bastante disputadas por sus millones de admiradores y clientes (Freeman, 3 de enero de 2020).



Escanear

Si el arte moderno se empeñó en transgredir todos los límites y “escandalizar a los burgueses” con toda suerte de provocaciones, sus proezas más audaces huelen a mohó hoy en día, sobre todo al contrastarlas con la insaciable feria circense de internet. Por eso, ahora sí, quizás valga la pena preguntarse: ¿Todos somos artistas, finalmente, o podríamos serlo? ¿En qué consiste exponer(se), ahora que aprendimos a vivir en la vidriera infinita? Aunque no parezca haber códigos -ni legales, ni estéticos, ni morales o éticos-, en ese territorio todavía novedoso y aparentemente ingobernable, algunas palabras clave sobresalen con estridencia: *yo, autenticidad, espectáculo, performance, autoficción, fake o falso*. ¿A qué nos exponemos cuando parecemos exponerlo (y venderlo) todo? ¿Qué ocultamos y por qué? ¿Para qué, para quién y de qué manera nos exponemos? En un universo tan disparatado y sin reglas claras, quizás suene paradójico destacar el obsesivo control mutuo que allí también se ejerce, así como la severidad de las miradas que no cesan de juzgar, denunciar, cancelar, condenar y humillar, al mismo tiempo en que todo lo espían y consumen.

Aunque parezca omnipotente en su vanidosa ostentación, hay una gran fragilidad en ese *yo* hipervisible, que se expone de las maneras más inusitadas y pide desesperadamente ser aplaudido. ¿En que bases se sostiene ese *yo* sobreexpuesto? ¿Qué busca al venderse en los espejos negros de las pantallas, que de algún modo replican (y resignifican) los rituales de los cubos blancos en las galerías de arte? Tras el desvanecimiento de la noción moderna de identidad, que ya no logra mantener la ilusión de ser fija y estable, la subjetividad contemporánea vio cómo se agrietaban todos los pilares que solían sostenerla. Además de haber perdido el amparo de las instituciones modernas hoy en crisis, el *yo* actual no se siente protegido por el perdurable rastro de un pasado individual o colectivo, ni por el ancla de una intensa vida interior ni por las sólidas paredes del hogar. Para fortalecerse y constatar su existencia, por tanto, debe hacerse visible y compartir su vida en las vitrinas del mundo.

¿Hasta qué punto? ¿Y el pudor? Pues tampoco es más lo que solía ser, evidentemente. La discreción y el decoro, como se sabe, eran valores casi sagrados para aquella cultura burguesa que impuso su (in)moralidad en buena parte del planeta hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, en cuyo amplio bagaje se inscriben tanto los museos como su famosa hipocresía. Es decir, la célebre moral hipócrita de la burguesía, para la cual era primordial la separación público-privado porque las cortinas, las persianas, los cerrojos y las alfombras permitían encubrir todo aquello que se sabía *non sancto*. La clase social que moldeó ese *ethos* apreciaba tanto los museos como el psicoanálisis, entre los muchísimos inventos modernos (o burgueses) que marcaron nuestra cultura en el último par de siglos. En todo caso, la autopromoción estaba mal vista en aquel universo de terciopelos, muselinas y brocados. Vanagloriarse era una actitud condenada por oportunista y poco noble, incluso vergonzosa y quizás hasta peligrosa, que por tanto debía ser prudentemente evitada. Pero las co-

sas han cambiado: ahora vale pedir elogios y negociar los *me-gusta*, vale exponer la propia cama mancillada y vender los fragmentos más recónditos de la vieja intimidad. La mayoría de los tabúes inherentes a la sobreexposición se ha disuelto junto con los muros que solían separar la esfera pública del ámbito privado; otros persisten y algunos se agigantaron, pero arriesgarse parece valer la pena y hasta puede ser increíblemente redituable.

¿Qué se expone, entonces, y qué se deja terminantemente afuera? ¿Qué se elige vender ante la mirada ajena y qué se oculta para evitar linchamientos y ostracismos? La inmensa mayoría intenta proyectar un *yo* espectacular, capaz de competir en el saturadísimo mercado de la atención. Un personaje que resulte lo más llamativo, original y atractivo posible, pero al mismo tiempo conservando cierto realismo. Debe parecer auténtico, pues caso contrario no sobrevivirá al feroz monitoreo de la exposición virtual. Un *yo* atractivo y real, o que al menos así lo parezca. Pero no es tan fácil como suena: en una época asediada por desconfianzas e incertidumbres, el consenso en torno a nociones como realidad y verdad se ha visto seriamente estremecido. Expresiones como *reality-show*, *instagramable*, *fake news* y *postverdad* son elocuentes: las fronteras entre realidad y espectáculo se han diluido. Tal vez por ese motivo ya no le cabe a la ficción recurrir a lo real para contagiarse de su peso y ganar veracidad con recursos de verosimilitud, como solía ocurrirles a la literatura decimonónica y el arte realista en general. Amenazada por los avances de la espectacularización, la realidad se desdibuja y pierde potencia legitimadora. Ante el aluvión sin fin de imágenes y discursos, lo real que tanto se desea ya no es más autoevidente. Además, la validez de los criterios para diferenciar ambos polos, otrora opuestos, se pone permanentemente en cuestión. ¿Realidad o ficción? ¿Verdadero o falso?

Al mismo tiempo, y por eso mismo, lo real (o “la verdad”) se valoriza y se busca por todas partes, incluso en una cama desaliñada o en

un eructo embotellado con garantía de origen. Ahí es donde se despliega la nueva estrategia de la exposición. Los diversos canales mediáticos y artísticos sacan provecho de la seducción implícita en el hecho de que aquello que se dice o se muestra fue realmente vivido por alguien. El anclaje en la vida real es irresistible, aunque sea algo banal. Quizás especialmente si es trivial, o enfatizando aquello que toda vida tiene de común y pedestre. Algo que se constata en el éxito reciente de una aplicación llamada BeReal, por ejemplo. O sea: una red social de internet que incentiva a sus usuarios para que sean reales o, al menos, para que lo intenten. *Be real*, sé real o intenta parecerlo: prueba este nuevo aparatito y parecerás alguien de verdad. ¿Por qué esto convoca multitudes? Quizás porque produce efectos de identificación en los espectadores. Por eso se nos ofrecen herramientas para estetizar la “desrealizada” vida cotidiana, que para ser percibida como real debe ser intensificada autoficcionalizándose. Lo real, entonces, recurre al *glamour* de algún modo irreal -aunque innegable- que emana del brillo de las pantallas para realizarse plenamente en esa *performance* más o menos ficcionalizada en la que se convirtió la existencia.

Sophie Calle es una figura tan pionera como emblemática de esa ambigua sobreexposición autobiográfica. “Mis obras hablan de la vida cotidiana de cualquier ser humano”



Escanear

(Calle, en Corradini, 20 de octubre de 2007, párr. 53), afirmó la artista francesa en una entrevista de 2007. “A través de mi vida, mis sufrimientos y mis fracasos, la gente ve su propia vida reflejada” (párr. 53). Siempre con gran éxito de público y con algunas polémicas (que obviamente contribuyen a aumentar la repercusión), Calle

suele empujar los límites de lo tolerable cuando pone en escena tanto su propia intimidad como la ajena. El disparador puede ser el mensaje que un amante le envió al separarse, o bien un vídeo que captura la agonía de su madre o un diario fotográfico que narra la historia con su exmarido, entre otras desdichas de la vida antes considerada privada. En el lejano y analógico año 1983, la artista encontró una agenda telefónica perdida, cuyas páginas fotocopió antes de devolverla sin identificarse. Luego llamó a varias de las personas que figuraban en la lista y habló con ellas sobre el dueño, después transcribió esas conversaciones y las publicó en *Libération* (Calle, 2 y 4 de agosto de 1983), un periódico de alcance nacional. Siguiendo esa peculiar estrategia, que de cierta forma anticipaba las viralizaciones enredadas de nuestra era digital, creó (y divulgó) el retrato de un desconocido. Al que no le gustó nada ser transformado así en una obra de arte fue al propietario de la agenda extraviada, quien consideró invadida su privacidad ante semejante exposición no consentida.

A pesar de las controversias, esas indagaciones se han multiplicado en la escena artística del siglo XXI. Muchas de esas piezas rozan los límites de lo prohibido al sondear el desajuste entre moral y ley cuando se enfocan las nuevas prácticas expositivas, que desafían (o atropellan) los antiguos límites entre público y privado. Un ejemplo es *The others [Los otros]*, de Eva y Franco Mattes (2011): un vídeo compuesto por 10.000 fotos que los autores “robaron” en 2011 de computadoras personales al azar. Ellos alegan que la obtención de las imágenes no supuso un acto de piratería ni delito alguno, pues fue aprovechada una falla técnica que permitió el acceso a equipos de todo el mundo. No obstante, admiten que la intención del proyecto fue explorar deliberadamente ciertos vacíos legales y morales, poniendo a prueba los límites entre público y privado, así como los modos de relacionarnos con las imágenes propias y ajenas. De hecho, esas fotografías son del tipo que más abunda en las redes sociales de internet. Al apropiár-

selas sin el consentimiento –ni siquiera el conocimiento– de sus dueños, y al optar por exhibirlas en el espacio abierto del museo, los artistas convierten al espectador en una especie de cómplice voyerista y ponen en pauta la implosión de nociones como privacidad, ética y propiedad (Vicente, 2014).



Escanear

Otro caso es la instalación titulada *Wanna play? Love in times of Grindr [¿Quieres jugar? El amor en tiempos de Grindr]*, del holandés Dries Verhoeven, llevada a cabo en Berlín en 2014. En ese experimento, el artista recurrió a la aplicación Grindr, que promueve encuentros entre hombres homosexuales usando geolocalización vía teléfonos portátiles y que en aquella época ya contaba con cinco millones de usuarios. Verhoeven expuso, en pantallas gigantes instaladas en el espacio público de las calles, algunos de los diálogos –supuestamente privados– que él mismo mantenía en tiempo real con usuarios de esa red, manejando cinco celulares en simultáneo. Sin embargo, el hecho de no haber avisado a sus interlocutores fue considerado un abuso. Al ser descubierto y acusado de “violación digital”, el artista fue excluido de la aplicación por invadir la vida privada de sus suscriptores. Además, cinco días después de la inauguración, se vio obligado a suspender la *performance*, que contaba con el apoyo de la Embajada de Holanda en Alemania y de un afamado centro cultural local (Ottavi, 8 de octubre de 2014).

Los ejemplos no paran de replicarse y, con su inabordable diversidad, nos interpelan ante las esquivas transformaciones en curso,

que incitan a performar “la vida real” en un horizonte de transparencia aparentemente ilimitada. Todos estamos involucrados en esos procesos históricos y, de algún modo o de otro, contribuimos a reforzarlos. Como fruto de esa convivencia, se generan formas subjetivas cada vez más distantes del paradigma moderno del *homo psychologicus*, es decir, de aquel modelo de subjetividad típico de la sociedad industrial que fue responsable de concebir las ideas de intimidad y privacidad, además de llevarlas hasta su exasperación. Tal vez incluso hasta su agotamiento, previo a la presente reformulación, que dio a luz una especie de extimidad visible y ambiguamente real (Sibilia, 2016). Un indicio de ese clivaje histórico es que la sexualidad, la masturbación y la propia desnudez suelen comparecer, de manera explícita, en muchas obras de arte contemporáneas, que a su vez se replican en el panorama mediático y en las ominipresentes pantallas interconectadas, explotando tabúes más o menos atávicos ante una creciente *pornificación* de la cultura visual y una politización de las imágenes corporales.

Mientras tanto, en los márgenes de los circuitos más candentes de las artes oficiales, esas prácticas también se naturalizan: millones de imágenes de las vidas íntimas de cualquiera son expuestas voluntariamente (o no) sin causar grandes alborotos. Un caso interesante, entre los muchísimos que podrían mencionarse, es el de la enfermera australiana Beth Whaanga, que sufrió varias cirugías en diversas partes del cuerpo para extirpar tumores, y después, en 2014, posó desnuda para una fotógrafa. Con el título *Under the red dress [Debajo del vestido rojo]*, la iniciativa tenía como meta “compartir su historia e impulsar a otros a tomar medidas preventivas” (Bahadur, 14 de febrero de 2014, párr. 1). Cuando decidió publicar las fotos en su perfil de Facebook, avisó que las imágenes eran “desafiantes” y que contenían *topless*, y aclaró que de ningún modo tenían la intención de ser eróticas. Aun así, no faltaron las críticas por la supuesta inadecuación de exhibir una

piel desnuda y llena de cicatrices en la popular red social de internet. En consecuencia, varios “amigos” dejaron de seguirla y algunos hasta la denunciaron, clamando censura.

¿Hay límites, entonces, para lo exponible? El terreno es movedizo y, además, quizás todavía estemos en transición hacia otro “suelo moral”. A modo de ilustración de estos desplazamientos, puede ser provechoso observar un último ejemplo. En este caso, se



Escanear

trata de una joven que participó en el proyecto *Apartamento 302*, del fotógrafo brasileño Jorge Bispo, que en 2013 se propuso retratar mujeres desnudas con una estética realista y reivindicando cierta “belleza real”, contra los estereotipos mediáticos. En una nota periodística sobre ese experimento, la chica contó que su novio quedó “choqueado” cuando supo que ella había respondido a la convocatoria. Pero fue solo un susto inicial: “hoy a todo el mundo le parece normal” (Amorim, 1 de septiembre de 2013, p. 32), declaró la retratada, alegando incluso que sus padres “muestran las imágenes en las fiestas de familia” (p. 32) y que a sus hijos “también les encantan” (p. 32). La extimidad, por tanto, parece traspasar cada vez más libremente las paredes (y los pudores) que antes solían restringirla, limitando lo (in) mostrable.

¿Se muestra todo, entonces? ¿Se dice y se expone toda la *verdad* y nada más que la verdad? Evidentemente, no es esa la impresión que tenemos. Una atmósfera de irrealidad y falsedad no solo emana de las redes sociales de internet, sino que impregna todos los rincones del mundo contemporáneo. Sin embargo, los ejemplos evocados en estas páginas dan cuenta de cambios históricos de enorme en-

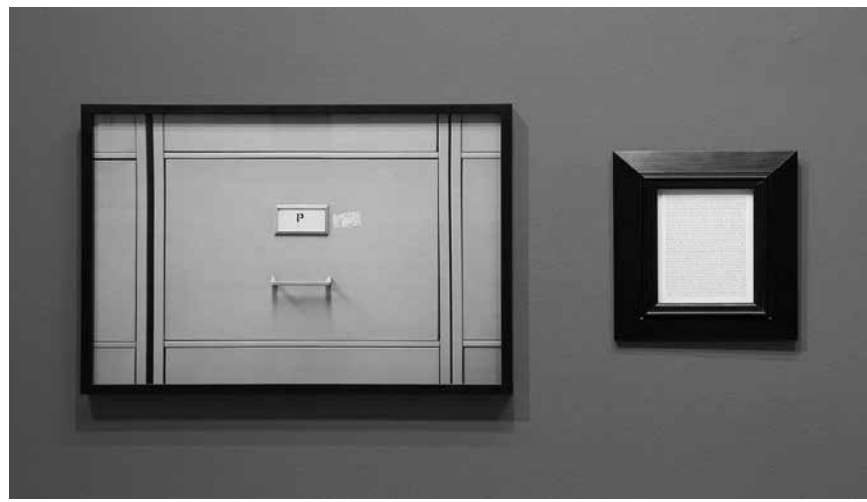


Escanear

vergadura, incluso en el campo de los valores y las creencias en vigor. Es posible que se estén configurando nuevos modos de vivir, basados en un “suelo moral” distinto, lo cual implicaría un gradual abandono de la hipocresía burguesa rumbo a impetuosos cinismos neoliberales. Una moralidad de nuevo cuño viene instaurándose: esta no se inhibe ante la capitalización total de la existencia ni se avergüenza por el deseo de exponer cualquier cosa que pueda llamar la atención (Sibilia, 2022a). Y, por supuesto, mejor todavía si esa exposición factura buenos rendimientos (Sibilia, 2022b). Si la hipocresía brillaba con todo su fulgor en la intimidad doméstica y en los púdicos espacios públicos de la vida moderna (museos, galerías, cines, teatros, cafés, salones, calles, diarios, revistas), hoy quizás sea un tipo peculiar de cinismo el que estimula estas novedades. Un amplio y creciente conjunto de prácticas, gestos, imágenes, declaraciones y actitudes que habrían sido impensables pocas décadas atrás ahora proliferan en sintonía con la implosión de los diques de la extimidad.

Referencias

- Amorim, C. (1 de septiembre de 2013). Conheça as definições do novo nu feminino, que se multiplica nos mundos real e virtual. *O Globo*. <https://oglobo.globo.com/ela/gente/conheca-as-definicoes-do-novo-nu-feminino-que-se-multiplica-nos-mundos-real-virtual-16952092>
- Bahadur, N. (14 de febrero de 2014). Beth Whaanga's powerful breast cancer portraits lost her 100 friends, but could save many more lives. *The Huffington Post*. <https://www.huffpost.com/>



Sophie Calle. *Purloined : Lucian Freud, Francis Bacon's Portrait*, 1998-2013.
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Calibán -
RLP, 21(1),
205-209
2023

Raúl Antelo*

Ars: C'est la vie

Y puesto que los círculos por los que podemos hacer cruzar a las cosas y a los seres durante el curso de nuestra existencia no son muy numerosos, acaso pueda yo considerar la mía como en cierto modo realizada, cuando, después de haber hecho salir de su remoto marco el florido rostro que había elegido entre todos, lo haya traído a este nuevo plano en que tendré por fin conocimiento de él por medio de los labios». Me decía esto porque creía que existe un conocimiento por medio de los labios; me decía que iba a conocer el sabor de aquella rosa carnal, porque no había pensado que el hombre, criatura evidentemente menos rudimentaria que el erizo de mar y aun que la ballena, carece todavía, sin embargo, de cierto número de órganos esenciales, y especialmente no posee ninguno que sirva para el beso. Ese órgano ausente lo suple con los labios, y con ello llega acaso a un resultado un poco más satisfactorio que si estuviera reducido a acariciar a la amada con una defensa córnea. Pero los labios, hechos para llevar al paladar el sabor de aquello que les tienta, han de contentarse, sin comprender su error y sin confesar su decepción, con vagar por la superficie y tropezarse con el cercado de la mejilla impenetrable y deseada. Por lo demás, en ese momento, el contacto mismo de la carne, los labios, aun en la hipótesis de que llegaran a ser más expertos y a estar mejor dotados, no podrían sin duda gustar en mayor medida el sabor que la naturaleza les impide actualmente aprehender, porque en esa zona desolada en que no pueden hallar su alimento, están solos, ya que la mirada, y luego el olfato, los han abandonado desde hace mucho.

Marcel Proust, *El mundo de Guermantes*¹

Jean-Luc Nancy (2009) decía que *le sexe est sens*. De hecho, ya Platón nos mostraba en *El banquete* que Eros, siendo *philo-sophia*, amor al conocimiento, nos enfrenta al desafío de extraer la verdad incluso de lo más bajo y lo más ínfimo, puesto que cada cosa tiene forma eterna. “La mujer es el semblante del conocimiento. Amarla es producir” (Rio, 1916, p. 165). En rigor, no existe ninguna diferencia entre el amor a la verdad y el amor al lenguaje, *philosophia* y *philologia*.

Solo que la reminiscencia platónica, como señaló Jacques Lacan (1954-1955/1985), no es la rememoración analítica. Si la experiencia actual presupone siempre la reminiscencia, puesto que esa reminiscencia proviene de la experiencia de vidas anteriores, necesariamente todas esas experiencias han sido también guiadas por una reminiscencia. No

existe, por lo tanto, motivo para que esta alcance un objetivo trazado con anterioridad, lo cual demuestra que estamos lidiando con otra forma de temporalidad, no cronológica. Su emergencia en el sujeto significa, asimismo, el pasaje de la ignorancia al conocimiento, y nada puede finalmente ser conocido porque ya todo es conocido.

Ahora, el saber de la lectura y de la interpretación, la *filología*, es una inclinación del lenguaje hacia el propio lenguaje, es decir, es atracción por el lenguaje como inclinación, declive o torsión. Figura. La filología ama, nos dice Werner Hamacher (2009/2011, p. 29), porque no es ella misma quien es amada. Es siempre otra. La disciplina de la lectura ama su no querer y su no ser querida. Es un saber de *misología*. En ese sentido, se puede encontrar en *La divina comedia* un episodio del Purgatorio, próximo a 1296, que nos ofrece una clave para entender en qué consiste el amor a la letra, a la lectura.

* Profesor titular de Literatura Brasileña en la Universidade Federal de Santa Catarina.

1. N. del T.: Traducción de P. Salinas. La traducción corresponde a: Proust, M. (2016). *En busca del tiempo perdido* (vol. 2). Alianza. (Trabajo original publicado en 1913).

entry/beth-whaanga-breast-cancer-scars-face-book_n_4775901

Bispo, J. (2013). *Apartamento 302* [muestra fotográfica]. apartamento302.tumblr.com

Calle, S. (2 y 4 de agosto de 1983). L'homme au carnet. *Libération*.

Corradini, L. (20 de octubre de 2007). Sophie Calle, en el espejo. *La Nación*.

Corradini, L. (20 de octubre de 2007). Sophie Calle, en el espejo. *La Nación*.

Cost, B. (14 de diciembre de 2021). I make \$50K a week selling my farts in a jar. *New York Post*. <https://nypost.com/2021/12/14/reality-tv-star-strikes-gold-with-50000-a-week-fart-scheme>.

Emin, T. (1998). *My bed* [arte encontrado]. Tate.

Freeman, H. (3 de enero de 2020). Why is Gwyneth Paltrow selling a candle that smells like her vagina? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/fashion/2020/jan/13/why-is-gwyneth-paltrow-selling-a-candle-that-smells-like-her-vagina-goop>.

Mattes, E. y Mattes, F. (2011). *The others* [slideshow de fotografías]. HEK.

Mazoni, P. (1961). *Merda d'artista* [lata y excremento humano]. MoMA y otros.

Ottavi, M. (8 de octubre de 2014). A Berlin, un artiste diffuse ses conversations Grindr sur écrans géants. *Libération*. https://www.liberation.fr/arts/2014/10/08/a-berlin-un-artiste-diffuse-ses-conversations-privees-grindr-sur-ecrans-geants_1117383/

Redacción Glamour (25 de mayo de 2021). Miss Bum-bum vende água do próprio banho por R\$ 63 mil. *Glamour*. [https://glamour.globo.com/lifestyle/trending/noticia/2021/05/miss-bum-bum-vende-agua-do-proprio-banho-por-r-](https://glamour.globo.com/lifestyle/trending/noticia/2021/05/miss-bum-bum-vende-agua-do-proprio-banho-por-r-63-mil)

63-mil.ghml

Sibilia, P. (2016). *O show do eu: A intimidade como espetáculo*. Contraponto.

Sibilia, P. (2022a). Da hipocrisia aos cinismos: Deslocamentos do “solo moral”. *Anais do 31º Encontro Anual da COMPÓS*. <https://proceedings.science/compos/compos-2022/trabalhosda-hipocrisia-aos-cinismos-deslocamentos-do-solo-moral?lang=pt-br>

Sibilia, P. (2022b). Genealogías de lo obsceno: Sexo y dinero, del burdel a Onlyfans. En L. Caminada y F. Gonçalves (dir.), *Políticas y narrativas del cuerpo* (pp. 614-634). Eudene, Universidad Nacional del Nordeste, Ceneri Rosse. https://eudene.unne.edu.ar/images/PDFs_Descarga/PoliticasyNarrativasdelCuerpo-FINAL.pdf

Verhoeven, D. (2014). *Wanna play? Love in times of Grindr* [instalación]. Hebbel am Ufer.

Vicente, P. (ed.) (2014). *Asuntos domésticos*. Diputación de Huesca.

Weir, P. (director) (1998). *El show de Truman* [película]. Scott Rudin Productions.

Dante, consciente de pertenecer a un nuevo orden estético, explica a Bonagiunta, hijo de Ricomo de Bonagiunta Orbiccioni degli Overardi da Luca, un buen poeta aunque no un gran artista, que su conocimiento deriva del Amor: “T’ mi son un che, quando/ Amor mi spira, noto, e a quel modo/ c’è ditta dentro vo significando” (c. 24, vv. 52-54). En ese lacónico arte poético, algunos lectores heideggerianos, como Efraín Bo y el poeta Godo Iommi –este último, estrecho colaborador de Michel Deguy y Bárbara Cassin–, observan que el poeta es definido tanto en su aspecto material como en el metafísico.

Materialmente, porque el poeta es tan solo un amanuense, un secretario, un copista. Metafísicamente, porque quien dicta palabras al poeta es Eros, no solo el amor de la tradición lírica, sino también el amor trascendente que mueve al universo. La inspiración y la ética se reconcilian, así, en la retórica. En ese sentido, Vicente Ferreira da Silva (s. f.) señaló que el Eros cosmogónico de Platón estaría suscitado por el *Dasein* como acción trópica, efecto del tropismo, por tanto, figurativo, mera provocación de escenas patéticas no sustanciales. Eros no provoca ni produce cosas, sino escenas, una vez que las formas recorridas por él son diagramas en el registro de la representación.

Giorgio Agamben señalaba en el breve texto “L’erotica dei trovatori” (1975) que la herencia por parte de la cultura occitana a la occidental no fue tanto la de una concepción del amor, sino la del nexo entre Eros y el lenguaje poético, el *entrebescamen* [la mezcla] de deseo y poesía. El *trobar es clos* [cerrado] porque la unión del deseo insaciable con su objeto fantasmático se celebra en un círculo pequeño. En la teoría tradicional del amor medieval, el carácter fantasmático del mismo encontraba su resolución en la efectividad de una práctica poética. Es en el texto poético donde se refugia el *amor de lonh*, expresión del poeta del siglo XII Jaufré Rudel que significa amor distante, porque es en el claustro donde Eros busca apropiarse poéticamente de aquello

que, de otra manera, no se podría obtener ni gozar. Más adelante, en los años cuarenta del siglo XX, Efraín Bó (1958) argumenta que el *dolce stil novo*, apoyado en la tradición agostiniano-platónica, fundamenta su poder como creador no amoroso en el movimiento del amante hacia el modelo amado. No buscaba una mujer concreta –Beatriz, Laura, Dulcinea–, sino un modelo trascendente, imponderable. Ese modelo vacío, concreto-abstracto, significativo fluctuante, permite en rigor concluir que si tomamos en cuenta el lenguaje, comprendemos la existencia de una simbiosis de forma y contenido en la que es imposible determinar cuál es el elemento generador y cuál el generado, lo cual relativiza, entonces, nociones como causa y efecto, activo y pasivo, o antecedente y consecuente. En suma, leer es mantener un amor al *non sequitur*, a la falacia, al *dis-pars*, al disparate.

No en vano, Karl Krauss dirá que el erotismo del hombre es la sexualidad de la mujer. Su contemporáneo, un muy joven Walter Benjamin (1922-1923/1996), consideraba que el erotismo se estimulaba por la distancia, aunque también reconocía, en un esquema de orden psicofísico, una relación paralela entre proximidad y sexualidad. Benjamin llega a afirmar que existe un fuerte vínculo entre cercanía y estupidez, en la medida en la que un primer plano es siempre fuente de belleza permanente.

1920. Jean-Bertrand Pontalis (1971) señaló oportunamente que, en el surrealismo, la perversión pasaba por una inversión deliberada en el campo de los signos. Mientras que la perversión sexual queda sometida y subordinada al cuerpo, que es parcializado y descompuesto, desarticulado en signos, la perversión surrealista tiende, por el contrario, a sexualizar el lenguaje, tomándolo como sustituto del cuerpo. Las palabras crean así el erotismo, y esta comprensión activa en los surrealistas un humor trágico (Lacan, 1959-1960/1988), en una línea que mucho debe al descubrimiento de Sade por parte de Apollinaire, Maurice

Heine, André Breton, Jean Paulhan y Pierre Klossowski, y que a su vez parte de *De l’erotisme: Considéré dans ses manifestations écrites et du point de vue de l’esprit moderne*, de Robert Desnos (1953 [1923]/2013), e incluye las investigaciones sobre la sexualidad del número 11 de *La Révolution Surréaliste* (Breton et al., 15 de marzo de 1928), el travestismo de Marcel Duchamp como Rrose Sélavy, es decir, “Eros c’est la vie”, premisa que rescataba la noción de *Eros matrix* –subtítulo de los *Mol-des masculinos* de *El gran vidrio* (Duchamp, 1915-1923), aludiendo al carácter andrógino de Eros–, lo que permitía, finalmente, la lectura de que “l’acte des sexes est l’axe des sectes” (Desnos, 1922, p. 21), pasando por la jocosa irreverencia de *Prière de toucher* (Duchamp, 1947), es decir, señalando siempre la equivalencia, ya explorada además por Alfred Jarry (1932), entre *rose/eros/héros*; hasta que llegamos a *El erotismo*, de Georges Bataille (1957/2004). Más allá del exceso, nos encontramos en todos estos casos –a los que podríamos sumar los de Masson, Mandiargues, Carrington, Fini o Varo (estas últimas, como representantes de un erotismo frío)– con una evidente suspensión de la consciencia.

Resumamos. En 1928, Bataille publica su primera novela, *Historia del ojo*, con el pseudónimo de Lord Auch (“señor, váyase a la mierda”), con ocho litografías de André Masson. Existe una segunda versión del relato, de 1944, ilustrada con seis aguafuertes de Hans Bellmer. En ese mismo año, André Breton publica una novela de “amor loco”, *Nadja* (1928/2019). Dos concepciones del erotismo con fuertes discrepancias. Breton narra una historia de amor en el que las fotografías y los dibujos, es decir, las imágenes, suplen lo que las palabras no dicen. El erotismo es un efecto de esa relación excluyente, singular, electiva y monógama, en la que no hay espacio para un tercero. Bataille, sin embargo, en su relato de “eros negro” considera la corrupción [*debauchery*] como justificada por el erotismo, puesto que el amor activa el exceso para el

hieros gamos, la consagración del amor entre deidades, que apunta a la fertilidad. Lo comprendió rápidamente y muy bien Flavio de Carvalho, el antiguo representante en Brasil del grupo *Minotaure*, para quien el erotismo, para ser auténtico, necesita de espectadores, puesto que el erotismo es un espectáculo. El espectáculo erótico es de naturaleza histórica, dice Flavio de Carvalho (8 de octubre de 1967) en unas notas sobre el erotismo y la Bienal de San Pablo, y los espectadores funcionan allí de la misma manera en que lo hacen en la historia, la cual se apaga cuando estos se retiran.

Del mismo modo, el bajo materialismo de Bataille supo muy tempranamente, ya a finales de los años veinte, que no es posible tener acceso a la totalidad en un instante único y supremo. El lenguaje fragmenta en aspectos separados esa hipotética visión global. Por cierto, el lenguaje reúne la totalidad de lo que nos importa, al mismo tiempo que lo dispersa y lo disemina, desarticulándolo. Esa moral, proveniente de Sade y repensada por Bataille, desemboca en la apología del perjuicio y del juego, aunque el ser esté siempre situado más allá de los límites individuales, en una especie de infinito en el que las individualidades no existen. La intersubjetividad nunca es una relación. La risa y las lágrimas hacen evidente que sobrepasar sus límites para transgredir las prohibiciones del erotismo, de la muerte o del sacrificio solo les permite a los seres discontinuos abrirse al sentimiento de continuidad del ser. Es necesario, por lo tanto, lo prohibido para dar valor a aquello que roza lo prohibido o, en otras palabras, lo prohibido, que jamás deja de ejercer su fascinación, es la propia condición para la existencia del sentido.

Retengamos algunas fechas. El erotismo, de Bataille, 1957. El seminario 7 sobre la Ética del psicoanálisis, de Jacques Lacan, 1959-1960. Las lágrimas de Eros, de Georges Bataille, 1961. En este último, Bataille asociaba escandalosamente el dolor y el goce. Pero también Lacan en su seminario nos hablaba de un objeto fuera del significado, sin sentido. Es en función de ese fuera de la significación y

de una relación patética con él que el sujeto, como explica Lacan, construye un mundo cuya relación es anterior a toda represión, de modo tal que ese objeto del erotismo, entendido como das Ding, la Cosa, está situado en el centro del mundo del inconsciente, organizando en torno a sí relaciones significantes, pero ubicándose también fuera de él; es decir, está en el centro, pero solo en el sentido de permanecer excluido. Es algo que, en el plano de lo inconsciente, tan solo representa una representación, y se define además como pura negatividad.

De hecho, el impacto de *El erotismo* y, previamente, de las ideas de Maurice Blanchot en *Lautréamont y Sade* (1949) fue inmenso. En 1962, cuando aún se respiraba el impacto de *El erotismo* de Bataille, Michel Foucault reseñó un libro de Révéroni Saint-Cyr, *Pauliska, ou La perversité moderne* (1798-1799/s. f.), que le permitió concluir que, relegadas a las regiones de un *érotisme léger*, esas iniciaciones, tan importantes en el discurso erótico del siglo XVIII, pertenecían para nosotros a “l'ordre du jeu de l'amour, de l'amour sous toutes ses formes” (Foucault, 1962/1994b, p. 228). Las formas auténticamente transgresoras del erotismo se encontraban a esa altura, para Foucault, en el campo de contra natura, adonde se dirige Teseo cuando alcanza el centro del laberinto, ese canto sobrecogedor, “vorace architecte”, donde reside el Saber. Cuatro años después, en la época de *Las palabras y las cosas*, Foucault (1966/2000) también redacta *El cuerpo utópico* (1966/2009), donde explica que los antiguos griegos no disponían de un nombre para designar al cuerpo unificado. *Sarx* no es *soma*. En el episodio de Troya, por ejemplo, solo encontramos, entre los valientes defensores de la ciudad liderados por Héctor, brazos en alto, pechos corajudos, piernas ágiles, cascos brillantes sobre las cabezas, pero nunca *cueros*. La palabra griega para nombrar el cuerpo aparece en Homero tan solo para designar el cadáver.

Es el cadáver -y, más adelante, el espejo- el que nos muestra que tenemos un cuerpo, que ese cuerpo posee una forma y que esa forma

tiene un contorno, un borde que limita con un espesor y un peso específico; en pocas palabras, que ese cuerpo ocupa un espacio. El espejo, destacado por Foucault (1966/2000) en el análisis de *Las meninas* (Velázquez, 1656), el de Ticiano o el de Manet, en el mostrador del Folies Bergère que el filósofo examina en un curso tunecino en 1971. El espejo y el cadáver proveen de un espacio a la experiencia utópica del cuerpo y es gracias a ellos, en un análisis último, que nuestro cuerpo no es una pura y simple utopía.

Ahora bien, si soñamos que tanto el cadáver como el espejo se ubican en un más allá inaccesible, se comprende mejor que solo las utopías pueden contener y, por un instante, esconder la profunda utopía de la soberanía de nuestro cuerpo. El erotismo, entonces, agrega Foucault, es existir más allá de toda utopía, con toda densidad, entre las manos de otro. El amor silencia la utopía del cuerpo, la calma, pero también la encierra y la confina a un cofre. Aunque próximo a la ilusión especular y la amenaza de muerte, valoramos tanto hacer el amor porque tan solo en ese instante el cuerpo se vuelve presente para nosotros. Por ello Alfred Jarry (1932) decía que el amor es un acto sin importancia, y que por ello la gente quiere hacerlo una y otra vez, indefinidamente.

En cierto modo, Foucault (1975/1994a) adopta una orientación inversa a la de los surrealistas y, en una entrevista titulada “Sade, sargento del sexo” (1975/1994a), hace una observación muy precisa en relación con la marea creciente del neoliberalismo, incluso en el período pre-Giscard, pre-Thatcher, argumentando que era necesario salir del erotismo de Sade. Foucault toma una serie de películas que escenificaron el erotismo bajo el nazismo, entre las cuales se incluía también *Salò*, de Pasolini (1975), dando cuenta de ese erotismo vertical y concentracionario que lo incomodaba profundamente. El fascismo no es una creación de los grandes locos eróticos del siglo XX, decía, sino de los pequeño-burgueses más sórdidos y asquerosos, por lo que

encontraba preciso inventar, con el cuerpo, sus superficies y sus volúmenes, un erotismo no disciplinado, el del cuerpo en estado volátil y difuso, con sus encuentros aleatorios y sus placeres incontables. Por ello mismo, quizás, Louise Bourgeois (1990) decía que el artista es un sádico que teme que su propio sadismo le imponga una pena de muerte.

