

Editorial

En esta última revista de nuestra gestión proponemos revisar el concepto de perversión y otros –homosexualidad, masoquismo, fetichismo– que el psicoanálisis, desde Freud, ha articulado con la desmentida de la castración. Hemos elegido este tema porque, situado en la encrucijada de discursividades múltiples (políticas, filosóficas, sociológicas, literarias), constituye un enclave teórico y nosográfico en el que hoy percibimos, con mayor agudeza, la dificultad de las renovadas conceptualizaciones a que nos obligan los cambios en la sensibilidad y los estudios desde otros campos de las ciencias humanas. Aunque pretendiéramos quedar ajenos a ellos, no somos inmunes a sus efectos tanto en nuestros intercambios y nuestra reflexión como en la práctica cotidiana y nuestro posicionamiento en transferencia.

Los analistas ya no podemos manejar el término «perversión» del modo asertivo característico de décadas atrás. Nos mostramos cautelosos y hasta inseguros. La reconsideración del tema parece siempre postergarse, así como el trabajo en torno a qué conservar y de qué desprendernos de las propuestas con las que nos hemos formado. ¿De qué modo sería necesario reformular Edipo y castración junto con las nociones de diferencia y de desmentida?

Algunas de las dificultades inherentes al tema no son nuevas. Ya en 1985 Stoller lo considera «demasiado cargado políticamente como para permitir un razonamiento tranquilo». Su primera publicación al respecto data de 1975, y diez años después comienza su texto «La perversión y el deseo de dañar» con el sorprendente comentario: «no habiendo encontrado a nadie en la literatura psicoanalítica, psiquiátrica, psicológica u otra que yo hubiera leído, que estuviera de acuerdo o en desacuerdo conmigo, retomaré nuevamente los planteos formulados en libros anteriores».

Hoy parece que pesara una sanción sobre el mero uso de la palabra. Como si acusaciones de moralismo o anacronismo estuvieran al acecho

cuando, como todos sabemos, no hay casos puros y cualquier neurótico puede presentar aspectos que antes se hubieran señalado como perversos. Es cierto, como destaca Paul Denis en su intento de «redefinición de la perversión» que, como adjetivo, deberíamos descartarlo para calificar (descalificándolas) algunas prácticas eróticas. A esto se suma el propio peso del término, que puede sugerir que hay *una* vía, un sendero de normalidad con respecto al cual lo *periférico* sería patologizado.

Llegamos así a preguntarnos lo que Gustavo Castellano expresa con claridad en su trabajo: ¿convendría desprendernos de la palabra perversión?

Gladys Franco sostiene en su texto que el siglo XXI condiciona nuevas formas de pensar las derivas de la asunción de lo diferente. A la vez que alerta respecto de «naturalizar» algunos bordes, recurre a narradores y poetas para dejar abiertas algunas interrogantes en relación a enigmas de lo humano. Propone evitar «rubricar» dichas derivas del deseo como fetichismo o perversión.

Hacerlo puede implicar una posición de poder, de palabra enunciada desde un lugar absoluto, algo radicalmente contradictorio con la posición del analista. Entonces, ¿nada podemos decir?

No es esta la posición de Daniel Gil en el trabajo que aquí incluimos, que, por el contrario, nos interpela y alienta a jugar como analistas no dejándonos capturar en la tendencia a desproblematizar, tan extendida en nuestra contemporaneidad. Gil hace un análisis pormenorizado de muchas de las reivindicaciones transformadas en «hechos» producidos por la ciencia, los cuales en su crudeza parecen responder al lema «debo porque puedo» y nos impactan como pretendidas expresiones de que «todo es posible». Como afirma Gladys Franco, «en el discurso de reivindicación de lo diverso la noción de conflicto tiene poco lugar».

Sin conflicto, sin pérdida, sin límite, sin prohibición, sin lo imposible ¿puede haber psicoanálisis?

José Assandri y Gustavo Castellano recurren a un enfoque genealógico, de la heterosexualidad y del masoquismo respectivamente, realizando aportes valiosos en tanto desestabilizan saberes constituidos o asignaciones que damos por evidentes.

Rosine Perelberg y Paul Denis hacen trabajar el pensamiento de Joyce McDougall en ocasión del coloquio organizado por la Sociedad Psicoa-

nalítica de París en mayo de 2012. La inclusión de estos trabajos responde no solo a su valor intrínseco sino también al deseo de rendir nuestro homenaje, justamente en la RUP dedicada a este tema, a Joyce McDougall. Todos la recordamos como quien abrió nuevos senderos de pensamiento, como una innovadora audaz y creativa, tanto en sus propuestas teóricas sobre *neosexualidades* como en la libertad de su práctica.

Alojar y conservar el material producido en otros encuentros ha sido una de las políticas de esta Comisión de Publicaciones. Hemos incluido, por tanto, los trabajos que nuestros colegas Eurídice de Mello y Luis Bibbó presentaron durante el III Coloquio Emergencia Social, en Montevideo, en mayo de 2012, ya que uno de los objetivos de la Comisión Directiva (2010-2012) fue insistir en la apertura a las distintas expresiones de marginación (producto de lo que podríamos llamar perversión del lazo social). Ambos autores ponen su bagaje teórico y su sensibilidad clínica –a la vez que muestran su largo trayecto de compromiso como ciudadanos– al servicio de la búsqueda de caminos de transformación singular y social.

Clara Uriarte, desde su experiencia clínica, trabaja el masoquismo considerándolo como una forma del amor violento, y alerta con respecto a una escucha del desamparo que deje en sombras la potencia destructiva y el goce allí anudado. En el registro teórico retoma la fantasía paradigmática de *Pegan a un niño* e intenta articular a Freud con Lacan.

Rosine Perelberg nos ha honrado al permitirnos incluir un trabajo suyo, por primera vez, en la RUP. Con fuerte impronta de los conceptos fundamentales de la teorización freudiana explora, en el análisis de pacientes hombres, los avatares de la fantasía de la escena primaria en la constitución de la masculinidad. Devela y analiza las transformaciones de la fantasía «pegan a un padre» como transición entre el peso imaginario de un padre asesinado y la inscripción simbólica de un padre muerto.

De Paul Denis publicamos el trabajo presentado en un taller al que convocamos con el título que eligió para su propia ponencia «La redefinición de la perversión» y que se desarrolló durante nuestro VII Congreso (agosto de 2012). Dedicamos nuestra sección Polemos al diálogo suscitado en esa ocasión, los interrogantes y cuestionamientos planteados y una elaboración posterior que nos condujo a redescubrir la riqueza de viejos trabajos publicados en la RUP. Decidimos compartirlos al modo de Cuaderno de Bitácora.

El invitado a nuestra «Conversación» fue, esta vez, Dany-Robert Dufour. Con la generosa participación de Marta Labraga de Mirza editamos el intercambio que con él mantuvimos tanto en ocasiones formales como informales. Buscamos hacerle decir más sobre su análisis de nuestro presente, su interpelación al psicoanálisis y sus planteos en relación a la perversión ordinaria y la perversión como estructura.

Como hemos acostumbrado desde el primer número de esta gestión, la poesía no podía estar ausente: el fino análisis de Proust de una escena espiada desde una puerta entornada, las múltiples miradas imaginarias que se entrecruzan con la del relator despliegan erotismo, desafío, amor, odio e inagotables matices. Federico García Lorca nos dice, en dos versos finales de un magistral poema, que el arte ya no es posible cuando el «violador enfurecido» se desata.

La alternativa ética es preguntarnos por nuestra posibilidad de encuentro con el otro como sujeto, con su alteridad radical, su modo propio de estructuración subjetiva y sus vías del placer singulares y cambiantes en contextos culturales diferentes.

La Comisión de Publicaciones (2010-2012) quiere despedirse y cerrar su gestión dejando su aporte como un eslabón más en la cadena generacional, una nueva «puesta al día» que sucede a aquella, rica y consistente, que produjera Sélika Acevedo de Mendilaharsu con un grupo de colegas de APU en 1985.

Este nuestro fruto de un rico e intenso tiempo de trabajo es, inevitablemente, parcial e incompleto. Esperamos que, por eso mismo, se constituya en estímulo para producir más trabajo de psicoanálisis como el que ejerciera durante toda su vida aquel infatigable cultivador del pensamiento freudiano que fue Jean Laplanche, a quien recordamos en este año de su fallecimiento, el 6 de mayo, día del nacimiento de Sigmund Freud.

Laura Verissimo de Posadas

Directora de Publicaciones

Elogio de la diferencia



Nuevas subjetividades en la era de la ¿liberación? sexual¹

DANIEL GIL²

«¿Qué se nos dice del placer? Que es la menor excitación, lo que hace desaparecer la tensión, la atempera más, por lo tanto aquello que nos detiene necesariamente en un punto de alejamiento, de distancia muy respetuosa del goce.»

«Psicoanálisis y medicina», J. Lacan

«El psicoanálisis es un discurso que no prohíbe gozar, pero que permite precisamente *no gozar*. Puede usted gozar, pero sin que esto obedezca a una regla, sin que tome la forma de una interiorización superyoica. Es por eso que el pensamiento freudiano es más actual que nunca.»

«El deseo o la traición de la felicidad», S. Žižek

LAS NUEVAS FAMILIAS

Ya desde hace un tiempo se sabe que la estructura edípica no es universal, y si lo es, lo es solo en la medida en que tomamos como referencia a las culturas del padre, sobre todo a partir del siglo XVIII en Occidente. Sabemos que hay culturas en que hay más de un padre, o varias madres, o incluso que las hay en que la idea de padre no existe y por lo tanto no hay padre; pero

1 Se reproduce aquí, con algunos agregados del autor, un capítulo de *Errancias* (Montevideo, Trilce, 2011). El autor y la RUP agradecen a la editorial y al señor Pablo Harari la autorización para su publicación.

2 Psicoanalista. danielgil2008@gmail.com

lo que existe en común en todas ellas es la prohibición del incesto, ese sí universal, pero variando, de una cultura a otra, la forma en que se actualiza, es decir, cuáles son las mujeres permitidas y cuáles las prohibidas. Desde luego que cuando utilizo en estos casos «padre» o «madre» estoy haciendo una extrapolación que no es legítima al traducir de una cultura a otra, pero a los efectos expositivos no tengo más remedio que cometer este abuso.³

Para nuestra cultura, la Iglesia, desde el siglo XII, estableció un vínculo indisoluble entre la sexualidad, el matrimonio (sancionado como uno de los siete sacramentos, *mysterion*) y la procreación, que definía lo que se consideraba el núcleo de la sociedad: la familia. Dicho vínculo es un nudo borromeo, donde si separo un anillo automáticamente también los otros se independizan, y eso es lo que sucedió en Occidente durante el siglo XX. Varias han sido las causas pero, sin duda, el cambio del lugar de la mujer en el campo laboral, exigido por el desarrollo del capitalismo, y la aparición de la pastilla anticonceptiva jugaron un lugar preponderante.

Con los cambios sociales la definición de la familia también tuvo una variación importante. Y desde la mirada más superficial se comprueba que el padre ha sido destronado del lugar que ocupaba en Occidente hasta no hace muchos años. ¿Estas transformaciones en la familia nos hablan de variaciones contingentes, manteniéndose las invariantes incólumes o, por el contrario, la variación ha sido sustantiva y la estructura se ha modificado?

Veamos dos caracterizaciones de la familia que distan entre sí unos cuarenta años. La primera es de Lévi-Strauss, que definía la familia de esta manera: «La familia tiene su origen en el matrimonio, incluye al marido, la esposa y los hijos fruto de esa unión. Los miembros de la familia están unidos entre sí por lazos jurídicos, derechos y obligaciones de naturaleza económica».⁴

Por su parte, Nadine Lafaucher dice que prefiere:

partir de un dato antropológico conocido: la existencia, en todas las sociedades, de bebés recién nacidos y niños que deben ser alimentados

3 De estos temas he hecho un desarrollo en los tres primeros capítulos del libro escrito con Sandino Núñez *¿Por qué me has abandonado?*, Montevideo, Trilce, 2002.

4 Lévi-Strauss, C. «La famille», en *Le regard éloigné*. París, Payot, 1983.

y cuidados para perpetuar la sociedad. Un dato antropológico que, en distintas épocas, lugares y grupos, ha dado lugar a distintas normas en cuanto a la delegación de responsabilidades en la manutención de los niños.⁵

Lévi-Strauss, fiel a su concepción del intercambio, centra su definición en el matrimonio y la estructura de la familia que se llamará nuclear, es decir, el padre, la madre y los hijos. Nadine Lafaucher, por el contrario, pone el acento sobre la función del cuidado de los niños, sin lo cual una sociedad no podría sobrevivir. En su caracterización de la familia no menciona al matrimonio, ni al padre ni a la madre. No designa, específicamente, quiénes deben cumplir la función del cuidado de los niños, dada la variedad de agentes que se pueden encargar de ello.

Estas dos definiciones, entre muchas que se podrían citar del ámbito académico, muestran la disparidad en la manera en que se concibe la familia. Si a ello agregamos el uso corriente del término para designar ciertos tipos de vínculos, comprenderemos que el espectro de sentidos es enorme.

Me explico con dos ejemplos. El primero hace referencia al uso del término familia para designar una relación de filiación sanguínea transgeneracional, donde se considera que pertenecen a la misma familia todos aquellos que tienen un abuelo, un bisabuelo y hasta un tatarabuelo en común. El otro ejemplo lo extraigo del filme *Arma mortal 4*.⁶ En la última escena de dicho filme aparecen los protagonistas en momentos en que se van a sacar una foto. Se encuentran reunidos en un sanatorio donde ha nacido el hijo del sargento Martin Riggs (Mel Gibson) y Lorna Cole (Rene Russo) y, al mismo tiempo, el nieto del sargento Roger Murtaugh (Danny Glover). Para la foto están posando los padres con sus hijos recién nacidos, los abuelos y tíos, y el capitán Ed. Murphy (Steve Kahan), jefe de Lorna, Riggs y Murtaugh. Quien va a sacar la foto es Leo Getz (Joe Pesci), compañero inseparable del dúo de detectives, pero lo llaman para que se integre al grupo, cediendo la cámara a un enfermero. En la escena

5 Lafaucher, N. «Niños sin padre, madre sin cónyuge: un enfoque paradigmático», en *Nuevas formas de familia. Perspectivas nacionales e internacionales*. Montevideo, UNICEF, 2003.

6 *Lethal Weapon 4*, dirigida por Richard Donner. Estados Unidos, 1998.

siguiente aparece en toda la pantalla la reproducción de la foto y al pie de la misma una frase que dice: «La Familia».

Lo que quiero mostrar, a través de este último ejemplo, es cómo se están generando «familias» que no tienen que ver solo con lazos de alianza o sanguíneos, sino que son una nueva versión de aquellas familias ampliadas que se veían en siglos anteriores.

En suma: no existe la familia, en todo caso, y a lo sumo, podemos hablar de familias. Pero es tal su variedad que algunos sociólogos piensan que sería mejor prescindir de ese concepto.

De manera muy sucinta, ahora tenemos, junto con la familiar nuclear, cuya frecuencia disminuye, familias fruto de nuevas alianzas, donde conviven los hijos de cada uno de los integrantes de la pareja, producto de su matrimonio anterior y, eventualmente, los hijos de la nueva pareja. Al lado de estas familias están las familias monoparentales, cada vez más frecuentes. Este tipo de familias, si bien presentan una variación respecto a la familia nuclear, propia de la sociedad burguesa del siglo XIX y las primeras décadas del XX, mantienen una clara referencia a la estructura clásica.

En un segundo nivel encontramos parejas homosexuales, cada vez más reconocidas en sus derechos, entre ellos el de tener hijos y constituir una familia. Estas nuevas familias, al mismo tiempo que marcan una diferencia sustantiva con la familia tradicional, mantienen una relación con la concepción «oficial» de la familia, sustentada en la pareja heterosexual,⁷ ya que para que sus reclamos de reconocimiento legal puedan tener andamio no tienen otra forma de hacerlo que bajo el modelo de la familia tipo de la modernidad. Pero más allá de lo legal, esta asimilación no es posible porque no es factible que uno/a de sus integrantes sea el «papá» y otro/a la «mamá», con lo que el modelo clásico queda superado, y superada también la distinción entre función paterna y función materna, creándose nuevas configuraciones.

7 Como lo ha señalado con mucha razón José Assandri, el uso de los términos «heterosexual» u «homosexual» fuera del contexto en que aparecieron y se desarrollaron, es decir, desde fines del siglo XIX y el siglo XX, es un anacronismo que puede generar un error respecto a las formas de erotismo que se dieron en otras épocas y otras culturas; y ni qué hablar cuando se usan para referirse a conductas animales. A pesar de ello, dado la sanción (abusiva) que se les ha dado, los utilizo con esta salvedad.

El tercer nivel de complejidad es el de una pareja uno de cuyos miembros es un(a) travesti⁸ y que resuelven tener un hijo. Esta situación se ha dado ya en el caso de Florencia de la V, hoy Florencia Trinidad,⁹ casada legalmente y madre de mellizos, concebidos con su espermatozoide y con un óvulo donado e implantado en un vientre alquilado. Los hijos tienen un «padre» biológico que es el mismo que la madre social y legal.¹⁰

Un cuarto nivel se trata de una situación difundida el año pasado a través de la televisión. Una transexual operada se transformó en «hombre». Dicho «hombre», de nombre Thomas Beatie, se casó con una mujer y resolvieron tener un hijo. El hecho es que la mujer era estéril, pero el «hombre», que había conservado su útero, no. Le implantaron un huevo en su útero y se pudo ver a una pareja feliz, él, con sus bigotes y su barba, con un embarazo casi a término, y ella acompañándolo mientras se hacía la ecografía. Ambos miraban, arrobados, los movimientos de su hijo en la pantalla. Poco tiempo después se mostró a la feliz pareja con el niño en brazos. A esta altura Thomas ya tiene tres hijos por este procedimiento.

Más elocuente aun es el caso de Scott Moore, nacido Jesica, y su pareja Thomas, que es madre de dos niños de 12 y 10 años, hijos de una pareja anterior. Ambas eran lesbianas y decidieron cambiar de género mediante la cirugía y los tratamientos hormonales, y –como muchas parejas, pero ahora de dos «hombres»– desearon tener un hijo. A Scott Moore no le habían

- 8 El problema con el travestismo es más complejo de lo que parece. En el caso de *un* travesti se trata de un hombre que se traviste en mujer, pero para él (ella) es mujer, y desde el punto de vista legal puede ser reconocida como mujer. Los genitales masculinos para «ella» no son un atributo, es decir algo que la defina por ellos mismos o en relación al otro sexo, sin embargo tampoco es algo a lo que quiere renunciar. No encaja, entonces, con la definición de hombre ni con la de mujer pero, sin embargo, se siente mujer y quiere ser reconocida como tal socialmente y legalmente, y ahora puede serlo. A ello se agrega que hasta el último tercio del siglo xx un travesti simplemente se travestía, ahora, con los «progresos» en las tecnologías médicas, que *operan directamente sobre el cuerpo*: se inyectan hormonas, se extirpan las mamas o se ponen prótesis mamarias, se agregan siliconas en distintas partes del cuerpo.
- 9 Supongo que el apelativo Trinidad, que es el segundo nombre de Florencia, no es inocente y hace referencia a este «misterio» de la trinidad posmoderna en el que «ella» es «padre» del hijo, con la intervención del Espíritu Santo de la tecnociencia, y, por si fuera poco, será además la «madre» virgen.
- 10 El comillado se debe a que el hecho de aportar el espermatozoide no hace a alguien padre, como no hace a alguien madre aportar el óvulo («madre» biológica) o prestar su útero para que anide al huevo («madre» uterina). En este sentido los términos «padre» o «madre biológicos» o «madre uterina» son improprios.

hecho la histerectomía así que consiguieron el espermatozoides de un amigo con el que fue fecundado Scott. En la foto adjunta se puede apreciar a dos hombres obesos, que si no fuera por la expresión y el embarazo de Scott, más podrían pasar por camioneros, y donde no falta el osito de peluche.



Fuente: http://assets.nydailynews.com/polopoly_fs/1.462979!/img/httpImage/image.jpg

Una situación más, que podríamos llamar «un Edipo posmoderno», muestra la asociación ominosa del desarrollo de la tecnología y la razón instrumental, en donde, como en el caso anterior, la máxima kantiana del «puedo porque debo» queda invertida y se transforma en «debo porque puedo». El hecho es el siguiente: Jorge, un hombre homosexual de 31 años, deseó tener un hijo y, por idea de la madre, idea a la que él al principio se resistió, consigue a una amiga como donante de un óvulo que fue fecundado por un espermatozoide suyo. Ese huevo fue implantado en su madre. De esa manera el joven será padre y hermano y la abuela será la madre. Nos enteramos por el artículo que el niño nació por cesárea el 1 de noviembre de 2010, y que llevará el apellido de su abuelo y de su madre-abuela que, ¡vaya casualidad!, coinciden con los de su padre-hermano.

El argumento de la madre de Jorge a favor de esta «solución» fue que «una madre sustituta lucha todo el tiempo por no quererlo [al hijo] porque lo va a dar, y yo no, va a ser mi nieto». Y agrega que no se ha arrepentido de la decisión tomada. Es cierto –dice– que sufrió cambios hormonales, «pero el único inconveniente es que empezó a engordar» (*sic*).

En la decisión el padre de Jorge, este Layo de la posmodernidad, no parece haber tenido ni arte ni parte. Lo único que sabemos de él es que vive porque su hijo le donó un riñón, que es como si Jorge le hubiera dado la vida.¹¹

Nos encontramos entonces con una nueva versión de Edipo, sin peripécia, «sin conflicto», sin tragedia.¹²

LA «LIBERACIÓN» SEXUAL: ALGUNAS DE SUS EXPRESIONES

Antes dijimos que la Iglesia, desde el siglo XII, había establecido una unión indisoluble entre la sexualidad, la procreación y el matrimonio, como tres anillos en un nudo borromeo, pero no mencionamos cómo se engarzaba un cuarto anillo, el del amor, con los otros tres.

La presencia del amor en el matrimonio llegó mucho más tarde, en el siglo XVIII, y se expandió en el XIX y en el XX, formando el cuarto anillo. Antes, lo que la Iglesia había exigido, aunque solo en la letra, era el mutuo consentimiento de los contrayentes. Incluso en Roma el amor en el matrimonio era mal visto, porque amar a la esposa era transformarla en una cortesana; y ni qué hablar del amor cortés, que solo se daba fuera del matrimonio.

Entonces, hemos llegado a fines del siglo XX a la independencia de los anillos, donde cada uno se puede unir (o no) con otro aleatoriamente. Así puede haber amor y sexualidad, amor y matrimonio, matrimonio

11 Se podría pensar que una fantasía que subyace para tomar esta opción de embarazo fuera la siguiente: si el padre de Jorge recibió el don de un riñón de Jorge, es como si Jorge estuviera dentro de él (metonímicamente, es la parte por el todo). Entonces, si el padre de Jorge lo tiene dentro, ¿por qué la madre no puede recibir también ese don y tener a Jorge en su interior, teniendo ese parte de Jorge, que es su hijo?

12 Esta información apareció en la revista *Relaciones* N° 315, p. 23, agosto de 2010. Debo su conocimiento a mi colega Aída Miraldi.

y sexualidad, amor sin sexualidad y sin matrimonio, y matrimonio sin amor ni sexualidad. (A lo cual hay que agregar que el matrimonio es un requisito que las nuevas parejas cada vez se sienten menos obligadas a cumplir.) Pero, sobre todo, la sexualidad, al liberarse de las trabas que le imponían la sociedad y la religión, se ha liberado de su dependencia con el matrimonio, con la procreación y con el amor. ¿Habremos alcanzado la edad dorada del *ars erotica*, tan exaltada por Foucault?

Esta independencia de lo sexual, que ha dado libertad a los cuerpos y al deseo, y ha pregonado el derecho al placer –sobre todo para la mujer, a quien la sociedad se lo había restringido–, ha tenido distintas manifestaciones. Pero quiero detenerme en una de ellas, que expresó con una claridad meridiana la «pensadora» argentina Moria Casán cuando dijo en una entrevista en televisión: «Déjense de embromar con eso del amor y hacer el amor. A mí lo que me gusta es coger». Lo que muestra, una vez más, que la verdad puede aparecer en los lugares más insospechados.¹³

Así, la sexualidad, que la Iglesia destinaba solamente a la procreación, ha sido proclamada como destinada solamente al placer. Por eso no podemos pensar las nuevas parentalidades sin relacionarlas con el mundo de la libertad sexual que se instaló en Occidente en el último tercio del siglo xx.

No vaticino ni auguro apocalipsis de la familia ni de la sociedad, como tampoco diagnostico patologías, pero pienso que en esto algo del orden simbólico se encuentra modificado, alterado. Todas estas variaciones, creo, marcan no solo una multiplicidad de formas en que la estructura se actualiza, sino que se ha producido una variación, una modificación de la estructura nuclear de la familia en Occidente en los siglos xix y xx.

Pero no podemos tomar en consideración las nuevas parentalidades sin enmarcarlas dentro del mundo de la liberación sexual, donde ellas se desarrollan.

Quiero escoger como ejemplo lo que se exhibe en la televisión en su hora pico, antes de los informativos: el programa *Intrusos*, que dirige Jorge Rial y que se dedica a exponer todo el chismerío de la farándula porteña. Este

13 Bauman califica esto como la perfecta conducta del cínico que ha cambiado el amor por el hedonismo.

programa es seguido por otro similar, *Infama*. Por si fuera poco, también a media tarde nos podemos poner al corriente de las novedades en *Viviana Canosa*, y en *Zapping*, por si nos perdimos algo, está el resumen semanal, lo que da la pauta de su impregnación en las masas de televidentes. Todos ellos son la clara expresión de la abolición de lo privado y de lo íntimo, algo cercano a un *reality show*, no una representación sino un simulacro.

Este año la figura central de los programas ha sido Ricardo Fort, multimillonario, dueño de una fábrica de chocolate, un «mutante», con sus operaciones, sus injertos de siliconas, su fisicoculturismo. Una mezcla de Michael Jackson y Willy Wonka, pero no como el del filme de Tim Burton, sino un Ricardo Fort creado por Marcelo Tinelli, el *factótum* de este cambalache, ya que es sobre todo en torno a sus programas que gira casi todo este «conventillo».

Ricardo Fort es millonario, se dice que es bisexual, ha contratado vientres para tener hijos con semen de otro, hijos que, según declara, son lo más importante en su vida. Hemos visto y oído las revelaciones de su ex novio, de su ex novia, de su novia actual. Y allí brotan una serie de seres extraños, como Graciela Alfano, gran defensora de Ricardo Fort, que parece más joven que su hijo y está en vías de convertirse en una nueva versión de *El extraño caso de Benjamin Button*; como Zulma Lobato, un travesti viejo, caricatura patética de Florencia de la V. encontrado en una villa; Agustín Pachano, arquitecto, coreógrafo, diseñador, bailarín, que se define como andrógino;¹⁴ todos juntos alimentando el chismerío de la farándula porteña.¹⁵

Extraña mezcla de homosexuales, bisexuales, travestis, transexuales, transgénero, andróginos, que reproducen en la pantalla del televisor, como una hipérbole, agrupaciones que cada vez se parecen más a la clasificación de los animales de la enciclopedia china de la cual nos habló Borges.

14 Para Pachano, en una «original» concepción de la anatomía, el ser humano es un andrógino porque «el hombre es aquel que tiene un pito y una concha y la mujer aquella que tiene un pitito y una concha» (*sic*). Esto fue declarado en una entrevista en televisión ante cinco periodistas sin que ninguno hiciera algún comentario al respecto, ni siquiera le preguntara cuál es la concha del hombre.

15 La última perla de este collar, que con fruición engarza día tras día Marcelo Tinelli, es la de la presencia grotesca y obscena de una enana haciendo el baile del caño. ¿Luego de los enanos vendrán los niños con dos cabezas y la mujer barbuda?

Es como una muestra de la mezcla en que se reúnen, bajo la consigna de la diversidad, grupos heterogéneos en nombre de reclamos y derechos, algunos de ellos, como los de la lucha contra la discriminación, muy justificados.¹⁶

Ese elogio de la diversidad dice de la coincidencia en una táctica de lucha, pero oculta que desde el punto de vista psicológico y psicoanalítico no es lo mismo genéricamente, más acá de las diferencias singulares, un bisexual que un transexual que un travesti que un homosexual.

La afirmación y reivindicación del derecho a la diversidad dificulta pensar lo específico de cada una de estas formas de la sexualidad, este sí tema psicoanalítico, y muchas veces el preguntarse sobre ellas –prácticas que antes fueran estigmatizadas, reprimidas, censuradas, perseguidas– hoy en día no es bien visto. Agreguemos que la televisión, y los medios en general, al estimular la curiosidad morbosa por la vida de los otros –más aun cuando estos otros son «otros» que aparecen y se promuevan como teniendo un secreto sobre la sexualidad– banaliza y desproblematiza.

Cierto es que la reivindicación de la diversidad sexual está basada en que el sexo, *en parte*, es una construcción cultural. Pero quiero recuperar «la dignidad de los hechos», como decía Hannah Arendt. Si bien el sexo se expresa culturalmente, no es una mera construcción cultural, dicha construcción se realiza *sobre el hecho* de que en toda cultura hay hombres y mujeres,¹⁷ es decir

16 Estos grupos pueden además asociarse tácticamente con grupos feministas, con minorías raciales y otras.

17 Con esta afirmación no pretendo hacer una pedestre reducción naturalista del problema de la diferencia de sexos. «Hombre» y «mujer» no están sustentados en ninguna esencia, no se trata de una simple oposición ni de una mera complementariedad que puede alcanzar una síntesis armónica, pero «el hecho de que haya dos es uno de los cimientos fundamentales de la realidad» (Lacan, *De un otro al otro*, Seminario 16, p. 204). Como dice Guy le Gaufey, Lacan sostiene que ninguna «naturaleza» definirá cada uno de los participantes sexuales. «El predominio de las determinaciones simbólicas obliga a que cada uno encuentre su estatuto solo en función del otro, e incluso del Otro, lo que una sola cita bastará para hacer notar: 'la castración no podría deducirse únicamente del desarrollo, puesto que supone la subjetividad del Otro en cuanto lugar de la ley. *La alteridad del sexo se desnaturaliza con esta alienación*. El hombre sirve pues de relevo para que la mujer se vuelva ese Otro para sí misma, como ella lo es para él'. Y más adelante: «A su manera, las fórmulas de la sexuación nos invitan a pensar en un tiempo inmemorial donde las primeras articulaciones lógicas de un pensamiento todavía vacilante buscaban apoyo en la extrañeza de la repartición sexual y en la manera que tiene cada organización social del grupo humano de responder a ella, canalizándola, *previniendo su equivocidad al contener sus términos dentro de forma canónicas*, que nunca resultan exactas, a pesar de los esfuerzos». Le Gaufey, *El notado de Lacan*. pp. 44 y 216. Buenos Aires, Ediciones Literales, 2007 (énfasis de Daniel Gil).

que hay un real del sexo con el cual topa toda construcción. Como dice la antropóloga Françoise Héritier:

los seres humanos [...] han chocado –en último término– con límites para el pensamiento, es decir con elementos de lo real, inmutables, recurrentes, que no es posible decorticar para reducirlos a componentes más finos, que hay que integrar a pesar de todo en una perspectiva común dotada de sentido. [...] En la hipótesis que yo establezco, el primerísimo tope –en sentido lógico y no cronológico– es la comprobación totalmente asombrosa que hace el espíritu humano [...] de] la diferencia de sexos: siempre hay machos y hembras [...]. [Existe allí] un gran clivaje cognitivo que ordena lo real según el criterio de *lo idéntico* y *lo diferente*, fundado prioritariamente sobre la partición macho/hembra.¹⁸

Y es por este elemento de lo real en el imaginario sexual que, como dice Dany-Robert Dufour, los seres humanos crean sistemas simbólicos.

Tal vez por obvio no se ha destacado que si la ley universal de la prohibición del incesto –que establece qué mujeres son las permitidas y cuáles las prohibidas– es la condición y posibilidad de toda cultura, para que la prohibición del incesto pudiera funcionar, es decir, para que hubiera cultura tiene que haber, desde el punto de vista lógico, una invariante universal previa, que es la que establece el reconocimiento de la diferencia entre hombres y mujeres. Por lo tanto, la diferencia de sexos es la condición y posibilidad de la prohibición del incesto.

Por más que se pretende desconocer, desmentir o desestimar lo real del sexo, hay situaciones en que no es posible soslayarlo. Tal es el caso de Scott y Thomas, que comentamos anteriormente, donde vemos cómo se impone ese real del sexo, ya que por más que se proclame su cambio y se lo reconozca legalmente, cuando Scott y Thomas quisieron tener un hijo pudieron hacerlo porque Scott había conservado su útero, al igual que Thomas Beatie y, de otra manera, sucede lo mismo con Florencia de la V.

18 Citado por D-R Dufour, *L'individu qui vient après le libéralisme*, París, Denoël, 2011, p. 255.

Entonces, *los discursos lo que construyen y normativizan es cómo se es hombre y cómo se es mujer en cada cultura*.¹⁹ Por ejemplo, la teoría sobre el sexo único, aunque afirma la unicidad del sexo, no dice que los hombres y las mujeres sean iguales, al contrario, explica cómo, siendo uno solo el sexo, los hombres y las mujeres aparecen como diferentes. Florencia de la V. y Abigail Pereira antes eran simplemente travestis, ahora, legalmente, son mujeres, lo que no deja de plantear un problema, ya que la civilización moderna había exigido, por lo menos desde el siglo XVIII, una correspondencia rigurosa entre el sexo gonadal, el anatómico, el genético, el psicosocial y el jurídico, lo que ya no se puede sostener. Pero esto no exime del hecho de que Florencia de la V. y Abigail Pereira, más allá del reconocimiento legal, *no son mujeres*.²⁰ Dicho de otra manera: podrá haber cambio de género, pero no es posible el cambio de sexo.