Referencias

- Agamben, G. (1975). *L'erotica dei trovatori*. *Settanta*, 6(1), 85-88.
- Bataille, G. (2004). *O erotismo*. Arx. (Trabajo original publicado en 1957).
- Bataille, G. (2012). *As lágrimas de Eros* (A. Fernandes, trad.). Sistema Solar. (Trabajo original publicado en 1961).
- Bataille, G. (2018). *História do olho* (E. Robert Moraes, trad.). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1928).
- Benjamin, W. (1996). Outline of the psychophysical problem. En M. Bullock e M. W. Jennings (ed.), *Selected writings* (vol. 1, 1913-1926, pp. 393-401). Harvard University Press. (Trabajo original publicado en 1922-1923).
- Blanchot, M. (1949). *Lautréamont et Sade*. Minuit.
- Bó, E. T. (1958). O humanismo de São Bernardo interpretado por Albert Béguin. *Diálogo*, 10, 83-86.
- Bourgeois, L. (1990). Freud toys. *Artforum*, 28(5), 111-113.
- Breton, A. (2019). *Nadja* (E. Sampaio, trad.). Antígona. (Trabajo original publicado en 1928).
- Breton, A., Naville, P. y Peret, B. (ed.) (15 de marzo de 1928). *La Révolution Surréaliste*, 4(11).
- Carvalho, F. de (8 de octubre de 1967). Notas sobre o erotismo nas artes plásticas e a Bienal de São Paulo. *Correio da Manhã*.
- Desnos, R. (1922). Rose Sélavy. *Littérature Nouvelle série*, 7, 21.
- Desnos, R. (2013). *De l'erotisme: Considéré dans ses manifestations écrites et du point de vue de l'esprit moderne*. Précédé de *Voici venir l'amour du fin fond des ténèbres par A. Le Brun*. Gallimard. (Trabajo original publicado en 1953 [1923]).
- Duchamp, M. (1915-1923). *El gran vidrio* [óleo, barniz, placa de plomo, alambre de plomo y polvo entre paneles de vidrio]. Philadelphia Museum of Art.

- Duchamp, M. (1947). *Prière de toucher* [objeto]. Centre Pompidou.
- Foucault, M. (1994a). Sade, sergent du sexe. En M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988* (vol. 2, pp. 821-822). Gallimard. (Trabajo original publicado en 1975).
- Foucault, M. (1994b). Un si cruel savoir. En M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988* (vol. 1, p. 228). Gallimard. (Trabajo original publicado en 1962).
- Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas* (S. Tannus Muchail, trad.). Martins. (Trabajo original publicado en 1966).
- Foucault, M. (2009). *Le corps utopique: Suivi de Les hétérotopies*. Lignes. (Trabajo original publicado en 1966).
- Hamacher, W. (2011). *Para - la filología: 95 tesis sobre filología*. Miño y Dávila. (Trabajo original publicado en 2009).
- Jarry, A. (1932). *Lamour absolu*. Les Marges.
- Lacan, J. (1985). *Jacques Lacan, o seminário. Livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (M. C. Lassulk Penot, trad.). Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1954-1955).
- Lacan, J. (1988). *Jacques Lacan, o seminário. Livro 7: A ética da psicanálise*. En J.-A. Miller (ed.). Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1959-1960).
- Nancy, J.-L. (2009). L'un des sexes. En M. Le Mens y J.-L. Nancy. *L'hermaphrodite de Nadar* (pp. 62-63). Créafis.
- Pasolini, P. P. (diretor) (1975). *Salò, ou os 120 dias de Sodoma*. [producción cinematográfica]. Produzioni Europee Associate; Les Productions Artistes Associés.
- Pontalis, J.-B. (1971). Prefacio. En X. Gauthier, *Surréalisme et sexualité*. Gallimard.
- Révéroni Saint-Cyr, J.-A. de (s. f.). *Pauliska, ou La perversité moderne*. (Trabajo original publicado en 1798-1799).
- Rio, J. do (1916). *Crônicas e frases de Godofredo de Alencar*. Villas-Boas.
- Silva, V. F. da (s. f.). *Diário filosófico* (1958). *Cavalo azul*, 3, 35-46.
- Velázquez, D. (1656). *Las meninas* [óleo sobre tela]. Museo del Prado.

Traducción del portugués: Alejandro Turell

A través del cristal: Nuevas miradas a las representaciones eróticas precolombinas

Cuerpos de barro, aunque también de madera, hueso o piedra, que nos muestran encuentros sexuales diversos, cuerpos desnudos y miembros exagerados, de un pasado precolombino que apenas comenzamos a entender. En el Museo Larco, de Lima, Perú, existe una galería enteramente dedicada a las representaciones sexuales del antiguo Perú. ¿Qué emociones, pensamientos o sensaciones se detonan cuando observamos estas representaciones gráficas sobre sexualidad humana? ¿Nos intrigan, nos seducen o nos confrontan con nuestros propios deseos y prejuicios?

A pesar de la facilidad con la que hoy pueden consumirse contenidos sexuales, estos aún están rodeados de tabú y, en el mundo moderno occidental, altamente cosificados y estereotipados. Sin embargo, en todas las culturas y sociedades a lo largo de la historia, la interacción sexual se ha expresado de diversas maneras. El arte ha sido siempre el medio más versátil de comunicación y transmisión de ideas, contenidos y vivencias. En el mundo andino se privilegió la representación escultórica, especialmente en cerámica: la sexualidad humana, el cuerpo y el deseo tomaron forma en objetos que fueron usados en festividades y ceremonias, y que estuvieron presentes en espacios públicos y privados.

Si nos aproximamos a ellos hoy solo a través de las vitrinas, como objetos de museo, parecen pertenecer a un pasado lejano e inabismable. No obstante, estos cuerpos no han perdido vivacidad y aún pueden ser provocativos

y, de cierta manera, también desconcertantes. A través de nuevos enfoques que privilegian acercamientos etnográficos, antropológicos y decoloniales, se han comenzado a interpretar los llamados *huacos eróticos* desde perspectivas diferentes, en las cuales estas no son vasijas inertes o meras fotografías del pasado, sino, por el contrario, seres activos que aun hoy pueden hablarnos. Estos ceramios nos permiten imaginar y explorar el sexo de una forma absolutamente diferente de nuestra propia forma de entender el sexo en nuestra cultura y en nuestro tiempo (Weismantel, 2021).

Es difícil imaginar, para el ojo moderno, para qué fueron hechas estas representaciones explícitas de sexo. Se trata de un arte que desde nuestra perspectiva no esconde nada ni se limita a lo que nosotros entendemos como reproducción. Históricamente, estas representaciones han sido silenciadas, negadas y en muchos casos quebradas o desaparecidas. Reducidas a expresiones obscenas y ejemplos de la inmoralidad de nuestros pueblos “primitivos”. Está bien documentado que durante la primera mitad de siglo XX, muchos objetos fueron mutilados o incluso completamente destruidos, especialmente los huacos “obscenos”. Publicaciones de Tello y Valdiván confirman indirectamente esta práctica al mencionar las frecuentes representaciones de “bestialidad” en algunas colecciones (Woloszyn y Piwowar, 2015. p. 289).

Para entenderlos, es necesario mirar estos cuerpos como si fueran espejos que nos reflejan y a la vez nos confrontan, alejados del

morbo que pueden producir en nosotros. La forma de concebir nuestra propia corporalidad y sexualidad está fuertemente influenciada por nuestra cultura y moral, que se deriva directamente de la moral judeocristiana. Estos dogmas determinan que el cuerpo y su desnudez deben ser ocultados; consideran que la “carne” del cuerpo se contrapone al espíritu y, por lo tanto, a lo divino. Propongo aquí acercarnos a las representaciones sexuales del mundo precolombino dejando de lado estos prejuicios y buscando que el descubrimiento de estos objetos arqueológicos sea un agente simultáneo que conecte el pasado y el presente.

Los huacos eróticos: Ningún huaco es una isla

¿Qué sentido tuvieron estas piezas para las culturas originarias? ¿Son representaciones de su vida sexual o acaso conectan con algo más grande y profundo? ¿Es posible acceder a este conocimiento hoy, a pesar de la distancia temporal?

Cuando hablamos del contexto arqueológico, hablamos de la manera en la que las piezas forman parte de un evento o momento históricos. En qué circunstancias fueron depositadas y cómo las encontramos. La realidad es que la gran mayoría de los objetos prehispánicos que hoy conocemos fueron extraídos en una época en la que el huaqueo saqueaba los grandes complejos arqueológicos, especialmente en la costa norte, mucho antes de que comenzaran las grandes misiones científicas arqueológicas. Las piezas que hoy pueblan los museos del mundo, incluidos los huacos eróticos, provienen casi en su totalidad del huaqueo sistemático. Durante décadas, grandes colecciones fueron vendidas a ávidos coleccionistas y museos de todas partes.

Los huacos eróticos se volvieron una curiosidad dentro de los museos. Una excentricidad que provocaba risas nerviosas o miradas escandalizadas. Pero no en todos los casos fue así.

En el Museo Larco, desde su fundación misma, siempre existió una Sala Erótica. En su entrada, recibe a los visitantes la maqueta de una tumba, en la que se muestra un cuerpo en posición extendida, rodeado de ofrendas diversas. En pequeñas hornacinas que rodean las paredes de la tumba, finas piezas de cerámica acompañan el conjunto. Junto a botellas de línea fina, huacos retrato, instrumentos musicales y otras representaciones del diverso imaginario mochica, yace una pieza que representa una unión sexual anal entre un hombre y una mujer, mientras ella amamanta a un recién nacido. Una imagen que a nuestros ojos podría ser chocante.

Rafael Larco, fundador del museo, siempre mostró una ávida curiosidad por entender a las sociedades prehispánicas en toda su complejidad. El coleccionista pronto se convirtió en investigador que comandó sendas misiones científicas de excavación arqueológica. La tumba descrita líneas arriba fue excavada en una de estas misiones arqueológicas. Larco comprendió que esta pieza era parte del ajuar funerario. Vista en su contexto, forma parte de un entendimiento del mundo que sobrepasa el carácter sexual neto de la imagen. Es parte integrante de un corpus más grande, inserto en una narrativa del mundo que no separa la vida sexual del resto de actividades vitales de la comunidad. Larco Hoyle exploró estos sentidos y conexiones en su obra *Checan* (1965), dedicada a las representaciones sexuales precolombinas, a diferencia de otros coetáneos que vieron en estas piezas representaciones de bestialidad.



Detalle de la tumba excavada por Rafael Larco Hoyle. Archivo Museo Larco, Lima.

* Curadora y Jefa de Manejo de Colecciones, Museo Larco, Lima.



Pieza de la tumba excavada por Rafael Larco Hoyle. ML004247. Museo Larco, Lima.

Más recientemente, Mary Weismantel en su libro *Playing with things* (2021) explora los llamados *huacos eróticos* de forma didáctica y vibrante, profundizando esta visión. Sin duda, nos encontramos frente a una comprensión de la sexualidad y el erotismo vinculada a un entendimiento integral del mundo y las fuerzas vitales que lo animan.

El acto sexual no puede ser separado de otros actos: tener bebés, jugar, brindar con las deidades, honrar a los muertos. [...] La cerámica nos muestra una forma diferente de habitar nuestros cuerpos, no como individuos aislados, sino como seres sociales que sostienen relaciones e interacciones dentro de un tejido social animado y disperso. (p. 4)

Un elemento fundamental que debemos tener presente cuando nos situamos en el contexto de estas sociedades es que fueron sociedades agrícolas y eminentemente hidráulicas. La vida dependía de un delicado equilibrio entre los mundos, y para ello era imprescindible el cumplimiento de los ciclos naturales. En el centro de la cosmovisión andina, encontramos la noción de la existencia de dos mundos: un mundo exterior y visible, el Hanan Pacha, donde habitan los astros y desde donde llegan las fuerzas de la naturaleza (lluvia, rayos, nieve, viento), y un mundo interior e invisible, el Uku Pacha, desde donde germina la vida y donde habitan los muertos (la tierra, las cavernas, el interior de las lagunas o del mar). La vida existe en esta

tierra gracias a la interacción permanente de estas fuerzas opuestas y a la vez complementarias. La noche da paso al día, la tierra recibe al agua que la fertiliza. Estas uniones procreativas aseguran la continuidad de la vida en este mundo, en el Kay Pacha, un espacio de encuentro.

En el mundo andino el cuerpo humano era el modelo esencial para entender el mundo externo, incluido el paisaje natural y la estructura del universo. Estas nociones incluyen el concepto de dualidad, basado en la morfología corporal. Nuestro cuerpo puede entenderse en mitades y como entidad dual: arriba/abajo, izquierda/derecha, externo/interno. El Yanantin es un concepto quechua que expresa las fuerzas opuestas pero complementarias que permiten la existencia. Nuestro cuerpo, como organismo, es un yanantin, entendido como una dualidad dinámica, no estática.



Yanantin: Dualidad complementaria. ML004202 y ML004204. Museo Larco, Lima.

El cuerpo como un todo representa una metáfora del mundo natural. La cabeza como parte esencial del cuerpo y asiento del alma. Las funciones y la morfología corporal son elementales para entender el mundo natural. Las palabras que designan ciertas partes del cuerpo son las mismas que designan los accidentes naturales y permiten entender el territorio que habitan (Lozada, 2019, p. 100).

Estos conceptos y esta forma de entender el mundo siguen vigentes en los Andes hasta el día de hoy. Aunque sincretizados, es posible identificar esta ontología. El mundo entendido como un organismo vivo que abarca diferentes tipos de seres: humanos y no humanos.

El flujo vital

Cuando tomamos consciencia de que todos los seres están interconectados, resulta más sencillo entender estas representaciones. Cada uno de estos cuerpos de barro son vasijas contenedoras. No son esculturas huecas ni adornos. Son cuerpos contenedores de líquidos. Botellas, cuencos, vasos.

En sociedades agrícolas que dependían enteramente del cumplimiento de los ciclos naturales, el agua era un elemento fundamental que cumplía funciones vitales que iban más allá de lo concreto. A lo largo de la historia, el agua siempre ha sido protagonista no solo de la vida real, sino también de la mitología y las leyendas. Los líquidos en general son representación de vida. Todas las grandes civilizaciones de la humanidad se desarrollaron alrededor de ríos, riberas y fuentes de agua. Su llegada era un acontecimiento que se celebraba con rituales, fiestas y ceremonias que podían durar días o semanas, y para los cuales se preparaban todo el año.

Pensemos en la llegada del agua al Nilo en Egipto, en las riberas de los ríos Tigris y Éufrates que fueron cuna de las grandes civilizaciones mesopotámicas, en la importancia

vital del río Ganges en India hasta el día de hoy y en la influencia del río Amarillo y el río Azul en China.

La idea de que el agua es sagrada y que está viva es una verdad universal que nos es común a todos los seres humanos. En un mundo en el que se dice que las guerras del futuro serán por el control y la posesión del agua, quizás nos convenga volver la mirada hacia esta sabiduría ancestral que hemos dejado de lado.

Las culturas y religiones de la América precolombina comparten una ontología circulatoria: el movimiento del agua a través del mundo es un principio de vida fundamental (Weismantel, 2021, p. 139). En un sentido más profundo, esto es lo que estos *huacos eróticos* representan: un entendimiento del mundo en el cual el sexo es una parte activa de esta ontología circulatoria.

Estas botellas, cuencos y vasos no son solo sobre sexo y tampoco son solo sobre agua: son esencialmente sobre el movimiento de los líquidos a través de ellos y a través de sus encuentros. La entrada y salida de líquidos es importante, pero, sobre todo, el flujo de los líquidos en el interior de estos cuerpos. La forma en que atraviesan las cuidadas formas escultóricas, la manera en que se conectan y los sentidos que se animan a través de este movimiento.

Estas representaciones de cuerpos, órganos sexuales y encuentros son en esencia rituales de regeneración y reproducción. Estos seres que mantienen relaciones sexuales invocan el flujo e intercambio de líquidos entre cuerpos que se encuentran y conectan. Son canales a través de los cuales se invocaba la regeneración de la vida, la abundancia y la potencia creadora y fertilizadora de todos los seres. A través de estos rituales, se ofrecían líquidos y se esperaba que, en retribución, los dioses y seres que animaban la vida nos entregaran líquidos que posibilitarían que la existencia continuara.

Y en esta lógica, todos los líquidos cumplen esta función: chicha, sangre, leche, semen...

Un dato interesante a considerar es que solo un porcentaje ridículamente pequeño de piezas eróticas muestran escenas de penetración vaginal. En la mayoría de ellos, lo que vemos son escenas en las que el pene erecto está en acción de penetrar. Y abundan escenas de unión sexual anal, masturbación, felación. Pero, especialmente, las de unión sexual anal.



Escena tradicionalmente catalogada como "unión sexual reproductiva". El detalle de la pieza, sin embargo, no muestra penetración. ML004214. Museo Larco, Lima.

Durante mucho tiempo ha generado curiosidad entender el porqué de la preponderancia de estas representaciones que aparentemente no llevan a ningún tipo de fecundación. En algunos casos se han interpretado solo como medios de control de la natalidad. En otros, solo como escenas de propiciación.

Weismantel (2021, p. 95) nos aproxima a interpretaciones diferentes de la reproducción para entender esta aparente discrepancia. La visión occidental moderna percibe la repro-

ducción como un acto sexual único de coito vaginal que involucra solo a dos participantes. Una visión alternativa aborda la reproducción a través de una red de relaciones que involucran a personas humanas y no humanas, y en las que la comunidad en su totalidad está involucrada. Weismantel usa materiales etnográficos de sociedades amazónicas y de la melanesia para interpretar de forma alternativa las piezas mochica.

Regresemos un momento a la escena de la pieza excavada por Rafael Larco: un encuentro sexual anal que se da simultáneamente mientras la mujer amamanta a un recién nacido. Las ideas contemporáneas de maternidad exigen que la mujer como ser sexual y la mujer como madre permanezcan completamente separadas. No obstante, en sociedades como la mochica es probable que esta narrativa visual exprese más una noción que un acto concreto: la transmisión de sustancias vitales entre dos adultos que luego se traducen en la transmisión de otra sustancia vital al recién nacido (Weismantel, 2021, p. 105). Se trataría, pues, de una transmisión de flujo vital, de la entrada y salida de los líquidos, y del vínculo que une a estos seres y que los conecta con algo más grande que ellos mismos, pues lo que se alimenta es el crecimiento de la comunidad.

De alguna forma, lo que se recrea es el intercambio de fluidos que se da en la naturaleza.



Escena de masturbación y escena de sexo anal con coejo y amamantamiento. ML004443 y ML004213. Museo Larco, Lima.

En el mundo andino se entiende que todos los seres compartimos una misma esencia. Los seres geofísicos como las montañas, los ríos, las lagunas, el mar, así como los astros del cielo, la naturaleza en su totalidad, son seres vivos, con conciencia.

En el mundo andino, las ceremonias más importantes fueron las relacionadas con la fertilidad, el sacrificio y el culto a los muertos. En todas ellas, el ofrecimiento e intercambio de fluidos era central. La muerte se consideraba parte integrante de la vida. En la tradición andina, la vida y la muerte son parte del mismo ciclo. Dentro de esta ontología circular, es un paso necesario para asegurar el renacimiento y la regeneración. Y en esta lógica, los rituales de propiciación de vida son igualmente importantes, dicotómicos pero totalmente complementarios, pues en todos se representa el flujo sagrado que anima la existencia (Artzi, 2020, p. 411).

Sexo y ritual

Entonces, ¿el sexo en el antiguo Perú estaba ritualizado? La respuesta corta es no.

Es importante tener en claro que estas no son escenas de la vida cotidiana ni estampas que nos muestran cómo era la vida sexual en el antiguo Perú. Eran parte de un complejo sistema de creencias. El mundo andino era un mundo altamente ritualizado, dominado por una ideología religiosa que trasciende tiempo y espacio, y que puede rastrearse hasta prácticas contemporáneas ya sincretizadas. Ideología, poder político, religión, producción agrícola y control social estaban estrechamente conectados y fuertemente influenciados mutuamente. No es posible separarlos ni entenderlos de forma independiente.

Es dentro de esta lógica que se insertan, por ejemplo, las representaciones cadavéricas de seres potentes y activos que se masturban o que son estimulados sexualmente. Son los ancestros que, desde el mundo de abajo, continúan animando la vida. Son seres activos

sexualmente que participan de forma activa en la propiciación de la fertilidad. Es necesario tomar en consideración la importancia del culto a los muertos y la concepción de la muerte en el antiguo Perú.



Ancestro mochica exhibiendo su potencia fertilizadora. ML004199. Museo Larco, Lima

Son escenas producidas y controladas dentro de contextos rituales bien establecidos, que tenían una finalidad concreta: reproducir una y otra vez los encuentros y flujos necesarios para asegurar que el ciclo de la vida siguiera activo y que las fuerzas que propician la vida continuaran en equilibrio.

No obstante, las representaciones de *huacos eróticos* dejan en claro que el conocimiento anatómico del cuerpo humano y sus órganos genitales era muy avanzado y claramente muy superior al del europeo promedio del siglo XVI. Asimismo, la multiplicidad de prácticas sexuales que nos muestra es diversa y heterogénea.

Y es importante comprender que lo que vemos representado no era *todo* el conocimiento sexual que tenían estos pueblos. Era acaso solo la punta del iceberg.

Para una sociedad que no estaba constreñida ni limitada por una moral como la cristiana, que condena el autoconocimiento, el placer y la exploración sexual, es más que probable que estas sociedades vivieran su sexualidad de forma mucho más libre y quizás mucho más plena que muchos de nosotros hoy en día. En



View of the exhibition "Cinq": Histoires vraies 1988-2018, 2019¹ at Musée Grobet-Labadié, Marseille, 2019. Photographer: Kleinfenn 2019 © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

palabras de Larco Hoyle (1965) al concluir su obra, “al poner punto final a este libro sobre uno de los aspectos del panorama arqueológico del Perú del que sólo tenemos, como referencia, los vasos eróticos, queda libre al lector el vasto campo de la sugerencia” (p. 128).

No obstante, es necesario aclarar que aproximar un entendimiento del comportamiento sexual del pasado basado solo en fuentes arqueológicas es un error que puede llevar a malinterpretaciones o conclusiones erróneas.

Personalmente, creo que no es posible extrapolar categorías del presente para definir comportamientos o prácticas sexuales del pasado precolombino, pero que este es todavía un campo que se encuentra en estudio y que tiene aún mucho por ofrecer. Autoras como Mary Weismantel (2021) o Bat-Ami Artzi (2020) están reinterpretando nuestro entendimiento de las relaciones de género y la sexualidad en el Perú precolombino, y queda aún mucho por investigar e interpretar al respecto.

Referencias

- Artzi, B.-A. (2020). Dando vida, tomando vida: Género, sangre y fertilidad en el arte andino antiguo. En M. Curatola Petrocchi, C. Michaud, J. Pillsbury y L. Trever (ed.), *El arte antes de la historia: Para una historia del arte andino antiguo* (pp. 387-417). Fondo Editorial PUCP.
- Larco Hoyle, R. (1965). *Checan*. Nagel.
- Lozada, M. C. (2019). Indigenous anatomies: Ontological dissections of the indigenous body. En H. Tantaléan y M. C. Lozada (ed.), *Andean ontologies: New archaeological perspectives* (pp. 99-115). University Press of Florida.
- Weismantel, M. (2021). *Playing with things: Engaging the Moche sex pots*. University of Texas Press.
- Woloszyn, J. y Piwowar, K. (2015). Sodomites, siamese twins, and scholars: Same-sex relationships in Moche art. *American Anthropologist*, 117(2), 285-301.

Calibán -
RLP, 21(1),
217-222
2023

Victor J. Krebs*

Peripecias del eros en la revolución digital

*Y estas cosas que
viven al paso
comprenden que las celebres;
fugaces,
nos confían su salvación a
nosotros, los más
fugaces de todos.
Quieren que las transformemos
en nuestros
corazones invisibles,
¡oh, infinitamente, en nosotros!*

Rainer Maria Rilke, “Novena elegía”

Preludio

1. Ya no vivimos solo en el mundo empírico, sino además en ese mundo más etéreo de la infoesfera, donde la ontología es digital y la consigna es la circulación de datos, la información transparente e inmediata. Su temporalidad es el presente instantáneo, por lo que “no es posible detenerse en la información. Tiene un intervalo de actualidad muy reducido. Vive del estímulo que es la sorpresa. Ya por su fugacidad, desestabiliza la vida” (Han, 2021 p. 14). Su volatilidad hace imposible la espera, que abre ese espacio en la psique donde las cosas maduran y se asientan en nosotros, haciéndose íntimas.

En la vertiginosa contingencia de nuestras vidas digitales estamos poseídos por un ansia inagotable de más información y una compulsión a la extroversión, a ver y ser vistos. Lo que antes era privado y oculto ahora se ofrece voluntaria, a veces ávidamente, como espectá-

* Pontificia Universidad Católica del Perú.

1. *Und diese, von Hingang lebenden Dinge verstehn, dass du sie rühmst; vergänglich, traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu. Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln in -o unendlich- in uns!*

culo para el ojo público. El pudor que antes protegía lo personal de la exposición desaparece en la virtualidad, donde se vuelcan las intimidades afuera, sin escrúpulo ni filtro. Un frenesí colectivo, una fiebre.

2. Al ritmo del algoritmo al que nos somete lo digital, el futuro se encoge en un presente veloz, eficiente y optimizado. Su fugaz instantaneidad desarma la memoria; no hay nada para recordar en el indetenible diluvio de datos, que nos propela permanentemente al filo del tiempo, instante tras instante. La cantidad excesiva y la rapidez eléctrica de la información nos impide metabolizarla. Solo engullimos. “Nuestra obsesión no son ya las cosas, sino la información y los datos. Ahora producimos y consumimos más información que cosas. Nos intoxicamos literalmente con la comunicación [...] ya nos hemos vuelto todos infómanos” (Han, 2021, p. 14).

Por su instantaneidad y fluidez permanente, no importa el sentido del mensaje en lo digital, sino su resonancia en las redes, su efecto en el momento de su aparición. Ante la

distracción permanente de su flujo, perdemos la capacidad de atención y, con ello, el cuidado. Disminuye también nuestra capacidad de compromiso y, en última instancia, termina retirándose el eros en nuestra relación con las cosas.

3. Si la tecnología es un fármaco, es decir, tanto remedio como veneno, entonces la pregunta que nos plantea esta situación no es la polarizante que nos obliga a oscilar entre entregarse o resistir a lo digital. (En todo caso, ya no hay vuelta atrás). Es más bien la pregunta farmacológica, que reflexiona acerca de la dosificación necesaria para evitar que ese complejo ambivalente que es la tecnología se torne tóxico. Pero es importante, incluso indispensable, primero identificar los peligros de lo digital para saber cómo contrarrestar o revertir, en la misma tecnología, lo que podría ocasionar una pérdida irreparable en la existencia humana.

Simulacros

Sirve recordar que, hace ya cien años, el poeta Rainer Maria Rilke hablaba de una semejante pérdida erótica en la cultura, en el cambio de actitud hacia los objetos que empezaba a observar en Norteamérica.

Todavía para nuestros abuelos una “casa”, una “fuente”, una torre conocida, incluso su propio vestido, su abrigo, eran infinitamente más familiares; casi cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano y acumulaban lo humano. Ahora, procedentes de América, nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas solo aparentes, engañosas de vida... Una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí no tienen nada en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros. (Rilke, citado en Heidegger, 1950/1960b, p. 216)

Igual que, según el análisis de Walter Benjamin (1936/2003) a principios del siglo pasado la reproducción técnica le robaba a la obra de arte su aura, es decir, todo lo que le daba su profundidad estética, para Rilke el pragmatismo americano les robaba a los objetos su conexión con nuestras “esperanzas y meditaciones”. Un vaciamiento de sentido relacionado con la misma desconexión lo sufren más adelante, con el apogeo de la industrialización y el capitalismo de consumo, los objetos que -convertidos en mercancía- se vuelven “simulacros de lo vivo”.

En el siglo XXI, es nuestra compulsión informática la responsable de un mundo sin alma ni eros. El mundo virtual cubre los objetos con un esmalte de seducción y una dosis de adrenalina en el espectáculo de la información. La imagen, en su compulsiva inmediatez, nos saca de los espacios de interioridad donde podrían gestarse la reflexión y la conciencia.

La realidad concreta se disipa en datos, píxeles programados en la pantalla virtual, para satisfacer la propia fantasía e imaginación, que en el flujo imparable de información se vuelve impotente para conectar a la vivencia e insuflarla de vida. Succionados por el mundo digital y su ritmo frenético, somos convocados a la búsqueda interminable de un deseo sin destino, donde ya ni nos importa la diferencia, ni la discernimos entre el artificio y lo vivo.

La lógica es la misma que la de “esa especie de lujuria” que es nuestra compulsión consumista, y que Lewis Hyde (1983) describe tan bien:

Ansiamos que el mundo fluya a través de nosotros como aire o comida. Tenemos sed y hambre de algo [...]. Pero los bienes de consumo solamente incitan este deseo, no lo satisfacen. [Uno] es invitado a una cena sin pasión, un consumo que no lo sacia ni lo abriga. Es [...] seducido a alimentarse de las migajas del capital de otro sin el beneficio de su nutrición interior, y tiene hambre al final de la cena, deprimido y cansado. (p. 10)

El gesto del dedo

El paso de la cultura escritural a la digital involucra un cambio que afecta directamente nuestra relación con el mundo. Pasamos de relacionarnos con las cosas a través de la mano al dedo, que digitaliza lo que la mano palpa, volviendo inmediato, ingrátido, etéreo lo que ella encontraba opaco, pesado y resistente. “Las puntas de los dedos [escribe Flusser (1985/2017)] no solo tocan sino que pueden también señalar algo. Pueden mostrar la dirección hacia algo, designar algo, sin necesariamente tener que tocar eso que señalan, designan, significan” (p. 69).

La complejidad de la materia se rarifica en el número. Cuando el relato y la descripción son sustituidos por los *rankings*, los récords y las estadísticas, se satisface la obsesión informática, incluso se optimiza la relación técnica e instrumental, pero a costa de la profundidad sensible y estética de la que podría surgir siempre una nueva afirmación. “En lugar de un estar atento al movimiento espontáneo de la realidad”, como dice Heidegger (1950/1960a), vivimos esperando “la confirmación de una regla, de un concepto prefijado, de un prejuicio” (p. 73). Es como si se tratase de una estrategia sistemática e inconsciente para evitar la interiorización de la experiencia, para desplazarla “lo máximo posible fuera del individuo: a los instrumentos y a los números” (Agamben, 1978/1993, p. 17). En la vida digital, todo, incluso el afecto y las relaciones, se cuentan con vistas o *likes* o lo que sea. Pero sin ellos, no existen.

Hasta ahora el ser humano se había vinculado, a través de la mano, a un mundo conformado por cosas. Pero en la infoesfera donde vivimos, todo es diferente. Ya no manejamos cosas sólidas, sino información, que a través del movimiento de mi dedo actúa y reacciona a mí. Estamos imbricados ya en un sistema orgánico virtual que se inserta en la materialidad de la experiencia y la descosifica.

Efectivamente, la tecnología ha estado desde su comienzo en un camino de creciente abstracción, de descosificación de la realidad. Primero, en la palabra que abstrae la realidad del tiempo, luego con la pintura que la representa en la superficie, después con escritura que la abstrae del espacio y, finalmente, en la digitalidad que la disipa en píxeles, centros de luz que se configuran digitalmente. El desplazamiento del gesto de la mano al del dedo en la digitalidad involucra la máxima huida de lo concreto, un repliegue de la materia que, según Flusser (1985/2017), alcanza la “cero-dimensionalidad” en lo digital (p. 30).

Infomanía

Robert Sardello (Sardello y Severson, 1983) observaba, hace ya cuarenta años, mucho antes de la revolución digital en la que nos encontramos hoy, que con la invención de la tarjeta de crédito nos habíamos hecho capaces de obtener los objetos de nuestra fantasía sin el esfuerzo que los dotaría de sentido y valor real:

Las tarjetas de crédito liberan el dinero de la localidad de la ciudad humana y la vitalidad del cuerpo comunal: eliminan la memoria y el cuerpo del trabajo de la imaginación, y se fundan en el ideal utópico de un mundo sin ubicación espacial, sin acción humana. Las tarjetas de crédito nos engañan al hacernos creer que puede haber una conexión inmediata entre la imaginación y su realización en objetos. (p. 18)

El mismo engaño continuaría ahora, por supuesto, extendido a la dimensión digital, donde nuestra imaginación adquiere efectivamente su inmediata realización virtual. Y ahora involucra ya casi todos los aspectos de nuestras vidas, mucho más allá de solo nuestra relación con el dinero.

Satisfacemos los deseos de este yo digitalmente expandido, en la inmediatez virtual, en

sus intercambios y encuentros. La emoción que nos posee en la pantalla, con nuestro smartphone, delata un descarado anhelo de ser vistos, de sentirnos contenidos en la mente del otro o de sostener al otro en la nuestra. Pero la emoción y el placer ya no están relacionados con los objetos internos que ocupan al psicoanálisis. Dependen del exhibicionismo y el voyeurismo que engendra la transparencia informática y que nos condenan a estar continuamente comparando nuestras vidas con las de los demás. Definen nuestras vidas ya los objetos externos rebosantes de vivacidad, vitalidad y cambio que se implantan en nuestra conciencia cotidiana en las pantallas y sus imágenes, en la información perenne, que a un ritmo acelerado e implacable nos ensordecce a los ritmos del ser interior y al libre surgimiento de sus imágenes.

Pero nuestra relación con las cosas involucra una alquimia psíquica, por la cual convertirlas (por ejemplo, el poder adquisitivo del dinero) en un envase hermético donde condensar la imaginación y la realidad para transfigurar la experiencia y darle así sentido para mí. Es cierto que no hay nada más evidente que el ímpetu, contrario a esa alquimia, de la vida digital en su necesidad de extroversión. Nos consume el deseo de expandir el yo más allá de los límites del lugar y estar en contacto virtual simultáneo con una multitud de otros. Y ese afán por sumergirnos en una red colectiva tiene una cualidad rapaz que intentamos sofocar –justamente, acudiendo a nuestros *feeds* de noticias, en personas que marcamos como amigos o seguidores, a las actualizaciones de nuestros estatus, a las fotos, los *reels* y *likes* de ese surtido voluminoso y salvajemente aleatorio y vital de nuestra virtualidad digital-, distrayéndonos de esa alquimia.

También es cierto que al trastocar los criterios habituales que distinguen lo real de lo ficticio, lo virtual y lo real, la inundación digital pareciera sustituir una dimensión de la realidad con la que estamos familiarizados por otra inconmensurable y desconcertante que,

desvinculada de nuestras referencias fiables, nos suspende en el vacío. Pero no podemos descartar la posibilidad de que, por debajo de este limbo opaco de incertidumbre creciente, podría estar surgiendo un horizonte totalmente nuevo que dejamos de ver debido principalmente al olvido de la naturaleza farmacológica de la tecnología, a nuestra responsabilidad, entonces, dentro de ese complejo.

Disrupción

Para Bernard Stiegler (2001/2010) un peligro de la era digital reside en nuestro sometimiento a lo que llama “objetos temporales industriales” (p. 3), es decir, aquellos productos de consumo masivo (como videoclips, memes, *reels*, *trending topics*, etc.) producidos por las industrias que son vistos o escuchados simultáneamente por millones, y a veces cientos de millones, de conciencias. Nos canalizan o casi nos empaquetan a todos en una sola conciencia, y a una misma velocidad, demasiado alta para que ocurra ningún otro estado de conciencia que el de la estupefacción voluntaria y colectiva.

Para Stiegler (2019), el proceso de individuación mediante el cual cada individuo adquiere conciencia se define por la interacción entre el “yo” y el “nosotros” (pp. 15 y ss.). Esta fructifica en un tempo conducente para el libre juego entre lo colectivo y lo individual, y el equilibrio entre divergencia y coincidencia, en una especie de danza entre sincronidad y diacronicidad. Pero estos objetos temporales industriales imponen una temporalidad a la conciencia que interrumpe y hace imposible el proceso de individuación psíquica, interrumpiendo la comprensión, *savoir vivre*, tanto personal como colectiva. Como escribe Stiegler:

El poder automático de la desintegración reticulada se extiende por la faz de la tierra a través de un proceso que recientemente se ha conocido como disrupción. La reticulación digital penetra, invade, parasita y, en última instancia, destruye



View of the exhibition “2 projects of Sophie Calle ‘Parce que’ and ‘Souris Calle’” at Perrotin Paris, 2018. Photographer: Claire Dorn. © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

las relaciones sociales a la velocidad del rayo [...]. Explotando sistémicamente el efecto red, este nihilismo automático esteriliza y destruye la cultura local y la vida social como una bomba de neutrones. (p. 7)

Han (2021) subraya la pérdida gradual de nuestra agencia y autonomía en ese mismo proceso:

El ser humano se enfrenta a un mundo que se resiste a los esfuerzos de comprensión. Obedece a las decisiones de los algoritmos, que carecen de transparencia. Los algoritmos se convierten en cajas negras. El mundo se pierde en las capas profundas de las redes neuronales a las que el ser humano no tiene acceso. (p. 18)

La temporalidad digital quiebra procesos de conciencia necesarios para la vitalidad psíquica –el duelo, la reflexión, el reconocimiento– al someternos al fatídico ritmo del algoritmo, que opera exclusivamente al servicio del mercado y de la economía del consumo.