Esto me lleva de la mano a hacer una referencia, más que somera, a los trabajos que desde los fines del siglo XX han aparecido bajo el título de *gay and lesbian studies*, en donde importantes pensadores –como Leo Bersani, Halperin, Judith Butler, y desde otro lugar Michel Foucault– exponen reflexiones desde esa perspectiva, describiendo y analizando, entre otras cosas, ciertas prácticas del mundo *gay* y lesbiano. Este punto ha sido retomado en profundidad por algunos integrantes de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, en especial Jean Allouch, analizando la relación dominante-dominado como otra forma de sexuación distinta del Edipo. Imposible hacer siquiera un análisis en esta circunstancia.²¹ Traigo esta

19 Entre los tupí guaraní, Pierre Clastres conoció dos homosexuales. Uno quería ser, como el resto de los hombres, un guerrero; el otro quería comportarse como una mujer, travistiéndose y realizando las tareas propias de ellas. El primero era rechazado y expulsado, el segundo era aceptado. En las antípodas, en Esparta la homosexualidad era una condición del guerrero.

20 Existen distintos planos, que no se deben confundir, aunque estén relacionados y generen ambigüedades: una cosa es macho/hembra, otra es hombre/mujer, otra masculino/femenino. Los casos expuestos en el texto no hacen más que confirmar, llevando a sus máximas expresiones, las afirmaciones de Freud en el sentido de que “todos los individuos [...] reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y la feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto”. Freud, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos*. O. C. T. XIX. Buenos Aires, Amorrortu, p. 276.

21 Allouch J. «Para introducir el sexo del amo», *Litoral*, N° 27, *La opacidad sexual*. Córdoba, EDELP, 1999.

referencia porque las formas de la sexualidad que se describen y analizan están llenas de interés para el campo psicoanalítico.

Nada nuevo bajo el sol, se podrá decir, pero sí es nueva esta manera de conocerlo, teorizarlo y legitimarlo, porque no olvidemos que este discurso, como muchos otros, es un discurso político.

Dentro de la diversidad de prácticas de estos grupos quiero detenerme en cinco de ellas.²²

- La primera es la que refiere Foucault de las saunas de San Francisco. Destaca en esa experiencia el papel del anonimato y la multiplicidad de los vínculos, que lleva a una «desexualización del placer» y a una experiencia de «no-identidad», de «olvido de sí». Para Foucault, que con seguridad tenía en mente el *ars erotica*, en las relaciones homosexuales en los baños «se desarrolla en la actualidad un nuevo arte de la práctica sexual, que intenta explorar las diversas posibilidades del comportamiento sexual». Esto es lo que Foucault llama «la oportunidad de innovar e introducir variaciones que intensifican el placer del acto».²³ Sin embargo Bersani, con tanta legitimidad como Foucault para opinar al respecto, dice que «cualquiera que haya pasado una noche en un baño *gay* sabe que es uno de los ambientes más cruelmente rígidos, jerárquicos y competitivos que se pueda imaginar.»²⁴ ¿Dónde está la idealizada *ars erotica* que tanto fascinó a Foucault?
- La segunda es la de las grandes orgías a las que citaba el *sex club* más importante de San Francisco, anunciando «una joda colectiva»

22 Desde luego que estos «casos», estas formas del ejercicio de la sexualidad, no son las mayoritarias. Su elección para la presente exposición obedece a que se las puede tomar como modelos para pensar algunos de los problemas de la práctica sexual. Prácticas que no son nuevas, excepto el *frist fucking*, pero sí son nuevos los discursos que las fundamentan, lo que es de enorme interés para el psicoanálisis. Por otra parte, aquellos que las practican las ponen como ejemplo para el descubrimiento y la invención del placer.

23 Foucault, M. «Choix sexuel, acte sexuel», en *Dits et écrits, T. IV*, París, Gallimard, 1994, p. 331.

24 Bersani, L. *¿El recto es una tumba?* Córdoba, Cuadernos de Litoral, 1999. p. 34.

en que se prometía (¿obligaba?) «coger hasta caer». Allí la multiplicidad de relaciones, el anonimato y el ser penetrado o penetrar por todas las zonas erógenas, hasta treinta o cuarenta veces en la noche (Bersani), era la regla. Una variante de esto –pero mucho más difundida, en donde también se conjugan la promiscuidad con el anonimato– son los *dark rooms*.

Todas éstas serían formas de esa «desexualización» y «olvido de sí», pero también olvido del otro como tal, no solo reducido a un anonimato, sino transformados sus orificios y el cuerpo todo en un objeto cuyo único fin es el de «satisfacer la lubricidad» –como diría el Marqués de Sade– y que, en su máxima expresión, conduce a una desobjetivación tal que termina en un estado de *nuda vida*, como se ve en el personaje de la novela de Pauline Reage, *Histoire d'O*.

- Otra variante es la práctica del *gang bang*, expresión de la «liberación» femenina, que consiste en la relación sexual de una mujer con cientos de hombres (y no es una exageración) en una noche. El récord lo ostenta una estadounidense, Lisa Sparxxx, quien en el Tercer Campeonato Anual de Gang Bang, realizado en Varsovia en 2004, tuvo relaciones sexuales con 919 hombres en un día (*sic*). Annabel Chong, estudiante de la Universidad de California, especializada en estudios de género, sostenía que la experiencia del sexo masivo representaba un desafío a la hipocresía social que le negaba a la mujer la posibilidad de tener conductas sexuales similares a las del hombre.²⁵ La paradoja es que para reivindicar a la mujer y sus derechos, la señorita Chong se identifica con lo que es más criticado por los movimientos feministas: el machismo. Para las adherentes a este movimiento, la práctica del *gang bang* no solo demuestra que la mujer puede tener conductas similares a las del hombre sino muy superiores.

25 Santacreu, M. J. «¿Hasta dónde quieres llegar hoy?», semanario *Brecha*, 11 de febrero de 2011, p. 25.

¿Qué hombre puede cumplir una hazaña como la de tener 919 cogidas en el día?²⁶ Las informaciones no aclaran si Lisa Sparxxx obtuvo este récord con penetraciones solo por vía vaginal o utilizó otros orificios, en los cuales ella también es experta, y si fueron penetraciones simultáneas o sucesivas. Sin embargo, el dato aportado en la comunicación, que detalla el tiempo promedio de cada coito (1'57"), nos dice que los coitos no fueron simultáneos, y como no especifica que fueran por otra vía cabe deducir que fueron solo por vía vaginal, con lo cual, parafraseando a Leo Bersani, podríamos decir que si el recto es una tumba la vagina puede ser un cementerio.

Es claro entonces que el acto sexual quedó reducido a una competencia, una cuantificación, un récord, en que ha desaparecido la sexualidad, el erotismo y, obviamente, el amor.

- Otro ejemplo es el de las prácticas s/m, prácticas regladas, acordadas, que forman parte de una cultura mucho más vasta: la del BDSM, donde se conjugan las ligaduras (*bondage*), las disciplinas (la sumisión, el dominio) y el sadomasoquismo, descritas, siguiendo a Foucault, como un trabajo de conocimiento, de una ascesis, que sería la verdad misma del deseo.²⁷

26 Al respecto Wikipedia informa que «uno de sus logros más notables [de Lisa Sparxxx] es haber alcanzado el récord mundial de *gang bang*, después de haber tenido relaciones sexuales con 919 hombres en un día, con un promedio aproximado de un minuto y 57 segundos con cada uno de ellos, según los cálculos recibidos por los organizadores del evento. El récord está registrado en *Eroticon 2004*, convención de pornografía en *Polonia*. Su popularidad ha aumentado sustancialmente en los últimos tres años. La fama de Lisa Sparxxx se debe, además de su récord, a sus escenas que involucran *sexo anal*, *doble penetración interracial* y *gang bang*».

27 Las prácticas s/m no se deben equiparar con el masoquismo y el sadismo propiamente dichos. Como se sabe, el masoquismo no es el complemento del sadismo, ni *vice versa*; cada uno pertenece a un universo distinto, más allá de que en la víctima del sádico se jueguen aspectos masoquistas, que en el *partenaire* del masoquista se jueguen aspectos sádicos, y que en el masoquismo pueda haber un pacto explícito o implícito.

Sabemos muy bien que lo que estas personas hacen [se refiere a los grupos s/M] no es nada agresivo; que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes extravagantes de su cuerpo –erotizando este cuerpo. Pienso que allí tenemos una suerte de creación, de empresa creativa, una de cuyas principales características es lo que llamo *la desexualización del placer*. La idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual y la idea de que el placer sexual está en la base de *todos* los placeres posibles, eso, pienso, es verdaderamente algo falso. Lo que las prácticas s/M nos muestran es que podemos producir placeres a partir de objetos extraños, utilizando partes bizarras de nuestro cuerpo, en situaciones muy inhabituales, etc.²⁸

El objetivo de estas «empresas creativas» (*sic*) es liberarse de «la dictadura del sexo», al «utilizar cada parte del cuerpo como un instrumento sexual»,²⁹ librándose de la primacía de los genitales en el acceso al placer, y hacer que toda la superficie del cuerpo asuma la experiencia del goce, superando la limitación de penetrar o ser penetrado. «¡Abajo con la dictadura del sexo...! Estoy a favor de la descentralización, la regionalización, la privatización de los placeres», decía Foucault, cautivado luego de sus visitas a los centros s/M de San Francisco.³⁰ Para Foucault –dice Alejandro Mondarelli–, «en estas prácticas se trataría de un trabajo de

28 Foucault, M. *Dits et écrits. T. IV*, pp. 737-738.

29 Ibid, pp. 331-332.

30 Vale la pena transcribir cómo una protagonista transmite esta experiencia: «¿Cómo sería sentir que estás a merced de un ogro? [...] Entonces empecé a investigar por Internet y me puse en contacto con mi primer Amo. [...] El tipo no esperaba a cerrar la puerta y ya en la escalera me ponía la bolsa en la cabeza. Era como si alguien te asaltara con violencia y vos decidís no luchar, entregarte, y eso fuera la manera de hacer cargar al otro con la responsabilidad de tu existencia. 'A ver qué hacés ahora conmigo: Te cedo el poder, sos mi Señor pero, ¡joj!, esa posición te la tenés que ganar todo el tiempo. El juego del poder es fluido, exige que yo te vea y decida subirte al trono.' [Como se desprende de lo dicho, el Amo solamente representa un papel y, en realidad, depende, para el ejercicio del mismo, de la voluntad del esclavo.] Enseguida vinieron las experimentaciones con el dolor, las ataduras; al tiempo me puso un collar y me dijo: 'Esta es la señal de entrega hacia mí, de amor. No se la doy a cualquiera.' 'Soy tu perro –le dije–, y no me da asco comer de un plato en el piso.' Después de las sesiones nos quedábamos conversando de películas o libros y muchas veces dormimos juntos abrazados en la noche, cogiendo según las normas comunes». Citado por Alejandro Mondarelli: «Espionando la zona oscura», *Página 12*, Buenos Aires, 26 de septiembre de 2008.

conocimiento, más cercano al arte de vivir el deseo, a una ascesis, que a la verdad del deseo que postula el psicoanálisis: la humillación de limpiar la mierda del Amo [¿por qué no comerla también, como hacía el amo en los relatos de Sade?], el dolor del esclavo, se convierten en experiencias que los trascienden».

- Y, por último, la extraña práctica del *fist fucking* (coger con el puño), la única práctica sexual inventada en el siglo xx, «prácticas a las que podríamos llamar desvirilizadas, e incluso desexuadas. Son de hecho extraordinarias falsificaciones del placer». ³¹ Y ha sido definida ³² como «una variante del goce, [...] que pone en primer plano una región del cuerpo que no tiene la función clásica de producir placer: el puño, el brazo [...] ‘Un arte –dice la teórica *queer* Gayle Rubin en *The Catacombs*– que necesita seducir uno de los músculos más sensibles y estrechos del cuerpo.’ Algo que fue definido como un ‘yoga anal’ y que requiere para su ejecución un ámbito de silencio, de intimidad y de confianza». ³³

MÁS ALLÁ DEL PLACER, EL GOCE³⁴

Entonces, cabe plantear si en las saunas, las orgías, los *dark rooms*, los *gang bang*, las prácticas s/m, el *fist fucking*, no se ha abandonado el campo del placer para (pretender) acceder al del goce, ese «exceso traumático del placer» (S. Žižek).

31 Citado por J. Allouch. Op. cit. p. 86.

32 Mondarelli, A. Op. cit.

33 Nota del Editor. Por razones de espacio no se incluyen aquí los apartados «La relación dominante/ dominado ¿clave de la sexualidad?» y «El masoquismo como esencia de la sexualidad», de *Errancias*, pp. 198-205.

34 El sintagma «más allá» no se debe entender aquí como «superación», sino en el sentido del término alemán «*Jenseit*», que significa, además de «más allá», «del otro lado» (*au delà*, en francés); «opuesto», que corresponde a la idea freudiana en su concepción de la pulsión de muerte.

Decía Lacan:

¿Qué se nos dice del placer? Que es la menor excitación, lo que hace desaparecer la tensión, la atempera más, por lo tanto aquello que nos detiene necesariamente en un punto de alejamiento, *de distancia muy respetuosa del goce*. Pues lo que yo llamo goce, en el sentido que en el cuerpo se experimenta,³⁵ es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es solo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo aparece velada [énfasis de Daniel Gil].³⁶

Y en la sesión del 12 de marzo de 1969, en forma igualmente categórica, decía que la dialéctica del placer implica un nivel de estimulación de un justo límite, al mismo tiempo buscado y evitado, de un umbral que incluye *la centralidad de una zona prohibida*, la del campo del goce, delimitado por el campo del placer. Esta distribución tiene un límite íntimo, una *interdicción* en el centro, zona prohibida, zona imposible: *das Ding*, el lugar del goce. Y, como se recuerda desde el planteo de Freud, el concepto de la Cosa está íntimamente relacionado con el *Nebenmensch*, el prójimo, cuya proximidad pone de manifiesto «la inminencia *intolerable* del goce». Y si ese límite se franquea repercutirá sobre el otro y sobre el Otro, ya que ese Otro debe ser un terreno donde el goce está excluido.³⁷ Y unas páginas más adelante, cuando habla de la modificación de la obra de arte y la sublimación en el mundo del mercado –donde se la valora en tanto precio y por ello es igual que cualquier otro objeto–, muestra la incompatibilidad del goce y del Otro en tanto lugar de la palabra:

Y hay que acentuar que este precio lo recibe de una relación privilegiada de valor con lo que aísla y distingo en mi discurso como goce, el goce

35 «No sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que goza», Lacan J. *Seminario 20. Aún*. Barcelona, Paidós, 1981, p. 32.

36 Lacan, J. «Psicoanálisis y medicina». *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires, Manantial, s/f.

37 Lacan, J. *Seminario 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires, Paidós, 2008, pp. 206-207.

considerado como ese término que solo se instituye por su evacuación del campo del Otro, y por eso mismo por la posición del campo del Otro como lugar de la palabra. [...] El lugar del Otro, de donde se ha evacuado el goce, no solo es un lugar limpio, círculo quemado, lugar abierto al juego de roles, sino algo que en sí mismo está estructurado por la incidencia del significante. Esto es precisamente lo que introduce esta falta, esa barra, este hiato, este agujero, que se distingue con el título de objeto *a*.³⁸

El error radica en desconocer que el goce no está en el sistema del sujeto, que no hay sujeto del goce sexual, que donde hay sujeto no hay goce y *vice versa*. El hecho de que el goce no está simbolizado en ninguna parte ni sea simbolizable lo hace un absoluto, goce de cuerpo, del cual nada se sabe pero se siente.³⁹ Esto no quiere decir que el goce no esté representado por un significante, pero el significante que lo representa es el falo (Φ).⁴⁰ Pero el Φ tiene un estatuto paradójico ya que es un significante que no refiere a ningún significado, por lo que queda fuera del sistema, pero hace agujero en el Otro [S (\bar{A})];⁴¹ por lo que se constituye en «el símbolo del lugar donde se produce la falta de significante».⁴²

38 Ibid, pp. 226 y 230.

39 Lacan, J. *Seminario 20. Aún*. Barcelona, Paidós, 1981, p. 90.

40 Hablar del falo simbólico (Φ) como significante del goce no es lo mismo que hablar de «goce fálico»: el goce es del cuerpo como tal, se da «más allá del falo», es decir que «es *asexuado*», goce del Otro. En cambio «*el goce, en tanto sexual*, goce fálico, es goce del órgano, es decir no se relaciona con el Otro en cuanto tal». *Seminario 20. Aún*, pp. 14, 15, 17 y 91. El Φ es el soporte del $\$$, que se encarna igualmente en el S_1 significante sin significado, lo que simboliza el punto del fracaso del sentido. Ibid, p. 97.

41 Lacan, J. *Seminario 16. De un Otro al otro*, p. 293.

42 Lacan, J. *Seminario 8. La transferencia*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 270. Allí agrega: «Ahora estoy destacando que el falo, Φ , puede funcionar como el significante del punto que, en tanto estructural, representa la falta de significante»: *presencia de lo real*, hiancia «que solo puede aparecer en los intervalos de aquello que cubre el significante». La presencia de lo real, por lo tanto, es una amenaza para todo el sistema significante, y el sujeto evita acercarse a ella. La paradoja, entonces, es que Φ es el significante «excluido del significante», y por eso solo puede «reintroducirse allí mediante un artificio, el contrabando y la degradación [...] y por eso, ciertamente, nunca lo vemos funcionar más que en función de Φ imaginario. Pero entonces, ¿qué es lo que nos permite igual hablar de él como significante y aislar a Φ como tal? Es lo que llamo [por analogía] el mecanismo perverso». Op. cit. pp. 296-297.

El campo del Otro es donde se ordena el saber, pero el saber tiene un horizonte prohibido por su naturaleza: el goce.⁴³ Por lo tanto no podrá haber saber sobre el goce.⁴⁴ Más aun: «el saber está supeditado a la prohibición del goce».⁴⁵

El principio del placer, por su propia naturaleza homeostática, «es la barrera al goce y nada más»,⁴⁶ pero a pesar de ello, por estar el significante fálico fuera del sistema, logra un acceso a través de la barrera del principio del placer. Pero, ¿acceso a dónde? A lo real, ya que todo lo excluido en lo simbólico reaparecerá en lo real.⁴⁷

EL GOCE Y LA ESTRUCTURA PERVERSA

Todos estos nuevos discursos que proliferan en torno al goce y a la sexualidad lo que ofrecen es un «saber» sobre determinadas prácticas para alcanzar un goce más allá del placer. Más aun, el objetivo es demostrar(se) que a los efectos de la consecución del goce la diferencia de sexos, de órganos, de lugares del cuerpo, no tiene importancia. ¿No es ésta una de las maneras en que hasta no hace muchos años se describía la desmentida (*Verleugnung*) de la castración? Y no debemos confundirnos: cuando en estos discursos se nos habla del «placer» lo que en realidad encubren es la sumisión al mandato superyoico de gozar.

Por eso –y aunque parezca anacrónico y políticamente incorrecto– creo que es útil rescatar el viejo concepto de perversión, ahora entendido a partir de Lacan, para pensar los fenómenos más arriba descritos.⁴⁸

43 Lacan, J. *Seminario 16. De un Otro al otro*, p. 293.

44 *Ibid.*, p. 297.

45 *Ibid.*, p. 304.

46 *Ibid.*, p. 232. Allí mismo agrega: «Que esta barrera esté metaforizada por la prohibición de la madre no es, después de todo, más que una contingencia histórica, y el complejo de Edipo mismo no depende sino de esto».

47 *Ibid.*, pp. 291-292. Lo referido no es una cita textual sino adaptada.

48 Lamentablemente, no disponemos de otra palabra que sustituya a «perversión» o «perverso» y debemos seguir usándola, a pesar de estar tan cargada de sentido denostativo y peyorativo. Por otra parte, nada menos que Bersani no tuvo más remedio que recurrir a ella. Véase *¿El recto es una tumba?* Op. cit. pp. 64-65.

¿Qué sucede en la perversión? Si «toda evocación de la falta supone instituido el orden simbólico»,⁴⁹ en la llamadas perversiones «el propio sujeto se ocupa de suplir la falta en el Otro».⁵⁰ La renegación (*Verleugnung*) de la falta se hará a costa de una afectación del Otro (el orden simbólico), por lo tanto del lugar de la palabra y de la falta.

En el mismo seminario *De un Otro al otro*, unas sesiones más adelante, Lacan agrega:

La perversión es la estructura del sujeto para quien la referencia a la castración –a saber, que la mujer se distinga por no tener el falo– está tapada, enmascarada, colmada por la misteriosa operación del objeto *a*. Se trata de la forma de adornar [*parer*] este hiato radical en el orden signifiante que representa la castración. Adornar [*parer*] allí lo que está en la base y el principio de la estructura perversa, dotando a este Otro [del perverso] de algo que reemplace la falta fálica, por cuanto es asexual. Si me permiten terminar con juegos de palabras humorísticos, retomaré una fórmula que ya una vez destacó para ustedes. ¿El Otro del perverso no es acaso lo que había designado con el término de *hommelle*?⁵¹ [*«Hommelle»* es la condensación *homme* (hombre) y *elle* (mujer) cuya fórmula es S(A).]

Introduzco estas citas de Lacan porque es desde ellas que me pregunto si estas experiencias, que para Foucault producen nuevas subjetivaciones, no son formas en que, con una rica retórica, aparece racionalizada, sofisticada, disfrazada, la sumisión al mandato de este superyó tan posmoderno. Todas estas prácticas «que no nos detienen necesariamente en un punto

49 Lacan, J. *Seminario 16. De un Otro al otro*, p. 269.

50 *Ibid*, p. 241.

51 Lacan, J. *Seminario 16. De un Otro al otro*, pp. 266-267. Donde pongo «adornar», en la versión oficial en español dice una vez «remediar» y en la otra «reparar». En la versión estenotipada de *L'École Lacanienne de Psychanalyse* dice «*parer*» en las dos oportunidades, por lo que me parece mucho más adecuado traducirlo por «adornar» que por el sentido figurado de «*parer*» como «remedio» o «reparación», ya que no se trata de ningún remedio y menos aun de una reparación.

de alejamiento, de distancia muy respetuosa del goce»,⁵² «pregonan –como dice Bersani para la homosexualidad masculina– el riesgo de lo sexual en sí mismo como riesgo a la disolución de sí, de perder de vista el sí, y al hacerlo proponen y representan *peligrosamente* el goce como una forma de ascesis».⁵³

Foucault nos mostró cómo el «conócete a ti mismo» y el «preocúpate por ti mismo» –formas del cuidado de sí, propias del pensamiento griego y helenístico– se transformaron en el cristianismo en un olvido de sí mismo para encontrar a Dios.⁵⁴ Esta transformación se acompañó de una serie de dispositivos y tecnologías que –entre otras cosas, pero no la menor– intentaban controlar la sexualidad tratando de sofocarla y reprimirla, ya que no se la podía expulsar. Aparecieron así una serie de prácticas de control, como el examen de conciencia y la confesión, que sumían al cristiano en la culpa y el pecado, reapareciendo la sexualidad como castigo en el infierno, como posesión diabólica, como locura, como perversión, como neurosis con su trasfondo de masoquismo moral, pero que también, y en el mismo proceso, abrieron paso a nuevos procedimientos de subjetivación que hicieron al sujeto de la modernidad.

Pero en los casos descritos no se trata de la misma experiencia que comenzó en Grecia y Roma, que pasó por el cristianismo y contribuyó a fundar la modernidad. Lo que describe Foucault no es el mismo olvido de sí, ni la misma no-identidad, ni la misma experiencia de espiritualidad,

52 Considero más que discutible que la mayor parte de los sujetos que realizan estas prácticas las hayan vivido como un «olvido de sí», o como una forma de subjetivación, o para utilizar el otro nombre que usa Foucault, de espiritualidad. De más está decir que el estudio de los tres tomos de la *Histoire de la sexualité*, obra lamentablemente interrumpida por la muerte de Foucault, es imprescindible para quien quiera conocer los procedimientos de subjetivación en Occidente.

53 Bersani, L. Op. cit. p. 72.

54 A diferencia del estoicismo, donde *askesis* no significa renuncia sino dominio sobre sí mismo, en el cristianismo el ascetismo siempre refiere a cierta renuncia de sí mismo y de la realidad para acceder a otra realidad, la de Dios. Véase Foucault, M. *Las tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 73. Esta renuncia de sí, que es una forma del olvido de sí, tiene un antecedente en el delirio amoroso, tal como lo describe Ovidio. «La emergencia del delirio amoroso comienza a verse en Ovidio en el momento en que se tiene la posibilidad y la apertura a una experiencia en la cual el individuo pierde, de alguna manera, totalmente la cabeza, no sabe más quién es, ignora su identidad y vive su experiencia amorosa como un perpetuo olvido de sí». Foucault, M. «Le retour de la morale». *Dits et écrits. T. IV*. París, Gallimard, 1994, p. 701.

ni tiene el mismo objetivo. Estas prácticas tienen como finalidad alcanzar con la ascesis una «desexualización del placer».⁵⁵

Si antes, con el olvido de sí se buscaba el encuentro con Dios, en Foucault el «olvido de sí»⁵⁶ es ahora para olvidar al Dios-Padre: «si el sexo mismo es olvido de sí, pérdida de sí, disolución de sí que arrastra en su tornado toda posibilidad de recuerdo, la oposición es radical: el sexo olvida a Dios al arrojar en el olvido de sí a aquel que se suponía que no olvidaría a Dios».⁵⁷

En el fondo, estas formas de la sexualidad son maneras terribles de venganza, dramatizada en los propios cuerpos, donde los vínculos, múltiples y anónimos, ocultan que detrás de ellos el que está es el Uno (el Único), el padre-terrible-macho-de-la-horda, al cual no es que se trate de matar, sino que ofreciéndole ese lugar de mierda insaciable (el recto es una tumba), agotan-derrotan su falo, lo hacen impotente, lo castran, lo desvirilizan, lo humillan. Foucault, con un argumento totalmente falacioso, había dicho que «los rituales gay son la contrapartida de las cortes medievales que definían reglas muy estrictas de propiedad en el ritual en la corte», cuando en realidad responden a economías totalmente distintas. El propio Lacan toma al amor cortés como un ejemplo de la sublimación. Aunque en ambos casos se trate de rituales con reglas muy precisas, ¿acaso podemos decir que los rituales gay son formas de la sublimación?

Estos discursos sugieren, o dicen directamente, que ahora la sexualidad se ha liberado de sus cadenas, de sus lastres, de sus rémoras, de los prejuicios, y que se puede explayar sin trabas. Desde luego, lo que se busca está en las antípodas de una represión de la sexualidad. De lo que se trata es de una «exaltación» de la sexualidad para (hasta) agotarla, haciéndola

55 Foucault se ha rebelado contra lo que llama «el sexo rey». Cree que lo característico de Occidente fue establecer a la sexualidad como clave para el acceso a la verdad, lo «que nos hace descifrar el sexo como el universal secreto», y la sexualidad como la única forma de la obtención del placer.

56 Bersani habla de una «pérdida del yo», de una «aniquilación de sí». *¿El recto es una tumba?*, p. 66.

57 ¿Y no es esto lo típico de la muerte de Dios, ya anunciada por Nietzsche, propia de la posmodernidad? Lo que no pudimos imaginar fueron las consecuencias que eso acarrearía en el universo simbólico, consecuencias que, sin embargo, advertía Nietzsche en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*.

ya no placer sino producción de goce.⁵⁸ Para independizarse de la «tiranía de la sexualidad» (Foucault *dixit*) debemos derrotar al «sexo rey» (y al padre-Dios-Rey) y encontrar las vías que nos lleven más allá del placer y del falo.⁵⁹ Y este placer más allá de la sexualidad, «un placer sin sexualidad es, en realidad –como dice Sandino Núñez–, un placer *sin necesidad de verdad o de interpretación*». Donde, por lo tanto, el psicoanálisis está de más. «La utopía de Foucault –sigue Núñez– es la de una gran mecánica excitación-descarga, sin lugar para el deseo ni el discurso ni la crítica: solo la evidencia redonda e incuestionable de lo que se siente, y la posibilidad de producirlo en ciertas condiciones.»⁶⁰

Este «olvido de sí», esta «disolución de sí», esta «pérdida de sí», este «ascetismo», no hablan del placer sino de la oscura vinculación del goce con la muerte y la locura, como lo muestra elocuentemente *El imperio de los sentidos*, el impresionante filme de Nagisa Oshima.

Pero esta no es la única forma en que aparece el discurso referido al goce, y a la perversión. Por ejemplo, Almodóvar, en la entrevista que acompaña su cortometraje *La concejal antropófaga*, argumenta en forma tal que el imperativo de gozar queda enmascarado bajo un discurso que tiene la formulación de un derecho humano: todo el mundo tiene derecho al placer.⁶¹

Esta posición tiene puntos de contacto con la que sostiene Joyce McDougall quien, en su trabajo titulado «Les solutions néosexuelles», propone definir como perversiones solamente aquellas prácticas sexuales que son impuestas por un individuo a otro sin su aquiescencia (*voyeurismo*, exhibicionismo, violación), o sobre un individuo que no es responsable

58 Esta técnica era la preconizaba por la Hermandad del Espíritu Libre, secta religiosa herética de la Edad Media.

59 Nada de esto tiene que ver, por ejemplo, con las relaciones homosexuales en la Grecia clásica, tal como se ve en los discursos de Pausanias, Aristófanes y Diotima en *El banquete*, donde el gran tema es el amor, ausente en los testimonios de estas prácticas.

60 Núñez, S. *Prohibido pensar*. Montevideo, Hum, 2010, p. 145.

61 Almodóvar, P. *La concejal antropófaga*. <http://www.megavideo.com/>
Agradezco a Damián Schroeder, colega y amigo, quien me aportó esta referencia.

(menores o adultos perturbados mentalmente); los mismos actos que son condenados por la ley. Entonces se describirá como perversa solo aquella relación en la que «*uno de los partenaires es completamente indiferente a la responsabilidad, a las necesidades o a los deseos del otro*». En cambio, lo propio de las neosexualidades no es el tipo de práctica sino el acuerdo por parte de ambos *partenaires* para el ejercicio de ellas. Es decir que cuando

estas escenificaciones perversas no causan ningún sufrimiento ni a uno ni a otro de los dos *partenaires*, y no parecen estar marcados por la compulsividad incansable de la cual los mismo individuos se quejan, no tenemos ninguna razón para desear (*souhiter*) a nuestros analizandos otros encares eróticos; si tal fuera nuestra ambición, ese sería *nuestro* problema y no el de ellos⁶² (énfasis de J. McDougall).

¿Interpretará Joyce McDougall como neosexualidades las prácticas s/m u otras de las que hemos expuesto más arriba? Esos actos y esas prácticas entran dentro de la esfera privada, y hasta íntima, y son acordadas por los participantes, por lo tanto, dentro de la concepción de Joyce McDougall, no deberían ser objeto de valoración científica, jurídica o ética, sin olvidar lo político, ya que lo privado y lo íntimo forman parte fundamental en las relaciones de poder.⁶³ En suma: cada cual está en el derecho, como lo sugiere Almodóvar, de buscar la prosecución del placer como le parezca.

Si bien en aquellos cuadros para los que Joyce McDougall reserva el nombre de perversiones (actos realizados contra la voluntad de una de las partes o contra menores o discapacitados) podemos estar de acuerdo con ella, es más difícil acompañarla para el caso de las que llama neosexualidades. En primer lugar, porque tal vez no es tan fácil determinar el grado en que estas escenificaciones son compartidas, ni la forma en que lo son. En todo caso esa afirmación vale, a lo sumo,

62 McDougall, J. «Les solutions néosexuelles», en *Éros aux mille et un visages*. París, Gallimard, 1996, pp. 220-221.

63 Véase la estupenda obra póstuma de José Pedro Barrán *Intimidad, divorcio y nueva moral en el Uruguay del 900*, Montevideo, Banda Oriental, 2008.

como descripción fenomenológica. En segundo lugar, aun cuando dichas prácticas pertenezcan a lo privado y lo íntimo, ello no impide que puedan ser estudiadas del punto de vista psicoanalítico, es decir de la indagación sobre cuál es la dimensión fantasmática que las sustenta y las impone, y la ideología que las legitima. Al contrario de lo que puede inferirse de lo que dicen Joyce McDougall y Pedro Almodóvar, pienso que el análisis de esas prácticas es de una enorme riqueza para pensar las formas de la sexualidad y los procesos de subjetivación.

LO DIVERSO Y LO DIFERENTE

El gran movimiento que se ha producido en torno a la liberación sexual, junto con las luchas de las minorías –con las reivindicaciones que se proclaman y los derechos que se reclaman, algunos de ellos con absoluta justeza– no cuestionan ni dañan al sistema capitalista internacional, más aun, son solidarios con él, en el sentido de que son una de las expresiones ideológicas de la filosofía posmoderna.⁶⁴ Para decirlo en pocas palabras, robadas a Žižek:

Puesto que el horizonte de la imaginación social ya no permite cultivar la idea de una futura superación del capitalismo –ya que, por así decir, todos aceptamos tácitamente que el capitalismo está aquí para quedarse–, es como si la energía crítica hubiese encontrado una válvula de escape sustitutoria, un exutorio, en la lucha por las diferencias culturales, una lucha que deja intacta la homogeneidad de base del sistema capitalista mundial. [...] la verdadera lucha política [la que se debe dar contra el capitalismo] se transforma en una batalla cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y por la tolerancia de las diferencias.⁶⁵

64 Excede a los objetivos de este trabajo el análisis de estas luchas en el marco del multiculturalismo en su relación con esta etapa del capitalismo en la era de la globalización. Solo diré que comparto las críticas formuladas al respecto por pensadores como S. Žižek, F. Jameson, T. Eagleton, Dany-Robert Dufour, José Pablo Feinmann, E. Grüner y, entre nosotros, Sandino Núñez.

65 Žižek, S. *En defensa de la intolerancia*. Madrid, Sequitur, 2008, p. 59.

Dentro de ellas el respeto a la diversidad ha sido una de sus consignas. Para pensar los efectos de ello quiero rescatar del olvido una distinción muy freudiana, destacada por Jean Laplanche, que marca la oposición entre lo diverso y lo diferente.

Lo diverso (*Verschiedenheit*) refiere a objetos de un universo que se pueden intercambiar (el pecho por el pene, por el dedo, por las heces); en cambio, lo diferente (*Unterschied*), propio de lo que Laplanche llama lógica fálica, se mueve en el campo de la oposición entre la presencia y la ausencia, una de cuyas formas de imaginarización es la polaridad fálico-castrado.⁶⁶ Ahora bien, Lacan ha señalado que la primera operación simbólica es la realizada por la madre, que es quien introduce el juego presencia-ausencia, por lo que la designa como madre simbólica. Este juego presencia-ausencia fue descrito por Freud no solo con la fantasía de la castración sino, más temprano aun, con el juego del *fort-da*, donde ya está presente la dimensión de la muerte.⁶⁷

De más está decir que la diferencia está en el corazón mismo de la concepción lacaniana, ya que en el juego de los significantes no se trata de diversidades sino que «el significante en sí mismo no es definible más que como una diferencia con otro significante».⁶⁸

Para decirlo de otra manera: lo diverso se rige por operaciones metonímicas; mientras que a lo diferente se accede por una operación metafórica.⁶⁹

El psicoanálisis ha puesto de manifiesto los dos ejes simbólicos fundamentales para la estructuración psíquica y social: el eje de la diferencia de las generaciones y el eje de la diferencia de sexos, pero ambos se han visto trastornados en la posmodernidad.

66 Véase mi trabajo «Una lectura freudiana del concepto de castración», en *La castración* (Daniel Gil y Luz Porras, comp.), Montevideo, EPPAL, 1989, pp.11-72; y ¿*Por qué me has abandonado?*, op. cit. pp. 62-64.

67 Cierto es que lo diferente muchas veces se desvía, y es su peligro, y es utilizado como procedimiento para establecer distinciones jerárquicas.

68 Lacan, J. *Seminario 20. Aún*. Barcelona, Paidós, 1981, p.171.

69 Habrá que esperar a Lacan para que con sus fórmulas de la sexuación se pueda aclarar el problema de si esta diferencia es absoluta, es decir si depende de una sustancia singular, o relativa. A los efectos, consultar el libro de G. Le Gaufey, *El notodo de Lacan*. Ediciones Literales. Buenos Aires, 2007.

En lo atinente a las generaciones, se ha insistido en el decaimiento de la figura del padre en la época contemporánea. Pero, ¿cuál padre? El padre real ha modificado sus roles, muchas de cuyas funciones las cumple con la madre, que ahora ha ocupado otros lugares y funciones, distintas de las que antes se le adjudicaban, o mejor, se le imponían a la mujer. Lo que sí ha decaído en la posmodernidad son los ideales que se habían gestado en la modernidad, que formaban parte del ideal del yo, de lo simbólico (el Otro).⁷⁰ Pero tal vez el término decaimiento no da cuenta de la magnitud de la modificación, del trastrocamiento simbólico, tal como se puede ver en el caso de Jorge, que es padre y hermano, y su madre, que es madre y abuela, produciéndose claramente un telescopaje de las generaciones.

Aparentemente, con la liberación sexual, es el padre imaginario que ha desaparecido, pero creo que no es así. Ese padre terrible regresa ahora en la figura «obscena y feroz» del superyó que ordena gozar, tal como lo muestran los ejemplos anteriormente mencionados, y no solo en las prácticas sexuales, toda la locura consumista es expresión de ese mandato.⁷¹

70 La figura del padre patriarcal ha sido sustituida por la de un padre paternal (Sandino Núñez). A esta altura, en que padre y madre intercambian muchas funciones en lo atinente al cuidado de los niños, más que hablar de funciones paterna y materna es mucho más adecuado hablar de función de corte y función narcisizante. He desarrollado *in extenso* este tema en el libro *¿Por qué me has abandonado?*, en el capítulo 2, «Lugares y funciones o la anatomía ¿es el destino?».

71 Recorro una vez más a S. Žižek porque me permite no solo aclarar esto sino también ver el lugar que ocupa el psicoanálisis en estas épocas. «No nos sentimos culpables –dice Žižek– porque las prohibiciones sociales nos impidan gozar, sino por todo lo contrario, por no ser capaces de seguir la ley del superyó que lanza sobre nosotros el imperativo de gozar. Por muy paradójico que pueda parecer, la verdadera función del psicoanálisis, lejos de ser la de permitirnos gozar, es la de permitirnos no hacerlo. Quizá es el único gran discurso que te permite no gozar. En este sentido, te concede una libertad total en contra de todas esas propuestas sobre el goce. Por otra parte, el resultado de esta actitud totalmente permisiva de las sociedades occidentales es que nuestras vidas están más reguladas que nunca. Qué desesperación en la gente para conseguir gozar: no a la grasa, sí al jogging, no al acoso sexual, la vida ya no puede estar más regulada. Lacan lo expresó muy bien cuando cambió la fórmula de Dostoiévski según la cual 'si Dios ha muerto todo está permitido' por esta otra: 'si Dios ha muerto, todo está prohibido'. Nos encontramos ante el fundamentalismo de la liberación. Creo que el psicoanálisis es hoy más necesario que nunca.».

Entrevista a Slavoj Žižek. «El psicoanálisis es más necesario que nunca», de Manuel Asensi. http://217.126.81.33:501/psico/sesion/noticias_publico/muestra.php?id=61

En lo atinente a la diferencia de sexos, en el caso de las y los travestis queda desdibujada, más allá del reconocimiento legal, lo que se patentiza cuando buscan tener un hijo; y más aun en el caso de un transexual: ¿qué es, padre o madre, hombre o mujer? Y no creo que con lo performativo se zanje el problema, ya que ningún enunciado performativo *transformará* el sexo de un hombre o de una mujer.⁷² Dicho de otra manera: la ley podrá *reconocer* un cambio de género pero lo que no podrá hacer es *transformar* lo real del sexo. Esa ilusión omnipotente hace que «la diferencia final, la diferencia ‘trascendental’ que fundamenta la propia identidad humana, se convierte así en algo abierto a la manipulación: [en lugar de esta diferencia trascendental] se afirma la plasticidad fundamental del ser humano».⁷³ Con lo que se cae en la anulación de la diferencia, propia de una desmentida (*Verleugnung*), pero en una forma especial, ya que no se hace solo por medio de la fantasía (desmentida en el plano imaginario) sino que se exige un reconocimiento por la ley (desmentida en el plano simbólico), a lo que se agrega, merced a la tecnociencia y la razón instrumental, una operación en el propio cuerpo (desmentida en el plano real), tal como se practica en los travestis y más aun en los transexuales.

Lo que sigue probablemente puede ser considerado pensamiento retrógrado y reaccionario, pero, por honestidad intelectual, no puedo dejar de expresarlo.

La justeza de la lucha contra la discriminación no debe ocultar los problemas que están vinculados con los reclamos de los movimientos «trans».⁷⁴ En los actos de la actual campaña internacional del movimiento

72 Prueba de ello es que los travestis o los transexuales lo que quieren es ser del otro sexo.

73 Žižek, S. *Sobre la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 47. No está de más señalar que aquí «trascendental» está usado en sentido kantiano.

74 Es interesante destacar, como me lo ha hecho notar Diego Speyer, la modificación que se ha producido en el campo de las denominaciones: ahora las diversas formas de estas prácticas sexuales, que antes se distinguían como travesti, transexual, transgénero, etc., se agrupan bajo el nombre «trans», que no es un concepto, sino que es la consigna de los movimientos. Con lo que se ha hecho desaparecer nada menos que lo «sexual». Es como si se llevara a cabo la aspiración de Foucault de eliminar el «sexo rey».

Stop Trans Pathologization,⁷⁵ uno de los participantes declaraba que querían mostrarse en público «tal como son». Dejando de lado el que «tal cual soy» siempre es conflictivo, engañoso, cargado por su impronta narcisista e imaginaria, esa afirmación encierra una paradoja, ya que para poder mostrarse «tal como son» han tenido que eliminar (desestimar) el problema de la no-coincidencia del sexo con el género, cosa que se «logra» desconociendo lo real del sexo. En el mismo movimiento se desconoce también, como dice Dany-Robert Dufour, la diferencia entre *parecer* y *ser*. Entonces, las cosas ya no se *juegan* en el plano de la representación sino en el simulacro.

Y esto es grave, ya que el problema del sexo y del género, que dista mucho de ser una elección, cada vez más se transforma en

una mera positividad plena y aconflictiva, *una simple opción en la ilimitada oferta identitaria* de la democracia liberal, algo así como un lugar o un rol que podemos ocupar. Ni más ni menos que otros lugares. [...] Nada para decir, nada para hacer. Sencillamente estar en el juego de las diversidades⁷⁶ [énfasis de D. Gil].

La desvalorización de lo diferente es lo que está predominando en esta exaltación de lo diverso y del goce y, en este sentido, estas formas del erotismo y de la sexualidad son expresión de un decaimiento de lo simbólico (el tercero, la Ley), fruto del proceso de desimbolización, característico de la posmodernidad.⁷⁷

75 Es justo el reclamo de excluir de los manuales de diagnóstico las categorías de «disforia de género» y «trastorno de la identidad de género», en la medida en que estas categorizaciones están al servicio de la discriminación. Ello no quita que se pueda y se deba pensar cuál es el mecanismo psicológico para la constitución de estas subjetividades, tal como se hace para pensar otras formas de la clínica psicoanalítica.

76 Núñez, S. Op. cit. p. 140.

77 Para desarrollar este tema véase el excelente libro de Dany-Robert Dufour *El arte de reducir cabezas*, Buenos Aires, Paidós, 2007, al que accedí a través de mi colega y amigo Daniel Moreira, cuando el presente trabajo estaba terminado. A partir de allí tomé conocimiento de sus otros libros: *Locura y democracia*, México, FCE, 2002; *Le divin marché*, París, Denoël, 2007; *La cité perverse*. París, Denoël, 2009; *L'individu qui vient*, París, Denoël, 2011. Véanse también las obras de Jean Pierre Lebrun *Un monde sans limites*, Toulouse, Érès, 2011; *La perversion ordinaire*, París, Denoël, 2007; y el libro de...

Para terminar, y parafraseando al Divino Marqués, diría: «psicoanalistas, un esfuerzo más si queremos ser buenos analistas». Y ese esfuerzo consiste, como nos enseñó Freud con su pensamiento y con su ejemplo, en no perder la capacidad de asombro y de crítica, y no dejarnos dominar por el silencio que impone lo políticamente correcto, que se reclama ya sea como (justa) lucha contra la discriminación o como naturalización (reduccionismo explicativo de la sexualidad a lo biológico, a lo etológico, a las neurociencias, a la sexología).

Hoy en día, así como la posmodernidad despolitiza lo económico, lo políticamente correcto desproblematiza la sexualidad al hacerla una simple opción, una más entre las múltiples posibilidades, cuando para el psicoanálisis la sexualidad, que es tensión y conflicto, siempre está en la base de nuestra condición de sujetos deseantes. ♦

Descriptores: FAMILIA / HOMOPARENTALIDAD / PERVERSIÓN / NEOSEXUALIDAD / SEXUALIDAD / MASOQUISMO / PÚBLICO-PRIVADO

Descriptores candidatos: DIVERSIDAD SEXUAL / CAMBIOS EN LA FAMILIA /

Keywords: FAMILY / HOMOPARENTALITY / PERVERSION / NEOSEXUALITY / SEXUALITY / MASOCHISM / PUBLIC-PRIVATE

Candidate keywords: SEXUAL DIVERSITY / CHANGES IN THE FAMILY /

...entrevistas con Charles Melman *L'homme sans gravité*, París, Denoël, 2005. Creo que los aportes de estos autores son fundamentales para pensar las nuevas formas de subjetivación y de lazo social en la posmodernidad. En función de estas lecturas he hecho algún pequeño agregado a la versión de este trabajo publicada en mi libro *Errancias*. Agradezco a Elsa Leone, Laura Veríssimo y Marta Labraga sus comentarios, correcciones y sugerencias.

Heterosexualidad, ¡santo problema!



JOSÉ ASSANDRI¹

El desarrollo de lo que se llamó sexualidad desde fines del siglo XIX formó una pareja de palabras: heterosexual/homosexual. Thomas Laqueur señalaba que hasta Freud había un solo sexo y que correspondía llamarlo *unisexo*. Ese sexo era el masculino. Recién a partir de Freud comenzó a haber dos sexos. Desde esa lógica, el psicoanálisis tuvo una participación importante en la construcción de la heterosexualidad. Los desarrollos tecnológico científicos han generado fuertes cambios en lo que implica una cuestión básica e implícita de la heterosexualidad, la reproducción. ¿Qué resta de la heterosexualidad a partir de la fecundación in vitro? ¿Hasta dónde es heterosexual la donación de esperma? Por más que los gametos sigan nombrándose macho y hembra, ¿cuántos cambios podría implicar para la llamada heterosexualidad?, ¿y la clonación, que volvería prescindible a cualquiera de los *partenaires*? Además de esas sacudidas sísmicas que ha sufrido la heterosexualidad y que amenazan con volverla obsoleta, la llamada «heterosexualidad obligatoria» también ha sido puesta en cuestión desde el campo discursivo a partir de los trabajos gay, lesbianos y *queer*. De ahí la necesidad de explorar lo que quedaba oculto entre los pliegues del término heterosexualidad.

Fue necesario que se produjeran ciertos trabajos en el campo gay, lesbiano, *queer* para que se pusiera realmente en cuestión la *heterosexualidad*. Pero a partir de esas lecturas, entre las que podemos incluir los libros de

1 Miembro de la École Lacanienne de Psychanalyse, Montevideo.
assas@adinet.com.uy

Jonathan Katz y la compilación de artículos de Catherine Deschamps, un asunto insiste de otro modo: ¿de qué se trata la heterosexualidad para el psicoanálisis? ¿Tiene algo que ver con el estatuto psicoanalítico de la sexualidad? ¿Qué es lo que allí se encuentra? ¿Aceptar el término heterosexualidad como propio no arrastra al psicoanálisis hacia una pastoral? Una ya vieja evidencia dice que no hay un solo psicoanálisis, lo que se comprueba en cada congreso, porque además la sexualidad para el psicoanálisis no es esa fenomenología que nos llena los ojos desde los *mass media*. Pero, ¿qué efectos produce esa heterogeneidad discursiva que a veces aparece como políticamente correcta? ¿Acaso un eclecticismo heteróclito no termina neutralizando las discusiones? ¿No aparecen algunas invariantes cuya función es sostener ese conjunto heterodoxo? ¿La heterosexualidad no podría ser una de esas invariantes? ¿Y cuánto cambiaría la consideración de las llamadas perversiones si justamente la llamada heterosexualidad deja de tener el peso que ha tenido desde la invención de las *sciences sexualis*?

CAPERUCITO Y LA LOBA (CUENTO INFANTIL)

Caperucito iba caminando por el monte. Iba rumbo a la casa de su abuelito a llevarle la merienda. De pronto, desde la espesura del monte, apareció una loba.

—¿Cómo te llamás? –dijo la loba.

—Caperucito –dijo Caperucito.

—¿A dónde vas? –preguntó la loba.

—A casa de mi abuelito –contestó Caperucito.

—¿A qué? –preguntó la loba.

—A llevarle la merienda –respondió Caperucito.

—¿Qué le llevás?

—Le llevo un *cheese-cake* y un litro de grapa.

—¡Ah! –dijo la loba– ¿No querés darte un bañito en el arroyo? Está re linda el agua.

—Mi papá me dijo que no me vaya con extrañas –alegó Caperucito.

Pero la loba insistió con su invitación.

—En la orilla hay bayas silvestres re ricas. ¿No querés probar?

—Mi papá me dijo que no vaya con extrañas...
—Son re ricas las bayas –volvió a insistir la loba–. ¿No querés probar las bayas?
—Me dijo que no vaya... –respondió Caperucito.
—Vení, probá las bayas... –repitió la loba.
Caperucito estaba a punto de caer, víctima de la confusión significativa, cuando de pronto, la maestra de cuarto grado surgió de la nada diciendo:
—Caperucito, baya, cuando se trata de fruta va con b larga. Cuando es del verbo ir, va con v corta.
Y así fue que, gracias a su maestra de cuarto grado, Caperucito se salvó de perder la inocencia aquella tarde en el monte.

Se podría pensar que esa historia de los lobos peligrosos es demasiado antigua, que fueron asuntos de la vieja Europa en tiempos en que no había tanta civilización. ¿Cómo es, entonces, que niños de nuestro tiempo pueden ser afectados por el miedo a los lobos? Más allá de los últimos acontecimientos en los que han estado implicados perros, parientes de los lobos que han aparecido en las noticias, el asunto implica considerar que es la palabra la que muerde, son los significantes los que producen efectos.

El trastrocamiento de géneros en este cuento infantil no solo implica los nombres de los personajes sino que también afecta la ligazón entre los significantes Caperucita y lobo, una ligazón que podría llamarse natural para quienes fuimos acunados por esos cuentos. Esa ligazón de significantes da carácter estructural a los efectos del lenguaje y es una de las razones del valor de la poesía en tanto rompe y corrompe ligazones. Hacer efectiva una relación Caperucito y loba implica invertir femenino/masculino por masculino/femenino, y aunque en ambos casos se trate de heterosexualidad, la pequeña inversión necesaria para leer un cuento tal, genera de antemano la duda de si el lector caerá o no en algún lapsus de género, o en algún error de género, porque también habría que decidir de qué se trata, si de lapsus o error.²

2 La lectura en voz alta de este texto satisfizo al viejo inconsciente freudiano provocando equívocos. La risa que siguió al equívoco sitúa la cuestión más del lado del error que del lapsus, o al menos eso gusta creer el autor.

A lo largo del tiempo han surgido muchos comentarios ácidos con respecto a Caperucita Roja, incluso bajo el modo de diferentes versiones que llegan a la Caperucita pornográfica. Pero simplemente me detendré en algunas preguntas: ¿por qué el lobo en vez de comerse a Caperucita en el bosque la esperó en la cama? Nada le impedía hacerlo antes de llegar a la casa. ¿Acaso Caperucita tenía baja visión, que no se dio cuenta a primera vista de que el lobo no era su abuelita? Y si tenía baja visión, ¿por qué se detuvo de manera tan detallista en el tamaño de partes del cuerpo del lobo? Hay preguntas obvias que a veces cuesta hacerse. Algo de eso se pone en juego cuando uno va por el trillo habitual, y desviarse del camino, de pronto, no siempre, provoca buenas cosas.

Moraleja segunda: Nunca somos inocentes, nunca nos salvaremos de revolcarnos en el arroyo (en el viejo sentido, ese curso de agua sucia a donde antiguamente marchaban los desechos de las casas), porque nunca vendrá a salvarnos la maestra a la hora de la siesta, cuando estamos en aprietos en medio del monte. Ella está ocupada corrigiendo los deberes de los niños buenos, de los que no salen de casa.

TENGO MIEDO, TORERO (DRAMA DE PEDRO LEMEBEL)

El cuento del comienzo fue escrito en honor a Pedro Lemebel, poeta, artista plástico, *performer* chileno que en algún momento formaba parte de un proyecto llamado Las Yeguas del Apocalipsis. En abril de 2010 asistí a la representación de *Tengo miedo, torero* en la sala del teatro El Galpón.³ En el mismo escenario transcurrían dos historias, a veces de manera simultánea y a veces sucesiva, y algunos personajes enlazaban una historia con otra. En una, a la derecha, un estudiante revolucionario engatusa a un travesti, o más bien, una *trans*, logrando que ella esconda materiales subversivos y armas. Se inicia así una relación amorosa por el lado de la *trans*,

3 A la espera del comienzo de *Tengo miedo, torero*, Susana García, presidenta de la Comisión Científica del Congreso de APU, me invitó a participar del VI Congreso y las XVI Jornadas «Desafíos del psicoanálisis contemporáneo». La primera versión de este artículo fue expuesta en ese congreso, y de algún modo lleva la marca del lugar y el momento en que se produjo la invitación.

aparentemente utilitaria por parte del estudiante, para finalizar en una relación afectuosa en la que el estudiante se preocupa por salvar a la *trans* del lío en que la había metido. Del otro lado del escenario, a la izquierda, las escenas representaban lo que podría llamarse una pareja heterosexual. Ya mayores, la mujer habla y habla, mientras que el hombre es puro silencio, un momio, como dirían los chilenos. Esa pareja heterosexual eran ni más ni menos que Augusto Pinochet y señora. Augusto aparece dentro de un ataúd parado, un muñeco de bigotito y lentes oscuros, un muerto. Esa tensión rara entre la pareja estudiante-trans y la pareja momio-momia emerge de la polaridad heterosexualidad/homosexualidad.

La puesta en escena de una pareja homosexual (revolucionario + trans) y una pareja heterosexual (dictador + señora de) también ponía en escena la cuestión del poder: de un lado una pareja clandestina, del otro una pareja totalitaria. Pero hay una ironía muy grande en representar a la pareja heterosexual justamente a través de Pinochet y su mujer. Y no deja de ser una nota interesante el hecho de que la mujer de Pinochet es la que habla, la que decide, mientras que Augusto está encerrado en su ataúd, ciego, sordo, inmóvil, de hecho ella es la patrona de Pinochet. Por cierto que en esa pareja no se jugaba para nada el amor, cosa que sí se ponía en juego en la pareja clandestina. En el final de la obra el ataúd y Augusto caen estrepitosamente al suelo, imagen por cierto del final de la dictadura, pero que bien podría ser el deseo de la caída de la dictadura de la heterosexualidad.

HETERO

«Para que una mujer guste a los varones debe mantenerse siempre bella, mientras que para un hombre, alcanza con que tenga los cinco miembros erectos.» Esta frase es una versión nuestra de los dichos que Freud publicó en su *Psicopatología de la vida cotidiana*. Freud se los atribuyó a una mujer, probablemente vienesa, fechados en 1890, y los incluyó en el capítulo V de su libro «El trastrabarse», según la traducción de José L. Etcheverry, o «Equivocaciones orales», según la traducción de López Ballesteros. Un estudio comparativo de las tres traducciones existentes de Freud al español podría habernos dado algunos sesgos interesantes, pero lamentablemente no pude encontrar un ejemplar de la traducción que Ludovico Rosenthal

hizo para Santiago Rueda. Que en la biblioteca de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay no estén las tres traducciones de Freud me parece algo bastante embarazoso, pero tampoco personalmente pude subsanar esa ausencia. Tomar ese sesgo de diferentes traducciones podría ser calificado como una simple curiosidad particular, pero implica tener presente la pregunta ¿qué leemos cuando leemos a Freud en español?, que en el fondo no es más que ¿qué leemos?

Sí, una mujer tiene que ser bella si quiere gustar a los varones. Para el varón, en cambio, todo es más fácil; le basta con tener sus *cinco* miembros derechos, y no necesita más. [Traducción de José L. Etcheverry.]

Sí; una mujer necesita ser bella para gustar a los hombres. El hombre tiene menos dificultad para gustar a las mujeres. Basta con que tenga sus *cinco* miembros bien derechos. [Traducción de López-Ballesteros.]

En su análisis del lapsus, Freud postula que se fusionan dos frases con sentido parecido:

«Basta con que tenga sus cuatro miembros bien derechos.»

«Basta con que tenga sus cinco sentidos bien cabales.»

Aquí no hay diferencias sustanciales entre una y otra traducción. La palabra *cinco* aparece señalada por Freud como una clave del lapsus. Importa señalar que ese lazo entre las dos frases emparenta la atracción entre los humanos con el sentido común. Por otro lado, el término derechos (*gerade*) puede dar lugar a dos líneas distintas:

«Basta con que sus miembros sean derechos (*gerade*)»

«Por lo demás, podrá dejar que los cinco sean pares (*gerade*)»

Esto para López-Ballesteros; en tanto que para Etcheverry el asunto sería:

«con solo tener sus miembros derechos (*gerade*)»

«dejar correr todo a mano abierta (*fünf gerade*)»

No vamos a detenernos en comparar las dos versiones ni en las elecciones de términos (varón/hombre, por ejemplo) ni en la forma de escribir las oraciones (puntos, punto y coma, por ejemplo), pero sí quiero detenerme en algo que parece que ambas versiones concuerdan: algo interfiere en que los hombres gusten a las mujeres. Esa interferencia tiene un estatuto diferente en las dos versiones. Para Etcheverry la segunda lectura, «ser mano abierta», indicaría que en caso de no tener los miembros derechos el hombre bien puede recurrir a la billetera (aquí podemos recordar el dicho rioplatense «billetera mata galán»). Para López-Ballesteros hay algo más radical, tener los miembros derechos puede resultar «que los cinco sean pares». Resulta interesante que López-Ballesteros parece recurrir a un imposible lógico para señalar esa interferencia, mientras que para Etcheverry las dificultades se presentarían al agotar los recursos, es decir, más del lado de la potencia o la impotencia. Por cierto que recurrir al original en alemán podría darnos otras posibilidades, pero de todos modos, prestar atención a lo que leemos en español puede tener su utilidad, o establecernos en ciertas advertencias, aun sin haber podido contar con Ludovico Rosenthal para desempatar.

¿Por qué recurrir a un lapsus y no a algo más teórico y «sexudo»? Los dichos de una mujer vienesa de 1890, escapando del miriñaque y del corsé, la habrán sonrojado al escucharse ella misma. Pero era a partir de esas cosas que Freud hacía sus elucubraciones. Para Freud, en expresiones como éstas operaban los mecanismos de *condensación* y *contaminación*. Podría hacerse una bella teoría sobre las relaciones entre los sexos a fines del siglo XIX. En primer lugar la sexualidad sería algo entre mujeres y hombres; por otro lado, mientras que para la mujer la clave está en la belleza, en el hombre se trata de la potencia, con lo que para cada uno hay un rasgo clave. Y por último, el asunto sería mantener esos atributos, belleza y potencia, cuestión que no se presenta como algo tan sencillo, sino más bien del orden del imposible. Así como en la época del miriñaque y el corsé no era fácil mantenerse bella, tampoco lo es en estos tiempos con cánones de belleza creados por los descendientes directos del doctor Viktor Frankenstein, fabricantes de cuerpos-*collage*. Y qué decir para el hombre, para quien tampoco resulta tan simple mantenerse «erecto». Por más que la farmacología ofrezca sus recursos, la cuestión del deseo queda fuera de

todo prospecto, y en esto podría reconocerse que se trata de asuntos del mismo cuño: el falo.

Los dichos atribuidos a la mujer vienesa de 1890 pueden considerarse dentro del rubro heterosexualidad. Algunos podrán objetar el uso de esta palabra, porque la sexualidad estaba en su tiempo de invención, y seguramente en esos tiempos, heterosexualidad no sería un término de uso corriente. Podrían condenarme como anacrónico, por usar términos fuera de época, como por ejemplo, cuando se objeta a quienes hablan de homosexualidad en la antigüedad griega. Les asiste razón a los historiadores que hacen esas críticas. Cuando se utilizan términos de la modernidad para otras épocas se atribuyen supuestos que no corresponden, se produce todo un arrastre ideológico. Los griegos no eran homosexuales, aunque tampoco homosexualidad dice lo mismo ahora que hace diez años, o veinte, o treinta, incluso depende de dónde se utilice el término y bajo qué condiciones. Algo por el estilo puede decirse de la heterosexualidad, porque en el fondo resulta anacrónico utilizar ese término para la cita de Freud. En otros campos⁴ algunos hacen un elogio del anacronismo, planteando que no se trata de escapar de él sino de cómo tenerlo presente. Es inevitable el anacronismo cuando nos formulamos ciertas preguntas y visitamos otras épocas y otros textos. Incluso podríamos llegar al extremo de considerar que todas nuestras lecturas de Freud son anacrónicas. Cualquier pregunta que nos formulemos es parte de nuestra época y no podemos desprendernos de ella. Aunque tal vez, para poder situarse adecuadamente, primero sería necesario caer en la cuenta de que no es lo mismo, que el arrastre ideológico es un problema que debe considerarse antes de entrar alegremente en el anacronismo.

Quiero entrar en algunos detalles de la palabra heterosexualidad; en particular, de su fabricación. Es un término con fecha de invención. Para Michel Foucault en 1869 se habría inventado el término *homosexual*, y recién en 1879 *heterosexual*. Según Jonathan Katz, en su libro sobre la invención de la heterosexualidad, el alemán Karl Maria Kertbeny le escribió

4 Véase Boehringer, S., «Para una exploración construccionista de la sexualidad antigua», en la revista *Nácate* n° 2.

a Karl Ulrich⁵ una carta en 1868. Allí enumera una serie de términos de su invención: *monosexual*, *homosexual*, *heterogenital* y *heterosexual*. Algunos de estos términos desaparecieron mientras que otros quedaron por un tiempo en el olvido. En 1880 aparece por primera vez impresa la palabra *heterosexual* en el libro de un zoólogo, *El descubrimiento del alma*. El término tuvo algunos desvíos, ya que en 1892 llegó a nombrar una perversión que incluía a los que tenían comercio sexual indistintamente con un hombre o con una mujer. Fue con el paso del tiempo, y fundamentalmente por oponerse a *homosexual*, que la *heterosexualidad* realizó su recorrido triunfante y silencioso a través del siglo xx. En ese camino la famosa *Psychopathia sexualis*, de Richard von Krafft-Ebing, que conoció 11 ediciones en diez años desde su publicación en 1886, fue la que terminó sancionando el término heterosexual como imprescindible para la sexualidad a fines del siglo xix.

Lacan señala en su conferencia «Simbólico, imaginario y real» que la formulación de Hegel «el concepto es el tiempo» es enigmática. Pero podemos considerar que la *heterosexualidad* es un ejemplo de eso. *Homosexual* y *heterosexual* fueron palabras inventadas por alguien que defendía a aquellos que eran perseguidos por su erotismo. *Homosexual* pasó a ser un nombre destinado a patologizar, mientras que *heterosexual* se volvió un término normalizante. El tiempo hizo que ciertos términos devinieran «conceptos» aunque su consistencia originaria de pronto era otra.

Entrar un poco más en la palabra nos revela algo clave: *heterosexual* es un término bastardo, compuesto de una parte griega, *hetero*, «distinto», y otra latina, *sexual*,⁶ que no quiere decir otra cosa que «división». Si tomáramos como clave de lectura el término *sexual*, y como *hetero* en latín se dice *alterus*, podríamos obtener un término puramente latino: *alterosexual*. Y manteniendo el lazo con homosexual, podríamos sustituirlo por *idemsexual*. *Alterosexual* nos podría resultar divertido por su consonancia con alteración, pero con *idemsexual* tendríamos que hacer un poco de esfuerzo para llegar a considerarlo pertinente. Sin embargo

5 Debemos aquí tener en cuenta que Karl Ulrich fue quien encabezó el primer movimiento de defensa de los uranistas, e incluso le dio ese nombre hoy casi olvidado.

6 Se llama precisamente bastardos a los términos que tienen ese doble origen.

no debemos censurarnos rápidamente, ya que los diccionarios se toman su tiempo para incorporar los términos que se inventan, y más cuando se trata de la Real Academia Española, cuya glamorosa consigna es «Limpia, fija y da esplendor». Conviene sospechar de la relación entre una lengua y la monarquía: produce cosas curiosas. Mientras que en el *Diccionario de uso del español*, María Moliner, edición 1992, el término «heterosexual» no existe, en la 21ª edición del Diccionario de la Real Academia Española, también de 1992, encontramos:

«Heterosexualidad:

1. f. Inclínación sexual hacia el otro sexo.
2. f. Práctica de la relación erótica heterosexual.»

Si buscamos mediante Internet encontramos que para la 22ª edición, de 2001, aparecen las mismas definiciones, pero con una advertencia: «Artículo enmendado», y la enmienda dice:

«1. f. Inclínación erótica hacia individuos del sexo contrario.»