El fenómeno es psicológicamente analizable, como lo demuestra Stiegler (2013), en función de la pérdida de lo que Winnicott llama el espacio potencial, donde (inicialmente, en la

relación fundacional entre el niño y la madre) se efectúa la conexión erótica con el mundo y se adquiere “la razón de vivir que crea y da el sentimiento de existir”. El quiebre que ocasiona la digitalidad es precisamente en ese espacio potencial, con lo que perdemos el sentido de las cosas y avanzamos hacia “la locura, es decir, a la pérdida de la razón”. Para Stiegler era evidente que la expansión de este estado de cosas a todo el mundo es uno de los factores clave que subyacen a la actual agitación, la ira, el odio y la violencia que invaden el planeta.

La misma pérdida del ejercicio de la imaginación, de la conexión de nuestra razón con nuestra afectividad de la que se lamentaba Rilke, se halla hoy en la sociedad digital, la cual se encuentra, no solo anestesiada, sino, además, sin ningún valor compartido a través del cual otorgarle sentido a su existencia. Una cultura cuyo eros está desvalido. La intolerancia, la polarización, los odios, la violencia, la agresividad de nuestros tiempos no son sino la secuela de ese desamparo. Como advierte ominosamente Stiegler (2019),

si no hacemos una crítica ecológica de las tecnologías e industrias del espíritu, si no muestra-

mos que la explotación ilimitada de los espíritus como mercados conduce a una ruina comparable a la que [los imperialismos de todo signo] han sido capaces de crear [en su inconsciente depredación], nos dirigimos ineludiblemente hacia una explosión social global, es decir, hacia la guerra absoluta.

Hoy, esta explosión es inminente. Todos nosotros lo sabemos y lo tememos, pero también lo reprimimos y lo negamos, y lo hacemos para seguir viviendo con dignidad [dignement]. Sin embargo, esto es algo que ya no puede reprimirse: en la etapa en la que hemos entrado, esto se convierte, precisamente, en indigno [indigne] y literalmente cobarde. (pp. 5-6)

Coda

Con su lógica del capital y la tiranía del número, la cultura virtual nos somete cada vez más al reinado del algoritmo que, en su velocidad e inmediatez eléctrica y su automatismo, impide el trabajo necesario para inyectar el sentir a las cosas y cultivar el eros. Vivimos de esta manera en una realidad apática pero abrumadora que se traduce en la trágica e inútil búsqueda de sentido. Obsesionados con la información y los datos, Han (2021) lo advierte, nos vamos intoxicando con la comunicación, atacados por la infomanía.

Y como todo es reducido a información, y la información es transparente, desaparece de su ámbito todo aquello que no lo sea. En ese sentido, el orden digital esteriliza la existencia humana y elimina toda opacidad. Al convertirse todo en dato, no es ya necesario el proceso metabólico mediante el cual transformar la información en experiencia, en cultivar la propia subjetividad.

Se trata, en efecto, de una lamentable pérdida. Pero, siendo fieles a la naturaleza farmacológica de lo digital, ¿no habría que preguntarse si esa pérdida no está ocultándonos una nueva entrada, un nuevo horizonte o aun posibilidades de nuevo sentido que no po-

demos aún imaginar? En todo caso, ¿qué nueva dosificación sería la necesaria para que el fármaco no se vuelva veneno?

Referencias

- Agamben, G. (1993). *Infancy and history: Essays on the deconstruction of experience*. Verso. (Trabajo original publicado en 1978).
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Itaca. (Trabajo original publicado en 1936).
- Flusser, V. (2017). *El universo de las imágenes técnicas: Elogio de la superficialidad*. Caja Negra. (Trabajo original publicado en 1985).
- Han, B.-C. (2021). *Non-things*. Polity.
- Heidegger, M. (1960a). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Losada. (Trabajo original publicado en 1950).
- Heidegger, M. (1960b). ¿Para qué ser poeta? En M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Losada. (Trabajo original publicado en 1950).
- Hyde, L. (1983) *The gift: Imagination and the erotic life of property*. Vintage Books.
- Sardello, R. y Severson, R. (1983). *Money and the soul of the world*. The Pegasus Foundation.
- Stiegler, B. (2010). *Technics and time, 3: Cinematic time and the question of malaise*. Stanford University Press. (Trabajo original publicado en 2001).
- Stiegler, B. (2013). *What makes life worth living: On pharmacology*. Polity.
- Stiegler, B. (2019). *The age of disruption: Technology and madness in computational capitalism*. Polity.

Calibán -
RLP, 21(1),
223-227
2023

Victoria Brocca*

Masculinidades violentas y erótica criminal en el tsunami neoliberal

En años recientes hemos presenciado en México un incremento en los niveles de violencia. Este fenómeno, en principio, como espero mostrar, se vincula a los cambios experimentados en la economía global y local. Sin embargo, asimismo, las fallidas estrategias de seguridad y combate al narcotráfico seguidas por los gobiernos -en particular, desde 2006, con la llamada guerra contra el narcotráfico instrumentada por el entonces presidente Felipe Calderón Hinojosa- han desembocado en una espiral creciente de violencia que cada vez más afecta a segmentos de la población ajenos a esa dinámica.

Este fenómeno ha venido aparejado con la tendencia a hacer un espectáculo de los hechos criminales cometidos por la delincuencia organizada, destinado a amedrentar a la población, particularmente cuando se refiere a los asesinatos de mujeres, que son funcionales a esta lógica depredadora; imágenes que son difundidas en los medios masivos de comunicación y que revelan, además de las fallas en la administración de justicia, los descuidos de una sociedad que no garantiza la seguridad de las mujeres (Berlangua, 2018, p. 91).

El uso del terror no es nuevo. Se trata de una herramienta empleada desde tiempos inmemoriales como recurso en la guerra o en regímenes autoritarios. En nuestro continente hemos tenido muchas muestras de ello, antes y después de la conquista española. En el siglo XX, la dictadura instaurada en Chile por Augusto Pinochet en 1973 es un ejemplo; como

un poco antes lo fue en Guatemala, en la década de los setenta y parte de los ochenta, la práctica genocida practicada desde el Estado contra la población indígena.

El experimento chileno sirvió para instaurar a punta de bayonetas el modelo neoliberal que poco después se extendería a todo el planeta para reconfigurar las economías con modelos de producción flexible y que desembarcaron, por un lado, en excedentes de la mano de obra que el sistema productivo no ha sido capaz de absorber, y por otro lado, en la dislocación y desterritorialización de la producción. Proceso que ha sido acompañado de una progresiva reducción del papel del Estado en la economía en beneficio exclusivo de la lógica del mercado (Brocca, julio de 2016).

La recolocación de la economía mundial ha sido posible también por el progresivo desmantelamiento de los derechos laborales, que han abonado el terreno para que con la instauración de estados de excepción, de enorme ambigüedad legal, como ha analizado y teorizado Agamben (2003/2005), muchas vidas consideradas desechables sean arrasadas por la violencia ejercida desde dentro o fuera del aparato estatal, en una zona oscura donde quienes representan la ley muchas veces se confunden con los criminales a los que supuestamente combaten.

Otro fenómeno al que hemos asistido en México es la imbricación de la economía legal con la economía criminal, y la transnacionalización de las actividades de los grandes cárteles que abarcan y lucran con actividades legales del sector formal de la economía, no solo

* Escritora y dramaturga.



Sophie Calle
The Sleepers - Jean-Yves Le Gavre | Les Dormeurs - Jean-Yves Le Gavre, 1980
 © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

para el blanqueamiento de capitales, sino en el sector extractivo: robo de combustibles, madera, minerales, además de gestionar trabajo forzado, trata de mujeres y niños, secuestro y extorsión de migrantes, entre otros rubros que abarcan todos los delitos contemplados por los marcos internacionales relacionados con la seguridad, excepto el desecho de materiales tóxicos, sobre el cual la delincuencia organizada italiana aún conserva el monopolio.

Por otro lado, asistimos en lo social al desmoronamiento del tejido comunitario, no solo porque la violencia se ha traducido en la expulsión o abandono de territorios por parte de sus poblaciones, sino porque también el individualismo fomentado por el nuevo modo productivo ha resultado en que la relación social se establece a partir del consumo, eje de la economía neoliberal, y entre consumidores que intercambian productos, tanto en la vertiente legal como ilegal, como en el narcotráfico.

A lo anterior se ha sumado la desaparición y ejecución por parte del crimen organizado de las voces más críticas dentro del periodismo que han buscado difundir los hechos de esta cruenta guerra. México ocupa uno de los primeros lugares en el mundo por este concepto. Según reporta la agrupación Reporteros sin fronteras (25 de agosto de 2022), de los catorce asesinatos de periodistas ocurridos hasta hoy

durante este año, en diez de los casos se asocia la muerte al ejercicio de su profesión.

Los sicarios o pistoleros que han sido utilizados por las mafias criminales para ejecutarlos y silenciarlos son también el brazo ejecutor de muchos de los crímenes cometidos por esas bandas en contra de sus rivales o de la población en general, en su búsqueda de maximizar ganancias. Aunque han proliferado los relatos sobre las figuras más visibles de estos grupos, ha sido poco investigado qué es lo que mueve a estos perpetradores y cuáles son los mecanismos que inciden en su inserción en la maquinaria criminal.

Sayak Valencia (2010) se ha referido a estas personas con el término de *endriagos*, haciendo uso de una figura literaria que designa a un ser monstruoso, empleada por Lope de Vega, y a un modelo de producción flexible que en el nuevo modelo de producción hace de ellos una especie de proletariado precarizado del que se valen las maquinarias criminales, en particular los grupos del narcotráfico. Grupos en los cuales el uso de la violencia extrema como recurso de necroempoderamiento opera para la visibilización de los crímenes donde se estampa en los cuerpos la marca distintiva del grupo y, simultáneamente, como parte de la competencia en el interior de las organizaciones donde

estos sujetos se desenvuelven, ya sea para morir o para ir ascendiendo en la jerarquía. Ellos y sus corporalidades desechables aseguran el funcionamiento de los pactos con el neoliberalismo patriarcal y sus objetivos.

El surgimiento de estas prácticas violentas criminales se inscribe en la lógica capitalista neoliberal por parte de quienes las perpetran y se acompaña de una serie de productos de la industria cultural que, por medio del cine, la música y la literatura (y la propia nota roja), cumplen la función de instaurar, legitimar y reproducir identidades violentas o incluso criminales (Valencia, 2018).

El poder retoma símbolos y características existentes en el imaginario colectivo que refleja los prejuicios latentes, a fin de construir un sujeto social como negativo y diferente (Feierstein, 2008).

Este régimen de control, producción y seducción que se consume contemporáneamente de manera estetizada es una forma de dar continuidad a la instrumentalización de la violencia. La producción, distribución y consumo masivo de imágenes violentas transmitidas por diversos medios es una de las herramientas más efectivas del conglomerado capitalista y necropatriarcal para instituir, distribuir y normalizar las violencias contemporáneas aplicadas sobre el cuerpo social. Ahí se entrecruzan tres regímenes: el soberano, el disciplinario y el neoliberal, los cuales cuentan con herramientas de control y explotación vinculadas con la necropolítica (Mbembé, 2006), la biopolítica (Foucault, 1975/1978) y la psicopolítica (Valencia y Sepúlveda, 2016, pp. 78-79).

El propósito de la psicopolítica, en particular, es borrar la subjetividad y eliminar la singularidad, mediante el reforzamiento de jerarquías establecidas con base en la diferenciación racial, de clase y de género.

Diversos estudios sobre masculinidad, feminicidio, crímenes y narcocultura han ido desmontando el subtexto de género del crimen organizado, en particular el narcotráfi-

co, el cual se sostiene y desarrolla a partir de ideología, identidades, prácticas y relaciones de género, que son elementos fundamentales que lo definen y permiten su reproducción, a través del reclutamiento de sujetos desde la pubertad o adolescencia, que van adquiriendo capital económico (dinero, armas, joyas) y capital simbólico (heterosexualidad a toda prueba, disponibilidad de mujeres, respeto de pares, influencia social), pero que también deben continuamente demostrar su hombría con arrojo, valentía, control emocional e indiferencia al peligro propio o ajeno (Núñez Noriega, 19 de febrero de 2020).

Un mundo donde se replica de manera grotesca la lógica despiadada del régimen capitalista neoliberal, no solo en la figura de los capos, sicarios, mujeres sicarias o *buchonas* (amantes aspirantes a esposas de los narcos) y la construcción de sus identidades *endriagas*, sino también en los métodos con los cuales operan, que replican la maximización de ganancias y eficiencia con el mínimo costo, no solo en la producción, sino también en la forma de proceder con los desechos, como relatan algunos de ellos en el proceso de ejecutar, fragmentar y disolver los cuerpos. Proceso que en muchas ocasiones involucra comenzar a destazar a las víctimas con motosierras aún en vida, arrojar las vísceras a los animales y disolver los cuerpos en ácido (García, 2018, p. 48).

En *Contrapedagogías de la crueldad*, Rita Laura Segato (2018) ha reflexionado sobre estos ejes también, cuyo fundamento se basa en la cosificación de la vida y su transformación en mercancía.

El machismo está en el centro de cómo se construye la identidad masculina hegemónica, como revelan las entrevistas realizadas a exnarcos por Karina García (2018). Una de las características centrales de esta masculinidad es la ejecución de acciones violentas, por medio de las cuales, además de conservar la propia vida, son respetados, ganan dinero y logran un estatus tanto en el interior de las bandas como socialmente, por su poder de consumo.

En ese horizonte, el futuro no existe, solo la muerte está siempre presente. Y es a ella a quienes algunos de ellos ofrecen víctimas sacrificiales –que incluyen niños–, a las cuales torturan antes de ejecutarlas en rituales de sangre.

Esta serie de “saberes” fue desarrollada en México, en sus inicios, por el grupo criminal de los Zetas, constituido por exmilitares mexicanos pertenecientes a grupos de élite, entrenados en Estados Unidos para combate antiguerrilla, y que, luego de desertar del ejército, pasaron a formar parte del equipo de protección de Juan García Ábrego, líder del Cártel del Golfo y hoy encarcelado en Estados Unidos. A este grupo se incorporaron también elementos del ejército guatemalteco, pertenecientes a grupos especiales entrenados en contrainsurgencia, conocidos como kaibiles (Fuentes Díaz, 2012, p. 42).

En Guatemala los kaibiles fueron quienes entrenaron en su momento a los llamados pelotones de la muerte que fueron usados en Guatemala en las prácticas genocidas contra la población indígena, especialmente contra las mujeres. Para demostrar la hombría, ciertos rituales eran importantes con el objeto de demostrar su potencia sexual, pero, a la vez, los lazos entre hombres establecían un pacto de complicidad que se sellaba con el silencio (Paz Bailey y Figueroa, 2014).

Ahí, como poco a poco ha ido saliendo a la luz, se aplicó para su formación una pedagogía de la crueldad a los jóvenes campesinos e indígenas que fueron reclutados de manera forzada, que cambió su vida y la de sus víctimas para siempre.

En los ejes de su formación, la masculinidad y los valores asociados a ella –la represión de sentimientos y la apropiación del cuerpo de las mujeres– fueron usados como herramientas para configurar su nueva identidad y sentido de identificación con el grupo.

Resulta revelador cómo relatan dos exreclutas la violación de una prostituta, su asesinato y desaparición, en Guatemala, durante su entrenamiento con los kaibiles:

Dos muchachas, prostitutas, se paseaban por el parque. [...] Las órdenes las daba un sargento [...]. ¡Traigan a esas putas!, gritó. Seis soldados fueron por ellas, las trajeron cargadas, las metieron al destacamento y las desnudaron completamente. A una se la llevaron a la cocina y a la otra al patio. La de la cocina pudo escapar. El propio sargento dio órdenes a todos los soldados de hacer una fila, para pasar uno por uno sobre la [otra] prostituta. (Paz Bailey y Figueroa, 2014, párr. 44)

La mayoría de las violaciones sexuales se realizaron cuando se intensificó el genocidio y se exacerbó la violencia, sobre todo a finales de la década de los setenta e inicio de los años ochenta.

En un conflicto armado en Guatemala que duró 36 años y que resultó en más de 150.000 ejecuciones extrajudiciales y 45.000 desaparecidos. Y donde la violación sexual fue usada por el Estado para destruir la continuidad biológica, social y cultural del pueblo maya, a través del cuerpo de las mujeres (Fulchiron, 2016).

Otro elemento que contribuyó a la construcción de la otredad para legitimar el terrorismo de Estado y que esos jóvenes ejecutaran masacres y llegaran a violar a las mujeres en sus propias comunidades giró alrededor de la figura del “indio”, término con el que quedó marcada la población en la conquista española, y el concepto de enemigo interno, como se nombró a los disidentes del régimen en el combate por parte del gobierno guatemalteco contra el comunismo, durante los años de la Guerra Fría.

Como parte de su disciplinamiento, “los reclutas forzados fueron obligados a vivir en un ambiente de miedo y obediencia [...] en una situación de desamparo” (Paz Bailey y Figueroa, 2014, párr. 28). José, uno de ellos, narra: “lo que nos daban para ser valientes, era que nos daban carne y sangre de perro [...] porque dice que el perro nunca retrocede, el perro siempre va adelante” (párr. 38).

También en esos testimonios puede leerse el miedo y la crueldad con los que fueron tratados como parte de su entrenamiento.

La atrocidad sobre el cuerpo, que puede leerse como un vaciamiento de la vida, es un asunto decididamente político, como puede advertirse a lo largo de estas páginas. Y el Estado es uno de los actores fundamentales de esta estrategia depredadora, sea por omisión, complicidad o la revictimización y exhibición de su pedagogía de la crueldad para “aleccionar” a la población sobre las leyes no escritas del pacto patriarcal que lo sostiene, a través de una construcción binaria y racializada de género.

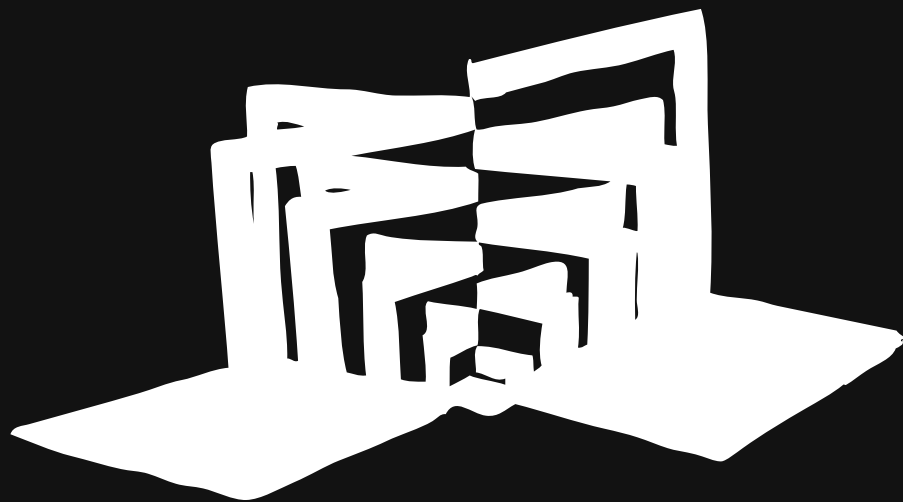
Urge tomar medidas de prevención y fortalecimiento de los lazos sociales, tanto en el ámbito público como en el de la sociedad civil, para desactivar estas dinámicas de agenciamiento violento, tanto en el ámbito familiar como en el interior de las comunidades, sobre todo con las poblaciones de niños y jóvenes, así como la implementación de medidas de protección y cuidado para las mujeres. Es necesario profundizar también en la investigación sobre los detonantes de estas dinámicas conformadoras de masculinidades violentas para desactivarlas. Una tarea que, sin duda, solo habrá de rendir frutos a largo plazo, pero que resulta impostergable para sembrar un mejor horizonte de convivencia y respeto en nuestra América.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción: Homo sacer, 2, 1*. Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 2003).
- Berlanga, M. (2018). *Una mirada al feminicidio*. Itaca.
- Brocca, V. (julio de 2016). *Necropolítica, circulación de cuerpos y capitales*. Ponencia en el Coloquio La idealización de Europa: Bordes entre psicoanálisis y decolonialidad, Coloquio sur, Museo Universitario de Arte Contemporáneo de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Feierstein, D. (2008). *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: Otredad, exclusión y exterminios*. Editores del Puerto.
- Foucault, M. (1978). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).
- Fuentes Díaz, A. (2012). Apuntes sobre violencia, gobier-

no y subjetividad en México y Centroamérica. En A. Fuentes Díaz (ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio: Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228), 391-422.
- García, K. (2018). *Poverty, gender and violence in the narration of former narcos: Accounting for drug trafficking violence* [tesis doctoral]. Universidad de Bristol.
- Mbembé, A. (2006). *Necropolítica*. Melusina.
- Núñez Noriega, G. (19 de febrero de 2020). Analizar las masculinidades en México. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=46882>
- Paz Bailey, O. P. y Figueroa, C. (2014). Masculinidad, violencia sexual y género en el genocidio en Guatemala durante el conflicto armado. *Historia y Justicia*, 3. <https://journals.openedition.org/rhj/5237>
- Reporteros sin fronteras (25 de agosto de 2022). 2022 es ya el año más mortífero para los periodistas en la historia del país. *Reporteros sin fronteras*. <https://rsf.org/es/2022-es-ya-el-a%C3%B1o-m%C3%A1s-mort%C3%ADfero-para-los-periodistas-en-la-historia-de-m%C3%A9xico>
- Segato, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Valencia, S. (2018). Has llegado al fin del mundo: Aquí hay dragones endriagos. *Taller de Letras*, 63, 131-146.
- Valencia, S. y Sepúlveda, K. (2016). Del fascinante fascismo a la fascinante violencia: psico/bio/necropolítica y mercado gore. *Mitologías hoy*, 14.



Textual

Sophie Calle no es, ni ha sido ni pretende ser una analizante ejemplar. Está demasiado concentrada en sí misma como para desplegar las transferencias imprescindibles para que nuestra práctica sea viable. Justamente es esa autorreferencialidad la que hace posible su obra conceptual, que siempre juega de un modo u otro con su historia, con su vida amorosa, con el delgado límite entre ficción y realidad. Sin “creer” en el psicoanálisis, su vida misma funciona como un análisis ambulante, una aguda interpelación al otro en la que la artista no confía en nadie porque se sabe ella misma portadora de un misterio.

Sin embargo, existió un encuentro analítico en su vida, por error, que muestra algunas claves de nuestro oficio. Si Sheherazade contaba historias al rey, noche tras noche, para salvar su vida, Sophie Calle se encontró de pronto rescatando historias para contarle a un analista. Lo haya hecho por cortesía o también para salvar su vida, ilustra con ese gesto el modo en que las historias que escuchamos se despliegan en la transferencia gracias a la escucha generosa que ofrecemos.

Que su trabajo, además de haber circulado por los espacios de arte contemporáneo más prestigiosos del mundo, haya tomado posesión también de la casa que habitó Freud en Londres quizás signifique algo.

Mariano Horenstein



Portrait of Sophie Calle in 2018 in her show 'Souris' Calle at Perrotin Paris ©Claire Dorn ©Sophie Calle/ADAGP, Paris, 2023. Courtesy Perrotin

Calibán -
RLP, 21(1),
229-237
2023

“Entendí inmediatamente que este señor -mi analista- necesitaba historias”*

Una conversación con Sophie Calle

La mirada tiene un lugar central en tu trabajo, ¿verdad?

Mi trabajo trata sobre la ausencia, sobre lo que no puede verse, lo que se ha ido. Sí, también habla de la mirada, pero no sé si es tanto mirar como estar ahí sin ningún tipo de reciprocidad: una relación sin reciprocidad. Si tuviese que señalar una línea que recorra todo mi trabajo, esta sería aquello que no está ahí.

Encuentro una contradicción en esto: el psicoanálisis tiene que ver con la ausencia tanto como con la intimidad. Pero tú tienes tu propio método de abordar ambas. ¿Te sientes muy alejada del psicoanálisis?

Ni me siento alejada, ni me siento cercana.

Te es indiferente...

Sí... nunca... bueno. Yo, a veces, en el trabajo que hago... ¿La gente se psicoanaliza para sentirse mejor? A veces, pero no necesariamente...

* Entrevista realizada en París, por Mariano Horenstein, el 8 de abril de 2019.

¿Por qué la gente se psicoanaliza? Yo pienso que es porque sufren y quieren sentirse mejor. Cuando yo quiero sentirme mejor, hago un proyecto. Aunque en realidad no lo hago para sentirme mejor... Si quiero sentirme mejor, no sé... me voy de vacaciones.

Una vez visité a un psicoanalista durante tres o cuatro meses, por error. Te cuento la historia: mi padre era médico, dirigía un hospital y estaba obsesionado con que yo tenía mal aliento. Pero ni mi novio ni mis amigos lo pensaban, por lo tanto era claramente un problema de mi padre... Estaba obsesionado.

Un día me dijo que había concertado una entrevista para mí en el hospital y, como yo lo quería y no deseaba llevarle la contraria, le dije que bueno, que iría. En aquella época dormía a menudo en casa de una compañera que era psicoanalista en París. Le conté que tenía una cita con un médico generalista en el hospital y ella me respondió: “Pero ese no es un hospital. Es justamente un lugar para psicoanalizarse”. Le dije que no, que era imposible, pues mi padre parecía ser alérgico al psicoanálisis. Entonces lo llamé y le pregunté: “¿Me has concertado una consulta con un psicoanalista?”, y él me respondió: “No, no, no, con un generalista, para tu aliento”.

Un acto fallido de tu padre.

Mi padre pensó que era un generalista. Entendió mal cuando le preguntó al médico: “¿Tú qué haces?”. Él debió de responder que era psicoanalista y mi padre entendió que había dicho generalista... no lo sé. Así que, cuando comprendí que estaba en un lugar de psicoanálisis, le dije al tipo: “Lo siento de verdad. Estoy aquí porque mi padre piensa que tengo mal aliento. Creí que usted era un doctor generalista, es un error. No le haré perder su tiempo”. Y él repuso: “¿Siempre haces lo que tu padre te pide que hagas?”.

Esa es una buena pregunta...

¡Claro!, y yo le dije que sí. Tenía veintiséis años. Le respondí: “Sí, ¿por qué no?”. Entonces me preguntó: “Pero ¿no quieres quedarte?”. Más adelante entendí por qué él quería que me quedara. Ese hombre estaba exhausto porque se trataba de un lugar para gente realmente loca. Miraba a la gente en la sala de espera, y claramente no iban por diversión, tenían serios problemas. Así que creo que el hombre vio una buena ocasión para relajarse un poco con alguien diferente. Y le dije: “Hay un gran problema. No tengo nada de dinero. No puedo pagarle”. Y él me contestó: “Pero tú no estás bien, y este es un lugar de atención gratuita en París”. La Seguridad Social me lo pagaba. Entonces repuse: “Deme una buena razón para quedarme”, y me respondió “Será interesante”. Eso es algo que tú también me dijiste, es curioso. Te dije que no quería hacer esta entrevista, y tú me escribiste: “Deberías hacerla porque podrías aprender algo”. En cierto modo me has dicho lo mismo que él: “Acepta la entrevista porque quizá aprendas algo”. Él me dijo: “Será interesante”.

¿Y lo fue?

Lo fue, lo fue. Pero lo fue de una manera muy egocéntrica. Es que yo tenía mala conciencia cada vez que iba a verlo, una vez a la semana. Dos tipos de mala conciencia: una era que la Seguridad Social francesa estaba pagando aquellas sesiones, y pensaba que había casos más importantes, más serios, y de hecho eso fue lo que me llevó a dejarlo después de tres meses. Pero también tenía mala conciencia porque no hacía nada, no preparaba las sesiones. Es como si contratas a una mujer para limpiar tu casa -es mi caso- y cada vez que viene

limpias todo antes para que no encuentre la casa sucia. Bueno, pues con el psicoanalista yo tenía mala conciencia de quedarme ahí parada, sin saber qué decir. Entonces empecé a preparar la cita como quien prepara un examen. Y así empecé a escribir... Busqué en mi memoria cosas que habían marcado mi vida y empecé a hacer las historias que conforman *Des histoires vraies*¹, las pequeñas...

True stories...

Las hice para él. Porque tenía que decir algo cuando yo iba a verlo, me sentaba y tenía que contarle historias... Entendí inmediatamente que este señor necesitaba historias.

Estas historias las inventaste para tu analista.

No, al principio las buscaba en mi memoria, buscaba momentos de mi vida para contarle algo.

Era el analista quien estaba más interesado en recibirte que tú en ir...

Creo que sí, pero cuando hice esto, me di cuenta de que también era interesante para mí porque me obligaba a buscar cosas en mi memoria. No apreciaba el interés psicológico, pero advertí inmediatamente el interés literario. Ahora, cuando me pasa algo, al instante ya sé que lo puedo utilizar para una historia. Así que todas las historias que cuento en este libro que sucedieron antes de 1981 fueron, en cierta manera, para él.

Para él... Sabes que los artistas en general, y tú en particular, despiertan cierta fascinación. El analista estaba más interesado en atenderte que tú en ir, eso no es bueno para el psicoanálisis.

Pero no hacíamos una cosa clásica. Sabíamos que era un paréntesis para ambos. Yo no iba para mí, iba porque cuando pasa algo, me gusta seguirlo, probarlo... Era una experiencia agradable y el tipo era un viejito encantador. Era algo que yo sabía que no incidía realmente en mi libertad. Y estar antes de la sesión en aquella sala, con gente totalmente loca esperando, también era una experiencia.

Una vez hice una exposición en la casa de Freud en Londres. Me invitaron a mostrar mis piezas, y yo llevé objetos de mi vida, de los que nacían esas historias. Por ejemplo, para contar la del vestido de novia, llevé realmente el vestido, no su foto, y en la historia sobre la bata, mostré la propia bata. Todos los objetos que aparecen en las historias del libro los expuse allí, sobre su diván, mezclados con sus cosas. El público de Freud, que son fundamentalmente visitantes americanos, estaba horrorizado de que me dejaran tocar sus cosas...

Un sacrilegio...

Total, total. No había problema con la gente que venía a verme a mí, pero para los americanos era un sacrilegio completo. Precisamente porque la casa no atraía a mucho público, empezaron a invitar a artistas como yo a exponer, y así venía mucha gente a conocerla.

Para mí había dos o tres cosas que eran especiales allí. Una era el diván porque, aunque yo no me psicoanalice, el diván es el diván, sé lo que es. Poner mi vestido sobre el diván de Freud me parecía divertido. Me gustaba también un pequeño perchero que está escaleras arriba, a medio abrir... Puse allí su abrigo, su sombrero...

Te vestiste como Freud.

Sí, conseguí el mismo abrigo, de verdad. El sombrero, no, no pude encontrarlo. Es mío. Pero el abrigo es el mismo.

Es evidente que estás presente en muchos de tus trabajos, protagonizándolos. Pero también has hecho trabajos ficticios sobre tu madre, sobre tu ruptura sentimental... Creemos conocer cosas sobre ti, y no es así. Es una ficción.

Es una ficción, pero es que todo en la vida es una ficción. Si pienso en mi día, hoy, y cuento únicamente esta hora entre nosotros, y no cuento el antes ni el después, es también una ficción, una historia. Todo es una ficción. En mi película *No sex last night* se contaba la historia de un año. Habíamos filmado dieciséis horas e hicimos una película de una hora y media. Era una ficción. Hemos elegido hablar de la ausencia de sexo o del viaje, no hemos hablado de la familia, no hemos hablado de... podíamos hacer diez películas, todas reales, verdaderas y todas diferentes, diciendo cosas contrarias, todas verdaderas. Todo es una ficción.

Pero tú sabes que generas una sensación de intimidad expuesta.

De permitir que el público me conozca, sí, sí. La gente siempre me dice "Oh, usted no sabe nada de mí, pero yo sé todo de usted" [risas], pero... en realidad apenas conocen nada de mí, pues rechazo las entrevistas, al menos las que me parecen estúpidas, esas en las que te preguntan qué es lo que te gusta de tu vida o qué vestido te encantó en París. Ni siquiera respondo. No quiero que la gente sepa qué bares frecuento o qué es lo que leo.

Lo hice una vez, pero nada más que por jugar. Me plantearon qué sucedería si un hombre entrara en mi baño y me encontrara completamente desnuda. Me preguntaron: "En esa situación, ¿qué es lo que más te gustaría?". Y yo respondí: "Mi sorpresa". Nunca diría qué parte de mi cuerpo me gusta o cuál no. Quiero decir... Ni siquiera puedo imaginar...

Haces que la gente crea que te conoce cuando, en realidad, preservas tu intimidad.

1. Calle, S. (2016). *Historias reales*. La Fábrica. (Trabajo original publicado en 2002).

Bueno, creen que me conocen, pero yo no me dejo.

Tu trabajo gira en torno a eso, pero tú preservas tu intimidad con más fuerza que mucha gente que muestra su vida en Facebook.

No tengo Facebook, Twitter ni Instagram.

Al mostrarte, te proteges mucho a ti misma.

Bueno, jamás creí que mi trabajo girase en torno a mi vida. Quizá es lo que la gente siente, pero, para mí, no tiene nada que ver con mi vida. No tengo ningún problema en contar algo de mi vida si es parte de un proyecto. Hay historias, momentos que cuentan muy poco. ¿sabes? Como el hecho de que mi madre tenía un amante... No tengo ningún problema en contarlo si es necesario en una historia, pero no me gusta contar mi vida. Yo uso mi vida.

Pero en tu trabajo hay cierta verdad, hay algo en él que es cierto.

Todo es cierto, pero...

Pero también has dicho que todo es una ficción.

Es cierto Y es una ficción. Es cierto porque ha sucedido, no es una invención, y es ficción porque es un momento concreto que he aislado, no es mi realidad. Esto es algo que sucedió, pero ¿es mi vida?

Hay algo de ficción en hacer un recorte, un recorte del tiempo, por ejemplo. Pero hay ficciones que son poderosas, que apresan algo de la verdad, y ficciones que no dicen nada. Hay ficciones más cercanas a algo verdadero que otras.

Bueno, la cuestión es cómo utilizamos la palabra *ficción*...

¿Cómo la usas?

Yo decía ficción porque la cuestión de si algo es verdadero o falso siempre está ahí. La gente pregunta: "¿Es verdadero o falso?"

En psicoanálisis no importa si algo no es verdadero.

Pero cuando la gente observa mi trabajo, sí lo es. Siempre quieren saber si es real, si realmente sucedió. Están obsesionados con esto.

Pero a mí eso no me interesa mucho. Yo hago mis historias. Lo más que puedo decir es cuándo ha sucedido tal cosa, pero contarla significa contarla sin el contexto, tomando un momento, transformándolo en una historia. Cuando hice el trabajo *Dolor exquisito*, conté todos los días mi historia y vi cómo cada día era más fría, más corta, cómo poco a poco olvidaba la historia y se transformaba en *una* historia. Al final no sé si contaba mi historia o si había fabricado mi historia porque había percibido que cuando decía algo, la gente reía o lloraba. Fabriqué mi propia historia a través de la repetición. Era mi historia, la verdad, pero, poco a poco, mi historia se transformó en una ficción.

¿No crees que hay algo artificial también en esa diferencia? Cuando uno piensa que está contando una historia verdadera, muchas veces, sin querer, miente, y cuando uno fabrica una mentira, muchas veces, sin querer, cuenta una verdad.

Por eso, por eso digo que es y no es verdad. Es algo entre... Porque si cuentas una historia, ya tomas distancia, ya es una ficción.

Pero es como si tus trabajos fuesen, en ese sentido, artificios capaces, a la vez, de contar algo verdadero porque resuenan, resuenan como algo verdadero. Verdadero no porque te haya pasado efectivamente a ti, sino porque toca algo de la verdad que nos concierne, ¿no?