Esta enmienda figura como «Adelanto de la 23ª edición». Dos cambios se hacen evidentes en esta enmienda: uno es el de suprimir la cuestión de la práctica, se ve que la distinción entre teoría y práctica dejó de tener relevancia para la sexualidad Real (académica, claro). Otro cambio es la sustitución de «otro sexo» por «sexo contrario». Ese pasaje de «otro» a «contrario» probablemente marque la distancia entre una definición androcéntrica que sanciona como «otro» a la mujer a partir del hombre, para llegar a una definición no tan centrada en el hombre, donde «contrario» permitiría ambos puntos de partida, desde hombre o desde mujer. Pero, ¿hasta dónde es contrario un sexo de otro? ¿Qué tipos de batallas genera esa contrariedad? La Real Academia Española podría haber sido más políticamente correcta en su enmienda y definir heterosexualidad como «inclinación erótica hacia el sexo complementario». Tal vez algunos habrían sido más felices, porque las palabras no son inocuas, y más allá de los fundamentos que subyacen a las formulaciones, debemos considerar que la conjugación de los verbos afecta a los sujetos. Pero, ¿qué quieren

decir heterosexual y homosexual? Si nos atenemos a una etimología estricta, heterosexual sería una «distinta división», y homosexual una «igual división», cuestión en la que resuena la teoría de Aristófanes sobre el amor que aparece en *El banquete*, de Platón. Se podría conjeturar que los inventores de palabras habrían sido más certeros si se hubieran puesto un poco más griegos y hubieran logrado términos más puros como *heterofilia* y *homofilia*, es decir atracción por lo distinto o por lo igual.⁷ ¿Hubieran estado más cerca de lo que quisieron nombrar? Incurrir en estos juegos de lenguaje, porque no son otra cosa, tiene como finalidad rarificar esa heterosexualidad que se considera absolutamente establecida.

La rarificación podría considerarse un procedimiento que rinde sus dividendos a la hora de sacudir el árbol del lenguaje. El término lo tomé hace un tiempo de un artículo de Frédéric Gros sobre Michel Foucault. Me resulta un modo interesante de mover eso que aparece establecido, que parece intocable, donde el recurso a la etimología para nada tiene que ver con ir a buscar una verdad última de las palabras, sino poner en cuestión lo que se supone significa, o a qué refiere una palabra. La literatura toma ciertos sesgos del lenguaje que ponen en el tapete los alcances del lenguaje, incluso los alcances de la lengua española. Ha habido formas de lenguaje propias de ciertas lenguas, como por ejemplo el *non sense* y el *limerick*,⁸ típicos de la lengua inglesa, que ponen en cuestión el sentido común, las fórmulas prefabricadas. Estas figuras inglesas no pasan fácilmente al español, pero vayamos a una práctica poética modernista oriental cultivada por Julio Herrera y Reissig, Roberto de las Carreras y otros: el insulto. Partiendo de la recuperación que hizo Aldo Mazzucchelli del poeta Herrera y Reissig sobre la forma de insultar del 900, citemos un ejemplo dedicado a Guzmán Papini Zás:

7 De todos modos, ¿dónde comienza lo distinto?, ¿dónde termina lo igual?

8 El *non sense* es una de las claves de las obras de Lewis Carroll, por ejemplo sus dos libros sobre Alicia. El *limerick* es una composición poética humorística de cinco versos también originaria de Inglaterra y popularizada por Lear. Al respecto puede consultarse el libro de César Aira, *Edward Lear*.

El conocido por los nombres de lagarto viejo, concubinato por seis vintenes, condón gastado, el varioloso metrómano, el inspirado imbécil, el pollino trilingüe, el crédito de la estupidez montevideana, el derrengado chacuero, el repelente plagio de hombre, el espermatozoide atáxico, el fenómeno conyugal, la reencarnación de Bertoldino, el atentado a la virilidad, la caricatura de Cuasimodo, el curculio del chapatal, el microcosmos de la bellaquería, el babuino masturbador, el bagazo diarreico, el descrédito de los apellidos terminados en ini, el badulaque de los arrabales, el patentado tilingo, el bodrio mantecoso, el desperdicio de los contubernios, el cacófago, el bandullo, la bazofia, la excrecencia de los conventillos, el miserable caurtago, la cagarruta humana, el...

Mi orgullo de aristócrata me obliga a sonreír desde mi pedestal del origen terroso de esta canalla del sub-suelo, cuya falta de inteligencia débese atribuir a la pobre savia genealógica que da limosna a sus células. La pseudo intelectualidad de este muchacho es un cachivacherío de fósiles, es un pugilato de lecturas indigestas que claman por un laxante. En las circunvoluciones laberínticas de su cerebro deforme cruzado de tubérculos, una muchedumbre de gérmenes morbosos determinan los desentones de su acordeón de microcéfalo. Si como dice Lombroso la Ciencia Moderna está llamada a dar celebridad histórica a los más eximios idiotas de la intelectomanía, los uruguayos se deben enorgullecer ante la idea de que el coplero de la Tribuna, Guzmán Papini, hará inmortal al país.

Esto puede leerse en el artículo de Aldo Mazzucchelli «Camafeísmo del insulto en el 900 montevideano» y en su biografía sobre Herrera y Reissig. En la biografía Mazzucchelli señala que el insulto por el 900 no tenía solamente un objetivo moral sino que también implicaba una inquietud estética. Esa inquietud estética, acumulativa hasta el exceso, surgía de la posición poética de Herrera, una posición que buscaba

destruir la referencialidad externa de las palabras hacia las cosas, e invertir esa referencialidad de modo que las cosas se conviertan solo en palabras, autorreferencias de ese mundo de alteración y de fiebre. El texto se convierte en registro de sensaciones que trabajosamente buscan ser solo internas, rompiendo así la tiranía del par sujeto-objeto.

Por un lado, la dispersión significativa a la que recurría Herrera y Reissig se opone al monocorde término «heterosexualidad», omnipresente en muchos discursos, pero que termina siendo una palabra condenada a transportar tal variedad de significados atribuidos por la cultura a partir de las *sciencia sexualis*, que finalmente su supuesta referencialidad se diluye. Por otro lado, la heterosexualidad resulta demarcada más por su negativo, producida por lo excluido y opuesto a la homosexualidad, engendrada por esa negatividad presente sobre todo en el decir popular bajo el modo de la injuria. En la medida que esa negatividad se deslíe la heterosexualidad se licúa.

Como se sabe, Freud optó por la cientificidad de la sexualidad distanciándose del término erotismo, que le resultaba más corriente y popular. Esa opción lo convertía en interlocutor de Krafft-Ebing y todos los sexólogos de fines del siglo XIX. Ser interlocutor exige participar de un lenguaje que sea común, y ello incluía toda la psicopatología de la sexualidad. No es azaroso entonces que al recorrer tanto la obra de Freud como la de Krafft-Ebing, algunos términos psicopatológicos tengan mayor frecuencia que la que tiene el término heterosexual, del que por otra parte no aparecen definiciones más que implícitas y negativas. De todos modos, Jonathan Katz distingue la originalidad de Freud calificando sus concepciones de «mística heterosexual», considerando que habría en ellas «la idea de una heterosexualidad esencial, eterna y normal». Y Katz se dedica a analizar el llamado caso Dora, esa joven situada en una trama compuesta por dos hombres y dos mujeres, entre los que estaban sus padres. Cuestiona el forzamiento heterosexual que sufrió Dora en su adolescencia (a los 14 años), y que Freud no objetara ese forzamiento sino que también tomara partido.

Tal vez a Freud no le hubiera resultado agradable ser considerado junto a los psicólogos sexuales, ni un «místico heterosexual», pero para Katz, a fines del siglo XIX y comienzo del XX, se produjo un movimiento que califica de «*coming-out heterosexual*». Esa salida del armario del heterosexual implicó, para Katz, un alejarse del objetivo de la reproducción para hacer lugar al placer sin procreación. Puede parecer loca esta idea pero es una evidencia de que la *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing tuvo miles de lectores que no buscaban en los cuadros patológicos otra cosa que las formas del placer.

La lectura que hace Katz de Freud se detiene en dos puntos clave. De *Tres ensayos de teoría sexual* cita: «En el sentido del psicoanálisis, entonces, ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio» (nota de 1915). Y del artículo «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina» cita: «Es preciso confesar que también la sexualidad normal descansa en una restricción de la elección de objeto» (1920). Va de suyo que la elección de estas citas no es ingenua en la medida en que ellas sirven para hacer patente la constricción a la que resulta sometido el cuerpo y los goces.

Volvamos a la cuestión del lapsus de la vienesa en 1890. ¿Por qué comenzar por un lapsus? El propio Freud señala que el lapsus también puede leerse como un chiste. ¿Cuál es la diferencia entre hacer de estos dichos un lapsus o un chiste? En el lapsus algo que es dicho inadvertidamente pesca al locutor luego de haber hablado, sin tener conciencia, sin saber lo que decía. En el chiste, quien habla se muestra advertido de algo, en este caso de las dificultades tanto para el hombre como para la mujer de encontrarse cómodos y atractivos. Esa ambigüedad entre lapsus y chiste dice de lo que se trata la sexualidad para el sujeto que interesa al psicoanálisis, es decir, algo totalmente atravesado por el no querer saber. Partir de las formaciones del inconsciente implica tomar partido por la particularidad que no puede extenderse a otros. No hay enunciado general que pueda ser verdad para cada uno (por más que este enunciado general se contradice consigo mismo). Si no hay formulación teórica que pueda predecir un lapsus o un chiste, ¿podría orientarse la sexualidad según la pareja heterosexual/homosexual? ¿Hasta dónde en estos tiempos no sigue habiendo un intento de forzamiento heterosexual? ¿Y cómo se ubica el psicoanálisis respecto a eso? Aquí se parten las aguas para mí: hay un *psicoanálisis orientado* y un *psicoanálisis clásico*. Un *psicoanálisis orientado* tiene justamente como horizonte una orientación heterosexual que siempre escapa. Un *psicoanálisis clásico* sigue la consigna freudiana de cada caso como si fuera el primero, y no considera que las formulaciones teóricas deban imponerse a lo propio de cada sujeto. Si Freud planteó el principio «cada caso, el primero» es porque estaba advertido de los extravíos a los que puede conducir el saber teórico.

¿Qué estatuto podemos darle en estos tiempos a los cambios en la unión matrimonial? La polémica no acaba en la cuestión política acerca de la

pertinencia o no del matrimonio gay, porque tampoco entre los gay hay acuerdo. Pero, ¿qué consecuencias puede tener sustituir «marido» y «mujer» en un contrato de matrimonio por «contrayentes»? ¿Los sujetos que nacerán de aquí en más serán hijos de otros significantes? Si la sexualidad fue definida en un tiempo por una *naturaleza* fundamentada en la religión, y por eso ciertas prácticas se llamaron «contra natura», la heterosexualidad producida a fines del siglo XIX tomó sus bases de la *normalidad*, que en cierta forma implicó una búsqueda estadística (Hirschfeld, Kinsey). En estos tiempos prima una cuestión política y jurídica, estamos en lo que sería una sexualidad fundamentada en los derechos y calificada como «calidad de vida». «Debida» aquí también debe ser tomada justamente en el sentido de esas expresiones que aparecen de manera bastante insistente: «porque me lo merezco», «porque no es justo». Son dos expresiones con las que muchos sujetos se relacionan con su existencia, reclamándole a otro, y ese otro (la sociedad, el Estado) debe responder a esa «calidad de vida (debida)». Más allá de la historia, estos tres paradigmas conviven en nuestro tiempo, por lo que se vuelve clave tener presente el principio «cada caso, el primero», poniendo en cuestión lo que podría considerarse un saber adquirido.

Desde el campo gay, lesbiano y *queer* se ha cuestionado la heterosexualidad llamada obligatoria. Esta heterosexualidad exige una coherencia entre sexo, género, deseo y acto, tomando como punto de partida la heterosexualidad biológica. Sin duda que algo de eso se produce, pero concierne al campo sociológico, de la cultura, y de ello se ocupan el imposible de la política y el imposible de la educación. Para el psicoanálisis es necesario considerar la heterosexualidad desde otra óptica. En 1972 Jacques Lacan contribuyó a su manera para poner en cuestión el asunto: «Llamemos heterosexual, por definición, a lo que gusta de las mujeres, cualquiera sea su propio sexo. Así será más claro». Fueron las llamadas fórmulas de la sexuación que llevaron a Lacan a hacer una afirmación como ésta. No entraremos por ese camino porque son necesarias otras condiciones, pero no se puede dejar pasar el sesgo humorístico de la afirmación, que además lleva implícito que quien gusta de los hombres es homosexual, sea del sexo que sea. Si aplicamos a la heterosexualidad un ternario psicoanalítico como amor-deseo-goce surgen cosas diferentes. Por ejemplo, para el *goce*, ¿hasta dónde es determinante la cuestión de

un sexo definido? Se puede gozar casi con cualquier cosa. ¿Hay alguna teoría del *amor* exclusiva del psicoanálisis? En cada cultura, en cada tiempo se construyen o privilegian versiones diferentes del amor y hay que vérselas con eso. Y si el *deseo* apunta a partes de cuerpo, objetos parciales que son puestos bajo la mira de la destrucción, ¿es necesario partir de dos sexos? Tal vez, así como la sexualidad necesitó fabricar a la mujer como un «otro» para poder desarrollarse –incluso Freud participó de eso–, posiblemente fue necesario generar esa pareja de palabras incongruentes, heterosexual/homosexual, para hacer patente algunas particularidades del erotismo, como eso que Freud llamó bisexualidad. Dejando de lado que la fabricación de ciudadanos necesita ciertos bretes, para el psicoanálisis, si algo debe permanecer de la heterosexualidad es solo el *hetero*, pero en el sentido de lo que se vuelve diferente para el sujeto sin dejar de ser parte de él mismo. Eso *hetero* que conmueve a cada uno es algo que se separa del sujeto al constituirse en su relación al otro, y que busca volver a capturar de algún modo. Georges Bataille inventó la palabra *heterología* para nombrar una lógica de no-saber, alejada de cualquier homogeinización. La *heterología* es el discurso de lo que se vuelve totalmente otro para cada uno, de lo que no tiene medida, de los desechos, de los restos, de la particularidad. Seguramente la *heterología* de Bataille se encuentra más cerca del psicoanálisis que el dispositivo ya vaciado de la heterosexualidad. ♦

RESUMEN

La heterosexualidad, desde su invención a fines del siglo XIX, atravesó prácticamente todo el siglo XX con un silencio ensordecedor. Su existencia se sostuvo fundamentalmente por oposición a la homosexualidad, aunque implícitamente también ofició de polo opuesto a las perversiones. Dos movimientos se han producido y han potenciado la crítica a la heterosexualidad. Por un lado las modificaciones tecnológicas que afectan sobre todo a la reproducción, y en la medida en que esas tecnologías han generado demanda, han provocado cambios en los modos de relación de los humanos. Por otro lado, en la medida que los trabajos críticos sobre las perversiones se han desarrollado, también la heterosexualidad ha resultado afectada. Importa considerar que la sexualidad no es solo un hecho biológico sino que también está hecha de discurso. A partir de allí es posible auscultar la vida de la palabra heterosexualidad, rastrear sus avatares en pos de situar de un modo más ajustado lo que se entiende por sexualidad en el psicoanálisis. Este trabajo, por cierto, no tiene fin, dado que esa sexualidad, como la imagen de la libido freudiana, emite pseudópodos, se deforma, adquiere novedosas configuraciones y exige siempre poner en cuestión el saber.

Descriptores: SEXUALIDAD / HETEROSEXUALIDAD / HOMOSEXUALIDAD / PROCREACIÓN

SUMMARY

Heterosexuality, since its invention at the end of the nineteenth century, has gone all through the twentieth century with a deafening silence. Its existence was mainly supported by its opposition to homosexuality, even though, implicitly it also stood as the opposite pole to perversions. Two movements have arisen and have promoted the critic to heterosexuality. On one side, the technological modifications that affect, over all, the reproduction, and as these measures have incentivated their demands, they have provoked changes in the way humans relate to each other. On the other side, as the critic studies on perversion have developed, the heterosexuality has also been affected. It is relevant to consider that sexuality is not only

a biological fact but it is also made of discourse. It is from that point that becomes possible to auscultate the life of the word heterosexuality, track its whereabouts, aiming to situate in a more precise way what is actually understood by sexuality within psychoanalysis. This task, as a matter of fact, has no end, since that sexuality, as the image of freudian libido emitting pseudopodiums, deforms itself, acquires new configurations and it always demands to question its knowledge.

Keywords: SEXUALITY / HETEROSEXUALITY / HOMOSEXUALITY / PROCREATION

BIBLIOGRAFÍA

- DESCHAMPS, C. (compiladora). *Hétéros. Discours, lieux, pratiques*. París, Epel, 2009.
- FREUD, S. *Psicopatología de la vida cotidiana Tomo III* (traducción de Luis López-Ballesteros y De Torres). Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.
- *Psicopatología de la vida cotidiana Tomo VI* (traducción de José L. Etcheverry). Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- KATZ, J. *L'invention de l'hétérosexualité*. París, Epel, 2001.
- MAZZUCHELLI, A. «El camafeísmo del insulto en el 900 montevideano», *Maldoror* N° 24, Montevideo, 2006.
- *La mejor de las fieras humanas*. Montevideo, Taurus, 2010.

Grietas en los espejos¹



GLADYS FRANCO²

«El psicoanálisis le pide al arte que le ayude a descifrar enigmas.»

Michel Mathieu, versionado por Marcelo Viñar, en sus palabras de apertura a las V Jornadas de Literatura y Psicoanálisis.

Bello amor, bellos amantes,
porque el amor no pasa
de un memorial de hombres que me amaron,
el sexo idéntico, idéntico
el ancestro conjugado,
bello y estéril, bello
porque estéril, porque destinado
al memorial de hombres que me amaron
de antes, sin después, al otro
lado de sus vidas, sin otro
rostro que el insomne
habitante del deseo, se consume
de belleza antes, siempre antes de los hombres,
el memorial de hombres que me amaron.

«Bello amor», de Alfredo Fressia

- 1 Este trabajo fue escrito en continuidad con «La apropiación de la belleza», publicado en *RUP 113*, *Efectos de palabra*.
- 2 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
laletraescrita@gmail.com

En el verano de 2010 conocí a un enigmático personaje cuyo influjo me recondujo a la senda de interés por un escritor japonés cuya lectura se había vuelto, después de una etapa de intensa atracción, esporádica. Ese escritor es Yukio Mishima. El personaje es Yuichi, protagonista de la novela *El color prohibido*.

El color prohibido (*Kinjiki*) «viene a ser un eufemismo de *homosexualidad*» (2009: 11).

No me es del todo posible separar esta obra de su autor por la fuerte correspondencia que encuentro entre conceptos, ideas, ideales, conflictos y dramas vertidos en esta ficción y aspectos de la vida del autor, de sus actos y sus obras, y en particular en relación a la novela *Confesiones de una máscara*, confesadamente autobiográfica.

Yuichi es un joven de portentosa belleza que resulta atractivo tanto a mujeres como a hombres. Parece poco consciente de los efectos que su presencia despierta en los otros, hasta que otro personaje –Shunsuké, escritor anciano, feo y resentido por haber sido engañado reiteradamente por bellas mujeres– le revela el poder que contiene su excepcional belleza física: nadie permanece inmutable ante él, la seducción es un arma que le ha sido dada por la naturaleza y él podrá adueñarse de otros seduciéndolos, haciéndose amar por ellos para luego humillarlos con el rechazo. Este es el planteo del pacto que Shunsuké propone al hermoso joven, que resulta entonces a su vez seducido «por el potente veneno de las palabras» (2009: 55), y logra, a través del elogio, apropiarse de su propia belleza.

Yukio Mishima ha hablado largamente de la belleza a lo largo de su obra y ninguno de sus biógrafos escapa a la fascinación de la búsqueda del sentido particular que podría tener para el autor, así como cuáles serían o cuáles fueron sus referentes para lo bello, y encontrarán respuestas en sus textos, en la subjetividad de sus personajes tanto como en sus elecciones y hábitos personales. Podríamos preguntarnos si tenemos derecho a hacer análisis de correspondencias entre la ficción y los datos históricos de la vida de un artista, más allá de que se tome como un aserto la idea de que toda obra contiene a su autor o que el autor no puede dejar de mostrarse –en algún nivel, al menos– en su obra. Y si bien el cuidado por la intromisión no debe estar ausente en la aproximación a un artista, es indudable que algunos más que otros parecen provocar al intérprete abriendo una zona de transición entre

su vida y su obra, lo que propicia la tentación de despejar enigmas. Es el caso de Yukio Mishima y la presencia de la noción de belleza en sus textos. La belleza, que es en gran parte construcción del que mira, es el reflejo del rostro de Narciso en el agua, el júbilo en la sonrisa del bebé que es mirado a los ojos por la madre. Freud nos invitó a observar la Madonna de Rafael a través de la mirada capturada de Dora, como un modelo de belleza, y es muy difícil sustraerse a esa invitación, tan meritoriamente justificada. Algo semejante hace Mishima cuando nos atrapa en el descubrimiento de lo bello en los cuerpos masculinos, modelados en la perfección consustancial a la juventud que él tempranamente descubriera en la contemplación del San Sebastián de Guido Reni.³ Así como Freud, a través de la contemplación de la Madonna, nos puso en situación de redescubrir el júbilo gozoso de la belleza del rostro de una (la) madre, Mishima transmite el éxtasis en el sufrimiento gozoso que aprendiera en la contemplación de San Sebastián. San Sebastián *mártir*, debe agregarse aquí, porque es *también* la contemplación –o la evocación o la asociación– de la agonía lo que generó en el escritor adolescente la excitación sexual (a partir de ese mítico momento se reconocerá homosexual y quizás esté allí ya el germen del propio martirio propiciado treinta años después). Excitación provocada por la contemplación de una obra de arte que exalta la belleza del cuerpo masculino en agonía, penetrado por flechas que, en ese caso, son el instrumento del martirio y que en la versión de Guido Reni son apenas dos, espaciadas y casi –podría decirse– simbólicas. «Las flechas han penetrado en la carne tersa, fragante, joven, y están por consumir el cuerpo desde dentro con llamas de suprema agonía y éxtasis» (1978: 40).

No me extenderé sobre la trama de *El color prohibido* salvo para remarcar que Yuichi, su protagonista, sigue el consejo de Shunsuké de contraer matrimonio. Yuichi vacilaba ante la demanda de su madre, quien aquejada de una extraña enfermedad le había solicitado que se casara para poder morir en la tranquilidad de verlo establecido como adulto responsable; algo muy similar había sucedido en la vida del escritor Yukio Mishima, quien contrajo matrimonio a pedido de su madre cuando ésta –también enferma– creyó que estaba por morir.

3 Se trata del San Sebastián de la colección del Palacio Rosso, en Génova.

Resumo: Yuichi está casado con Yasuko, juega el papel de vicario de Shunsuké en su misión vengativa, seduciendo a las mujeres que maltrataron al anciano, y, paralelamente, busca en los ambientes gay de la ciudad a aquellos muchachos por los que experimenta verdadero deseo sexual. Tropiezo aquí, en la escritura, con la dificultad de enunciar la «verdad» en relación al deseo, corrijo y digo entonces que es en el encuentro con otros jóvenes varones cuando/donde se activa en Yuichi el deseo sexual. Él es parte de una comunidad que en la novela es llamada –en la traducción– «el gremio», que agrupa homosexuales que se muestran socialmente en su elección y también aquellos que, como Yuichi, mantienen su preferencia homosexual en el mediano secreto de la comunidad. Allí es llamado Yuchan y cuida de no dar detalles de su «otra vida».

Mishima presenta el ambiente gay de una Tokio ocupada por el extranjero, en la posguerra, de modo similar a como lo hace James Baldwin en la Nueva York de los años sesenta o a la manera de los ambientes montevidéanos que nos son presentados en sesión por pacientes homosexuales. Hay lugares de encuentro, espacios para el amor fugaz y el sexo ocasional, hay códigos de contacto, modos de aproximación, formas de mirar, de hacer saber al otro que el deseo circula en su dirección y que puede ser disimulado, marcar una postergación o anudarse ahí, urgente, de manera furtiva y olvidable.

ay
 los desconocidos de tardes en fuga
 emergiendo de sus blujines
 horizontales
 verticales
 perpendiculares
 suspensos
 desazulándose las piernas y el sexo
 a medida que la desnudez se ofrece
 igualmente añiles a la hora de la piel
 espasmolíticamente anónimos [...]»⁴

4 Álvaro Fernández Pagliano. «Ay», en *Amores impares*, p. 42.

Pero Yuichi, como he dicho, es un hombre casado, y los encuentros homoeróticos lo enfrentan una y otra vez al riesgo de ser descubierto en su doble vida. Esa doble vida autoimpuesta (¿impuesta en sujeción al deseo materno?, ¿impuesta por una imposibilidad de renuncia?) cobra sus creces de furia y rebeldía. En una ocasión, uno de los amantes ocasionales lo toma del brazo por la calle; al cruzarse con una pareja escuchan que el muchacho dice a la chica que lo acompaña:

Mira a esos dos, deben ser homosexuales [...]. Las mejillas de Yuichi enrojecieron de vergüenza e ira. Retiró el brazo y se metió ambas manos en los bolsillos del abrigo [...]. ¡Idiotas! –se dijo el muchacho apretando los dientes–. A la gente no le parece mal que esos idiotas retocen en una habitación de hotel a 350 yenes la hora. Esos idiotas cuyo nido de amor será, si todo va bien, un nido de ratas. Esos idiotas con ojeras debidas a sus esfuerzos por reproducirse. [...] Esos idiotas que siempre se jactan de lo saludable que es su hogar, de lo sana que es su moralidad, de su sentido común y de lo satisfechos *que* están de sí mismos [320].

Pero esa reacción indignada de Yuichi que nos permite ver algo de su interioridad, de su modo de sentir, no es lo habitual en el personaje. Lo frecuente es que el escritor nos lo muestre en acto o en pasividad, en su exterioridad, de la que se resalta su excepcional belleza y los efectos que tal cualidad desencadena en los otros. Él es, en esencia, enigmático, silencioso, y cuando es confrontado por otros personajes con frecuencia miente. Miente para preservar su doble vida, sus secretos, la completud imaginaria que le permite ser por una parte un respetado señor de familia y por otra el joven más deseado en «el gremio». Una sombra del «todo» posible. Imposible.

Ese «todo» puede estar de alguna manera encapsulado en la representación de la belleza que el escritor enfatiza una y otra vez al hablar de su personaje, como lo haría una madre reciente encandilada por el resplandor del ideal que reencuentra en el rostro sonriente de su bebé. Así hace que Yuichi descubra la luminosidad de su belleza en un espejo, mientras el personaje del escritor (Shunsuké) le habla (armonía de imagen y palabra): «Se vio por primera vez en la plenitud de su belleza. En el espejito redondo

apareció el rostro de un joven desconocido de gran hermosura, cuyos viriles labios, al sonreír de una manera involuntaria, revelaban los blancos dientes» [55]. Unas líneas más arriba en la misma página, reforzando los efectos del espejo, se puede leer que «Yuichi se había sentido poco inclinado a admitir su propia belleza, embargado de vivo deseo por la belleza de los muchachos a los que amaba». Parece que Mishima nos pone aquí ante una cadena de miradas: Shunsuké mira a Yuichi como Yuichi mira a «los muchachos a los que amaba» (si situáramos a los personajes frente al espejito redondo la imagen se multiplicaría al infinito). Ahora bien: ¿qué quiere decir Yuichi con esa referencia al amor? Amor en ancas del «vivo deseo por la belleza» hace –al menos– sospechar de la naturaleza del afecto enunciado. ¿Y cuál es el objeto de amor? ¿El detentor de la belleza o la belleza en sí misma? (Esa belleza tan exaltada, tan extraordinaria que hace dudar de su realidad.) Las reflexiones de Yuichi, luego de su primera experiencia sexual con otro muchacho, sirven para arrojar algo de luz sobre estos interrogantes (los jóvenes hablan de una pareja homosexual cuyos integrantes llevan cuatro años juntos):

Yuichi trató de imaginar cuatro años de vida en común con el muchacho que tenía delante. ¿Qué explicación tenía su certeza de que a lo largo de aquellos cuatro años el placer que habían compartido dos días antes no se repetiría?

El cuerpo de un hombre es como el brillo de una llanura luminosa de la que se tiene una perfecta perspectiva. A diferencia del cuerpo femenino, no ofrece el asombro de descubrir un pequeño manantial en cada paseo, como tampoco una mina, donde al adentrarse uno percibe cristalizaciones. Todo es exterior, la encarnación de la pura belleza visible. Uno pone todo su amor, todo su deseo en la primera curiosidad ardiente, y luego el amor invade el espíritu y se desliza alegremente sobre otro cuerpo. [...] Yuichi se sentía en condiciones de razonar del modo siguiente: «Si mi amor solo se manifiesta durante la primera noche, la torpe repetición de una copia no hará más que traicionarnos a los dos [...]. Sin duda mi sinceridad perpetuará indefinidamente la primera noche con amantes siempre renovados y mi amor no será más que ese único tramo, que no cambiará sea quien sea el otro» [128].

Más tarde sabremos que el «vivo deseo» de Yuichi solo es despertado por jóvenes muy jóvenes, «solamente se relacionaba con muchachos más jóvenes que él» (198). Él tiene 22 años; más avanzada la novela tendrá una relación de más de un encuentro con el joven protegido de un hombre mayor, que aún no ha cumplido los 18. La diferencia entre ellos no es notoria... aún. Este Yuichi de 22 años me evoca la presentación de un hombre que pisó el consultorio de un psicoanalista por primera vez a los 50 años, luego de haber sido procesado por el delito de violación de un joven de 16. El consultante, a quien llamaré José, argumentaba que no había existido violación porque la relación sexual había sido consentida. El acuerdo estipulaba que José pagaría al joven una suma de dinero a cambio de mantener relaciones sexuales, pero una discrepancia posterior en relación al monto creció hasta culminar en la denuncia, el proceso, y el derrumbe de la existencia de José tal cual estaba organizada hasta ese momento. Él era un hombre casado y trabajaba como docente en un instituto de enseñanza. Al hacerse público su proceso, la esposa presentó una demanda de divorcio, sus hijos varones lo repudiaron y fue despedido del trabajo.

En la calma que sucede a la tormenta, apenas asomado a la puerta de salida de una importante depresión que lo había llevado a la consulta, comenzó a reaparecer en José el impulso de encontrarse con muchachos que se prostituyen desde muy jóvenes. Cuanto más jóvenes mayor es su atractivo y mayor el deseo que acucia a José, que reconoce ahora el riesgo y teme terminar en la cárcel. «Pero nunca lo he hecho con alguien de menos de 15 años», asegura. La imperativa atracción sexual por los cuerpos masculinos jóvenes se había mantenido inmodificada desde la adolescencia. Ahora, en una grieta en el espejo, comenzaba a delinearse la posibilidad ominosa: el crimen, el delito, el deseo de un hombre viejo por un niño. Un José onírico de menos de 18 años busca en los parques o en los cines otros jovencitos sexuados, hermosos. Otro José decía haber tenido un matrimonio suficientemente satisfactorio. Incluso en el aspecto sexual.

Yuichi tiene relaciones sexuales con su esposa, Yasuko; en su caso no es una experiencia satisfactoria; sabemos cómo fue la primera vez y suponemos que esa vez conforma un patrón:

Fueron gestos extravagantes y hechos a desgano, juegos sensuales pero fríos. Su noche de bodas había consistido en una imitación desesperada

del deseo. Tan extraordinaria falsificación había engañado a una mujer inexperta. En una palabra, el simulacro había sido un éxito (73).

Más adelante el autor añadirá que, para excitarse en su vida marital, Yuichi necesita convocar la imagen de un joven hermoso, imagen que proyecta sobre el cuerpo de Yasuko.

Desde una posición simplificadora, me gustaría que la consideración del requisito de juventud que José demanda en sus ocasionales parejas homosexuales o la juventud y la belleza de los amantes de Yuichi como «condición fetichista» alcanzara para calmar la inquietud que me genera la dramática de estos personajes. Tal vez en el siglo pasado la etiqueta de la perversión sirviera en definitiva para tranquilizar. De hecho he encontrado que uno de los más reconocidos biógrafos de Yukio Mishima –Juan Antonio Vallejo Nájera– le aplica ese diagnóstico y recientemente ha llegado a mis manos un ratificador ensayo de Catherine Millot sobre Gide, Genet y Mishima, muy libremente titulado *La inteligencia de la perversión*. Y tal vez aún pueda mantenerse la expresión, si hablamos de condiciones fetichistas y de imposibilidades de renunciadas, o en otros términos de un No al reconocimiento de la castración fálica, regresión y desmentida de lo diferente, salida al mundo de las prácticas sexuales con las baterías de la sexualidad infantil, predominio de las pulsiones parciales, etcétera. No obstante, cabe preguntarse si aportaría a la comprensión de personajes como Yuichi (y como José) tomar el riesgo de rubricarlos como «casos» bajo el aún enigmático –y ahora algo ¿decadente?– título de «perversión». Se abren aquí posibilidades (otras) de debate, acaso complejizaciones aun mayores, ya que el siglo XXI condiciona otras formas de ver-atender las derivas de la asunción de *lo diferente*, que nos coloca en un –otro– filo de riesgo, el de la naturalización de algunos bordes de la patología en pro de sostener-nos (en) un discurso «políticamente correcto», como señalara Daniel Gil en su trabajo «Elogio de la diferencia». En un encuentro científico reciente, Marcelo Viñar decía que «antes (hace unos treinta o cuarenta años) la homosexualidad era una enfermedad que había que curar», posiblemente ahora las reivindicaciones de las minorías, en especial en este campo las esgrimidas por los grupos Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual, tiendan a favorecer una dilución del conflicto individual en el marco del conflicto grupo/sociedad relativo a ser o no ser aceptados en

sus demandas de igualdad de derechos. En el discurso de reivindicación de lo diverso la noción de conflicto tiene poco lugar, el sufrimiento parece remitirse al sojuzgamiento de las particularidades que se salen de la norma por parte de una sociedad que se organiza en base a la naturaleza de la heterosexualidad.

Sin embargo, al consultorio psicoanalítico siguen llegando personajes parecidos a Yuichi. ¿Es la oposición entre las exigencias del superyó –internalización de demandas parentales y sociales– y el impulso homoerótico el conflicto? (¿Es la homosexualidad el conflicto?) Tal vez se pueda avizorar algo más inquietante y acuciante en la sexualidad constreñida a formatearse en acuerdo con un ideal, forzando las condiciones sugeridas por el cuerpo, el tiempo, los límites. Dice Marta Labraga: «Cuando las formas de lo uno-único y sus fantasías narcisistas están en juego, cuando falta atravesar la ‘falla’ de la castración, sin poder renunciar a lo perdido absoluto, cuando se pierde esa separación entre deseo y goce, planea la ‘sombra de la unidad’ con una dimensión aniquiladora» (22).

Ya nos ha dicho Yuichi su preferencia por el cuerpo masculino «la encarnación de la pura belleza visible» (la belleza, para Yuichi, está sostenida por y en la juventud). Parece tratarse de la belleza de lo no diferente, immaculado, una «exterioridad» que busca preservar de algún peligro escondido en los pliegues, en los huecos, en el terreno minado del cuerpo femenino. El «gremio» parece compartir preferencias y temores:

Sonaban con el día en que la verdad del amor hacia otro hombre invertiría la verdad del amor de un hombre hacia una mujer. [...] Sin embargo, en ese universo estrictamente masculino se proyectaba la sombra gigantesca de una mujer invisible que los atemorizaba a todos pero a la que desafiaban, a la que se sometían y a la que se rendían tras una breve resistencia o a la que halagaban. Yuichi se consideraba una excepción. Rogaba por serlo. Se esforzaba por serlo. Trataba de reducir la influencia de aquella extraña amenaza, por lo menos en los detalles más insignificantes de su existencia. Por ejemplo, la irresistible necesidad de mirarse continuamente en un espejo, la manía de sorprender, sin proponérselo siquiera, su reflejo en las lunas de los escaparates, la costumbre irreprimible de fisgonear con afectación en los pasillos del teatro durante los entreactos [133].

Así es la sugestiva manera que encuentra Mishima para decir –tal vez sin saber que dice– de la confluencia del horror y la fascinación, de la búsqueda de ser aquello de lo que se huye. Ser con el otro o, imaginariamente, *en* el otro, ser esa mujer que puede encontrar en las lunas de los espejos devolviendo la mirada desde sus (¿propios?) ojos; anularse, perderse, alienarse en ese/esa otro que parece buscar imponerse («aquella extraña amenaza»).^5

La «verdad del amor» queda así nuevamente cuestionada:

[...] Qué no daría
 para volver a encontrarte
 en aquel paisaje mudo y malva
 muchacho/muchacha
 eterno/eterna
 como el tiempo
 el azul
 la ingratitud de Dios.^6

Los poetas de *Amores impares* que acompañaron mi lectura de *El color prohibido* parecen corroborar la naturaleza inefable de un amor que conjuga la búsqueda de lo eterno y lo imposible. La conjura de lo perdido en el amado bello y joven impresiona como un parapeto endeble a los embates de la realidad. ♦

5 Pertinencia de Freud: «El niño reprime el amor a su madre substituyéndose por ella; esto es, identificándose con ella y tomando como modelo su propia persona, a cuya semejanza escoge sus nuevos objetos eróticos. De este modo se transforma en homosexual, o mejor dicho, pasa al autoerotismo, dado que los niños objeto de su amor no son sino personas substitutivas y reproducciones de su propia persona infantil, a las que ama como su madre lo amó a él en los primeros años. Decimos entonces que encuentra sus objetos eróticos por el camino del *narcisismo*» (*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*).

6 Juan José Quintans. «Reversible», en *Amores impares*, p. 6.

RESUMEN

Este trabajo pone en relación sectores del discurso de un personaje de ficción con aspectos de la vida del escritor Yukio Mishima, quien escribiera, entre otras, las novelas *Confesiones de una máscara* –biográfica– y *El color prohibido*. En compañía de textos de poetas uruguayos que dan cuenta de la asunción homosexual desde un posicionamiento artístico y político, el trabajo deja planteadas algunas de las dificultades que presentan las revisiones actuales en relación a la homosexualidad masculina.

Descriptor: HOMOSEXUALIDAD MASCULINA / TRANSGRESIÓN / PERVERSIÓN / MIRADA / BELLEZA / SEXUALIDAD / MATERIAL CLÍNICO
Personajes-Tema: Yukio Mishima

SUMMARY

This work links together speech areas of a fictional character with aspects of the life of the writer Yukio Mishima, who wrote, among others, the novels *Confesiones de una máscara* (*Confessions of a Mask*) –biographical novel– and *El color prohibido*. Accompanied by texts of uruguayan poets who report homosexual assumption from an artistic and political positioning, the work raises some of the difficulties presented by the current revisions in relation to male homosexuality.

Keywords: MALE HOMOSEXUALITY / TRANSGRESSION / PERVERSION / GAZE / BEAUTY / SEXUALITY / CLINICAL MATERIAL
Characters-Subject: Yukio Mishima

BIBLIOGRAFÍA

- FRESSIA, Alfredo (comp.). *Amores impares*. Montevideo, Aymara, 1998.
- GIL, Daniel. *Errancias*. Montevideo, Trilce, 2011.
- LABRAGA, Marta. El lazo erótico. En: *RUP 112*. Montevideo, APU, 2011.
- MILLOT, Catherine. *Gide, Genet, Mishima. La inteligencia de la perversión*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- MISHIMA, Yukio. *Confesiones de una máscara*. Buenos Aires, Librerías Fausto, 1978.
- *El color prohibido*. Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- VALLEJO-NÁJERA, Juan Antonio. *Mishima o el placer de morir*. Buenos Aires, Planeta, 1987.

Redefinición de la perversión



PAUL DENIS¹

«Cada hombre en su complejidad psíquica es una obra maestra, cada análisis es una odisea.»

Joyce McDougall

Esta cita de Joyce McDougall indica perfectamente el profundo respeto que ella tenía por las complejidades psíquicas de todo tipo, incluyendo aquellas que corresponden a la patología o al registro de la perversión. La cita (1978: 15) indica igualmente que consideraba a los síntomas psíquicos en general y lo que llamaba las *neosexualidades* como el resultado de un trabajo de creación.

El conjunto de su trabajo clínico y toda su obra han contribuido considerablemente a cambiar la mirada de los psicoanalistas así como la del grupo social sobre la patología en general –es decir sobre el tema de la anormalidad– y en particular sobre las personas tachadas de perversas. Freud había sacado a la homosexualidad de su gueto nosográfico considerándola como un momento en la evolución de todo individuo; además había relacionado muchas conductas sexuales designadas como perversas con las pulsiones parciales y las había considerado como la persistencia en la edad adulta de elementos habituales de la sexualidad infantil.

McDougall se inscribe en este movimiento: «Las actividades que habitualmente consideramos como perversas –voyeurismo, fetichismo, exhibicionismo, interés por una variedad de zonas erógenas– podrían formar

1 Miembro titular con función didáctica de la Sociedad Psicoanalítica de París.

parte de la experiencia de una relación amorosa normal» (1978: 36). Y no olvidemos que «normal», bajo la pluma de Joyce McDougall, es un adjetivo cuyo valor ella ha relativizado enormemente.

Para aquellos que han seguido a esta autora, la noción de perversión –si se la quiere mantener y hay situaciones clínicas donde el término se justifica– debe cambiar sus fundamentos.

Nos ocuparemos de entrada de esas conductas sexuales inhabituales o minoritarias (se ha hablado en efecto de minorías sexuales...) consideradas desviadas y que Joyce McDougall agrupa bajo el término de neosexualidades: el hecho de privilegiar, en las relaciones sexuales, tal o cual pulsión parcial no constituye un fenómeno perverso cuando se inscribe en una relación amorosa en el sentido pleno del término. Las particularidades de estas conductas sexuales, si los dos integrantes de la pareja sacan provecho de ellas, pueden ser consideradas eventualmente como sintomáticas, pero ¿por qué perversas en el sentido peyorativo de la palabra?

Joyce McDougall se ha preguntado sobre las relaciones entre lo que llama «el lado inventivo e innovador de la sexualidad perversa» (en el sentido de sexualidad inhabitual) y la sublimación. «No es raro que el perverso, aquel que ha recreado la sexualidad humana, confíe igualmente a la escritura, a los dibujos o a las fotos, sus objetos eróticos y sus escenarios originales, y esta actividad forma parte de su erotismo» (1978: 79). No sería raro que ciertas actividades sexuales consideradas perversas, esas neosexualidades de Joyce McDougall, sean el resultado de tal creación.

Pero, ¿por qué resistir a su invitación y no extender a la sexualidad en general lo que dice McDougall de la sexualidad perversa? La diferencia no es tan radical entre las neosexualidades y las formas de sexualidad consideradas habituales. Todo individuo está en efecto incitado a crear su propia sexualidad. La idea de que habría una sexualidad «normal» biológicamente determinada –a la cual se someterían automáticamente los individuos «normales», mientras que otros sujetos crearían neosexualidades– no resiste el análisis de la evolución sexual personal de un solo paciente que haya tenido una sexualidad calificada de normal. Ésta ha sido creada por el sujeto tanto como la sexualidad llamada perversa de otros individuos.

Cuando se habla del descubrimiento de la sexualidad en la adolescencia se debería hablar de una invención de la sexualidad; la parte de creación allí

es considerable, porque la sexualidad no se enseña. Nosotros podemos considerar hoy que una sexualidad vivida «bajo el primado de la genitalidad» es el resultado, cada vez particular, de una orquestación de las pulsiones parciales reunidas en un haz que conduce a una sexualidad evolucionada. Las pulsiones parciales, puestas al servicio de la sexualidad adulta, han dado lugar a un desplazamiento, a una inhibición de meta, a un cambio de objeto que son análogos a lo que se desarrolla en el caso de su sublimación.

En ese sentido, la sexualidad evolucionada es el resultado de una sublimación, de una creación, y todo acto amoroso es la obra de los dos *partenaires* que la viven. De ese modo, la genitalidad es el resultado de una sublimación. En cuanto a la sexualidad considerada perversa, es un avatar de esta creación de la sexualidad por un individuo particular.

En el caso de la homosexualidad, desde largo tiempo descrita por la psiquiatría clásica como una perversión, el punto de vista finalmente ha cambiado, y Joyce McDougall tiene mucho que ver con eso. Ella no solo ha seguido la perspectiva de Freud, que la ve como una particularidad de la evolución individual, sino que ha mostrado su valor como tal y su carácter de solución para numerosos sujetos frente al traumatismo de la sexualidad; para ella en efecto: «la sexualidad humana en sus orígenes mismos es esencialmente traumática» (1996: 9).

¿Cómo entender esta idea de la sexualidad humana traumática? Porque, para Joyce McDougall misma, la sexualidad es también una fuerza constructiva; el carácter de creación de las neosexualidades sería un ejemplo de ello. La sexualidad es traumática en la medida en que su presión puede llegar a comprometer una organización preexistente del psiquismo. El empuje puberal viene, por ejemplo, a desestabilizar el equilibrio obtenido en el período de latencia. Lo que Moses y Egle Laufer han descrito como el traumatismo del desarrollo, *developmental breakdown* de la adolescencia, puede ser considerado como el efecto de ese carácter traumático de la sexualidad que hace irrupción y desorganiza el equilibrio precedente.

Los psicoanalistas consideran que la homosexualidad forma parte del funcionamiento habitual del espíritu, aunque más no sea en el amor a los padres del mismo sexo. Ruth Menahem, resumiendo el pensamiento de Joyce McDougall indica:

No hay que olvidarse de que, en los dos sexos, los deseos homosexuales presentan un doble aspecto: poseer sexualmente al padre del mismo sexo y ser el padre del sexo opuesto, deseos a la vez complementarios y contradictorios. Tomar en consideración estos deseos precoces permite comprender mejor las diferentes vías por las que esta doble corriente homosexual se expresa en el adulto homo o heterosexual [39].

Las actuaciones de experiencias homosexuales son habituales en la adolescencia, por ejemplo, o en ciertas condiciones o momentos de la vida. Es la exclusividad de las prácticas homosexuales y el eventual sufrimiento que el sujeto puede padecer por ello lo que permite considerarlas como sintomáticas o neuróticas. Podríamos decir de este modo que no hay perversión homosexual como tal. En cambio, hay personas que se consideran como homosexuales o heterosexuales, cuyos modos de relación son perversos en el sentido de perversidad. Esta manera de ver la perversión pone el acento en las peculiaridades relacionales y no en la elección de un objeto sexual del mismo sexo o en la forma de los intercambios sexuales.

Lo que determina la perversión sexual es el abuso sexual del otro para el triunfo del sujeto y no el sexo del otro ni las modalidades de la acción sexual en sí misma. El narcisismo, considerado como estadio del desarrollo de la sexualidad, implica la idea de un ejercicio narcisista de la sexualidad, con uno mismo o con alguien que se nos parezca. Si la evolución del sujeto se detiene en este estadio, lo que va a mantenerse es una forma de sexualidad narcisista; que esta sexualidad narcisista sea homosexual o heterosexual, podemos considerarla como sintomática o atípica o neurótica, pero no implica forzosamente perversidad. Así, Joyce McDougall considera que la homosexualidad femenina puede, ciertamente, estar determinada por una huida frente al hombre, pero constituye sobre todo un componente normal del desarrollo, una corriente sexual que es necesario integrar para acceder a una femineidad armoniosa.

Si debemos conservar la noción de perversión, hoy podríamos distinguir dos registros: uno, que sería por tanto de orden neurótico, en el que el malestar, la limitación y el sufrimiento son experimentados por el sujeto mismo; y otro, en el cual las conductas impuestas a otra persona satisfacen al sujeto pero producen en esa otra persona malestar

o daño. Distinguiríamos entonces un registro «perverso neurótico», en que el calificativo de perverso no tiene más razón de ser –sería mejor hablar de «sexualidad neurótica»–, y un registro «perverso relacional». La sexualidad neurótica se expresa, por ejemplo, en el sufrimiento que las particularidades de su sexualidad hacen vivir a un individuo: no poder tener relaciones sexuales más que con prostitutas, deber soportar una flagelación, o ser travestido para obtener una excitación sexual, no poder aproximarse a una mujer más que con la ayuda de un fetiche cuya presencia es necesaria y sin el cual ninguna realización sexual sería posible. Esas prácticas no implican que el sujeto no tome en absoluto en cuenta a la persona ni el placer de su pareja. El malestar es esencialmente personal, la limitación que impone la necesaria presencia del fetiche constituye una forma de herida narcisista. En otros tipos de conductas fetichistas, lo que desea la pareja ya no cuenta. Podríamos así oponer, de manera esquemática sin duda, dos aspectos en el uso de un fetiche: en un primer caso el fetiche no constituye sino un accesorio de la mujer, accesorio más o menos facultativo o necesario. Por el contrario, la mujer puede no ser más que un accesorio del fetiche, su complemento facultativo o necesario, ella desaparece entonces por sí misma, se convierte en un instrumento, y algo de la relación con esa persona está pervertido; se puede considerar que se está entonces en el marco de una perversión fetichista. Una perversión relacional se manifiesta en ese caso, que impone al otro sus modalidades de placer sin tomar en cuenta lo que éste necesita. Es esta subordinación total a las necesidades del propio sujeto lo que da a ese tipo de conductas su carácter de perversidad. Pero el aporte de Joyce McDougall es también su convicción de la capacidad de evolución de los sistemas psíquicos, incluso los de aquellos marcados con el sello de la perversión. McDougall nos ha enseñado que detrás de todo gesto hay un recuerdo, o que el gesto es en sí mismo un recuerdo que no ha tenido otra transcripción. Los gestos de la sexualidad perversa están de este modo cargados de evocaciones, constituyen evocaciones inefables y tanto más apremiantes en la medida que se mantienen ilegibles, afectadas de alexitimia. Permitir al paciente la lectura de sus recuerdos y de sus afectos enquistados en un comportamiento le abre la posibilidad de una nueva evolución.

Para lo que parece deber siempre ser designado como perversión, no las simples neosexualidades sino las conductas que tienen un carácter de perversidad, propondremos llevarlas a la noción de perversión narcisista.

La noción de perversión narcisista ha sido introducida por Paul Claude Racamier (1986). La define como una perversión no sexual sino moral, «no erótica sino narcisista». Consiste «en una propensión activa del sujeto a nutrir su propio narcisismo en detrimento del narcisismo del otro» (1992: 289-308). Esta forma de perversión constituye una patología del carácter – Racamier hablaba de «*characterosis* perversa»– que apunta a aliviar al sujeto de un conflicto interior, y en ello Racamier coincide con McDougall, que tiende a enmascarar la percepción y la profundidad de sus propias fallas narcisistas cultivando un enfrentamiento muy particular con los otros; se trata para el sujeto de valorizarse atacando el yo del otro y gozando de su desconcierto. La perversión narcisista no es forzosamente antisexual, es antiamorosa, desemboca en una sexualidad escindida donde el dominio sobre el otro es lo esencial. «Por razones inherentes a su estructura, la perversión arriesga, sin embargo, ser la sexualidad sin amor», escribe Joyce McDougall.

La perversión sexual –«forma erótica del odio», decía Robert Stoller– implica una dimensión destructiva. En el sentido de la perversión relacional, que habíamos evocado antes, la perversión sexual impone al otro una situación o prácticas sexuales que no desea; haciéndolo atenta contra la organización de su sexualidad y tiende a destruir algo en la organización de su psiquismo, elaborado en el curso de los años. Es allí que reside la dimensión destructiva de la perversión. Esta dimensión destructiva, de ataque contra el psiquismo, es característica de la perversión narcisista. Así, como consecuencia de la perspectiva de Racamier, somos llevados a definir la perversión sexual como un caso particular de la perversión narcisista, dicho de otro modo: la perversión sexual es la expresión erótica de la perversión narcisista. ♦

Traducción: Lourdes Villafaña

RESUMEN

Los aportes de Joyce McDougall nos llevan a redefinir la noción de perversión y a cuestionar la relación que anteriormente se establecía entre ésta y la homosexualidad. Consideramos que es la exclusividad de las prácticas homosexuales y el eventual sufrimiento que el sujeto puede padecer por ello lo que permite considerarlas como sintomáticas o neuróticas. Pero, ¿por qué «perversas»? Podemos decir hoy que no hay perversión homosexual como tal. En cambio hay personas –ya se consideren homosexuales o heterosexuales– cuyos modos de relación son perversos. Esta manera de ver la perversión pone el acento en las particularidades relacionales –sobre la perversión narcisista– y no sobre la elección de un objeto sexual del mismo sexo.

Descriptores: PERVERSIÓN / SEXUALIDAD / NEOSEXUALIDAD / HOMOSEXUALIDAD
/ SUBLIMACIÓN / FETICHISMO / PERVERSIÓN NARCISISTA

Autores-Tema: Mc Dougall, Joyce

SUMMARY

Joyce McDougall's contributions lead to a new definition of perversion and to a questioning of the relationship between perversion and homosexuality. We think that exclusive homosexual practices and the consequent suffering derived from them are what allows us to consider them symptomatic or neurotic. But, why perverse? Today there is no homosexual perversion as such but there are people –whether homo or heterosexual– whose ways of relating are perverse. This approach emphasizes the particular forms of relationship –over narcissistic perversion– instead of the choice of a sexual object of the same sex.

Keywords: PERVERSION / SEXUALITY / NEOSEXUALITY / HOMOSEXUALITY
/ SUBLIMATION / FETISHISM / NARCISISTIC PERVERSION

Authors-Subject: Mc Dougall, Joyce

BIBLIOGRAFÍA

- DENIS, P. *Le narcissisme*. París, PUF, Que sais-je?, 2012.
- McDOUGALL, J. *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, París, Gallimard, 1978.
- *Éros aux mille et un visages*, París, Gallimard, 1996.
- MENACHEM, R. *Joyce McDougall, Psychanalystes d'aujourd'hui*, París, PUF, 1997.
- RACAMIER, P.C. "De l'agonie psychique à la perversion narcissique", *Revue Française de Psychanalyse*, t. 50, n° 5, París, 1986.
- "De la perversion narcissique", en *Gruppo n° 3*, 1987, II Congrès International de Thérapie Familiale Psychanalytique, Grenoble, 1985.
- *Le génie des origines*, París, Payot, 1992.
- STOLLER, R. *La perversion, forme érotique de la haine*, París, Payot, 1978.

La multiplicidad de las configuraciones sexuales¹



ROSINE JOZEF PERELBERG²

Joyce McDougall relata la siguiente sesión con un niño de cinco años, después de las vacaciones de verano:

El niño se precipita en el consultorio, en un estado de excitación evidente, para anunciarme un acontecimiento inusual: «¡Durante las vacaciones, estuvimos en un campamento donde todos los niños se bañaban juntos, desnudos!». «¿Quieres decir las nenas y los varones juntos?», pregunta J. McDougall. Un poco sorprendido, el niño grita: «¡No seas tonta! ¿Cómo podría saberlo? ¡Te lo dije, no tenían ropa!» [1989: 205].

McDougall afirma que la sexualidad humana es, en sus orígenes mismos, esencialmente traumática. Esta dimensión traumática está relacionada con el reconocimiento de la alteridad y con el descubrimiento de las diferencias entre los sexos, descubrimiento que origina un largo proceso de elaboración. La bisexualidad y las distintas posiciones en la escena primaria están en el centro de la elaboración de la sexualidad del ser humano.

1 Trabajo presentado en el coloquio en homenaje a Joyce McDougall, «Teatros de la anormalidad. De la perversión a los lenguajes del cuerpo», organizado por la Sociedad Psicoanalítica de París, en mayo de 2012.

2 Miembro titular con función didáctica de la Sociedad Británica de Psicoanálisis.
rperelberg@perelberg.com

Ya sea en la dimensión homosexual o heterosexual, la configuración edípica hace que el niño se enfrente a la imposibilidad de tener los dos sexos y a la imposibilidad de poseer a sus padres.

¿Por qué la sexualidad humana debería ser traumática? Según Freud, lo que hace que la sexualidad de los seres humanos sea específicamente humana es la represión, es decir que la sexualidad debe su existencia a nuestros fantasmas incestuosos inconscientes. El deseo siempre es una transgresión. La imposibilidad de satisfacción se expresa mediante el tabú del incesto, que prohíbe a cierta categoría de individuos convertirse en parejas sexuales.

El trabajo de Joyce McDougall se sitúa en lo que ha sido designado como época posmoderna debido a su comprensión de la multiplicidad de formas que puede adquirir la sexualidad. Esta autora propone el término «neosexualidades» para caracterizar a las grandes variaciones de las prácticas sexuales. Asimismo, sugiere que existen varias heterosexualidades, así como existen distintas homosexualidades y sexualidades autoeróticas. Generalmente, estas últimas se consuman a solas. Estas prácticas pueden ser consideradas como «formas desviantes de masturbación: como la sola fantasía se revela insuficiente, es necesario instaurar decorados, encuentros y escenas eróticas imaginarios» (1996: 220).

La posición de McDougall se caracteriza por una profunda compasión hacia sus pacientes. Como lo indica Jason, un paciente presentado detalladamente en *Las mil y una caras de Eros*, lo que fue particularmente benéfico (durante su largo tratamiento con ella) «es tu contra-transferencia y la impresión de que dabas mucho de ti misma en nuestro trabajo. Tenía la impresión de que entendías mi sufrimiento» (1998: 267). J. McDougall nos demuestra cómo las sexualidades llamadas perversas como el fetichismo, las prácticas sadomasoquistas, el voyeurismo y el exhibicionismo son estrategias para sobrevivir psíquicamente. Sugiere incluso la existencia de una «pulsión para sobrevivir psíquicamente» (120). Detrás de los actos sexuales compulsivos y adictivos se esconde una angustia abrumadora. Una identidad sexual confusa, una ira infantil, un sentimiento de muerte interior, pueden ser transformados en juego erótico. La erotización de los conflictos arcaicos puede ser una defensa contra las angustias psicóticas. Los síntomas son el resultado de esfuerzos infantiles para encontrar soluciones al dolor mental y al conflicto psíquico.

McDougall describe el caso de su paciente, el Profesor K, que en sus sueños diurnos soñaba que le pegaban. En esas escenas, un niño era castigado por su madre, una señora era golpeada por su marido, una mujer era golpeada por su amante. La víctima inocente era golpeada públicamente «delante de la multitud» o «delante del otro» (1978: 28). McDougall sugiere que el Profesor K proyectaba en su novia su *propia* excitación ante la idea de ser golpeado para identificarse con su supuesto éxtasis. Las marcas de látigo eran un símbolo de castración, una castración gozosa de la cual tenía el control. Se puede decir que lo que el paciente expresaba era su identificación masoquista, femenina.

El Profesor K parece corresponder en esta presentación a lo que he podido identificar en el análisis de varios pacientes masculinos, que se insertan en la configuración psíquica de un padre castrado y una madre aterradora, a la cual se la percibe como poseedora del falo. Esos pacientes tienden a adoptar una posición pasiva y masoquista en sus relaciones sexuales y en la transferencia hacia su analista. Una parte esencial de la cura de estos pacientes radica en el desarrollo de una fluidez ante el carácter fijo de su posición pasiva y en la adopción de una posición activa.

En comunicaciones recientes, he sugerido que el fantasma de «le pegan a un padre» se convierte en un importante logro en el análisis de ciertos hombres, ya que expresa la constitución de su elección sexual y de su identificación masculina; a través de la construcción de este fantasma en las vicisitudes de la transferencia y de la contra-transferencia, los pacientes son capaces de elaborar simbólicamente su agresión al padre y encontrar su propio sentido del tiempo en la cadena de las generaciones.

Lacan fue el primer psicoanalista que dio un estatuto conceptual a la expresión «padre muerto», empleada por Freud en *Totem y tabú*, estableciendo una ecuación entre el padre simbólico y el padre muerto. Esta línea de pensamiento fue desarrollada por Rosolato (1969) en su distinción entre el padre idealizado y el padre muerto. Stoloff detalla el desarrollo progresivo en el trabajo de Freud del concepto de la función paterna, pero es Jacques Hassoun quien propuso la distinción conceptual entre el «padre asesinado» y el «padre muerto» que voy a explorar aquí. El paso de uno a otro inaugura el derecho y la genealogía (17). El paso del padre asesinado al padre muerto representa la tentativa de regular el deseo y de instaurar

el sacrificio de la sexualidad. En función de esto, ciertos parentescos son excluidos del ámbito de los intercambios sexuales, hecho que constituye una indicación crucial del principio de la cultura.

Sugiero que el fantasma de «le pegan a un padre» puede encontrarse frecuentemente en el análisis de los pacientes hombres en el momento de la transición entre estas dos configuraciones, es decir en el momento de la transición del padre asesinado al padre muerto. La primera configuración –el padre asesinado– está presente en una estructura perversa, sádico-anal, en la cual el padre no ocupa un lugar simbólico; la segunda –el padre muerto– indica la constitución de un padre simbólico. En las configuraciones del «padre asesinado» es muy difícil para los pacientes, a veces imposible, darle un sentido al rol de padre en la escena originaria. Los ejemplos correspondientes a esta configuración son pacientes que cometen violencias reales contra otros hombres en una tentativa de eliminarlos (véase Perelberg, 1999). Por otro lado, están los pacientes que se ven encerrados en sus sueños diurnos y fantasmas de ser golpeados. Estos fantasmas tienden a adoptar una forma estática y masoquista y expresan la posición de impotencia de estos pacientes frente al padre, así como una incapacidad para movilizar su agresión. Inspirada por el trabajo de McDougall, describiré las configuraciones perversas que expresan una forclusión en la relación con el padre y, a menudo, una desmentida de las diferencias entre los sexos. Estos pacientes tienen poca o ninguna capacidad de movilizar su agresión e internalizar la función paterna. Sugeriré, no obstante, que algunos pacientes son capaces de alcanzar el fantasma de «le pegan a un padre» durante su análisis, lo cual se convierte en una apropiación simbólica del padre y de la función paterna.

En sus artículos metapsicológicos, Freud introduce el concepto de fantasmas originarios (*Urphantasien*) que están presentes desde el principio, pero que solo pueden ser reactivados en la vida de cada individuo retroactivamente (véase Freud, 1915, 1916-17, 1918; Laplanche y Pontalis; Ricardo Steiner, Perron, y Perelberg, 2009). Laplanche y Pontalis consideran estos fantasmas originarios como experiencias estructurantes. Green propone la noción de «disposición a la readquisición» (2002), una expresión derivada del texto del hombre lobo (véase Perelberg, 2009); los fantasmas originarios son reactualizados mediante experiencias individuales. ¿Cuáles son estos fantasmas originarios? Freud sugiere que son la castración, la seducción y

la escena originaria. Más tarde también puede ser incluido el complejo de Edipo, que implica el filicidio, el parricidio y el incesto. Quisiera sugerir que el fantasma de «le pegan a un padre» es una transformación de los fantasmas de castración, de seducción y de la escena originaria.

Este fantasma y sus transformaciones emergen en algunos pacientes hombres como *resultado* del trabajo de análisis; se desarrolla durante la transferencia, convirtiéndose en una apropiación potencial del padre (simbólico). Este fantasma no significa necesariamente que es el padre a quien se le pega explícitamente. Es una *construcción* derivada de asociaciones libres y de sueños, en el contexto de la transferencia, alcanzada en el trabajo de interpretación; se trata de la inscripción del padre en la psique.

En el presente trabajo presento configuraciones clínicas que me parecen manifiestan dificultades en la elaboración de este fantasma y las diferentes soluciones encontradas.

El Sr. C se involucró varias veces en ataques verbales mientras hacía bicicleta, poniéndose potencialmente en situaciones peligrosas durante las cuales sentía una violencia y una frustración intensas. En su vida cotidiana era un hombre pasivo, incapaz de encontrar un empleo o de sentirse viril en su relación con su mujer. El Sr. C recuerda una infancia carente de emociones, la violencia de su padre y la depresión de su madre. Junto a sus dos hermanos, de los cuales se siente muy cercano, fue enviado de muy joven a un internado en el noroeste de Inglaterra. El internado le parecía siniestro. En sus sueños diurnos, el Sr. C quería ser una mujer, vestida con ropas suaves, y esos sueños diurnos le aportaban la experiencia de un mundo en el cual no existía el conflicto. Se convertía a sí mismo en una mujer.

El Sr. C se sentía permanentemente torturado por imágenes de su mujer teniendo relaciones con otros hombres. Sin embargo, en esos sueños diurnos se convertía a sí mismo en una mujer, para intentar recrear una unión feliz con su objeto primario. Esta felicidad era un sustituto de su experiencia con una madre depresiva, ausente, a veces violenta y a la que temía durante su infancia. A través de su travestismo intentaba controlarla convirtiéndose en ella, pero al mismo tiempo desaparecía bajo su ropa interior y su vestimenta. Detrás de esto, se perfilaba un peligro potencial de suicidio puesto en escena en esta desaparición, tal como era expresado en las situaciones vulnerables a las cuales se exponía en la ruta. Varios años de análisis fueron

necesarios para que el Sr. C pudiera experimentar un sentimiento de ira contra su padre/su analista. En ese momento, tuvo *un sueño en el cual era capaz de expresar la violencia hacia otro hombre de manera más simbólica*.

Este sueño surgió en un momento crucial de su análisis, durante las vacaciones de verano, cuando fue capaz de experimentar un sentimiento de ira hacia su analista porque se iba y entonces lo frustraba, y porque le imponía el marco del análisis. Paradójicamente, este sueño que anuncia la aparición de «le pegan a un padre», sugiere a la vez una esperanza para el futuro gracias a su elaboración simbólica, que permite pasar de una posición pasiva a una posición activa.

El Sr. D es un hombre de unos cincuenta años que siempre ha vivido aislado. A partir de su adolescencia, sin embargo, su vida estuvo dominada por su compulsión a la masturbación. Ya en la edad adulta, esta compulsión se hizo más frecuente y, en la época en que vino a consultar para seguir un análisis, precisaba mantener su pene en erección durante el mayor tiempo posible. Se masturbaba visitando sitios pornográficos en Internet, principalmente sitios de naturaleza heterosexual.

La situación analítica lo confrontaba justamente con la situación de pesadilla que precisaba evitar. La cura analítica es imposible sin la pasivización confiada por la cual el analizando se confía al analista, según los términos de André Green. El miedo a la desintegración durante el encuentro con el otro hacía que esta situación fuera intolerable para el Sr. D. Una de las maneras que encontró para manejar esta situación imposible fue faltar a sus sesiones. Inventaba cualquier tipo de excusas, encontrando dificultades para asistir, y mantenía el contacto con el analista mediante mensajes y llamadas telefónicas, es decir a distancia.