Cuando proyecté la película sobre mi madre muriéndose, toda la gente lloraba. No conocen a mi madre. Lloraban por sus madres, sus ausencias, sus muertos, sus no sé qué... Por eso digo no hablo de mi madre ni de mi vida.

¿Qué lugar piensas que ocupas para la gente cuando eres capaz de generar eso? De hacer algo que emociona tanto. ¿En qué lugar te sitúas tú como artista? ¿Lo vives como con extrañeza?

Lo vivo. No sé.

No hace falta explicarlo todo.

No lo explico. Cuento mis historias, no soy una intelectual. No analizo lo que hago. Ya lo hago, que es algo.

¿Y cómo es tu relación con los escritores? Porque tú has tenido relación con Paul Auster y Enrique Vila-Matas.

Sí, pero fue para proyectos concretos. Fui a verlos a ambos para un proyecto preciso.

¿Nació de ti la idea de verlos? ¿Fuiste tú quien los buscó? A Vila-Matas le habías pedido que escribiese un personaje...

Sí, sí. Él contó la historia desde su punto de vista.

¿Lo puedes contar tú, además de que Vila-Matas lo narre?

Le pedí que escribiese mi vida. Yo quería volverme un personaje de novela. Ya se lo había propuesto a Paul Auster, que no quiso hacerlo. Se lo he pedido a muchos escritores, pero han dicho que no. Quería hacer lo contrario de lo que había hecho Paul Auster en *Leviatán*, donde él crea un personaje inspirado en mí. Yo le sugerí que hiciera lo contrario, que escribiese una novela sobre una mujer llamada Sophie, francesa, y que inventara todo. Le dije “Yo te doy un año de mi vida, y después haré todo lo que tú inventes sobre mí, al contrario de lo que sucedía en tu novela”. Pero no quiso hacerlo porque le pareció demasiada responsabilidad. Y tampoco quisieron otros. Era muy difícil para ellos construir una historia sin...

Seguir instrucciones.

Sí, y además convertir esa historia en una novela, en una buena novela que no fuera una lista de órdenes para mí.

Sería el guion para un año en la vida de Sophie Calle.

Sí, la idea era que ellos consiguieran una buena novela y yo unas instrucciones que obedecer. Entonces contacté con Enrique Vila-Matas, de quien había leído algo en un libro suyo, sobre inventar ficciones, que coincidía con mi idea. Nos citamos en París y aceptó el reto. Ocho días después, me mandó una pequeña novela sobre mí. El problema es que en esos momentos mi madre estaba muriéndose. Entonces le escribí: “Perdona, no sabía que ibas a ser tan rápido, y yo no puedo ahora cumplir mi parte del trato. En tu libro me pides viajar, y yo ahora no puedo irme, mi madre se está muriendo”. Él no me creyó... Pensó que había estado jugado con él.

Pensó que era parte de la ficción.

Claro, pero cuando finalmente mi madre murió, le di prueba de ello, y él vio que yo había dicho la verdad, me creyó. Justo después me invitaron a la Bienal de Venecia, que era muy importante para mí, y tenía que ir, no podía dedicarme a hacer el proyecto con Vila-Matas, que iba a durar un año... Tuve que decirle de nuevo que no, y entonces él se enfadó, con razón, porque si yo no cumplía mi parte, él no podía seguir. Le pedí perdón y le dije que hiciera con la historia lo que quisiera. Y él la convirtió en el libro *Porque ella no lo pidió*. Entendí que se enfadara conmigo, pero lo cierto es que yo no me iba de vacaciones. Yo lo entendí, pero no sé si él me entendió a mí.

Más tarde, como no conseguía hacer realidad mi idea con un escritor, lo conseguí con una adivina. Fui a ver a una y le pregunté “¿Dónde me ve usted en el futuro?”. Ella me vio en ciertos sitios, y yo después fui allí. Así que, como no pude usar el escenario de los escritores, utilicé el de la adivina. Ella me vio en tres sitios diferentes.

Y tú hiciste realidad el futuro que ella adivinaba.

Sí. Yo la llamaba, iba al sitio en el que me había visto y le decía: “Ahora hay un hotel amarillo a la izquierda y uno rojo a la derecha. ¿En cuál me quedo?”. Ella echaba las cartas y me decía por teléfono: “En el de la derecha”. El tercer sitio no funcionó. Fui a verla y las cartas decían “no y no” todo el rato. Ella buscó respuestas en libros, pero tampoco le decían nada. Se acabó el juego. Fue muy extraño porque ella tenía un método que consistía en poner un dedo sobre una página y leer lo que saliera, pero a todas las preguntas el libro respondía “no, no, no”.

Y ¿creías en ella?

No, pero ella no lo sabía. Y ella tampoco creía que pudiera ver mi futuro, no era tonta. Pero veía una manera de jugar entre una artista y una adivina, y ver qué pasaba con el juego. Para ella era interesante hacer esto, pero sabía que no, que las cartas no dicen “Yo la veo en el Kremlin”. Ella lo sabía y yo también.

Y ¿en qué crees?

No sé... en muchas cosas, pero no en los adivinos. Creo en mis amigos, en mí, en el arte, en lo que hago. Y en el psicoanálisis no sé si creer o no creer. Es como una lengua que no conozco. Punto.

Para un psicoanalista, entrevistar a un actor implica un desafío: ¿cómo construir un espacio de diálogo donde exista la posibilidad –al menos en potencia– de que algunas vestiduras caigan, de que algo del personaje que cada quien encarna (nadie con mayor expertiz que un actor) pueda ser dejado momentáneamente de lado?

La entrevista con Leonardo Sbaraglia se desplegó en tres tiempos, tres actos. El primero fue durante la pandemia, por Zoom, en el que conversamos mientras el actor deshacía la dificultad de la distancia creando cercanía de inmediato, interrumpiendo para sacar el pan del horno, evitando cualquier afán de “producción” de sí mismo, mostrándose sin maquillaje.

El segundo acto me tuvo como espectador de un espectáculo suyo, al que me invité, particularmente, en relación con lo que conversábamos. En *El territorio del poder*, un espectáculo que no respeta ninguna temporada, donde se juega un deseo más que un plan de carrera, y junto con eximios músicos de jazz, el actor le pone el cuerpo a las palabras, las encarna, las grita, incluso las canta. En una sala periférica, repleta, a oscuras, el actor lograba replicar la intimidad que había generado conmigo con cada uno de los espectadores.

El tercer acto consistió en una conversación en su casa, invadida tanto por la luz como por el polvo que un sufrido robot de limpieza habría de limpiar. La casa de Sbaraglia parece más la de un músico, llena de instrumentos musicales. Bajo la mirada de una fotografía de Almodóvar, con un gato sobre la mesa, me muestra un regalo que le hizo su hija, que se llama igual que mi hija menor. La comunidad que genera Leonardo es instantánea, se emociona mientras habla. Quizás mi inquietud inicial sea inútil, pues la persona de un actor –como todos, y al mismo tiempo más que nadie– es indisociable de la de un personaje. Tan ficticio, y a la vez tan verdadero.

Mariano Horenstein



PH: Patrick Silve. @lepatphoto

Calibán -
RLP, 21(1),
238-253
2023

Strip tease emocional en tres actos*

Una conversación con Leonardo Sbaraglia

Primer acto: *Hay cosas que solo puedo resolver en el escenario*

Te has analizado mucho, me habías contado...

Sí, un montón.

¿Demasiado? ¿O lo suficiente?

No, no. Demasiado, no. Creo que nunca fue demasiado. Lo que pasa es que, al principio, cuando empecé, no sé si tenía seis o siete años, obviamente no fue por decisión propia. Y no entendía bien lo que hacía ahí. Yo era un chico que no entendía bien lo que había pasado, por qué estaba ahí y tenía enfrente a un analista de chicos. Me iban a operar de las adenoides, entonces, por eso me mandaron al analista. Primero no entendía bien por qué estaba ahí. En realidad, había ido porque me habían encontrado en varias situaciones un poco límite. En un momento corté un cable enchufado con una tijera de metal. Otra vez me encontraron caminando por la baranda de un segundo piso donde vivíamos... Sin ninguna conciencia...

* Esta entrevista en tres actos, realizada por Mariano Horenstein, tuvo lugar inicialmente por Zoom, el 12 de agosto de 2021. El segundo acto tuvo lugar en Hasta Trilce, en Buenos Aires, el 10 de julio de 2022. El tercero ocurrió al día siguiente, en la casa del actor en Buenos Aires.

Ah, era para salvarte la vida, entonces.

¡Claro! Me mandaron para salvarme la vida. O para que entienda un poco mejor dónde estaba algún principio de realidad en relación con el peligro y los límites que, claro, yo recuerdo que no tenía. Es como si no supiera lo que estaba sucediendo. Había una distancia entre esa posibilidad del peligro y mi conciencia. Me acuerdo perfectamente, inclusive lo que sentí. Era algo que con mi vista podía registrar, pero no podía asumir que ahí, en esa situación, había eventualmente un peligro. También había una cuestión de experimentación, de curiosidad. Pero, en ese porcentaje, viste que siempre hay un porcentaje de que te puede pasar algo; te podés morir, en este caso [se ríe], pero yo no lo tenía en cuenta. A lo largo de mi vida, en todos aquellos momentos límite de mi vida... cuando emocionalmente, por alguna razón, estaba un poco desencajado, me han terminado pasando cosas físicamente. Como si el cuerpo terminase encontrando el límite a eso que estaba desencajado. Como que mi propio cuerpo, ¡bum!, golpea y se encaja. He tenido muchos accidentes en mi vida. Y todos han estado asociados a momentos donde emocionalmente yo estaba un poco sobrepasado. Entonces, el psicoanálisis, al principio... Uno también va aprendiendo, va aprendiendo como paciente. No porque uno tenga que ser buen o mal paciente, pero de alguna manera vas aprendiendo de la dinámica. Me parece que se trata de cómo poder asumir, cada vez más, de manera transparente, en relación con la persona con la cual te estás tratando, lo que te está pasando. Como diciendo: “Bueno, mirá, acá, esto me pasa, me pasa tal cosa”. Todas esas cosas que de pronto estaban metidas en algún lugar de tu oscuridad y que no podías nombrar ni con vos mismo, que tengas la posibilidad de decir: “Bueno, acá está. Acá estoy, esto está pasando”. Y, de alguna manera, en ese vínculo también se va naturalizando lo que a uno le va ocurriendo- Y también uno va encontrando que no es tan raro lo que te pasa.

¿Vos después hiciste otro análisis, de adulto? ¿O varios análisis?

Mirá, de chico empecé, como te decía, a esa edad, y a los doce, trece años, más o menos, terminé esa relación. Y por esa época empecé a estudiar teatro. **Como si ese proceso que empezó con el psicoanálisis hubiese terminado dándole forma al encuentro de un espacio, una voz, un lugar, una identidad, dentro de lo que es el teatro.**

O sea, ¿de ese primer análisis saliste con un deseo por actuar, así, más o menos templado?

Me parece que sí. Al menos eso en un momento lo esgrimió mi papá o mi mamá. Entonces me quedó como algo de mi propia narración, pero tendría que seguir pensándolo. Pero, inevitablemente, había una necesidad muy grande. Efectivamente, cuando empecé a estudiar teatro, sentía que era el lugar donde más cómodo me sentía, donde tenía un lugar, una voz. Y ahí sí fue, se terminó el proceso de ese análisis. Después volví, con la misma persona, a los diecinueve años, porque ya me había transformado en un actor conocido, con todos los pormenores que propone la rareza que es ser una persona tan famosa. Me transformé en una persona muy famosa a los diecisiete años. Entonces... Nada, era todo

muy raro, muy extraño lo que me sucedía. Ahí arranqué otra vez a los diecinueve años, hasta los veinticinco años, que inicié... que empecé casi a estar con la mamá de mi hija; ahí dejé, ahí dejé. Creo que fue un error, pero ahí dejé.

Dejaste para casarte...

Dejé para casarme con otra... Se ve que me sentía amparado en otro... en otra... en otro proyecto. Es bastante largo, ahí podríamos hacer varios libros, también varias obras de teatro. De hecho, estoy pensando en algún momento hacer algún gran monólogo, un uni-personal hablando de lo que fueron esos años.

Dijiste una cosa que me resulta interesante: la narrativa que uno hace de uno mismo... En el análisis se construye mucho de eso. Uno se narra, y van cambiando las narrativas.

Y sí, me parece que es interesante que a medida que uno va creciendo y teniendo nuevas realidades internas, nuevas herramientas, se te van abriendo nuevos lugares. Nuevas maneras de mirar. Se te van saliendo algunos velos, van cayendo algunos miedos, te vas pudiendo enfrentar con algunas cosas desde otro lugar. Yo, por ejemplo, cuando volví a analizarme a los treinta y ocho años... Desde los veinticinco a los treinta y ocho, prácticamente no toqué el tema del análisis. Y a los treinta y ocho, cuando empecé a entrar en una crisis de pareja y una crisis personal muy grande, arranqué ahí a analizarme otra vez. Entonces, retomé. Y ahí, justamente, en ese momento, empecé a recordar un montón de cosas que había olvidado, que tenía tapadas, anestesiadas. Justamente mucho de lo que era la relación con mi mamá, cosas que habían pasado cuando mis papás se separaron, a mis seis, siete años. Después se juntaron, después se volvieron a separar a mis once. Pero viste que uno ... con nuevas herramientas, podés recordar otras cosas. Como si tuvieras nuevas herramientas o nuevos lentes para poder acceder a lugares donde antes quizás no podías acceder.

O sea, con otra escucha, vos mismo te escuchabas de modo distinto o leías tu historia de otro modo.

Claro. Por eso digo, la narración que uno pueda hacerse de la propia vida, yo siempre la pongo en duda. Porque cada vez uno la tiene que volver a repensar. Pero es cierto que a mí me cuesta pensar o recordar ahora. El día que pueda hablar con mi papá, hablar con mi mamá, volver a hacerles preguntas... Por suerte tengo una muy linda relación, y poder hacerles preguntas de cómo fue, de cómo creen ellos que fue ese pasaje, en ese momento. Pero, bueno, lo cierto es que mi vieja empezó a estudiar teatro ella, a esa edad...

En ese momento...

Claro, ella tenía veintisiete, veintiocho años, y bueno, en ese proceso también de separación de mi papá, de reencontrarse con sus deseos y cuestiones, empezó ella a estudiar

teatro, un poquito más de grande. Entonces, ahí, en ese momento, empezó a compartirme cuestiones que compartía con nosotros, pero, bueno, en mí calaron... calaron hondo. Yo me acuerdo perfectamente que una vez, mis papás no estaban separados todavía, estábamos los tres en la cocina, y yo era un tipo bastante payaso, gracioso, simpático... No sé cómo decirlo. Entonces, no sé qué gesto hice, como imitándolo a mi papá. Estaba acá al lado, mi mamá estaba ahí enfrente; entonces, hice un gesto imitando los bigotes de mi papá, hice no sé qué cosa con los bigotes, que mi papá se cagó de risa y dijo algo así como: "Uy, acá el que tiene que ir a estudiar teatro es este, ¿no?". Viste esas cosas que dicen los papás, como diciendo... Seguramente mi mamá ya estaba empezando a estudiar teatro, había como una cosa entre ellos, y mi papá dijo: "No, acá el que tiene que ir a teatro ya sabemos quién es, ¿no?". Porque yo se ve que no paraba de hacer mis gracias y pedir cosas, ¿viste?, pedir. Yo pedía pista, pedía escenario, pedía público.

Y el dicho de tu padre lo habilitó, digamos.

Lo legitimó, claro. Porque es cierto que yo siempre estaba esperando. En las reuniones familiares, justamente a esa edad estaba esperando el momento... pedía público, yo quería público. Pedía público para hacer alguna de mis gracias. Y me encantaba. Pero, bueno, evidentemente necesitaba, si lo analizas, probablemente necesitaba, qué sé yo, que me miren, atención, un lugar, no sé cómo llamarlo. Pero lo loco que es que hoy para mí **el escenario me sigue resultando un lugar donde hay cosas que puedo sacar, que no puedo sacar en ningún otro lado.**

Ah, mirá vos.

Es que es muy loco. Supongo que eso será el arte. Supongo que eso será, así como el escritor necesita escribir, el pintor necesita sacar a través de un lienzo cosas que no podría sacar en ningún otro... en ninguna otra relación con el resto de su vida. **Hay cosas que yo solamente puedo resolver en el escenario.**

O sea, no solo sacar a la luz, sino también *resolver* en el escenario.

No sé si resolver, digo... No sé si se resuelve algo, pero sí me da un enorme placer y se me acomodan las fichas.

Sabés que si uno cambia la palabra *escenario* por *escena analítica*..., son intercambiables las cosas que vos decís. Lo que te sucede en el escenario es muy parecido a lo que sucede en un espacio analítico, ¿no?

Y, seguro. Cuando estás un poco angustiado y de pronto yo tengo sesión, y sí, algo se te acomoda también. Vos podés ordenar algo que estaba enquistado. Así como muchas veces me pasa, obviamente, también hablando con mi viejo, hasta con la gente que uno

respeto, quiere, inteligente y sensible. Pero lo cierto es que, a veces de manera poética, porque yo lo digo así, me parece que la posibilidad de **actuar es poder transformar en metáfora algo que uno siente**. De hecho, un poco así me lo enseñaron. En casi todos los ejercicios de actuación se trata de meterse con el propio cuerpo y con las emociones, y sobre todo con la propia experiencia personal, que siempre está alojada en algún lugar del cuerpo. Hay un ejercicio que se llama "la silla". El objetivo principal del ejercicio es distender el cuerpo, relajarlo y entrar en contacto con el cuerpo, con el propio cuerpo. Pero, claro, siempre teniendo en cuenta que el objetivo es que el cuerpo se distienda, que el cuerpo se relaje, que el cuerpo esté más libre en esa relajación. Pero, muchas veces, en el camino, en ese camino de ir a buscar la relajación, de ir a buscar la distensión, de ir a buscar el contacto con el propio cuerpo, uno se encuentra con las propias dificultades del cuerpo, de la experiencia que está en el cuerpo. De pronto te encontrás con un hombro agarrotado, con los hombros así subidos, con un problema en la cadera. Entonces el ejercicio apunta justamente a ir encontrando esos lugares donde hay algo que está bloqueado, como si tu cuerpo hubiese decidido la manera de protegerse, cuál es la manera de protegerse. Y en general uno se protege a través de un "personaje", que ese personaje sos vos como persona: vos has decidido; eso te pasa a vos, me pasa a mí, nos pasa a todos. Uno ha decidido también cómo narrarse a sí mismo, qué elegir para sí y qué dejar en el lado de... que no mostrás. Uno decide de una manera, va decidiendo un modelo, va decidiendo una manera de pensar, una moral, una ética; uno se las va arreglando, de alguna manera, para transformarse en el ser que uno es. El tema es que después, para la actuación, eso no te sirve. Uno tiene que sacarse todo eso que ha decidido para su vida, para poder darle lugar a la sombra, podríamos decir, al resto de la torta.

O sea, hay que desposeerse de un personaje para darle lugar a otros posibles...

Claro, porque si no vas a ser siempre el mismo personaje: siempre vas a hacer de vos mismo, que no es un personaje: digo, sos vos, pero uno ha decidido contarse de esa manera frente al mundo, expresarse de esa manera frente al mundo. Pero, claro, cuando tenés que actuar, eso lo tenés que dejar de lado. Entonces, todos los ejercicios, de esa técnica, al menos, aspiran a combatir ese personaje adquirido y poder darles lugar a otras voces, a otras maneras de mirar el mundo, a otras perspectivas. Porque vos decís "Che, tengo que hacer un nazi", pero, claro, vos al nazi lo vas a juzgar desde tu concepción, desde tu ética, ¿no es así? En cambio, si vos podés bajar todo ese sistema de valores que uno tiene, entonces vas a poder decir: "Bueno, me identifico con el nazi", ¿entendés? Y lo puedo actuar. Pero no desde un lugar de juzgamiento, sino desde un lugar...

Sí, sí, sí. Desde una lógica intrínseca a él.

Te doy el ejemplo del nazi, así como te podría decir de un milico. El milico que tuve que hacer en *El otro hermano*¹ es lo mismo. Era un flor de hijo de remil puta que, para poder hacerlo, ¡uf...! Yo todo el tiempo me sentía que estaba... que no sabía dónde pararme,

1. Película de 2017, de Adrián Caetano, protagonizada por Leonardo Sbaraglia y Daniel Hendler.

no sabía cómo pararme. Sentía que estaba a dos metros del piso porque, claro, todo el tiempo era ponerme en un lugar incómodo, en un lugar de riesgo, en un lugar donde casi te diría que estaba siendo ridículo. Y, sin embargo, creo que es de mis mejores actuaciones. Está bien, tenía un buen director, tenía un tipo que podía encuadrar ese riesgo en algo concreto.

Es interesante lo que decís, ligado a la construcción de los personajes... El negativo de lo que decís es que la propia identidad también implica la encarnación de una suerte de personaje. Lo que uno cuestiona, lo que uno deja para poder ponerse a trabajar un personaje que vas a representar, echa luz sobre lo que es la identidad en sí misma. La tuya como Leonardo Sbaraglia, no el nazi.

Casi como una construcción, también. “Leonardo Sbaraglia”: te ponés los anteojitos, en una entrevista tratás de decir cosas inteligentes... Pero, bueno, después eso no te vale. Cosas con sentido común, cosas por el bien de la humanidad, de la solidaridad... Digo, todos esos valores, que son maravillosos, pero después, a la hora de trabajar, no te sirven para nada. Uno tiene que salir. Al contrario, pueden oficiar de un límite, de un tipo que no se anima, por ejemplo, a hacer el ridículo, que no se anima a meterse con algunos temas. Hay algo ahí que es interesantísimo: poder atacar ese sistema de valores de uno para poder acceder a otro. Como si le dices lugar a tu cuerpo; yo creo que **la imaginación está en el cuerpo**. Para entrar... como si tuvieses que meterte en otra agua. Y digo “agua” porque no alcanza la densidad del aire, es como si fuera un sistema la imaginación, es como si fuera más densa todavía. Es algo casi que lo podés mover... vos podés flotar en la imaginación. En el aire es más difícil porque no tenemos experiencia de flotar. En el agua uno puede flotar. Y por eso me parece que es tan interesante el trabajo. A mí me fascina este oficio, justamente porque podés entrar en dimensiones de la realidad que por momentos son viajes hipnóticos. Pero, claro, tenés que estar en condiciones, algo tiene que pasar acá, que se tiene que liberar.

Segundo acto: *El territorio del poder*

En el teatro Hasta Trilce, casi en continuidad con una conversación que había empezado un año antes de modo virtual y proseguiría al día siguiente de forma presencial, tuvo lugar la obra donde Leonardo Sbaraglia actúa, haciéndoles lugar a algunas de las voces más potentes del pensamiento contemporáneo en torno al poder.

En un espectáculo ideado junto con el músico Fernando Tarrés y acompañado, además de la guitarra del mismo Tarrés, por la trompeta de Richard Nant, el trombón de Pablo Fenoglio y el contrabajo de Jerónimo Carmona, el actor logra convertir un espectáculo en ceremonia íntima, un monólogo ante un par de cientos de personas en una conversación con cada una de ellas. Y además, como si en la vida se tratara de tomar riesgos, también canta.

Tercer acto: *Busco mi propia voz...*

Estoy aprendiendo a tocar guitarra, me compré esa guitarrita para viajar, y el ukelele, ese, me encanta. A mí el tema de la música... lo hablamos, me parece, la otra vez, pero viste que el espectáculo...²

Me encantó...

Viste que es una fusión entre algo del presente, la actuación, la ficción, la historia, atravesado por esos músicos que son unas bestias... Nunca sé cómo voy a decir los textos, en qué situación me voy a meter; de pronto aparecen, y aparecen cosas. Ayer lo que pasó fue, como me dijo Fernando Tarrés en un mensaje: “Hubo algo increíble hoy, hubo algo en la rítmica de los textos con la música que fue bueno, *grosso*, no sé qué, era como si vos estuvieras corriendo, frenaras de golpe y saltaras en cámara lenta”. Muy lindo, ¿no?

Esos cambios de velocidad.

Lo que intento hacer actoralmente, personalmente, es eso. Como si tuviese la posibilidad de un arrojito constante; si se puede, segundo a segundo. Pasa que es difícil también, porque por momentos te querés asegurar, pero es como si fuera externo, todo el tiempo sin saber hacia dónde vas y qué querés hacer. Por supuesto que tenemos parámetros y cosas, pero hay algo que siempre cambia.

¿Arrojito, así, en el sentido que se lanza, toma un riesgo?

Arrojito. Pegás un salto cada vez, como pegar un salto en cada momento expresivo. Que puede ser a cada rato, puede ser un momento tras otro. En un momento te enganchás en algo, y entrás; en otro momento decís “Esto ya no va”, y entonces cambiás de dirección. Como algo de vivir el presente. Eso en la actuación siempre es muy lindo porque lo que genera es difícil de transmitir, pero es salirse de la voz profesional actoral. Uno tiene una voz actoral también, el actor tiene una, hay una voz. **Y a medida que hago el espectáculo, aparece más mi voz, es como si fuera también una búsqueda de la propia voz ahí.**

¿De ese espectáculo en particular?

Sí, particularmente. Y sí, porque la idea de ese espectáculo también es una conquista de la propia identidad. Estás ahí, también tu cuerpo, nuestros cuerpos, los cuerpos del espectador, pero hay algo interesante, porque yo en cada función cedo más, aflojo más el cuerpo.

2. Se refiere a *El territorio del poder*, donde nos habíamos “encontrado” (si es que un actor se encuentra con alguien sentado entre el público) la noche anterior.

Por eso me dijiste que vea esta obra después de la conversación que tuvimos. Es parte de la entrevista lo vivido anoche, sin duda...

Me pareció que sí, me pareció que valía la pena.

Claro, me dijiste: “Estaría bueno que veas *El territorio...*”.

Sí, lo hacemos hace mucho tiempo, y empezó siendo un espectáculo que quizás, por esta relación también con mi suegro..., empezó siendo algo de corte militante, por la humanidad, de corte sociológico... Viste esos roles que uno se pone.

Una forma de militancia.

Claro, como una responsabilidad, un rol social. Y después me fui dando cuenta, a medida que lo fui haciendo, que era una herramienta maravillosa para mi propio crecimiento personal, profesional también, pero creo que fundamentalmente personal, porque estoy solito ahí arriba del escenario. ¿Y sabés lo que empecé a darme cuenta en un momento? Que arriba del escenario me podía revisar mientras estaba actuando. Decía: “Tengo que relajarme, empezaba a relajarse, a estar tranquilo”; o sea, como si a lo largo de los últimos años, yo sentía que... como esos edificios que se van cayendo...

Que implosionan.

Que implosionan, sí, pero, en realidad, con la idea de que se van cayendo capas, **van cayendo lugares donde uno se defendía.**

Es como una sesión en público...

¡Pero, sin duda!

Un *strip tease* emocional.

Tiene algo de *strip tease* emocional. Pero hay algo en la actuación que encontré, sobre todo en el último año, que me ha pasado, y algo tiene que ver con ese diálogo con *El territorio*, también, y **ese ejercicio del *strip tease* emocional: es una linda manera de nombrarlo.** Podría tener un carácter erótico. Estando ahí arriba, puede ser también que algo de mi propia sexualidad también se afloje, algo propio del cuerpo, de no ponerle trabas a lo que uno es, podríamos decir, no ponerle vallas a lo que uno es. Ayer, por ejemplo, me sentía cantando, que quizás es donde me siento más vulnerable, y también hice el mismo ejerci-

cio: aflojo y me dejo penetrar también por la música y por esa sensación, y hay algo en el cuerpo también que resuena. Pero, volviendo al tema de la actuación, me ha pasado en los últimos trabajos que he hecho en cine...

Es mucho más fragmentado el trabajo del cine...

Está fragmentadísimo. Pero me pasó sobre todo en una película que ahora hice en Barcelona; tuve una sesión en febrero.

¿Una sesión?

Sí, eran pocas sesiones, pocas jornadas de rodaje.

¿Le llaman sesiones a las jornadas?

Sí, sí, sesiones o jornadas. Sesión, se dice también, ¡mirá!, como en el análisis. No sé por qué me salió sesión...

Eran pocos días de rodaje, ¿y qué pasa?

Pocos días, serían cuatro o cinco. Y lo interesante fue que un personaje, que era un cura, era muy difícil, era una película para Netflix internacional, muy importante, protagonizada por un actor muy conocido, un chico que tiene mucho éxito. Y yo tenía un rol de un cura que aparecía poquito en la película, y yo decía: “¡Ay, los españoles siempre con los curas!”. Dije que no tres veces a esa película, leí el guion, y me cambiaban las fechas, trataban de arreglar para que yo lo haga.

Para que digas que “sí”.

Para que diga que “sí”. Otra vez les dije que no, me lo arreglaron, y yo: “Ay, ¡qué plomo! Esto es muy difícil, no lo puedo hacer”. Era un choclazo que tenía de tres páginas, sobre todo la escena más importante. Una película de ciencia ficción. No me veía. Un proyecto comercial, no tenía ganas. Me parecía que no tenía ganas. No tenía *rapport* con los directores, me sacaban de un lugar de confianza, de confort, como quieras llamarlo. Y fue interesantísimo. Entonces, hicimos esa primer toma. Vinieron los dos directores, muy fríos. Ellos tenían un *coach*, también.

¿Para dirigir?

Para dirigir tenían un tipo que se relacionaba con los actores; un tipo muy piola, divino.

Una dirección de actores.

Claro, ellos son muy técnicos. Dos hermanos, como los hermanos Coen, fríos. Divinos, pero con un trato, como si fuera que parecía que hablaban de contaduría.

Como si hicieran un producto industrial...

Claro, no por juzgarlo. Yo los juzgaba, los prejuizaba, vamos a averiguar cómo queda la película. La cuestión es que los tipos vienen y me dicen algo: “Mirá, el final estuvo genial; el principio, tal cosa y tal otra”. Pero uno en el medio de esa situación... Yo estoy acostumbrado a hacer roles donde tengo mucha relación con el director, con el resto de los actores, porque en general hago roles importantes o protagónicos, donde vos podés tomar carrera. Podés ir entrando en calor de a poco en la película. Acá yo tenía que llegar y clavarla en el ángulo. Con Almodóvar yo ya había tenido mucho ensayo, teníamos ya una relación... y era una escena más accesible para mí la de Almodóvar. Era más fácil, más cerca de mi candor, mi ternura, como quieras llamarlo. Este era un tipo...

¡Un cura de ciencia ficción!

Difícil. ¡¿Cómo carajos se hace eso?! Entonces los tipos vienen y me dicen tal cosa, y yo, por esa inseguridad, digo “¡Uy! Ya se deben estar arrepintiendo de haberme contratado... Mucho lío, mucho lío, me convencieron, ahora deben estar pensando ‘¿Para qué llamamos a este tipo?’”, de verdad lo pensaba. Entonces, hice una segunda toma, como el orto, y se me fue toda la confianza. Me volvieron a decir algunas cosas; ellos no me hicieron ningún comentario. Hice una tercera toma en donde estaba dibujado todo eso que ellos me pedían. “Bueno, ahora vamos a hacer un plano más corto”, me dijeron. Y yo estaba diciendo “¡La puta madre!, me la estoy perdiendo”. Les debe pasar a los jugadores de fútbol, también, que de pronto están en medio de la cancha y no agarran la pelota, aunque seas Messi, y no la agarran, y no, no te viene la ola, ¡pum!, ¡todas las pelotas afuera! Bueno, en un momento logro relajarme, sentirme no sé qué. Todo esto mientras me ponían la cámara para entrarlo más corto; corregían la luz, y yo me acerco al *coach*, me acerco a Mario, el protagonista, y les digo: “Che, chicos, ayúdenme, ayúdenme, ¡pido ayuda!”. “No, no, pero estaba muy bien, estaba de puta madre”, me dicen. “No, no, pero yo sé que puede estar mejor”.

Bueno, pasamos al primer plano, y arranqué. Y ya empiezo a ver otro tenor, otra cosa, y salió algo mucho más interesante, pero fue cuando me pude meter como en cierto presente. Fijate que a lo que voy es a lo siguiente: en determinado momento, hacemos una, dos tomas bien. Ya en otro nivel. Y en un momento, el *coach* me dice: “Intenta conectarte con ese chaval de dieciocho años”, porque el texto arrancaba así: “Cuando yo tenía dieciocho años, no sé qué, no sé cuánto...”. “Intenta conectarte con ese chaval ilusionado”. Entonces yo ahí, entre toma y toma, estábamos ahí metidos en una columna de la iglesia, y le digo: “Es que yo no sé cuál era mi ilusión, no sé cuál es mi ilusión, yo

no tengo ninguna ilusión”, y me largo a llorar, y me dice: “Bueno, ¡ve con eso!”.

Entonces me conecté con ese presente que yo estaba viviendo en ese momento, con eso que me pasó, que andá a saber de dónde me vino, y en realidad tenía que ver con el dolor, porque la escena hablaba del dolor, cuando uno dice: “Si Dios y los ángeles han bajado a la Tierra, es el infierno que ha bajado a la Tierra”, porque era un infierno lo que estaba bajando a la Tierra. Si uno no enfrenta el propio dolor, la propia realidad, **si uno no pisa el propio dolor, la herida, es muy difícil que puedas aprender**. Entonces yo ese día me di cuenta que el techo me lo estaba poniendo yo mismo. Yo había tenido prejuicio con la escena, con la película, sentía que en algún punto no merecía estar ahí, anda a saber de qué lugar, de qué rollo, ese día yo levanté el techo, y dije: “Voy a trabajar desde el presente absoluto”.

Funcionó.

¡Uf!, fue mágico. Pasó algo mágico. Toda la gente del equipo que no habían mirado nada de lo que estábamos haciendo, todos empezaron a hacer gestos de aplaudir. Yo lo sentí, me di cuenta, lo empecé a ver.

Y el viraje fue cuando apareció en vos...

Fue cuando apareció el dolor. El propio, el propio presente, y decir: “No, bueno, acá el límite me lo estoy poniendo yo con mi prejuicio”.

Vos me hablabas de un espectáculo como el de ayer, donde es algo tuyo lo que se juega ahí.

Sí, cada vez que uno trabaja, para mí, ya se juega algo personal.

Pero, al mismo tiempo, hacer de militar, hacer de cura, hacer de extraterrestre o de lo que fuera... En esa tensión entre una voz que reconocés como tuya y las voces de personajes tan diversos –un militar, un cura, un extraterrestre...–, uno podría tener una identidad tan lábil como para ser todos o, por el contrario, tener tan claro cuál es la propia voz como para poder entrar y salir cuando sea necesario...

Salir y entrar, son las dos cosas. Mirá, a la exmujer de mi papá, psicóloga, le pregunté hace muchos años, cuando era chiquito, estaba arrancando... Le digo: “Pero un actor, si está un poco loco..., ¿es mejor actor?”. Me dice: “No, todo lo contrario, porque es como un árbol. Viste un árbol que está bien agarrado, con unas buenas raíces, se puede ir para un lado, se puede ir para otro, pero siempre va a estar, vas a ver dónde está”, y esa imagen me quedó siempre. Pero son las dos cosas, son las dos cosas, porque creo que de pronto, en un segundo, a vos te dicen: “Bueno, vos hacés de él”, “Vos hacés de su papá, vos hacés de su abuelo, vos hacés de no se qué”. Y en un segundo se construye un micromundo ficcional, y al mismo tiempo real y poético. Es ficción porque no está ocurriendo, porque no está ni

el padre, ni la madre, ni el bisabuelo, pero algo pasa ahí, y te das cuenta que si te conectás con eso, podés cambiar muy rápidamente de rol. Es como poder aflojar y sentir; bueno, por supuesto, tenés que hacer un laburo...

¿Cuál es el lugar del cuerpo? Porque te escucho y te veo, y –a diferencia de buena parte de la gente a la que he entrevistado, donde el cuerpo no tiene tanto lugar– en todo lo que me contás vos, el cuerpo tiene un lugar tremendo...

Uf, tremendo. Y es que están todas las respuestas en el cuerpo. Por eso el trabajo que vos antes hiciste a nivel intelectual, de análisis, de reflexión, de investigación, o tratando de imitar no se qué cosa o tratando de pensar en algunas cuestiones filosóficas, infinitas maneras hay de abordar algo. Pero, a la hora de ese trabajo en concreto, cuando vos estás ahí adelante de la cámara o adelante de la gente, es aterrador.

¿Y en qué te sirve el análisis?