La primera vez que logró asistir a tres sesiones en la semana, contó el siguiente acontecimiento: no sabía si se trataba del recuerdo de un hecho real o de un sueño diurno, pero era el material de un sueño repetitivo durante su infancia. Se encontraba en una playa donde el movimiento de la marea podía ser muy repentino y peligroso. De repente, la marea subió con gran fuerza y lo arrastró. Luchaba contra el agua para intentar respirar y pensaba que iba a morir. Su madre le había dicho que todo esto había realmente ocurrido durante su infancia. Su padre se reía y decía que su madre estaba loca. El padre, que durante las vacaciones era salvavidas, había

enseñado a nadar a sus hijos cuando eran muy pequeños tirándolos a la piscina. El Sr. D recuerda su terror de esas experiencias. La experiencia de duda del Sr. D era entonces muy vivaz, se preguntaba si esas experiencias eran reales o no, si su madre estaba loca, y si su padre en realidad había querido matarlo cuando era bebé. Retrospectivamente era posible entender por qué, durante mucho tiempo, el Sr. D debía a toda costa permanecer lejos de la marea de sus sesiones. La necesidad imperiosa de mantener su pene en erección durante la noche era un requisito para mantenerse vivo.

Mediante las vicisitudes de los procesos de transferencia y contratransferencia, poco a poco fue posible comprender que el Sr. D transformaba su miedo a la muerte psíquica en excitación. Intentó organizar su miedo profundo del otro y de la diferencia en un juego sadomasoquista del cual sentía tener el control. La paradoja es que estaba dominado por un Yo ideal tiránico. En la situación analítica, una relación intrapsíquica se vio externalizada en una relación interpersonal con el analista, al ser este último el impotente y el excluido de las sesiones a las cuales el Sr. D no asistía. Cada vez que el Sr. D renunciaba a su erección, se enfrentaba a la experiencia de no ser capaz de sobrevivir. De esta manera expresaba su angustia y su miedo a la castración. Como lo indica McDougall en relación a sus pacientes, la masturbación para el Sr. D tenía «tanto que ver con su integridad narcisista como con su sexualidad» (1978: 73).

El Sr. C y el Sr. D tenían una vida sexual limitada o inexistente con su pareja, ya que ambos eran incapaces de movilizar su sentimiento de agresión como pulsión de vida. La multiplicidad de ejemplos acumulados en el transcurso de mis años de trabajo me ha permitido formular la idea de que el fantasma de «le pegan a un padre» y su transformación durante el trabajo analítico es crucial en el análisis de los pacientes hombres, y es la expresión de una apropiación a nivel simbólico de los sentimientos contradictorios y de las fantasías con respecto a su padre. *El pegarle al padre sucede antes que la muerte simbólica pueda ser realizada en una verdadera elaboración de la estructura edípica.* Ésta implica una re-sexualización del padre, una expresión de deseo hacia el padre en el complejo de Edipo negativo, antes de que un proceso de sublimación pueda ser realizado.

Esto lleva a identificar otra dimensión presente en los análisis de estos pacientes, quienes parecen luchar contra un núcleo melancólico que no

puede ser elaborado. Este núcleo melancólico es el asesinato del objeto primordial que se ha perdido para siempre, pero que de alguna manera no está nunca completamente perdido, ya que el sujeto tendrá siempre la expectativa de reencontrarlo. Es este objeto que nunca tuvo lo que el paciente trata de encontrar en su sadismo y en su crueldad hacia estos objetos.

En «Duelo y melancolía» Freud afirma: «Si el amor por el objeto –un amor que no puede ser abandonado pese al abandono del objeto– encuentra refugio en el narcisismo, el odio viene a recaer sobre este objeto sustitutivo, insultándolo, humillándolo, haciéndolo sufrir y encontrando en este sufrimiento una satisfacción sádica».

El fantasma de «le pegan a un padre» es una tentativa de reencontrar el objeto perdido, como lo demuestra el análisis de otro paciente, Mauro. En otro trabajo, presenté la progresión durante una semana del trabajo analítico con este paciente. Esta semana comienza con un sueño en el cual busca a su padre, pero encuentra únicamente máscaras vacías que le recuerdan a *Star Wars*. Luego, en este mismo sueño, encuentra a un hombre en el baño que le muestra su pene. Este sueño debe ser entendido como la búsqueda del padre, no obstante, lo que Mauro encuentra son uniformes vacíos junto a máscaras vacías. El padre que se encuentra a continuación en el sueño es un padre perverso. Este padre erotizado toma el lugar del vacío en un proceso que, según sugiero, es un proceso de erotización de la ausencia. En el sueño que el paciente cuenta durante la sesión del viernes, varios hombres le pegan a un hombre. Es un sueño que parece ser extraído de «Totem y tabú». Hay una elaboración simbólica durante esta semana de análisis a través de la transferencia y de la interpretación de su sueño que le permite lograr la construcción del fantasma de «le pegan a un padre». Contrasto este caso con otros ejemplos de casos clínicos aquí relatados, y otros análisis de estructuras más perversas, de predominancia masoquista, en las cuales el padre parece haber estado ausente de manera más radical.

JANO DE ROSTRO ÚNICO

Con el fin de ilustrar con mayor precisión esta idea de un núcleo melancólico erotizado, quiero ahora detenerme en una sesión más reciente con el Sr. A. Este joven fue víctima de abusos sexuales a repetición durante su

infancia por un amigo de la familia. Tenía un padre ausente y una madre negligente, y en el momento de su análisis vivía con una pareja, un hombre homosexual seropositivo.

En el comienzo de su análisis el elemento sadomasoquista estaba presente en el proceso de transferencia hacia el analista, en el cual solo estaba disponible una de dos posiciones: la persona que maltrata o la persona maltratada. Progresivamente el paciente fue capaz de hacer referencia a «sentimientos sin nombre-innombrable». Durante una de las sesiones de esta fase, el analista observó que el Sr. A hacía referencia a imágenes de objetos cortados en dos: hay una botella de agua de Colonia que pone en su bolso y la mitad del líquido se vuelca; también se refiere a un traje del cual había comprado solo una parte (la chaqueta pero no el pantalón); asimismo se refiere al «conocimiento incompleto que tenía de algo que necesitaba saber». El analista se lo hace notar.

Más tarde, durante la sesión, el Sr. A se refiere al hombre que abusó sexualmente de él cuando niño. El analista estableció un vínculo entre estas asociaciones, y comentó la experiencia de su desarrollo interrumpido. Mientras el analista que yo supervisaba me lee el informe de la sesión, tengo la imagen de un Jano de rostro único, y a quien se le hubiera sustraído el otro rostro, el rostro que miraba hacia el futuro.³ (También pensé en las máscaras vacías del sueño de Mauro y que a esta escena le seguía un encuentro con el hombre perverso en el baño.)

La respuesta del paciente consistió en referirse a un fantasma sexual que había tenido el día anterior y que a él mismo le había parecido escandaloso. He aquí ese fantasma: pensaba decir algo de naturaleza sexual a una mujer en un bar, que la habría impactado. Se trataba, sin ninguna duda, de una referencia a la transferencia y una respuesta a la interpretación precedente

3 Jano era el dios romano de los comienzos, de los pasajes y de las puertas. Se lo asociaba al comienzo del día y al primer mes del año, por tal razón llamado Enero. Como un pasaje en el cual se puede entrar siguiendo dos direcciones, Jano es representado con dos rostros, uno que mira hacia el futuro y otro que mira hacia el pasado. Según la leyenda, había recibido de parte del dios Saturno el poder de ver el futuro y el pasado al mismo tiempo, como recompensa por su hospitalidad. El templo de Jano en el Foro romano contaba con dos series de puertas orientadas al este y al oeste. Estas puertas permanecían abiertas durante las guerras y cerradas en tiempos de paz.

del analista, con el fin de intentar impactarla con un material de naturaleza sexual, que habría ocupado el lugar de lo que acababa de decirle a propósito de su pérdida. *Esta erotización tenía como función llenar el lugar de la mitad que faltaba.* Esto se produjo durante la última semana de análisis antes de una pausa, y el paciente, en el contexto de la transferencia, había cortado efectivamente la semana en dos, como si fuera a faltar la segunda parte de la semana.

Los análisis del Sr. C, del Sr. D y del mismo Sr. A nos permiten identificar las siguientes características presentes en la estructura psíquica inconsciente de los pacientes que tienen dificultades para alcanzar el fantasma de «le pegan a un padre», y que presentan ya sea configuraciones de polaridad de violencia real hacia otros hombres, o configuraciones de sumisión masoquista:

- a. La predominancia de la configuración de un padre asesinado (opuesta a una configuración en la cual el padre muerto es predominante).
- b. La incapacidad de hacer el duelo y la presencia de una estructura melancólica en la cual la ausencia, la pérdida y los sentimientos sin nombre son erotizados.

En el transcurso de un análisis el paciente está confrontado a la emergencia de fantasmas sexuales engendrados por la escena originaria en su forma pregenital y arcaica. Las soluciones sexuales encontradas por cada uno de los pacientes son tentativas de solución a conflictos psíquicos que son tan dolorosos como insoportables. Joyce McDougall nos indica que cuando éstos son transcritos al habla y expresados en la transferencia, estas visiones infantiles de la escena primitiva pueden ser elaboradas psíquicamente. «La imaginación erótica emerge de la sombra mortífera en la cual se escondía.» Cuando lo erótico ya no está impregnado por la angustia de castración, de destrucción, de muerte, la versión de la escena primitiva internalizada «se convierte en un conocimiento psíquico que le da al niño adulto el derecho de poseer su cuerpo» y su sexualidad. ♦

RESUMEN

En el presente trabajo sugiero que el fantasma de «le pegan a un padre» puede ser encontrado frecuentemente en el análisis de los pacientes hombres en el momento de la transición entre dos configuraciones, es decir en el momento de la transición del «padre asesinado» al «padre muerto». La primera configuración –el padre asesinado– está presente en una estructura perversa, sádico-anal, en la cual el padre no tiene lugar simbólico; la segunda –el padre muerto– indica la constitución de un padre simbólico. En las configuraciones del «padre asesinado» a los pacientes les es difícil, a veces imposible, darle un sentido al rol del padre en la escena primaria. Presento las configuraciones clínicas que me parecen manifestar dificultades en la elaboración de una posición masculina ante la escena primaria.

Descriptores: SEXUALIDAD / NEOSEXUALIDAD / PADRE / HOMBRE / PROTOFANTASÍA / MATERIAL CLÍNICO

Autores-Tema: McDougall, Joyce

SUMMARY

In this paper I will suggest that the phantasy of «a father is being beaten» emerges in the analysis of certain male patients in the transition between two configurations, from the «murdered father» to the «dead father». The first configuration –the murdered father– is present in perverse anal-sadistic structures, where the father does not have a symbolic function. The second one –the dead father configuration– suggests the constitution of the symbolic father. In the murdered father configuration patients find it difficult, if not impossible, to give meaning to the role of the father in the primal scene. I give examples of clinical configurations that present difficulties in the elaboration of a masculine position in the primal scene.

Keywords: SEXUALITY / NEOSEXUALITY / FATHER / MAN
PROTOPHANTASY / CLINICAL MATERIAL

Authors-Subject: McDougall, Joyce

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, S. [1912-13]. Totem and Taboo. *S. E., Vol. 13*, pp. 1-162.
- [1915] Duelo y melancolía. En: *O. C. Tomo XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- [1915-17]. Introductory Lectures on Psychoanalysis. *S. E., Vol. 16*.
- [1918]. From the History of an Infantile Neurosis. *S. E., Vol. 17*, pp. 3-123.
- GODELIER, M. «Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité». En: Godelier, M; Hassoun, J. *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*. París, Arcanes, 1996.
- GREEN, A. *Time in Psychoanalysis: some contradictory aspects*. Londres, Free Associations, 2002.
- «The construction of the lost father». En: Kalinich, L y Taylor, S. *The Dead Father: a psychoanalytic enquiry*. Londres, Routledge, 2008, pp. 23-46.
- HASSOUN, J. «Du père de la théorie analytique». En: Godelier & M; Hassoun, J. *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*. París, Arcanes, 1996.
- LAPLANCHE, J., y PONTALIS, J.-B. «Fantasy and the Origins of Sexuality». En: *The International Journal of Psychoanalysis*, 49, 1968, pp. 1-18.
- MCDUGALL, J. *Plaidoyer pour une certaine anormalité*. París, Gallimard, 1978.
- «The Dead Father: On Early Psychic Trauma and its Relation to Disturb». En: *International Journal of Psychoanalysis*, 70, 1989, pp. 205-219.
- *Eros aux mille et un visages*. París, Gallimard, 1996.
- *Las mil y una caras de Eros: la sexualidad humana en busca de soluciones*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- PERELBERG, R. J. «A Core Phantasy in Violence». En: Perelberg, R. J. *Psychoanalytic Understanding of Violence and Suicide*. Londres, Routledge, 1999.
- «Murdered Father; Dead Father: Revisiting the Oedipus Complex». En: *International Journal of Psychoanalysis*, 90, 2009, pp. 713-732.
- «A Father is Being Beaten. Constructions in the analysis of some male patients». En: *International Journal of Psychoanalysis*, 92, 2011, pp. 97-116.
- PERRON, R. «The Unconscious and Primal Phantasies». En: *The International Journal of Psychoanalysis*, v. 82 (3), 2001, pp. 583-595.
- ROSOLATO, G. *Essais sur le symbolique*. París, Gallimard, 1969.
- STEINER, R. *Unconscious Phantasy*. Londres, Karnac Books, 2003.
- STOLOFF, J.-C. *La fonction paternelle*. París, Editions in Press, 2007.

El amor violento



CLARA URIARTE¹

El problema de lograr un acercamiento analítico a esa actitud especial hacia la vida que hace que hombres y mujeres tiendan inconscientemente hacia el sufrimiento psíquico y moral, sometiéndose voluntariamente a privaciones, aceptando la vergüenza y la humillación, forma parte de mis intereses como analista desde hace ya un tiempo.

Cuando escribía (2001, 2003) acerca de las identificaciones alienantes, de las heridas a un narcisismo aún vulnerable, de las uniones frustrantes a las cuales se vuelve una y otra vez y en las que el odio apenas se deja entrever, transitaba próxima al masoquismo, al odio-amor, de los cuales me ocupo en este trabajo.

El problema del masoquismo es de una actualidad indudable, ya se trate de las preocupaciones teóricas de diversa índole que genera, como de los escollos en el trabajo de análisis, donde el empeño masoquista logra, con frecuencia, salir triunfante.

Cuando el masoquismo se mantiene como fantasía estructurante del psiquismo, o cuando se traduce en fantasías asociadas a la sexualidad del sujeto, tiene un carácter testimonial de integración pulsional y de riqueza en la vida fantasmática.

Sin duda el masoquismo introduce el misterio en el que gozar supone sufrir. Sufrimos angustias como temible anuncio del deseo, la culpa y la castración, y más aun, angustias devastadoras, de un deseo opacado, no habilitado por el otro.

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
curiarate@adinet.com.uy

Sin embargo, el masoquista persigue y logra la angustia como vía de acceso al goce, una forma peculiar de ejercer la angustia en su composición masoquista.

Tratándose del amor y del odio, de la vida amorosa y particularmente de la vida erótica, el masoquismo se presenta como una muestra privilegiada del amor violento.

En los movimientos originarios de la vida psíquica, el amor y el odio no aparecen en sus formas definitivas sino más bien con carácter de movimientos inaugurales, desempeñando un papel determinante en la diferenciación del yo y el objeto. Originariamente, amar corresponde a incorporar en el yo al objeto en tanto fuente de satisfacción. El odio, como prototipo de odiar, se encuentra ligado a la insatisfacción, al displacer, al poner a distancia, a la vez que constituye al objeto diferenciándose de él, al participar de la primera distinción adentro-afuera (Freud, 1915: 128).

En cuanto a la posibilidad de odiar, nace de la frustración de las pulsiones libidinales, momentos dolorosos del descubrimiento del otro primordial en su alteridad, que se hace posible en la alternancia de cercanías y alejamientos mediante los cuales el sujeto se desprende como tal y tiene lugar el nacimiento del pensamiento y del lenguaje.

A pesar de su apariencia destructiva, el odio vela por la conservación de un psiquismo en ciernes, denunciando poseer el mismo origen que su compañero el amor: las pulsiones sexuales. Estos dos afectos primordiales trabajan en una constante tensión de contradicción, en una dialéctica sobre la cual se funda todo encuentro subjetivante. Lacan (1972-1973: 110) plantea la imposibilidad de pensar el amor sin el odio, e introduce el *odio-amoramiento* dando cuenta del apretado enlace odio-amor y se muestra a disgusto con la idea de ambivalencia.

En el odioamoramiento el deseo se enlaza al odio-amor, a un odio que inviste el deseo de saber y resulta un elemento imprescindible en el que se sostiene toda transferencia, toda experiencia analítica.

Creo de interés introducirme en el estudio que hace Freud de la fantasía paradigmática «Pegan a un niño» (1919) en la cual, a mi modo de ver, quedan al descubierto los avatares del amor violento. Se descubren los alcances de la fantasía en el acontecimiento masoquista y se registra también la diferencia entre la versión neurótica del masoquismo y su versión perversa.

Los movimientos del trabajo con las fantasías permiten apreciar tres fases: en la primera, la puesta en escena propuesta por Freud: «el padre pega a un niño... odiado por mí» deviene: «el padre no ama a ese niño, solo me ama a mí», fantasía que satisface plenamente los celos infantiles.

En la segunda fase, inconsciente en general, se descubren transformaciones importantes, la persona que castiga es la misma, generalmente el padre. Esta fase resulta la más importante en consecuencias, no tiene una existencia real, el fantasma trata de una construcción del análisis. El «solo me ama a mí» de la primera fase queda sustituido por: «no, él no te ama, ya que te castiga». En la segunda fase deviene expresión de conciencia de culpa, ahora como expresión de amor por el padre.

La tercera fase se aproxima a la primera. La persona que pega no es nunca el padre, más bien un sustituto parental. En lugar de un niño azotado están presentes muchos niños, y el paciente interrogado dirá: «seguramente yo estoy mirando». La forma del fantasma es sádica, pero la satisfacción obtenida es masoquista, ya que los niños castigados resultan sustitutos de la persona propia.

El carácter consciente de las fantasías de la primera y la segunda fase da cuenta de la naturaleza estructurante de esta actividad fantasmática y sexual, constituye las manifestaciones habituales de una sexualidad que se despliega en la articulación de una animación fantasmática y de un ejercicio fuente de satisfacción.

En la segunda fase es donde podemos apreciar el núcleo masoquista en toda su intensidad en su contenido «ser pegado/a por el padre». Momento de punición donde el amor del padre tropieza con la conciencia de culpa: «no, no te ama a ti, pues te pega»: la fantasía se ha vuelto masoquista.

Este ser-azotado es ahora una conjunción de conciencia de culpa y erotismo, en donde el ser pegado equivale a ser amado: dimensión del amor violento.

El castigo testimonia el no-amor, el rechazo, la humillación, pero, a su vez, se trata de una fantasía cargada de erotismo en la cual se logra un cumplimiento de deseo, en tanto el goce suministrado por el otro, al provocar sufrimiento da prueba de su predilección. Se aprecia, entonces, amor y odio indisolublemente unidos en esta formación del inconsciente.

Es posible apreciar, en situaciones de neurosis con funcionamientos límite, el carácter insuficientemente reprimido de esta fase incestuosa del castigo.

La represión insuficiente lleva a la provocación de escenarios masoquistas, actos, donde efectivamente el sujeto es castigado o se abandona a una diversa gama de martirios de orden psíquico.

El análisis freudiano de la fantasía «Pegar a un niño» concluye con la afirmación de una fijación incestuosa al padre, como residuo del complejo de Edipo, tanto en el varón como en la niña.

Si esta interpretación freudiana resulta incompleta, no hay que olvidar que este trabajo representa una «contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones», tal como reza en su subtítulo. Con la fantasía de ser golpeado Freud demuestra que la perversión no escapa a la dialéctica edípica; se trata de un fenómeno específico en el cual los elementos de la estructura psíquica se juegan de modo diferente que en la neurosis.

Otra perspectiva será posible con el advenimiento de nuevas elaboraciones teóricas, tales como la introducción de la organización genital infantil y el reconocimiento de la existencia del falo para los dos sexos, instalando el lugar estructurante que juega el complejo de castración tanto en el varón como en la niña.

Años más tarde, describiendo el masoquismo erótico, Freud articula la fantasía «ser pegado por el padre» con la fantasía de castración y afirma que la angustia de ser devorado por el animal totémico (padre) tiene su fuente en la organización oral primitiva (1924: 172-173). Reconoce que la angustia de ser devorados en los hombres está ligada al padre pero, probablemente, es el resultado de la transformación de la agresión oral contra la madre. Se quiere devorar a la madre que lo ha nutrido, el padre no puede ser motivo de tal deseo (1931: 239).

Entiendo que la elaboración freudiana se enriquece en tanto la fantasía de ser pegado refuerza la relación arcaica con la madre, la identificación del niño/a con el falo materno se presenta como el fundamento mismo de las fantasías de paliza.

El destino del odio en la estructuración psíquica del niño depende de la posición de la madre, de la tramitación del Edipo y de la castración, en fin, del lugar que ese niño ocupa en el orden de su deseo.

Un odio «suficientemente odioso» estructura el amor maternal, como un amor que autoriza en el niño el deseo de saber y conocer. Un amor «condicionado» contiene un odio vital que permite significar al niño que es posible amar sin peligro, sin riesgo de destruir.

Una madre que ha sido amada por su propia madre guarda en ella las huellas de una relación erótica similar a un estado amoroso recíproco, inscripto en el inconsciente para nunca desaparecer. Estas memorias sensoriales que impregnan su cuerpo la reaseguran en los momentos de temor y angustia extremos. Gracias a estas memorias ella podrá, en su momento, transmitir seguridad y consuelo a su propio hijo/a.

La profunda gravedad de ciertas neurosis brinda una intensa manifestación de otros destinos posibles del odio.

En aquellas situaciones en las que la madre proyecta desvalorización y odio, que responde con odio al odio proyectado, evitando de ese modo toda separación, instala en el psiquismo marcas dañinas e identificaciones alienantes, que darán cuenta de los atrapamientos madre-hijo/a en un circuito de persecución, odio, culpa, de difícil tramitación. Se trata, del lado de la madre, de una destructividad sorda, profunda, inexorable, que refuerza el carácter imaginario de la relación entre ambos (Uriarte, 2001: 4).

Lacan (1969-1970: 109) ofrece una imagen inquietante del deseo de la madre: la boca abierta de un cocodrilo, en el interior de la cual se encuentra, encastrado, el niño; una madre insaciable y aterrorizadora.

A la hora de pensar las peculiaridades de esa intensa intrincación de amor-odio-masochismo, cobra relevancia la intensidad de una identificación narcisista con una madre odiada-amada, donde todo deseo es negado, abolido.

En estas circunstancias de organización de la estructura psíquica, el odio en la transferencia repite ese odio ligado a la ausencia de cuidado, al derecho de un lugar corporal propio, a desear, a saber.

El odio en la transferencia así entendido es un odio ignorado, mudo, no reconocido diferente al odio manifiesto, explicitado, propio del amor de transferencia (Uriarte, 2003: 110).

El amor incondicional de la madre no ha permitido emitir un «no», como expresión de una intimidad psíquica preservada. Largo tiempo de análisis llevará admitir el odio por el otro. Reconocimiento que finalmente

autoriza a pronunciar un «no» pleno de odio que inscribe al sujeto en la situación de ausencia donde el otro puede ser distinguido como causa de dolor y sufrimiento.

La situación pulsional masoquista² nos enfrenta a la relación de convivencia entre actividad y pasividad y al complejo desplazamiento de un extremo al otro.

Los destinos de la pulsión, trastorno hacia lo contrario y vuelta hacia la persona propia, permiten a Freud (1915: 123) trabajar la oposición sadismo-masoquismo, donde el ejemplo *c* resulta propiamente masoquista: se busca un objeto que, a consecuencia de la transformación de meta, debe asumir el papel de súbdito. Es posible nombrarlo como el momento masoquista, en tanto sádico y masoquista gozan ambos del dolor: provocando dolores en el otro, el sádico los goza de manera masoquista, identificado con el sujeto que sufre.

El acontecimiento pulsional del masoquismo, encubierto en una presentación de pasivización, es el resultado de un retorno del movimiento pulsional sobre el sujeto.

El sujeto, inmerso en los complejos movimientos pulsionales en juego en la posición masoquista, convoca todo lo que tiene de búsqueda provocadora, de llamada al otro. Allí, donde únicamente tendemos a escuchar una llamada plena de desamparo y dependencia, mantenemos oculta una táctica hostil, buscadora de la respuesta violenta del otro.

Una compleja llamada de amor vehiculizada en la violencia.

Violeta «sabe» que al regresar a su casa se encontrará con los detestables gritos e insultos de su marido dado que, ocupada en su propio trabajo, descuidó ciertas tareas encomendadas por él. Escuchándola, se hace sencillo pensar en la relación entre el «olvido» de realizar los trámites solicitados por su marido y la finalidad masoquista inconsciente. Nada hay de sencillo, el masoquismo siempre va al frente y somete a dura prueba el lugar del analista.

2 No se debe confundir el masoquismo con autocastigo, en el cual se pasa del verbo activo a su forma pasiva. El masoquismo no es una forma pasiva ni una forma activa, es una voz media reflexiva, lo que implica un *retorno de la acción sobre el sujeto*.

Este reiterado anudamiento matrimonial que mantiene Violeta se ha visto agravado por la entrega a su marido de un dinero heredado, lo que la dejó privada de toda independencia económica. Más aun, sin enojo recibió la noticia que le dio él de una desastrosa inversión de los bienes y la previsible e inevitable desaparición de la herencia familiar de su mujer.

Una dificultad muy grande para reaccionar ante la hostilidad va de la mano de una ausencia de reconocimiento por parte de ella del odio profundo que la inunda. Todo lo contrario, dada la debacle económica que la pareja enfrenta, aporta la totalidad de su sueldo para los gastos de la casa, en tanto se lamenta de no poder realizar ningún gasto personal.

Finalizada su jornada de trabajo, Violeta vuelve a su casa nuevamente a la espera del acoso psicológico al que se verá sometida por el indignado marido. La acompaña un estado de angustia imposible de sosegar, sin embargo reconoce que es algo así como un destino, por lo tanto nada podrá hacer para evitarlo y, reflexionando acerca de su supuesto egoísmo se dice que, pensándolo bien, podría haber dispuesto un tiempo de su propio trabajo y pasar por la casa bancaria, tal como él se lo había pedido. No obstante, estos pensamientos no logran paliar la angustia y los temores desatados en ella por su incumplimiento.

Al llegar a su casa todo ocurre tal como lo esperaba, gritos llenos de contenidos denigrantes, reproches martirizantes que las disculpas de Violeta no logran apaciguar. A pesar de ello no desespera, todo lo contrario, se alegra de que su marido no acepte sus disculpas y siente finalmente alivio ante el castigo verbal recibido.

Violeta, dirigiéndose al encuentro del acoso psicológico al que será sometida por su violento marido, permite apreciar lo que designo como *la construcción del encuentro masoquista*.

La angustia está presente todo el tiempo en el devenir del suceder masoquista, solo que va modificando sus expresiones: al inicio, la angustia está presente en el temor al enojo y gritos y, finalmente, una angustia transformada en placer violento que trae el alivio esperado.

En esta *construcción del encuentro masoquista*, cuando las disculpas reiteradas de Violeta ante su marido toman el carácter de una súplica por un perdón que no llega, es el momento de la angustia erotizada, revertida, «como se da vuelta un guante, en goce» (Assoun, 99).

Esta mujer destruye para sí misma todo proyecto, toda posibilidad de autonomía, de modo de conservar una identificación con una madre viva, único camino de sentirse amada por ella.

El amor monstruoso que comporta el odio se torna evidente en el encuentro masoquista: se ama el odio que la madre detenta como signo tangible del amor-destrucción sentido hacia ella.

Es posible captar la extrema dificultad de renunciar a estas situaciones de una repetición mortífera, que van contra la vida, transformándola en un existir ruinoso, imposible de detener.

La repetición articulada con la pulsión de muerte da cuenta de la búsqueda de ese goce ruinoso.

Lacan (1969-1970: 48-52) retoma la repetición freudiana y se refiere a ella, esta identificación con el goce y su compleja dialéctica. Goce que lleva la gloria de la marca en un sujeto que se identifica como objeto de goce.

«Tú me pegas» –o, en Violeta, «tú me gritas e insultas»– significa su propio goce bajo la forma del goce del Otro.

Violeta le ruega encarecidamente a su marido que la disculpe cuando, en realidad, espera de él sin saberlo un merecido castigo: el maltrato habitual, no exento de crueldad. Nuevamente se vislumbra el amor y la crueldad sobre ese otro que es ella misma y obtiene placer de su humillación.

Acción violenta donde se evidencia en toda su dimensión esa «rara pulsión que se dedicaría a destruir su propia casa», la pulsión de muerte.

Rosenberg trabaja el masoquismo retomando la letra freudiana y destaca el masoquismo mortífero en su terrible fuerza, efecto de la desintrincación pulsional.

Establece su conocida distinción entre un masoquismo guardián de la vida y un masoquismo mortífero. Indudablemente, el masoquismo opera como «guardián de la vida» en el seno mismo de la pulsión de muerte. Sin embargo, encuentro atendible el desacuerdo de Assoun (48) cuando aboga por preservar lo que nombra como la «monstruosa» unidad del masoquismo. Apunta al «doble juego», donde se mezcla vida y muerte, desligazón y erotismo. El masoquismo no sería el guardián de algo: él es el tramposo del juego (pulsional) pero que, justamente, al hacer trampa (con el otro) mantiene al sujeto vivo (bajo los golpes) en el corazón mismo de la desligazón mortífera.

¿Masoquismo? ¿Melancolía?, me pregunto, enfrentada al duro obstáculo de una problemática masoquista que desafía tozudamente toda posibilidad de cura.

Sin duda el masoquismo es la manifestación que, junto a la melancolía, más se aproxima a la pulsión de muerte.

En la práctica analítica el masoquismo inmediatamente actualizado anuncia a menudo formas singulares de la melancolía. La descripción sintomática que hace Freud en 1915 prefigura sorprendentemente formas del masoquismo moral. Si me ubico en los límites del funcionamiento neurótico, dominados por la problemática de la pérdida, caracterizados por dificultades psíquicas determinadas por movimientos autodestructivos, una relación entre el odio y la problemática incestuosa notoriamente intensa busca caminos de resolución a menudo patológicos, con una prevalencia del masoquismo moral.

En el masoquismo moral la relación con el objeto es incorporada en el sistema masoquista, donde el sufrimiento se busca por sí mismo (y no por el objeto), donde el odio por el objeto se ejerce sobre su sustituto, el yo mismo, rebajándolo y sacando de este sufrimiento el beneficio de una satisfacción sádica. Las formas que toma este masoquismo no excluyen para nada la sexualidad, más bien dejan al descubierto un carácter infantil perverso: un sufrimiento que el sujeto se impone a sí mismo mostrado de un modo exhibicionista.

A diferencia del masoquista perverso, lejos de buscar el sufrimiento anhela placer y felicidad, sin embargo no deja pasar oportunidad de padecer infortunios. Lleva, en contra de su voluntad, una mala vida y goza sin saberlo de las injusticias que padece.

En cuanto a su relación con el sentimiento de culpa pienso que mientras el sujeto con culpa se somete a un superyó cruel, el yo del masoquista moral exagera su sumisión, en un movimiento tal que no se siente sometido a este superyó.

Me interesa destacar cómo la relación entre el odio y la intensidad del deseo incestuoso defectuosamente reprimido deja al descubierto zonas psíquicas de tonalidad melancólico-masoquista, señaladas por una relación estrecha entre fragilidad narcisista y la precariedad de la relación con el otro; una identificación narcisista-melancólica con un objeto perdido, destruido,

muerto. La huella de esas identificaciones narcisistas originarias, marcadas por el rechazo de la separación, de la pérdida, pone de manifiesto el lugar fundamental de la identificación con ese primer otro, mal diferenciado, mal identificado, al modo del objeto arrastrado de la melancolía.

Se caracteriza por una forma singular de pérdida de objeto donde se recurre a una identificación con un objeto frustrante, odiado, nunca perdido, por lo cual toda posibilidad para el deseo queda anulada.

Sumemos a ello la intensidad de los movimientos pulsionales, en un sistema donde queda obstaculizada la articulación amor-odio. Un odio desatado, mortífero, dirigido hacia una madre suprema, a la que se debe proteger, ya que, contrariamente a lo que se espera, la relación con la madre es celosamente conservada, sosteniéndose en sacrificios que no pueden faltar.³

A mi modo de ver, el recurso a una tramitación ilusoria en la cual es negada toda ausencia, toda pérdida, se desdobra, inevitablemente, en su anverso asesino e incestuoso. En cuanto se quita el velo de la pasión, lo que simulaba un paraíso deja al descubierto la violencia salvaje de un mundo sin lenguaje.

La devastación, la ruina y un rechazo recíproco inundan estos escenarios masoquistas-melancólicos.

Violeta «la feúcha», de «pocas luces», abandona prematuramente toda posibilidad de estudiar y formarse, acuciada por una madre que le ruega que permanezca cerca de ella, en el momento en que el talentoso hermano, «los ojos de su madre», abandona el país. Ella obedece a su madre y le ofrece una protección que, posiblemente, nunca obtuvo para sí misma.

Pienso en un fragmento de un texto de Pontalis (77): «He entendido que ella [la paciente] había venido a buscar en el análisis, para al mismo tiempo rechazarlo, otro derecho fundamental: el de tratarse bien, la posibilidad de ser, para ella misma, una madre sanadora». ♦

3 Roussillon (161) entiende estas formas de masoquismo como modos de reminiscencia de una experiencia anterior de la cual no ha sido posible apropiarse plenamente. En el masoquismo moral el comportamiento masoquista estaría destinado a ubicar al sujeto «en una situación extrema», como única posibilidad de que el sujeto pueda detenerse a tiempo evitando el retorno de la experiencia agonística devastadora.

RESUMEN

Tratándose del amor y del odio, de la vida amorosa y particularmente de la vida erótica, el masoquismo se presenta como una muestra privilegiada del amor violento.

A la hora de pensar las peculiaridades de esa intensa intrincación de amor-odio-masoquismo, cobra relevancia la intensidad de una identificación narcisista con una madre odiada-amada, donde todo deseo es negado, abolido.

El sujeto, inmerso en los complejos movimientos pulsionales en juego en la posición masoquista, convoca todo lo que tiene de búsqueda provocadora, de llamada al otro.

Donde únicamente tendemos a escuchar una llamada plena de desamparo y dependencia mantenemos oculta una táctica hostil, buscadora de la respuesta violenta del otro. Una compleja llamada de amor vehiculizada en la violencia.

Descriptores: ODIO / AMOR / MASOQUISMO / MASOQUISMO MORAL / GOCE /
MELANCOLÍA / ANGUSTIA / IDENTIFICACIÓN NARCISISTA / MATERIAL CLÍNICO

SUMMARY

When it comes to love, hate, love life and particularly erotic life, masochism is presented as a privileged sign of violent love.

When considering the peculiarities of this intense complexity of love-hate-masochism, a narcissistic identification with a hated-loved mother becomes relevant, where all desires are denied; abolished.

When the subject is immersed in complex movements in the masochistic position, it means that the subject is provoking the other person, it is calling his or her attention.

When we only tend to listen to a call full of dependency and abandonment, we have a hidden and hostile tactic, looking for a violent answer. It is a complex love call vehiculated in violence.

Keywords: HATE / LOVE / MASOCHISM / MORAL MASOCHISM / ENJOYMENT (JOUISSANCE) / MELANCHOLIA / ANXIETY / NARCISSISTIC IDENTIFICATION / CLINICAL MATERIAL

BIBLIOGRAFÍA

- ASSOUN, P. L. *Lecciones psicoanalíticas sobre el masoquismo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- FREUD, S. Pulsiones y destinos de pulsión. [1915]. En: *O. C. Tomo XIV*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- «Pegan a un niño». Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. [1919] En: *O. C. Tomo XVII*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- El problema económico del masoquismo. [1924] En: *O. C. Tomo XIX*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- Sobre la sexualidad femenina. [1931]. En: *O. C. Tomo XXI*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan. Libro XVII: El reverso del psicoanálisis* [1969-1970]. Buenos Aires, Paidós, 1992.
- *El seminario de Jacques Lacan. Libro XX: Aún* [1972-1973]. Buenos Aires, Paidós, 1981.
- PONTALIS, J. B. Non, deux fois non. Tentative de définition et de démantèlement de la réaction thérapeutique négative. En: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, (24), 1981.
- ROUSSILLON, R. Intermède: héroïsme, masochisme. En: *Agonie, clivage et symbolisation*. París, PUF, 1999.
- ROSENBERG, B. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Valencia, Promolibro, 1995.
- URIARTE, C. Construcciones en análisis e historización de traumatismos. Inédito, 2001.
- La transferencia negativa y la negativización de la transferencia. En: *RUP 97*, 2003, pp. 105-112.

«Preciosa», una propuesta para el cambio¹



EURÍDICE DE MELLO²

LA PREVIA

Entre las actividades preparatorias de este encuentro, muchos de nosotros participamos de la exhibición de la película *Precious* (2009, del realizador Lee Daniels) y luego de un intercambio entre los presentes a propósito de las problemáticas que ella deja planteadas.

Me ha parecido interesante tomar algunos aspectos de ese filme como ejes de la reflexión que me propongo compartir en este coloquio.

La película nos permite asomar a la dolorosa complejidad de la situación vital de una joven estadounidense, afrodescendiente, perteneciente a un ámbito económica y socialmente marginado (Harlem, Nueva York), integrante de un grupo familiar de características siniestras, en virtud de la tremenda distorsión de las funciones de amparo, de límites y de los aportes vitales en lo afectivo y educativo que se esperan de ese tejido social primero. Sede de una violencia con visos demoledores de los dinamismos subjetivantes constitutivos del psiquismo, esta familia se erige como el gran obstáculo para la posibilidad de crecer, educarse, discriminarse y apropiarse de un proyecto.

- 1 Trabajo presentado en el III Coloquio de Emergencia Social, «Fragmentación e integración social». APU, Montevideo, 4 y 5 de mayo de 2012.
- 2 Miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
motidemello@gmail.com

El filme ubica en el centro de su relato el problema del incesto, realizado por el padre de esta joven ante la manifiesta aceptación de su madre, con quien el vínculo está señalado por la tensión permanente y el odio explicitado de continuo, en un goteo enloquecedor: «violencia institucionalizada, incorporada a la vida cotidiana con la resignación con que se aceptan los hechos de la naturaleza», como sensiblemente refiere Victoria Morón (81) en relación al filme.

Preciosa, la protagonista, gesta dos niños productos del incesto, eje que marca su existir y ahonda la fisura afectiva con la madre, quien la ubica en el lugar de la mujer a quien su marido «le hizo más hijos» que a ella. La herencia que esta historia deja a Preciosa incluye el virus del sida y sus consecuencias.

El único hilo vital al que, en el inicio, Preciosa aparece prendida, es su asistencia al centro educativo y su inclinación hacia las matemáticas y su profesor, quien la reconoce y valora. No obstante, ese hilo también se rompe y la protagonista se encuentra aislada de toda red de sostén y pertenencia social, sumida en el vínculo mortífero de sometimiento a la madre, de quien además es proveedora económica, ya que recibe un aporte estatal por su primera hija discapacitada, de quien fue separada.

UN ENFOQUE

En este contexto es difícil zafar del tentador desliz de ubicar rápidamente los lugares de víctima-victimario y tranquilizarnos con las categorías en que encajan las piezas de estos rompecabezas sociales. Interrogar la situación, aunque inquietante (por la dialectización de las clasificaciones que conduce), puede ayudar a la reflexión. Sobre el final de la película, la escena de la madre, a quien se le van cayendo a pedazos los argumentos defensivos y en la que se va derritiendo en lágrimas, palabra a palabra, el entrecortado relato de la primera infancia abusada de Preciosa, nos empuja a desestimar posiciones polarizadas y a no dejar de lado un punto de vista más macro sobre el acontecer histórico que da lugar a estos hechos.

Tiempos de «posmodernidad», «modernidad líquida», o como los nomina los estudiosos de la cultura, en los que la llamada globalización, en las vertientes referidas a la extensión del mercado liberal y sus consecuencias,

al meteórico desarrollo de los medios de comunicación y de circulación, así como las modalidades que toma la urbanización (megalópolis extendidas y los fenómenos socioculturales asociados), dejan su impronta en modos específicos de evidenciar los problemas sociales. Y no hay país, por desarrollado que se considere, que se vea libre de dolorosas situaciones de exclusión. Dany-Robert Dufour (2009: 31) propone, por el contrario, que estamos asistiendo a lo que llama una «mutación histórica de la condición humana», que se manifiesta especialmente en las poblaciones de los países desarrollados. Señala fenómenos como la preeminencia de la mercancía, sin que el mercado pueda erigirse como referente simbólico, como «Otro» que se ubique como «anterioridad fundadora», dejando a los sujetos «más abandonados que libres» y afectando seriamente los procesos de subjetivación y socialización. Asimismo plantea el aumento de las modalidades de pasaje al acto y de las dependencias a drogas, entre otros. Entiende a estos fenómenos como «signos de una crisis gravísima que afecta a la población de los países desarrollados» (2001) y especialmente a los jóvenes.

Concomitantemente, los fenómenos migratorios generados por las enormes diferencias de posibilidades entre los seres humanos (entre países pobres y países ricos, entre zonas rurales y urbanas, entre zonas centrales de las ciudades y sus márgenes) sacuden a las comunidades urbanas y someten a los protagonistas a situaciones de desarraigo y de pérdida de los referentes básicos de pertenencia.

Estas consideraciones nos alertan sobre posturas facilistas y cómodamente refugiadas en categorizaciones binarias, a partir de las cuales podríamos asignar todos los horrores y las situaciones oprobiosas a quienes integran los estratos marginados de la sociedad. Es necesario tener siempre presente que toda comunidad construye sus centros legitimados y sus márgenes, sus «otros», los «diferentes», excluidos de un «nosotros» que incluye a quienes integran los ámbitos hegemónicos de la cultura, esos «extranjeros» que se instituyen como el sitio privilegiado donde depositar todo lo rechazable y punible de la sociedad. En este sentido, sabemos que cuesta mucho reconocer como propios los aspectos sórdidos inherentes a la condición humana, frente a los que nadie puede declararse ajeno, si bien sus manifestaciones abarcan un amplio abanico de diversidades, tanto en las diferentes culturas como en la heterogeneidad de las individualidades.

ACERCANDO EL OBJETIVO

Volviendo al filme, el desarrollo del guión se abre a posibilidades que esta joven se permite explorar y que finalmente le van habilitando una salida humana y digna. Y digo «humana» en la medida en que esa condición es rescatada y la muchacha se va haciendo progresivamente protagonista de su vida, asumiendo elecciones propias y pudiendo descentrarse del destino asignado-digitado por esos otros que la ubicaban en un lugar de anulación de su condición de sujeto.

Creo que parecen obvias las preguntas relativas a cómo esto se hizo posible. Porque dadas las condiciones reseñadas, uno diría que una salida vital y digna podría aparecer como surgida por arte de magia.

Me propongo habilitar una reflexión desde la mirada de una psicoanalista, que nos permita jugar un poco con las ideas e hipotetizar sobre cuáles pudieron ser los resortes que se movieron para abrirle paso a este empuje de vida de los procesos de subjetivación en Preciosa.

DERIVAS DEL PENSAMIENTO

Como muchas veces ocurre, la luz roja se muestra en el ámbito del aprendizaje, y la institución educativa es la que recibe (y en esta oportunidad escucha) ese llamado mudo, que Preciosa sustrae de sus palabras y grita desde su cuerpo y sus acciones.

A pesar de que los problemas que producen las dificultades de la joven en lo escolar parecen hundir sus raíces en la dura historia ocultada a la mirada social, la fragmentación de esas miradas (la mirada pedagógica, la de la trabajadora social, la mirada médica en la asistencia a la joven en sus dos partos), en su multiplicación y desconexión, produce el terrible efecto de volver a Preciosa una muchacha invisible. Nadie la ve, aunque su grito rompa los ojos. A eso puede llamarse exclusión: Preciosa está fuera de la vista de quienes están ejerciendo funciones desde el legitimado centro de la sociedad estadounidense.

Además, si bien toda la situación es cuidadosamente sustraída del discurso presentado a las autoridades, no lo es tanto como para que no pudiera siquiera ser vislumbrada. Quizás tampoco la ven porque la sola

sospecha de la existencia del incesto y todo el séquito de horror desplegado en el entorno familiar, resultaría profundamente inquietante a la conciencia colectiva, sumiendo a los profesionales a cargo en una dolorosa situación de implicancia e impotencia en cuanto a disponibilidades y recursos para hacerle frente.

Sabemos que el incesto no es patrimonio de esta época ni de las clases desfavorecidas; es un viejo asunto de la humanidad.

A pesar de los debates de las últimas décadas, podemos decir que, desde Freud, para los psicoanalistas la prohibición del incesto aparece vinculada al complejo de Edipo (discutido en la universalidad que Freud le adjudicara) y, por ende, a la articulación entre el deseo y la prohibición. En nuestra práctica, tal como lo plantea Daniel Gil (124), lo que importa, más que «descubrir» lo edípico, es cómo se han tejido historias, cómo se han construido fantasmas, cuáles han sido los procesos identificatorios, cómo se ha sepultado (¿o hundido?,) el complejo de Edipo, cómo se ha constituido el superyó, procesos todos que no son ajenos a las relaciones de poder.

Así, en la intimidad de la sesión psicoanalítica, la fantasmática inconsciente asoma desde el discurso del paciente a través del relato de sueños, lapsus, actos fallidos, chistes... Esto nos habilita a interpretar desde un registro simbólico, trabajando sobre una fantasía que entendemos como estructurante del psiquismo.

Por su parte, el filme nos ubica como espectadores del acto incestuoso materializado, registro radicalmente heterogéneo, de potencial impacto devastador para el lábil psiquismo del niño-joven en proceso de estructuración. Se trata de la distancia entre la fantasía, la represión, la palabra y los procesos de simbolización por un lado; y, por otro, el acto descarnado, que se sustenta en una inconsistencia de la prohibición, que lleva a la desestimación del mandato fundante de nuestra cultura.

Una de las preguntas que se hacía el doctor Ricardo Pérez Manrique era: ¿dónde está el Estado, a través de sus instituciones, en esta situación? Y se planteaba que esta película cuestiona el rol del Estado en su función de protección. Este aspecto ha sido pensado como una de las características de los tiempos posmodernos, planteada como el descaecimiento del rol del Estado en el ejercicio de esas funciones.

REFLEXIONES SOBRE EL TRAYECTO DE PRECIOSA

Retomando a Preciosa y su drama singular, los docentes, a pesar de todas estas líneas de tensión que parecen converger en el desconocimiento activo de las circunstancias de vida de esta joven, logran visualizar la punta del iceberg, por lo que se le acerca a la muchacha una «alternativa educativa». Posibilidad ofrecida desde una institución que recibe jóvenes que han fracasado en el pasaje por los planes pedagógicos tradicionales, que frecuentemente muestran una gran rigidez y propuestas que no consideran los contextos de los que provienen los educandos. Aquí sí aparece el Estado desde un lugar ya no burocrático, sino desde un aporte para el cambio.

Un aspecto que me gustaría poner en consideración es la ausencia del llamado a la justicia ante el drama de Preciosa. A sabiendas de que recurrir a la justicia es el recurso *princeps* ante situaciones de daño y riesgo en constelaciones familiares altamente disfuncionales, muchas veces se excede en esta apelación, lo que puede conducir a una judicialización extrema, en casos que podrían tener resolución por la vía de agentes sociales (trabajadores sociales, educadores, etc.), quienes como referentes simbólicos pueden ejercer una acción de efectos terapéuticos, desanudando situaciones de conflicto. La entrada al circuito judicial tiene sus complejidades y no está exenta de consecuencias, en cuanto a una acción que, de guardiana de derechos y de protección de la vida y bienestar de un niño o joven, puede deslizarse a intervenciones de carácter invasivo, generadoras de efectos iatrogénicos. En el caso que nos ocupa, esta apelación a un juez, que no aparece, hace tangible la ausencia u omisión del Estado protector, la ceguera (como se ha dicho) de las instituciones del Estado, ante la realidad de una situación familiar de efectos nefastos sobre Preciosa.

Esta joven estaba al borde de la mayoría de edad, pero el caso es que no aparece una oferta alternativa a su permanencia en la casa familiar. Esto dirige nuestra reflexión a los interrogantes, tan vigentes hoy, sobre las instituciones que toman a su cargo a niños o adolescentes en situación de vulnerabilidad y riesgo social. Gran desafío de las sociedades actuales, que tienden a pensar modalidades de perfeccionamiento de instituciones

homólogas a las cárceles, eludiendo la consideración y el replanteo de los contextos sociales que enmarcan la problemática y de los requerimientos de las personas a quienes están dedicadas.

Las instituciones tradicionales son ejemplos de la llamada institución total (tan magistralmente considerada por Foucault), institución que se rige por una lógica asilaria, con un eje rector correctivo-punitivo y con el modelo de relacionamiento humano que dicha lógica sustenta (superior-subalterno, sometido-sometedor).

La alternativa a la que Preciosa es derivada es, por el contrario, una institución abierta, a la que las jóvenes asisten manteniendo la convivencia en sus círculos de pertenencia, así como los eventuales vínculos que desde ellos se constituyen en referencia. Si bien esta característica no se puede entender linealmente como un beneficio para Preciosa, la red de apoyo que se fue creando en el grupo de muchachas y el cambio que fue ocurriendo en ella en ese recorrido, le permitieron erigirse en la hacedora activa de sus proyectos y de la decisión de abandonar su casa.

El espacio ofrecido abre sus puertas con algunos requisitos formales, pero sin selección y sin condiciones en cuanto a las dificultades que condujeron al llamado fracaso escolar en el formato tradicional. No hay diagnósticos ni datos exhaustivos, más que los que las jóvenes vayan queriendo y pudiendo dar por sí mismas.

Podemos decir, parafraseando a Foucault, que allí no se vigila ni se castiga. No se aplican medidas que apunten a la abolición del contacto con otros para quienes se es alguien significativo, o a la anulación de un ámbito de privacidad, habilitador de una mente discriminada y separada de dominios externos.

En la misma línea, la institución no se maneja con grandes números de asistentes; se trata de un número pequeño de muchachas, más cercano al de una familia que al de un grupo escolar, lo que posibilita un trato personal y próximo, con la docente y entre ellas.

Asimismo, no cuenta con multiplicidad de personas a cargo, que pudieran repetir el enfoque fragmentado de las jóvenes asistentes: hay una sola educadora, adulta, que cumpliendo un rol manifiestamente pedagógico (al que claramente excede), marca fronteras precisas entre lo que está permitido y lo que está prohibido, y habilita y acompaña, de modo

firme y cálido, la constitución de un grupo a partir de ese heterogéneo conjunto de adolescentes «descarriadas».

Se trata de una propuesta estable, con un marco definido de funcionamiento, con normas claras a las que se ajustan todas, alumnas y docente. Y si bien el planteo se sustenta en el discurso pedagógico, lo que parece iluminarse preferentemente es la acción humanizante de cada encuentro.

¿Cuál es la propuesta a la que hago referencia? Me animo a decir que es fundamentalmente la apertura a un diálogo, una apuesta por el valor de la palabra en la constitución del psiquismo. Escribir sobre sí mismas, sobre lo que les gusta, sobre lo que desean, sobre lo que recuerdan e imaginan.

Allí el acto («pegar» es el que está explicitado en el filme) está vedado; solo se puede escribir, hablar, comunicarse.

Así, el grupo se va urdiendo entre todas, con nombres propios, con historias propias, descubriendo y dándole relieve a las singularidades. Van teniendo lugar encuentros y desencuentros, acuerdos y disensos que se dirimen en discusiones y opiniones diversas, expuestas y escuchadas; se ríen, se emocionan, se cuestionan, se solidarizan, se pelean, se acompañan, se interpelan, se aceptan en sus diferencias. Trama grupal, presencia del otro, génesis de la inclusión en un «nosotros» de pertenencia, imprescindible al advenimiento de lo humano y antídoto de la más terrible soledad anómica a la que se conduce a una persona en condiciones de exclusión. Porque exclusión quiere decir fractura; quedar por fuera de los espacios sociales de conexión con los semejantes, desposeído de los vínculos con otros que me reciban, me miren, me nombren, me den amparo y un lugar que me sea propio; me hablen, me escuchen.

Porque, como decía Carlos Liscano: «hablar y que otro escuche y responda es una maravilla, la más grande maravilla del ser humano».

Y Preciosa logra hablar, decir, decirse, lo cual es pensar, pensarse con, por y para otros. Sin esos otros, nada de esto sería posible. La inclusión comienza en ese «nosotros», constituida hebra a hebra, por varios «tú» cercanos, a quienes importa lo que me pasa, lo que digo o hago, lo que siento y pienso. Esa trama grupal que se espera sea ofrecida por la llamada familia (término en el que incluyo la diversidad de constelaciones que puede adoptar ese núcleo primario de pertenencia) es lo que se va creando entre todas las muchachas y su profesora, en ese nuevo espacio

de socialidad. Espacio de palabra, espacio de pertenencia, espacio de humanidad. Pienso que esta oferta alternativa, que aborda la problemática pedagógica y social desde una propuesta sensible, creativa y porosa a las posibilidades de las muchachas, subrayando el encuentro humano y valorando el punto de crecimiento que cada una puede ir tejiendo dentro de ese telar hablado en colectivo, es lo que pudo habilitar un cambio en cuanto a espesor subjetivo en Preciosa. La experiencia de inclusión va teniendo lugar a partir de la construcción de un grupo del que se forma parte activa, siendo así «alguien para alguien». ♦

RESUMEN

A partir de la película *Preciosa*, el trabajo ubica el relato filmico en el contexto de la cultura posmoderna y discurre por interrogantes a propósito de los factores que pueden haber abonado los procesos de subjetivación en esa joven, perteneciente a un núcleo social de origen altamente disfuncional. Se recorren reflexiones sobre el incesto, discriminando los niveles de la fantasía, la represión, la palabra y los procesos de simbolización por un lado; y por otro, el acto materializado sustentado en la inconsistencia de la prohibición. Siguiendo las derivas del pensamiento, se transita por los efectos de la fragmentación de las miradas sociales y de los destinos asignados, que coadyuvan a la anulación de la condición de sujeto, así como por las características de las instituciones que asumen el cuidado de los jóvenes en situación de vulnerabilidad social. Se plantea como hipótesis central para el cambio en esta joven, el valor subjetivante de la pertenencia a un grupo que se erige como referencia simbólica y de la apropiación de la palabra, que permite el decir-se, pensar-se con, por y para otros significativos.

Descriptor: INCESTO CONSUMADO / VIOLENCIA / PALABRA / LEY / GRUPO / OTRO / CINE

Obras-Tema: PRECIOSA, 2009. DANIELS, LEE

SUMMARY

Using the film *Precious* as a starting point, the narrative is situated in the context of post-modern culture and the paper covers questions relating to the factors which may have influenced the processes of subjectivation in the young girl, who comes from a social nucleus whose origins are highly dysfunctional. The paper reflects on incest, discriminating between the levels of phantasy, repression, the spoken word and the processes of symbolization on the one hand; and on the other hand the material act based on the inconsistency of the prohibition. Following the drift of thought, it analyzes the effects of fragmentation of societies' view and of assigned roles, which go to reinforce the annulment of the condition of the subject, as well as those of the characteristics of the institutions which are responsible for the care of vulnerable young people. The central hypothesis which is made to explain change in this young person is the subjective value of belonging to a group which becomes a symbolic referent and by appropriation of the spoken word, which allows one to talk and think with, through and about significant others.

Keywords: CONSUMMATED INCEST / VIOLENCE / WORD / LAW / GROUP / OTHER / CINEMA

Works-Subject: PRECIOUS, 2009. DANIELS, LEE

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, M., *Por una antropología de la movilidad*, Gedisa editorial, España, 2007.

DANIELS, L., Film *Precious*, 2009.

DUFOUR, D-R., «Esta nueva condición humana. Los desconcertos del individuo-sujeto.» *Le Monde Diplomatique*, Ediciones Cono Sur. Servicio Info Dipló/ Los Semanales. 11-III-2001.

— *El arte de reducir cabezas. Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Editorial Paidós, Argentina, 2009.

FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, México, 1995.

GIL, D. Y NÚÑEZ, S., *¿Por qué me has abandonado? El psicoanálisis y el fin de la sociedad patriarcal*, Ediciones Trilce, Montevideo 2002.

MORÓN, V., «Entre el silencio y la palabra... enigmas. A propósito de las fronteras entre la novela *El informe de Brodeck* y el film *La cinta blanca*.» *RUP* 113. Octubre 2011.

Nuevo uruguayo: ¿una nueva condición subjetiva?¹



LUIS BIBBÓ²

Hace poco un paciente –cuarentón, de clase media–, hablando de sus vacaciones recientemente terminadas, se quejaba y me reprochaba no haber logrado disfrutarlas totalmente. Pasó bien, me dijo, pero aunque no podía explicarlo, sentía que no había logrado que le rindieran. Tiene un año laboral y de estudio duro por delante. Se dio cuenta de esta situación al reunirse con sus compañeros de trabajo para comentar las vacaciones de cada uno. Parece que otros, gastando mucho menos dinero que él, habían logrado un mayor disfrute. Mientras hablaba, yo me iba sintiendo un funcionario anónimo del sector reclamos de un comercio de electrodomésticos. Acompañando el hedonismo –que vivía como mandato superyoico– mi paciente mostraba otros intereses de similar origen: se reconocía competitivo «como estímulo para la superación personal»; los relatos sobre marcas comerciales y compras –tanto suyas como de otros–, ocupaban gran parte de las sesiones; cuantificaba sus ejercicios físicos y los niveles de estrés, mostrándose siempre preocupado por la imagen. Sus metas eran traídas como naturales, universales e incuestionables. Quién no va a querer tener más plata, decía. Y si puedo tener un auto mejor, ¿por qué

- 1 Trabajo presentado en el III Coloquio de Emergencia Social: «Fragmentación Integración». APU, Montevideo, 4 y 5 de mayo de 2012.
- 2 Médico psiquiatra, miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. luibibo@gmail.com

no? La idea de «continuar» el análisis con otro analista durante el período de casi tres meses que duraría una beca de estudios en el exterior –«total, puede estar incluido entre los viáticos»– me cuestionaba la instalación de la transferencia, haciéndome sentir un objeto intercambiable. Mi paciente consultó en septiembre de 2011 porque no la estaba pasando bien, sufría. Se trataba de una conflictiva edípica, centrada en la angustia de castración, según me lo compuse en su momento. Consultó siguiendo las indicaciones de un profesional de su confianza y yo creí que me consultaba. Formalmente sí me consultó, quería que yo eliminara sus síntomas, y si bien aceptó el encuadre propuesto, en el fondo no pudo reconocermelo como otro, poseedor de algún saber sobre él. Y nosotros difícilmente tengamos algo para ofrecer si el paciente no puede adjudicárnoslo.

Retomando lo del título, en realidad no creo que podamos hablar de una categoría «nuevo uruguayo» que nos uniformice, así como tampoco creo que la sociedad uruguaya esté homogéneamente instalada en lo que la mayoría de los autores entienden por posmodernidad, pero creo que es posible reconocer tendencias. Una de las expresiones de esas tendencias es la que puede observarse en el consultorio y que mi paciente ejemplifica.

No podemos considerar al sujeto aislado de su contexto, siempre hay relación entre lo social y lo individual. Nos constituimos como sujetos plenos –dice Marcelo Viñar (2010 a)– en la intimidad amistosa con otros y en el disfrute de un ideal o tarea a compartir. «No hay hombre aislado sino hombre en situación» (2010 b). El otro, dice Dufour (2012), «está en mí y me constituye como sujeto». Prioridad del otro y poder de la cultura a tener en cuenta.

¿QUÉ PASA CON EL OTRO EN LA POSMODERNIDAD?

A lo largo de la historia el ser humano ha construido diferentes figuras del Otro. Y, ubicándonos en la posmodernidad, ¿qué pasa hoy con el Otro? Dufour se refiere al agotamiento y la desaparición de los grandes relatos, de manera que ninguna de las figuras del Otro tiene el prestigio necesario para imponerse. «Ya no seremos salvados ni por Dios, ni por el proletariado, ni por ningún ideal emancipador» (2006). Entonces «¿qué hacer si ya no hay Otro? Construirse uno solo», contesta. Se refiere

a la construcción del sujeto autónomo, autoengendrado, recortado de sus condiciones de existencia, que cotidianamente vemos promocionar como ideal del hombre libre que reivindica su derecho a la diversidad. Pero aclara que la autonomía «no es una exigencia que todos los sujetos puedan cumplir de entrada» (2009). Es una libertad engañosa, «los nuevos sujetos del mundo posmoderno, más que libres, parecen abandonados» (2009).

Cada uno, con los recursos con que cuenta, deberá idear soluciones individuales a los problemas generados socialmente, lo que estimula la competencia, desvalorizando la solidaridad y desestimulando el emprendimiento de proyectos colectivos. Esta libertad obligatoria está en los fundamentos de la desigualdad y, por ende, de la fragmentación social. La preocupación por el otro, el vecino, el semejante o la causa se va transformando en preocupación por uno mismo: «me lo merezco», «me lo gané», «me lo debo», reivindicaciones escuchadas con frecuencia que, tomadas del campo de las obligaciones morales, son reorientadas «para legitimar la autoindulgencia consumista» (Bauman).

VUELTA HACIA LA PRIMACÍA DE LO INDIVIDUAL

Con esta vuelta hacia la primacía de lo individual –el «hacé la tuya»–, se va desarmando lo que Freud llamó «el paso cultural decisivo», esto es, la sustitución del poder del individuo sin limitaciones por el de la comunidad. «Su esencia consiste –decía– en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción» (1930). Renuncia de lo individual a favor de la civilización. Hoy, en cambio, se promueven valores como la realización personal y el disfrute máximo de la vida (Lipovetsky). En la misma línea se encuentran las demandas de las minorías y de los colectivos miniaturizados e hiperespecializados.

LA JUSTICIA

El siguiente requisito cultural que destaca Freud es la justicia, que «exige que nadie escape a ella» (1930). El nuevo uruguayo, en medio de fuerzas contrapuestas, está en conflicto con la ley. Intenta sostener y revitalizar el

orden simbólico de la ley –ese que nos alcanza a todos– soportando los embates del mercado que empuja en sentido contrario, mientras convive con los efectos del «sujeto impune» que, creado como una supuesta solución, «impregnan la vida cotidiana, política, económico-financiera, familiar e institucional de nuestra sociedad» (Lubartowski).

EL NUEVO SER HUMANO DEL LIBERALISMO

Dany Dufour habla de un nuevo ser humano (ya no crítico ni neurótico) creado por las formas actuales del liberalismo que, operando como un nuevo totalitarismo (al estilo de lo que fue el nazismo o el estalinismo), pretenden gestionar el conjunto de relaciones sociales (2012). Todas las economías humanas caen bajo la ley liberal, es decir la ley del provecho, donde todo debe ser rentable. Esto incluye, por ejemplo, las vacaciones de mi paciente.

En la lógica de mercado se privilegia la relación con el objeto (capaz de satisfacer en forma inmediata nuestros apetitos), mientras las relaciones entre los individuos pasan a un segundo plano. Tener el objeto acerca al Ideal. No es necesario que exista un hiperconsumo, al estilo porteño, para registrar la presencia de esta lógica que nos alcanza a todos. La podemos detectar en la desimbolización progresiva de los intercambios cuando éstos son despojados del componente cultural. Porque al espíritu liberal no le interesan los principios, ideales o valores morales que no tengan valor comercial. Hasta la política claudica ante el poder de la economía, y cuando los políticos no tienen en cuenta la economía las grandes empresas se encargan de llamarlos al nuevo orden, pidiéndoles por ejemplo exoneraciones para generar corrientes de inversión. Mientras tanto, y desde una lógica similar, un nuevo uruguayo disputa la escena: aquel que valora menos la vida, propia o ajena, que un par de «champions» de marca.

También es cierto que de manera incipiente puede observarse en Montevideo la gestación de un nuevo movimiento que, tomando como modelo las concentraciones en las plazas europeas, se organiza localmente, proyectándose globalmente. Se denominan «indignados» y no aspiran a nuclearse en torno a una organización única y permanente. Su creatividad nos sorprende y su propuesta desacomoda.

COMUNICACIÓN COMPULSIVA

El nuevo uruguayo –teléfono celular e Internet mediante– está entregado a la comunicación compulsiva. Le importa más el acto de comunicar que la naturaleza de lo comunicado. Y lo comunicado, a su vez, suele interesar más al emisor que al receptor. Lógica del vacío mediante la cual cuanto más se dice, menos se tiene para decir (Lipovetsky).

LOS DESTINOS DE LA DESIGUALDAD

En su último libro, Bauman, analizando los destinos de la desigualdad social, se refiere a la libertad de movimiento del capital en el mundo globalizado, que le permite establecerse, temporariamente, en aquellos países donde la mano de obra es más barata. Como resultado de este proceso «la distancia entre países ‘desarrollados’ y ‘pobres’ tiende a reducirse», mientras que dentro de cada país «aumenta la brecha entre poseedores y desposeídos». Otro movimiento civilizatorio que, teniendo en cuenta a Freud, podría calificarse de regresivo. «En la época primordial de la cultura –dice Freud– era extrema la oposición entre una minoría que gozaba de sus ventajas y una mayoría despojada de ellas» (1930).

LAZO SOCIAL Y SEGREGACIÓN (RESIDENCIAL Y EDUCATIVA)

El nuevo uruguayo ha recortado sus vínculos funcionales con la sociedad siguiendo una tendencia que lo ha llevado a habitar territorios cada vez más homogéneos y aislados, donde vive la «gente como uno». Este proceso de formación de fronteras con la consiguiente disminución de la interacción entre personas de origen socioeconómico distinto que debilita los lazos sociales, opera fundamentalmente mediante «la segregación residencial y educativa» (Kaztman).

La *segregación residencial*, brillantemente planteada en la película *La Zona*,³ alcanza dimensiones que desafían a la ficción. Al deterioro del capital social que implica, referido a las normas de convivencia y a la confianza

3 Largometraje de Rodrigo Plá, Morena Films, México, 2007.

mutua, debemos sumarle la segregación en los servicios de esparcimientos, de salud y educación.

La *educación uruguaya*, con el peso de tradición vareliana, constituye una herramienta idónea para contrarrestar los efectos de la desigualdad. Pero mal puede cumplir ese rol si la misma institución está segmentada. «Existe una cada vez mayor diferenciación entre el sistema público de enseñanza y el privado» (Roba). Y también hay formas encubiertas de discriminación en aquellas concepciones que ofrecen un capital cultural valioso a unos y un aprendizaje «para que puedan ganarse la vida» a otros.