Yo creo que hay algo... me parece que tiene que ver con eso, ir sabiendo lo que uno quiere, ir acercándose, cada vez más y cada vez en más momentos, a lo que uno quiere, a lo que uno es, a cómo uno se muestra, cada vez más así, como de que nada tampoco es tan grave. A veces, cuando uno saca afuera –inclusive no en el marco del análisis, sino en otros marcos, cierta intimidad con un amigo o amiga, o con tus padres o con una pareja–, hay algo ahí que te va habilitando lugares. Al menos mi experiencia ha sido esa, de que me va habilitando lugares, ir conquistando nuevos lugares que habitar.

¿Y el análisis funciona como un laboratorio, en relación con tu laburo, o va por un carril distinto?

No, no va por un carril diferente, yo creo que inevitablemente va sedimentando un montón de cosas, pero, en relación con el laburo en sí, yo siento que en la medida en que uno está más claro y más nítido a nivel personal, se ve en tu trabajo. Soy cada vez mejor actor, sin duda, pero no porque sea mejor actor, porque voy aprendiendo con otros profesores que me van enseñando otras cosas, no, yo, ya con todo el bagaje que tengo y que obviamente voy a seguir teniendo, y si tengo que seguir estudiando, voy a seguir estudiando, no tengo problema, pero digo, hay algo de ese bagaje de esos veinte, veinticinco, treinta años formándose, que si hay algo en lo personal que.. si no habilita a eso, no sirve. Es dialéctico, como un intercambio; está completamente comunicado, como las dos figuras de Frida Khalo, se intercambian, se transforman, la sangre circula.

Para vos, ¿qué es el estilo?

¿El estilo? No tengo idea...

No importa, así, arriesgando. Porque me parece que hay un estilo en lo que vos contás... Hemingway decía que estilo era “elegancia bajo presión”, y hay algo que atraviesa lo que decís, hay como un estilo, lo asocio a lo que decís de la voz.

Sí, mirá, la gente muchas veces, con el barbijo, me dice: “Te reconocí por la voz”, y vos fijate que mi voz es una conquista también.

Pero vos trabajás con la voz todo el tiempo, hasta hablando así, en un contexto más informal como este...

Ahora, no, pero yo estudio *bel canto* hace muchos años, y ahí a mí me cambió algo de mi voz concreta...

¿Cambió para qué lado?

Cambió para bien, porque yo empecé a trabajar muy chiquito, a los quince años. Sobre todo desde los diecisiete a los veinte, que trabajé en televisión, en *Clave de sol*³, no tenía herramientas de ningún tipo, estudiaba teatro, y ahí te exigían, una exigencia que estaba fuera de lugar, fuera de mis posibilidades, entonces uno empieza a construir atajos. Te dicen: “Habla más fuerte”, y yo... quizás mi voz era chiquita, y yo hablaba bajito... “No, no, habla más fuerte porque no se te escucha”. Entonces, empezás a hablar más fuerte, la ponés ahí la voz, entonces yo tenía una voz medio metálica, me había quedado de garganta, medio artificiosa...

Pero tenés un registro amplio, lleno de matices.

Pero tiene que ver con que tenés esa herramienta, entonces podés ir abajo, podés ir arriba, tenés algo ahí, está más libre la voz. Entonces, volviendo al tema del estilo, lo primero que pienso con relación a mí es que mi estilo... **lo que yo siempre he querido perseguir es algo de la verdad**, yo siempre lo que he intentado priorizar actoralmente ha sido encontrar la verdad, la verdad de esa situación, la verdad en cada momento.

La verdad por la vía de la ficción.

Sí, la verdad es una gran ficción.

Es interesante...

3. Telenovela argentina, transmitida de 1987 a 1991.

Mi maestro, justamente, una vez me decía: “Uno tiene que encontrar en cada proyecto la propia verdad”, o cada proyecto tiene su propia verdad, pero hay que encontrarla, ya que siempre existe la posibilidad, aunque estés trabajando el absurdo.

Como el cura de aquella escena...

Aunque estés trabajando del cura ese, pero siempre uno tiene que poder apoyarse en algún lugar que puede comprender a nivel humano. Vos no estás interpretando a un robot ni a una máquina, siempre tenes que recordar, transmitir al público que estás interpretando a un ser humano, y eso me parece que sería como un estilo en mí.

Aproximarse lo más posible a la verdad del momento...

Aproximarse a la vida, claro. Cada personaje te ofrece una posibilidad de destrabar algo personal, como si fuera una oportunidad. En lugar del pintor, cuando dice “Estoy mal por algo”, y lo pinta, en mi caso es... aprovecho el personaje, sea cual fuera.

O sea que es al revés de como te había dicho: no es que el análisis sea un laboratorio para el laburo, sino que el laburo es un laboratorio para el análisis.

Bueno, en el análisis obviamente habrá cosas que se despliegan o que entran en el mundo del inconsciente, eso lo sabés más vos, pero muchas veces los trabajos en mí son vanguardia, como si de pronto yo tuviese la posibilidad de echar anzuelos para una pesca en un lugar en donde yo todavía no me animé...

Descubriendo cosas de vos a partir de un personaje que construís...

Claro, yo muchas veces lo digo así: hay un lugar donde está la sombra, está allá y no está iluminado, no llega tu luz a iluminar allá, entonces de pronto el personaje es como... me salió lo de la pesca, pero es como decir ¡puc!, tirás el anzuelo a un lugar donde está oscuro, ¿viste?, como un agujero negro que no se sabe bien que hay ahí, pero vas allá, y el personaje es como si fuera una nave espacial que ¡puc! puede aterrizar de pronto en otros lugares... y agarrar, hay algo allá. Ya no importa con qué te quedás de eso, pero algo, algún residuo queda de eso.

¿Vos te acostás en el diván o hablás cara a cara?

Arranqué diván la semana pasada, después de dos o tres años que estaba como ahora, cara a cara.

¿Y la experiencia del cuerpo cambia mucho?

Había hecho diván cuando era chico, con mi anterior analista. Con el que siguió, no. Yo creo que lo de él fue más un salvataje. Y ahora, con el actual, estoy arrancando diván. Está bueno, lo necesito porque al mismo tiempo yo tengo esto, una cosa... hay algo...que aunque estés analizando, estés pidiendo ayuda en un análisis, hay algo de la seducción que está en mí.

Y lo ponés en off...

Sí, a veces se impone sin querer, obviamente. En cambio, si no estás mirando... creo que fue una buena decisión.

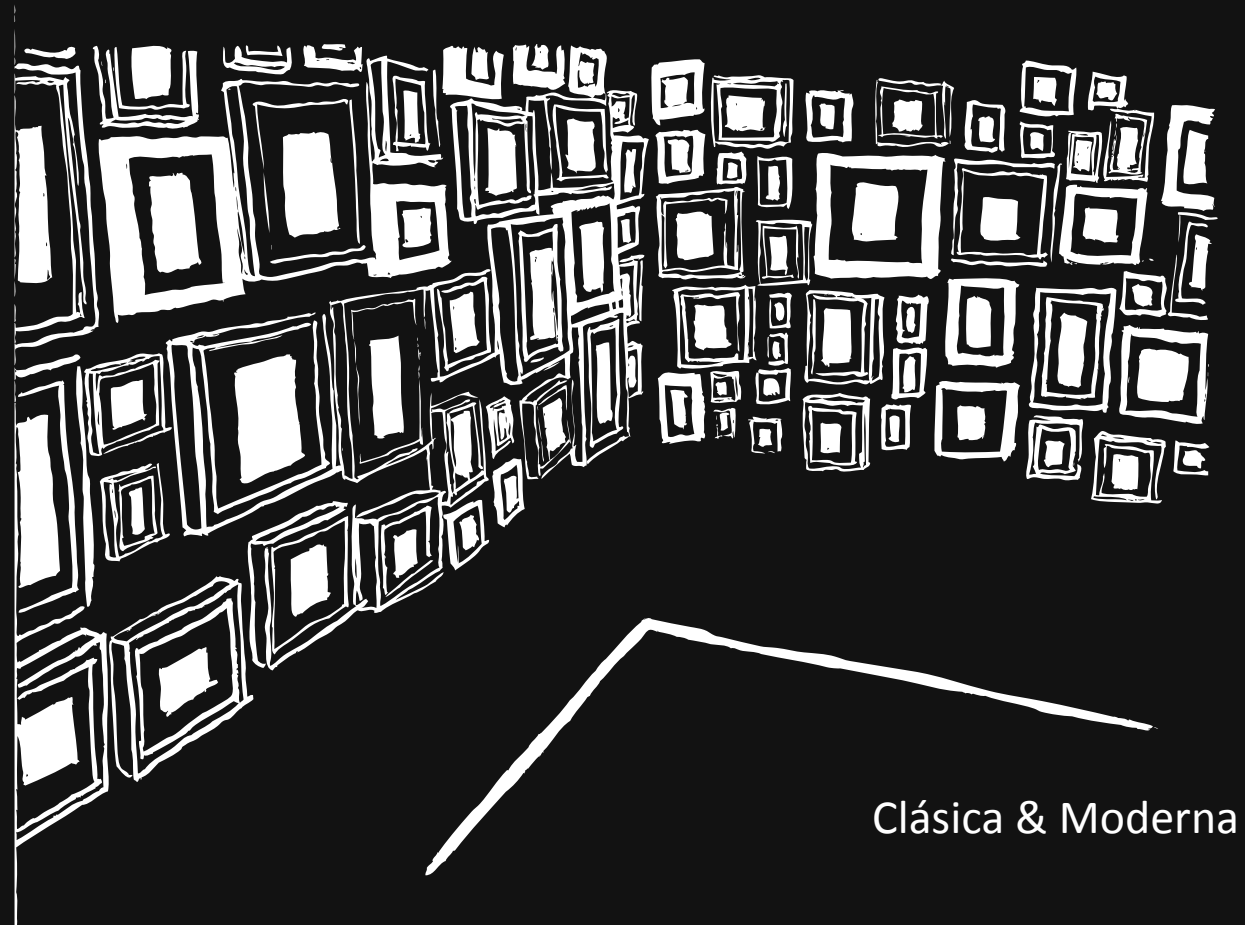
Leonardo Sbaraglia

Actor argentino nacido en Buenos Aires, en 1970, de gran popularidad, con una trayectoria destacada en cine, teatro y televisión.

A los dieciséis años inicia su carrera como actor, participando en la película *La noche de los lápices* (1986). Alcanza gran reconocimiento con filmografía del cine argentino, español e internacional. Algunas de ellas son *Tango feroz: La leyenda de Tanguito* (1993), *Caballos salvajes* (1995), *Plata quemada* (1999), *Relatos salvajes* (2014) y *Dolor y gloria* (2019); esta última, dirigida por Pedro Almodóvar.

Su trabajo incluye producciones en series televisivas y en teatro. Ha estrenado obras como *Closer* (1999) y *El territorio del poder* (2013-2021)

Ha sido ganador de varios premios, entre los que se cuentan el Martín Fierro, el Goya y el Cóndor de Plata.



Clásica & Moderna

Revisitando a Marie Langer

Conocer a Marie Langer (1910-1987) supone internarse en una vida que está íntimamente ligada a su obra. No existió una sin la otra. Vida y obra se resignificaron mutuamente, en forma recursiva. Hay autores en los que existe una disociación muy grande entre ambas, y la obra puede adquirir dimensiones que no encuentran relación con la vida del autor. En otros, esa relación es muy fructífera y vale la pena abordarla.

Recordemos brevemente que nació en Viena como Marie Glas Hauser, hizo la carrera de Medicina en la Universidad de Viena e ingresó en la Sociedad Psicoanalítica de Viena iniciando su análisis didáctico con Richard Sterba. Sus intereses sociales y sobre la condición femenina se manifestaron desde muy temprano en su vida. Se casó con Max Langer, médico, y ambos fueron parte de la Federación Juvenil Comunista en Viena. Esta actividad le fue prohibida por la Asociación Psicoanalítica de Viena y, con el avance del nazismo, ambos partieron a España para participar en la Guerra Civil Española, en el bando republicano, antifranquista.

Luego, se exiló, primero en Uruguay y posteriormente en la Argentina, donde fue parte fundadora de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), en 1942. En 1951 publicó su libro *Maternidad y sexo*, que reflejaba sus intereses sobre las problemáticas de las mujeres. Su visión entrecruzaba el psicoanálisis con lo social-antropológico. En esa época predominaba en Argentina una fuerte influencia kleiniana, y luego comenzaron a penetrar las ideas de Lacan.

Ubico a Marie Langer como una psicoanalista de anticipación. Por un lado, con una mirada que incluía el mundo externo en la construcción de subjetividad, y no solo lo pulsional interno. Esta línea tuvo en la APA su antecedente en Pichon-Rivière, y luego uno de sus exponentes principales fue José Bleger. En el caso de Marie Langer, esto incluía también otra mirada sobre la subjetividad femenina y la maternidad, que eran temas sobre los que no se admitían debates en el psicoanálisis oficial. Era una problemática que ya se discutía en su Viena natal, ya que si bien era la Viena imperial, también era la Viena de la secesión, del modernismo, con novedosas propuestas en el arte, el periodismo y la crítica social (Klimt, Kokoschka, Schiele, Karl Kraus, y muchos otros). También se la denominó la Viena roja, donde se expandían el feminismo y los movimientos sociales de izquierda que se desarrollaban en Alemania (Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo, entre otras).

En la Argentina convulsionada de los setenta se fue gestando un movimiento crítico en la APA que tomó forma en los grupos Plataforma, que ella lideró, y Documento. En esta etapa, M. Langer retomó una militancia política activa, fue amenazada por la Triple A (Asociación Anticomunista Argentina, AAA), se exiló en México y se desarrollaron sus intercambios con Cuba y Nicaragua. En esta etapa fue expandiendo sus estudios y puntos de vista sobre la condición femenina, como podemos constatar en su artículo del libro *Cuestionemos 2* (Langer, 1973), que ella compiló.

Marie Langer fue una protofeminista o, más precisamente, una feminista antes de que el feminismo se expandiera como movimiento social más allá de minorías que ya existían. En este contexto, se propuso articular el psicoanálisis con aportes interdisciplinarios y sociales que aportaran luz sobre la situación de las mujeres en el mundo, pero también sobre la discutida interpretación teórica en el psicoanálisis sobre la condición femenina.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

En este breve recorrido se presentan varias problemáticas que considero imprescindible encarar para comprender su figura y sus aportes:

1. Enfocar las ideas psicoanalíticas sobre las mujeres en relación con el papel de los discursos vigentes, las relaciones de poder y los ideales e intereses sociales predominantes en cada época.
2. En este contexto, dirimir si las problemáticas de las mujeres deben analizarse solo desde lo pulsional, desde el mundo interno, o si, en este contexto, es imprescindible entrecruzar los imprescindibles aportes del psicoanálisis con las variables mencionadas anteriormente.
3. Abordar un tema crucial para el psicoanálisis: desde qué teorías, metateorías y epistemologías se analiza la posición femenina.

Estas revisiones remiten a qué identifica el psicoanálisis actualmente.

En este marco, voy a hacer foco en las propuestas (e ideales) de Marie Langer sobre las mujeres, la maternidad y la familia, cuáles se sostienen actualmente y cuáles se reformularon. Hago hincapié en que muchas de sus ideas también ella misma las fue modificando en el curso de su vida.

En el plano psicoanalítico, esto supone abordar los debates actuales sobre la condición femenina -la maternidad, el deseo y la sexualidad femenina-. Implica también seguir poniendo en cuestión temas que todavía no están saldados en algunos debates referidos al papel de lo biológico, la envidia del pene, el orden fálico, entre otros.

Con estos puntos, subrayamos que muchas de las problemáticas planteadas por Marie Langer en el campo psicoanalítico se mantienen en el tiempo, aunque actualmente hay otros aportes que las enriquecen, amplían o reformulan. A esto se une que los variados feminismos actuales, académicos y sociales, ofrecen también otras herramientas para su expansión y mejor comprensión.

Mi objetivo es, por un lado, trazar un itinerario de sus ideas entre dos de sus publicaciones, alejadas en el tiempo: *Maternidad y sexo* (Langer, 1951) y *Cuestionamos 2* (Langer, 1973). Por el otro, hilvanar las propuestas de Langer con desarrollos actuales sobre lo femenino y las mujeres, desde un punto de vista psicoanalítico e interdisciplinario.

De *Maternidad y sexo* a *Cuestionamos 2*

En *Maternidad y sexo*, hace ya varias décadas que Marie Langer había observado una problemática particular: cuando la maternidad era destino ineludible para las mujeres, esto coexistía con el auge de la histeria y la represión de la sexualidad. Posteriormente, la maternidad comienza a dejar de ser una finalidad única e inexorable, y empiezan a tener presencia mujeres que no son madres, en coincidencia con una mayor libertad sexual y social. La autora señaló que, en esas condiciones, disminuyeron la histeria y la represión de la sexualidad, y comenzaron a ser más frecuentes las somatizaciones y trastornos funcionales en las funciones maternas.

Podemos señalar que esta observación hace eje en que la maternidad, aun con sus conflictos, siempre representó en el curso de la historia un acceso simbólico facilitado para las mujeres en el universo de lazos sociales. Se trata de una marca simbólica de la que la femineidad carecería, según algunas vertientes teóricas, y a la que solo se accedería a través de la maternidad. De esta manera, al diluirse ese sustento simbólico representado por la maternidad, ¿comenzaría esto a expresar otros tipos de trastornos, ahora de orden psicosomático?

Recordemos que, en *Maternidad y sexo*, Marie Langer ya estaba revisando un hecho hasta entonces indiscutible: que la maternidad era el destino *princeps* de la sexualidad femenina. Esta

última posición la sostuvo Freud (1925/1976a) en sus desarrollos sobre el desarrollo psicolibidinal de la niña, guiados por la envidia del pene, la hostilidad con la madre, el cambio de objeto de la madre al padre y el cambio de zona del clítoris a la vagina. Este camino, guiado por la envidia del pene, la conduciría al deseo de hijo, primero del padre y luego de otro hombre. Esta interpretación de Freud se mantiene todavía, aunque con más sofisticación, en algunos sectores del psicoanálisis contemporáneo.

Como he planteado en otras publicaciones (Gloer Fiorini, 2001a, 2001b), estas propuestas siempre relegaron a un lugar secundario en la teoría la noción de una sexualidad femenina, no materna y no histérica, con consecuencias clínicas de peso. También algunos dirán que histeria y femineidad son equivalentes, y esta es una discusión que también merece ser encarada.

En este sentido, ya Foucault (1984/1995) había señalado que había en las sociedades una fuerte tendencia a equiparar histeria y femineidad: la histerización de las mujeres. En este sentido, recordemos que para Melman (1985) es necesario diferenciar entre incitar el deseo para luego negarlo y sostener el deseo como parte de los juegos de seducción.

Por otra parte, y hasta la actualidad, por lo menos, la maternidad es una cuestión básicamente de mujeres y la paternidad de hombres, y sus roles están clásicamente asignados a cada género. Las nuevas subjetividades emergentes en el cruce Modernidad-posmodernidad (o Modernidad tardía), desafían estos parámetros. Tanto las relativamente recientes técnicas reproductivas de fertilización asistida como las nuevas modalidades de familias y parejas configuran presentaciones que cuestionan esos roles fijos, así como los transexualismos desafían el poderío de las determinaciones anatómicas. La diferencia sexual y de géneros se difumina (Gloer Fiorini, 2015).

En otras palabras, la maternidad como destino príncipes de las mujeres, tal como lo planteaba Freud, empezó a estar cuestionada de hecho en las culturas de Occidente, especialmente en ciertas capas sociales y grupos, y esto lo detectó Langer muy tempranamente, desde sus observaciones clínicas y sociales.

En este libro acentúa la noción de maternidad sustentada en una fuerte base instintiva. También subrayó en *Maternidad y sexo* que en la mujer que no era madre, si bien podía sublimar esos aspectos creativos, esto siempre iba a tener un efecto negativo en su vida. Este es un punto que se discutió posteriormente, en el sentido de marcar la diferencia entre la reproducción instintiva en el reino animal y la maternidad en un sentido simbólico en el humano, que trasciende en mucho la base instintiva, como lo planteó Chodorow (1978/1984).

Actualmente, se podría agregar que la maternidad también depende de las particularidades de cada subjetividad, de los propios deseos, de las expectativas sociales y familiares, de la capacidad para sublimar y de elaborar duelos creativos, entre otras variables.

El enfoque de M. Langer en este libro es básicamente kleiniano, como correspondía a esa época del psicoanálisis. Retoma el debate Freud-Klein sobre envidia del pene primaria y secundaria, y apoya la posición kleiniana sobre la envidia del pene como una condición secundaria. Esto se conjuga con la propuesta de Klein, quien sostuvo que había una femineidad primaria en la niña, y no secundaria, como lo planteaba Freud.

Lo que estaba en juego a partir de Klein (1945/1964) era el cuestionamiento al planteo freudiano de una envidia del pene primaria en la niña, que era lo que la conduciría a apartarse de la madre por no haberla dotado del órgano “correcto”. Es decir que para Freud la niña era, al comienzo de la fase fálica, un pequeño varoncito: había una masculinidad primaria. La posición freudiana fue también discutida en el conocido debate Freud-Jones, así como por psicoanalistas del entorno freudiano, como Josine Muller y Karen Horney.

Si retornamos a M. Langer, vemos también que hace hincapié en las relaciones preedípicas de la niña con su madre para poder ejercer la maternidad en forma amorosa.

Surgen de la lectura del libro ciertas observaciones que revelan la complejidad del tema, aunque a primera vista puedan resultar contradictorias. Por un lado, como señalamos, un énfasis en las relaciones preedípicas, que proporcionarían identificaciones exitosas para la maternidad, considerada el destino e itinerario privilegiado de las mujeres, a lo que agrega que la no maternidad, aun en el caso de exitosas sublimaciones, siempre quedaría como un duelo sin resolver.

Pero, a la vez, hay un reconocimiento de que ya en ese momento la maternidad no era el único destino posible para algunas mujeres, lo que abrió otro tipo de escucha e interpretación. Se trata de observaciones de M. Langer que describen excelentemente los cambios de época y sus contradicciones, así como revelan un psicoanálisis en movimiento, atento a esos cambios.

Hoy podemos repensar si es que siempre existe ese duelo sin resolver, así como preguntarnos si la no maternidad conduce inexorablemente a expresiones psicósomáticas. Consideramos que actualmente no se podría hacer taxativamente esa relación con base en las observaciones clínicas.

Esto nos conduce al lugar del cuerpo y lo biológico, tema que Marie Langer también abordó. ¿Acaso se puede dejar de lado lo biológico? Por otra parte, ¿lo biológico puede ser lo determinante, la causa última, cuando estamos hablando del plano de lo humano? Para pensar estas cuestiones, es necesario introducir otros aportes epistemológicos que permitan salir de la monocausalidad.

En este punto nos detenemos, hacemos un recorrido en el tiempo y pasamos a analizar las ideas de Langer dos décadas después.

En *Cuestionamos 2*, M. Langer (1973) avanza cada vez más claramente sobre los aspectos socioculturales de la época estableciendo un hilo conductor con los aportes antropológicos de Margaret Mead que ya había incluido en *Maternidad y sexo*. Pero en *Cuestionamos 2* aparecen más claramente sus lecturas de Marx, de Engels sobre la familia y el lugar de las mujeres, así como de Fidel Castro. En este artículo avanza significativamente sobre el orden social, y esto implica también la ideología y la política. Sus ideales estaban en juego.

También es importante destacar su referencia a los estudios de Isabel Langua (p. 260) sobre lo invisible en las mujeres, entrecruzando el trabajo doméstico invisible con lo “invisible” de sus genitales. Indudablemente aquí habría que enfocar el tema largamente discutido sobre qué se denomina invisible. En otras palabras, si lo que está es insuficiente en relación con un modelo completo, se debería recordar que la teoría de la percepción no señala una insuficiencia, salvo en relación con un modelo preestablecido. En el plano psicoanalítico esto remite a una interpretación, al estilo de la investigación sexual infantil (Freud, 1908/1976d).

En este artículo, Langer revisa las posturas sobre la lactancia a partir de las observaciones sobre la crianza colectiva de niños y niñas en Cuba, y resalta las capacidades maternas y paternas del grupo. Con esto se distancia de la etapa anterior, en la que el foco estaba puesto predominantemente en lo preedípico y en el maternaje, adjudicado exclusivamente a las mujeres. Basándose en estas experiencias, destaca también el interrogante de si la lactancia materna es tan esencial, como generalmente se planteaba.

Sin embargo, esas experiencias colectivas no resultaron tan exitosas como se esperaba y se abandonaron en la actualidad. Pero se debería rescatar que esas observaciones apuntan a la cuestión de las funciones maternas y paternas que siempre se adjudicaron específicamente a madres y padres, y que actualmente no están homologadas estrictamente a mujeres y hombres. Agregamos que la presencia de otras subjetividades no convencionales complejiza mucho más la cuestión.

En este sentido, en otras publicaciones había planteado que las funciones pueden ser ejercidas



Sophie Calle
Take care of yourself. Children's writer, Marie Desplechin | Prenez
soin de vous. Écrivain pour la jeunesse, Marie Desplechin, 2007.
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

independientemente de la anatomía y el género, y compartidas e intercambiadas por las personas cuidadoras. Propuse denominar “función tercera simbólica” (Glocher Fiorini, 2013, 2015) lo que se conoce como función paterna para evitar sus inevitables connotaciones patriarcales, y “funciones de cuidados” lo que se denomina función materna, que también puede ser ejercida por otras personas.

Lo social

Los desarrollos de M. Langer abren una problemática crucial: ponen en juego las conexiones y mecanismos de transmisión entre los ideales y normas del contrato social y el campo pulsional, todo esto en el ámbito de la triangulación clásica de la familia burguesa.

En otras palabras, de las investigaciones de Langer surge la necesidad de encontrar relaciones y conexiones entre lo social, lo psicoanalítico y la construcción de subjetividad en las mujeres. Entran en juego los ideales, las idealizaciones y las relaciones de poder.

No se trata solo de reconocer que existen esas conexiones, que ya habían sido planteadas, sino de poder establecer y reconocer esos mecanismos de transmisión. A nuestro juicio, es necesario aquí incluir los aportes de Piera Castoriadis Aulagnier (1975/1977) y de Laplanche (1999/2001).

El concepto de proyecto identificatorio de Piera Aulagnier es una vía de transmisión privilegiada en la que la madre es portadora de enunciados identificatorios que marcan los orígenes de la subjetividad, y en el que debemos incluir los ideales de género. Asimismo, las nociones de significativo enigmático y de la prioridad del otro en la obra de Laplanche nos recuerdan que hay significantes que portan enigmas –entre otros, sobre los géneros y la diferencia de los sexos– y aluden a qué lugar le debería corresponder a cada recién nacido y cómo se decodifican en el curso de la vida.

Langer nos habla del patriarcado como una problemática estructural. Debemos recordar que para algunos psicoanalistas el patriarcado dejó de existir a partir de la denominada declinación del padre, ya planteada por Lacan. Sin embargo, cuando observamos el fenómeno de los femicidios, herederos del Derecho Romano y el *pater familia*, dueño de las mujeres y los niños, también en línea directa con la Inquisición y la persecución de las brujas, y cuando reflexionamos sobre las desigualdades existentes en distintas geografías y culturas, incluyendo Occidente, vemos que esa declinación toma nuevas formas para seguir existiendo.

En otras palabras, esto se mantiene en la actualidad en muchas sociedades occidentales bajo distintas formas que denominamos neopatriarcado y continúa bajo las formas tradicionales en otras sociedades.

Una segunda mirada sobre la obra de Marie Langer

La intención de este artículo fue revisar los aportes de Langer al estudio de la condición femenina, a la luz de los cambios que el pasaje del siglo XX al siglo XXI trajo en áreas tales como las transformaciones en la posición femenina, las nuevas organizaciones familiares, los enormes desarrollos en tecnología y biotecnología, en especial, así como, en el plano interdisciplinario, los desarrollos de género y posgénero, las teorías queer, los aportes del feminismo académico y variantes tales como el ecofeminismo, el feminismo filosófico, el ciberfeminismo, el feminismo poscolonial, el feminismo negro, entre otras variantes.

Recordemos que su obra se desarrolló en momentos de severas convulsiones sociales mundiales y en la Argentina, que aportes fundamentales del campo epistemológico se instalaron con fuerza con posterioridad, que los movimientos sociales del feminismo y sus variantes se visibilizaron y expandieron después en forma masiva.

Todo esto, en el marco de desarrollos en el campo psicoanalítico que amplían enormemente la mirada sobre las cuestiones que ya Langer había observado con tanta agudeza.

Hoy podemos pensar desde lógicas complejas las problemáticas que delineó M. Langer con tanta precisión y que adquieren un carácter anticipatorio capital (Glocher Fiorini, 2001a, 2001b, 2015). Esto implica:

1. Enfocar la cuestión de la diferencia biológica y anatómica, y su impacto en la condición femenina, que siempre fue pensada en términos valorativos/subalternos en la teoría y en la clínica (Glocher Fiorini, 2001a, 2001b), relegando a un segundo plano otros factores.

2. Abordar la complejidad de las relaciones entre variables tan heterogéneas como la anatomía, el campo de las identificaciones –especialmente de género– y el campo del deseo y la elección de objeto. No solo sus articulaciones, sino sus irreductibles discordancias (Glocher Fiorini, 2001a, 2001b). Esto solo puede ser pensado desde otras lógicas contemporáneas, que se posicionan más allá de la lógica binaria, aunque la incluyan.

3. Incorporar lo cultural-social-discursivo en el campo psicoanalítico. Esto implica ir más allá de las posiciones que plantean que lo social es otra área, distinta del psicoanálisis, y analizar cómo los discursos sociales se incorporan a las conceptualizaciones psicoanalíticas y entran a interactuar con el campo pulsional en la construcción de subjetividad.

4. Reconceptualizar el campo del deseo en las mujeres. Nos enfrentamos con la problemática de la idealización de la maternidad y de una desmentida de la condición deseante de las mujeres, más allá del deseo de hijo. A esto se agrega un tema clave: cómo se piensa el deseo de hijo y, aun más, el deseo en general. Como habíamos planteado en otras publicaciones, la descripción freudiana (Freud, 1923/1976c, 1924/1976b, 1925/1976a) del complejo de Edipo femenino demanda una revisión (Glocher Fiorini, 2015). Para ello, me basé en la noción de Deleuze (1977/1995) sobre el deseo. Este autor señala que el deseo no se genera en una carencia esencial, sino que el deseo es producción, *poiesis*. Este autor sostiene que la carencia es parte del deseo, pero no su origen y causa última.

5. Analizar los estudios de género y posgénero, y cuáles de sus aportes pueden ampliar una visión psicoanalítica sobre lo femenino. Para esto es necesario tomar el género en un sentido ampliado, en movimiento, y no como una categoría estanca, completa, de significados fijos.

Al haber trabajado los puntos mencionados, esto me condujo a pensar las ideas de Langer sobre las mujeres en el marco del paradigma de la complejidad, en las intersecciones de las variables men-

cionadas, siguiendo el modelo que utilicé para pensar lo femenino en general.

- Lo biológico-anatómico
- Las identificaciones de género
- El deseo y la elección de objeto
- La otredad y los discursos sociales
- Las relaciones de poder

Estas variables y su interjuego exceden el binarismo clásico de la dicotomía masculino-femenino. No anulan los dualismos –eso sería imposible porque forman parte de la cultura–, pero van más allá. Es decir, se incluyen los dualismos en complejidades mayores (Morin, 1990/1995).

Agrego al paradigma de la complejidad las ideas de Trías, que desarrolló en su *Lógica del límite* (1991). Este filósofo sostiene que el ser se constituye en el *limes* [límite], y considera el límite no como una línea que divide dos espacios, sino como un tercer espacio con sus leyes propias. Si lo pensamos en la relación mundo externo-mundo interno, encontramos otra forma de pensar la relación compleja entre ambos. Esto permite incluir el campo de la otredad en todas sus dimensiones y realiza un aporte a las preocupaciones de Langer sobre el impacto de lo social en general. El espacio transicional de Winnicott (1959/1991) es un ejemplo de esta lógica conjuntiva-disyuntiva.

Todo esto implica que el psicoanálisis no es una disciplina independiente y cerrada, sino que está inmerso desde sus orígenes en el texto y contexto discursivo y socio/cultural en el que se originó. Lo mismo ocurre con cada psicoanalista. Estos movimientos recorren la obra de M. Langer y marcan muchos de los interrogantes que se planteó.

También incluyo los desarrollos de Langer en un momento histórico que todavía prosigue. Celia Amorós (1985/1991) planteaba que la Revolución Francesa y la Ilustración afirmaron la condición de sujeto para los hombres, pero no para las mujeres. Cuando avanzaron los procesos deconstructivos propios de la Modernidad tardía, se planteó la deconstrucción del sujeto (masculino) de la Modernidad cuando las mujeres no habían alcanzado hasta entonces el estatus de sujeto.

El trabajo de historización es parte del psicoanálisis y está presente en la obra de Langer. Bourdieu (1998/2000) planteaba que este trabajo de historización era imprescindible para evitar la naturalización de las diferencias en términos de valores. En sus estudios de los bereberes de Cabilia había observado que las mujeres caminaban encorvadas atrás de los hombres, y que en estas tribus se consideraba que era una característica biológica-anatómica de las mujeres. Este autor planteó que era necesario un trabajo de historización para desnaturalizar lo que había sido naturalizado. Uno de los ejes principales en la obra de M. Langer apunta a este objetivo.

En este contexto, la obra de Langer revela también otra paradoja que se constata en las sociedades actuales y que tiene impacto en los estudios académicos. Se trata de profundizar en las teorías sobre las mujeres y lo femenino, que indudablemente tienen su impacto en la clínica y en la sociedad en general. Esto involucra los estudios de género. Pero, a la vez, los estudios *queer* y posgénero plantean una disolución/deconstrucción de los géneros. En este sentido, van más allá de los géneros y quedan abiertas sus posibles determinaciones en la construcción de subjetividad. Esta es una discusión en curso que merece encararse en profundidad (Braidotti, 1994).

En otras palabras, revisar el estatus femenino se ubica en una condición paradójica. Hay determinantes de género que tienen su impacto en las mujeres, en la construcción de subjetividad y, en suma, en el psicoanálisis. Y esto entra en contradicción con muchos planteos actuales sobre la necesidad de ir más allá de los géneros para pensar los procesos de subjetivación.

La obra de Marie Langer se ubica también en estas contradicciones.

Para pensar sus aportes, utilizo el concepto de Bajtin (1975/1989) de *cronotopos*: una obra ubicada en el cruce del tiempo y el espacio. Tiempo de transición/espacio de transición. Cronotopos

implica movimiento, devenir.

Avanzando más aun, abro el interrogante sobre la condición femenina en esta época de lo poshumano y los cuestionamientos de los géneros. La noción de *cyborg* que plantea Haraway (1984/1991) a fines del siglo XX alude a seres mixtos entre lo humano y la máquina. Entonces, en este contexto, ¿en qué lugar y cómo se piensan las diferencias y las inequidades de género?

En suma, su carácter anticipatorio ubica la obra de M. Langer como un antecedente imprescindible para ser repensado a la luz de las ideas actuales sobre las mujeres y lo femenino.

Referencia

- Amorós, C. (1991). Hacia una crítica de la razón patriarcal. *Anthropos*. (Trabajo original publicado en 1985).
- Bajtin, M. (1989). Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. En H. S. Kriúkova y V. Cazcarra Cremallé (trad.), *Teoría y estética de la novela* (pp. 237-410). Taurus. (Trabajo original publicado en 1975).
- Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1998).
- Braidotti, R. (1994). Sujetos nómades. Paidós.
- Castoriadis Aulagnier, P. (1977). La violencia de la interpretación: Del pictograma al enunciado. *Amorrortu*. (Trabajo original publicado en 1975).
- Chodorow, N. (1984). El ejercicio de la maternidad. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1978).
- Deleuze, G. (1995). Conversaciones. Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1977).
- Foucault, M. (1995). Historia de la sexualidad: La voluntad de saber, I. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1984).
- Freud, S. (1976a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1976b). El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1976c). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1976d). Sobre las teorías sexuales infantiles. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 9). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1908).
- Glocher Fiorini, L. (2001a). Lo femenino y el pensamiento complejo. Lugar.
- Glocher Fiorini, L. (2001b). El deseo de hijo: De la carencia a la producción deseante. *Revista de Psicoanálisis*, 58(4), 965-976.
- Glocher Fiorini, L. (2013). Deconstruyendo el concepto de función paterna: Un paradigma interpelado. *Revista de Psicoanálisis*, 70(4), 671-681.
- Glocher Fiorini, L. (2015). La diferencia sexual en debate: Cuerpos, deseos y ficciones. Lugar.
- Haraway, D. J. (1991). Manifiesto para cyborgs: Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En D. J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra. (Trabajo original publicado en 1984).
- Klein, M. (1964). El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas. En M. Klein, *Contribuciones al psicoanálisis*. Hormé. (Trabajo original publicado en 1945).
- Langer, M. (1951). Maternidad y sexo. Paidós.
- Langer, M. (1973). La mujer: Sus limitaciones y potencialidades. En M. Langer (comp.), *Cuestionamos 2* (pp. 255-277). Granica.
- Laplanche, J. (2001). Entre seducción e inspiración: El hombre. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1999).
- Melman, C. (1985). Nuevos estudios sobre la histeria. Letra Viva.
- Morin, E. (1995). Introducción al pensamiento complejo. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1990).
- Trías, E. (1991). *Lógica del límite*. Destino.
- Winnicott, D. W. (1991). El destino del objeto transicional. En D. W. Winnicott, *Exploraciones psicoanalíticas*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1959).

Marie Langer en México: Su intención formativa y su práctica

Estudí en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) ahí por los años setenta, cuando la orientación teórica de casi todas las materias de esa escuela estaba asentada en el conductismo de Watson y Pávlov o en la neuropsicología, lo cual dejaba fuera de una verdadera formación profesional a los psicólogos para ejercer una carrera titular. Además de reducir la psicología a una pobreza teórica y práctica enorme, el trabajo en laboratorio con ratas substituía la entrevista clínica y el trabajo directo con pacientes.

Casualmente llegó a mis manos un libro de Marie Langer, *Maternidad y sexo* (1951), y eso reorientó completamente mis estudios. Es un clásico aporte al complejo problema de la psicología de la mujer. A mí me pareció un libro extraordinario en ese entonces, y con las críticas que hoy día pueden hacerse, aún pienso que fue una herramienta valiosa para pensar no solo el psicoanálisis, sino también la femineidad, un tema que siempre le interesó a la Mimí.

Marie Langer nació justo en 1910, segunda de dos hijas dentro de una familia de alta burguesía judía, se recibió en Medicina y realizó su formación psicoanalítica en Viena. A pesar de la prohibición de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) de tener una participación política, cuando Hitler ascendió al poder, ella se inscribió en el Partido Comunista y luego sintió que debía ser parte de las Brigadas Internacionales que luchaban durante la guerra contra Franco, en España. Estos movimientos me revelan a mí no solo una convicción política dogmática, sino también el deseo de cambiar un mundo infernal que amenazaba con destruir toda la civilización. Llegó a la Argentina durante la Segunda Guerra Mundial; de hecho, ahora sabemos que, frente a la prohibición de participación política durante su formación analítica, ella siguió adelante en su actividad política, pidiéndole a Richard Sterba discreción.

Más tarde marchó a Sudamérica. Intentó primero vivir en Uruguay y viajó luego a la Argentina, donde encontró un país de inmigrantes que le fascinó. Argentina es un país particular, formado por exiliados y transterrados. A diferencia de México, que vivió una sangrienta conquista por parte de los españoles y que luego devino en una fusión étnica en la que se amalgamaron las dos culturas hasta formar un mestizaje que no deja de admirar al criollo o al extranjero para darle un lugar de privilegio, los extranjeros llegados a la tierra austral aniquilaron casi todo vestigio de civilización nativa.

Es cierto que tampoco encontraron ni la resistencia ni el grado de crecimiento cultural que había en México, pero también arrasaron lo que había para plantar las impresiones de una cultura europea, formada con predominio del espíritu de inmigrantes italianos y españoles, pero también franceses, alemanes, ingleses y sirios. A fines del siglo XIX, tuvo lugar una fuerte corriente de inmigración judía proveniente de Europa Oriental. Casi lo único que tomaron de la tierra austral fue el mate, y nada más.

* Sociedad Freudiana de la Ciudad de México.

Una generación después, muchos de los hijos de estos inmigrantes concurrieron a la universidad. La sociedad argentina fue relativamente abierta, socialmente progresista; el resultado fue que en los primeros dos tercios del siglo XX se logró una clase media en ascenso y una ciudad glamorosa como la de Buenos Aires.

Según Fanny Blanck-Cerejido (2002), las circunstancias político-sociales propiciaron la creación de instituciones en las que se imponían los ideales y la visión del mundo de una sociedad cosmopolita en ascenso. La actividad intelectual y científica fue intensa, y Buenos Aires se convirtió en un polo académico importante, cuyo ápice se alcanzó hacia 1955-1960.

La original Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) fue fundada el 15 de diciembre de 1942 por Ángel Garma, exiliado español y miembro del Instituto Psicoanalítico de Berlín; Celes Ernesto Cárcamo, médico psiquiatra y homeópata argentino formado en París; Marie Langer, exiliada vienesa, y después se agregaron Guillermo Ferrari Hardoy, Enrique Pichon-Rivière y Arnaldo Rascovsky. El psicoanálisis fue impregnando la cultura, la educación, la pediatría, la cardiología, y llegó a ser un elemento muy presente en las modalidades de pensamiento y del diario vivir de un extenso grupo social.

Yo conocí a Marie Langer, quien fue mi maestra y supervisora. Analizante de Richard Sterba, pertenecía a la tercera generación de analistas, y por la edad avanzada de Freud, ya no tuvo contacto con él. Vino a México durante los años setenta, huyendo de un sangriento golpe de Estado que provocó una persecución política inflexible hacia la gente de izquierda cuando todavía había en el espectro político una gran diferencia entre izquierda y derecha. Era una persona inteligente, generosa y con un don de gentes como no he conocido otra igual en el medio; amaba la Argentina y a los argentinos porque la habían recibido después de la Guerra Civil Española.

Cuando le sobrevino el cáncer incurable que terminaría con su vida, decidió regresar a ese país, no sin antes escribir aquí, con apoyo de Guinsberg y Palacios, su biografía (Langer *et al.*, 1981) y dejar su huella analítica en muchos de mi generación. Durante veintinueve años perteneció a la IPA, como analista didáctica. Para 1971 se unió a otros colegas de pensamiento de izquierda y formaron Plataforma Internacional, organización que se proponía cuestionar la verticalidad y el alto costo de la formación y de la práctica psicoanalíticas que impartía la IPA y las sociedades dependientes de ella. Un tiempo después, con un grupo numeroso de analistas, se afilió a la Federación Argentina de Psiquiatras (FAP). Esta agrupaba a los psiquiatras más progresistas, que trabajaban en tres niveles: el gremial, el científico y el político. Su pertenencia y actividad en Plataforma y FAP provocaron, en el mismo año 1971, conflictos con APA, disyuntivas que la llevaron, junto con otro grupo afín (Documento), a la ruptura inevitable con la IPA (Ponza, 2011). Langer, después de su participación en el Congreso Psicoanalítico Internacional de Viena, en 1971, renunció a la APA y la IPA, lo cual significó un paso muy importante política y personalmente; entre otras cosas, demostraba que un analista puede prescindir de la institución, sin dejar de ser analista. En ese Congreso presentó un trabajo, muy comentado, bajo el título de “Psicoanálisis y/o revolución social” (Langer, 1971a)¹.

Marie Langer participó en la fundación de la APA, en la cual desempeñó diversos cargos directivos e hizo importantes contribuciones. Publicó libros brillantes, entre los que figura *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis* (Langer, 1957); en colaboración con L. Grinberg y E. Roldrigué, escribió también tres obras importantes: *Psicoterapia del grupo: Su enfoque psicoanalítico* (Grinberg *et al.*, 1974), *El grupo psicológico: En la terapéutica, enseñanza e investigación* (Grinberg

1. Armando Bauleo (2003) hace una crónica del texto.

et al., 1959) y *Psicoanálisis en las Américas: El proceso analítico, transferencia y contratransferencia* (Grinberg et al., 1968); en colaboración con J. Bleger y otros autores, ha publicado asimismo textos sobre psicopatología, y con Goligorsky, el texto *Ciencia-ficción: Realidad y psicoanálisis* (Langer y Goligorsky, 1969).

Llegaron a México, a principios de los años setenta (Blanck-Cerejido, 2002), algunos analistas argentinos huyendo de la feroz dictadura argentina; además de Marie Langer, Ignacio Maldonado, Miguel Matrajt, Armando Bauleo, Enrique Guinsberg, buena parte de ellos ejerciendo su práctica fuera de los canales institucionales regulados por la IPA. Se comprende este gesto porque tuvieron en su momento actitudes muy críticas hacia la formación y la estructura institucionales que los hicieron tomar su propio camino en un gesto delineado en dos volúmenes de escritos, con el nombre de *Cuestionamos* (Langer, 1971) y *Cuestionamos 2* (Langer, 1973). El primero, con los nombres de Juan Carlos Plá, Marcelo Viñar, Eduardo Pavlovsky, José Rafael Paz y la propia Marie Langer. El segundo volumen, también compilado por Marie Langer, llevaba los nombres de Armando Bauleo, Diego García Reynoso, Marcelo Pasternac, Néstor Braunstein y Juan Carlos Volnovich, entre otros, donde debe hacerse notar que era tal la voluntad de la Mimí de cuestionar la institución de la que quería desprenderse que aceptó en estas críticas trabajos de autores que no habían pasado por la IPA y a los que ella misma no apoyó después en algunos de sus proyectos posteriores porque ella siempre fue muy fiel a sus convicciones de lo que era y lo que no era psicoanálisis.

A través de un par de maestros argentinos, me acerqué, siendo muy joven, ahí por los veinticinco años, al grupo de supervisión del doctorado en Psicología, y ella me recibió con una actitud abierta, cálida, sin poner ninguna barrera, lo cual le agradezco mucho porque, hasta ese momento, al acercarme a instituciones psicoanalíticas, había tenido poca suerte. Llegué unos minutos antes que los que luego serían mis compañeros (concretamente, uno de ellos sigue siendo mi amigo después de cuarenta años), así que tuve la oportunidad de conversar un poco con ella a solas. Me preguntó por qué me interesaba el psicoanálisis, y le expliqué que estaba terminando de leer las obras de Freud y que había leído su libro sobre maternidad y sexo, a lo que ella abrió la boca, y dijo que era un libro que debería de reescribir, que cada vez le interesaba menos. Que los anticonceptivos no eran lo único que había propiciado cambios en la situación de la mujer, que también algo muy importante para la mujer fue la experiencia de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, que antes se intentaba mantener a las mujeres en el hogar, al cuidado de los hijos, y al presentarse la situación de emergencia que implica la guerra, las mujeres tuvieron que incorporarse al proceso de producción como asalariadas de bajo nivel o en los cargos directivos, debido a que los hombres estaban dedicados a las tareas bélicas, pero este hecho permitió que las mujeres realizaran labores que antes se habían considerado masculinas y que los hombres nunca hubieran permitido que ellas desempeñaran, sin embargo, la realidad fue que las realizaban con toda eficacia, lo cual dio un gran impulso a los movimientos feministas gestados en el siglo XIX y a todas las reclamaciones de las mujeres por la igualdad de los derechos en la educación, en el trabajo, etcétera, y que en el momento en que la mujer entra en el proceso de producción -no con los mismos derechos que el hombre porque todavía no los tiene-, cambia su psicología y no podemos ya hablar de la mujer y la madre tradicional, todo ha cambiado.

A mí me asombró y no supe bien qué contestarle, luego llegaron mis compañeros y empezó el ateneo clínico que se celebraba una vez por semana. Años después, entendí mejor sus palabras, pues en el texto original pone un gran acento en la definición de la mujer a partir de su biología como madre.



Sophie Calle
Le régime chromatique | The chromatic diet, 1997
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Platicando con ella, años después, afirmaba que somos seres biopsicosociales y que lo psicológico es resultado de lo biológico (que hasta mediados del siglo era inmutable) y de lo social (que es sumamente cambiante); por supuesto que existe una diferencia -psicológicamente hablando- entre hombres y mujeres, pero esta diferencia era en gran parte atribuible a factores sociales, puesto que vivimos en una sociedad patriarcal. No dejaba de tomar en cuenta que tal vez existiese una comunidad indígena en la que todavía se diese un tipo de sociedad matrilineal, y eso implicaría otro tipo de diferencias psicosociales entre hombres y mujeres. Afirmaba que vivíamos en una sociedad que marcaba una gran diferencia entre los sexos para ubicar, sobre todo, el papel que deben tener. Sin embargo, estaba consciente de que, precisamente en el siglo XX, el papel de la mujer había cambiado muchísimo, incluso desde el plano biológico, pues la generalización en el uso de los métodos anticonceptivos femeninos reubicó el papel de la mujer en la sociedad. En general los anticonceptivos permitirían a la mujer decidir si quiere ser madre y gozar de liberación sexual como nunca antes en la historia.

El ateneo clínico se realizaba de manera muy sencilla; a voluntad de los asistentes, se elegía de la manera más libre a uno de ellos, que presentaría un caso clínico. Eran casos clínicos de pa-

cientes tratados de manera gratuita en la clínica San Rafael. A esa clínica se remitía a todo tipo de pacientes, y Mimí siempre nos insistía en que lo más importante de nuestro trabajo era aprender a escuchar, no dar consejos ni dirigir la vida de aquellos que se acercaban a nosotros. Yo estuve cerca de cuatro años en ese ambiente que formó mi manera de trabajar más tarde.

Mimí no era muy afín a los trabajos de Lacan, que también cuestionaron la IPA por esos años; le parecía que el paciente debía recibir 45-50 minutos de tratamiento en cada sesión, y que muchos de los cambios introducidos por Lacan no eran del todo comprensibles. Por eso parecerá extraña la anécdota que contaré.

Uno de mis primeros pacientes, llegado a mi primer consultorio, lo que hacía era saludarme, recostarse en el diván y dormirse durante toda la sesión. Yo empecé a supervisar mi trabajo con Mimí individualmente, le conté la situación, y ella me dijo, no sin antes soltar la carcajada: «¡Julio, pero si tú eres lacaniano!», aludiendo a que, por esos años, yo tenía sin duda interés en Lacan y su obra. Me insistió: «La próxima sesión, cuando se duerma, lo despiertas y lo echas fuera del consultorio. Si te reclama el asunto, le dices que la culpa la tiene él por dormirse el tiempo en el que debiese de hablar». La siguiente sesión, llegó el paciente muy enojado, me reclamó que no me hubiese mantenido escuchándolo toda la sesión. Le dije que no había nada que escuchar, pues él se dormía. La intervención le tomó por sorpresa, y a partir de ese momento, no volvió a dormirse y empezó a asociar libremente.

La intervención de la Mimí fue justa para el caso clínico y también me reveló después que ella leía sin permiso muchos autores y obtenía sus propias conclusiones. Su práctica demostraba que el psicoanálisis no es un dogma ni una religión, sino, ante todo, una práctica terapéutica.

Seguí mi trabajo, individual y colectivamente, con ella. En sus últimos años en México ella estaba muy comprometida con Cuba y la Revolución Sandinista luchando con la esperanza del cambio social. Ella siempre estuvo muy envuelta en la formación de analistas dentro de México, fuera de los canales institucionales. No sé bien los resultados de su inquietud por no participar en las instituciones más formales. Yo, personalmente, he buscado reintegrarme a la IPA y a la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), pero sé que algunos de mis colegas desprecian estas opciones y transmiten a sus alumnos estas ideas.

Pasado algún tiempo de conocernos, me dedicó su autobiografía, con el texto: “Para Julio que será un gran analista; Amistosamente. Marie Langer”.

Estábamos los dos tan emocionados ese día que no puso fecha alguna, lo cual hace que mi deseo de ser un gran analista siga presente y no haya llegado aún la fecha final. El seminario de supervisión colectivo era sencillo, pero había gente que mentía sobre su trabajo clínico; yo me di cuenta de esto porque acudía a otro grupo de supervisión donde se presentaban los mismos casos. Específicamente en un caso, me atreví a enfrentar al expositor y le dije que estaba mintiendo, que ese caso lo había presentado de otra manera ya con otro supervisor. Tal vez el exponente pensaba que, debido a mi juventud, no tomaría en serio Mimí mis argumentos, pero ella lo enfrentó con mucha claridad, le dijo que trataba de quedar bien con ella cambiando el estilo de presentación y el caso.

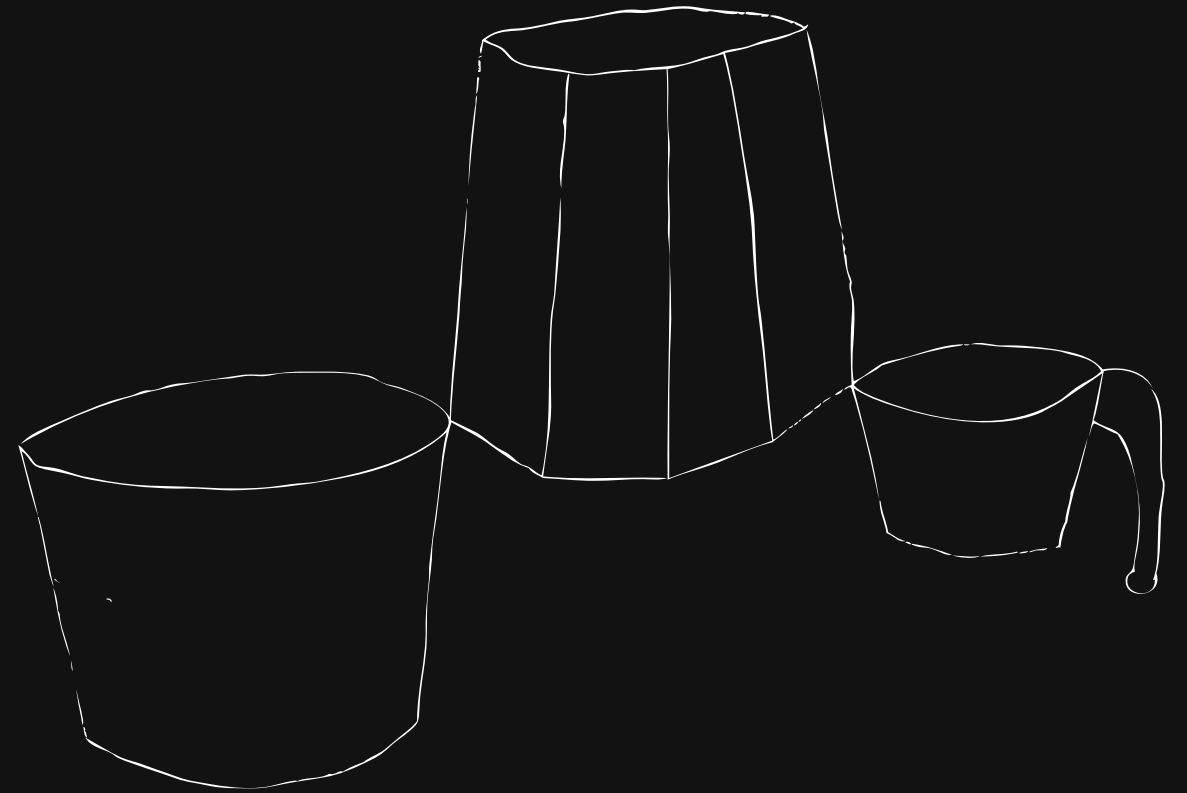
Su trabajo de supervisión conmigo no pasó –en términos generales– por indicaciones directas, lo cual no quería decir que no tuviera presente que ese tipo de intervenciones son muchas veces necesarias.

Con otro paciente, que tenía una serie de obsesiones sexuales y que mantenía relaciones con cualquier mujer que se le atravesaba y en todo lugar, se me presentó a mí el problema de qué podría yo hacer ante este pasatiempo angustiante, pues sus historias le producían placer y angustia. Ella me dijo: «En sus relatos lo que intenta es arrastrarte a su infierno. Debes tomar distancia de

eso para que el tratamiento funcione». Además, su intervención vino en dirección de hacerme notar que todas esas mujeres eran máscaras de su madre, que su intensa actividad sexual era una manera de estar plegado frente a una monstruosa diosa edípica incomparable. Eso me hizo cambiar mi posición de escucha y mis modos de intervención, pues yo estaba muy metido en la superficie de sus relatos, sin saber del todo qué hacer con ellos. Poco a poco, sin prisas, me empecé a hablar de otra mujer que no había salido en su discurso. Una chica sencilla que él no había considerado lo suficientemente bella para ser su pareja y competir con las otras, incluso para ser expuesta a mi escucha, pero con la que tenía una buena relación amistosa. De vez en vez, tenían sexo, sin que este fuera espectacular. Con el tiempo, esta mujer fue tomando gran importancia y se convirtió en su mujer definitiva. Me acuerdo de su última sesión, a la que acudió con una niña de dos años, muy contento, completamente cambiado. Traía una pastilla de calmante en su bolsa, que habitualmente conservaba, pensando que podía darle de nuevo algún ataque de ansiedad. Me preguntó si podría contactarme en la nueva ciudad donde yo viviría; no lo hizo.

Referencias

- Bauleo, A. (2003). Relectura de “Psicoanálisis y revolución social”. *Área 3: Cuadernos de temas grupales e institucionales*. <http://www.area3.org.es/uploads/a3-9-bauleo-relectura-de-psicoanalisis.pdf>
- Blanck-Cerejido, F. (2002). El exilio de los psicoanalistas argentinos en México. *Psicoanálisis*, 24(1-2), 197-216.
- Goligorsky, E. y Langer, M. (1969). *Ciencia ficción: Realidad y psicoanálisis*. Paidós.
- Grinberg, L., Langer, M. y Rodríguez, E. (1959). *El grupo psicológico: En la terapéutica, enseñanza e investigación*. Nova.
- Grinberg, L., Langer, M. y Rodríguez, E. (1968). *Psicoanálisis en las Américas: El proceso analítico, transferencia y contra-transferencia*. Paidós.
- Grinberg, L., Langer, M. y Rodríguez, E. (1974). *Psicoterapia del grupo: Su enfoque psicoanalítico*. Paidós.
- Langer, M. (1951). *Maternidad y sexo: Estudio psicoanalítico y psicosomático*. Nova.
- Langer, M. (1957). *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis*. Nova.
- Langer, M. (1971a). Psicoanálisis y/o revolución social. En M. Langer (comp.), *Cuestionamos*. Granica.
- Langer, M. (comp.) (1971b). *Cuestionamos*. Granica.
- Langer, M. (comp.) (1973). *Cuestionamos 2*. Granica.
- Langer, M., Palacio, J. del y Guinsberg, E. (1981). *Memoria, historia y diálogo psicoanalítico*. Folios.
- Ponza, P. (2011). Psicoanálisis, política y cultura en la Argentina de los sesenta. *Nuevo mundo, mundos nuevos*, 11. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61036>



Fuera de Campo

Néstor Carlisky*, Rubén Zukerfeld** y Raquel Zonis Zukerfeld***

Coautores: Alcira Baldin****, Susana Boz*, Olga Cartañá*, Marita Cayupan*, Juan José Falcone*, Ricardo Frigerio*, Nilda Rodríguez Raffaelli* y Mabel Tripcevich Piovano**

Crisis sociales y neutralidades: El problema de los negacionismos*****

In memoriam Ricardo Frigerio.

1. Introducción: Neutralidades posibles e imposibles

Todos tenemos "wishfull thinking" respecto de nuestros analizados. Nuestros deseos difieren según la ideología que profesamos: eso es todo.

Marie Langer, 1968

El psicoanálisis nace en la Viena de principio del siglo XX, que no es la Europa de posguerra, y esta a su vez no es la Francia de la década del sesenta. Y ninguno de estos marcos culturales es el Estados Unidos que conoce Freud, ni el de la Guerra Fría ni el de las invasiones imperiales. Y, por supuesto, ninguna de estas condiciones es comparable a la de los países de América Latina en democracia o bajo dictaduras militares o del mercado neoliberal. O sea que los desafíos epocales son variables y que el psicoanálisis se ha desarrollado bajo todas estas circunstancias de distintos modos. Pero uno de los problemas principales, siempre latentes, ha sido la relación de la clínica psicoanalítica con la realidad sociopolítica y sus diferentes y a veces dramáticas crisis.

Existen –desde Freud– diversos aportes que han jerarquizado el valor de la realidad externa, es decir, el efecto de las circunstancias sociales, políticas y culturales en la constitución subjetiva. En la actualidad, dichas circunstancias se expresan con cierta violencia en una pandemia mundial que aún no ha terminado, generando trágicos efectos en la salud con sus correlatos psicológicos, sociales, económicos y políticos, uno de los cuales ha sido el negacionismo.

Por otra parte, uno de los temas considerados inherentes a la práctica psicoanalítica es la neutralidad, en especial cuando en el campo analítico se plantean problemas de la realidad sociopolítica. Creemos que es más adecuado hablar de *neutralidades*, por la necesidad de respetar la concepción básica de singularidad, propia de cada pareja analítica. Es de suponer que no existe psicoanalista alguno, con cierta experiencia, que no se haya planteado la neutralidad como un

problema frente al cual tomar posición. Varios psicoanalistas latinoamericanos lo han hecho en relación con distintos aspectos y desde diferentes perspectivas: H. Bleichmar (2001), B. de León de Bernardi (1999), A. Fainstein (2011), J. Fischbein (2011), L. Glocer Fiorini (2009), L. Martinto de Paschero (2016), J. R. Padilla Herrera (2004), E. Rapaport de Aisemberg (2004) y N. Vallespir (1999), entre otros. También tienen su especial postura Lacan (1960/1984) y autores del psicoanálisis relacional como O. Renik (1999) y R. D. Storolow y G. E. Atwood (2013).

Sin embargo, el tema –como tema central de un congreso– no estuvo en el título de ninguno de los congresos de Fepal hasta la fecha, al igual que en los congresos de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) desde 1965. Por otra parte, la noción de neutralidad es solidaria con la de abstinencia, y esta última alude a la norma de no satisfacer las demandas del paciente, sean estas sexuales o de vinculaciones extranalíticas de cualquier orden, y conlleva una posición ética de la cura. La neutralidad es definida por Laplanche y Pontalis (1967/1971) –en línea con Freud– al afirmar que:

El analista debe ser neutral en cuanto a los valores religiosos, morales y sociales, es decir no dirigir la cura en función de un ideal cualquiera y abstenerse de todo consejo; neutral con respecto a las manifestaciones transferenciales, entrando en el juego del paciente; neutral en cuanto al discurso del analizado, es decir no conceder *a priori* una importancia preferente, en virtud de prejuicios teóricos, a un determinado fragmento o a un determinado tipo de significaciones. (p. 266)

Si se observa esta definición, se puede ver que en realidad incluye tres aspectos superpuestos a la noción de abstinencia, pues –considerando que se trata de una indicación para el analista– alude a *abstenerse* de manifestar opiniones religiosas, morales y sociales, *abstenerse* de entrar en el juego transferencial del paciente y *abstenerse* de elegir *a priori* o dar importancia preferencial a ciertas significaciones. Es decir que ser neutral es abstenerse de dar consejos, de satisfacer demandas y de elegir temas en el discurso del paciente.

Al final de su texto, Laplanche invita a reflexionar sobre la imposibilidad de llevar a cabo tales prescripciones, ya que establece una diferencia marcada entre función analítica y persona real del analista, que en cualquier concepción de analista involucrado o implicado en dicho campo se diluye. Como señala Baranger (1956/1969), el analista “está *entero* en su trabajo” (p. 103; la cursiva es nuestra), por ende, la neutralidad sería un esfuerzo imposible, pero la no aplicabilidad de la regla de abstinencia ideológica “no significa que podamos, ni debamos, prescindir de ella” (p. 103).

Se trataría de una prescripción negativa que implica una ética instrumental –como señala Rafael Paz (2008)– de lo que *no* hay que hacer, es decir, una noción que se dirige a la forma de *intervenir* del analista, diferenciada de lo que el analista sienta o lo que el paciente le haga sentir, es decir, la contratransferencia.

Pensamos entonces que la imposibilidad puede tener que ver con la diferencia entre lo que el pensamiento del analista puede procesar –y, por ende, su intervención–, diferenciado de su sentimiento contratransferencial, es decir, de la repercusión afectiva del discurso del paciente. Es aquí donde podría aplicarse una suerte de paráfrasis de la fórmula pascaliana¹, pues *en la neutralidad de su pensamiento y acción, tolera diferencias que muchas veces su sentimiento resiste o rechaza*.

Así es que las intervenciones analíticas en el campo singular son el resultado de distintas variables, dentro de las cuales sus sentimientos previos a la llegada del paciente, sumados a los

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

** Sociedad Argentina de Psicoanálisis y Asociación Psicoanalítica Argentina.

*** Instituto Psicosomático de Buenos Aires.

**** Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

***** Premio Psicoanálisis y Libertad 2022, Fepal.

1. Se refiere a la conocida frase en los *Pensamientos* de Blas Pascal: “El corazón tiene razones que la razón ignora”.

sentimientos contras transferenciales, ocupan un lugar principal para pensar el problema de la neutralidad. Aquí es donde la afirmación freudiana de *Observaciones sobre el amor de transferencia*² visibiliza –a nuestro modo de ver– el problema central: escribe Freud (1915 [1914]/1991) “opino, pues, que no es lícito desmentir la indiferencia que, mediante el sofrenamiento de la contras transferencia, uno ha adquirido” (p. 168).

Al parecer, Strachey tradujo el vocablo alemán *Gleichgültigkeit* como *neutralidad*, cuando en realidad significaría *indiferencia*. Y López-Ballesteros en la versión en castellano mantuvo el término como tal: “mi opinión es que no debemos apartarnos ni un punto de la neutralidad que nos procura el vencimiento de la transferencia recíproca” (Freud, 1915 [1914]/1997, p. 1692). Es prudente recordar que estas indicaciones freudianas se desarrollan claramente en el marco de tratamientos con psiconeuróticos, es decir, en el lugar preciso del descubrimiento del inconsciente y sus producciones, o sea, en la realidad psíquica y en sus dinámicas.

De todos modos –desde nuestra perspectiva–, lo importante aquí son los términos *vencimiento* o *sofrenamiento*. ¿De qué? De los sentimientos –para Freud–, productos exclusivos de la transferencia recíproca o contras transferencia. En definitiva, si la abstinencia es no actuar un sentimiento, la neutralidad consistiría además en *no demostrarlo*. Este aspecto adquiere relevancia en la medida que gran parte de las terapias psicoanalíticas se desarrollan hoy día cara a cara, y la expresión facial del analista devela sentimientos que pueden contradecir su intervención.

Así es que en la neutralidad –el sofrenamiento de los sentimientos–, las palabras dicen algo y los sentimientos expresados en el rostro o el tono tal vez digan otra cosa. Aquí se aplicaría otra paráfrasis pascaliana, pues *el rostro expresa sentimientos que muchas veces las palabras ocultan*. O sea que el problema de la neutralidad sociopolítica no pasaría tanto por pensar diferente del paciente, sino por tener un sentimiento de rechazo a lo que expresa el paciente, que el análisis de la contras transferencia –más allá de supervisiones y análisis personal– no necesariamente modifica de raíz.

Viñar (1994) escribe que

las teorías y creencias del analista, su acervo cultural y psicoanalítico son parte de la neutralidad, la que, bien entendida, no consiste en rituales de asepsia y formalidad protocolar, sino en no ejercer el *poder sugestivo e indoctrinador* que la regresión del paciente le otorga. (p. 256; la cursiva es nuestra)

Y previamente:

no veo por qué se aprecia un rictus donde un analista hipomímico emula a un diplomático o a un jugador de naipes, como menos indoctrinante y más neutral que la postura de arriesgarse a un juego conversacional que incluye la propia e indisimulada gestualidad expresiva. (p. 253)

Hay aquí también planteado el problema de esa némesis de la teoría y la clínica psicoanalítica llamada sugestión –siempre existente por el poder de la palabra de quien ha recibido y soporta un lugar de ideal–, confundida con la actitud indoctrinante, hipnótica, que constituye una operación activa con un fin determinado.

Eduardo Braier (1990), quien se ha ocupado exhaustivamente de la neutralidad, remarca que la misma “contribuye a generar la atmósfera analítica que es regresiva y también –por esta misma razón– sugestiva para el analizado” (p. 178). Señala además, varios años después, que

nadie puede disentir que hay que evitar adoctrinar al analizando, pero lo que cabe aclarar es que respetar la libertad de ideas y de elección del paciente no equivale lisa y llanamente abstenerse de analizar. (Braier, 2015, p. 60)

Aquí ser *neutral* significa no abusar del poder. Sería esta una clara posición ética que Etchegoyen (1986) describe como algo que “se integra en la teoría científica del psicoanálisis no como una simple aspiración moral sino como una necesidad de su praxis” (p. 27). Pero, además, este mismo analista autodefinido como kleiniano y primer Presidente latinoamericano de IPA se ocupa de señalar que

es evidente que si nosotros decimos que hay analistas que solo ven la transferencia y que desestiman la realidad, estamos afirmando que esos analistas están equivocados, cuando no psicóticos, ya que es el psicótico el que no ve la realidad. (p. 229)

Pero la realidad se percibe y evalúa acorde a la ideología del analista, que, como la de cualquier sujeto, no es totalmente racional.

En ciencias sociales, una ideología es un conjunto normativo de *emociones*, ideas y creencias colectivas que son compatibles entre sí y están especialmente referidas a la conducta social humana. Por otra parte, podemos definir la ideología *sociopolítica* como el esquema organizador que articula nuestros deseos conscientes e inconscientes de cómo preferimos que funcione la sociedad, lo que implica una gama amplísima de posibilidades individuales.

La neutralidad del analista sería posible en cuanto a las intervenciones que realiza, pero no en cuanto a los sentimientos que integran su forma de pensar, su ideología sociopolítica, previa a conocer al paciente, y que puede ser muy opuesta a la de este último. En cierta forma, se puede pensar que la neutralidad sería un dispositivo creado para proteger a los pacientes de nuestros prejuicios e ideología, pero que esto no siempre es posible y en algunos casos tampoco es recomendable.

Las diferentes formas de entender la neutralidad van en general desde su valor central en la clínica hasta considerarla una imposibilidad. Y la salida de la neutralidad puede ser considerada una manipulación o una intervención con valor terapéutico.

Así es que no solo la salida de la neutralidad sociopolítica incide sobre el campo transferencial; la indiferencia o la neutralidad sociopolítica del terapeuta en relación con su contexto y la negación de su implicancia también inciden en la tarea clínica. Entre brindar continencia, evitar manipulaciones narcisistas, no poner en funcionamiento *actings* iatrogénicos y evitar una indiferencia frente al contexto, *transitamos un estrecho camino donde la neutralidad sociopolítica es a la vez posible e imposible*. Es imposible *ser* neutral, pero es posible *hacer* intervenciones neutras que son parte del método, pero que a veces implican desmentidas iatrogénicas, en especial en ciertos contextos sociales y políticos críticos, donde existen condiciones objetivas de padecimiento o de enajenación. Uno de ellos, actual y pleno de incertidumbre, es el de la crisis sanitaria, social, política y económica –como señalamos al principio–, con sus importantes efectos psíquicos, generada por la pandemia de Covid-19.

El objetivo de este trabajo es justamente estudiar los distintos aspectos de la neutralidad y en especial los efectos del negacionismo en dicho contexto disruptivo en el ámbito latinoamericano, en relación con las condiciones sociopolíticas y su influencia en el campo psicoanalítico.

2. N. de la E.: En traducción de J. L. Etcheverry, *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*.

2. Psicoanálisis latinoamericano: Lo traumático y las neutralidades

*Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra.
Y nos dijeron: "Cierren los ojos y recen". Y cuando abrimos los ojos,
ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia.*

Eduardo Galeano, 1971

2.1. Claudio Eizirik (2012) –citando a Mariano Horenstein en la *Revista Brasileira de Psicanálise*– escribe que “el psicoanálisis latinoamericano se caracteriza por una hibridez fértil, un vigor híbrido, una heterodoxia pura y que es necesario *restablecer la impureza* en el corazón del psicoanálisis. Lo que nos caracteriza, entonces, es un irrecusable mestizaje” (p. 79; la cursiva es nuestra).

En este trabajo planteamos que justamente es el psicoanálisis latinoamericano el lugar donde la “pureza” de las prescripciones sobre la neutralidad sociopolítica se ha subvertido –saludablemente– porque la realidad y las historias latinoamericanas –plenas de desigualdades persistentes, pobreza, marginación, dictaduras genocidas, democracias corrompidas, e intervenciones imperialistas– lo han provocado.