El lazo social es una red que precede e incluye al sujeto dándole identidad y permitiéndole controlar sus pulsiones agresivas. Sabemos desde Freud que la posibilidad de canalizar la hostilidad hacia un extraño, a quien ubicamos por fuera de nuestro círculo, ayuda a cohesionar nuestra comunidad. Hay una segregación que podríamos llamar estructural, propia del lazo social. Pero cuando se conforman comunidades cerradas donde los individuos solo socializan con otros «como ellos», se va deteriorando el sentimiento de comunidad entre los de adentro, mientras el de afuera deja de ser un *álder*, para transformarse en un *alienus*, allí donde la diferencia designa al enemigo (Gil). Los extraños, los diferentes, resultan menos tolerables y más temibles cuanto más extraños.

SENTIMIENTO DE INSEGURIDAD

El nuevo uruguayo, que escucha al locutor «canchero» diciéndole que se lo ve mejor porque puede comprar más, no se la cree del todo y se mantiene prudente con las compras, pero no puede evitar la picadura del bichito del consumo y su efecto secundario, el sentimiento de inseguridad.

Cuando demanda mayor protección, tiene en mente un concepto restringido de seguridad, aquel que homologa seguridad a ausencia de delitos. Reduce así lo múltiple y complejo a lo unitario.

Ese enfoque, lamentablemente el más común, desmiente la existencia e interdependencia de otras dimensiones integrantes de la seguridad. En otro trabajo hice una revisión del concepto de seguridad (2010). Ahora me limitaré a mencionar que se pueden distinguir: 1) la seguridad de Estado, que refiere a la protección de la soberanía y del territorio nacional ante amenazas, remitiendo a la existencia de un enemigo; 2) la seguridad

humana, que permite a su vez dos enfoques: a) limitado, libertad para vivir sin temor (*freedom from fear*), o seguridad civil (Castel). Se refiere a la seguridad entendida como ausencia de violencia física, integridad de las personas y de los bienes, y b) más amplio, libertad para vivir sin miseria (*freedom from want*) o seguridad social (Castel), que tiene que ver con la calidad de vida y la dignidad humana, dependiente del Estado social; 3) por último se describe la seguridad global, que incluye a los riesgos ecológicos.

Cuando escuchamos hablar de sentimiento de inseguridad la referencia inmediata es a la criminalidad, dejando de lado otros orígenes del sentimiento vinculados con la desocupación, la salud, la vivienda o la jubilación.

Algunas estrategias derivadas de esta reducción del enfoque de la seguridad, que el nuevo uruguayo está cada vez más dispuesto a adoptar, son:

1. El refuerzo del sistema represivo-institucional, en torno a la tramitación punitiva de los conflictos sociales. Este es el fenómeno que Wacquant (1998) describió como el reemplazo del Estado social por el Estado penal y policial. Su ejemplo paradigmático en Uruguay, pero no único, es la demanda de disminuir la edad de imputabilidad.
2. El incremento de la defensa privada de seguridad, que pasa a ser un producto más de consumo, llegando a constituirse en un símbolo de estatus para el nuevo uruguayo.
3. El alejamiento cada vez mayor entre «nosotros» y «ellos», con abandono de los espacios públicos y retraimiento, con pérdida de lazos de vecindad.

Estas respuestas (públicas y privadas) frente a la inseguridad condicionan la organización del espacio y las relaciones sociales: predominio de las medidas represivas, más criminalización de la pobreza (de la seguridad de los pobres ni se habla) y restricción de las libertades de todo el mundo. Se establece un círculo que se autoperpetúa.

La hipertrofia del dispositivo policíaco-penal incorpora sus propias problemáticas. Una de ellas es el hacinamiento carcelario con su efecto multiplicador de la violencia. Otra es la puesta en marcha de una lógica

militar, estilo «guerra a», que supone la existencia de un enemigo. Lógica que tras ser activada multiplica la desconfianza, el control y la vigilancia, extendiéndose a otras áreas.

DESAFÍOS DEL PSICOANÁLISIS ACTUAL

La dinámica de transformaciones sociales enfrenta a los uruguayos a nuevos universos simbólicos que van moldeando las formas de expresión de sus subjetividades. Los psicoanalistas asistimos a nuevas formas de padecimiento subjetivo, lo que representa un desafío para nuestro pensamiento y un estímulo para el diálogo con los demás campos del saber.

La experiencia analítica es, fundamentalmente, una experiencia ética. No es una ética del bienestar y por eso choca con la lógica dominante que impregna la demanda de muchos de nuestros consultantes. La apuesta del psicoanálisis, más allá de las épocas, es la de construir un campo de trabajo donde el sujeto pueda encontrar lo más auténtico de sí, ponerse de cara a su deseo. ♦

RESUMEN

El título «Nuevo uruguayo» juega con el mensaje de un corto publicitario que, en su pretensión de venta, aspira a imponer un nuevo relato de la uruguayez. Tomando como disparador una pequeña viñeta clínica, el autor se interroga sobre la existencia de una «nueva condición subjetiva» acorde con los cambios del contexto social. En su recorrido, y tomando los aportes de Dany Dufour, repasa las consecuencias sobre el individuo-sujeto de la mutación implícita en el pasaje de la modernidad a la posmodernidad. La vuelta hacia la primacía de lo individual, el conflicto actual con la ley, las nuevas modalidades de comunicación, constituyen algunos de los movimientos civilizatorios valorados a la luz de los aportes freudianos. El deterioro del lazo social ha empujado al «nuevo uruguayo» a construir fronteras –cada vez más infranqueables– con la consecuente segregación, en especial residencial y educativa. En un breve repaso del concepto de seguridad, se señalan las consecuencias del uso restringido de este concepto.

Descriptores: OTRO / POSMODERNIDAD / LAZO SOCIAL

SUMMARY

The title «New Uruguayan» plays with the message of a short advertisement that, in its attempt to sell, tries to impose a new account of the «uruguayanship». Starting from a little clinical vignette, the author questions the existence of a «new subjective condition» according to the changes in the social context. On his way and taking input from Dany Dufour, he reviews the impact on the individual-subject of the mutation implied in the passage from modernity to post-modernity. The return to the primacy of the individual, the current conflict with the law, the new forms of communication are some of the civilizing movements assessed in the light of Freud's contributions. The deterioration of the social bonds has pushed the «new Uruguayan» to build increasingly impassable borders, with the consequent segregation, specially residential and educational. In a brief review of the concept of safety, consequences of the restricted use of this concept are outlined.

Keywords: OTHER / POSTMODERNITY / SOCIAL BOND

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BIBBÓ, L. A propósito del concepto de seguridad. En: *Revista Relaciones* N° 311, Montevideo, abril 2010.
- CASTEL, R. *La seguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires, Manantial, 2004.
- DUFOUR, D-R. La muerte de Dios posmoderna. Entrevista, *La Jornada Semanal* N° 591, México DF, Demos, Desarrollo de Medios, 2 de julio de 2006.
- *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- El liberalismo se plasma como un nuevo totalitarismo. En: *Página 12*, Buenos Aires, 13 de febrero de 2012.
- FREUD, S. [1930] El malestar en la cultura. En: *O. C. Tomo XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.
- GIL, D. Des-encuentro con el otro y etnocidio. En: Viñar, M. *¿Semejante o enemigo?*, Montevideo, Trilce, 1998.
- KAZTMAN, R. Marginalidad e integración social en Uruguay. En: *Revista de la CEPAL* N° 62, CEPAL, Montevideo, 1996.
- LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo posmoderno*, 30 de mayo de 2010, disponible en línea: www.arteyculturademassas.wordpress.com
- LUBARTOWSKI, R. Construcción del sujeto impune. En: VI Congreso de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay: Desafíos del Psicoanálisis Contemporáneo. Montevideo, 19-21 de agosto de 2010.
- ROBA, O. Desarrollo infantil y fragmentación social en la sociedad uruguaya actual. En: *Desarrollo infantil y fragmentación social en el Uruguay* N° 5, GIEP, INAU, Montevideo, diciembre 2009.
- VIÑAR, M. (2010 a): Exclusión social y psicoanálisis, Sede de Sapientia, San Pablo, 28 de mayo de 2010.
- (2010 b): Entre el semejante y el otro anónimo y ajeno. En: *Violencia-Sociedad-Estado*, Montevideo, septiembre 2010.
- WACQUANT, L. La tentation pénal en Europe. En: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 124, septiembre 1998.

DE ESCRITORES

En busca del tiempo perdido

Por el camino de Swann (fragmento)



MARCEL PROUST

Quizá de una impresión que tuve acerca de Montjouvain, unos años más tarde, impresión que entonces no vi clara, proceda la idea que más tarde me he formado del sadismo. Se verá más adelante que, por otras razones, el recuerdo de esa impresión está llamado a jugar importante papel en mi vida. Hacía un tiempo muy caluroso; mis padres tuvieron que marcharse de casa por todo el día, y me dijeron que volviera a la hora que yo quisiera; fui hasta la charca de Montjouvain, porque me gustaba mirar cómo se reflejaba en ella el tejado de la chocita; me tumbé a la sombra, y me dormí entre los matorrales del talud que domina la casa, en aquel mismo sitio donde estuve esperando a mis padres el día que fueron a visitar al señor Vinteuil. Cuando desperté era casi de noche, e iba ya a levantarme cuando vi a la señorita de Vinteuil (apenas si la reconocí, porque en Combray la había visto solo unas cuantas veces, y cuando era niña, mientras que ahora era una muchachita), que, sin duda, acababa de volver a casa, a unos centímetros de donde yo estaba, en la misma habitación en que su padre recibiera al mío, y que ahora era la salita de ella. La ventana estaba entreabierta y la lámpara encendida, de modo que yo veía todo lo que hacía sin que me viera ella, pero si me marchaba podía oír el ruido de mis pasos entre los matorrales, y quizá supusiera que me había escondido allí para espiarla.

Estaba de riguroso luto, porque hacía poco que había muerto su padre. No habíamos ido a darle el pésame; no quiso mi madre, a causa de una

virtud que en ella era lo único que limitaba los efectos de la bondad: el pudor; pero compadecía profundamente. Se acordaba mi madre del triste final de la vida del señor Vinteuil, absorbido primero por las funciones de madre y de niñera que cumplía con su hija, y luego por lo que ella le hizo sufrir, reía el torturado rostro del viejo en aquellos últimos tiempos; sabía que tuvo que renunciar para siempre a acabar de transcribir en limpio todas sus obras de los últimos años, pobres obras de un viejo profesor de piano, de un ex organista de pueblo, que considerábamos de poco valor intrínseco, pero sin despreciarlas, porque para él valían mucho y fueron su razón de vivir antes de que las sacrificara a su hija, y que en su mayor parte ni siquiera estaban transcritas, retenidas sólo en la memoria, y algunas apuntadas en hojas sueltas, ilegibles, y que se quedarían ignoradas de todos; y mi madre pensaba en aquella otra renuncia, aun más dura, a que tuvo que ceder el señor Vinteuil: renunciar a un porvenir de honradez y respeto para su hija; y cuando evocaba aquella suprema aflicción del viejo maestro de piano de mis tías, sentía pena de verdad y pensaba con terror en esa otra pena, mucho más amarga que debía de tener la hija de Vinteuil, unida al remordimiento de haber ido matando poco a poco a su padre. Pobre señor Vinteuil, decía mamá: vivió y murió por su hija, que no le dio ningún pago. Veremos si se lo da después de muerto y en qué forma. Sólo ella puede hacerlo.

Al fondo de la salita de la señorita de Vinteuil, encima de la chimenea, había un pequeño retrato de su padre, y en el momento en que oyó ella el ruido de un coche que venía por la carretera, se levantó, cogió la fotografía, se echó en el sofá y acercó junto a sí una mesita en la que puso el retrato, lo mismo que en otra ocasión había acercado el señor Vinteuil aquella obra que deseaba dar a conocer a mis padres. Pronto entró su amiga. La hija de Vinteuil no se levantó a recibirla, y con las dos manos enlazadas por detrás de la cabeza se retiró hacia el extremo opuesto del sofá como para dejarle un hueco. Pero en seguida se dio cuenta de que eso era como imponerle una actitud que quizá le era molesta. Acaso a su amiga le gustaría más ir a sentarse en una silla más apartada; y se cogió en pecado de indiscreción, y la delicadeza de su corazón se asustó; volvió a ocupar el sofá entero y empezó a bostezar, como indicando que se había echado porque tenía sueño, y nada más. A pesar de la familiaridad ruda e imperativa que tenía

con su amiga, reconocía ya los ademanes obsequiosos y reticentes de su padre, los mismos repentinos escrúpulos.

Al poco se levantó, hizo como que quería cerrar la ventana y que no podía.

—Déjala abierta, yo tengo calor —dijo su amiga.

—Pero es muy molesto que nos vean —contestó la señorita de Vinteuil.

Y debió de adivinar que su amiga se creería que no había dicho aquellas palabras más que para provocarla a contestar con otras que estaba deseando oír, pero cuya iniciativa dejaba por discreción a la otra. Y su mirada tomó, sin duda, porque yo no podía distinguirla, aquella expresión que tanto gustaba a mi abuela, al pronunciar estas palabras:

—Cuando digo que nos vean, me refiero a que nos vean leer: es que por insignificante que sea lo que una está haciendo, siempre molesta que haya unos ojos que nos estén mirando.

Por generosidad instintiva y por involuntaria cortesía, se callaba las palabras premeditadas que había juzgado indispensables para la realización de su deseo. Y a cada momento, en el fondo de sí misma, una virgen tímida y suplicante imploraba y hacía retroceder a un soldadote rudo y triunfante. —Sí, es muy probable que nos estén mirando a esta hora en un campo tan solo como éste —dijo irónicamente su amiga—. Y si nos miran, ¿qué? —añadió, creyendo que debía acompañar con un guiño malicioso y tierno aquellas palabras que recitaba por bondad, como un texto agradable a la señorita de Vinteuil, y con un tono que quería ser cínico—, ¿y qué? Si nos ven, mejor.

La hija de Vinteuil se estremeció y se levantó de su asiento. Aquel corazón suyo escrupuloso y sensible ignoraba cuáles palabras debían venir espontáneamente a adaptarse a la situación que sus sentidos estaban pidiendo. Iba a buscar lo más lejos que podía de su verdadera naturaleza moral el lenguaje propio de la muchacha viciosa que ella quería ser, pero las palabras que en aquella boca le hubieran parecido sinceramente dichas le sonaban a falso en la suya.

Y las pocas que decía le salían en un tono afectado, en el cual sus hábitos de timidez paralizaban sus intentos de audacia, y todo salpicado de ¿tienes frío, tienes calor, tienes ganas de quedarte sola y leer? La señorita me parece que tiene esta noche ideas muy lúbricas, dijo, por fin, como si repitiera una frase oída otras veces a su amiga.

La señorita de Vinteuil sintió que su amiga arrancaba un beso del escote de su corpiño de crespón, lanzó un chillido, escapó, y las dos se persiguieron saltando, con sus largas mangas revoloteando como alas, cacareando y pizando como dos pajarillos enamorados. Por fin, la hija de Vinteuil acabó por caer en el sofá, cubierta por el cuerpo de su amiga. Pero como ésta estaba de espaldas a la mesita donde se hallaba el retrato del viejo profesor de piano, la señorita de Vinteuil comprendió que no lo iba a ver si no le llamaba la atención, y le dijo, como si acabara de fijarse en el retrato:

—Y ese retrato de mi padre, siempre mirándonos; yo no sé quién lo ha puesto ahí; ya he dicho veinte veces que no es su sitio.

Me acordé de que esas palabras eran las palabras que Vinteuil dijo a mi padre, refiriéndose a la obra musical. Sin duda se servían de aquel retrato para profanaciones rituales, porque su amiga le contestó con esta frase que debía de formar parte de las respuestas litúrgicas:

—Déjale donde está, ya no nos puede dar la lata. Y que no gemiría y te echaría chales encima si te viera así, con la ventana abierta, el tío orangután.

La hija de Vinteuil contestó con unas palabras de cariñosa censura que delataban su bondadosa índole; no porque las dictara la indignación que pudiera causarle aquel modo de hablar de su padre (evidentemente, estaba ya acostumbrada, y quién sabe con ayuda de qué sofismas, a sofocar ese sentimiento), sino porque eran como un freno que para no mostrarse egoísta ponía ella misma al placer que su amiga estaba deseando procurarle. Y además, esa moderación sonriente para contestar a tales blasfemias, aquel reproche cariñoso e hipócrita, se aparecían quizá a su naturaleza franca y buena como una forma particularmente infame, como una forma dulzarrosa de aquella perversidad que estaba intentando asimilarse. Pero no pudo resistir a la seducción del placer que sentiría al verse tratada con cariño por una persona tan implacable con los muertos sin defensa; saltó a las rodillas de su amiga y le ofreció castamente la frente, como si hubiera sido su hija, sintiendo con deleite que las dos llegaban al extremo límite de la crueldad, robando hasta en la tumba su paternidad al señor Vinteuil. Su amiga le cogió la cabeza con las manos y le dio un beso en la frente, con docilidad, que le era muy fácil por el gran afecto que tenía a la señorita de Vinteuil y por el deseo de llevar alguna distracción a la vida tan triste de la huérfana.

—¿Sabes lo que me dan ganas de hacerle a ese mamarracho? —dijo cogiendo el retrato.

Y murmuró al oído de la hija de Vinteuil algo que yo no pude oír.

—No, no te atreves.

—¿Que no me atrevo yo a escupir en esto, en esto? —dijo la amiga con brutalidad voluntaria.

Y no oí nada más, porque la señorita de Vinteuil, con aspecto lánguido, torpe, atareado, honrado y triste, se levantó para cerrar las maderas y los cristales de la ventana. Pero ahora ya sabía yo el pago que después de muerto recibía Vinteuil de su hija por todas las penas que en la vida le hizo pasar.

Y, sin embargo, he pensado luego que si el señor Vinteuil hubiera podido presenciar esa escena, quizá no habría perdido toda su fe en el buen corazón de su hija, en lo cual, acaso, no estuviera del todo equivocado. Claro que en el proceder de la señorita de Vinteuil la apariencia de la perversidad era tan cabal, que no podía darse realizada con tal grado de perfección a no ser en una naturaleza de sádica; es más verosímil vista a la luz de las candilejas de un teatro del bulevar que no a la de la lámpara de una casa de campo esa escena de cómo una muchacha hace que su amiga escupa al retrato de un padre que vivió consagrado a ella; y casi únicamente el sadismo puede servir de fundamento en la vida a la estética del melodrama. En la realidad, y salvo los casos de sadismo, una muchacha acaso puede cometer faltas tan atroces como las de la hija de Vinteuil contra la memoria y la voluntad de su difunto padre, pero no las resumiría tan expresamente en un acto de simbolismo rudimentario y cándido como aquél; y la perversidad de su conducta estaría más velada para los ojos de la gente y aun para los de ella, que haría esa maldad sin confesarlo. Pero poniéndonos más allá de las apariencias, la maldad, por lo menos al principio, no debió de dominar exclusivamente en el corazón de la señorita de Vinteuil.

Una sádica como ella es una artista del mal, cosa que no podría ser una criatura mala del todo, porque ésta consideraría la maldad como algo interior a ella, le parecería muy natural y ni siquiera sabría distinguirla en su propia personalidad y no sacaría un sacrílego gusto en profanar la virtud, el respeto a los muertos y el cariño filial, porque nunca habría sabido guardarles culto. Los sádicos de la especie de la hija de Vinteuil son seres tan ingenuamente sentimentales, tan virtuosos por naturaleza, que hasta

el placer sensual les parece una cosa mala, un privilegio de los malos. Y cuando se permiten entregarse un momento a él hacen como si quisieran entrar en el pellejo de los malos y meter también a su cómplice, de modo que por un momento los posea la ilusión de que se evadieron de su alma tierna y escrupulosa hacia el mundo inhumano del placer. Y al ver cuán difícil le era lograrlo, me figuraba yo con cuánto ardor lo debía desear. En el momento en que quería ser tan distinta de su padre, me estaba recordando las maneras de pensar y de hablar del viejo profesor de piano. Lo que profanaba, lo que utilizaba para su placer y que se interponía entre ese placer y ella, impidiéndole saborearlo directamente, era, más que el retrato, aquel parecido de cara, los ojos azules de la madre de él, que le transmitió como una joya de familia, y los ademanes de amabilidad que entremetían entre el vicio de la señorita de Vinteuil y ella una fraseología y una mentalidad que no eran propias de ese vicio y que le impedían que lo sintiera como cosa muy distinta de los numerosos deberes de cortesía a que se consagraba de ordinario. Y no es que le pareciera agradable la perversidad que le daba la idea del placer, sino el placer lo que le parecía cosa mala. Y como siempre que a él se entregaba acompañábalo de esos malos pensamientos que el resto del tiempo no asomaban en su alma virtuosa, acababa por ver en el placer una cosa diabólica, por identificarla con lo malo. Acaso se daba cuenta la hija de Vinteuil de que su amiga no era del todo mala, que no hablaba con sinceridad cuando profería aquellas blasfemias. Pero, por lo menos, tenía gusto en besar en su rostro sonrisas y miradas, acaso fingidas pero análogas en su expresión viciosa y baja, las que hubieran sido propias de un ser no de bondad y de resignación, sino de crueldad y de placer. Quizá podía imaginarse por un momento que estaba jugando de verdad los juegos que, con una cómplice tan desnaturalizada, habría podido jugar una muchacha que realmente sintiera aquellos sentimientos bárbaros hacia su padre. Pero puede que no hubiera considerado la maldad como un estado tan raro, tan extraordinario, que tan bien lo arrastraba a uno y donde tan grato era emigrar, de haber sabido discernir en su amiga, como en todo el mundo, esa indiferencia a los sufrimientos que ocasionamos, y que, llámese como se quiera, es la terrible y permanente forma de la crueldad. ♦

Traducción: Pedro Salinas

DE POETAS

Thamar y Amnón



FEDERICO GARCÍA LORCA

La luna gira en el cielo
sobre las sierras sin agua
mientras el verano siembra
rumores de tigre y llama.
Por encima de los techos
nervios de metal sonaban.
Aire rizado venía
con los balidos de lana.
La sierra se ofrece llena
de heridas cicatrizadas,
o estremecida de agudos
cauterios de luces blancas.

Thamar estaba soñando
pájaros en su garganta
al son de panderos fríos
y cítaras enlunadas.
Su desnudo en el alero,
agudo norte de palma,
pide copos a su vientre
y granizo a sus espaldas.
Thamar estaba cantando
desnuda por la terraza.

Alrededor de sus pies,
cinco palomas heladas.
Amnón, delgado y concreto,
en la torre la miraba,
llenas las ingles de espuma
y oscilaciones la barba.
Su desnudo iluminado
se tendía en la terraza,
con un rumor entre dientes
de flecha recién clavada.
Amnón estaba mirando
la luna redonda y baja,
y vio en la luna los pechos
durísimos de su hermana.

Amnón a las tres y media
se tendió sobre la cama.
Toda la alcoba sufría
con sus ojos llenos de alas.
La luz, maciza, sepulta
pueblos en la arena parda,
o descubre transitorio
coral de rosas y dalias.

Linfa de pozo oprimida
brota silencio en las jarras.
En el musgo de los troncos
la cobra tendida canta.
Amnón gime por la tela
fresquísima de la cama.
Yedra del escalofrío
cubre su carne quemada.
Thamar entró silenciosa
en la alcoba silenciada,
color de vena y Danubio,
turbia de huellas lejanas.
Thamar, bórrame los ojos
con tu fija madrugada.
Mis hilos de sangre tejen
volantes sobre tu falda.
Déjame tranquila, hermano.
Son tus besos en mi espalda
avispas y vientecillos
en doble enjambre de flautas.
Thamar, en tus pechos altos
hay dos peces que me llaman,
y en las yemas de tus dedos
rumor de rosa encerrada.

Los cien caballos del rey
en el patio relinchaban.
Sol en cubos resistía
la delgadez de la parra.

Ya la coge del cabello,
ya la camisa le rasga.
Corales tibios dibujan
arroyos en rubio mapa.
¡Oh, qué gritos se sentían
por encima de las casas!
Qué espesura de puñales
y túnicas desgarradas.
Por las escaleras tristes
esclavos suben y bajan.
Émbolos y muslos juegan
bajo las nubes paradas.
Alrededor de Thamar
gritan vírgenes gitanas
y otras recogen las gotas
de su flor martirizada.
Paños blancos enrojecen
en las alcobas cerradas.
Rumores de tibia aurora
pámpanos y peces cambian.

Violador enfurecido,
Amnón huye con su jaca.
Negros le dirigen flechas
en los muros y atalayas.
Y cuando los cuatro cascotes
eran cuatro resonancias,
David con unas tijeras
cortó las cuerdas del arpa.

IN MEMORIAM

Jean Laplanche

En señal de duelo



MARÍA CRISTINA FULCO¹

«El psicoanalista post lacaniano, cuyo nombre ha quedado unido al de J. B. Pontalis, ha muerto el domingo 6 de mayo en París a la edad de 87 años.» Así anunciaba la prensa francesa, el martes 8 de mayo de 2012, la pérdida de Jean Laplanche.

Nacido el 21 de junio de 1924, de padre oriundo de la Borgoña y madre de la región de Champagne, hubiera podido dedicarse como ellos al cultivo de la viña y a la producción de vino y haber pasado su vida en su propiedad de comienzos del siglo XIX, en su querido pueblo de Pommard, en la Côte d'Or, zona vitivinícola por excelencia. Pero su apego a la campiña francesa no impidió el surgimiento de las otras pasiones que marcaron su vida: la filosofía, la medicina y la psiquiatría, por un lado, así como el compromiso político y social con el tiempo que le tocó vivir, que lo llevó en su adolescencia a militar en la Acción Católica y a entrar en 1943 en la Resistencia frente a la ocupación nazi, luego en el movimiento de extrema izquierda antiestalinista, y en 1948 a fundar junto a Cornelius Castoriadis y Claude Lefort el grupo (y la revista) Socialismo y Barbarie. Importa también recordar su compromiso militante vinculado al mayo francés del 68.

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
Mariaf@chasque.net

Tuvo como maestros en la Escuela Normal Superior a Gaston Bachelard, Jean Hyppolite y Maurice Merleau-Ponty. Se licenció en filosofía en 1950, en tanto se analizaba con Jacques Lacan, quien lo impulsó a continuar la carrera de medicina. Se desempeñó como interno en los Hospitales Psiquiátricos de París. Su tesis en medicina, en 1959, se titula «Holderlin y el problema del padre». Al año siguiente se presenta en el Coloquio de Bonneval con su trabajo «El inconsciente. Un estudio psicoanalítico», compartido con Serge Leclair, en el que se perfilan ya algunos de los grandes ejes de su producción posterior: la represión originaria, la constitución del inconsciente y el realismo del inconsciente. Publica posteriormente el *Vocabulario de psicoanálisis* (1967), cuyas múltiples reediciones fueron traducidas en 15 idiomas. Es una obra que trata de la profundización de los grandes conceptos psicoanalíticos (no es un diccionario, como a veces se lo ha llamado) y sigue siendo, hoy en día, el referente más sólido de la concepción psicoanalítica freudiana.

Le sigue *Vida y muerte en psicoanálisis* (1970), que marca una puesta a punto sobre el concepto del apuntalamiento y que antecede a las múltiples ediciones de su *Problemáticas*, recopilación de los cursos dictados en La Sorbona a partir de los años 70, en los que recorre, en un itinerario problemático e interpretativo, los ejes principales de la teoría freudiana, y que culminan con la publicación de su *Problemáticas VI. L'après-coup*, editada en 2009.

Docente de La Sorbona desde 1962, Laplanche se separa de Lacan y es uno de los fundadores en 1964 de la Asociación Psicoanalítica de Francia (APF), de la cual será presidente. Dirigió también el Centro de Investigación en Psicoanálisis y Psicopatología, en la Universidad París VII, fundando en ese tiempo la revista *Psicoanálisis en la Universidad*.

El hecho de haber sido un estudioso y conocedor profundo de la obra de Freud no lo eximió de adoptar una postura lúcida crítica en aspectos conceptuales de la teoría, mostrando de esta manera que se puede recibir una herencia teórica sin quedar prisionero de ella y sin renunciar al pensamiento propio. Su trabajo *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud* da cuenta, en este sentido, de su postura reflexiva y cuestionadora. Del mismo modo, habiendo sido uno de los discípulos más brillantes de Lacan, supo tomar distancia de su maestro para desarrollar una búsqueda creativa y original.

En relación a la obra freudiana logró desplegar lo que a su modo de ver estaba «en puntillado». Es así que en *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis* (1987), obra nodal del pensamiento laplancheano, al tiempo que delimita lo que corresponde específicamente a lo psicoanalítico, separándolo de lo biológico, lo filogenético y lo lingüístico, elabora, desde la teoría de la seducción infantil (el padre perverso) enunciada primero por Freud y de la seducción precoz (cuidados maternos), su «teoría de la seducción generalizada». Teoría que destaca la prioridad del otro humano en la constitución de todo psiquismo en ciernes, en el sentido en que éste se ve enfrentado a «traducir» –a ser el intérprete de– los mensajes enigmáticos provenientes del inconsciente del adulto. Postula en este sentido una «pulsión de traducir».

La cura, como relación asimétrica, reinstalará algo de lo originario estableciendo una relación de seducción entre analista y paciente. El «hermeneuta» ya no es el analista sino el Yo infantil que, sometido a los efectos traumáticos de los mensajes enigmáticos inconscientes del adulto, se ve enfrentado a la necesidad de traducirlos. Traducción que será siempre inadecuada e incompleta y dejará una zona opaca que puede llegar en algunos casos a amenazar la cohesión del Yo.

A partir de este punto, gran parte de la obra de Laplanche intentará dar respuesta a uno de sus interrogantes centrales: ¿es capaz la tarea analítica de traducir lo no traducido originario?

JEAN LAPLANCHE EN MONTEVIDEO

Durante años la APU venía realizando múltiples y frustrados intentos para «traer» a Laplanche a Montevideo. Tal vez el hecho de ser una sociedad pequeña, poco o nada conocida en ese tiempo por el autor, sumado a lo que aquí se sabía sobre su exigencia y su rigor a la hora de aceptar interlocutores fueron factores que contribuyeron a que las sucesivas comisiones científicas se fueran desanimando, de modo que solo cada tanto se renovaba el intento de convocarlo y se obtenía el mismo resultado.

El encuentro de Jean Laplanche con Silvia Bleichmar, quien fuera una de sus discípulas destacadas, en sucesivos intercambios científicos realizados en APU, le permitió conocer lo que ella definió como la profundidad y seriedad

del pensamiento del grupo uruguayo. Bleichmar fue el nexo que hizo posible contar con la presencia en Montevideo de quien ya era uno de los más importantes pensadores del psicoanálisis contemporáneo. Silvia, además de discípula de Laplanche, formada en París VII, y traductora de *Problemáticas* al español, fue capaz, con el tiempo, de tomar distancia de su maestro desarrollando nuevas vías de reflexión a partir de muchos de sus postulados.

La confirmación de la visita de Laplanche para octubre de 2007 fue el disparador de una intensa actividad preparatoria que comenzó casi un año antes, que se desarrolló no solo dentro de la institución sino en la organización de múltiples actividades como grupos de estudio, charlas introductorias en hospitales, en las clínicas psiquiátricas, actividades abiertas de APU, y contactos con la prensa oral y escrita. En paralelo se desplegaba una intensa correspondencia con Laplanche por medio de la cual, y a medida que él enviaba el contenido de sus conferencias, nos permitía continuar trabajando, en nuevas vueltas de espiral, sobre sus conceptos fundamentales, al tiempo que él respondía a nuestros cuestionamientos teóricos.

El intenso trabajo realizado durante cuatro días en una Intendencia Municipal de Montevideo desbordada por los asistentes –a tal punto que se hizo necesario cerrar las inscripciones– permitió a los analistas uruguayos convocados como discutidores en las conferencias dictadas por Laplanche ser tanto interlocutores calificados y cuestionadores como profundizar en un intercambio que dio cuenta del exhaustivo conocimiento de la obra del autor. Esta modalidad de trabajo favoreció asimismo la participación de un público ante el cual Laplanche se mostró siempre dispuesto a escuchar y responder.

La conferencia final, realizada en un Paraninfo de la Universidad también desbordante, tuvo como título «Psicoanálisis y biología: realidades e ideologías», y renovó la polémica en un diálogo creativo con el ambiente universitario.

No sería justo terminar esta nota sin hablar de lo disfrutable que fue compartir con Laplanche y su esposa, Nadine M. France, algunos paseos por nuestra ciudad así como el interés de ambos por conocer las bodegas uruguayas y nuestro esfuerzo por tratar de ofrecerles en la cena de cada día nuestros mejores vinos (¡no siempre con éxito!) ya que los dos eran capaces de degustar cada copa «diagnosticando» el tipo de cepa, el año de la cosecha y hasta el tiempo de envasado. Por otro lado, descubrir al hombre

afable, poseedor de una vasta cultura, bromista e irónico por momentos, amante de sus viñedos a los que se seguía dedicando y elaborando uno de los mejores vinos franceses de exportación, tuvo como contracara, entre otras cosas, que él nos descubriera –según le comentó a Silvia Bleichmar– como grupo analítico serio, profundo, y riguroso conocedor no solo de su obra sino también de la obra freudiana.

Jean Laplanche no está ya entre nosotros, pero su extensa y fecunda producción psicoanalítica seguirá siendo un referente de primera línea no solo para las nuevas generaciones de analistas sino también para todos aquellos que una y otra vez necesitamos visitar la obra freudiana. ♦