Para pensar entonces en el psicoanálisis latinoamericano y sus crisis sociales y políticas, puede ser útil problematizar el problema de la neutralidad, tanto en las prácticas clínicas como en las instituciones psicoanalíticas. Esta problemática en Argentina irrumpió en la década del setenta a partir de la crisis institucional generada por el grupo Plataforma, grupo internacional de profundo efecto en el ámbito psicoanalítico argentino, que dejó marcas significativas en los analistas y su actividad clínica. Carpintero y Vainer (2018) reseñan cómo este grupo –en función del contexto sociopolítico– planteaban que “la APA [Asociación Psicoanalítica Argentina] ha llegado a constituir una empresa que lucha por su posición monopolista del psicoanálisis” (p. 63) cuyo objetivo era mediante una falsa neutralidad y el apoliticismo “la instrumentación ideológica del psicoanálisis al servicio de las clases dominantes de nuestra sociedad” (p. 64).

Achard de Demaria, Pereda Valdes, Casas de Pereda, Pla, Viñar y Ulriksen de Viñar (1968/1971) hace más de cincuenta años plantearon que “el país y la sociedad en que se vive constituyen un objeto común de paciente y analista” (p. 51), que ese objeto común amplía el campo analítico y que “en un país con crisis social [...] debe ser abordado en la sesión” (p. 51), y también que “la neutralidad del analista puede verse comprometida frente al trato agresivo, no reparatorio, del *objeto común*, hecho por el paciente” (p. 51). Y agregan que “la no inclusión del objeto común en el campo corre el riesgo de [...] contribuir a la creación de baluartes” (p. 51).

Hoy en día nos encontramos en Latinoamérica en general con profundas crisis sociopolíticas que atraviesan el campo clínico y las instituciones psicoanalíticas. En relación con dicha problemática, Fepal (25 de octubre de 2019) ha manifestado, en ocasión de la crisis social en Chile:

Convocamos a las fuerzas democráticas y a las sociedades Psicoanalíticas a trabajar juntos, tanto con los *sujetos singulares* como con el *colectivo*, con el fin de ayudar a reparar las heridas traumáticas que se siguen sucediendo como consecuencia de la ruptura del lazo social que afecta a nuestras sociedades. (párr. 5; la cursiva es nuestra)

Si bien pensamos que la neutralidad sociopolítica del analista es tan difícil de mantener –en tanto sentimiento y forma de pensar– como cualquier otra forma de neutralidad, esta tendría un carácter especial. El revelar la ideología sociopolítica es vivido como un develamiento espe-

cialmente transgresor porque puede ser sentido como algo que desnude aspectos especialmente profundos de nuestra identidad y, por ende, constituir una salida extrema de la abstinencia. Se trataría tal vez de poner en dramática evidencia “mundos superpuestos” (Puget y Wender, 1982). Recientemente, es Puget (abril de 2017) quien señala que

en el orden de opiniones políticas pareciera que se toca una zona muy sensible, algo del orden de una particular dificultad en aceptar que los elementos que influyen para formarse una opinión son múltiples y muchas veces no reconocibles.

Estamos entonces hablando de un eje que va desde la necesidad de coincidencias básicas del paciente con su analista, cosa necesaria y legítima para el establecimiento de la alianza de trabajo en el campo terapéutico, hasta la intolerancia de cualquiera de los miembros de la pareja a una ideología diferente de la del otro.

Es claro que muchas veces los comentarios sociopolíticos de nuestros pacientes pueden producirnos rechazo, en especial si son violentamente opuestos a nuestro pensamiento, porque nos enfrentan con un discurso que sentimos prohibido de interpretar o confrontar sin violar las reglas de la técnica. Aquí se generaría un cansancio contratransferencial y una impotencia terapéutica. El analista tiene en cuenta la realidad externa, pero no puede incluirla por temor a su superyó y a la reacción del paciente, lo que facilita a veces la ruptura del proceso.

El problema que se suscita en relación con la salida de la neutralidad sociopolítica es si existen indicadores claros para diferenciar cuándo esta salida entra en la categoría de *acting* o si tiene valor terapéutico. Sin embargo, es claro que habría algo específico en la salida de la neutralidad sociopolítica que puede despertar temores contratransferenciales, diferentes a otras salidas de la neutralidad. Por otra parte, la forma de salida, la frecuencia de la misma y la posibilidad de *actings* son diferentes con los pacientes con los que se coincide y con los que no se coincide ideológicamente.

2.2. No obstante, los eventos disruptivos con efectos traumatogénicos constituyen un capítulo especial en relación con la neutralidad. Todo analista sabe el valor del sostén emocional en esas situaciones, pero es importante diferenciar las situaciones sociopolíticas eventualmente traumatogénicas de otras. Por ejemplo, en las catástrofes naturales, la identificación con el damnificado resulta más fácil que en aquellas donde hay diferencias ideológicas, cuestiones éticas y, sobre todo, cuando los damnificados son violentados o sufren ataques a la integridad y a la dignidad. Aquí por lo general los pacientes necesitan saber de su analista y tener la seguridad de que sea alguien que les cree y de que, justamente, *no sea neutral*. En este sentido, Ulriksen de Viñar (1989) señala, aludiendo a la neutralidad con víctimas de la tortura y la persecución política: “la posibilidad de reparación del traumatismo inducido por tratos inhumanos comienza por el reconocimiento de la legitimidad de su sufrimiento” (p. 189). Y cuando se trata específicamente de violaciones a los derechos humanos, Amati Sas (2008) plantea de lo imprescindible de solidarizarse con sus víctimas, lo que implica una salida inevitable de la neutralidad. Pero en estos casos no se trata solo de lo que le sucede al paciente, sino también al analista, que pertenece al mismo ámbito del paciente.

En términos generales, el trauma sociopolítico es diferente al trauma infantil o a las diferentes situaciones traumatogénicas vinculadas al abandono, el maltrato o las pérdidas de seres queridos, aunque pueda compartir efectos psíquicos semejantes. En el trauma sociopolítico puede existir exclusión social, pérdida de estatus y grupos de pertenencia, pérdidas de red social, conflictos fa-

miliares y situaciones de persecución, y en situaciones más graves, amenazas y pérdida de la vida. Ilany Kogan (2004/2005) psicoanalista israelí atendiendo bajo circunstancias bélicas, plantea:

Como analistas, intentamos ofrecer un entorno seguro y protegido, que permitirá desplegar con facilidad la regresión terapéutica y facilitará la búsqueda en el mundo interno del individuo. Pero ¿qué sucede en este “refugio seguro” cuando las condiciones externas están repletas de terror y violencia? (párr. 81)

La realidad externa, con sus efectos disruptivos (económicos, sociales, políticos), produce efectos reales sobre las personas, pacientes y analistas, modificaciones en el proceso, cambios de honorarios o en la frecuencia de las sesiones, etc., que no tienen que ver solo con actitudes resistenciales, sino con el efecto de la realidad social. Aceptar que dicha realidad sociopolítica influye en los tratamientos puede ser entendido de diferentes maneras. Por un lado, atraviesa la subjetividad de la pareja terapéutica, se introduce en el campo, y el paciente puede o no incluirla explícitamente en su discurso, pero forma parte de una realidad que comparte con el analista, con mayor o menor preocupación, con mayor o menor hostilidad, con mayor o menor dolor. Algunas veces da lugar a diferentes asociaciones que le permiten al analista entenderlo dentro de la historia vivencial del paciente y otras queda como relato aislado sin referencia a otro escenario psíquico.

El analista no puede desconocer todos estos efectos que atraviesan su neutralidad. El trabajo de acompañar al paciente empáticamente –aun discrepando ideológicamente con él-, validar su sufrimiento y facilitar que el mismo paciente puede articularlo con su historia personal, es una tarea básica. Pero el ejemplo actual, en el que esta problemática se manifiesta dramáticamente, es en los efectos de la pandemia, en la sociedad, es decir, en analistas y sus pacientes, en los familiares de los analistas y los familiares de los pacientes. Y en los gobiernos latinoamericanos y sus políticas respecto a un atacante invisible que afecta físicamente porque mata, psicológicamente porque asusta y socialmente porque aísla. Así es que en todo el campo de la salud se ha producido una intensa movilización –que incluye a los psicoanalistas- para primero salvar vidas y luego ocuparse de la recuperación física y psicológica de los damnificados, a partir de las evidencias científicas y la solidaridad social. Ha generado además políticamente un mecanismo psicosocial de profunda eficacia: el *negacionismo* que promueve negar las evidencias con su Biblia de certezas, es decir, invita a cerrar los ojos y rezar mientras los poderosos se apoderan de sus territorios subjetivos, como sugiere Galeano en la cita del epígrafe³.

3. Neutralidades y negacionismos

La salud es un bien inapreciable. Yo la atesoro del mismo modo que una vez la gente atesoró el dinero.
Margaret Atwood, *El cuento de la criada*

3.1. *Negacionismo* es un concepto que no figura en el tesoro de psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, donde figuran los términos *negación*, *negativismo*, *negativo* y *des-*

3. En un reciente film satírico (*No miren arriba*; McKay, 2021) se muestra cómo un líder indica mirar para abajo a la población para no ver un meteorito amenazante en el cielo, clara metáfora de los mecanismos renegatorios del virus de la pandemia y sus efectos.

mentida. En nuestra investigación encontramos cuatro definiciones de dicho concepto que presentan aspectos diferenciales. La primera es la de la Real Academia Española (RAE, 2021b), que lo define como “actitud que consiste en la negación de determinadas realidades y hechos históricos o naturales relevantes, *especialmente el holocausto*”. Las otras tres definiciones se encuentran en Wikipedia: en primer lugar, la de Paul O’Shea (2008, citado en Wikipedia, s. f.), quien señala que “es en esencia un *acto irracional* frente a una experiencia o evidencia histórica” (párr. 1; las itálicas son nuestras). Luego, la de Michael Specter (2009, citado en Wikipedia, s. f.) quien define el negacionismo grupal cuando “todo un segmento de la sociedad, a menudo luchando con el trauma del cambio, da la espalda a la realidad *en favor de una mentira más confortable*” (párr. 1; las itálicas son nuestras). Finalmente, el antropólogo Didier Fassin (2007, citado en Wikipedia, s. f.) “distingue entre *negación*, definida como ‘la observación empírica de que la realidad y la verdad son negados’, y *negacionismo*, que él define como ‘una *posición ideológica* a través de la cual el sujeto reacciona sistemáticamente contra la realidad y la verdad’” (párr. 5).

Esto permite puntualizar varios aspectos. *Se trataría de un fenómeno irracional que –a diferencia de la negación simple– deviene en posición ideológica, rechaza ciertas verdades prefiriendo mentiras, y cuyo paradigma es la negación del Holocausto*. Dicho genocidio, junto con el genocidio armenio y varios terrorismos de Estado son procesos que han sufrido negacionismos que llamamos *históricos y políticos*. Por otra parte, es conocido que existen negacionismos *científicos*, como el del cambio climático, el del VIH sida, el terraplanismo y, en especial, los vinculados con la pandemia de Covid-19, que constituye el eje central de este trabajo.

Es claro que el negacionismo es un fenómeno cultural, político y jurídico, tanto en su modo científico como en el histórico, y en este último caso debe diferenciarse del revisionismo, pues, como señala Thus (2020), “no dialoga con una base histórica sólida, antes bien, la rechaza [...] no se reexamina la historia, sino simplemente se la niega” (p. 32). En el caso de la modalidad científica, el negacionismo olvida *intencionalmente* que la ciencia funciona con *evidencias*, que son verdades referenciales transitorias (Kornblitt, 3 de enero de 2022), y la reemplaza por *certezas*. En este sentido, el pensamiento crítico es opuesto al negacionismo, pues la actitud del primero es la de “la duda bien formulada que acaba siempre derribando los espejismos de la certeza”, como escribe Siri Hustvest (2021, p. 341). Esta autora remarca asimismo que la duda bien formulada “no agita el dedo en la cara del otro y no se vuelve viral en internet [...] y los fanáticos religiosos no quieren saber nada con ella” (p. 341).

3.2. Anteriormente señalamos cierta diferencia entre lo traumático de las catástrofes naturales del trauma de origen social, económico o político, en relación con la neutralidad del analista. Sin embargo, la noción de trauma sociopolítico debe incluirse en ciertas catástrofes naturales, como lo demuestra la pandemia de Covid-19, en la que se han puesto en evidencia las tres fuentes del sufrimiento humano descritas por Freud (1931 [1930]/1955b): cuerpo, realidad externa y vínculos. Un libro de Junger (1997) que dio lugar al film *La tormenta perfecta* (Petersen, 2000) ha servido para introducir en el lenguaje dicha noción, para aludir a la conjunción simultánea de todos los factores que la producen y sus efectos catastróficos. En ese sentido, la pandemia de Covid-19 cumple –a nuestro entender- el lugar de la *adversidad perfecta*, porque, en primer lugar, existe una amenaza desconocida del mundo externo, en segundo lugar, un efecto sobre los cuerpos –directo y fantaseado- y, en tercer lugar, las consecuencias del aislamiento, la distancia y la desconfianza en los vínculos, que generan un especial efecto de incertidumbre. Esta adversidad al extenderse ha generado reacciones sociales de negacionismo que son aprovechadas y manipuladas por grupos de poder o de influencia, para fines propios, políticos o económicos, que producen grandes

daños a la salud de la comunidad. De todos modos cabe diferenciar también la negación espontánea de aquella que surge inducida por alguna forma de manipulación. Los medios de distintas latitudes que –de una forma abierta o encubierta– desarrollaron ese tipo de prédicas, contribuyeron al mismo propósito.

Esta situación nos plantea a los psicoanalistas la necesidad de asumir una posición clara frente a ciertos discursos de odio, pues estamos incluidos como ciudadanos con responsabilidad social para el cuidado personal y de los otros, a través de barbijos, distancia social, teletrabajo, etc.

Es sabido que con bastante rapidez se desarrollaron vacunas, en principio consideradas como un bien social, de características solidarias, ya que su función no es solo proteger al sujeto que se vacuna, sino que también protege a la comunidad a la que pertenece. Sin embargo, con la misma rapidez, diversos intereses políticos y económicos, por lo general a través de los *mass media*, se combinaron para generar distorsiones graves de la realidad, verdaderas ideas delirantes de estructura precaria, que empujan con certezas ante una amenaza de angustia de desintegración.

Es importante destacar que la noción realista de protección que brinda la vacuna es invertida en el negacionismo, al convertirla en la amenaza, desmintiendo a la vez la existencia de la verdadera amenaza del virus invisible⁴. Es claro entonces cómo la pandemia, como realidad dolorosa y catastrófica, activa los mecanismos renegatorios, fomentados por determinados discursos y el bombardeo informativo que afecta la atención y altera también otras funciones vitales, como el procesamiento de la temporalidad y el juicio de realidad.

En estas condiciones, el autocuidado entra en crisis debido a que coexisten los saberes paranoicos con los de no desear saber, es decir, desmentir la realidad. Así es que en ese clima social se produce, según Feierstein (2 de septiembre de 2020), la derrota del sistema precautorio, que permitiría tomar las medidas necesarias para impedir el peor escenario en una situación de alta incertidumbre. La percepción de los ciudadanos es que no pueden ampararse en los gobiernos, y desconfían de las medidas institucionales sobre la pandemia debido a la guerra mediática y a las *fakenews* que producen una desinformación que, según la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización Mundial de la Salud (OMS), mereció el nombre de infodemia.

3.3. Es importante entonces señalar –a nuestro modo de ver– que desde el comienzo de la pandemia, con variaciones en los diferentes países, se han desarrollado dos tipos de negacionismos desde el punto de vista sociopolítico, que desde una perspectiva psicoanalítica conviene diferenciar.

El primero es el que llamaremos negacionismo activo (NA), inductor intencional de *percepticidio*, es decir, desmentidor de la gravedad de la pandemia, de la necesidad de las restricciones y, en especial, de la importancia crucial de la vacunación. Lo definimos como un conjunto *fundamentalista*, constituido alrededor de certezas características de grupos de derecha o ultraderecha y reivindicador de un *ideal individualista de libertad*.

El trípode que –a nuestro modo de ver– constituye el NA, es decir, inducción de percepticidio, fundamentalismo e ideal individualista de libertad, *ha tenido y tiene efectos importantes sobre la salud, y se presenta en la clínica psicoanalítica a menudo, poniendo en juego la ética y la neutralidad de los analistas*.

El segundo tipo de negacionismo lo entendemos como un negacionismo pasivo (NP), que abarca a poblaciones más extensas, muchos de cuyos integrantes son pacientes de tratamientos analíticos. Constituye un conjunto no organizado, atravesado por el poder discursivo del NA y

4. El virólogo negacionista Robert Malone comparó la vacunación obligatoria con prácticas de mutilación como la castración y la mutilación genital femenina, y afirmó sin fundamento que las vacunas Pfizer y Moderna podrían empeorar la infección por Covid-19.

su inducción perceptida a través de certezas atemorizantes y desmentidoras de evidencias, y de invocaciones a la libertad individual. En este conjunto suele existir una carencia de pensamiento crítico, acompañada muchas veces de la idealización de figuras pseudocientíficas.

Cierto sector que compone este grupo se correspondería con lo que Jorge Aleman (31 de diciembre de 2021) denomina negacionismo resignado o atenuado, que caracteriza como “deseado por amplios sectores, que como una marea acompañan el movimiento de los gobiernos” (párr. 4), privilegiando las exigencias del Mercado” (párr. 3). Aquí las necesidades económicas le dan un tinte realista a varios de estos comportamientos, facilitando la desmentida de los efectos de la pandemia. También pertenecería a este grupo el llamado negacionismo inocente, descrito por Charny (citado en Thus, 2020) en referencia a los sujetos que mantienen “la negación por un lado como mecanismo de defensa y por otro [...] rescatan el derecho a opiniones impopulares en las sociedades democráticas en resguardo de la libertad de expresión” (p. 48).

Desde el punto de vista clínico, en los negacionismos abunda el discurso paranoico y la existencia de condiciones deficitarias que facilitan ciertas idealizaciones. Es claro que los negacionismos son operaciones psicosociales constructoras de subjetividades rebeldes contra realidades evidentes, lo que constituye una obediencia a ideologías de la posverdad que habitan un amplio espectro que va desde la *new age* hasta el fanatismo fundamentalista (fanatismo malevolente descrito por Charny), y desde el neoliberalismo hasta la ultraderecha tradicional.

El término *negacionismo* proviene de la noción de negación (*Verneinung*), planteada por Freud (1925/1955a) para aludir a un mecanismo de defensa que permite acceder a representaciones reprimidas sin aceptarlas como tales. En relación con la pandemia, en la clínica suele manifestarse como “no tengo miedo”, es decir, permitiendo aparecer un temor no aceptado. Pero el concepto psicoanalítico que funcionaría como operatoria propia del negacionismo sería el concepto freudiano de *Verleugnung*, o renegación o desmentida, que en el discurso se formularía como “no existe el virus”. Este mecanismo puede entenderse como central en la dinámica perceptida, uno de los tres componentes del NA que influyen en el NP.

3.3.1. *Percepticidio* (Kusnetzoff, 1986) es un concepto que en principio aludió a la metodología psicopática de las desapariciones efectuada en forma sistemática por el terrorismo de Estado. Pensamos que es una noción que –en diferente medida– puede utilizarse para comprender, hoy en día, por ejemplo, cómo las técnicas masivas que circulan a través de los algoritmos y las redes sociales anulan o modifican las capacidades perceptivas. Estas manipulaciones inducen preferencias artificiales a partir de afirmaciones falsas o fuera de contexto, y se instalan en una superposición con deseos propios de los manipulados, haciendo desaparecer lo verdadero, constituyendo una suerte de religión naturalizada en la que sus adeptos gozan con el cumplimiento de sus preceptos (Harari, 2011/2020). Es un sistema que ataca nuestra capacidad crítica e induce a una selección regida por una manipulación a beneficio de quien la efectúa. Se trata, naturalmente, de una manipulación consciente, facilitada por el sometimiento placentero, consciente o preconsciente de los manipulados.

Según señala Ricardo Forster (29 de julio de 2017), el signo se emancipa de su función referencial en la era de la posverdad. Todo puede ser convertido en verdad irrefutable. Los que manejan los hilos de la subjetividad social en la infoesfera del semiocapitalismo están más ocultos que los de la etapa industrial, y su accionar es más global y difuso. El que el signo se emancipe de su función referencial y la eficacia de los algoritmos pueden hacer irrefutable una información, por la gran capacidad de penetración en el psiquismo individual y colectivo, lo que crea una gran capacidad perceptida.

En el campo analítico es importante señalar que las características de la subjetividad social del

analista, de su disponibilidad ideológica, de su formación y de su implicancia en el vínculo y el proceso analítico pueden producir una desmentida de la realidad con características de percepticidio. Esta posibilidad sería mayor en analistas con una ideología de encierro narcisista⁵ respecto a lo social, que implica suponer que el campo transferencial es una suerte de laboratorio aséptico. También puede suceder que sea el paciente el que necesite desmentir la realidad externa, de modo que el analista tiene que modular su intervención para evitar la ruptura de defensas que intentan sostener la integridad psíquica.

3.3.2. La *cuadradidad fundamentalista* del NA y cierta organización semejan en este conjunto a una masa artificial freudiana, minoritaria en la población, pero intensa y agresiva. Funciona a partir de certezas manipuladoras y ciertos discursos del odio dentro de lo que entendemos como pacto denegativo. Käes (1991) señala que dicho pacto es

una alianza inconsciente formada sobre la negatividad y por los efectos de lo negativo. Este pacto tiene objetivos múltiples: tratar lo negativo, luchar contra algunos de sus componentes, negar lo negativo [...] preservar cierto estado del vínculo y reforzar la positividad del vínculo. Los pactos denegativos son pactos concluidos a la vez sobre lo negativo y contra lo negativo. (p. 169)

En el pacto denegativo existen dos polaridades:

una es organizadora del vínculo, la otra es defensiva. En efecto, cada vínculo se organiza positivamente sobre un conjunto de investiduras y de representaciones comunes inconscientes, ordenadas a la satisfacción de deseos y estructuradas por un organizador psíquico inconsciente, pero también sobre un “dejar de lado” o sobre un resto que puede seguir los diferentes avatares de la represión, de la desmentida o del rechazo. (p. 159)

Además, citando a Roussillon, Käes agrega que dichos avatares pueden “constituir bolsones de intoxicación o espacios –basurero que mantengan a los sujetos excluidos de una parte de su propia historia” (p. 159). Si bien el pacto denegativo es una alianza inconsciente que permite la constitución de distintas organizaciones vinculares, en el fundamentalismo, cuando no se tolera el vacío o a la incertidumbre se la llena con certezas, a medida que la desmentida y el rechazo se constituyen en “bolsones de intoxicación”, estas certezas manipuladoras pueden formularse en el discurso en forma negativa (“no existe la pandemia”) o en forma positiva (“las restricciones atacan la libertad” o “las vacunas dañan”).

3.3.3 El tercero de los aspectos fuertes enarbolados por los negacionistas es la *ausencia de libertad*. Las definiciones de la RAE (2021b) entienden *libertad* como la facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos, e incluyen la clásica noción de no oponerse a las leyes ni a las buenas costumbres. Por otra parte, se señala que, a la vez, constituye un derecho de valor superior que asegura la libre determinación de las personas. Además, el sustantivo *libertad* tiene numerosas adjetivaciones descritas por la RAE, que multiplican su sentido y las discusiones filosóficas y jurídicas a través de la historia. Pero el alegato negacionista alude específicamente a la libertad individual sobre la que Freud (1931 [1930]/1955b) escribe:

5. Esta condición fue descrita por Mauricio Chevnik (octubre 2003, comunicación personal) como la del analista abusado por sus propias teorías.

La libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla. *El desarrollo cultural le impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape a estas*. Cuando en una comunidad humana se agita el espíritu libertario, puede tratarse de una rebelión contra alguna injusticia [...] pero también puede surgir del *resto de la personalidad primitiva* que aún no ha sido dominado por la cultura. (p. 42; las cursivas son nuestras)

En cierta forma y desde otro sector de su obra, Freud no hace más que remarcar la acción del principio de realidad sobre la “personalidad primitiva”, que reniega de su pertenencia a un conjunto. Pero también en *El malestar en la cultura* señala que “el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, [...] sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. [...] *Homo homini lupus*” (p. 56). Como señala Sotolano (2020), en dicha obra Freud cita la famosa frase de Hobbes, pero en realidad la frase original es de Plauto y está recortada, pues lo que expresa es “Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro”. Es decir que la “personalidad primitiva” pasa a ser el no hombre en la medida que reniega de pertenecer a un conjunto cultural que incorpora reglas y las nociones de igualdad y solidaridad.

En este último sentido, Recalcatti (10 de junio de 2021) señala que el capitalismo sería una forma de libertad libertina, como forma posible de la vida en donde el goce sería el objetivo único⁶. La libertad debería ser considerada no como individual, sino como algo siempre en conexión con el otro.

Edgar Morin, conversando con Boris Cyrulnik (Morin y Cyrulnik, 2005), enfatiza que

es evidente que podemos desear la libertad a condición que los espíritus libres lleven dentro, de modo muy íntimo, el sentido de comunidad. Si este sentido de comunidad no existe, la libertad tiende a convertirse en algo más destructivo que productivo. (p. 45)

El problema es entonces cuánto “sentido de comunidad” existe en las subjetividades construidas en el capitalismo, donde se promueve la idolatría del mercado y el eficientismo individual en detrimento de la actitud de cooperación flexible (Harari, 2011/2020). De allí que Thus (2020) señale que hay que cambiar el orden de los preceptos de la revolución francesa y ordenarlos así: fraternidad, igualdad, libertad, agregando que “es sustancial porque la solidaridad, a pesar de haber sido encubierta junto a la libertad y la igualdad no tuvo una plasmación real en el Estado liberal al dominar una concepción individualista de la sociedad” (p. 155).

3.3.4. Es claro que la pandemia por un lado y la infodemia por el otro han producido cambios en los vínculos que atraviesan el trabajo analítico y la noción de neutralidad (*v. gr.*, el teletrabajo), en especial frente al fenómeno negacionista. Un fragmento de una sesión en un momento de cuarentena y comienzo de la vacunación lo pone en evidencia en el caso del paciente M.

El paciente M. tiene 43 años, es un profesional satisfecho con sus logros en el ámbito de trabajo, consulta por problemas con su pareja, con la que convive hace cinco años, a quien define como “controladora, persecutoria y agobiante”. Esto se vio incrementado en el comienzo de la

6. Una ironía escrita por Rudy y Daniel Paz en la tapa del diario *Página/12* muestra a un empresario que plantea que es necesaria una reforma laboral que brinde *libertad para despedir*, sin tener que pagar por ello. Le responde un abogado diciéndole que el empleado podría tener entonces *la libertad de trabajar cuando tuviera ganas...* sin pagar por ello.

cuarentena: “Doctora, veinticuatro por veinticuatro, no aguanto más, quiero respirar aire fresco”. En una de sus sesiones, recuerda una sensación similar cuando era chico. Sus padres trabajaban, y como no tenían ayuda, lo dejaban a él y a su hermano menor encerrados en la habitación, con la intención de protegerlos más. Recuerda el temor y la angustia que sentía al estar en esa habitación sin poder salir.

Fragmento de sesión, transcurrido un año de la pandemia:

Paciente: Bueno, doctora. Ya está, ¡volvamos a las sesiones presenciales!, esto no da para más...

Analista: Lo lamento, pero por el momento seguiré con esta modalidad, solo tengo una dosis de la vacuna y los niveles de contagio aún no han cedido.

Paciente: No me diga que usted se traga el discurso del Gobierno, que lo único que quiere es destruir la economía para dominarnos. Nos tratan como niños, nos encierran, no tenemos libertad, no nos dejan hacer nada...

Analista: Mi decisión de seguir con las sesiones virtuales es para cuidarme y para cuidarlo, no es una discusión política. Por otra parte, usted dice que a los niños los encierran: ¿podemos hablar de eso?

La renegación en el paciente se acompaña de un pasaje de su miedo al odio, así como de la percepción a la desmentida y de la incertidumbre a la certeza. La analista puede llegar a sentir el miedo que provoca dicho odio, que es importante detectarlo en la contratransferencia porque puede inhibir intervenciones. Sin embargo, logra salir de la neutralidad en su primera intervención en relación con el riesgo y luego realiza una segunda intervención vinculada a la historia del paciente.

Las situaciones de riesgo de vida cambian la noción de neutralidad, y es claro que una cuestión es la problemática del deseo y otra la de la supervivencia. Aquí también sucede que algunos estilos de comunicación que intentan apaciguar el miedo contribuyen a que la sociedad crea que todo está pasando, y no se cumpla con las medidas de cuidado que muchos especialistas señalan que son aún imprescindibles. En este sentido, Eizirik (8 de junio de 2021) ha planteado que la neutralidad hay que pensarla en el *campo analítico*, no solo en la transferencia-contratransferencia, sino incluyendo el lugar del analista como ciudadano, con pleno derecho a ejercer la ciudadanía en todos los aspectos que tal condición implica. Y en relación con la pandemia, expresa: “a lo largo de 2020, en el Observatorio Psicoanalítico [...] tuve la oportunidad de expresar mi posición sobre las amenazas a la democracia y la forma criminal de enfrentar la pandemia en Brasil”. Brasil fue uno de los lugares de América Latina donde el negacionismo se presentó en su forma activa liderado, por el Gobierno y su líder carismático.

Los psicoanalistas podemos y debemos expresar nuestras opiniones frente al negacionismo y las manifestaciones de odio, ya que quienes se aprovechan de la necesidad de enemigos para vencer la incertidumbre pueden dañar la vida y la salud, ese bien inapreciable que intenta atesorar el personaje de Atwood en la cita del epígrafe.

4. Reflexiones finales

Sería lindo no tener en cuenta la realidad.

Pero es por desgracia imposible.

Horacio Etchegoyen, 1986

Según relata Ernest Jones (1955/1960), el 4 de enero de 1928 Freud le escribe una carta a Ferenczi felicitándolo por un artículo que aquel había escrito sobre la elasticidad en la técnica psicoanalítica, y le dice:

El correo me trajo ayer dos cosas de alto precio para mí: una información de San Pablo, Brasil, en la que me hacen saber que se ha formado allí un grupo psicoanalítico que solicita su aceptación dentro de la Asociación Internacional y los saludos de Año Nuevo. (p. 259)

Y agrega:

el trabajo que acompaña su carta [...] ostenta esa madurez que usted ha adquirido [...] el título es excelente [...] dado que las recomendaciones sobre técnica que yo he escrito hace tiempo eran *esencialmente de carácter negativo* [...] lo más importante era lo que no se debe hacer [...] consecuencia de aquella actitud mía fue que los *analistas dóciles no percibieron la elasticidad de las reglas* que yo había expuesto y *se sometieron a ellas como si fueran tabúes*. (p. 259; las cursivas son nuestras)

Creemos que esta carta puede servir para mostrar una coincidencia azarosa desde la perspectiva que hemos desarrollado en este trabajo. Por un lado, uno de los primeros contactos de Freud con América Latina, y por otro, un elogio a su principal y cuestionado discípulo, que incluye una autocrítica y una crítica a la “docilidad” y al sometimiento que implica la falta de elasticidad de sus seguidores en el desarrollo de la técnica. Se trata de esclarecer por qué se impuso un estilo de prescripción negativa, que en este trabajo señalamos que ha sido aplicado en especial a la noción de neutralidad.

Este problema, debido a la irrupción de la pandemia, ha adquirido una actualidad dramática, pues la realidad externa ominosa atraviesa a analistas, pacientes, instituciones y encuadres. Y esta realidad actúa simultáneamente por dos caminos: el del virus y el de los procedimientos para combatirlo, por un lado, y el del negacionismo y la infodemia, por otro. En estas condiciones, es imperativa la reformulación de la noción de neutralidad para los analistas-ciudadanos y las instituciones psicoanalíticas. En este sentido, es interesante lo que escribe Kogan (2004/2005), citando a Phillips:

Margaret Little recuerda que en las primeras Jornadas Científicas de la Sociedad Británica a las que acudió, había bombas que caían cada pocos minutos y personas agachándose en cada estallido. En medio de la discusión, Winnicott se levantó y dijo: “me gustaría señalar que está teniendo lugar un bombardeo aéreo” y se sentó. ¡Nadie prestó atención y la reunión continuó! (párr. 85)

No sabemos si durante la pandemia y sus repercusiones sociopolíticas y sanitarias hubo ejemplos equivalentes, en alguna sociedad psicoanalítica latinoamericana, al episodio protagonizado por Winnicott. Creemos que no, pero pensamos que la valoración de la “vida exterior” del paciente y del analista –y, por ende, de la realidad social– ha sido uno de los ejes centrales para problematizar la noción de neutralidad. A nuestro entender, esta noción ha permanecido como un concepto casi imposible de cumplir, escondida en la intimidad de los consultorios, sin ser llevada a la discusión teórica y clínica, y como correlato de dicho ocultamiento, facilitando tanto la sensación de “transgresión” vergonzante de una importante intervención terapéutica como el enmascaramiento de manipulaciones de dudosa ética. Tal vez la pandemia y el negacionismo hayan ayudado a poner en tensión productiva la noción de neutralidad, en la medida en que la cura psicoanalítica ya es impensable en laboratorios endogámicos porque los contextos sociales y políticos inevitablemente la atraviesan. Por otra parte, el Covid-19 también ha servido para reubicar el valor fundamental que tiene la psicoterapia psicoanalítica en el campo de la salud. Sin embargo, aún existe el riesgo que Green (2005/2011) señala como el de “un psicoanálisis que disocia [...] todo aquello de lo que es testigo en el mundo, que está obligado a conocer dentro del marco analítico” (p. 119).

En un artículo sobre la deconstrucción de la geografía política del psicoanálisis, Derrida (1991) se ocupa de plantear el futuro del psicoanálisis y sus instituciones en el resto del mundo, es decir, más allá de las tres grandes regiones de la IPA. Pero el término que usa el filósofo francés para aludir a dicha expansión es el de *Homo psicoanaliticus*, concepto que alude a un ser disociado de su rol de ciudadano con su vida pública y privada, término que Derrida define como “la más monstruosa característica de nuestro tiempo” (p. 215). Además, en Latinoamérica, Vicente Galli (1986) con mucha claridad, describió dicho *Homo psicoanaliticus* como “el de los conocimientos y ética suprahistórica, el del idelecto teórico convertido en interpretación omniabarcante de todos los campos de la realidad” (p. 32).

Finalmente, este trabajo intenta romper con dicha disociación, jerarquizar más al paciente que la técnica, dejar de someterse a reglas “como si fueran tabúes” –como escribe Freud–, aceptar que nuestros deseos están atravesados por nuestra ideología –como señala Marie Langer en la cita del epígrafe inicial– y recordar, llevando a la práctica, la sencilla, amable y precisa imposibilidad de la que nos habla Horacio Etchegoyen en el epígrafe final.

Resumen

En situaciones de crisis sociopolíticas, entre brindar continencia, evitar manipulaciones narcisistas, *actings* iatrogénicos e indiferencia frente al contexto, el analista transita un estrecho camino donde la neutralidad sociopolítica es a la vez posible e imposible. Los comentarios sociopolíticos de los pacientes pueden producir rechazo porque su discurso genera en el analista la prohibición de interpretarlos o confirmarlos, por el riesgo de violar las reglas de la técnica. El analista no puede incluir la realidad externa por temor a su superyó y a la reacción del paciente, lo que facilita a veces la ruptura de proceso. Habría una dificultad para diferenciar cuando la salida de la neutralidad en temas sociopolíticos es un *acting* o cuando tiene valor terapéutico. La pandemia por un lado y la infodemia por otro han producido cambios en los vínculos que atraviesan el trabajo analítico y la noción de neutralidad. Es una crisis que incluyó el negacionismo, un fenómeno cultural, político y jurídico, y un mecanismo psicosocial de profunda eficacia. El trípode constitutivo del negacionismo activo, la inducción percepticida, el fundamentalismo y el ideal individualista de libertad afectaron el trabajo del analista y su neutralidad.

Descriptor: *Neutralidad, Negación, Sociedad, Política.*

Abstract

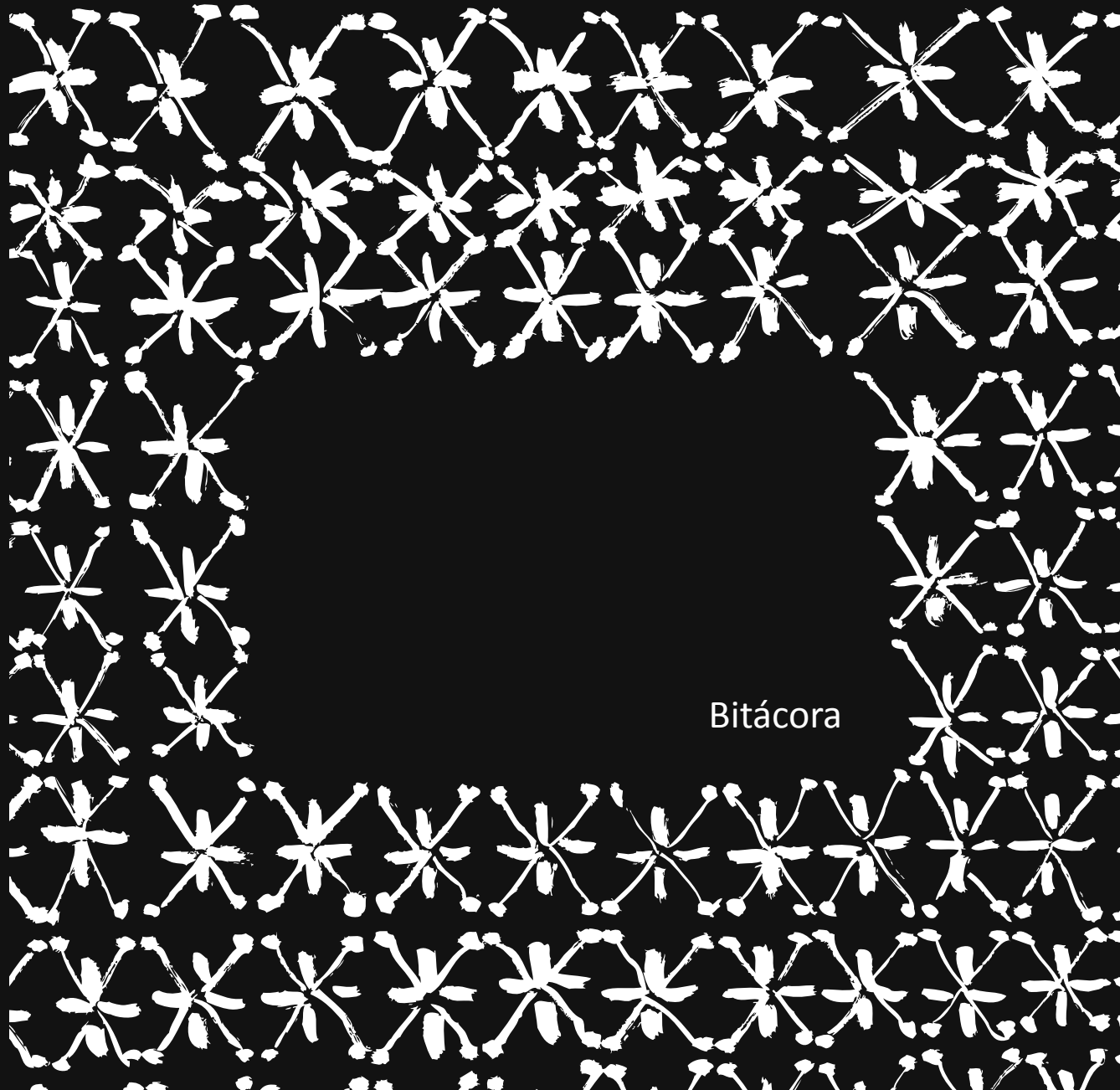
In situations of socio-political crisis, between providing continence, avoiding narcissistic manipulations, iatrogenic actings and indifference to the context, the analyst walks a narrow path where socio-political neutrality is both possible and impossible. The socio-political comments of patients can produce rejection, because their discourse generates the prohibition to interpret or confirm, without violating the rules of the technique. The analyst cannot include the external reality for fear of his super-ego and the patient's reaction, sometimes facilitating the rupture of the process. There would be a difficulty in differentiating when the departure from neutrality on socio-political issues is an acting out or when it has therapeutic value. The pandemic on the one hand and the infodemic on the other have produced changes in the links, which cross the analytical work and the notion of neutrality; it is a crisis that included negationism, a cultural, political and juridical phenomenon and a psychosocial mechanism of profound efficacy. The constitutive tripod of active negationism, perceptual induction, fundamentalism and the individualistic ideal of freedom affected the analyst's work and his neutrality.

Keywords: *Neutrality, Denial, Society, Policy.*

Referencias

- Achard de Demaria, L., Pereda Valdes, A., Casas de Pereda, M., Pla, J.C, Viñar, M., y Ulriksen de Viñar, M. (1971). Crisis social y situación analítica. En M. Langer, (comp.), *Cuestionamos: Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. Granica. (Trabajo original publicado en 1968).
- Aleman, J. (31 de diciembre de 2021). Covid: Una mutación política. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/392609-covid-una-mutacion-politica>
- Amati Sas, S. (2008). La violencia social traumática: Un desafío a nuestra adaptabilidad inconsciente. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 11-12, 275-292.
- Atwood, M. (1987). *El cuento de la criada*. Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1985).
- Baranger, W. (1969). Interpretación e ideología: Sobre la abstención ideológica. En W. Baranger y M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Kargierman. (Trabajo original publicado en 1956).
- Bleichmar, H. (2001). Fundamentos y aplicaciones del enfoque modular-transformacional. *Aperturas Psicoanalíticas*, 1. <https://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=52>
- Braier, E. (1990). *Psicoanálisis: Tabúes en teoría de la técnica y metapsicología de la cura*. Nueva Visión.
- Braier, E. (2015). La neutralidad analítica. Primera parte: Su lugar e implicancias en la teoría de la técnica. *En Clave Psicoanalítica*, 8, 39-63.
- Carpintero, E. y Vainer, A. (2018). *Las huellas de la memoria 2*. Topía.
- Derrida, J. (1991). Geopsychoanalysis... and the rest of a world. *American Imago*, 48(2), 199-231.
- Eizirik, C. (2012). História, histórias, passagens da psicanálise brasileira. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46(2), 77-81.
- Eizirik, C. (8 de junio de 2021). *El rol del psicoanalista en la polis*. Presentación en reunión científica de Sociedad Argentina de Psicoanálisis, El método psicoanalítico: Distintas perspectivas.
- Etchegoyen, H. (1986). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Amorrorrtu.
- Fainstein, A. (2011). El saber del analista, más allá del supuesto: Actualización acerca de la neutralidad. *Docta*, 9(7), 72-80.
- Fassin, D. (2007). *When bodies remember: Experiences and politics of AIDS in South Africa*. University of California Press.
- Federación Psicoanalítica de América Latina [Fepal] (25 de octubre de 2019). Manifiesto convocatoria por la defensa de los derechos humanos y de la democracia. *Fepal.org*. <https://www.fepal.org/es/manifiesto-convocatoria-por-la-defensa-de-los-derechos-humanos-y-de-la-democracia/>
- Feierstein, D. (2 de septiembre de 2020). Coronavirus: ¿Por qué fracasan todas las estrategias para frenar los con-

- tagios? *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/289199-coronavirus-por-que-fracasan-todas-las-estrategias-para-fren>
- Fischbein, J. (2011). ¿Puede ser neutral un psicoanalista? Reflexiones sobre el pluralismo teórico. *Revista de Psicoanálisis*, 68(2-3), 531-540.
- Forster, R. (29 de julio de 2017). El semiocapitalismo. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/52897-el-semiocapitalismo>
- Freud, S. (1955a) La negación. En L. Rosenthal (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 195-201). Santiago Rueda. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1955b). El malestar en la cultura. En L. Rosenthal (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 13-90). Santiago Rueda. (Trabajo original publicado en 1931 [1930]).
- Freud, S. (1991). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 159-176). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915 [1914]).
- Freud, S. (1997). Observaciones sobre el amor de transferencia. En L. López-Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1914).
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- Galli, V. (1986). Agresión, psicoanálisis, historia actual. En O. Abudara, S. Amati, R. Aragonés, L. Arias, L. Berkowicz, O. Bodni, J. Braun de Dunayevich, J. Carpman, V. Cecchi de Ianowski, R. D'Alvia, E. del Valle Echegaray, B. Dorfman Lerner, M., V. A. Galli, M. Dunayevich, E. Groba, J. C. Kusnetzoff, C. Moise de Borgnia, M. L. Pelento, A. M. Picollo, C. Repetto, L. Ricon, N. Sakalik de Montagna, E. Wolfberg y R. Zukerfeld, *Argentina, psicoanálisis, represión política*. Kargierman.
- Gloer Fiorini, L. (2009). Prejuicio y neutralidad: El psicoanálisis y los psicoanalistas frente a la diversidad sexual y las formas del erotismo. En *Las sexualidades hoy*, 9-10. APA-COWAP.
- Green, A. (2011). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2005).
- Harari, Y. (2020). *De animales a dioses*. Penguin Random House. (Trabajo original publicado en 2011).
- Hustvest, S. (2021). *Los espejismos de la certeza*. Seix Barral.
- Jones, E. (1960). *Vida y obra de Sigmund Freud* (vol. 2). Nova. (Trabajo original publicado en 1955).
- Junger, S. (1997). *The perfect storm*. WW Norton & Company.
- Kaës, R. (1991). El pacto denegativo en los conjuntos trans subjetivos. En A. Missenard, J. Guillaumin, G. Rosolato, J. Kristeva, Y. Gutierrez, J. J. Baranes, R. Moury, R. Roussillon y R. Kaës, *Lo negativo: Figuras y modalidades*. Amorrortu.
- Kogan, I. (2005). El papel del analista en la cura analítica en las épocas de crisis. *Aperturas Psicoanalíticas*, 20. <https://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000333> (Trabajo original publicado en 2004).
- Kornblitt, A. (3 de enero de 2022). Comentario sobre el film *No miren arriba* (*Don't look up*). *Página/12*, 15.
- Kusnetzoff, J. C. (1986). Renegación, desmentida, desaparición y percepticidio como técnicas psicopáticas de la salvación de la patria. En O. Abudara, S. Amati, R. Aragonés, L. Arias, L. Berkowicz, O. Bodni, J. Braun de Dunayevich, J. Carpman, V. Cecchi de Ianowski, R. D'Alvia, E. del Valle Echegaray, B. Dorfman Lerner, M., V. A. Galli, M. Dunayevich, E. Groba, J. C. Kusnetzoff, C. Moise de Borgnia, M. L. Pelento, A. M. Picollo, C. Repetto, L. Ricon, N. Sakalik de Montagna, E. Wolfberg y R. Zukerfeld, *Argentina, psicoanálisis, represión política*. Kargierman.
- Lacan, J. (1984). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1960).
- Langer, M. (1968). Psicoanálisis y/o revolución social. En M. Langer (comp.), *Cuestionamos: Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. Granica.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1971). *Diccionario de psicoanálisis*. Labor. (Trabajo original publicado en 1967).
- León de Bernardi, B. de (1999). Contratransferencia, comunicación analítica y neutralidad, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 89, 94-109.
- Martino de Paschero, L. (2016). Reflections on psychoanalytic neutrality: A brief revision of the theory of technique and its evolution. *Journal of Psychoanalysis, Special edition*, 53- 60.
- McKay, A. (director) (2021). *No miren arriba* [película]. Hyperobject Industries, Bluegrass Films.
- Morin, E. y Cyrulnik, B. (2005). *Diálogos sobre la naturaleza humana*. Paidós.
- Negacionismo (s. f.). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/wiki/Negacionismo>
- O'Shea, P. (2008). *A cross too heavy: Eugenio Pacelli, politics and the Jews of Europe, 1917-1943*. Rosenberg.
- Padilla Herrera, J. R. (2004). La neutralidad: Ética o moral. *Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis*, 29(4), 627-631.
- Paz, R. (2008). *Cuestiones disputadas: En la teoría y la clínica psicoanalítica*. Biebel.
- Petersen, W. (director) (2000). *La tormenta perfecta* [película]. Warner Bros.
- Puget, J. (abril de 2017). ¿Qué lugar ocupan las opiniones en la clínica y en las decisiones que tomamos? Conferencia inaugural del Departamento de Familia y Pareja, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.
- Puget, J. y Wender, L. (1982). Analista y paciente en mundos superpuestos. *Psicoanálisis*, 9(3), 503-536.
- Rapaport de Aisemberg, E. (2004). Ética y neutralidad. *Revista de Psicoanálisis*, 61(3), 599-605.
- Real Academia Española [RAE] (2021a). Libertad. En Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* [23.ª ed.]. Recuperado el 20 de octubre de 2022 de: <https://dle.rae.es/libertad?m=form>
- Real Academia Española [RAE] (2021b). Negacionismo. En Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* [23.ª ed.]. Recuperado el 20 de octubre de 2022 de: <https://dle.rae.es/negacionismo?m=form>
- Recalcatti, M. (10 de junio de 2021). *La seguridad como nuevo objeto pulsional*. Conferencia brindada en la Asociación Psicoanalítica Argentina.
- Renik, O. (1999). Los peligros de la neutralidad. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 89, 9-29.
- Sotolano, O. (2020). Acerca de la construcción del odio. En Psicoanalistas Autoconvocados, *Psicoanalistas Autoconvocados: Testimonios de nuestro colectivo*. Letra Viva.
- Specter, M. (2009). *Denialism: How irrational thinking harms the planet and threatens our lives*. Penguin.
- Storolow, R. D. y Atwood, G. E. (2013). Deconstruyendo el mito del analista neutral: Una alternativa desde la teoría de los sistemas. *Revista de Clínica e investigación relacional*, 7(1), 60-74.
- Thus, V. (2020). *Negacionismo y Derecho penal*. Didot.
- Ulriksen de Viñar, M. (1989). Ruptura del vínculo social. *Psicoanálisis*, 24(1-2), 177-196.
- Vallespir, N. (1999). La (im)posible neutralidad de un analista posible. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 89, 82-93.
- Viñar, M. (1994). Entre el principio y el fin. *Revista de Psicoanálisis, Número Internacional*, 3, 247-262.



Bitácora

Sophie Calle: Encuentros posibles

La irreverencia del arte de Sophie Calle nos sorprende y emociona en sus tonos de melancolía y soledad, marcas de nuestro tiempo. Un paseo por las imágenes de este número, *Erótica*, abre una pequeña brecha en la vastedad de la mirada de la artista. Nacida en París, en 1953, Calle toma las experiencias de la propia vida como materia para un arte conceptual puntuado por lo inusitado.

De la vastedad a la mirada puntual dedicada a un pequeño y sutil detalle de lo cotidiano, transborda su inquietante creatividad. Entre la fotografía, la escritura, la *performance* o en instalaciones, la artista construye narrativas en capas multifacéticas, incitándonos a continuarlas. Capturada por un punto que salta a su mirada, instigada por sus fantasías, provoca las nuestras al ofrecernos obras que nos llegan e impactan. No hay imagen, texto o *performance* de Calle que nos deje intactos o no nos lance a una extraña conmoción.

En una época de relaciones fugaces, la artista se arriesga a trabajar con el arte del encuentro posible, reflexiona de forma crítica sobre situaciones sujetas a la fluidez de lo contemporáneo. Intimidad, privacidad, verdad, identidad son algunos de los temas que Sophie Calle, con osadía, pone en jaque en sus obras.

En su trabajo *Suite vénitienne* (Calle, 1983 [1981]/1988), ella sigue –o persigue– a un hombre por una Venecia laberíntica, misteriosa. Durante algunos días, su vida transcurre en los pasos de aquel, de quien la artista fotografía la espalda, la nuca, las sombras. Convocados a seguirla, nos adentramos en el laberinto. Ella vive, y vivimos nosotros, al acompañarla, la

vida de otro (Baudrillard, 1983/1988). Rellenamos las sombras con trechos de nuestra historia. ¿Qué es real y qué es ficción?

En el camino de *Suite vénitienne*, la artista nos lleva a *El hotel* (Calle, 1983 [1981]/1988). Se emplea en un hotel en Venecia y, por tres semanas, como camarera, limpia y arregla doce habitaciones. Pasa a observar y fotografiar objetos personales de los huéspedes. Ella invade la intimidad del otro ¿o es por ella invadida, a fuerza de su oficio? Escruta la vida que se desprende de pertenencias ajenas. Una valija semiabierto, libros, cartas, ropas colgadas en el armario. Restos de vida, fragmentos que la artista explora desafían nuestra curiosidad y fantasía, solicitan una historia. ¿Qué esconden y muestran los pliegues de las sábanas revueltas de una cama deshecha? ¿Qué noches se vivieron allí? Y ahora, si esas noches son nuestras, ¿cómo les entregaremos nuestros sueños? La dramaturgia de su mirada (Fabris, 2009) extrae de los objetos narrativas que revelan poesía en las sutilezas de lo prosaico, de lo banal del día a día.

Incluso en un juego de intimidades expuestas, Sophie Calle escoge lugares públicos, como un antiguo y suntuoso palacio en Marsella, ahora Museo Grobet-Labadie, o la casa donde Freud vivió sus últimos días, el Museo Freud en Londres. Allí despliega algunos objetos personales. Entre suntuosas alfombras, pesadas cortinas de terciopelo y seda, deja tirados sus vestidos, sus zapatos, su vajilla. Ofrece al público su intimidad en un juego de miradas cruzadas, historias mezcladas, recreadas entre artista y espectador.

Vida y *performance*, presente y pasado, lo real y lo inventado se confunden y nos confunden. Aquel que se entrega a las obras de la artista descubre su propia performatividad.

Así es en *Prenez soin de vous* (Calle, 2007). Atravesada por la ruptura de una historia amorosa anunciada por su amante en un lacónico y breve *e-mail*, la artista transforma la falta de palabras en extensa narrativa. Entrega el *mail* a “107 mujeres –una de plumas y dos de madera (un papagayo, una muñeca *bunraku* y una marioneta)– elegidas por su oficio, su talento, para interpretar la carta bajo un ángulo profesional” (p. 1). ¿Interpretar el *mail* bajo el ángulo profesional lo retira del campo de la pasión? ¿O la expone? Con la exhibición de las 107 cartas –visitada por miles de personas en diversos países–, con la realización de un video y de un libro, Sophie Calle vive intensamente en una trama de palabras, en distintas visiones, el final de esta historia de amor. Nos ofrece su experiencia y nos convierte en personajes de su obra. Diseña así también una creativa y delicada forma de habitar su dolor, de cuidarse. “Recibí un *mail* de ruptura. No supe responderlo. Era como si no me estuviese destinado. Terminaba con estas palabras: *cuídese*. Tomé esta recomendación al pie de la letra” (p. 1).

La ironía, construida en un juego con el dolor, es la tinta con la que Calle muchas veces imprime su arte. La artista se compone, se revela a medida que involucra a un otro.

Imágenes, textos, videos, dibujos, danza, música cobran un movimiento cinematográfico y sugieren un pasaje de sentidos que se alte-

ran y se alternan. La ironía, las creativas provocaciones de las *performances* de Calle son invitaciones a la construcción de autorretratos móviles, singulares, rutas de invenciones propias en las que el yo es varios otros. Como en un análisis, sus imágenes/historias traen y trazan la inevitable diferencia impuesta por el otro. Frente a su arte, estamos en la frontera movediza de intimidad/extimidad, realidad/ficción, verdad/mentira, lo que nos exige una mirada que ora confíe, ora desconfíe.

Sophie Calle nos lleva a la duda, a la investigación constante. ¿Cómo fue? ¿Cómo será? ¿Quién será? ¿De quién será? ¿Cuándo?

Sin jamás obtener respuestas, continuamos al acecho de una nueva vuelta de tuerca.

Referencias

- Baudrillard, J. (1988). Please, follow me. En D. Barash y D. Hatfield (trad.), *Sophie Calle. Suite vénitienne*. Jean Baudrillard. *Please follow me*. (pp. 76-87). Bay. (Trabajo original publicado en 1983). <https://megalopolistour.files.wordpress.com/2010/02/please-follow-me.pdf>
- Calle, S. (1988). Suite vénitienne. En D. Barash y D. Hatfield (trad.), *Sophie Calle. Suite vénitienne*. Jean Baudrillard. *Please follow me*. (pp. 2-73). Bay. (Trabajo original publicado en 1983 [1981]). <https://megaopolistour.files.wordpress.com/2010/02/please-follow-me.pdf>
- Calle, S. (2007). *Prenez soin de vous* [catálogo de exposición]. Actes Sud.
- Fabris, A. (2009). Sophie Calle: Entre imagens e palavras. *ARS*, 7(14), 68-85. <https://www.scielo.br/j/ars/a/nJK6tYf6N97JzQnTvg8hTMC/?format=pdf&lang=pt>

Traducción del portugués: Gastón Sironi

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.



Autores en este número

Silvia R. Acosta

Doctora en Psicología. Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y de la Sociedade Portuguesa de Pediatria (SPP). Sexual and Gender Diversity Studies Committee de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API). Miembro del Equipo Editor de *The International Journal of Psychoanalysis*. Board de API. Fundadora de Desk, para la traducción y edición de libros, ensayos y artículos en psicoanálisis y ciencias humanas.

centrodrac@gmail.com

Raúl Antelo

Argentino. Profesor de Literatura Brasileña en la Universidade Federal de Santa Catarina. (UFSC). Crítico cultural. Guggenheim Fellow y profesor visitante en las universidades de Yale, Duke, Texas at Austin, Maryland y Leiden, en Holanda.

antelo1950@gmail.com

Thamy Ayouch

Psicoanalista. Profesor titular del departamento de Estudios Psicoanalíticos de la Universidad Paris-Cité y profesor visitante extranjero en la Universidade de São Paulo. Autor de artículos y libros en francés, portugués, español e inglés. Investiga los efectos psíquicos de las discriminaciones, hibridando psicoanálisis y estas temáticas.

thamy.ayouch@gmail.com

Alcira Nilda Baldin

Licenciada en Psicología. Psicoanalista. Miembro de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBa) y la International Psychoanalytical Association (IPA). Exdocente del Instituto de Formación Psicoanalítica de

APdeBa. Excoordinadora y supervisora del equipo de Psicología de Climaterio del servicio de Ginecología del Hospital Rivadavia. Especialista en psicología del climaterio.

nilrodraf@hotmail.com

Giannina Isabel Bardales Aranibar

Arqueóloga de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con estudios de maestría en Gestión Cultural y Museología. Especialista en gestión de colecciones. Actualmente, curadora de colecciones del Museo Larco de Lima, Perú.

giannina.bardales@museolarco.org

Heribert Blass

Doctor en Medicina. Psicoanalista didacta y supervisor de adultos, niños y adolescentes. Miembro de la Deutsche Psychologen Verlag (DPV) y de la International Psychoanalytical Association (IPA). Desde 2020 es presidente de la European Powerlifting Federation (EPF). Cuenta con publicaciones sobre psicoanálisis, paternidad y otras temáticas.

heribert@bllass.io

Susana Boz

Licenciada en Psicología. Médica especialista en Psiquiatría. Miembro titular en función didáctica en la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Profesora adjunta de seminarios en APA. Exmiembro del Centro Racker, exmiembro del Departamento de Psicoanálisis y Sociedad. Actual miembro del Departamento de Psicosis.

susanaboz@hotmail.com.ar

Victoria Brocca

Economía y maestría en Artes del Siglo XX por la Centro de

Arte Mexicano (CAM). Cofundadora del Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística de la Universidad Nacional Autónoma de México (CLETA UNAM). Escritora de la Escuela de Escritores de la Sociedad General de Escritores de México (SOGEM; 1993). Cronista, autora de dos libros de crónicas de nota roja y de la novela *Primavera para los muertos*.

victoria.brocca@gmail.com

Luis Campalans Pereda

Psicoanalista. Exmiembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Autor de *Transmisión del psicoanálisis, formación de analistas, Deseo, concepto fundamental, Escritos pandémicos*; Coautor de *Psicoanálisis, ficción y clínica*. Publicó diversos trabajos en la *Revista de psicoanálisis* de la APA, en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* y en *Calibán*.

luiscampalans@gmail.com

Néstor Carlisky

Médico psicoanalista y psiquiatra. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Coautor de varios libros, conferenciante y autor de artículos sobre psicoanálisis y sociedad. Coordinador de grupos de investigación sobre temas psicosociales Premios Fepal de Psicoanálisis y Comunidad (2010) y de Psicoanálisis y Libertad (2016 y 2022).

carliskyn@yahoo.com.ar

Olga Cartaña del Mármol

Psicóloga (UBA). Psicoanalista. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). *Full member* de la International Psychoanalytical Association (IPA). Especialista y consultora sobre *burn-out* en

el personal de Salud. Coautora del libro *Psicoanálisis y sociedad: Teoría y prácticas* (Continente).

olgacartanya@gmail.com

María del Carmen Cayupan

Médica psicoanalista. Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y de la International Psychoanalytical Association (IPA). Integrante miembro del capítulo de Derechos Humanos y Neutralidad. Coordinadora del grupo de Mitos. Miembro de la Federación Psicoanalítica de América (Fepal), Comunidad y cultura (2022-2024). Miembro del capítulo de Psicotrauma de la Asociación de Psiquiatras de Argentina (APSA). Coordinadora de Psicopatología en el Instituto Dupuytren (1988). Área Estrés y Trauma, Hospital Álvarez (2001-2007).

maritagarfinkel@gmail.com

Bernard Chervet

Psiquiatra. Psicoanalista. Miembro titular de la Société Psychanalytique de Paris (SPP) y de la International Psychoanalytical Association (IPA). Secretario científico del Congrès des Psychanalystes de Langue Française (CPLF). Expresidente de la SPP, por dos mandatos. Miembro del comité de la Biblioteca Sigmund Freud. Representante del Board de IPA (2019-2023). Editor de varios libros. Publica en revistas científicas.

bernard@chervet.fr

Almira Correia de Caldas

Rodrigues

Miembro de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Miembro de enlace del Comité de Mujeres y Psicoanálisis (Cowap, por sus siglas en inglés) de la International Psychoa-

analytical Association (IPA) junto a la SPBsb. Licenciada en Ciencias Sociales. Máster y doctora en Sociología por la Universidad de Brasilia (UnB). Ha publicado artículos sobre sexualidad, género y relaciones amorosas.

almira.rodrigues@gmail.com

Juan José Falcone

Médico de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y la International Psychoanalytical Association (IPA). Residente (1969-1972) y docente de Psiquiatría del Hospital José T. Borda (1972-1976). Coautor premios Fepal (2010, 2016, 2022). Cocompilador del libro *El dolor social de nuestro tiempo*.

juanfalcone@yahoo.com

Ricardo Frigerio

Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Exmiembro del departamento de Psicoanálisis y Sociedad de APA y miembro del capítulo de Derechos Humanos de APA. Coautor de dos trabajos que reibieron el Premio Psicoanálisis y Libertad (2016 y 2022).

Patricia Gherovici

Premio Sigourney y autora de *El síndrome puertorriqueño* (Premios Gradiva y Boyer), *Psychoanalysis in the barrios: Race, class, and the unconscious* (Premios Gradiva y American Board and Academy of Psychoanalysis), *Psychoanalysis, gender and sexualities: From feminism to trans** y *Psicoanálisis transgénero*.

pghervici@aol.com

Leticia Glocer Fiorini

Médica. Psicoanalista. Magister

en Psicoanálisis. Directora del comité de Estudios de Diversidad Sexual y de Género de la International Psychoanalytical Association (IPA) y Profesora de maestría de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Presidenta de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Aautora de *La diferencia sexual en debate* y *Lo femenino y el pensamiento complejo*, entre otras publicaciones.

lglocerf@intramed.net

Edgardo Adrián Grinson

Miembro titular en función didáctica y de la Comisión de Publicaciones de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Psiquiatra. Publicó “Carne trémula, una perspectiva psicoanalítica acerca del abordaje de las discapacidades locomotrices” y “Contratransferencia según Racker”, en el *Diccionario de psicoanálisis argentino*, y “Transferecia y contratransferencia”, en el *Diccionario internacional de psicoanálisis*.

adriangrison@gmail.com

Victor J. Krebs

Profesor de Filosofía en el departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Coordinador del seminario permanente de Filosofía Contemporánea Hermes, en el Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP y de la Red Latinoamericana de Posthumanismo. Autor de *Del alma y el arte* (1998), *La recuperación del sentido* (2008), *La imaginación pornográfica* (2014), entre otros.

vjk5555@gmail.com

Sergio Lewkowicz

Miembro efectivo y analista didacta de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA).

Excoordinador científico de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) y del 30° Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis (2014). Exrepresentante latinoamericano en el Board de la International Psychoanalytical Association (IPA; 2015-2019). Miembro del Comité de Estudios de Género y Diversidad Sexual de la IPA. sergio.lewkowicz@gmail.com

Fernanda Magallanes

Licenciada en Psicología por la Universidad Iberoamericana. Psicoanalista. Doctora en Filosofía y Arte por la European Graduate School. Autora de *Psychoanalysis, the body and the Oedipal plot* (Routledge), *¿Qué quiere una mujer?* (Letra Viva) y diversos capítulos en libros colectivos y artículos en revistas especializadas. fernanda.magallanes@egs.edu

Olga Montero Rose

Psicóloga. Magister en Estudios Teóricos en Psicoanálisis. Doctorado en Estudios Psicoanalíticos por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Psicoanalista. Miembro de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) y la International Psychoanalytical Association (IPA). Publicaciones: *Temas de género, sexualidad y homoparentalidad: Cortejo* (Planeta) y *La rebelión del género: Guía para madres, padres y cuidadores* (Paidós). olgamontero@icloud.com

Julio Ortega Bobadilla

Licenciado en Psicología. Estudios de maestría en Teoría Psicoanalítica por el Centro Integral de Especialidades Psicológicas (CIEP). Maestría en Filosofía por la Universidad Veracruzana (UV). Profesor investigador del Instituto de Inves-

tigaciones Psicológicas. Docente en la Facultad de Psicología y Filosofía de la UV. Director de la revista *Carta Psicoanalítica*. Autor del libro *Foucault ante Freud* (Paradiso, 2013). juliusob@gmail.com

Mariana Pombo

Psicoanalista. Miembro del Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP-Rio). Profesora del departamento de Psicología y del programa de postgrado en Psicología de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Autora del libro *A diferença sexual em mutação: Subversões queer e psicanalíticas* (Calligraphie, 2021). marifpombo@gmail.com

Marco Posadas

Psicoanalista. Miembro de la Canadian Psychoanalytic Society (CPS) y la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Chair inaugural del comité de Diversidad Sexual y de Género de la International Psychoanalytical Association (IPA). Su investigación aborda los prejuicios y el racismo dentro del psicoanálisis institucionalizado, y en trabajo con pacientes LGBTQ+. Docente. marcopolosadas@yahoo.com

Eliane Robert de Moraes

Profesora de Literatura Brasileña en la Universidad de São Paulo (USP) e investigadora en el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Ha escrito ensayos sobre el imaginario erótico en las artes y la literatura, y la traducción de la *Historia del ojo*, de Georges Bataille (Cia. das Letras, 2018). Algunas de sus publicaciones son: *A felicidade libertina* (2015), *O corpo impossível* (2016), *Perversos, amantes*

e outros trágicos (2013), *O corpo descoberto: Contos eróticos brasileiros de 1852 a 1922* (Cepe, 2018), *Seleção erótica de Mário de Andrade* (Ubu, 2022) y *O corpo desvelado: Contos eróticos brasileiros de 1922 a 2022* (Cepe, 2022). elianermoraes@usp.br

Mylene Cristina Santiago

Doctora en Educación por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Docente del Departamento de Educación, del programa de postgrado en Educación de la Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) y del programa de postgrado en Evaluación y Gestión Educativa (Caed-UFJF). mylenesantiago87@gmail.com

Emília Naura Santos Bouzada

Magister en Educación. Psicopedagoga clínica y especialista en Salud Mental en la Infancia y Adolescencia, vinculada al grupo de Investigación Psicoanálisis, Educación e Inclusión, de la Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (FEUFF) y el Grupo de Pesquisas e Estudos em Geografia da Infância (GRUPEGI). emiliabouzada@gmail.com

Gloria Seddom

Psicóloga y artista visual. Doctora en Psicología Clínica y en História Social de la Cultura por la Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio). Profesora del Instituto Brasileiro de Psicanálise (Ibrapsi), del Centro de Ensino, Pesquisa e Clínica em Psicanálise (Cepcop). Miembro adherente de la Escola Brasileira de Psicanálise de Río de Janeiro (EBP-Rio; 1989-2014). Autora de artículos sobre erótica, feminización y artes visuales, y del libro *La ética*

de la erótica contemporánea: La poetización de la cultura contemporánea (2021). gloriaseddond@gmail.com

Paula Sibilia

Profesora de la Universidade Federal Fluminense (UFF), investigadora del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) y la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Autora de los libros *El hombre postorgánico* (2002), *La intimidad como espectáculo* (2008) y *Redes o paredes* (2012). Se graduó en Comunicación Social y en Antropología en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestría en Comunicación por la UFF y doctorado en Salud Colectiva por el Instituto de Medicina Social de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS-UERJ) y otro en Comunicación y Cultura por la Escola de Comunicação de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ). paulasibilia@gmail.com

Débora Tajer

Licenciada y doctora en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Ciencias Sociales y Salud por Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/ Centro de Estudios de Estado y Sociedad (FLACSO/CEDES). Posdoctorada en Estudios de Género por la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Profesora adjunta de las cátedras Salud Pública/Salud Mental II e Introducción a los Estudios de Género (UBA). Cofundadora del Foro de Psicoanálisis y Género de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires (APBA), y actual miembro de su Comité

Asesor. Autora de *Heridos corazones* (2009) y de *Psicoanálisis para todos: Por una clínica pospatriarcal, posheteronormativa y poscolonial* (2020). debora.tajer@gmail.com

Gladis Mabel Tripcevich

Piovano

Licenciado en Psicología. Magister en Psicoanálisis. Doctora en Psicología por la Universidad del Salvador (USAL). Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Miembro de la Red Iberoamericana, Unidad Argentina de Bioética - Haifa University. Miembro del International Forum of Teachers. Miembro de Law and Ethics, Haifa University. Excoordinadora del equipo de Adultos de la Liga Israelita. gmabelt@hotmail.com

André Luiz A. Vale

Psicólogo. Doctor en Teoría Psicoanalítica por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), con práctica de doctorado en la Universidad París X, Nanterre, Francia. Profesor del curso de Psicología en la Universidade Estácio de Sá (UNESA). Miembro provisorio de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), en formación clínica desde 2018. alavale88@gmail.com

Analía Wald

Doctora en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Especialista en niños y adolescentes. Profesora investigadora y directora de un programa clínico en la Facultad de Psicología de la UBA.

awald1963@gmail.com

Raúl Yafar

Médico, psicoanalista, docente, escritor. Especialista en psiquiatría infantil; trabajo presencial y online. Docena de libros publicados sobre temas psicoanalíticos, científicos y filosóficos; tres poemarios y un libro de crónicas. Centenar de artículos aparecidos en diversos medios y periódicos. Supervisor de equipos de psicopatología en Argentina. ryafar@hotmail.com

Raquel Zonis Zukerfeld

Miembro fundador del Instituto Psicosomático de Buenos Aires. Miembro fundador del Instituto Argentino de Psiconeuroinmunoendocrinología. Profesora titular de Psicofisiología, Universidad Maimónides. Profesora invitada de la maestría de Psicooncología, Universidad Favaloro. Ganadora del Premio Fepal (2002 y 2016) y el Premio Psicoanálisis y Libertad (2016 y 2022). raquelzonis@gmail.com

Rubén Zukerfeld

Miembro fundador de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis (SAP). Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Profesor emérito del doctorado en Psicología y de la maestría en Psicoanálisis de la Universidad del Salvador-APA. Ganador del Premio Fepal (2002 y 2016) y el Premio Psicoanálisis y Libertad (2016 y 2022). rubenzukerfeld@gmail.com



Lineamientos para los autores

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de

las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación. El Comité Editor se reserva el derecho de no hacer público los informes y conceptos de evaluación de los trabajos recibidos. El Equipo Editor tendrá la decisión final acerca de la publicación o no de un trabajo, a partir del criterioso análisis de las evaluaciones.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.
5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revistacaliban.rlp@gmail.com en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 45 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 6.500 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto.

Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>

7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo redactado en tercera persona y de aproximadamente 100 palabras, junto con su traducción al inglés.

8. Deberán agregarse descriptores del listado alfabético de términos del Tesauro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, en el idioma original del artículo y en inglés, que está disponible en <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>.

En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Editorial: Deslices de EROS

Argumentos: *Erótica*

El Extranjero

Vórtice: *LGBTQIAPN+*

Incidente: Inclusive ¿el lenguaje?

Dossier: Al revés

Textual: *Sophie Calle*

Leonardo Sbaraglia

Clásica & Moderna

Fuera de Campo

Bitácora



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis