

# tramas

subjetividad y procesos sociales

# 49

junio 2018

año 29

*Expresiones de la sexualidad:  
problemáticas y desafíos*



# Expresiones de la sexualidad: problemáticas y desafíos

## *Presentación*

Aproximarnos a la sexualidad es una aventura. Surgen preguntas que no siempre encuentran una sola respuesta porque, precisamente, no hay una respuesta unívoca a las inquietudes a las que nos enfrentamos al hablar de sexo, deseo, amor, erotismo; lo que se pone en juego es lo que se piensa como lo más íntimo y que, al mismo tiempo, saca a la luz la vulnerabilidad que nos conforma.

Los textos que se presentan en este número muestran el esfuerzo por intentar expresar ideas que se resisten a ponerse en palabras, como la necesidad de saber quién y qué soy. En este sentido, destaca la riqueza de los trabajos, además del placer que implica su escritura. Cuerpos, letras e imágenes que, en un movimiento erótico constante, fracturan las nociones de normalidad, buscan en lo marginal lo que es siempre diferente, desde los límites que nos sitúan en lugares inciertos, hasta aquéllos más enigmáticos e incómodos.

La sexualidad en los niños y en los adolescentes preocupa, e incluso espanta, como si pesara más el olvido de nuestras propias infancias que las evidencias que enfrentamos cada día. En los textos reunidos, las perversiones trascienden el ámbito moral en el que suelen posicionarse al transitar por la escritura; los autores de este número recuperan los detalles singulares de nuestra constitución inconsciente y abren la crítica a los nuevos y a los ya históricos intentos de borrar la diferencia en la sexualidad.

Las viejas certidumbres acerca de lo normal y lo patológico siguen vigentes en algunos espacios, incluso en las formas que se exhiben como transgresoras, por las nece(si)dades de encontrar respuestas universales a lo que no las tiene. Por otra parte, las redes sociales

presentan nuevos universos de exposición y riesgo particularmente para los jóvenes pero, al mismo tiempo, son refugios frente a las dificultades de siempre: hacer lazos y vincularse con otros; lo virtual como la nueva realidad que intenta exponerlo todo, también crea nuevos escondites. Estos asuntos no sólo nos incumben, sino que estamos enredados en ellos. No se trata de resolver las dificultades, contradicciones o paradojas, sino de mostrar las vueltas que hay que dar a las madejas para encontrar algún hilo suelto y, a partir de ahí, tejer nuevas ideas.

Es bien sabido que el observador altera el fenómeno observado, aunque sólo se deba a que para verlo hay que echarle luz. Así, parafraseando a Bataille, en este volumen hay varios intentos de arrojar un poco de luz a asuntos que nos horrorizan, como son las formas diversas de gozar, ya que tratándose de sexualidad ¿cómo alguien podría decir que está fuera de este embrollo?

La importancia de la letra, lo escrito, la literatura y lo literal se articula con los cuerpos y sus goces, desde perspectivas teóricas afines a veces y contradictorias otras. Se habla de todo lo que causa placer como algo problemático y de los intentos de escapar de discursos morales y juicios de valor, pero al final cada quien defiende a sus héroes, sus antihéroes y sus ideas como verdades.

# Farabeuf o el cuerpo que se escribe

Dulce Alcalá\*

## Resumen

El cuerpo es uno de los motivos principales en *Farabeuf* (1965) de Salvador Elizondo, así como su relación con la escritura, por lo que se convierte en un tema recurrente para la crítica. En este trabajo se abordará esa relación como experiencia límite. Entendiendo *texto* como productividad, tal como lo define Roland Barthes al retomar el concepto de Julia Kristeva y *cuerpo* bajo la concepción que Jean-Luc Nancy desarrolla en *Corpus* (1992). Pretendo, así, crear un diálogo entre la obra de Elizondo y la de Nancy para comprender la noción de *texto-cuerpo* como acontecimiento, como potencia.

*Palabras clave:* cuerpo, texto, potencia, acontecimiento, *escritura*, *arrealidad*, *Farabeuf*, *Corpus*, Salvador Elizondo, Jean-Luc Nancy.

## Abstract

The body is one of the most important concepts in the novel *Farabeuf* (1965) by Salvador Elizondo, so as its relation with writing, as many literary critics have noticed. In this text I will approach that topic as a limit experience, understanding *text* as a productivity, such as Roland Barthes has define it, according to Julia Kristeva's conception; and following up Jean-Luc Nancy's concept of *Corpus* (1992). I attempt to create a dialogue between Elizondo's novel and Nancy's theories so as to could understand the notion of *text-body* as an event, as potency.

\* Licenciada en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana. Correo electrónico: [dolchefer@gmail.com].

*Keywords:* body, text, potency, event, *escritura*, *arrealidad*, *Farabeuf*, *Corpus*, Salvador Elizondo, Jean-Luc Nancy.

*Los besos en el cuerpo hacen llorar. Diríase que consuelan.*  
Marguerite Duras, *El amante*.

*Sólo el cuerpo roto puede oír  
el llamado del absoluto*  
*Oh Sae Young*, fragmento de “Abrir los oídos”

## Introducción

El estudio del cuerpo resulta un lugar común cuando se habla de *Farabeuf*, ya que para varios críticos<sup>1</sup> este concepto constituye un eje central en su escritura. La obra de Elizondo está repleta de diferentes imágenes de cuerpos que se yuxtaponen unas con otras: cuerpos en movimiento, estáticos, torturados, transgredidos, profanados, desmembrados, contemplados, amados... El cuerpo es, además de una imagen constante en la narrativa de Elizondo, un motivo fundacional de ésta; sin embargo, de acuerdo con Adolfo Vázquez Salazar, no se trata de un cuerpo cualquiera, sino de uno enigmático e ininteligible que puede ser supliciado hasta el punto de llevarlo a una experiencia límite que únicamente se puede asumir desde la escritura, ya que esta misma es un cuerpo al que se le puede llevar a otro tipo de abismos (Vázquez, 2011:160).

En este texto no me interesa tratar cómo se lleva al cuerpo a una experiencia límite sino, más bien, cómo el cuerpo como texto (y el

<sup>1</sup> Algunos de los textos que se tomaron en cuenta para este trabajo fueron: “La carne de la transgresión: Salvador Elizondo y la escritura salvífica”, de Adolfo Vázquez Salazar; “O *Farabeuf*: escribir el cuerpo”, de Kristov Cerda; *Farabeuf: la escritura del fragmento*, de Armando Pereira; “Contemplación literaria de un cuerpo supliciado: *Farabeuf*”, de Gloria Ito; “*Farabeuf* o el cuerpo mirado”, de Norma Villagómez; “El signo y el garabato”, de Octavio Paz, entre otros; no obstante, existen otros textos donde se trata el tema del cuerpo y del erotismo en *Farabeuf*.

texto como cuerpo) *es* la experiencia límite, el límite en tanto tal; de tal manera, se entiende *texto* como productividad, en el sentido en el que Roland Barthes lo define al retomar el concepto de Julia Kristeva, y *cuerpo* según el concepto desarrollado por Jean-Luc Nancy en *Corpus* (2003). Utilizo el concepto de Nancy con la intención de hablar del *texto-cuerpo* en *Farabeuf* como potencia, como una puesta en escena o un acontecimiento<sup>2</sup> que tiene lugar únicamente *en* la lectura y que se da antes de cualquier nombramiento: una ceremonia, un ritual del que por un instante el lector forma parte como espectador, pero también como víctima.

Roland Barthes define *texto* como un “aparato translingüístico que redistribuye el orden de la lengua poniendo en relación una palabra comunicativa que pone la mira en la información directa con diferentes enunciados anteriores o sincrónicos” (Kristeva, citado por Barthes, 1973:142). Al respecto, sobre este concepto me interesa rescatar en particular la cualidad de ir más allá del lenguaje, pues permite pensar el texto desde una perspectiva menos apegada al rastro únicamente material de la escritura (aunque sí lo hay y es significativo), y en cambio más a la redistribución existente y necesaria para crear un lazo comunicativo.

Es importante resaltar que para Barthes la productividad del texto implica, como práctica significante, un “estarse-realizando en el momento”, una teatralización, ya que el texto es el espacio en donde se produce la posibilidad de significancia: “el texto es una práctica significante, privilegiada por la semiología porque el trabajo por el cual se produce el encuentro del sujeto con la lengua es ejemplar en

<sup>2</sup> Utilizaré el concepto de *acontecimiento* bajo la noción de la performatividad *en* el texto, como un evento singular producido en un momento específico, según lo designa la teoría de las probabilidades y la estadística: “la realización de cierta posibilidad al darse un determinado complejo de condiciones” (Rosental e Iudin, 1965 [<http://www.filosofia.org/urss/dfa1959.htm>]; sin embargo, más adelante esta concepción tenderá hacia algo mucho más complejo. Para ello, es necesario comprender que se trata de un concepto problemático por sí mismo, cuyas posibilidades son difíciles de pensarse, tal como lo ha planteado Jacques Derrida en la conferencia titulada “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento” (1997) y algunos otros filósofos. Por el momento, no profundizaremos en las diferentes acepciones de este conceptos.

ella: la ‘función’ del texto estriba en ‘teatralizar’ en cierto modo ese trabajo” (Barthes, 1973:142).

De acuerdo con Barthes, el texto es una productividad, lo cual no implica que sea el resultado final o el producto de un trabajo ejercido, sino más bien el momento o el evento cuando se da la producción misma, instante o espacio en el cual se encuentran el productor del texto y el lector; “el texto ‘trabaja’ a cada momento y se lo tome por donde se lo tome; incluso una vez escrito (fijado), no cesa de trabajar, de mantener un proceso de producción” (1973:143). Es decir, para Barthes el texto no es lo escrito, el producto, sino el momento preciso en el que el lector y el texto se tocan durante la escritura, el punto de encuentro el que se puede crear sentido.

Según mi tesis, en *Farabeuf* el texto como cuerpo “tiene lugar en el límite en tanto que límite” (Nancy, 2003:17), es decir, se trata no tanto de un lugar o de un territorio en sí, más bien de un umbral, un espacio fronterizo o intersticial, un instante, que no se concreta. En la obra de Elizondo se observa la anulación del tiempo y el espacio y lo que quedan son fuerzas: potencias e intensidades siempre en tensión; para profundizar en ello, plantearé tres niveles diferentes, en los que me anclo en las dimensiones espacio-temporales de la novela (demostrando gradualmente la imposibilidad de éstos), con la finalidad de tener dónde pisar antes de caer en el abismo del cuerpo como *escritura*.

El primer nivel de análisis consiste en los tiempos y espacios representados; el segundo nivel refiere a la tensión existente entre estos escenarios, así como la tensión entre espacio y tiempo.

El tercer nivel plantea propiamente el análisis del texto como cuerpo, del cuerpo como *escritura*, como potencia pura en tanto que el acto de escribir, la escritura, para Nancy “tiene lugar sobre el límite” (Nancy, 2003:12). En este sentido, es necesario comprender que escribir no es significar, sino “tocar” el cuerpo: “Escribir no es significar. Se ha preguntado: ¿cómo tocar el cuerpo? Puede que no sea posible responder a este ‘cómo’ como si de una pregunta técnica se tratara. Pero lo que hay que decir es eso —tocar el cuerpo, tocarlo, *tocar* en fin— ocurre todo el tiempo en la escritura” (Nancy,

2003:12). Al respecto, me interesa abordar también, como parte del proceso de escritura, el acto de lectura, pero no de una lectura que busca descifrar el significado de lo que está escrito, sino de una en la que el texto y el lector se encuentran y confunden en un mismo acto.

Así, lo que propongo es hacer otra lectura del texto como cuerpo en *Farabeuf*, y mediante ésta, quizás, plantear una forma diferente de entenderlo, o la escritura en general, ya que pienso que la concepción de texto como cuerpo en tanto potencia o acontecimiento puede desplazarse a otros terrenos, pues todo acto de lectura implica una disolución del yo lector en un otro que es el texto, un ponerse en el límite aunque sea por un instante, debido a que esta fusión nunca se concreta.

Sin duda, no creo que esa noción sea completamente nueva, ya que autores como Roland Barthes en *El placer del texto* o el mismo Jean-Luc Nancy en *Corpus* y otras obras más, lo han planteado, pero me parece pertinente y necesario pensarlo desde una obra literaria y desplazarlo del ámbito teórico al práctico; sobre todo, verlo en una obra en donde los motivos principales son el cuerpo y el acto de escribir, como es el caso de *Farabeuf*.

Pienso que esta obra, como todas, se actualiza constantemente con las diferentes lecturas que se le pueden hacer y, a pesar de los diversos trabajos realizados sobre este texto y sobre este tema, es necesario replantear el concepto de *cuerpo* de acuerdo con las nociones y necesidades propuestas por algunos filósofos de la teoría crítica contemporánea. Así pues, mi intención es, sobre todo, crear un diálogo entre la obra de Elizondo y la de Nancy para encontrar el punto específico en que éstas convergen o pueden confluir a pesar de la diferencia temporal que existe entre ellas, dado que *Farabeuf* se publicó en 1965 y *Corpus* en 1992.

### **Primer nivel: espacios representados – nivel de análisis descriptivo**

En *Farabeuf* nos enfrentamos a un texto de difícil clasificación, puesto que, como muchas de las obras literarias de su contexto, rompe

con las nociones o presupuestos formales de la narrativa, ya que se trata de una novela en la que lo menos importante es la historia. Para comprender el sentido de la obra, es necesario, en primera instancia, tomar en cuenta el subtítulo “crónica de un instante”, que el editor le otorgó cuando se publicó por primera vez en 1965. En *Farabeuf* lo que se cuenta es, literalmente, la crónica de un instante. Se narra la interrelación entre la yuxtaposición de imágenes y de tiempos distintos; el instante mismo en que se efectúa un acto de suplicio mediante el cual se encuentran placer y dolor en un mismo espacio; en éste, el acto de llevar el cuerpo supliciado hasta el límite resulta fundamental. Se narra, de forma no cronológica, una serie de acontecimientos que convergen en uno solo.

Como ya se mencionó, en este trabajo se aborda el texto como cuerpo en tanto que acontecimiento (haciendo referencia justamente a este instante en torno al cual genera productividad —puesta en escena, ceremonia o ritual—); pero, tanto para Nancy como para Elizondo, para que un acontecimiento se articule es necesario que haya un lugar, un “ahí”. Pensar el *cuerpo-texto* o el *texto-cuerpo* como “lugar de existencia”: “los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un ‘aquí’, ‘he aquí’ para el *éste*” (Nancy, 2003:15). A continuación, realizaré un análisis de los principales espacios y tiempos en *Farabeuf*; éstos son: quirófano del doctor Farabeuf, la playa por la que pasean los dos amantes, la plaza en Pekín en donde se lleva a cabo el *Leng Tch’e* (espectáculo del cual el doctor Farabeuf es testigo); además de dos espacios que cobran especial importancia en la obra: la imagen y la escritura china<sup>3</sup> (en cuanto grafía), ya que tanto la fotografía del supliciado y la pintura de Tiziano, como el *kanji* (propiamente el *líu*) se convierten en espacios habitables para los personajes y el lector.

<sup>3</sup> La imagen y la escritura china generan una serie de tensiones importantes que desarticulan en más de un sentido la posibilidad de hablar de espacios o lugares, por lo cual serán tratados en el siguiente nivel.

*Espacios y escenas representados*

El análisis esquemático de los espacios en *Farabeuf* resulta complicado, ya que la misma obra impide que esto suceda. Como ya se mencionó, ninguno de los espacios que se describen y se construyen, a través de las perspectivas y los sentidos de las distintas voces que habitan el texto, pueden terminar de formarse en su totalidad. Estas voces que los aluden tienden a concordar en ciertos aspectos, pero a diferir en algunos otros; la repetición de los eventos ocurridos en un pasado al que no se le puede terminar de evocar, propone versiones diferentes de los hechos que en varias ocasiones se oponen a descripciones pasadas: “nosotros caminábamos apartados el uno del otro”, “caminábamos tomados de la mano” (Elizondo, citado por Curley, 2008:178).

No obstante, de acuerdo con los trabajos de Andrés Gutiérrez Villavicencio (2013) y Dermot E. Curley (2008), se pueden distinguir tres espacios diegéticos principales, tres momentos diferentes del texto que guardan ciertas relaciones de correspondencia y contradicción entre sí:

1. La casa en *París, 3, rue de l'Odeón* en donde a su vez se encuentra el quirófano del doctor Farabeuf, así como el Teatro instantáneo. Podría decirse que este momento corresponde al presente de la narración desde el que se formula la pregunta “¿Recuerdas?” que da inicio a toda la obra. Varios sucesos y motivos principales del libro acontecen en este espacio. El texto regresa constantemente a esta escena, en la cual el doctor Farabeuf va llegando, o bien, partiendo de este lugar; asimismo, aquí es donde se reproduce la escena en la que “ella”<sup>4</sup> se dirige hacia la ventana para escribir o ver escrito el *kanji* chino en la ventana empañada. Según Curley,

<sup>4</sup> Los personajes no tienen nombre. Se trata únicamente de voces que aparecen constantemente y que se mezclan entre sí. Lo único de lo que realmente se puede dar cuenta es de dos presencias, una femenina y una masculina, en las cuales se disolverán todas las posibles identidades de estas presencias: el doctor Farabeuf, la enfermera, los dos amantes, un “tú”, un “yo” y un “nosotros”.

existen más de cincuenta referencias a esta escena en toda la obra (Curley, 2008:177).

2. La playa. En esta escena, evocada desde otro espacio y otro tiempo como un recuerdo impreciso, a la cual también se alude en varias ocasiones (aproximadamente unas dieciséis, según Curley, 2008:178), aparecen dos amantes dando un recorrido por una playa. De un momento a otro ella se distancia de él para aproximarse al agua, en donde encuentra una estrella de mar —uno de los motivos principales del texto— que le provoca cierta fascinación y, al mismo tiempo, le causa una inmensa repugnancia. Después de este momento se dirigen a un farallón, de camino hacia allá “ella” no se percata de la presencia de un niño que construye un castillo ni la de una mujer con la que se encuentran. Los amantes se detienen frente a unas rocas en donde él le toma una fotografía mientras “ella” formula una pregunta. Después de este encuentro, regresan por el camino antes recorrido y tienen relaciones sexuales, pero ya no se tiene la certeza de si se trata de la misma mujer o de otra (Gutiérrez, 2013:41).
3. Pekín, China. En este espacio (referido unas doce veces y aludida durante toda la obra por el motivo de la fotografía que ahí se produjo, dice Curley, 2008:178) se narra la historia de la fotografía del *Leng tch'e*, (escena a su vez rememorada desde París, tiempo después) en la que el doctor Farabeuf, junto con otra acompañante, contemplan la tortura de un asesino. El doctor captura en una fotografía el instante mismo de la muerte del supliciado (Gutiérrez, 2013:41).

## **Segundo nivel: confrontación de los espacios-tiempos.**

### **Situarse en el límite**

El análisis descriptivo de los espacios conduce de manera necesaria a este segundo nivel. Como se observa en el desglose de los espacios, la imposibilidad de concretarlos tiene que ver con que cada uno de éstos es evocado desde otro. Cuando se hace referencia a la playa se

le alude desde otro tiempo y otro espacio, como si se hablara de un pasado distante e impreciso que además no se recuerda con claridad; de la misma manera, cuando se contempla la fotografía del *Leng tch'e* (en la playa) se rememora lo acontecido el 29 de enero de 1961 en China y se hace presente:

impresionado en una fecha que conocemos con toda exactitud ya que sabemos, por una circunstancia fortuita —pero no; debida tal vez a esa lluvia insistente que ha estado cayendo— que el suplicio llamado *Leng Tch'e* figurado en esa fotografía, empleada como imagen afrodisiaca por el hombre en la mujer, fue realizado, según un viejo ejemplar del *North China Daily News*, encontrado en un desván de la casa y empleado para proteger el parquet en esta tarde lluviosa, el 29 de enero de 1901 (Elizondo, 2009:64).

Un espacio se disuelve en otro, el pasado y el presente (que distinguimos únicamente porque es desde donde se enuncia) se confunden en un mismo momento. Esto puede observarse en la cita anterior, ya que la siguiente interrupción: “—pero no; debida tal vez a esa lluvia insistente que ha estado cayendo—” señala la lluvia como un elemento presente en todos los espacios, que hace dudar desde dónde y cuándo se está narrando: “Llueve y se repite algo como ahora. Llueve y se repite, se repite y llueve y se repite y llueve afuera algo, como ahora que llueve y algo se repite, se repite, se repite hasta que desfallece tu cuerpo” (Elizondo, 2009:125).

Esta lluvia es la de la playa, la del momento en que alguna figura femenina cuenta una historia, pero también se trata de la misma lluvia de la que huía el doctor Farabeuf al llegar con paso cansado y respiración jadeante a la casa en París, 3, rue de l'Odeón desde las primeras páginas del libro:

Al trasponer aquel umbral —¿quién lo hubiera traspuesto bajo la lluvia, viniendo desde aquella encrucijada?— se confundía el recuerdo con la experiencia (esto quizás debido a la tenacidad de esa lluvia menuda que no cesaba de caer desde hacía muchos días). La vida quedaba sujeta a

una confusión en medio de la que era imposible discernir cuál hubiera sido el presente, cuál el pasado (Elizondo, 2009:15).

Lo mismo ocurre con otros elementos que están siempre presentes, como el sonido de la tablilla de la *ouija* deslizándose, las olas del mar (aun cuando este sonido se presente desde la evocación de un recuerdo o no), el revoloteo de una mosca agonizante, que quizás mareada por el olor del formol se estrella constantemente contra la ventana, el ruido disonante de los instrumentos quirúrgicos al caer, el sonido de una voz persistente que formula la pregunta ¿recuerdas?

Así pues, se imposibilita cualquier intento de determinar los espacios y tiempos de forma puntual; a pesar de que (en un gesto de amabilidad con el lector, quizás) en el capítulo tres de la novela una de las voces que habitan la obra se propone ordenar los hechos uno por uno, hacer un inventario de éstos. Se anulan las dimensiones espacio-temporales, se elimina toda certeza dejando únicamente posibilidades que no terminan de ser, es decir, que se quedan justamente en eso, en contingencias:

Olvidemos por ahora nuestras propias indefinidas personas. Tenemos una vaga constancia de la existencia de un número indeterminado de hombres y de un número impreciso de mujeres. Uno de los primeros y otra de las segundas han realizado o sugerido la realización del acto llamado carnal o coito en un recinto que bien puede estar situado en la casa que otrora sirviera para las representaciones del Teatro Instantáneo del Dr. Farabeuf o bien en una casa situada en las proximidades de una playa (Elizondo, 2009:60).

Ahora bien, Andrés Gutiérrez Villavicencio, al referirse al subtítulo de la obra, señala que *Farabeufes* la crónica de un instante que de tanto repetirse nunca termina de transcurrir, lo cual a su vez se relaciona con un tiempo mítico que sólo puede existir a partir del lenguaje, en contraposición con la imagen que cristaliza. Un instante encerrado en sí mismo que, como la cita anterior indica, es uno y es todos los instantes al mismo tiempo (Gutiérrez, 2013:71), es decir,

hay un punto en el que la temporalidad se abre a un infinito de otras temporalidades, y los instantes son una abstracción geométrica del tiempo (Gutiérrez, 2013:118). Lo anterior significa que el tiempo está dotado de un espaciamiento propio de un campo de fuerza, lo que genera formas afectivas del tiempo; además, provoca una tensión importante entre esas dimensiones fundamentales para situar un acontecimiento, la cual se ve reflejada en la novela especialmente en la relación que existe entre la imagen y la escritura.

### *Otros espacios posibles: la imagen y la escritura*

En líneas anteriores se mencionó que la imagen y la escritura se presentan como espacios habitables; sin embargo, es difícil integrarlos dentro del nivel anterior, o bien, entenderlos como espacios reales, ya que más allá de ubicarnos en un espacio específico nos sitúan en un espaciamiento, es decir, en donde se *crea* espacio, donde se abre algo; lo cual se relaciona con la dimensión cualitativa del espacio. Se *crea* un espacio *singular*: el espacio de lo vivo, que corresponde con el concepto de *cuerpo-lugar* de Jean-Luc Nancy, para quien el cuerpo es en donde se separa, “*dando lugar* a hacer acontecimiento” (Nancy, 2003:17), noción que será de gran importancia más adelante. De la misma manera, en *Farabeuf* Elizondo nos sitúa siempre ante una puerta entreabierta y el cuerpo supliciado es, justamente, aquello que puede abrirse, aunque no precisamente se abre hacia fuera, y ningún cuerpo está del todo abierto; no tiene ni fuera ni dentro; hay algo que se sustrae:

Entonces recordé también la sensación del metal que me hubiera ceñido en tu abrazo y las caricias olorosas a formol que a todo lo largo de mi cuerpo tus manos quirúrgicas, de tocólogo, me hubieran prodigado en aquella casa llena del sonido del tumbo de las olas, llena del espanto y de la delicia del cuerpo humano abierto de par en par a la mirada como la puerta de una casa magnífica y sin dueño que para siempre hubiera esperado tu caricia, como una puerta entreabierta... un cuerpo que te

esperaba con toda su sangre, con todas las vísceras dispuestas al sacrificio último (Elizondo, 2009:113).

La proyección de las imágenes (o más concretamente de los elementos visuales) en la novela de Elizondo tienen que ver con el concepto anterior, puesto que la superficie especular del texto las reproduce de forma infinita, yuxtaponiendo unas imágenes con otras (y desdoblando las identidades de manera casi esquizofrénica), confundiendo entre sí y creando relaciones entre la imagen y la prosa (ya sea entre los espacios diegéticos, entre los personajes de la narración y los de las imágenes, o la relación entre la imagen y la escritura en sí), lo cual abre el texto a nuevas dimensiones que van más allá de lo narrado y hacen de *Farabeuf* una *puesta en abismo* que surge también mediante la superposición de varios elementos y lenguajes en un mismo plano: las imágenes que se repiten y duplican de formas múltiples, la introducción de cartas, periódicos, narraciones, sistemas de adivinación e, inclusive, la misma autoconciencia del acto de escribir presente en la novela.

Este concepto permite comprender desde una perspectiva distinta la relación entre las imágenes y el texto, así como la creación de los espacios dentro de la novela. *La mise en abyme* es entendida por varios autores como la estructura, composición o procedimiento “por los que, en una obra, un elemento remite a la totalidad, por su naturaleza (cuadro en el cuadro, relato en el relato...), en particular cuando esta remisión está multiplicada indefinidamente o que incluye de modo ficticio la obra misma [...] composición, estructura en espejo, especular” (Figuroa, 2007:11).

El juego de espejos que hay en la casa en *París, 3, rue de l'Odeón* es un ejemplo de *mise en doyme*, ya que en éste se confunden las identidades de los personajes femeninos de la novela con los de la pintura de Tiziano: *Amor sacro e amor profano*. A lo largo de toda la obra se crean relaciones entre la ropa blanca de la enfermera y la de la mujer de la obra de Tiziano, la desnudez expuesta de la otra mujer en la pintura se superpone a la desnudez de la mujer que se ve reflejada en el espejo; lo que deriva en un equívoco inevitable: “¿Ve usted? La existencia

de un espejo enorme, con marco dorado, suscita un equívoco esencial en nuestra relación de los hechos” (Elizondo, 2009:66), como se observa en el siguiente ejemplo:

Y en ese momento, en ese momento en el que pasaste a mi lado, rozando con tu mano mi mano (tal vez), te hubiera amado, hubiera amado infinitamente tu cuerpo aún a pesar de no saber quién eras... ¿quién eras, pues, en ese momento en que mi amor te confundió con la imagen de un espejo, con las figuras representadas en un cuadro, con el recuerdo de una mujer que sólo en mi memoria profiere para siempre, tenazmente y para siempre, una misma pregunta...? (Elizondo, 2009:117).

De esta manera, el espejo se convertirá en una figura paradigmática en muchos sentidos ya que, además de operar como un espacio en el que se confundirán las identidades, se perderán las certezas y se abismarán los cuerpos, es en donde se encuentran y conjugan todas las miradas; asimismo, este elemento está todo el tiempo presente como el testigo o el espectador de la recreación de los actos llevados a cabo en Pekín el 29 de enero de 1901 como forma de recordar un pasado olvidado. Al respecto, Gonzalo Rojas Cisternas apunta:

Desdoble de la personalidad que nos confunde en un juego de espejos: se difumina la identidad: el cuadro del amor profano y el amor sagrado es la isotopía de la personalidad escindida de una voz que no podemos identificar: la mujer en el teatro instantáneo y la enfermera, que a su vez puede ser Mélanie Dessaignes. El espejo provoca la confusión, la inversión y el reconocimiento final que se logra en la puesta en escena, en donde la mujer alcanza la dignidad (simulada) de una suplicada, en virtud de la necesidad de una cura a su mal de olvido (Rojas, 2005: 4).

En este punto de “reconocimiento final” surge una serie de nuevas tensiones, ya que la imagen en *Farabeuf* opera de dos formas que se contraponen entre sí. En primera instancia, como señala Rojas Cisternas, en esta superficie especular se genera una apertura a otro

tipo de abismos que trascienden el espacio de la narración, el espejo reproduce las imágenes de forma tal que éstas colapsan y se confunden las unas sobre las otras, hay una nueva consistencia en esta disolución; al mismo tiempo, a través del espejo podemos percibir la simulación de una ceremonia de tortura cuyo fin es recordar un evento que ya está siendo desvanecido por el olvido, en donde se combate el irremediable paso del tiempo. En otras palabras, en la imagen y los elementos visuales de la escritura china se traduce la tensión existente entre memoria y olvido, ya que ésta al mismo tiempo que concreta el instante, hace una escisión en el texto, lo rasga.

Lo anterior sucede principalmente en la fotografía, en conjunción con la forma del ideograma. En estos dos elementos se genera de nuevo una fuerte tensión entre el olvido, la memoria, el espacio y el tiempo. Como ya se mencionó, el tiempo y la captación del instante son algunas de las preocupaciones más importantes en la narrativa de Salvador Elizondo, así como sucede con la escritura, que a su vez se vuelve obsesiva y se vuelca sobre sí misma; sin embargo, es importante notar que para el autor las formas de escritura fonéticas se ven limitadas por su forma sucesiva, pues esta naturaleza impide que exista una conjunción perfecta entre tiempo y espacio, y también imposibilita la instantaneidad en la comunicación. Estos defectos Elizondo no los encuentra en la escritura china, ya que en el ideograma y en su principio de montaje es posible transmitir la idea del referente de golpe, en la lectura de este signo existe una *quasi*-simultaneidad de planos, además de que en éste se abstraen ideas y sonidos en imagen, es decir, en una dimensión espacial:

La escritura fonética es mera abstracción de sonidos dispuestos en un espacio (en una hoja de papel, por ejemplo), que sólo al leerse revelan su carácter temporal (tanto el de la lectura como el de la acción que transmiten sus fonemas) en cambio, en los trazos de la ideografía china el tiempo es ya visible al ojo humano. [...] Las grafías chinas son pinturas lingüísticas. Al leerlas se captan realidades instantáneas separadas de las demás por dos blancos. La realidad se lee como si fueran fotos estáticas sucedidas una después de la otra (Gutiérrez, 2013:122-123).

De acuerdo con Gutiérrez Villavicencio, Elizondo encuentra en la grafía china lo mismo que la fotografía ofrece (uno de los ejes principales que dirigen *Farabeuf*): la posibilidad de detener el transcurrir del tiempo y capturar el movimiento. Sin embargo, en esta posibilidad también se crea una tensión, ya que al mismo tiempo que la fotografía y la escritura concretan, crean una apertura en la que se conjugan varios tiempos y espacios en una misma coordenada, coordenada intensiva que eventualmente genera un plano a colapsarse, como ya se vio que sucede con el texto como superficie especular. Ahora bien, hay que notar que si bien el *liú* ofrece la oportunidad de concretar el instante, se trata de una letra, acaso un garabato que no se recuerda con claridad mientras se escribe en la ventana empañada, y del cual su significado siempre resulta indescifrable: “aquí se representa un signo y la muerte no es sino un conjunto de líneas que tú, en el olvido, trazaste sobre un vidrio empañado. Hubieras deseado descifrarlo, lo sé. Pero el significado de esa palabra es una emoción incomprensible e indescifrable. Nada más que una sensación a la que las palabras le son insuficientes” (Elizondo, 2009:139).

La fotografía rememora, trae al presente (que tampoco se puede asir jamás) una forma *otra* de presente, pero que al mismo tiempo se actualiza y se vive; y así se crea una tensión más entre el olvido y la imposibilidad de la memoria; pues si bien en la fotografía se traen al presente sucesos del pasado, estas evocaciones no son propiamente reales, sino simulacros, además de que el presente tampoco existe en sí mismo como unidad temporal en tanto que éste se crea solamente en la enunciación del pasado, lo único que queda es la nostalgia:

La participación de la imagen vuelve a tener relevancia: mediante el shock provocado por la imagen dejada a la deriva de la fantasía, la concreción de una experiencia sensible colma la psiquis [...] el recuerdo de todo desde el aquí, es la crónica del instante: el instante no existe más que en función de la nostalgia por el ayer. El presente puro resulta imposible, por lo que sólo queda la nostalgia del ¿recuerdas? Y el intento de volver a poner en orden cronológico la retahíla de fragmentos que

se habían vuelto ajenos a la propia experiencia [...] La obsesión patológica por ese fragmento de pasado, tal como propone el epígrafe, es la imposibilidad del instante que pena sobre la representación (Rojas, 2005:6).

Lo anterior tiene que ver con la noción de *arrealidad* o *cuerpo-arreal* de Jean-Luc Nancy, pues más allá de hablar de espacios o lugares “reales” nos sitúa en donde *se da lugar* al acontecimiento, o bien, a *otra* realidad distinta. *Farabeuf* como texto *da lugar* al simulacro de una ceremonia, por lo que se puede leer el texto como *cuerpo-arreal* en tanto que no retrata una realidad específica, sino más bien “una realidad más tenue, ligera, suspensa: la de la separación que localiza un cuerpo, o en un cuerpo. Poca realidad de ‘fondo’, en efecto, de la substancia, de la materia o del sujeto. Pero este poco de realidad constituye todo lo real arreal donde se articula y se juega lo que ha sido llamado la arqui-tectónica de los cuerpos” (Nancy, 2003:36). Es un área en movimiento, una vivencia subjetiva.

Lo arreal se relaciona con una versión cualitativa del espacio, que no es concreta sino más bien sensible (no metafísica). La arrealidad está relacionada con un espaciamiento, con un cambio cualitativo del espacio que pasa por el cuerpo y lo sensible, no por la realidad material; y es por esto que es más ligera. Tal como sucede en los rituales, ya que en éstos se lleva a cabo la simulación de un mito, sin ser el tiempo y el espacio del mito en sí, pero que a su vez abren otro espacio y otro tiempo dentro del escenario o del espacio-tiempo de representación, que al ser otro no significa que sea suprasensible de ninguna manera, sino más bien está colapsado sobre sí.

En este sentido, el concepto *simulacro*, entendido como un momento de recreación de un evento otro, adquiere gran importancia, puesto que en esta novela no se puede hablar propiamente de un argumento o de situaciones narradas. En *Farabeuf* no pasa nada más allá de la pregunta “¿recuerdas?”, más que la posibilidad de que pase algo, la potencia del acontecimiento que nunca se concreta con un nombramiento. Damos cuenta de ciertos hechos como la mutilación de un cuerpo en una tortura quirúrgica, o el acto carnal, pero

éstos nunca se efectúan; aparentemente existe una imposibilidad de acceder a la experiencia que los amantes buscan recrear tras la contemplación de la fotografía:

La posibilidad de reconstruir esa memoria desde la simulación de la experiencia es un intento que no se concreta: el cuerpo lacerado, mutilado y sangriento (con toda la crueldad del mártir barroco) es una fuga continua [...] ambas no alcanzan hacia el éxtasis místico al cuerpo supliciado: éste nunca es sacrificado-mutilado, sino que aparece como un anhelante cuerpo intacto, sin incisiones, sin huellas que mostrar ni recuerdos que recuperar. La ofrenda no se consume (ni consuma) en el altar, sino que desplaza cualquier consumación (Rojas, 2005:6).

Así pues, cuesta trabajo hablar de un acto como tal, ya que como Rojas apunta, si bien sí miramos algo, sí somos parte de un evento, éste es más bien un simulacro. Sin embargo, tampoco es posible hablar de una inacción, sino más bien de una tensión entre fuerzas que se contraponen, de un situarse en el límite entre que algo suceda o no pase nada, de las condiciones de posibilidad que existen antes de que un acontecimiento se lleve a cabo. En este punto, el concepto del texto como cuerpo en tanto que acontecimiento se torna complejo, debido a que se vuelve necesario entenderlo como potencia. De tal manera, el momento en que el texto es cuerpo y viceversa se da de forma performativa con el acto de lectura antes de que se pueda hablar propiamente de un evento ya ocurrido, antes de cualquier intención de nombramiento o de la efectuación material del acontecimiento; pero no se trata de un antes lógico o cronológico, como lo plantea Derrida cuando se cuestiona si es posible *decirlo* —noción en la que cobra más importancia la condición de posibilidad de decir que el decirlo en sí—:

Ese “sí” antes de la cuestión, con un “antes” que no es lógico o cronológico, habita la cuestión misma, ese ‘sí’ no es cuestionante.

Hay, pues, en el corazón de la cuestión cierto “sí”, un “sí” al otro que quizás no se halle sin relación con un ‘sí’ al acontecimiento, es de-

cir, un sí a lo que viene, al dejar venir. El acontecimiento es también lo que viene, lo que llega u ocurre (Derrida, 2006:84).

Entonces hablamos más bien de una *venida*, bajo la concepción de Nancy, en cuanto que la *venida* es lo que *da lugar*, o más bien “tiene lugar *a*” una presencia que acontece únicamente *en el darse*. Un simulacro que no es el acontecimiento en sí sino únicamente su teatralización, lo cual no lo hace menos real, ya que se trata de una experiencia que se vive, pero sólo durante la *venida* misma, durante el texto como productividad, durante el cuerpo:

La venida tiene lugar *a* una presencia que no ha tenido lugar y no tendrá lugar en otra parte, y que no está presente, ni es representable fuera de la venida. Así la venida misma no se termina, ella *va* mientras viene, ella es ir y venir, ritmo de los cuerpos que nacen, que mueren, abiertos, cerrados, gozadores, sufrientes, tocándose, apartándose (Nancy, 2003:51).

Para comprender esta cita es necesario señalar que el concepto de *presencia* es problemático. Nancy no alude a una realidad trascendental, sino que entiende esta presencia como el acto, la realización de la potencia. El acontecimiento como tal en su momento de efectuar, es decir, que lo que se hace presente es la actualidad de la potencia. Noción que me da pie a hablar propiamente del texto como cuerpo en tanto que potencia y, por ende, a pasar al siguiente nivel de análisis.

### Tercer nivel: el *texto-cuerpo* como potencia.

#### La dramatización de un ideograma

La primera imagen que viene a la mente cuando se habla de texto-cuerpo en *Farabeuf* (y de la que más hablan los críticos cuando se toca este tema) es la asociación formal que existe entre el cuerpo del hombre torturado en la fotografía del *Leng T'ché* y el símbolo *líu*. La

fotografía del *Len Tch'e* resulta sumamente importante porque en la novela el cuerpo del supliciado deviene escritura, deviene signo. Por medio de los análisis formales de la imagen en el texto, se crea un lazo entre el cuerpo y el número seis chino, que además aparece como un símbolo indescifrable pero que, al mismo tiempo, siempre está siendo trazado en la obra.

La disposición de los verdugos es la de un hexágono que se desarrolla en el espacio en torno a un eje que es el supliciado. Es también la representación equívoca de un ideograma chino, un carácter que alguien ha dibujado sobre el vaho de los vidrios de la ventana, de eso no cabe duda.

[...] Es el número seis y se pronuncia *liú*. La disposición de los trazos que lo forman recuerda la actitud del supliciado y también la forma de una estrella de mar, ¿verdad? (Elizondo, 2009:153-154).

### *Len Tch'é*



Salvador Elizondo (2009). *Farabeuf*, México: FCE, p. 145.

*Líu. Forma tradicional de representación  
del número seis en la escritura china*



Salvador Elizondo (2009). *Farabeuf*, México: FCE, p. 154.

Así pues, el cuerpo deviene escritura en *Farabeuf* de diferentes formas ya que, como apunta Pereira, también en la estructura fragmentaria de la novela se dibuja el cuerpo mutilado del *Leng T'che*, que se trata de una forma de tortura en la que el cuerpo es amputado mil veces, lo que impide que exista sentido en la obra: “Fragmentar un cuerpo o una historia es negar la totalidad como sentido, es cuestionar incluso la propia noción de sentido. Si se puede hablar, entonces, de *Farabeuf* como una escritura de deseo, es porque se ubica antes (después o al margen) de toda ley” (Pereira, 2004:122).

Esto resulta más prometedor por el hecho de la anulación del sentido en sí que por el símil que existe entre el cuerpo lacerado y la estructura dislocada para la comprensión del texto como cuerpo de la forma en la que yo quiero plantearlo, ya que para Nancy justamente eso es la *excritura*:

Será la escritura, si la escritura *indica aquello que se separa de la significación*, y que por ello *excribe*. La excripción se produce en el juego de un espaciamento in-significante: el que desliga las palabras de su sentido, y no deja de hacerlo, y que las abandona a su extensión. Una palabra, en cuanto que no es absorbida sin que quede nada en un sentido, *queda* esencialmente extendida *entre* las palabras, estirándose para tocarlas,

sin alcanzarlas, no obstante. Y esto es el lenguaje en tanto que *cuerpo* (Nancy, 2003:56).

En relación con esta resistencia de los cuerpos a significar, la fotografía resulta un elemento imprescindible, puesto que en ésta se presenta un cuerpo que es supliciado hasta ser llevado al límite en donde se pierde toda posibilidad de discernimiento; el punto preciso en el que los sentidos quedan sordos ante tanto dolor, en donde se pierde el sentido, como ya se mencionó; el límite en el que se confunden dolor y placer: “Ese hombre parece estar absorto por un goce supremo, como el de la contemplación de un dios pánico. Las sensaciones forman en torno a él un círculo que siempre, donde termina, empieza, por eso hay un punto en el que el dolor y el placer se confunden” (Elizondo, 2009:149).

Las palabras son *arrancadas* al sentido, pero tampoco se trata de volverlo completamente asignificante, sino más bien de mantenerse en un estado de suspensión. El cuerpo en donde se pierde pie, pero al mismo tiempo donde se puede crear *sentido*. Se crea *sentido* en tanto que el texto-cuerpo aparece como el punto de encuentro entre el texto y el lector que conlleva el acto de lectura, el tocar y ser tocado por un otro-propio; el sentir más allá de crear significado se vincula con un sentirse siendo sentido o un sentirse sintiendo, con la noción de cuerpo de gozo de Nancy: “El cuerpo de gozo goza de sí en tanto que éste sí es gozado (que goza/ser gozado, toca/ser tocado, espaciar/ser espaciado *constituyen aquí la esencia del ser*). Sí mismo de una parte a otra extendido en la venida, en las idas y venidas en y al mundo” (Nancy, 2003:91).

El *texto-cuerpo* es la posibilidad de anular el significado y, por esto mismo, se pierde pie, el fin de la idealidad del crear sentido. Se convierte en su propia precipitación: “El cuerpo del sentido *expone* esta suspensión ‘fundamental’ del sentido (expone la *existencia*) —que asimismo se puede llamar la fractura que es el sentido en el orden mismo del ‘sentido’, de las ‘significaciones’ y de las ‘interpretaciones’” (Nancy, 2003:22).

En este contexto el verbo *arrancar*, antes mencionado, adquiere gran importancia, pues conlleva necesariamente una transgresión, una violación, un acto de profanación; lo cual está siempre presente en los cuerpos de *Farabeuf*, noción que a su vez Elizondo desarrolla en su *Cuaderno de escritura*:

La violencia es exactamente lo que es: un hecho sin causa y sin forma, el juicio es imposible y el lenguaje se des-significa. No hay modos o formas de violencia; la violencia es lo súbito y lo informe; como tan sólo tiene el modo y la forma de la ruptura, del desquiciamiento, de la interrupción; la interrupción abrupta del lenguaje, el silencio de la imposibilidad del juicio, de un haber sido silenciado (Elizondo, 1988:60).

El dolor y el suplicio son conceptos fundamentales para comprender el texto como cuerpo en tanto que acontecimiento en esta obra, pues de acuerdo con Nancy además de llevar al cuerpo hasta sus extremos, el dolor se torna cuerpo habitable en tanto que límite, en tanto que potencia: “**Estamos en el dolor**, ya que *estamos organizados para el sentido*, y su pérdida nos hiere, nos hace cortes. Pero, al igual que con el sentido perdido, el dolor no hace de la pérdida sentido. Él es solamente su filo, su quemadura, su pena” (Nancy, 2003:64; las negritas son mías).

Habitamos el dolor en el texto como puesta en escena, pues en esta suerte de anulación de las dimensiones espacio-temporales, de la posibilidad de significar y de los sentidos, aparece el texto como un circuito de fuerzas en tensión que se *afectan* las unas con las otras, y lo que surge entre ellas es justo eso: afectividad; lo cual a su vez se relaciona con la noción del tener-lugar del pesaje de los cuerpos para Nancy:

[...] Sujeto antes de todo sujeto, peso, empuje ejercido, recibido, comunidad completamente archiprimitiva de fuerzas, de los cuerpos en tanto que fuerzas, de las formas de los cuerpos —psiques— en tanto que fuerzas que se empujan, se apoyan, se repelen, se equilibran, se desestabilizan, se interponen, se transfieren, se modifican, se combinan,

se amoldan [...] Un cuerpo no tiene ni antes, ni después, ni basamento, ni superestructura. Toda “potencia” de dos gametos no es aún nada con relación al *acto*, no la acción de su unión, sino el propio *acto*, el cuerpo psíquico y la psique extensa que constituyen, aquí o allí, la venida, el tener lugar y la separación singular de un pesaje, de un nuevo pesaje local en el seno del mundo de los cuerpos (2003:75).

En este punto, el *texto-cuerpo* se presenta como una llaga, pero no como aquello que queda después del dolor o como una pérdida propiamente, pues se trata de un acontecimiento que no está ni antes ni después de nada (más aún, que antecede el nombramiento del acontecimiento mismo como acontecimiento), como se ve en la cita anterior; sino como una amputación que se realiza en un instante y no termina de partirse. Sí, es una herida, una apertura que se inscribe en la piel, pero que no se cierra y, por tanto, nunca cicatriza, se mantiene viva (por las fuerzas que fluyen todo el tiempo y en todas direcciones) y siempre se expone. En *Farabeuf* esto sucede mediante la repetición incesante y la constante obsesión por traer al presente un recuerdo ya olvidado y por las tensiones que ya hemos visto entre el tiempo y el espacio, así como entre la memoria y el olvido. Aquí el cuerpo pierde su forma y su sentido, y el sentido pierde todo cuerpo, toda unicidad:

No hay cicatriz, la llaga sigue en carne viva, los cuerpos no trazan de nuevo sus áreas [...] se subliman en el humo, se evaporan en neblina. También aquí el cuerpo pierde su forma y su sentido —y el sentido ha perdido todo cuerpo. Gracias a otra concentración, los cuerpos ya son sólo signos anulados: no, esta vez, en el sentido puro, sino en su puro agotamiento (Nancy, 2003:61).

Por la llaga se escapa el sentido, ya que ésta genera una apertura, un punto de fuga que nos afecta. En este sentido, se puede hacer una analogía con *Farabeuf*, pues nos encontramos ante la “teatralización de un ideograma” en la que también hay algo que se abre; motivo principal de la obra que va más allá de la semejanza existente entre el *líu* y el

cuerpo del hombre torturado (o mujer torturada, ya que como apunta el mismo Elizondo, este cuerpo se encuentra en condiciones tales que no es posible discernir su género o su identidad. Se trata puramente de un cuerpo expuesto, lo cual ya resulta bastante significativo):

No quieras cerrar los ojos cuando los verdugos gesticulen en torno a su cuerpo desnudo. Tienes que tomar estas cosas con toda naturalidad, después de todo se trata de una especie de **rito** exótico y todo es cuestión de costumbre. ¿Te sientes desfallecer? —No, **el suplicio es una forma de escritura. Asistes a la dramatización de un ideograma**; aquí se representa un signo y la muerte no es sino un conjunto de líneas que tú, en el olvido, trazaste sobre un vidrio empañado. Hubieras deseado descifrarlo, lo sé. Pero el significado de esa palabra es una emoción incomprensible e indescifrable. Nada más que una sensación a la que las palabras le son insuficientes. Tienes que embriagarte de vacío: estás ante un **hecho extremo** (Elizondo, 2009:135; las negritas son mías).

En esta cita se observa que no sólo se trata del suplicio como un ritual antiguo (que además es simulado), sino de la escritura de un cuerpo o del cuerpo como escritura (*excritura*), como una puesta en escena, y nosotros, como las voces del texto, somos partícipes de este ritual en el teatro instantáneo de Farabeuf; nos encontramos ante la contemplación de un “hecho extremo”. Es importante señalar que no se narra la puesta en escena, no existe ningún argumento de alguna obra dramática, tampoco se hace ningún tipo de descripción de los pasos de la ceremonia. La puesta en escena sucede *en* la escritura, *en* el texto *Farabeuf*. Se trata de un teatro de la escritura en el que el papel principal lo ocupa alguien contemplando la escritura como un hecho que sucede de forma instantánea y sólo mientras ocurre, tal como el cuerpo para Nancy:

El cuerpo, sin duda, eso *que se escribe*, aunque no es absoluto *donde se escribe* —sino siempre lo que la escritura escribe.

Sólo hay excripción por escritura, pero lo escrito sigue siendo ese otro borde distinto de la inscripción, que mientras significa sobre un

borde no deja obstinadamente de indicar algo así como su otro-propio borde. Así, en toda escritura, un cuerpo es el otro-propio borde: un cuerpo (o más de un cuerpo, o una masa, o más de una masa) es, pues, también el trazado, el trazamiento y la traza [...] De toda escritura, un cuerpo es la letra, y sin embargo, nunca la letra, o bien, más atrás, más deconstruida que toda literalidad, una 'letricidad', que ya no es para leer. Lo que, de una escritura y propiamente de ella, no es para leer, ahí está lo que es un cuerpo (Nancy, 2003:67-8).

Ahora bien, en *Farabeuf* la *excritura* como cuerpo aparece como una experiencia de confrontación con otro-propio en la que existe una vivencia que va más allá de la mirada. En la lectura, según Nancy, somos afectados en un primer grado, en tanto que ésta se entiende no como el desciframiento, sino como el acto de tocar y ser tocados, la lectura es un acto de palpación (2003:68). Pero, de nuevo, el *texto-cuerpo* no es el lugar en donde se lleva a cabo la acción o el encuentro, sino la teatralización en sí, el acontecimiento (antes del nombramiento, es decir, como potencia), es la experiencia misma:

Ya que no se hace el recorrido del todo de un cuerpo, como lo muestran el amor y el dolor, ya que los cuerpos no son totalizables, al igual que no son fundados, no hay experiencia *del* cuerpo, como tampoco hay experiencia de la libertad. Pero la libertad misma es la experiencia, el cuerpo mismo es la experiencia: la exposición, el tener lugar (Nancy, 2003:78).

A pesar de que en *Farabeuf* se imposibilita la experiencia, hay una vivencia del *texto-cuerpo*, pero no sólo como *voyeurs*, sino también como suplicados. Vivimos, por un instante, una vertiginosa puesta en abismo que es el cuerpo y nos confundimos y perdemos *con* y *en* el texto. Hay una tendencia a la disolución en el texto (que no se concluye), lo cual no es difícil si tomamos en cuenta que está repleto de espejos y de rostros sin nombre, que nos miramos y somos mirados en un rostro que contiene todos los rostros, que nos engañan las sensaciones y somos víctimas de un malentendido que rebasa los límites de nuestro conocimiento (Elizondo, 2009:150).

Pienso que la insistencia en la rememoración de un recuerdo inasible, además de relacionarse con el hecho en sí de que siempre se escapa al sentido, también logra inducir en nosotros una memoria ajena; que la pregunta “¿recuerdas?” se dirige también a nosotros y que somos también ese tú a quien le hablan las muchas voces que conviven en el texto. Experimentamos por un mínimo instante, como lectores, la contemplación, aunque sería más bien la vivencia de un cuerpo infinitamente bello. Somos transgredidos, vivimos una llaga que nos hiere, nos abandonamos por un instante a una deriva incierta, pero que además de dolor (el dolor de perder nuestro yo) nos produce un infinito placer; no obstante, se trata de un placer que no se concreta o que no llega al punto de la satisfacción, pues la fusión nunca se realiza del todo. Somos cuerpo anhelante con el texto, queremos, deseamos la disolución en éste, pero nunca atravesamos ese umbral sino que nos situamos justo en el límite, lo que queda es la nostalgia de la continuidad perdida.

## Bibliografía

- Barthes, Roland (1973). “Texto (teoría del)”, *Encyclopedia Universalis*, t. xv, pp. 137-154. Documento PDF.
- Cerda, Kristov (2011). “O *Farabeuf*: escribir el cuerpo”, *Alpha* 33, diciembre, pp. 85-104, fecha de consulta: 2 de febrero de 2016.
- Coronado, Juan (2006). “*Farabeuf* en el tiempo congelado”, *Casa del tiempo*, vol. VII, núm. 86, época III, marzo, pp. 64-65.
- Curley, Dermot F. (2008). *En la isla desierta. Una lectura de la obra de Salvador Elizondo*. México: Aldus.
- Derrida, Jacques, Sussana Gad y Alexis Nouss (2006). “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, en *Decir el acontecimiento ¿es posible?* (trad. Julián Santos Guerrero). Madrid: Arena Libros.
- Elizondo, Salvador (1988). “De la violencia”, *Cuaderno de escritura*. México: FCE.
- Elizondo, Salvador (2009). *Farabeuf*, séptima edición. México: FCE, ePUB, Libro electrónico

- Figueroa, Marie-Claire (2007). *Ecos, reflejos y rompecabezas. La mise en abyme en literatura*. Oaxaca: Almadía.
- Gutiérrez, Andrés (2013). *El tiempo en Farabeuf*. México: UNAM.
- Insúa, Mariela (2000). “Voces e imágenes en *Farabeuf o la crónica de un instante* de Salvador Elizondo”, *Revista Signos*, vol. 33, núm. 47.
- Ito, Gloria (2005). “Contemplación literaria de un cuerpo supliciado: *Farabeuf*”, *Revista Casa del Tiempo*, vol. VII, núm. 76, época III, mayo, pp. 2-6.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Corpus* (trad. de Patricio Bulnes). Madrid: Arena libros.
- Paz, Octavio (2015). “El signo y el garabato”, en *Farabeuf o la crónica de un instante*. Edición conmemorativa por el cincuenta aniversario de su primera edición. México: El Colegio Nacional.
- Pereira, Armando (2004). *Farabeuf: la escritura del fragmento*. México: Departamento académico de estudios generales, ITAM, pp. 117-122.
- Rojas, Gonzalo (2005). “La memoria y el suplicio fugado en *Farabeuf* de Salvador Elizondo”, *Cyber Humanitatis*, núm. 33, [<https://cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/5787/5655>], fecha de consulta: 2 de febrero de 2016.
- Rosental, Mark y Pavel Iudin (1965). “Acontecimiento”, en *Diccionario filosófico*. [<http://www.filosofia.org/urss/dfa1959.htm>], fecha de consulta: 17 de abril de 2016.
- Vázquez, Adolfo (2011). “La carne de la transgresión: Salvador Elizondo y la escritura salvífica”, en Daniel Orizaga Doguim (comp.). *Cámara nocturna. Ensayos sobre Salvador Elizondo*. México: Tierra adentro.
- Villagómez, Norma (2007). “*Farabeuf* o el cuerpo mirado”, *Literatura Mexicana*, vol. 18, núm. 2, México, FFYL-UNAM. [[revistas-filologicas.unam.mx//literatura-mexicana/index.php/lm/article/view/573/571](http://revistas-filologicas.unam.mx//literatura-mexicana/index.php/lm/article/view/573/571)], fecha de consulta: 2 de febrero de 2016.

Recibido: 1º de abril de 2018  
Aprobado: 31 de julio de 2018

# Extimidad y sexualidad. Un estudio desde la formalización a la incertidumbre

*Edgar M. Juárez-Salazar\**

## *Resumen*

La intimidad contemporánea de la sexualidad se encuentra en una encrucijada. La problemática distinción entre lo íntimo y lo exterior ha producido nuevos espacios de reproducción de las dinámicas sexuales del sujeto. El psicoanalista francés Jacques Lacan estableció un neologismo muy preciso para comprender el espacio íntimo del sujeto sometido a su exterioridad real y simbólica: la extimidad. El presente texto busca articular el concepto lacaniano de *extimidad* con la distinción entre exterioridad e intimidad dentro de las dinámicas de la sexualidad y la sexuación contemporánea. Estos lugares nos harán precisar la dislocación de la intimidad en el mundo contemporáneo, estableciendo el recorrido de la formalización discursiva hasta la radicalidad del registro de lo real. Estos elementos serán elucidados también desde la sobrexposición de la intimidad y su valor como intercambio mercantil.

*Palabras clave:* exterioridad, extimidad, intimidad, público, sexualidad.

\* Profesor asociado en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y profesor de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: [edgar.jusan@gmail.com].

*Abstract*

The contemporary intimacy of sexuality is at a crossroads. The distinction between the intimate and the external symbolic system has produced new spaces of reproduction subject's sexual dynamics. The French psychoanalyst Jacques Lacan, established a so precise neologism to understand the subject's intimate space submitted to its real and symbolic exteriority: the extimacy. This paper seeks to articulate the Lacanian concept of extimacy with the difference between exteriority and intimacy within the dynamics of contemporary sexuality. These places will make us specify the dislocation of intimacy in the contemporary world, establishing the path of discursive formalization to the radicality across to the real register order. These elements going to be elucidated from the over-exposure of privacy and its value as a commercial exchange.

*Keywords:* exteriority, extimacy, intimacy, public, sexuality.

**Introducción**

La sexualidad humana es esencialmente traumática, se construye por *heridas* de forma consecutiva, secuencial, pretendidamente normalizada y, al mismo tiempo, por modos disruptivos, inconstantes e irresolubles. Sabemos con esto, cuando menos, que toda sexualidad está inevitablemente inscrita en el orden de la cultura y las regulaciones que estas leyes culturales le imponen. Cuando se ubica en el desarrollo cultural, la sexualidad humana no sólo es presa de leyes —jurídicas o no— que la establecen y la regulan en el plano de la positividad social que, además, se presenta como orgánicamente exterior en la vida de los sujetos.

De este modo, la sexualidad parece no pertenecerle al sujeto de manera completa o unívoca. En los albores del siglo xx, Sigmund Freud (2000a), un inquieto y joven médico judío, comenzaba a dilapidar muchas de las construcciones sobre el desarrollo psíquico infantil en la privada y represiva vida sexual victoriana vienesa. Sus

valiosos aportes a partir de sus *Tres ensayos de teoría sexual* radicalizaron toda la concepción de la infancia y cuestionaron la condición individual, reduccionista y normativa de la vida sexual de los sujetos de aquella época.

Sin embargo, esto no fue obra de la casualidad, Markos Zafiroopoulos (2001) apunta, de manera precisa, que el descubrimiento freudiano no podría haberse logrado sin la insistencia de las conversiones de la vida de las familias vienesas a partir de la concepción o transmudación hacia la organización de la familia conyugal y en contraposición de las familias *totalizadoras* judías. Freud vivió —por decirlo de modo insistente— en la coyuntura misma de las transformaciones familiares, lo que le permitió desarrollar toda su teoría sexual a partir del complejo de Edipo y de la ambivalencia de la sexualidad infantil.

Nuestro periplo es necesario. No hay sexualidad ajena a las construcciones culturales que determinan las disposiciones degradadas de la vida social y moral de los individuos. La sexualidad tiene coyunturas morales, diques y espasmos culturales indisolubles para el unívoco entendimiento de la conciencia que Freud (2000b:168) problematizaría mediante el paso de las “pulsiones parciales” a la “facultad” de la “sublimación”. Condición que presenta a la sexualidad en la imposibilidad de ser entendida sin una constante obstinación de la instancia cultural.

Estos puntos se complejizan profundamente en Lacan. En primer lugar, cuando se piensa a la sexualidad producida inicialmente por el efecto simbólico del significante, lo que provoca su núcleo formal y traumático por la vía de la identificación y la castración simbólica productora de una “deuda simbólica” (Lacan, 2013:63). Pero, posteriormente, lo inconsciente estructurante muestra su forma exterior y gozante en las “fórmulas de la sexuación” (Lacan, 2009c:95-97), presentadas como un neologismo lacaniano para explicar la diferencia en sí misma y más allá de la identificación simbólica que posiciona al sujeto sexuado. Esta sexuación conlleva la agudización de la exterioridad-íntima pues el sujeto, por efecto de la demanda del sistema simbólico, *organiza* un sentido de los *modos de goce* de la elección sexual. En este sentido, las condiciones que se localizan en la suspen-

sión de los cánones psicologizantes de la interioridad inscriben la castración simbólica en términos de *modalidades* en las que se vive una posición con el goce masculino y femenino.

En paralelo, como escribe Pasqualini (2016:18), “la convivencia entre lo individual y lo social” tiene un carácter “irremediamente conflictivo” y esto no sólo puede representarse por la dificultad de permanecer estáticos en la cultura, sino también por la necesidad insistente del sujeto por problematizar su mismo estado cultural. Freud (2000f), incidía ya en las resistencias del sujeto en torno al establecimiento de la cultura. Nuestra *cultura cotidiana* lo reafirma, la única consecución de la sexualidad en el individuo es inhibida por el exceso de placer, del excedente, del goce ulterior. Otra prueba más puede predecirse sobre nuestra sexualidad cultural-traumática, pues para Freud (2000c:9), no hay en lo absoluto una “tendencia a la estabilidad”, la sexualidad debe inscribirse en algo más allá, donde el placer está situado en el *plus* de la concatenación del placer, vislumbrado como *excedente conflictivo*.

De esta manera, nuestra asunción sexual debe ser remitida inconmensurablemente al registro del excedente, del exceso, de la incompletud y de la imposibilidad. En este sentido, Freud resulta insuperable pues nos muestra, con abrumadora agilidad, que nuestros destinos pulsionales de objeto y yoicos, cuando menos en el orden sexual, están condenados a lo imposible, a lo exterior amenazante, al objeto perdido como aquel que nunca encontrará resarcimiento en una vida sexual normalizada. Si Freud (2000e) mostraba que el Edipo encuentra cabida en un inestable sepultamiento, como propulsor necesario de un efecto identificatorio, muy válido resulta precisar que el Ideal producido por estos avatares tendrá que incidir en la vida anímica del sujeto. No hay más allá del sepultamiento sin asunción de la normalización de una sexualidad externa al sujeto y allí radica el logro cultural. Sirva, pues, esta introducción para discernir la distinción irrestricta entre la naturaleza y la cultura por vías de la sexualidad en el panorama freudiano.

## Exterioridad, lenguaje y sujeto del inconsciente: hacia algunos clivajes políticos

La relación entre lo exterior cultural y la sexualidad tuvo uno de sus puntos más agudos para el psicoanálisis a partir de los trabajos de Jacques Lacan. Es también ampliamente conocida la influencia de los planteamientos del antropólogo Claude Lévi-Strauss, cuando menos en el periodo del *retorno a Freud*, en la enseñanza del psicoanalista francés. Más allá de esto, queremos hacer dos puntualizaciones en particular: la primera estriba en el establecimiento de leyes simbólicas a partir de la prohibición del incesto. Para Lévi-Strauss (1981:45), la “regla presocial” de la prohibición del incesto debe referirse primero en su condición de “universalidad” y, paralelamente, en la instrucción de la “imposición” de las “normas” de forma estructural. Este carácter normalizador será fundamental para la precisión de Lacan sobre el complejo de Edipo, pues éste no sólo implicará la asunción de la sexualidad, sino que al mismo tiempo, establecerá la normalización de la sexualidad cuando menos en dos polos o posiciones: masculino y femenino.

Con la segunda puntualización, buscamos precisar que el lenguaje es la *formalización* mediante la cual el psicoanálisis de Lacan posibilita la elevación de la estructura. No obstante, esta estructuración no es total pues, a diferencia del estructuralismo, la formalización incluye la noción de *resto* que no es articulada en la estructura. En palabras de Lacan (2008:261-262), la estructura refiere a una acepción de “conjunto *covariante*”<sup>1</sup> y no de una “totalidad”, la cual se encuentra a expensas de la lógica aleatoria del significante y su encadenamiento. Esta condición, además de deshacer la reducción de Lacan como pensador estructuralista, dispone que dentro del encadenamiento significativo se produce una formalización lingüística de la sexualidad a partir de la representación del significante en la cadena y con esto la producción de un sentido; correlativamente, la apertura a la indecibilidad de lo real más allá de la estructura y

<sup>1</sup> Las cursivas son nuestras.

en la dinámica de la materia contingente del significante y su resto indecidible.

Ahora bien, si para Lacan el complejo de Edipo es el elemento normalizador de la sexualidad, es preciso referir que, como lo había pensado ya Freud (2000d:33), a partir de la “identificación-padre” justamente se puntualiza la inserción de un “significante” mediante el cual se producirá la “normalización” de la sexualidad (Lacan, 2008:269-270). Por esto, para Lacan la lógica del sujeto y su representación debe pensarse en elementos puramente significantes (simbólico) y no sólo de significación (imaginario) con la anudación topológica del *au-sens* (real),<sup>2</sup> más allá de la *eficacia simbólica* planteada por Lévi-Strauss (1958:224), la cual “estructura” las “leyes simbólicas” del individuo.

Lacan va a fundamentar —en su momento más allegado al estructuralismo— a la sexualidad a partir de la condición del estructuramiento desde el encadenamiento de los significantes y no sólo como condición *sine qua non* del sentido a raíz del significado en la estructura inter-subjetiva de la sexualidad. En otras palabras, Lacan apuesta primeramente por la formalización del encadenamiento significativo a partir de la representación y la falta producida por el Otro. Con lo anterior, la asunción *plena* de la sexualidad, y los posteriores modos de elección de goce en el inconsciente, resultan imposibles de pensarse únicamente desde la conciencia pues esto remitiría inequívocamente a una totalización ideológico-imaginaria de la sexualidad.

Quizás es conveniente regresar un poco en la historia. En particular, retornar al giro sustancial propiciado por la lingüística de Ferdinand de Saussure (2014). Desde esta perspectiva, la realidad no es más que una representación cortada por la fuerza del signo a

<sup>2</sup> En este punto del texto hacemos referencia a lo real como registro de la ausencia de sentido. Como aproximan Badiou y Cassin (2011:100), “lo real es *au-sentido*, por lo tanto ausencia de sentido, lo cual implica, desde luego, que hay sentido”. En otro punto del texto nuestra aproximación hacia lo real es pensada también desde lo indecidible y lo imposible que *no cesa de no escribirse*, condición más allegada al momento en que Lacan busca articular imperiosamente la idea de lo simbólico. El *au-sens* se inscribe en el periodo del *último* Lacan, donde su pensamiento es puramente topológico.

partir de la relación entre significado y significante. Como es conocido, Lacan lleva al extremo esta condición otorgándole una fuerza primordial al significante, dado que el sujeto se coloca como un significante o que es representado para otro significante. Esta *mítica* frase lacaniana hace énfasis en el concepto *representación*, pues en tanto representa exhibe su falla intrínseca, su resto *inarticulable* al registro simbólico.

Esto tendrá implicaciones imprescindibles. En principio, Lacan se aleja de toda adecuación de la absoluta y unívoca representación de la sexualidad por el significado y precisa a fuerza de la identificación por el factor clave significante. Por otro lado, va a posicionar en la fuerza de éste, la imposibilidad de la relación (sexual) social, en la ausencia de sentido de la relación sexual en tanto que es puramente fantasmática. Este punto es primordial pues presenta una problemática estructural y universal del *impasse* de la relación intersubjetiva que sólo puede salir de su atolladero con las elaboraciones fantasmáticas.

Como escribe Alenka Zupančič (2013:20), Freud encuentra la sexualidad humana como “algo intrínsecamente sin sentido” y “no como el horizonte último de todo sentido producido por el ser humano”; se trata de una “desviación plagada de paradojas de una norma que no existe”. La sexualidad humana es un producto cultural *exterior* de la norma *in-existente* que, inexpugnablemente, involucra la imposibilidad de la misma y hace producir a un sujeto por vía del significante. La ulterior sutura del significante, que puede realizarse por el sentido de una sexualidad normada y por la articulación estructural inconsciente, encuentra un vacío que, precisamente, exhibe una relación particular del sujeto con su *exterioridad-intima*. En efecto, la producción de un sujeto está afectada entonces por la asunción de identificaciones *problemáticas* que confeccionan formas políticas exteriores de relación, desde el mismo vacío y desde la radicalidad de lo real contingente y *ex-sistente*.

Este punto resulta fundamental para el pensamiento de Jean-Claude Milner (2013:15-16) en su *Política de los seres hablantes*, pues la fundación política de las “formas” que se manifiestan en la condición pretendidamente normal de la realidad simbólica e imaginaria, no

hacen otra cosa que evitar la “pluralidad” inestable y contingente de lo “real” pues, finalmente, a partir del “inconsciente freudiano” sabemos que el “sujeto hablante” nunca es “uno, ni siquiera cuando duerme”. Las *formas* de la sexualidad, a partir de las identificaciones, nos recuerdan que la política se presenta al sujeto como una forma articulada al ser hablante, al *parlêtre*.

Este es uno de los puntos clave de la distinción realizada por Lacan ante ciertos relativismos de la construcción simbólica de la realidad. Aun cuando Lacan sostiene la importancia del lenguaje en la estructuración del sujeto, el psicoanalista francés va a ubicar al gran Otro como un ente escindido al igual que el sujeto mismo. El sistema simbólico, por tanto, no es una completud pues no deja de mostrar sus fallas al momento de presentarse la violenta muestra de su división constitutiva. El lenguaje produce la *ex-sistencia* del sujeto como elemento puramente *éxtimo* a partir de la estructura formalizada del lenguaje gracias a los efectos de lo real material del significante.<sup>3</sup> El sentido, producido en el sujeto por efecto metafórico, no sólo consigue la asunción de su sexualidad sino también delimita la lógica estructural del sentido de significación. De esta manera, sostiene Jonathan Culler (1998:101), “el significado equivale a presentar las relaciones de contraste y las posibilidades de combinación de una lengua”. No obstante, en Lacan sólo puede entenderse esta significación por la materialidad puramente aleatoria del condicionamiento mediante el significante amo (S1). Allí reside la fuerza estructural de la formalización y no sólo en el sentido. En clara oposición con un posicionamiento semiótico, la demanda estructural e inconsciente del sistema simbólico de la cultura se convierte, con esto, en el mecanismo exterior que organiza las disposiciones del amo y de los modos de goce.<sup>4</sup>

Es necesario precisar también la fuerza de la exterioridad para la articulación de la realidad del sujeto a partir del pensamiento

<sup>3</sup> Más adelante profundizaremos la idea de extimidad. Sin embargo, la problematización de la exterioridad puede ser complejizada aún más desde la noción del “Gran Afuera” propuesta por Quentin Meillassoux (2006).

<sup>4</sup> Cfr. J. Culler (1975:13) a partir de la noción semiótica de identidad relacional.

de Lacan. Uno de los efectos primordiales para distinguir la relación entre exterioridad e interioridad parte del proceso de identificación que es crucial en la salida del complejo de Edipo (Lacan, 2007a:218). Se trata de una identificación que no es totalitaria en ningún punto pero que se sostiene en el anudamiento topológico borromeo de cada uno de los registros de la realidad humana (real-simbólico-imaginario). En particular, nos referimos aquí a la identificación en el plano de lo imaginario y en el plano de lo simbólico. Primeramente, en la identificación de un yo (*moi*) autónomo y pretendidamente completo a partir de la conceptualización del *estadio del espejo* (Lacan, 2009a).

Y por el otro, la asunción del registro de lo simbólico y la elaboración de un yo (*je*), que forma parte de la enunciación del sujeto. No obstante, si el registro imaginario se muestra fracturado, la realidad simbólica también lo está. Como señala oportunamente Mazzuca (2007:76), “el concepto de identificación simbólica, por oposición al de identificación imaginaria del estadio del espejo” acontece de “una manera tímida y difusa, al punto de no mencionarse nunca por su presencia efectiva sino sólo por sus fallas o por su ausencia”. Si acontece de esta manera es porque la identificación se produce por mera exterioridad originada desde el discurso del Otro.

La materia simbólica de lo exterior es, entonces, susceptible de transformaciones dialécticas y contingentes. La totalidad de un supuesto sistema simbólico completo muestra incesantemente sus fallas que hacen presentar al Otro como ente escindido y demandante. Estas condiciones también tiñen, como ya observamos, los métodos políticos desde la exterioridad de los sujetos a partir del lenguaje. Pero llevemos esto un poco más allá, sabemos con Derrida (2012:87), que el “significante” como “imagen acústica” no refiere a un “sonido oído” sino hacia el “ser oído del sonido” como condición de la “materia” que puede representarse. Condición que le otorga al significante un estatuto de exterioridad ontológica de representación. Pero, adicionalmente, el lenguaje nos presenta, vía los significantes, una compleja regularidad relacional a nivel social (imaginario) que contrarresta e incluso degrada la estructuración cultural.

La sociedad es una degradación de la cultura. Lo social como acto imposible o nuestra sociedad como punto exterior problemático, no es otra cosa que una carente delimitación de la articulación simbólica. El sujeto habita como un significante que es representado para otro significante en la condición de un clivaje cultural y social condenado a un atolladero. La “sociedad” ubicada “dentro del lenguaje”, en el sistema simbólico de la cultura, sólo puede “ser inaugurada” por un “pacto, acuerdo o convención” y “al significar la estructura, cada significante ratifica y cumple el pacto simbólico” cuestión que, adicionalmente, se muestra “como una ejecución perceptible del pacto” donde “cada significante puede considerarse un signo de reconocimiento entre los sujetos del pacto” (Pavón-Cuéllar, 2010:44-45).

Esta condición posibilita una identificación simbólica ceñida en un pacto social y político que se encuentra necesariamente demarcado desde la exterioridad del sujeto. El inconsciente, como exterioridad, manifiesta incesantemente su modo de estructurar y delimitar las acciones, cuando menos hasta cualquier brusca aparición de lo real y, adicionalmente, pone en suspenso la relativa integridad del registro imaginario pues éste no es más que la constante ilusión sobre una distribución social ideológicamente estable (véase Žižek, 2004; 2010).

De modo paralelo, desde la perspectiva lacaniana, “la cultura pierde su unidad simbólica debido a la disociación social”. Desde este punto, “la disociación se puede encontrar en todas partes de la sociedad. Existe la partición fundamental entre las clases sociales o entre maestros y esclavos, y la división íntima correlativa de cada sujeto entre su propio dominio y esclavitud” (Pavón-Cuéllar, 2013:268). El punto de ruptura entre lo cultural y lo social nos recuerda que la conformación totalizante de lo social sostiene una dinámica política de consenso más allegada al goce y a las formaciones sintomáticas que a una neutralidad política, o una estandarizada *regularidad conductual* de los sujetos. La realidad exterior, remitida comúnmente a la *interioridad del yo* resulta ambigua, nuestro punto más íntimo es primordialmente una condición dependiente de la exterioridad en un horizonte político que permite la *relacionalidad*.

Además de constituirse como un pacto, la realidad social exterior del sujeto tiene un enorme sustento fantasmático que se conjuga con la dinámica política como pura exterioridad del inconsciente y sus modos sociales degradados de la cultura. Como menciona Stavrakakis (2007:114), la “concepción fantasmática de la institución sociopolítica de la sociedad como una totalidad armoniosa no es más que un espejismo”. La ilusión de la práctica social, sostenida como eje de la relación social fantasmática, no hace sino mostrar la inserción “traumática de lo político” a partir del “encuentro con lo real” que “inicia una y otra vez un proceso de simbolización” y reorganiza “el omnipresente juego hegemónico entre diferentes simbolizaciones de este real” indecidible.

Lo real, como indecidible e imposible y en relación con lo simbólico,<sup>5</sup> recuerda las coordenadas exteriores que someten a lo inconsciente simbólico y a la identificación imaginaria articulada en la fantasía social de la completud, de la relación sexual. No hay manera de librarse de esta problemática, sino sólo sucumbir a la estructuración por vías de la identificación y el sostenimiento fantasmático. Estos ejes, constitutivos de lo social, precisan que en la ilusión del yo tendrá que montarse un escenario cada vez más fantasmático que le permita solventar los empujes estructurantes de lo simbólico y de lo real que, como menciona Lacan (2010b:83), “no es universal” y remite siempre a “elementos” y “conjuntos”, que se intercambian desde la lógica del significante y su articulación contingente.

El lenguaje, finalmente, en palabras de Samo Tomšič (2012:107), es una “formalización” que se encuentra en una profunda relación con “lo real”, cuestión que precisaremos más adelante. No sólo define la disposición de una orientación de la sexualidad, sino que construye también los mecanismos simbólicos y culturales que permiten expandir la dinámica de un goce como momento ulterior perdido por ésta. No hay posibilidad de pensar una *interioridad* política sin remitir al abismo reduccionista del goce individualizante. Esto pue-

<sup>5</sup> Conviene recordar en este punto que dentro del periodo más estructuralista de Lacan aún no se precisaba la idea del *au-sens* para definir lo real.

de fundamentar una sólida crítica a las psicologías positivas; sin embargo, no es objeto de nuestra reflexión.

### **Interioridad y extimidad. De la aparente certeza a la incertidumbre**

Hemos revisado hasta este punto algunas de las vicisitudes de la organización del sistema simbólico de la cultura y la realidad dentro del eje real-simbólico-imaginario que dispone posiciones de exterioridad en el sujeto. Lo interior, desde nuestra perspectiva, se simula en lo privado pero es incapaz de sostenerse sin lo público y exterior, es decir, sin el lenguaje que busca representar la realidad. Necesariamente debemos precisar que lo público, como ya hemos revisado, se sostiene en una suerte de *relacionalidad política* que, articulado a la formalización del lenguaje del inconsciente es también terreno de la política de goce de los seres hablantes.

Nos encontramos aquí ante las novedosas disposiciones de una realidad interior subjetiva trastocada en el espacio político de la exterioridad y lo público. Es bien conocida la sentencia de Lacan (1967:166): “el inconsciente es la política”. Palabras singulares que pueden leerse al tenor de la estructuración del amo moderno, del capitalismo, en cuanto *nueva* demanda hacia la vida política del sujeto, su goce y, como señala Lacan (2010a:32-33), hacia “una modificación en el lugar del saber” que *produce* otro lugar de la “verdad” en una “sustitución” por “humanos” que son tan “consumibles” como los “productos”; un nuevo orden del saber sobre el intercambio que encuentra lugar en la *mercadería del saber* en donde habita el esclavo moderno. Una verdad adecuada desde el exterior simbólico que no tiene otra forma residual sino la ficción.

En el capitalismo tardío, bien señalado por Verdú (2006) como “capitalismo de ficción”, la dinámica exterior del sujeto exigido en su goce a partir del Otro, puntualiza las relaciones políticas a partir del canje mercantil desde un saber que se encuentra sostenido en el semblante. El discurso del amo moderno no hace sino precisar una

nueva forma en la que lo interior pierde sus cualidades restrictivas para anidarse en un semblante cada vez más homogéneo y común. La disposición de lo exterior y lo interior, al igual que lo público y lo privado, va a representarse como una condición de sostenimiento de una realidad originada desde una suerte de bipolaridad que, además de representarse claramente en lo imaginario y lo ideológico, será socorrida exteriormente por el sistema simbólico de la cultura que servirá de sostenimiento simbólico.

Paralelamente a la propuesta de Sibilía (2008:105), donde el yo es centrado como el actor principal del *show* contemporáneo de la vida a partir de las redes sociales, y en donde vivimos apostados y sometidos a la “tiranía de la visibilidad” desde nuestros propios cuerpos; quizá sea pertinente señalar que el lugar del Otro insiste en recordar, aun en la intimidad, que todo está sometido a la exterioridad. No hay, por tanto, sexualidad puramente interior, individual o parcial, sino sexualidad traumática<sup>6</sup> asociada a la disposición del sistema simbólico que mantiene su insistencia en la estructura exterior del inconsciente como productor de la sexualidad misma. El inconsciente es un lenguaje que trabaja y, en tanto tal, sólo puede subsistir por su intercambio exterior. La *experiencia* de la sexualidad no es más que un espejismo de una posición para representarnos ante la cadena de significación.

En este sentido, la psicoanalista Alenka Zupančič (2017:8), agudiza aún más esta condición, pues menciona que “el significado sexual, tan generosamente producido por el inconsciente, está aquí para enmascarar la realidad de una negatividad más fundamental en el trabajo en la sexualidad”, su insistencia reside en “separarnos” mediante “una pantalla” profundamente “efectiva” sobre la cual recae una “satisfacción-satisfacción a través del significado”, localizada mediante una “satisfacción en la producción de significado sexual

<sup>6</sup> El sentido *traumático* es entendido a partir de la idea estructural del anudamiento del sujeto desde el significante en relación con el núcleo imposible de lo real, en cuanto tal, traumático. En su acepción estructural esta concepción posibilita también una lógica política de la falla en la asunción de la sexualidad y la producción de la subjetividad. Véase Roberts y Malone (2013:307).

y (como el reverso de esto) en la producción de significado de lo sexual”. Es aquí donde, para la eslovena, el psicoanálisis busca “desactivar lenta, pero completamente, el camino de esta satisfacción, para hacerlo inútil”; en palabras concretas, para “restaurar el sexo en su dimensión de lo real”. La sexualidad íntima producida desde el inconsciente es, para decirlo en sentido estricto, un rasgo éxtimo del sujeto que, en tanto asunción y constitutivo, habla más de la exterioridad pero que hace las veces de prisma de la intimidad para el sujeto.

Con lo anterior, vayamos entonces al concepto central de nuestro texto: la *extimidad*. Aunque no se presenta, ni remotamente, como uno de los conceptos fundamentales en la obra de Lacan, el término *extimidad* puede ayudar perfectamente a profundizar nuestro entendimiento sobre la interioridad y lo íntimo como caracteres profundamente ligados a la constitución sexual exterior. El seminario de *La ética del psicoanálisis*, Lacan (2009b:171) sugiere que la extimidad es “esa exterioridad íntima”, allegada profundamente a “la Cosa”, a la condición de lo irrepresentable, al rasgo que se escapa pero es constitutivo, la cual devuelve a todo acto vinculado con el objeto hacia una imitación en su misma imposibilidad del orden de lo real.

Se trata, en otras palabras, de aquello que se presenta en la exterioridad real, asegurada por la designación del significante pero, al mismo tiempo, una condición íntimamente especial con el objeto. En palabras de Miller (2010b:31), es “la imagen del Otro la que define el interior, el sentimiento del interior, el sentimiento de intimidad”. Se trata de una *instantánea* recuperada por el sujeto de aquello significativo que le es exterior. Esa captura delimita el elemento de representación de la extimidad. Un *afuera* que es completamente familiar, pues ha sido capturado de manera singular por el sujeto.

Como vimos anteriormente, la sexualidad, la sexuación y el sujeto se encuentran enlazados también por una condición éxtima que devuelve ciertas características del orden de lo real, pensado aquí como *ex-sistencia*, que se encuentran sometidas al imposible designio último del significante y anudados topológicamente en un “nudo borromeo” (Lacan, 2006:20). A partir de la referencia topológica, Lacan inscribe una relación particular con el afuera-adentro que se

exhibe en una forma de continuidad mediante la articulación de una *banda de möbius*. Este afuera sin adentro tiene, en la sexualización, una relación clave con el goce, pues en una primigenia aproximación, señala Miller (2010a:187) es posible pensar a éste como lo “Uno”, para indicar su aparición “anterior al Otro” y su proximidad con “la Cosa”, como un modo previo a la castración simbólica y que le devuelve un estatuto muy cercano a lo real y su *au-sens*.

En este sentido, “la Cosa”, como apunta Pavón-Cuéllar (2014: 662), se ubica con el lenguaje en el “vórtice”, se trata de una “experiencia íntima que da significado y existencia a las cosas externas”, en “el interior ‘personal’, origen y horizonte del exterior ‘impersonal’, el comienzo ‘subjetivo’ y el final del entorno objetivo”. La realidad, sexuada, traumática y constitutiva del yo se encuentra ceñida, pues, al pasaje mediante el cual el registro de lo real atraviesa lo simbólico y lo imaginario, con su ausencia de sentido, para producir la noción de lo íntimo, de lo personal. Esto conlleva una fuerte agudización de las exigencias hacia el yo, en tanto imaginario y simbólico, pues se precisa una respuesta del sujeto ante la demanda del Otro. Con lo anterior, encontramos que la exterioridad ya no sólo va a remitirse a lo simbólico sino también al registro de lo real como medio de insistencia exterior de lo no simbolizable por ausencia, y a lo imaginario como rasgo propio de la captura de la imagen del Otro por el sujeto.

Ahora bien, en el llamado capitalismo tardío, el registro simbólico y el registro imaginario parecen dictaminar dinámicas no sólo de demanda, sino de un *sostén último* donde el sujeto puede resistirse a las exigencias del registro de lo real. En la asunción de la sexualidad, en el mundo contemporáneo, no sólo podemos ubicarnos dentro de una “hipótesis paradójica” de permisividad y prohibición, como sostiene Foucault (2013) en su *Historia de la sexualidad*. Por el contrario, estamos ante un matiz cada vez más carente de la disciplina profunda del poder. La permisividad y la ventana de lo interior revelan una constante fantasmática del sujeto.

Se trata, en otras palabras, de una permisividad excesiva que tiene como último garante la presencia del tercero en escena, el Otro. La

ley ya no se constriñe en toda su fuerza exterior represiva o permisiva, sino que vuelca su potencia en una pretendida neutralidad que regresa, como una sutileza, desde una forma aún más punitiva. El *espectáculo de la intimidad*, tomando el sustantivo que utiliza Paula Sibilía (2008), es un escenario de supuesta libertad sexual que ha transformado los valores mismos de la intimidad. Lo íntimo es sólo una respuesta, extremadamente traumática pues es inconsistente, por la cual el sujeto sostiene el orden simbólico-imaginario que le es constitutivo y, al mismo tiempo, condiciona su respuesta ante lo amenazante de la exterioridad.

En otras palabras, es como si al velo constitutivo de la sexualidad se le colocara un segundo velo que *garantiza* la existencia social y, política del sujeto desde un deseo que evita, cada vez más, la aparición de lo real como registro constitutivo inexpugnable. Se trata aquí de la sociedad del goce excesivo y, por tanto, imposible. Un exceso de realidad en el cual el sujeto no puede responder plenamente sino fortaleciendo cada vez más su semblante.<sup>7</sup> La constancia del sujeto ante su control de la intimidad, que propiamente es éxtima, está quebrantada por el mismo requerimiento del sistema simbólico y por el retorno, inconcluso, insistente y preciso de lo real. La proliferación del sentido unívoco del yo, la disposición de mecanismos y prácticas sexuales cada vez más detalladas sobre un pretendido conocimiento del cuerpo y la emergencia de prácticas individualizantes del capitalismo, parecen mostrarnos las enclaves de la exigencia de lo exterior pero, al mismo tiempo, condicionan nuevos vínculos con los constructos del sistema simbólico de la cultura. Persistir en lo imaginario parece cobrar una cuota de *insatisfacción gozante* que busca ser administrada en el espacio *interior* de cada sujeto.

En este sentido, los efectos de la extimidad son profundamente avasalladores. En principio, la fuerza de la intimidad es, siguiendo

<sup>7</sup> Una digresión importante puede localizarse aquí en el incremento de los casos de ansiedad en el mundo contemporáneo. Siguiendo la apuesta de Lacan (2007b:87), se trata de la angustia como esfuerzo de lo real, como la “causa de la duda” y lo que “no engaña”. Una respuesta agudizada en un mundo que trata, a toda costa, de invisibilizar, desde la intimidad, la potencia de la incertidumbre en lo real.

la clave lacaniana, “elevada a la dignidad de la cosa”. Se convierte en un objeto preciado y sublime que resulta sumamente valorado. En contraste con lo postulado por Tello (2013:212), quien señala que la “intimidad ha muerto”, e incluso, que podemos “intentar recuperar nuestra intimidad perdida”; creemos que la intimidad no se ha *perdido* sino que ha tomado una caracterización *sublime* mediante la cual se agudiza la protección social-gozante de la intimidad.

Por más que se intercambien imágenes de las cosas más absurdas, elegantes, magníficas, ominosas, risibles, memorables e importantes de nuestra vida íntima en las redes sociales, el carácter sublime de la intimidad, siempre busca ser protegido por parte del sujeto. Se trata de un espacio singular e incluso *sui generis* donde, a pesar de mostrar miles de imágenes, lo públicamente considerado íntimo, no es exhibido plenamente ante lo público. Una defensa del yo imaginario que fija la identidad interior y abrumadora del sujeto. Se trata de una situación paradójica que resguarda lo más interior de nuestra sexualidad exhibiéndolo.

Sirva de ejemplo la configuración actual de las redes sociales, las cuales permiten establecer, cada vez más profunda y minuciosamente, mecanismos para proteger lo íntimo y lo privado. Aunque se pueda *vender* la información a cualquier transnacional, es el valor de la intimidad como mercancía intercambiable donde todo se vende y todo vale. La *intimidad-éxtima* se localiza en las disposiciones técnicas de una red social que nos construye un sistema de reglas y mecanismos particulares que administran la disposición de lo íntimo, con reglas exteriores y “comunes” que dictaminan que *ex-sisten* cosas interiores que pueden hacerse públicas y otras que deben permanecer en la intimidad.

Quizás, el término más oportuno para describir el espacio de lo íntimo en las redes sociales, sea el utilizado por Foucault (1994:755) a partir de la noción de *heterotopías* como “espacios otros” en los que se “yuxtaponen una multitud de emplazamientos” que incluso se “contraponen” dentro de una espacialidad general.<sup>8</sup> No obstante,

<sup>8</sup> Esta conceptualización puede ser nutrida profundamente por el concepto de *por-notopía* elucidado por Paul Beatriz Preciado (2010:120), que refiere a una “capacidad de

además de las disposiciones de un *espacio otro*, singular y yuxtapuesto, la cuestión clave para nuestro trabajo es recuperar la noción de *extimidad*, justamente como aquella que logra potenciar y dilucidar lo ininteligible del paso de lo exterior a lo interior más allá del espacio pero insistiendo en que lo interior es, desde su origen, exterior. Una intimidad que, además de ser intercambiable como objeto, puede ser también el reducto último que garantice la consistencia del yo interior y autónomo y su representación de la realidad.

Como comúnmente ocurre, las discusiones sobre la representación de la realidad para el psicoanálisis nos llevan a la problemática del objeto. En este punto, seguimos el aporte de Žižek (2006:26) pues, a partir de su *Visión de paralaje*, ubicamos el objeto “más allá del propio objeto” en una lógica de “punto ciego” por la cual el sujeto es “incluido en el mismo cuadro construido por él”, una especie de “cortocircuito reflexivo” que no es otra cosa que la “duplicación de sí mismo, estando afuera y adentro”. La relación del sujeto con su propia *mise en scène* de su intimidad que articula la recreación simbólico-imaginaria por la cual, el Otro, como tercero en la imagen, potencializa no sólo la lógica de un *goce íntimo*, también el intercambio de mi realidad como objeto, más puntualmente, como una reminiscencia de un objeto perdido.

En este sentido, la relación interioridad-exterioridad, desde la óptica de la extimidad, no puede seguir siendo representada mediante la dualidad totalizante en sí misma; por el contrario, la *ex-sistencia* del Otro, garantiza que la puesta en escena de la intimidad y también de la sexualidad íntima, no se fracture. Lo anterior no deja de mostrar un guiño cómplice con el conocido: *no hay relación sexual*, postulado por Lacan. Pues la única manera de presentar mi intimidad como resquicio último de mi actuar en el mundo sólo puede ser sostenida a partir de la fantasía ideológica de la sexualidad y, en general, del yo.

---

establecer relaciones singulares entre espacio, sexualidad, placer y tecnología” que “alterna con las convenciones sexuales o de género y produciendo subjetividad sexual”.

No hay forma de precisar la certeza de lo objetivo en cuanto a la intimidad y a la sexualidad. En cierto sentido, se trata de constreñir cómo el sujeto se debate en la falla constitutiva de su sexualidad interior y la demanda del sistema simbólico como resistencia al registro de lo real desde lo exterior. Lo íntimo se encuentra inexorablemente conectado a una forma lacónica, extremadamente funcional y sublime, que increpa al sujeto a vivirse en ella como ficción que es incitada a agudizarse desde el último reducto de su subjetividad. Finalmente, y como corolario a esta disposición fronteriza, a la vez íntima y éxtima del mundo sexual contemporáneo, habría que precisar que el entendimiento de la extimidad, a pesar de ser expuesta por Tisseron (2001:52) como lo “expuesto” por “cada uno” desde una “vida “íntima” entre “lo físico y lo psíquico”, resulta ser la verdadera ruptura de la dualidad interior-exterior. Lo público como entidad política matiza un registro de lo exterior que es, además de paradójico, el medio por el cual se sostiene una extimidad que busca ser exhibida pero también interiorizada y privatizada.

En resumen, la formalización discursiva no deja de precisar que la intimidad del sujeto se encuentra dislocada por la persistencia de dos puntos paradójicos. Por un lado, la insistencia de sostener el semblante de la intimidad como objeto propio de lo sublime y por el otro, el entramado real-simbólico que no deja de articular la dinámica estructural de lo simbólico y la *ex-sistencia* de lo real, que no cesa de no escribirse, para recordar al sujeto la fragilidad e incertidumbre de su ser-existencia en el mundo problematizando el sentido mediante el cual produce su sexualidad y sus modos de goce en la sexuación.

### Un breve epílogo

A lo largo del texto hemos puntualizado algunas de las claves relacionales entre lo exterior y lo interior. Nuestro punto de anclaje fue la constitución política de lo inconsciente y la disposición de lo real

como fundamento disruptivo y, al mismo tiempo, subversivo de la afanosa y estructurante forma del sistema simbólico de la cultura. Nuestra exposición ha buscado matizar la insistencia de los registros del pensamiento de Lacan en torno a la construcción de la sexualidad como espacio de una intimidad que ya no sólo se encuentra *supuesta* sino que recapitula mecanismos que la hacen construirse como una excepción contingente y necesaria entre el vínculo de lo público y lo privado. No hay intimidad que no pase por el prisma de lo exterior, por lo tanto, la sexualidad y sus constructos íntimos son un rasgo de la extimidad propia del sujeto.

La formalización a partir de los modos estructurantes del sistema simbólico se encuentra, desde su vinculación con lo íntimo, como una inconsistencia que, *eppur si mouve*, en la dinámica cotidiana de la sexualidad. Quizás es necesario echar mano de la propuesta de Paul Beatriz Preciado (2011:135) cuando precisa que la distinción entre las dualidades “natural-artificial”, “primitivo-moderno”, y, en nuestro caso, interioridad-exterioridad, no pueden pensarse más sin la lógica de la *instrumentalidad* como modo positivo de la *ex-sistencia*. Las prótesis mediáticas que hacen subsistir a lo íntimo, usando el término de Preciado, no sólo evocan dinámicas represivo-permisivas de la intimidad sino que confinan al sujeto contemporáneo a ejercer una sexualidad en los mismos límites de la posibilidad instrumental exterior, pues están demandadas por la cultura misma. Desde *Facebook* hasta *Tinder* o *Grinder*, el instrumento determina el semblante y el imaginario móvil del sujeto que construye una imagen desde el Otro sino que, además la intercambia a modo de valor volátil.

Más allá de la presencia del fantasma ideológico por el cual emerge una posibilidad imaginaria de relación sexual, precisamos que el vínculo del fantasma ideológico por el cual designamos los *modos* de vivir la sexualidad tienen relación profunda con el deseo que, siguiendo a Žižek (2009:18), muestra el “deseo escenificado” como un “deseo del Otro” que me incita a desear y a gozar de aquello que es representado como objeto en la sexualidad. Nuestra apuesta sugiere que además del designio del sistema simbólico, del tesoro de

los significantes,<sup>9</sup> mediante los cuales estructuro mi escena fantasmática, existe una compleja instrumentalidad tecnológica que hace reposicionar a la intimidad como el lugar donde el efecto de lo imaginario-simbólico rentabiliza un mercado por el cual, nuestra más sublime mercancía: la intimidad, se encuentra mediatizada, sometida, articulada y tecnificada.

Con lo anterior, queremos precisar que, finalmente, las disposiciones propias de lo fantasmático, muestran un intercambio íntimo de la sexualidad que busca *escondarse* en los resquicios demandantes de la cultura. Estos espacios, tan propios y tan públicos son pretendidamente más íntimos que al exhibirse o sobre exponerse en el mundo real. Dado que, a fin de cuentas, el gran Otro, se convierte en el soporte no sólo de la intimidad como objeto-mercancía sino como dinámica contractual, exigente e imposible de ser reducida a la mera constitución del sujeto. Lo íntimo, no deja de recordar que el sujeto en sí mismo es pura extimidad y que su exterioridad, tanto simbólica como real, exige la imposibilidad de la relación (sexual) social, para dictaminar nuevos lazos discursivos y sociales que sostengan la paradoja exterioridad-intimidad en una constante recomposición como último resquicio de pertenencia al sistema simbólico de la cultura.

La formalización estructural del sistema simbólico da paso a una ficción interior indecible. El sujeto, quizá sin pensarlo, afronta la incertidumbre de tener que responder a la demanda del Otro y a vivir a expensas de él. Este punto de incertidumbre precisa que el psicoanálisis solo ha de recordarnos el atolladero de la sexuación y de la sexualidad del sujeto que, por más instrumentos y saberes que articule sobre éstos, se encuentran confinados a la potencia contingente del resto, de su falta constitutiva.

<sup>9</sup> Precisamos aquí al *Otro* como un lugar, pero también como un sentido lógico.

## Bibliografía

- Badiou, A. y Cassin, B. (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Culler, J. (1975). *Structuralist poetics. Structuralism, linguistics, and the study of literature*. Londres: Routledge.
- Culler, J. (1998). *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (2012). *De la gramatología* [1967]. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1944). "Des espaces autres", en M. Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988* [1984], vol. iv. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2013). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* [1976], vol. i. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (2000a). "Tres ensayos de teoría sexual", en S. Freud, *Obras completas* [1905], vol. vii. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000b). "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna", en S. Freud, *Obras completas* [1908], vol. ix. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000c). "Más allá del principio del placer", en S. Freud, *Obras completas* [1920], vol. xviii. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000d). "El yo y el ello", en S. Freud, *Obras completas* [1923], vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000e). "El sepultamiento del complejo de Edipo", en S. Freud, *Obras completas* [1924], vol. xix. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000f). "El porvenir de una ilusión", en S. Freud, *Obras completas* [1927], vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1967). *Le séminaire Livre XIV. Logique du fantasme*. París: École Lacanienne de Psychanalyse.
- Lacan, J. (2006). *El seminario Libro XXIII. El sinthome* [1975]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007a). *El seminario Libro V. Las formaciones del inconsciente* [1957]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007b). *El seminario Libro X. La angustia* [1962]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario Libro III. Las psicosis* [1955]. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2009a). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en J. Lacan, *Escritos I* [1949]. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). *El seminario Libro VII. La ética del psicoanálisis* [1959]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009c). *El seminario Libro XX. Aun* [1972]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010a). *El seminario Libro XVII. El reverso del psicoanálisis* [1969]. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010b). “La tercera”, en J. Lacan, *Intervenciones y textos* [1986], vol. 2. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Lacan, J. (2013). *El seminario Libro IV. La relación de objeto* [1956]. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. París: Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco* [1969]. Barcelona: Paidós.
- Mazzuca, R. (2007). “Las identificaciones en la primera parte de la obra de Lacan (1931-1959)”, *Anuario de investigaciones*, vol. 14, pp. 75-83.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. París: Seuil.
- Miller, J.-A. (2010a). *Los divinos detalles*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2010b). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Milner, J.-C. (2013). *Por una política de los seres hablantes*. Buenos Aires: Granma.
- Pasqualini, M. (2016). *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Žižek*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pavón-Cuéllar, D. (2010). *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious*. Londres: Karnac.
- Pavón-Cuéllar, D. (2013). “Lacan and Social Psychology”. *Social and Personality Psychology Compass*, vol. 7, num. 5, pp. 261-274.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). “Extimacy”, en T. Teo, *Encyclopedia of Critical Psychology*. Nueva York: Springer.
- Preciado, P. B. (2010). *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en Playboy durante la Guerra Fría*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, P. B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.

- Roberts, J. y Malone, K. (2013). “La subjetividad en el análisis lacaniano de discurso: el trauma y el discurso político”, en D. Pavón-Cuéllar y I. Parker, *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de la indeterminación textual*. México: UMSNH-Plaza y Valdés.
- Saussure, F. (2014). *Curso de lingüística general* [1916]. México: Fontamara.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tello, L. (2013). “Intimidad y ‘extimidad’ en las redes sociales. Las demarcaciones éticas de Facebook”. *Comunicar. Revista científica de educomunicación*, núm 41, pp. 205-213.
- Tisseron, S. (2001). *L'intimité surexposée*. París: Éditions Ramsay.
- Tomšič, S. (2012). “Homology: Marx and Lacan”, *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*, núm. 5, pp. 98-113.
- Verdú, V. (2006). *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.
- Zafiroopoulos, M. (2001). *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*. París: Presses Universitaires de France.
- Žižek, S. (2004). “El espectro de la ideología”, en S. Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2009). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2010). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Zupančič, A. (2013). *¿Por qué el psicoanálisis?* México: Paradiso.
- Zupančič, A. (2017). *What is sex?* Cambridge: MIT Press.

Recibido: 30 de marzo de 2018

Aprobado: 27 de julio de 2018

# ¿En dónde jugarán l@s niñ@s? Posmodernidad, cultura digital e hipersexualización infantil y adolescente

*Enrique Hernández García Rebollo\**  
*Nadina Perrés Pozo\*\**

## *Resumen*

El presente trabajo aborda un conjunto de prácticas sociales contemporáneas en las que se involucran poblaciones infantiles y adolescentes, las cuales implican actividades sexuales conocidas popularmente como “de riesgo” en múltiples sentidos. Por poner un ejemplo, referente al Área de Salud Pública, son prácticas relacionadas con un alto nivel de embarazos no deseados e infecciones de transmisión sexual. El interés radica en reflexionar sobre las posibles implicaciones de los procesos de subjetivación con cualidades distintas a los de hace algunas décadas y a la producción de nuevas subjetividades en la población infantil y adolescente. Por ello, se plantea la problematización tanto del contexto sociohistórico posmoderno, como sus relaciones con la cultura digital, que la expansión en el uso de internet y las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC), traen consigo. Además, se propone una lectura psicoanalítica que permite visibilizar fenómenos de hipersexualización que van más allá de lo que muestran dichas prácticas sexuales en su positividad fenomenológica, a saber: las formas en que todos estos elementos intervienen en los procesos de subjetivación infantil y adolescente coetáneas.

*Palabras clave:* psicoanálisis, posmodernidad, hipersexualización, redes sociales, cultura digital.

\* UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [kykoatl@gmail.com]

\*\* UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [nadina\_p@hotmail.com]

*Abstract*

In this paper we talk about certain social practices in which participate children and adolescents. In this practices, we suppose, risk sexual activities are carried out. To give an example, referring to the Public Health Area, are practices related to a high level of unwanted pregnancies and sexually transmitted infections. We don't focus in this particular quality, even we think is very worrying. Our approach attends to two different dimensions of the phenomenon. On the one hand, we try to describe the historical period called postmodernity, in which we are living; on the other hand, we talk about the digital culture that not only facilitates the access to the Internet and the use of social networks sites, but normalizes certain social practices in general via the uses of Information and Communication Technologies. In addition, we suggest to approach to these kind of phenomenon with the psychoanalytical theory, which allows to identify psychodynamic realities such as the hypersexualization. More than just describe these social practices in its mere phenomenology, in the positive sphere, our goal is to problematize deeper and show the way in which the historical context, postmodernity, and digital culture and Internet use are affecting in the ways subjectivation processes of kids and teens are being radically modified nowadays.

*Keywords:* psychoanalysis, postmodernity, hypersexualization, social networks, digital culture.

El objetivo del presente trabajo es exponer las nuevas formas de subjetivación hipersexualizada. Para ello, partiremos de algunas nociones básicas sobre posmodernidad, a partir de las cuales se plantea el problema contemporáneo sobre las prácticas y los ejercicios de la sexualidad en algunos sectores de la población infantil y adolescente que se manifiestan en las redes sociales digitales. Una de las definiciones “clásicas” para referirse conceptualmente a la etapa histórica denominada *posmodernidad*, la expone el filósofo francés François Lyotard en *La condición posmoderna*: el ocaso de las metanarrativas.

La función de las comillas que enmarcan al adjetivo “clásicas” es mostrar la volatilidad semántica del vocabulario con el que hoy en día intentamos comprender y compartir la realidad.

Una palabra, un concepto o la idea de algo “clásico” en nuestros tiempos —también denominados *hipermodernos* (Lipovetsky-Charles, 2014), *sobremodernos* (Augé, 2009) o en la conceptualización de Habermas (2008) una *modernidad tardía*— se ha visto radicalmente modificado dentro del paradigma que hemos elegido para pensar la época en la que vivimos: la posmodernidad. Aunada a esta conceptualización en la que un nodo fundamental consiste en un análisis cronológico que segmenta las etapas de la Historia, con una perspectiva en donde el desarrollo es un objeto de la crítica pero, también, un referente intrínseco del abordaje mismo, encontramos un conjunto de prácticas sociales que se manifiestan en una multiplicidad de formas socioculturales, las cuales van del cine a la música, pasando por la literatura, la creación y el consumo de memes, por ejemplo. Asimismo, como parte de una cultura digital emergente (Prensky, 2010; Piscitelli, 1995) enmarcada en la condición sociohistórica posmoderna, surgen prácticas sociales que implican actividades sexuales de riesgo. Si con el concepto de posmodernidad se pueden vislumbrar aspectos sociohistóricos importantes para guiarnos en el mundo contemporáneo, con el *posmodernismo* aparece el universo de la estética de diversas formas socioculturales contemporáneas. De acuerdo con Vásquez: “El posmodernismo defiende la diversidad de discursos, al considerar a los metarrelatos universales como el capitalismo y el marxismo, regímenes totalizadores y opresivos, que imponen formas de pensamiento sin considerar las diferencias étnicas, sexuales y políticas” (2011:7).

En la actualidad, para comprender la posmodernidad uno de los puntos de inflexión es, sin duda alguna, el nacimiento, desarrollo y posicionamiento de internet y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) como esferas de realidad no sólo tecnológicas, sino, sobre todo, socioculturales.

Es importante enfatizar que hoy en día se difunde una gran cantidad de contenidos que mediante internet y las diferentes TIC, llegan

cada vez a más consumidores. Entre estos últimos están los niños y adolescentes, que tienen mucho tiempo libre para gozar y divertirse con múltiples contenidos, juegos y plataformas digitales. La extraordinaria consolidación de las llamadas “industrias culturales” (Adorno y Horkheimer, 1998), bastante asentada con la popularización de los medios masivos de comunicación del siglo xx, como la radio, la televisión y el cine, sufre una especie de mutación que les otorga más fortaleza con la extensión y popularización de internet. Los empresarios propietarios de medios de comunicación, así como sectores políticos correlacionados, recurren a las nuevas plataformas para vender más “diversión” mediante la diversificación de contenidos debido a la libertad de expresión que éstas proporcionan.

La libertad de expresión se ha convertido en una especie de bandera del capitalismo contemporáneo para legitimar la apertura de más sectores de mercado, nichos de población y la oferta y consolidación de productos varios. Se puede deducir que detrás de este tipo de acciones se esconde la legitimación y normalización de más consumo, que se traduce en más eficacia en el circuito del sistema económico denominado capitalista. En este contexto posmoderno, el capitalismo se ha nutrido de elementos tecnológicos para seguir alimentándose y ha creado un horizonte en el que incluso algunos autores comienzan a plantear la emergencia de un ente inédito y posterior al *homo sapiens*: lo posthumano. Rossi Braidotti, de origen italiano y con un posicionamiento muy crítico con el tipo de sistema económico global contemporáneo, plantea que el capitalismo en nuestros días es biopolítico porque apunta a controlar todas las formas de vida. Ha evolucionado, afirma la autora, en una especie de biopiratería: “Biopolítica y necropolítica colaboran para relocalizar la subjetividad encarnada en un continuum posthumano, hecho que nos exhorta a elaborar un nuevo código ético” (Braidotti, 2004:170).

Respecto a las formas de subjetivación actuales, Braidotti realiza un profundo recorrido sociohistórico y filosófico de las nociones que han cambiado la conceptualización del sujeto a lo largo del tiempo, construyendo así un nuevo modelo para pensar desde lo que ella

llama *posthumano*, que responde a una integración social del posicionamiento del sujeto frente a su medio. Su postura se nutre de algunas ramas del feminismo más actual, así como movimientos ecologistas y anarquistas radicales. Braidotti (2004) señala también que la invasión tecnológica y la manipulación han provocado la deshumanización en nombre de una despiadada eficacia mercantil. En este contexto sociocultural, el sujeto queda posicionado como un simple engranaje maquinal de producción y eficiencia, sus estándares de producción y consumo serán los que le den la cualidad de visibilidad en la sociedad. En este contexto hipertecnologizado y priorizando el aspecto destructivo de las sociedades globales actuales, el sujeto quedaría sometido a una especie de objeto capitalizado mercantilmente de acuerdo con el valor que contiene como portador de información.

Uno de los fenómenos que observamos en este mundo cada vez más digitalizado y conectado es la gran oferta que hoy en día parece tocar múltiples nichos de la sociedad, marcando así nuevas formas de subjetividad que se configuran desde una lógica muy particular. Justamente en este contexto observamos que en la emergencia de una *cultura digital*, la diversión, el consumo y el hedonismo son elementos centrales en la constitución de subjetividades en nuestros días.

Respecto al concepto “cultura digital”, Alejandro Piscitelli (1995) en *Ciberculturas 2.0: en la era de las máquinas inteligentes*, describe un conjunto de cambios en las prácticas sociales vinculadas con la aparición de internet, el cual implica desde afectaciones en el orden de los discursos epistemológicos, hasta posibles impactos en los esquemas cognitivos con los que pensamos actualmente y que se estarían modificando en un entorno digital. Por otra parte, relacionado con la población infantil y adolescente, Marc Prensky (2010), en un trabajo que se popularizó rápidamente, “Nativos e inmigrantes digitales”, se enfoca en la esfera del aprendizaje, directamente vinculada con las tecnologías digitales. En su tipología señala que los nativos son los que han nacido y crecido con la influencia de internet y las TIC; los inmigrantes son aquellas personas que hoy en día están “migrando” hacia lo digital porque no lo vivieron de niños. Algunos rasgos de estos nativos digitales son: atienden a múltiples tareas al mismo tiempo

(*multi-task*); aprenden más mediante imágenes que con textos escritos; prefieren actividades lúdicas que rígidamente organizadas; disfrutan más el trabajo en equipo y “en red” que las formas individualizadas de trabajar, etcétera. Más allá de que algunos de estos puntos puedan ser cuestionados o aplaudidos, es necesario señalar que una cultura digital como la emergente en los últimos años implica cambios importantes en los procesos de subjetivación de niños y adolescentes. Ahora bien, un rasgo que Prensky no señala, pero de acuerdo con otros autores como Bauman (2007), es la importancia que tiene el consumo en esta cultura digital inserta en la posmodernidad.

En este sentido, es importante añadir la incorporación de lógicas mercantilistas, que se vinculan con el uso de los cuerpos y la presentación de las personas en los modelos de comunicación de la cultura digital contemporánea, los cuales impactan en algunas prácticas de sexualidad, mediante el uso de dispositivos digitales, como lo es el *sexting*. Éste consiste en la distribución de mensajes escritos y fotografías con contenido sexual que los usuarios realizan de sí mismos para mantener una comunicación visual con sus interlocutores. En este trabajo, realizamos un breve ejercicio de observación etnográfica en algunas redes sociales digitales, para brindar más adelante una lectura psicoanalítica a estos observables empíricos. Una de las propuestas de interpretación consiste en preguntarse si el uso de las TIC podría generar singulares modos de relación mediante el intercambio de fotografías de objetos sexuales parciales que facilitan la producción de fantasías y formas de comercio sexual por medio de dinámicas cualitativamente más cercanas al registro de lo imaginario.<sup>1</sup> El uso y la explotación de las imágenes del propio cuerpo, que en ocasiones se exhiben en redes sociales digitales en busca de popularidad, incentivan a nivel psicodinámico e inconsciente lógicas que responden a un tipo de funcionamiento psíquico vinculado más bien con esferas del narcisismo y del Ideal del Yo, por ejemplo. Sin embargo, este

<sup>1</sup> Nos referimos al imaginario en términos lacanianos, es decir, a formas más primarias tanto de significación psicológica como de vinculación subjetiva. En la perspectiva laciana, transitar de las lógicas de lo imaginario a aquellas de lo simbólico implica cierto grado de madurez psíquica mayor en términos evolutivos.

tipo de prácticas sociales, se inscriben a su vez en regímenes sociales que involucran lo jurídico, lo político y lo económico. Cuando Foucault (1990) visibiliza algunas prácticas sociales de siglos pasados y las vincula con ejercicios de poder, conceptualiza lo que él denomina “tecnologías del yo”:

Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo (Foucault: 1990:94).

En la posmodernidad se plantean otras formas de lazo social que se establecen por medio de las TIC, pero pueden involucrar procesos cualitativamente distintos, como sostener al mismo tiempo el vínculo del cuerpo real y del cuerpo imaginario, en un sentido lacaniano. A su vez, estos procesos, que involucran tanto la subjetividad como varios acontecimientos sociales, se ven radicalmente intervenidos *mediante* medios de comunicación como también lo son las TIC.<sup>2</sup>

Ahora bien, en la actualidad, los niños y adolescentes participan en prácticas sexuales que se presentan bajo la estructura de un juego, y cuyos modos de encuentro surgen en las redes sociales digitales, en Internet. En contraste con algunos otros ejemplos,<sup>3</sup> en donde la “sexualidad” está, por decir de un modo, “en negativo”, en las fiestas la sexualidad aparece con nuevas configuraciones. Así, la dimensión

<sup>2</sup> Las cursivas, responden simplemente a intentar resaltar algunas cualidades que, por ser tan “evidentes”, algunas veces por ello mismo se encuentran encubiertas, a saber: que los medios “mediatizan” la realidad. Fungen así como filtros para los estímulos, visibilizan ciertos campos mientras que ocultan otros, estimulan (*hiperestimulan* también) ciertas dimensiones dejando atrás otras, etcétera.

<sup>3</sup> Un buen ejemplo es el de los videojuegos que, a diferencia de un contacto cuerpo a cuerpo directo y “real” como el que se produce en una fiesta, involucra aspectos de descarga motriz vinculados con representaciones mentales de los otros (objetos, en términos psicoanalíticos), así como una libidinización del yo en donde las pulsiones sexuales no se descargan directamente sobre otro cuerpo y, en este sentido, quedan “negativizadas” y vinculadas más bien con procesos del registro de lo imaginario, tal como Lacan lo desarrolló.

de la sexualidad se manifiesta *hiperpositivizada*, es decir, se muestra y se demuestra mediante una literalidad que nos confronta de lleno con nuestra propia cultura “de adultos”, esto es, de inmigrantes digitales, como veremos más adelante. Al respecto, es necesario aclarar que nuestras ideas no pretenden instaurarse como juicios de valor, en un sentido moralista, sino más bien leer estos fenómenos a partir de algunos conceptos que implican una propuesta central: la existencia del inconsciente y los modos en que emerge desde las nuevas prácticas sociales asociadas al encuentro sexual en una población específica.

De manera implícita, se entiende que en la esfera de las reuniones festivas —de las cuales hablaremos más adelante—, lo sexual no sólo está “en positivo” claramente, sino, hasta cierto punto, *hiperpositivizado*. Todo este escenario, en términos tanto psicodinámicos como socioculturales, da mucho en qué pensar. He ahí que identificamos en nuestras sociedades posmodernas, dentro de una cultura digital que ya se ha normalizado, fenómenos de hipersexualización infantil y adolescente —como se ejemplificará más adelante—.

Para contextualizar, en psicoanálisis el periodo de la adolescencia está marcado por algunas de las preguntas reeditadas de la infancia con respecto a poseer un cuerpo normado pero lleno de pulsiones sexuales desde donde las angustias subjetivas se escenifican con las preguntas de pertenencia identitaria propias de este periodo de vida. Es decir, el adolescente busca reconocerse en sus pares, desea pertenecer a un grupo, reconfigura sus esquemas cognitivos con lo que el orden de la cultura le facilita en el sentido de los objetos, prácticas y creencias, entre otras relaciones, que lo circundan en su mundo. ¿Y qué es lo que los adolescentes encuentran en nuestras sociedades posmodernas, *inmersos*<sup>4</sup> en una cultura digital como la ya mencionada? Consideramos que encuentran una especie de “sobre-oferta”,

<sup>4</sup> Las cursivas responden a un tema relacionado con la cultura digital, cuyo planteamiento consiste en que estos entornos digitales (pantallas, redes digitales, plataformas, videojuegos, etcétera) producen una percepción psicológica de “inmersión”. Luego, entonces, lo que nos “circunda” está poblado de objetos digitales, realidad virtual, Avatares y otros fantasmas digitales.

por decirlo de un modo muy simplificado, de actividades, juegos y objetos que se presentan de formas atractivas, mediante una envoltura lúdica que proporciona elementos para satisfacer sus demandas, curiosidades y deseos. En este punto se plantea una discusión sobre qué tipo de subjetividad emerge en un contexto sociocultural como el que se ha presentado delineando como marco histórico para comprender algunas de las prácticas de los adolescentes. Al respecto, Foucault y otros autores han abordado este tema desde diversas perspectivas; en la actualidad, es un tema polémico en el discurso de las ciencias sociales en el que se cuestiona la existencia de fenómenos sociales relacionados con lo que Foucault (1998) denominó “la sociedad disciplinaria”, e incluso se observan modificaciones en muchos de sus postulados debido a los cambios políticos, económicos y psicológicos que implica la posmodernidad, donde entran elementos como la cultura digital infantil y adolescente, que aquí hemos descrito muy brevemente.

Ahora bien, en cuanto a los procesos de subjetivación del sujeto a lo largo de la historia en Occidente, Foucault señala:

En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, askesis no significa renuncia, sino consideración progresiva del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. [...] ¿Cuáles son las principales características de la askesis? Incluyen ejercicios en los cuales el sujeto se pone a sí mismo en una situación en la que puede verificar si es capaz de afrontar acontecimientos y utilizar los discursos de los que dispone (Foucault, 1990:73-74).

Por otra parte, Lipovetsky (1986) propone que en la actualidad vivimos un régimen social que promueve más el hedonismo, el placer y la superficialidad, que cualidades relacionadas con la disciplina. En sus palabras la subjetividad se define en un régimen de “vida a la carta”.

Como ya se mencionó, plataformas como *Facebook* y *Twitter* son usadas para promocionar espacios de encuentro con pares, bajo invi-

taciones dirigidas a todo público (no importa el estrato social, raza, edad, etcétera), en las que se ven involucradas con mayor frecuencia poblaciones infantiles y adolescentes. A continuación presentaremos tres modalidades diferentes de encuentro en las redes sociales para un particular ejercicio de la sexualidad: las Fiestas semáforo, las Fiestas arcoíris y las Fiestas candy. Al respecto, no se ha encontrado bibliografía para argumentar de manera teórica este fenómeno; en cambio, se puede emprender una etnografía virtual para acceder a estas prácticas sociales que refieren a un fenómeno contemporáneo que, como veremos más adelante, coincide con la lógica capitalista que representa el modo de vínculo del sujeto con sus pares y consigo mismo, mediado por las exigencias sociales que entretejen los procesos de subjetivación de nuestra época. En este escenario, la lógica del consumo, el hedonismo y la mercantilización son elementos que imperan en estas formas de interacción. En éstas vemos reflejadas muchas esferas de realidad que hemos venido analizando: el contexto histórico posmoderno, una cultura digital que se expande cada vez más, así como ciertas configuraciones subjetivas en las cuales cobra importancia la hipersexualización infantil y adolescente, mediante la búsqueda de placer inmediato.

### **Fiestas semáforo. El color como índice de la pulsión**

De acuerdo con la investigación realizada en los sitios de internet, las Fiestas semáforo inician en Colombia, y luego se reproducen en Perú, Argentina, Puerto Rico y México. Para esta celebración se realiza una convocatoria por medio de las redes sociales *Facebook* y *Twitter*, donde se proporciona la fecha del evento y el lugar, que pueda albergar a miles de asistentes. Aunque la convocatoria es abierta, se espera que asistan jóvenes entre 11 y 17 años. En algunos lugares, se cobra el ingreso (cover), o bien se vende al interior todo tipo de alcohol y drogas. Para ingresar a estas fiestas existe un código por colores que pueden ser llevados en la ropa o mediante pulseras que se entregan a la entrada del sitio. Esta modalidad por colores configura un modo de actuar frente a

sus pares adolescentes. En general, se ocupan tres colores: rojo, amarillo y verde. El color rojo lo portan las personas que quieren asistir a la fiesta pero no pretenden tener ningún tipo de encuentro con otra persona, por lo que estarían “prohibidas” para el resto de los asistentes; no obstante, pueden participar activamente mediante la mirada e incluso el registro videográfico de lo que ahí se va manifestando.



El color amarillo comunica a los asistentes que quienes lo portan están dudosos sobre la posibilidad de tener un encuentro sexual en el sitio, con lo cual, no están cerrados a que algo surja, pero se dan el derecho de elegir si quieren o no participar. El color verde corresponde a quienes desean vivir una experiencia sin límites y ponerse a disposición de cualquier tipo de encuentro sexual que surja al interior, sin poner objeciones en ningún momento. En las convocatorias a estas reuniones se aclara que si se elige el color verde “vas con todo”, “no te importa nada”, “pasarás la noche de tu vida”. En algunos casos se agrega el color negro, que es utilizado por los más osados que están dispuestos a vivir diversos tipos de encuentro sexual, ingerir cualquier tipo de bebida alcohólica o droga y, así, intensificar sus sentidos con una experiencia sexual que se oferta como más divertida y deseable. En algunos casos se permite llevar muda de ropa por si los asistentes cambian de opinión durante la fiesta o, bien, pueden intercambiar pulseras con sus pares. Asimismo, en las convocatorias se sugiere a los asistentes que su actitud corresponda con el color

de su ropa: “No querrás vestirme de verde y tener una cara de pocos amigos”.

Con base en lo anterior, cabe preguntarse ¿estamos ante un síntoma que muestra un cambio de régimen sociohistórico, el cual conlleva mutaciones en las formas de pensar y usar el cuerpo, los placeres y la conformación de un “sí mismo”, es decir, ante nuevos tipos de subjetividad adolescente e infantil? Sin entrar en una amplia discusión sobre las diferencias entre los términos “cambio”, “mutación” y “tipos” es evidente que se observan signos de procesos de subjetivación que no existían hace algunos años, los cuales se producen gracias a la aparición de redes sociales en internet.

Al pensar los cuerpos y sus procesos de subjetivación se incorporan otros procesos sociohistóricos de índole político y económico. En la actualidad, las técnicas del yo no se configuran por el lado del ascetismo sino que responden a un moldeamiento que apunta en otras direcciones. Al respecto, Turner aborda el cuerpo y sus significados en las sociedades occidentales contemporáneas y señala que: “El régimen de los cuerpos no está ya más fundado en un principio de restricción ascética, sino en el cálculo hedonista y la amplificación del deseo. El ascetismo ha sido transformado en prácticas que promueven al cuerpo en aras del sensualismo comercial” (Turner 1989:299-300).

Es importante mencionar que si bien el régimen disciplinario no ha desaparecido por completo y tampoco ha sido sustituido totalmente por el régimen que menciona Turner (1989), una característica del actual mercado capitalista es que ha podido amalgamar prácticas diversas y contrastantes mediante herramientas publicitarias y mercadológicas muy sofisticadas. Además, hay un conjunto de síntomas que indican, cuasi literalmente, una incipiente emergencia de tipos de subjetividad y procesos de subjetivación inéditos. Por ejemplo, en estas reuniones que se han descrito, la mayoría de los asistentes son menores de edad, por lo que los organizadores mencionan estrategias para ingerir bebidas alcohólicas sin tener aliento alcohólico, esto con el fin de que sus padres no se den cuenta de lo que consumieron. Una de estas estrategias es la llamada *slimming*, que

consiste en ingerir bebidas alcohólicas por la piel, los ojos, la vagina y el ano; de hecho, el efecto del consumo de alcohol es mucho más eficaz de esta manera.

En estas reuniones convocadas por medio de las redes sociales, la manera de inducir prácticas sexuales consiste en realizar fiestas temáticas de acuerdo con la temporada. Por ejemplo, en verano, los asistentes deben entrar con traje de baño o verter espuma sobre sus cuerpos. Como se observa, el cuerpo es el verdadero protagonista de estas celebraciones, por lo que se ponen al alcance diversas formas de manipularlo, como el *body paint* o la realización de tatuajes. El cuerpo debe quedar marcado ya sea ingiriendo alcohol o drogas, teniendo sexo, usando agujas, espuma, pintura, o con golpes (suelen suscitarse peleas). Cuando Foucault (1998) analiza los usos del cuerpo se refiere a fenómenos relacionados con “lo disciplinario”, como los regímenes jurídicos en la esfera laboral, o bien algunas prácticas médicas emanadas del discurso del saber de la medicina; no obstante, resulta interesante que este tipo de lógicas aparezcan hoy en día en una actividad lúdica, como lo es una fiesta. En este sentido, Foucault percibe al cuerpo como máquina en ciertos contextos: “... un cuerpo social empleando mecanismos de “normalización” que toman por objeto al cuerpo humano viéndolo desde la perspectiva de máquina, produciendo un cuerpo útil y dócil y en el cual se ejerce controles precisos” (Foucault, 1998:37).

En este caso, el tipo de “cuerpo-máquina” que observamos en las sociedades posmodernas, inserto en una cultura digital en la que los infantes y adolescentes se desenvuelven, es un tipo de cuerpo que, además de “máquina”, aparece claramente sexualizado. Si Foucault empieza sus análisis de la sociedad disciplinaria realizando una genealogía de la prisión, nosotros consideramos un “espacio”, el cual tiene sus antípodas en la cárcel, en donde los sujetos están privados de sus libertades jurídicas. En este sentido, en las fiestas descritas, uno de los valores que se celebran es la libertad; asimismo, la invitación a realizar prácticas sexuales de manera abierta y, además, inmediata, deja poco lugar al espacio psíquico de las fantasías, es decir, el ejercicio de la sexualidad no sólo aparece “en positivo”, sino incluso

*hiperpositivizado*. De acuerdo con lo anterior, surgen las siguientes preguntas: ¿qué tipos de procesos psicodinámicos están involucrados?, ¿cómo influye o facilita el orden de la cultura digital a que se piensen a sí mismos los infantes y adolescentes que asisten a estas fiestas?, ¿cómo se configuran las subjetividades en niños y adolescentes bajo este fenómeno de hipersexualización? No pretendemos en este trabajo responder totalmente a estas preguntas, más bien brindamos un panorama que permita pensar en estos fenómenos recientes y con una visión actual.

### **Fiestas candy. El endulzamiento publicitario de lo imaginario**

La convocatoria para asistir a estas fiestas se realiza mediante redes sociales digitales, incluso pueden obtenerse panfletos que se reparten a la salida de las escuelas primarias y secundarias; están dirigidos principalmente a púberes y adolescentes. Las Fiestas candy representan una nueva modalidad de las Fiestas semáforo, pero con la característica principal de que en éstas el sexo es obligatorio. Para ello realizan un juego llamado “ruleta sexual”. La regla de este juego establece tener sexo rápido sin protección. El perdedor será aquel concursante que eyacule primero.

Como se puede observar en la imagen publicitaria, los actos sexuales que implican *inmediatez somática* sin reflexión psicológica, ni demora pulsional para la satisfacción sexual son presentados como actividades lúdicas; además, se anudan de formas plásticas meramente metonímicas al símbolo de Cupido, tradicionalmente vinculado con el amor, que aquí queda más fijado a la esfera sexual por todo el contexto discursivo que lo enmarca. En términos psicoanalíticos, específicamente desde la perspectiva lacaniana, tanto el tipo de vínculo así como la imagen publicitaria corresponden a lógicas de funcionamiento del registro imaginario. En este sentido, las dinámicas relacionadas con la metonimia, por ejemplo la contigüidad inmediata de algunos significados e imágenes de carácter inmediato predominan sobre la elaboración simbólica, que requiere de cualidades

como la dilación, la reflexión y la tolerancia a la frustración, aspectos importantes en la configuración de una personalidad que incorpora la dimensión temporal.<sup>5</sup>



En estas fiestas llenas de “juegos”, las convocatorias suelen estar plagadas de frases como “aquí seguro encuentras pareja”. Una promesa que puede sonar muy interesante para los jóvenes que algunas veces se encuentran inhibidos en sus relaciones interpersonales, de esta manera garantizan una o varias experiencias sexuales. Las prácticas sexuales en estos eventos masivos se ven estimuladas por medio de alcohol, drogas, inscripciones en el cuerpo y, por supuesto, música. El reggaetón es el género musical más socorrido, debido a que los movimientos para bailarlo se asemejan a la actividad sexual. Este tipo de baile también configura un estilo llamado *twerking*, que viene de *twist* y *jerk*, muy similar al famoso *perreo*, que promueve un baile provocativamente sexual. Este estilo pertenece a la cultura *hip hop* desde la década de 1990. Ahora bien, además de los movimientos de baile es interesante analizar las letras de dichas canciones, esto lo haremos más adelante.

<sup>5</sup> La dimensión temporal a la que nos referimos da cuenta de una salida exitosa del complejo de Edipo en términos de la instauración de la ley y la construcción de un futuro singular para el sujeto.

Foucault (1990) propone cuatro formas de las “tecnologías del yo”, que se refieren a la apropiación de símbolos que representan un modo de conocimiento de sí. Como ya se mencionó anteriormente, los símbolos representados por la música, las letras de canciones, las prácticas sexuales y el uso y abuso de drogas, representan un modo de ejercicio del poder sobre el cuerpo propio para conseguir la transformación de sí mismo y responder al mandato social contemporáneo. Es decir, que algunos fenómenos observados en este tipo de fiestas, son presentados como juegos mediante una publicidad que interpela a la concreción del acto sexual en sí mismo, y el uso de los cuerpos de forma similar implica lógicas muy particulares y meramente operatorias (sin el registro simbólico que permite la metáfora), lo cual nos habla de una serie de componentes que estarían interviniendo de lleno en procesos de subjetivación actuales. La tipología de Foucault plantea:

1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o Inmortalidad (Foucault, 1990:48).

Si bien Foucault aplicó estas ideas a discursos del saber y prácticas del ejercicio del poder relacionados con regímenes epistémicos (la medicina, el derecho, la economía, etcétera), así como sociohistóricos (el capitalismo como modo económico y el liberalismo por el lado de la ideología política, etcétera), hoy en día este tipo de ejercicios del poder y los discursos del saber aparecen en las redes sociales digitales.

Ahora bien, la palabra *Candy*, que le da nombre a esta fiesta, tiene diferentes orígenes en las representaciones imaginarias sociales. Uno

de ellos refiere a un dibujo animado japonés, traducido en Argentina, que se transmitió en la década de 1980, cuya historia trataba sobre las acciones y angustias de una adolescente enamoradiza. Por otro lado, está el referente musical asociado al grupo Plan B como representante primordial de este género musical. La letra del coro de la canción que lleva el mismo nombre de las fiestas dice: “Le gusta a lo *kirking nasty* y aunque sea *fancy*, se pone *cranky* si lo hago *romantic*, le gusta el sexo en exceso y en el proceso me pide un beso”.

El uso de frases y palabras mezcladas en dos idiomas corresponde a una población particular que coincide con las formas de expresión en países latinoamericanos. La palabra *kirking* refiere a “volverse loca”; la palabra *nasty* se puede traducir como “repugnante, indecente o sucio”, la palabra *fancy* refiere a “fantasía”, y *cranky* se traduce como “irritable o con enfado”. La interpretación de la letra citada sería: “Le gusta volverse loca e indecente, aunque sea una fantasía. Se pone irritable si lo hago romántico”. Del mismo autor se encuentra una canción que contiene la palabra *bellaqueo*, esta palabra se refiere a la disposición absoluta de relaciones sexuales con lujuria. Otro ejemplo es la canción del cantante Don Omar, llamada “Suelta como gabete”. *Gabete* es una palabra que hace alusión al acceso total sobre el cuerpo del otro e implica estar dispuesto a todo; su uso se ha expandido primero en Puerto Rico después a otros países debido a la popularidad de este tipo de canciones. Así pues, como ya se mencionó, en las Fiestas candy se incita a una sexualidad abierta sin inhibiciones mediante el consumo de alcohol, drogas, inscripciones en el cuerpo, música con referencias a movimientos sexuales y letras de canciones que incitan al encuentro sexual inmediato y son dirigidas a adolescentes dispuestos a vivir aventuras sexuales.

### **Fiestas arcoíris. El discurso de la publicidad: colores, imágenes, emociones**

Las Fiestas arcoíris, como las Candy, son convocadas por medio de redes sociales digitales y panfletos impresos repartidos en las escue-

las, pero están dirigidas específicamente a púberes (entre 10 y 13 años de edad). Las reglas para este tipo de encuentros masivos son diferentes. Las chicas deben pintarse la boca con diferentes colores llamativos y realizar sexo oral indiscriminadamente a los adolescentes varones. El ganador de este juego será aquel que tenga más colores en el pene. En este tipo de fiestas, lo que se promueve es una sexualidad al servicio del placer del hombre; así, las chicas son el objeto mediante el cual ellos obtienen placer y la finalidad del juego se mide de acuerdo con la cantidad de colores que hayan obtenido en su pene. La siguiente imagen forma parte de una de las convocatorias a estos eventos que representan un fenómeno social contemporáneo que inscribe un modo de ejercicio de la sexualidad donde el cuerpo es objeto de consumo y cuyo fin último es el placer sin inhibiciones. La boca, como objeto parcial en términos psicoanalíticos, representa una construcción imaginaria específica que se refiere a estos ejercicios de la sexualidad, es decir, se inscribe así en un nuevo sistema de símbolos que alude a un código específico de interacción y comunicación social.

De acuerdo con la investigación realizada, aún no se ha identificado el origen de estas prácticas. Sin embargo, encontramos que en 2004, en un capítulo de la serie *Huff*, “Lipstick on your panties”, ya se hace referencia a este tipo de fiestas. Con estos escasos elementos, puede pensarse que es una práctica que lleva realizándose por lo menos 14 años entre púberes y adolescentes.



Nuestra lectura es que las fiestas Semáforo, Candy y Arcoíris se asemejan a las formas de visibilidad de la época contemporánea, que a su vez encuentran resonancia en la libertad de filmar o fotografiar las prácticas que ahí se realizan, para ser distribuidas después en internet, por lo tanto, los asistentes no sólo obtienen una experiencia sexual “alocada”, sino que producen un registro visual que posteriormente se puede distribuir indiscriminadamente. La lógica contemporánea sobre las formas de mercantilizar productos e ideas se reproduce aquí en el ámbito de prácticas sociales que involucran sexo, en tanto sus modos de visibilidad, que son facilitadas y promovidas por las TIC, configuran una manera particular de habitar y experimentar al cuerpo en tanto que haya pasado por la mirada del otro. La publicidad en las redes digitales, mediante imágenes y textos con lógicas mercantiles y publicitarias, incentiva procesos de subjetivación que, vistas desde una lectura lacaniana, pueden traer consigo un conjunto de lógicas de funcionamiento relacionados con el registro de lo imaginario. Procesos psicodinámicos como la búsqueda de un Ideal del Yo inalcanzable, habitado por la búsqueda de popularidad en particular en las redes sociales digitales, aunados a dinámicas en donde aspectos narcisistas de la personalidad son alimentados por imágenes y textos que incentivan la satisfacción inmediata de pulsiones sexuales, son producidos, consumidos y viralizados por internet. Una especie de hipersexualización que, además, encuentra un eco magnificado en las formas mediatizadas de un régimen social que también ha sido pensado, como una sociedad del espectáculo (Guy Debord, 2005).

Resulta importante retomar un tema colateral que se produce en estos escenarios: el consumo. Tanto la esfera de la visibilidad así como el acto del consumo se han vuelto dos dimensiones indispensables para la existencia misma de lo social. En palabras de Bauman: “El propósito crucial y decisivo del consumo en una sociedad de consumidores [...] no es satisfacer necesidades, deseos o apetitos, sino en convertir y reconvertir al consumidor en producto, elevar el estatus de los consumidores al de bienes de cambio vendibles” (Bauman, 2007:83).

En la actualidad, las formas en que el capitalismo se ha servido de la publicidad para incentivar una cultura del espectáculo (el *show*) ha generado fenómenos como la explotación mercantilista de las imágenes sexualizadas. Hace un par de décadas se impuso el tema de la llamada “publicidad subliminal”, creando una gran controversia acerca de los límites y posibilidades de dicha herramienta. Causó una verdadera polémica tanto en sectores académicos como en los medios de comunicación masiva el hecho de que, mediante imágenes sexuales encubiertas, se pudiera lograr que las personas aumentaran el consumo de determinados productos: de hecho, uno de los personajes más importantes en el mundo de este tipo de publicidad, Ernest Dichter, siempre proclamó el uso de las ideas freudianas para “excitar” el interés de los consumidores. Dichter amasó una fortuna financiera usando ideas del psicoanálisis en sus estrategias de *marketing* y es considerado el padre de la “investigación motivacional” (Lawrence, 1991). La dimensión del consumo, aunada a la publicidad que promueve el uso de los cuerpos mediante las redes sociales digitales, muestra un escenario donde los universos del juego y de la fiesta son presentados por medio de un discurso que prácticamente está vendiendo sexo, amor y diversión en un mismo servicio: una reunión festiva temática. De acuerdo con el enfoque ciberetnográfico del presente trabajo, el cuerpo de infantes y adolescentes aparece de formas hipersexualizadas, quedando también normalizadas en el contexto de una cultura digital donde el hedonismo es un eje central. En un contexto social posmoderno, el trinomio cuerpo-placer-consumo aparece de múltiples y metonímicas formas; de hecho, estos elementos frecuentemente se relacionan con el tema de la juventud. Al respecto, Featherstone (citado por Turner) señala:

Dentro de la cultura del consumidor el cuerpo es proclamado como un vehículo del placer: es deseable y deseoso, y cuanto más se aproxima el cuerpo real a las imágenes idealizadas de juventud, salud, belleza, más alto es su valor de cambio” (Featherstone, citado por Turner, 1989:213).

Así pues, observamos diferentes vías para pensar la sexualidad promovidas en las redes sociales digitales. Por un lado, la práctica del *sexting* se refiere a la posibilidad de visualizar el cuerpo sexuado del otro en imágenes o videos que circulan mediante mensajes electrónicos y donde los interlocutores comparten esta vía de comunicación consolidando un modo de acceso al placer por medio de lógicas puramente imaginarias. Por otro, las fiestas Semáforo, Candy y Arcoíris recuerdan a las orgías dionisiacas de los antiguos griegos y romanos, donde el mandato era gozar del cuerpo propio, haciendo uso del cuerpo ajeno como objeto de satisfacción orgánica pura. Si pensamos que el cuerpo es un lienzo en blanco donde se inscribe la realidad social, una manera de micropoder (Foucault, 1990), entonces el cuerpo no sólo representa prácticas individuales, sino también es el resultado de un discurso capitalista que configura un modo de apropiación particular sobre los modelos de articulación entre el deseo, el placer, el goce y el mandato de consumo tan característico de la época contemporánea: la posmodernidad. Nos ha parecido interesante tomar aspectos psicoanalíticos para entender estas prácticas en las cuales los cuerpos aparecen como hipersexualizados, pero sabemos que hoy en día son objeto de teorización por parte de algunos autores en las ciencias sociales. Tal el caso de la ya citada Braidotti, quien escribe:

la construcción que se intenta vislumbrar es la de una sexualidad no centrada en lo biológico, el cuerpo entra a jugar un papel importante en la práctica de lo sexual, una corporalidad que, como se mostrará más adelante, no sólo es entendida como biología, sino como un lugar social y psicológico de lo sexual, debido a que es en este lugar donde los discursos atraviesan al sujeto; es en lo corporal donde se instauran las restricciones, y también donde se pueden generar cambios frente a los modelos normativos. La construcción conceptual y política de los teóricos posmodernistas implica un desplazamiento de los cánones de sexualidad aceptada o normativa, por medio de la crítica a la tradición de lo hegemónico, para abarcar nuevas formas de vinculación e identidades emergentes como el transgénero y los cuerpos virtuales (Braidotti, 2004:57).

La forma de distribución espacial que configura una forma disciplinaria iniciada en los siglos XVII y XVIII, relacionada con la construcción de un cuerpo máquina como fuerza útil y productiva, parece estar dando paso a prácticas donde se revela la indiscriminación del cuerpo subjetivo para generar espacios alternativos de hacinamiento de cuerpos significados únicamente desde el impulso sexual. Desde diversos enfoques teóricos, el objeto-cuerpo se manifiesta como un sujeto importante para poder comprender las subjetividades actuales, dentro de un contexto posmoderno en el que la cultura digital es un horizonte de sentido sumamente importante, para las configuraciones subjetivas de niños y adolescentes frente a prácticas sociales relacionadas con la sexualidad:

es un cuerpo que, como explica Cerbino, explora los límites, la intensidad y la locura, entregándose al deseo de lo inmediato. Cuando un sujeto sexuado realiza una figuración para transitar hacia un cibercuerpo llega a despreciar lo orgánico. La población joven es la más afectada por el entendimiento de una sexualidad consumista y ligada al orgasmo constante, pues en su proceso de construcción identitaria intentan ser parte de un grupo, en busca de un sentido de pertenencia (Alsina y Medina, 2006:14).

La problemática más evidente en la pubertad y la adolescencia es el complejo proceso de apropiación de sí mismo, donde la preocupación respecto de la identidad como fin último de esclarecimiento del sujeto, implica generalmente salirse de la normativa clásica para, desde la diferencia, asumir su propia subjetividad. Entonces el planteamiento de Foucault resulta esclarecedor en tanto que los movimientos naturales del proceso adolescente se configuran a nivel social al cambiar el paradigma del “Preocúpate de ti mismo” al imperativo social de “Conócete a ti mismo”, en donde lo que la moralidad reproduce es rechazar al sujeto en su condición reflexiva y acercarlo a la empiria donde se reconoce a partir de las sensaciones corporales. “El ‘sí’ es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos. ‘Auto’ significa ‘lo mismo’, pero también implica la noción de identidad. El sen-

tido más tardío desplaza la pregunta desde ‘¿Qué es este sí mismo?’ hasta ‘¿Cuál es el marco en el que podré encontrar mi identidad?’ (Foucault, 1990:58).

Para concluir, resulta interesante el acercamiento a este tipo de prácticas sociales posmodernas desde un enfoque no sólo sociohistórico, como el que Foucault y otros desarrollan, sino también psicoanalítico, el cual permite visibilizar el mundo de la fantasía sexual y las posibles complicidades pulsionales que conllevan fenómenos psicológicos que, de acuerdo con nuestra propia mirada, comportan ciertos tipos de hipersexualización en términos libidinales y no meramente “socioculturales”. Estas comillas van en el sentido de postular tanto una crítica como un diálogo con diversas disciplinas en el campo de las ciencias sociales que abordan este tipo de temáticas sin tomar en cuenta al sujeto psicoanalítico, es decir, aquel que está no solamente atravesado por cuestiones socioculturales (como expresan la antropología, la sociología, la historia y muchos de los estudios culturales contemporáneos), sino que también responde a las determinaciones implícitas que la existencia del inconsciente trae consigo. En este sentido, el tipo de problematización que los conceptos psicoanalíticos proporcionan para dar lectura a este tipo de prácticas sociales resulta enriquecedor para, más que anular las ideas abordadas por el propio Foucault, complementar ese tipo de miradas en donde disciplinas como la historia, la antropología y la sociología suelen ser hegemónicas. Consideramos importante señalar esto debido a que estas prácticas sociales, además de estar aterrizadas en contextos históricos, políticos y económicos, como Foucault ampliamente desarrolló y problematizó con su propia mirada de formas muy originales, también están motivadas o bien facilitadas por procesos intrapsíquicos que suelen quedar totalmente descartados en varios enfoques de las ciencias sociales más hegemónicas hoy en día. Al interpelar solamente a un tipo de sujeto hasta cierto punto racional, es decir, no tachado por la existencia del inconsciente, se cae en posturas en las que la dimensión de la sexualidad pensada desde su complejidad psicodinámica queda invisibilizada. Por ello, el tipo de explicaciones de algunas ramas de las ciencias sociales y la *vox populli*

se pueden incluso asemejar cuando intentan comprender este tipo de fenómenos apelando a la moral y la ética de sujetos meramente racionales. Si bien reconocemos la importancia de un enfoque multirreferencial para comprender estas y otras prácticas sociales, nuestro intento en estas páginas es en el sentido de tomar nota del sujeto desde una mirada psicoanalítica; más aún, si se trata de sujetos infantiles y adolescentes, ya que sus constituciones psicológicas están en un proceso más incipiente y, en este sentido, plástico de adaptación a sus entornos socioculturales, a diferencia de los adultos.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Valladolid: Trotta.
- Alsina, Miguel y Pilar Medina (2006): “Posmodernidad y crisis de identidad”, *Revista científica de información y comunicación*, núm. 3, pp. 125-148. [<http://institucional.us.es/revistas/comunicacion/3/art8.pdf>], fecha de consulta: marzo de 2018.
- Augé, Marc (2009). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braidotti, Rossi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Caillois, Roger (1967). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información. Vol. 1: La sociedad red*. México: Siglo XXI.
- Debord, Guy (2005). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos.
- Dichter, Ernest (1991). *Freud en Madison Avenue. Investigación motivacional y publicidad subliminal en América*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1998). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

- Freud, Sigmund (2012). *El chiste y su relación con el inconsciente*. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jurgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Argentina: Katz.
- Huizinga, Johan (2004). *Homo ludens*. Madrid: Alianza.
- Lawrence, Samuel (1991). *Freud en Madison Avenue. Investigación motivacional y publicidad subliminal en América*. Barcelona: Paidós.
- Lipovetsky, Gilles (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles y Sebastián Charles (2014). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Lyotard, Jean-Francois (2008). *La condición postmoderna*. España: Cátedra.
- Piscitelli, Alejandro (1995). *Ciberculturas 2.0: en la era de las máquinas inteligentes*. Barcelona: Paidós.
- Prensky, Marc (2010). “Nativos e inmigrantes digitales”, *Cuadernos SEK 2.0*, [[https://www.marcprensky.com/writing/Prensky-NATIVOS%20E%20INMIGRANTES%20DIGITALES%20\(SEK\).pdf](https://www.marcprensky.com/writing/Prensky-NATIVOS%20E%20INMIGRANTES%20DIGITALES%20(SEK).pdf)], Fecha de consulta: marzo de 2018.
- Turner, Bryan (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en la teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 30 de marzo de 2018

Aprobado: 7 de septiembre de 2018

# El cuerpo en imágenes: (D)efectos de las nuevas tecnologías y redes sociales en el sujeto moderno

*María Guadalupe Macías Espinoza\**

## *Resumen*

El presente trabajo plantea, a partir de la teoría freudiana y lacaniana, algunos efectos que ha tenido el cuerpo en relación con el uso actual de las nuevas tecnologías, así como en la forma en que el sujeto se constituye y se vincula a través de la palabra y la imagen de sí mismo y del Otro. Para este propósito, se abordará el cuerpo desde el psicoanálisis, retomando a especialistas como Sigmund Freud y Jacques Lacan, para posteriormente plantear las nuevas formas en que el sujeto moderno se vincula, a partir de los elementos simbólicos que la sociedad y el Otro ofrecen, o no, al sujeto. Por último, se hará énfasis en la implicación del registro imaginario, el estadio del espejo y el narcisismo en dichas formas de vinculación y la implicación del cuerpo del sujeto hablante en éstas.

*Palabras clave:* imagen, narcisismo, especular, cuerpo, tecnologías.

## *Abstract*

This paper will explain, according to the freudian and lacanian theories, some of the effects the human body faces nowadays due to the daily use of new technologies, such as social media and smartphones linking them

\* Miembro de Dimensión Psicoanalítica A.C. Correo electrónico: [dimensiónpsicoanalítica1@gmail.com] y [spul\_mac@hotmail.com].

to the way subjects bound through signifiers and images from themselves and from the Other. First, the conception of body in psychoanalysis will be addressed using Sigmund Freud and Jacques Lacan theories, in order to underline the ways in which modern subjects bound symbolic elements offered from the society and the Other. Lastly, the imaginary register, mirror model and narcissism concepts will be highlighted to address the shortcomings that could be observed in the constitution of the self.

*Keywords:* image, narcissism, specular, body, technologies.

*Soy hombre. Duro poco  
y es enorme la noche.  
Pero miro hacia arriba:  
Las estrellas escriben.  
Sin entender comprendo:  
también soy escritura,  
y en este mismo instante  
Alguien me deletrea.*

Octavio Paz

## El cuerpo para el psicoanálisis

En la actualidad el uso de las redes sociales y todo tipo de medios electrónicos ofrecen la oportunidad de conectar con el Otro, es decir, a partir de mensajería instantánea nos acercamos más a las personas con tan sólo un clic. Las implicaciones que esto tiene en la subjetividad y en el anudamiento de lo simbólico en nuestros días resulta inquietante, pues ¿cómo se configura hoy en día una subjetividad que queda trastocada por las fronteras desdibujadas entre lo público y lo íntimo?, ¿qué impera en esta relación tecnológica donde lo público ha avasallado el espacio de lo íntimo y cuáles son sus efectos en el cuerpo?, ¿con qué se intima hoy en día y qué consecuencias conlleva esta nueva forma de intimar en el sujeto *parlêtre*?

Respecto a la sociedad moderna, Zygmunt Bauman propone en su texto *Vida líquida* que “En esa sociedad —líquida—, nada puede

declararse exento de la norma universal de desechabilidad y nada puede permitirse durar más de lo debido” (Bauman, 2013:11). Plantea que la vida líquida se entiende no sólo como una vida imposible de fijar, anclar, sino como una vida precaria en el sentido de que ésta se vive en condiciones de incertidumbre constante, en tanto lo más enfatizado actualmente es la necesidad imperiosa de olvidar, borrar, dejar y reemplazar. De hecho, subraya que “la información que más necesitan los practicantes de la vida moderna líquida (y que más a menudo ofrecen los asesores expertos en las artes de la vida) no es la de cómo empezar o inaugurar, sino la de cómo terminar o clausurar” (Bauman, 2013:10).

Desde los orígenes del psicoanálisis, planteado por Freud, el cuerpo ocupa un lugar fundamental. Cuando hablamos de *cuerpo* en psicoanálisis nos referimos a él como efecto de la palabra, del lenguaje; no al cuerpo como algo biológico que nos es dado desde que nacemos, sino como un punto de construcción, es decir, como efecto de la palabra que nos va constituyendo. Lacan abordó al cuerpo, no como concepto —como lo hizo con el inconsciente—, sino que trazó en torno a él muchos de sus fundamentos, tales como el estadio del espejo y la transferencia; lo abordó también desde los tres registros: real, simbólico e imaginario.

El primer cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan es el cuerpo de la imagen, aquel que convoca al estadio del espejo. En el registro *imaginario* el cuerpo es la vivencia de una imagen completa, de una *gestalt*. Esto sucede al pasar por el estadio del espejo, que Lacan planteó en 1936, en *Escritos 1*, donde propuso que “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función del imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad” (Lacan, 2016b:89). En ese mismo texto mencionó que para que el sujeto se reconozca como una *gestalt*, es decir, como un cuerpo entero y unificado, es necesario otro y, por medio de la identificación que el *infans* tenga con la imagen del otro, adquirirá la imagen de su propio cuerpo. Una condición importante para que tal identificación imaginaria tenga lugar es que ya esté inscrito el registro simbólico, es decir, en el campo del lenguaje que nos viene

dado del Otro, tesoro de los significantes. En este sentido, podría plantearse que la constitución de la imagen corporal i(a) es un efecto que viene de lo simbólico.

En el registro *simbólico*, el cuerpo es como un espacio, un agujero que se investirá de deseos, necesidades, exigencias, placeres y goces. Este cuerpo recibirá la marca significativa del Otro, que lo libidiniza con su presencia. El Otro es quien imprimirá en la carne sus huellas, a partir de dichas exigencias, demandas y necesidades, y así se formará un cuerpo simbólico. El tema de lenguaje y del cuerpo atraviesa toda la enseñanza de Lacan, por ello es importante señalar que esta función de lo simbólico, cuya impresión en la carne queda como huella o marca, tiene una doble afirmación; por un lado, el lenguaje es cuerpo y, por otro, el lenguaje marca el cuerpo, en tanto que este habita el lenguaje, es decir, “el cuerpo sólo es cuerpo a condición de ser admitido en lo simbólico, pero también a condición de que lo simbólico lo habite” (Soler, 2013:25). Con esto resulta fundamental admitir que el cuerpo deviene un significativo pues lo simbólico toma cuerpo. En el momento en que el cuerpo recibe ese efecto puede llevar la marca del Uno del significativo; lo que es diferente que ser un significativo, el que —como dice Lacan— lo ordena, lo incluye en una serie significativa. Este Uno de la marca no viene del cuerpo, sino del significativo, del lenguaje.

Mientras que en el registro *real* podemos ubicar al cuerpo como organismo, objeto de estudio en la medicina. Cuando nacemos, lo que viene al mundo es un organismo, mas no un cuerpo. El cuerpo se construye en la relación con el Otro. Previo al nacimiento ya existe un mundo simbólico, donde le es dado un nombre al sujeto, le son impuestas ciertas expectativas, ideales, es decir, comienza a estar presente en un discurso: el de sus padres. Colette Soler plantea que:

El cuerpo no es un elemento de naturaleza, por muy tentados que pudiéramos estar de dar sentido a la palabra naturaleza. Como lo formula Lacan en “El atolondradicho”, el cuerpo “[...] es un efecto del arte”, es decir, se fabrica con el discurso. [...] el cuerpo —no digo cuerpo

simbólico, porque sería demasiado equívoco— es un producto transformado por el discurso, no es un don de la naturaleza, mientras que el organismo, sí; el organismo animal deviene un cuerpo sintomático y pulsional en el ser hablante (Soler, 2013:20).

En *Los escritos técnicos de Freud*, Lacan plantea el descubrimiento freudiano que nos conduce a escuchar en el discurso esa palabra que se manifiesta a través o, incluso, a pesar del sujeto. En tanto que el sujeto:

no nos dice esta palabra sólo con el verbo, sino con todas sus restantes manifestaciones, con su propio cuerpo el sujeto emite una palabra que, como tal, es palabra de verdad, una palabra que él ni siquiera sabe que emite como significante, porque siempre dice más de lo que quiere decir, siempre dice más de lo sabe que dice (Lacan, 2013a:387).

También puede añadirse que el origen de la relación con el cuerpo es el dolor, es decir, un dolor psíquico que surge en un primer momento cuando nacemos no con un cuerpo simbólico, sino únicamente físico; situación que nos deja completamente desprotegidos en cuanto a la satisfacción de nuestras necesidades y nos deja a expensas de que el Otro nos pueda dotar de significantes y recubrir nuestra imagen a través del estadio del espejo, a fin de no sentir dicho dolor tan amenazante para nuestra vida psíquica.

Es en este sentido que resulta pertinente abordar en este trabajo no sólo al cuerpo en sus tres registros y el dolor como elemento constitutivo u originario en nuestra relación con él; sino, también la pubertad como una etapa que se caracteriza por un resurgimiento del empuje pulsional en donde, además, se revivencian, reelaboran y resignifican experiencias que anteriormente tuvieron lugar en la infancia y donde el sujeto se propone alcanzar una nueva forma integradora de novedosas modalidades de goce, deseo y amor. Flesler (2011) propone que durante esta etapa la sexualidad no queda latente, late y latiendo por acceder a nuevos goces; mientras que Freud (2012) planteó que con el advenimiento de la pubertad se introducen los cambios que llevan a la vida sexual infantil a su conformación normal definitiva.

La etapa puberal permite la entrada del sujeto a la adolescencia, comprendida como un periodo sociocultural que suscita una enorme curiosidad, generalmente acompañada de sentimientos contradictorios, ya sea de atracción y rechazo o de fascinación e incompreensión, donde uno de los pasajes fundamentales se da de lo familiar a lo social. De tal modo que se puede plantear no como una estructura pasajera, sino como un pasaje en la estructura, pues sobre ella giran elementos importantes para la constitución del sujeto y la orientación de su deseo al final de dicho trayecto y de la transición que se atraviesa en todo este pasaje.

Por su parte, Juan David Nasio (2013) plantea que la adolescencia es un duelo de la infancia donde el joven debe perder su mundo infantil y conservar en sí mismo sus sensaciones y emociones infantiles para poder conquistar la edad adulta. Se trata de un proceso lento, doloroso, de duelo y renacimiento, en muchas ocasiones se acompaña de comportamientos que reflejan angustia, tristeza o rebeldía, así como un alejamiento del mundo familiar y de lo que solía ser conocido para el adolescente. Cuando este proceso ocurre, ya no se trata del conflicto interno entre las pulsiones y el superyó, sino de un Yo que comienza a resolver y sortear sus pérdidas, dando paso a una nueva constitución subjetiva.

Abordar el cuerpo y la etapa puberal y adolescente desde una mirada psicoanalítica permite trazar algunas coordenadas importantes en relación con la forma en que en la actualidad el sujeto habita su cuerpo a través del uso de las nuevas tecnologías o queda atravesado por las mismas, dando lugar a inconsistencias en la forma de vincularse y rectificarse como sujeto.

Hoy en día una gran cantidad de adolescentes busca en las redes sociales una rectificación mediante la búsqueda incesante de “likes” en Facebook, Instagram o Twitter. La mayoría de las imágenes con las que obtienen esos “likes” no son paisajes, sino sus cuerpos o rostros que quedan expuestos al uso público y al control que ellos mismos quieren ejercer sobre su imagen, pues también tienen la característica de poder ser editadas aplicándoles distintos filtros, es decir, se adecua la imagen para borrar cualquier tipo de imperfección y, de

este modo, se facilita la simulación de cuerpos o rostros casi perfectos, eludiendo en cierto modo la *castración*, que implica de manera fundamental la diferenciación de los sexos.

Respecto a la vida simulada o la simulación de rostros o cuerpos, Gavlovski (2008) planteó que el incremento de la presencia virtual puede acompañarse de una multiplicidad de entidades imaginarias que, junto con la elisión de la presencia de lo real, abordan el lazo social de forma ficticia y anónima. No sólo se trata de adolescentes que muestran virtualmente cuerpos y rostros que distan mucho de parecerse a los de la realidad, a fin de abrirse paso en su búsqueda de vínculos con el otro que implican lo exogámico del pasaje de la infancia a la adolescencia, sino que también puede haber casos en donde los adolescentes comiencen a vivir vidas ficticias y tomen prestada la imagen de otros, es decir, crean cuentas de Facebook o Instagram con fotos ajenas, para facilitar su acceso a relaciones amorosas y al establecimiento de nuevas formas de amor, goce y deseo.

### **Lo simbólico en la sociedad moderna: nuevas formas de vinculación**

En la actualidad, los medios de comunicación y las nuevas tecnologías juegan un papel importante en el levantamiento del velo de lo íntimo. Si bien el concepto de *lo íntimo* puede entenderse como una expresión con connotación sexual, nos referimos, en primera instancia, al espacio interno de una persona, mientras que *lo privado* quedaría a la vista de pocos. En los siglos XVIII y XIX principalmente, la intimidad servía para que hombres, mujeres y niños, hicieran ejercicios de reflexión e introspección que les permitirían expresar su ser tal como era. De manera paradójica, hoy en día sucede de manera muy opuesta, entre mayor sea la exposición de la vida privada, mayor afirmación se logra de quien se es; la posmodernidad ofrece la posibilidad de que lo privado se haga público con gran velocidad, sin perder tiempo para que la vida de cada uno se convierta en una escena a la vista de todos, en lugar de *dejar un*

*espacio* dentro del espacio psíquico que permita al sujeto devenir desde su singularidad.

Jacques-Alain Miller planteó que “la extimidad se construye sobre el concepto de intimidad, entendiendo esta última como algo contenido en lo más profundo del ser, que se liga a su esencia, algo generalmente secreto, invisible. No obstante, la única aparente oposición entre ambos conceptos es que una está adentro y la otra, fuera del individuo” (Miller, 2010:14).

De acuerdo con el *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, “Lacan acuñó el término *extimité*, aplicando el prefijo *ex* (de *exterieur*, “exterior”) a la palabra francesa *intimité* (“intimidad”)” (Evans, 2007:86). De tal modo, lo íntimo entonces, hace referencia a lo que queda invisible para el otro, lo profundo, lo personal, pero ¿en qué lugar se ubica aquel a quien se le comparte *lo íntimo*? ¿No es lo íntimo algo que se nutre de *dar a conocer* a alguien más? ¿Qué frontera es la que delimita o procura lo íntimo para no volverse privado y a la vista de los demás?

Lacan y Miller llegaron a plantear al Otro como éxtimo, es decir, en tanto que es tesoro de los significantes, es aquel a quien se le responde en un primer momento, ese alguien extraño a uno mismo que remite a la pregunta de Lacan: “¿Cuál es pues ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más sentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?” (Lacan, 2016a:540).

Soler también señala que, si bien el sujeto del inconsciente es el que habla con su cuerpo, en todo caso, es en el sentido del que habla con la pulsión. Lacan introdujo la fórmula  $S^*D$ , para “ligar a la pulsión con la estructura de la diacronía, la cual no es otra cosa que lo comúnmente denominado como *historia*. ¿Qué historia? La respuesta, no hay duda, es la historia de las ofertas del Otro, es decir, la historia de la demanda” (Soler, 2013:56). Para que un sujeto dé cuenta de su propia historia es necesario que exista un mundo simbólico y un Otro, no sólo que lo preexista, sino que demande algo del sujeto, en tanto que  $S^*D$  escribe el código, el tesoro de los significantes o el código de la misma actividad pulsional, es decir, escribe

su estructura. Esto permite considerar también al cuerpo como algo secundario, dado que se construye a partir de la respuesta y ofertas del Otro. Esta dimensión simbólica, en nuestra condición de *parlêtre* implica que no tenemos más remedio que acceder al significante que nos es dado a través del campo del Otro, es decir, de adentrarnos en los significantes del Otro primordial.

En *Las formaciones del inconsciente* Lacan agrega respecto al Otro:

Cuando yo me dirijo al Otro hay una dimensión que nos permite fundarlo de la manera más elemental a nivel de la conjunción del deseo y de ese significante del Otro. Es una palabra que es absolutamente maravillosa en francés, sobre todos los equívocos que pueden hacerse, y sobre cuántos retruécanos, que yo mismo me ruborizo por usar de ella aquí, sino de la manera más discreta. Desde que haya dicho esa palabra, ustedes se acordarán de ella en seguida, me remito a una especie de evocación. Es la palabra “tú”. Ese “tú” es absolutamente esencial en lo que varias veces he llamado la palabra plena, la palabra en tanto que funda algo en la historia, el “tú” de “tú eres mi maestro”, o “tú eres mi mujer”. Ese “tú”, es el significante del llamado al Otro, ese Otro del que les he mostrado el uso que yo hago de él, la demostración que he tratado de hacer vivir ante ustedes alrededor de esa distancia entre “tú eres el que me seguirás” y “tú eres el que me seguirá” (Lacan, 2015:137).

Con la frase “tú eres el que me seguirá” Lacan propone que hay una invocación, un llamado, que podemos ver ilustrado en la novela de Cazotte, *El diablo enamorado*; en este texto se ejemplifica el carácter enigmático que encubre el deseo del Otro, ya que este enigma suele ser angustiante para el sujeto y en sus intentos de atraparlo, puede ceder ante múltiples peticiones. Ese llamado a responder la pregunta del Otro es fundamental pues plantea a la palabra con una función evocativa y creadora, es decir, en términos lacanianos, lo que se conoce como metáfora y metonimia. Ambas funciones permitirán al sujeto acceder a su historia o historizar en ella, plantearse un escenario en donde hay una demarcación entre lo que hizo y lo

que puede hacer, en tanto que ordena lógicamente un antes y un después. Diana Rabinovich plantea que:

El “individuo” es el de la especie, y cabe destacar que etimológicamente quiere decir “sin nombre”, cosa que aún está presente en nuestra lengua, pues cuando se quiere ser desagradable, se dice despectivamente “ese individuo”. El individuo es aquel que no está inscripto en el orden simbólico, porque en todos los pueblos del mundo la inscripción de alguien se acompaña del bautismo, y no me refiero a la ceremonia cristiana sino al hecho de que se le da un nombre. La expresión “discurso concreto” que usa Lacan es aquella que propone para sustituir el concepto de habla [parole] de Saussure: se trata del discurso concretamente pronunciado por un sujeto. Y la historia es, precisamente, aquella operación por la cual un sujeto intenta dar cuenta de su propio devenir, introduciendo en ese acto la verdad. Desde esta perspectiva, la verdad se crea, se construye, no yace esperando que alguien la busque (Rabinovich, s.f.:13).

Los planteamientos teóricos de este apartado dirigen la mirada hacia este Otro como lugar simbólico, considerado como éxtimo algo que proviene de afuera, pero queda más profundo que lo íntimo, pues esa marca que proviene del Otro, ese ritmo de presencia-ausencia que fue provisto por el Otro, es lo que funda la marca en un sujeto a fin de devenir como tal. Sin embargo, dado el contexto de una sociedad líquida, en donde impera el deseo de borrar la diferencia, olvidar la falta, reemplazar fácilmente un objeto perdido por otro, ¿a qué historia se accede y cómo se logra esta entrada, particularmente para los adolescentes? Dado que lo simbólico es un elemento crucial en la constitución subjetiva y generadora de lazo social con el semejante.

En la actualidad, la tecnología ha venido a ocupar ese lugar del Otro, poseedor de todas las respuestas obtenidas en buscadores como Google, incluso aquellas a las que es imposible preguntar a un semejante. De manera ilusoria, se cree que ese Otro tecnológico posee la verdad a la que se puede acceder como sujetos. Es justamente

a partir de este Otro que el sujeto comienza a obturar algunas de sus preguntas fundamentales que lo remiten a sí mismo, a su subjetividad e incluso a su deseo. Este Otro tecnológico se presenta como omnipotente y omnipresente, en tanto que no deja espacio para que el sujeto se cuestione, es decir, se obturan preguntas generadoras de simbolización, de posibilidad de hacer metáforas que permitirían hacer correr los significantes.

Lacan planteó que el deseo es el deseo del Otro, sin embargo, ¿qué sucede cuando lo que está implicado es lo íntimo y lo privado del sujeto y, ahora, se ve impregnado de marcas del orden tecnológico? Por otro lado, ¿por qué plantear que la metáfora y metonimia, conceptos abordados desde el psicoanálisis lacaniano, van quedando obturados ante la presencia de un Otro que intimida o imposibilita el deseo del sujeto? Lacan aborda el concepto de metáfora para hablar de la cadena significante, ahí donde ésta trata de la sustitución de una palabra por otra; mientras que la metonimia se inscribe en el orden de las relaciones de contigüidad, de alienamiento, de articulación significante. También plantea que esta última se refiere a un movimiento diacrónico de un significante a otro, a lo largo de la cadena significante y, más aún, menciona que el deseo se caracteriza justamente por ese proceso interminable, puesto que el deseo es siempre deseo de alguna otra cosa que la que ya es, en cuanto que el deseo no se satisface, en suma, el deseo es una metonimia.

En *Las Psicosis*, señala que “la metonimia es inicial y hace posible la metáfora, pero la metáfora es de grado distinto a la metonimia” (Lacan, 2013b:327). Mientras que en *La instancia de la letra* define la metáfora como algo que “brota entre dos significantes de los cuales uno se ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena significante, mientras el significante oculto sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena” (Lacan, 2016a:474), y en *La metáfora del sujeto* retoma la estructura que había utilizado para plantear la metáfora paterna como fórmula de la metáfora en general:  $S/S'1. S'2/x = S (1/s)$ ; por lo que es “el efecto de la sustitución de un significante por otro dentro de una cadena, sin que nada natural

lo predestine” (Lacan, 2016c:868), siendo la metáfora paterna la que introduce la significación fálica en lo imaginario.

Dado el contexto tecnológico en el que la sociedad moderna se encuentra inmersa, donde la imagen impera sobre la palabra, vale la pena cuestionar si la metonimia sucede únicamente con la palabra, o si hoy en día es posible que ese corrimiento de significantes, que mantienen resistencia a la significación, suceda a través de las imágenes e “historias” que se comparten mediante aplicaciones como Snapchat e Instagram, en donde la aplicación misma propone que el registro de dichas imágenes sea efímero, es decir, que tienen una expiración de 24 horas y en donde el *correr* de significantes/imágenes no se ancla a una subjetividad en particular, sino que queda trazada por un sujeto lúcido.

Lacan plantea la fórmula de la metáfora como  $f(S'/S) S = S (+) s$ , y de la metonimia como  $f(S...S') S = S (-) s$ , es decir, en la primera hay un atravesamiento de la barra y se funda la sustitución significante que da como efecto una creación de significación; mientras que en la metonimia, el significante instala la falta en ser. Por lo tanto, la metáfora se liga con el ser y la metonimia con su falta. ¿Cómo se liga actualmente la metonimia a la falta, cuando lo que el sujeto busca es no encontrarse con ella, eludiendo su propia *castración*? Si la imagen que aparece en televisión, en redes sociales o cualquier otro dispositivo tecnológico no se encuentra atravesada por la dimensión simbólica, es decir, por este cruce entre el sujeto y su historia en tanto que hay algo de ella que pueda reescribirse, puede plantearse que una de las implicaciones de las tecnologías sobre el cuerpo es justamente que se requiere de dichas referencias simbólicas para que el sujeto, en su imagen o *identidad* tecnológica, no quede obturado y, en consecuencia, quede un eco en su cuerpo, donde no haya posibilidad de habitarse a través del lenguaje, en tanto que palabra plena.

A partir de Hegel y de un texto de Kojève, donde afirma: “El ser humano sólo se constituye en función de un deseo referido a otro deseo; es decir, a fin de cuentas, de un deseo de reconocimiento” (Kojève, 2013:14). Esto permite dar cuenta de que para que el sujeto se encuentre satisfecho, el deseo exige ser reconocido, ya sea en

lo simbólico o en lo imaginario. Sin embargo, en nuestros días hay una diferencia bien trazada entre la palabra y el lenguaje del sujeto, pues difiere, según cada caso, en la realización de un reconocimiento intersubjetivo. Si bien el lenguaje es el enunciado colectivo en una sociedad y la palabra es la enunciación de un sujeto. Actualmente se pueden ver en escena, a partir del uso de redes sociales y la tecnología, varias posibilidades: por un lado, lenguaje *y* palabra, lenguaje *o* palabra y por último, lenguaje *sin* palabra.

De acuerdo con Julien (2000), en el lenguaje sin palabra encontramos la locura como estructura, en tanto que el sujeto está en el lenguaje, pero no habla; aun cuando intenta la posibilidad de hacerse reconocer por y en la propia lengua. En el lenguaje y la palabra se puede hablar de neurosis, pues en esta estructura la palabra está reprimida, pero gracias a las formaciones del inconsciente, ambos —lenguaje y palabra— se dialectizan y vehiculizan una a la otra su puesta en marcha. Por último, en el lenguaje o palabra se puede ubicar al hombre moderno, “mostrando la semejanza de esta situación con la alienación de la locura, debido a que tanto en una como en otra, más que hablar, el sujeto es hablado” (Julien, 2000:29).

En este sentido, ese sujeto que es hablado en tanto que es un *imaginario* que habla se pone de manifiesto en las estructuras clínicas como la histeria y la obsesión. Por un lado, en la histeria puede traducirse como una búsqueda constante de reconocimiento, sobre todo por la puesta a prueba que el sujeto histérico pone en marcha y alimenta alrededor de la atribución fálica, en palabras de Dor: “toda la economía deseante del histérico se agota sintomáticamente en la puesta a prueba de éste “dar pruebas” (Dor, 1991:87). Los efectos que esa forma de “dar pruebas” brinda a los adolescentes de hoy a través de las redes sociales (de tener una vida gloriosa, feliz, sin preocupaciones y sin tachaduras) pueden ser diversos. Mediante las imágenes que comparten en sus redes sociales buscan una rectificación de su cuerpo, de ese Otro que los mira y que pruebe aprobar o avalar mediante un like la forma de verse a través de la pantalla. La obsesión por la imagen corporal puede llevarlos a publicar en sus

redes sociales diversos modos en que ofrecen un culto a su cuerpo, sometiéndolo a rutinas excesivas de ejercicio o dando cuenta a través del historial de imágenes de las distintas formas y tono de la musculatura que van adquiriendo.

Mientras que en la neurosis obsesiva el sujeto es objeto de una investidura particular, obtiene la convicción de que fue el niño privilegiado. Este privilegio no es más que la suplencia de la satisfacción desfalleciente del deseo materno, sin embargo, esto se traduce en un tironeo constante en el obsesivo entre el retorno regresivo a tal identificación y la obediencia a la ley y las implicaciones que ella supone. En este caso, ese tironeo ilustra la actitud de *fuga hacia delante* que el obsesivo no deja de actualizar frente a su deseo. En el caso de las redes sociales y la tecnología, los jóvenes se actualizan y se mantienen alerta o a la espera siempre de todo lo que sucede a su alrededor, a fin de que nada se les escape y, en ocasiones, esto se torna una hazaña con matices de control e hipervigilancia. Dicho control sobre sí mismos y sobre su cuerpo se ve también amenazado por la diversa cantidad de aplicaciones que ofrecen control sobre actividades de la vida diaria, como por ejemplo tomar agua o hacer ejercicio. Algunos adolescentes descargan aplicaciones que les avisan la cantidad de agua que su cuerpo les demanda beber o la cantidad de calorías que, de acuerdo con su dieta diaria, deben quemar con una rutina. Por otro lado, la hipervigilancia puede volcarse hacia el otro, por ejemplo, con frecuencia los adolescentes vigilan las publicaciones en redes sociales o los mensajes de WhatsApp u otros chats de sus parejas o de la gente con la que comienzan a salir, lo que detona problemas entre ellos debido al excesivo control al que someten al otro.

Los matices de estos ejemplos pueden en la vida de un adolescente y en su paso hacia la vida adulta darse de modos diversos. Sin embargo, es relevante señalar que hoy en día los modos de vigilar y controlar están siendo provistos por estos dispositivos que, en su afán de comunicarlo todo, logran acortar distancias y mediaciones necesarias para una constitución subjetiva como sujetos deseantes.

## **Narcisismo e imagen especular: ¿Qué imagen se refleja en las redes sociales?**

El escenario tecnológico ofrece, en cierto sentido, la sensación de omnipotencia cuya esencia se torna ambivalente. Por un lado, su objetivo de mantener al sujeto vinculado y conectado con familiares y amigos se vuelve prioritario, sin embargo, llega a ser casi imposible desconectarse de ese lugar de completa disponibilidad para el otro, llámese familia, amigos, grupo de trabajo, etcétera. ¿Qué papel juega esa relación de conexión permanente con el otro? Si bien Bauman plantea que la cultura y la sociedad líquida es aquella que busca “borrar, reemplazar y olvidar” fácilmente y sin ataduras, entonces ¿qué vínculos se establecen luego de sentir esta omnipotencia y omnipresencia del otro? Abordar estas preguntas según la teoría freudiana (concepto de *narcisismo*) y en la teoría lacaniana (*estadio del espejo e imagen especular*) resulta fundamental para ubicar los efectos de la pantalla de los dispositivos actuales como la apertura de una nueva virtualidad, de un nuevo espejo que pone en imagen un mundo inventado. Las pantallas reubican el lugar del espectador, que ya no se localiza frente a éstas, sino que pasa a integrarlas como escenario, texto y personaje al mismo tiempo, compartiéndolas de manera rápida y haciendo emerger nuevos modos de lazo social ficticios y anónimos.

En psicoanálisis, el narcisismo es por excelencia aquello que funda la palabra vacía no porque el sujeto hable en forma de ego, sino porque esta estructura tiende a obturar los efectos del inconsciente. No se trata esencialmente de una configuración infantil, sino de un aspecto fundamental en el desarrollo sexual del sujeto. Freud, en “Introducción al narcisismo”, planteó:

El término narcisismo proviene de la descripción clínica y fue escogido por P. Näcke en 1899 para designar aquella conducta por la cual un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual; vale decir, lo mira con complacencia sexual, lo acaricia, lo mima, hasta que gracias a estos manejos alcanza la satisfacción

plena. En este cuadro, cabalmente desarrollado, el narcisismo cobra el significado de una perversión que ha absorbido toda la vida sexual de la persona; su estudio se aborda entonces con las mismas expectativas que el de cualquiera otra de las perversiones (Freud, 2012:71).

Freud partió de la idea de un narcisismo primario en manifestaciones típicas de parafrenias y esquizofrenias para, posteriormente, plantear que la investidura libidinal objetal se derivaba de una investidura inicial del yo, que, aunque luego fuera conferida a los objetos, mantenía su esencia en el yo. También resaltó que los efectos del narcisismo originario podían ser visibles en cuanto a los modos de elección de objeto, los cuales al derivar en la obtención de un sentimiento de sí más adelante se presentarían como una expresión de grandeza del yo, apuntando entonces a la magnificación de una investidura libidinal en torno a una representación yoica.

Para Lacan esto cobrará particular interés al plantear que el estadio del espejo se trata también de un momento específico y constitutivo del yo del niño en relación con su identificación y alienación a la madre. En un primer momento, el niño vive bajo la fantasía de su cuerpo fragmentado, es decir, sin una experiencia de totalidad unificada. El niño se confunde entre sí mismo y el otro del espejo quedando en una relación especular, de otro a otro. Dicha relación especular se da en el registro de lo imaginario. Posteriormente el niño percibe al otro del espejo como una imagen, es decir, lo distingue de él mismo, el niño se re-conoce a partir de esa imagen que ve en el espejo ya como una *Gestalt* y percibe su cuerpo totalmente unificado, neutralizando la vivencia angustiante que anteriormente vivió.

En 1953, Lacan plantea la primacía del registro de lo simbólico respecto de lo imaginario, aportando una nueva perspectiva respecto de la función del estadio del espejo en la constitución del yo, pues no sólo consideraba la prematuración como un efecto anticipante o la unificación como elemento fundamental, sino que resaltó la mirada del Otro que capta de forma identificatoria dicha imagen, es decir, como imagen que requiere de un lugar específico para ser captada,

pues no se produce desde cualquier lugar. No basta con que haya una imagen, sino que un *buen* lugar facilita dicha operación e implica un lugar dado por lo simbólico.

El papel que tiene el espejo en el que se mira el niño es estructurante, es un agente que permite al niño empezar a formar su identidad desde temprana edad. Generalmente, el impacto afectivo del niño al mirarse en el espejo es de gozo y satisfacción y, por lo tanto, el espejo ofrece al niño la oportunidad de percibir su cuerpo en su totalidad. Cabe resaltar que la relación especular no sólo incluye al niño y su reflejo, sino también al tercero que confirma que ese reflejo es de él. En este se introduce también, en la relación especular, la pregunta que realiza el niño frente a la madre: *¿Che vuoi?* o *¿Qué me quiere?*

Ésta es la pregunta por el deseo del Otro, el cual es un enigma permanente para el niño. Este *¿Che vuoi?* Lacan lo toma de la novela de Jacques Cazotte, *El diablo enamorado*, publicada en 1772. En esta narración se cuenta la historia de Álvaro, un joven español cuyos padres eran sumamente católicos. Álvaro ejercía como capitán de la guardia del Rey de Nápoles y conoce a Soberano, un viejo holandés que supone un saber superior en cuestión de espíritus. Álvaro le pide a Soberano entrar en contacto con uno de ellos y él accede.

Cuando Álvaro conoció a Belcebú, espíritu maligno, en las ruinas de Portici, aterrado ante la representación horrible en forma de cabeza de camello en que se le presentó, se vio orillado a doblegar su miedo y terror cuando escuchó su primera evocación “*¿Che vuoi?*” Debido a su terror Álvaro optó por dirigirse hacia el diablo como *esclavo* y, por lo tanto, Álvaro sería el amo. Belcebú siguió su juego, luego de que Álvaro convirtiera la cabeza de camello en Biondetta. Este personaje acompaña a Álvaro durante toda la historia. Ella serviría y cumpliría sus deseos fueran éstos explícitos o no.

Con esta novela, Jacques Lacan ejemplifica el mar de deseos que se envuelve tras la pregunta *¿Che vuoi?* Cuando Álvaro finalmente se entrega a Biondetta, después de múltiples seducciones por parte de ella, Biondetta le declara: “Ése no es mi nombre: tú me lo pusiste, pero es necesario que sepas quien soy... Soy el diablo, mi querido Álvaro, soy el diablo. Has venido a buscarme, he hecho lo que tú

has querido. Sabías a quien te entregabas, y no podrías escudarte en tu ignorancia. Ahora debo mostrarme a ti tal y como soy” (Cazotte, 2005). Como se menciona en el apartado anterior, este texto ejemplifica también el carácter enigmático que encubre el deseo del Otro, ya que este enigma suele ser angustiante para el sujeto y puede acceder a varias peticiones o distintas maneras de querer anclarse a él, atraparlo o fijarlo, a manera de nudo simbólico.

En suma, esta novela puede plantearse y pensarse de manera análoga a la interacción actual entre el sujeto y la tecnología. Bauman planteó, en una entrevista publicada en 2016, que:

Las redes sociales no enseñan a dialogar porque es tan fácil evitar la controversia... Mucha gente usa las redes sociales no para unir, no para ampliar sus horizontes, sino al contrario, para encerrarse en lo que llamo zonas de confort, donde el único sonido que oyen es el eco de su voz, donde lo único que ven son los reflejos de su propia cara. Las redes son muy útiles, dan servicios muy placenteros, pero son una trampa (De Querol, 2016).

Esta misma trampa a la que se enfrenta Álvaro con Biondetta y el sujeto con la tecnología es aquella en donde los deseos se presentan como un enigma; sin embargo, a diferencia de este relato en donde la pregunta que se realiza como eje fundamental es *¿Che vuoi?*, en la tecnología pareciera que dicha pregunta emite en el sujeto dos posibles respuestas. En primer lugar, un deseo que lejos de convertirse en un enigma a fin de que el sujeto se cuestione, en ocasiones queda congelado, es decir, obturado por la cantidad de respuestas que el Otro o la tecnología ofrecen; en segundo lugar, por la forma en que este Otro, debiendo reafirmar al sujeto su yo, en contraste con la experiencia del cuerpo fragmentado, no alcanza a anudar esta experiencia con el júbilo que podría promover una imagen armónica e integrada con la que se le devuelve su reflejo al sujeto.

Esta imagen del espejo se origina gracias a la mirada y al deseo del Otro, en este caso la madre, en tanto que el sujeto se identifica a partir de lo que ella, o quien ejerza su función, refleja y reconoce del

sujeto y, con base en dicho reflejo, el sujeto se define, generándose una matriz para futuras identificaciones. De ahí que como una de las funciones principales del estadio del espejo se pueda establecer una relación del organismo con su realidad formando para el *infans* un primer vínculo con lo social. Su deseo empieza a ser mediado por el deseo del Otro y hace del yo un aparato que tiene como función la autoconservación. Esta organización dependerá de cómo el sujeto pasa por el complejo de Edipo, transición que para Lacan va del orden imaginario al orden simbólico.

Si bien la consolidación del narcisismo es un logro fundamental para el equilibrio psíquico y marca un punto de inflexión respecto al caos y la fragmentación que se han mencionado como procesos iniciales, una carencia o falla importante en este espejeo y reafirmación a partir del Otro puede atribuirse a dos elementos fundamentales. Por un lado, en el momento en que el niño se dirige al Otro para comenzar a hacerse una idea de sí mismo y pregunta qué es para el Otro, en el campo de lo imaginario, el Otro responde con una imagen virtual de la imagen real, conocida como *i(a)*; por otro, para que esto opere en el sujeto es fundamental que esta imagen real contenga ese elemento sustancial que rectifique al sujeto. Es decir, hace falta un lugar desde dónde mirarse, Ideal del Yo, para verse allí de determinada manera, la manera narcisista, por lo tanto, del Yo Ideal.

Philippe Julien plantea que “la sola visión de la imagen en el otro no es suficiente para constituir la imagen del cuerpo propio. El ciego ¿No tendría yo? La eficacia de la identificación viene de la mirada en el campo del Otro: “hasta el ciego es allí sujeto” (Julien, 2000:187). En este punto, es relevante pensar que en gran medida los otros sentidos del sujeto, es decir, la piel o sustitutos de la piel, son excluidos mediante el uso de las redes sociales y la tecnología, desde luego también se excluye la palabra y la voz, esta última considerada un elemento pulsional que evoca una respuesta del Otro. Por lo tanto, lo que se plantea es que se transmite la *imago*, mas no la marca de goce que el niño lee en el Otro como seña de su goce, es decir, está el lugar del Otro en donde el niño ubica el significante, sin embargo, el niño permanece

insatisfecho, esperando un testimonio, una señal de aquella que ocupa el lugar del Otro: la madre. Julien plantea que el niño:

Le pide una palabra como referencia que atempere y establezca la tensión imaginaria y que abra el porvenir. Signo de asentimiento, signo de amor demandado: ¡Que el tercero responda! Se trata de la constitución del ideal del yo, pues da lugar a una identificación con un rasgo en ese lugar desde donde el sujeto se ve amable o no, deseable o no (Julien, 2000:185).

Ahora bien, ¿los adolescentes están encontrando respuestas o referencias que atemperen dicha tensión imaginaria?, ¿quién es ese tercero que responde? Los efectos de esto en términos de rectificación subjetiva, libidinización de la imagen y el cuerpo son sustanciales para pensar en las consecuencias de las nuevas tecnologías sobre el cuerpo y la sexualidad de los adolescentes, pues podría plantearse que hoy en día no existe relación alguna entre el yo ideal y el rasgo unario. En tal caso, el uso constante de imágenes en redes sociales podría funcionar como adherente libidinal, en su intento por contrarrestar la sensación no sólo de fragmentación, sino de caos frente a la falta de sostén o reafirmación del Otro. Debido justamente a esta falta de reafirmación, muchos adolescentes se encuentran acorralados, ¿cómo logran consolidar su constitución subjetiva, asumir la castración y dar paso a la vida adulta frente a un panorama donde los adultos a cargo no han logrado asumir la propia? Algunos buscarán cierto efecto libidinizador que se desempeñe como elemento exterior para reforzar al yo, mediante el uso excesivo de imágenes y *selfies*, que logren adherir algo de esa imagen que debió ser recubierta por el Otro, a fin de unificarse y tramitar la sensación de fragmentación y, de manera simultánea, elaborar el duelo por su cuerpo de la infancia y la transición, las más de las veces angustiante, que la adolescencia conlleva.

Uno de los problemas a los que se enfrenta el sujeto líquido, planteado por Bauman, es a la no ocurrencia de un atravesamiento de dichas imágenes por la dimensión simbólica. Es decir, la imagen no se logra articular de la misma manera como lo hace un texto, pues la imagen por sí misma no tiene esa posibilidad. Esto implicaría que,

mediante el uso desmedido de imágenes en las redes sociales, el sujeto intenta anudar algo del orden de la articulación significativa, de la posibilidad de hacer metáfora y articular su imagen y su texto con otros significantes.

Por otro lado, para algunos sujetos el uso de chats y aplicaciones facilitan su interacción con el sexo opuesto, inhibiendo en un primer momento el contacto físico, pero a su vez fungiendo solidarios de la desinhibición. Es decir que, aun cuando en un inicio exista cierta incomodidad con su cuerpo, un sujeto, adolescente o no, puede tener la posibilidad de establecer, de manera inicial, conversaciones virtuales con alguien de su interés y, después de un tiempo, concretar un encuentro para vencer sus propios temores y vergüenzas frente a los vínculos con el otro y la confrontación con su sexuación.

En otro tipo de situaciones menos favorecedoras se encuentran los sujetos cuya finalidad respecto al uso de las redes sociales y la tecnología consiste en reducir todo a imágenes y a información que parezca ser transparente, es decir, se trata de no dejar de publicar y compartirlo todo en esos medios que emergen como nuevas formas de lazo social, pero que dejan a los sujetos un tanto vacíos, sin secretos o sin vida privada que puedan reservar para sí mismos. De tal manera, su vida, sus cuerpos y sus rostros quedan expuestos al pertenecer a varias redes sociales; contar con dispositivos y medios que, en otra época, hubiera sido ininteligible pensar en sus alcances con tan sólo publicar una imagen. Esta situación es difícil de dimensionar para muchos adolescentes, pues no dan cuenta que en el momento en que una imagen es publicada se pierden los derechos y control sobre ésta, lo cual puede provocar su uso en redes de pornografía o que se haga uso de su imagen entre su mismo grupo de pares.

En el texto *La Cámara Lúcida*, Barthes propone que lo que la fotografía reproduce únicamente ha tenido lugar una sola vez, es decir, la fotografía repite mecánicamente lo que nunca más podrá repetirse existencialmente. Acuñó que cuando se posa para una fotografía todo cambia, “me constituyo en el acto de —posar—, me fabrico instantáneamente otro cuerpo, me transformo por adelantado en imagen. Dicha transformación es activa: siento que la fotografía crea

mi cuerpo, o lo mortifica, según su capricho” (Barthes, 1990:41). También, denominó “*punctum*” a esa rotura o desgarro producido por la fotografía, como un aspecto que “atraviesa, azota, raya, lo que me atrae o me hiere”, es decir, como si la imagen misma lanzase algo más allá de lo que ella misma muestra y quede imposibilitada la sutura de esa rotura. De manera paradójica, es como si el sujeto quedara como un “todo-imagen”, despropiado de sí mismo, pero a la merced del Otro que puede o no reafirmarlo y reconocerlo. Esto implicaría también que, de algún modo, los espacios virtuales de la actualidad generen una ilusión de liberación, de transparencia —como se mencionó anteriormente— y de hipervigilancia, pero, paradójicamente, promueven sujetos ausentes de sí mismos y de su entorno. El sujeto queda atrapado dentro de sí en un mundo imaginario, homogeneizando sus gustos mientras aparenta ser reconocido por el número de “likes” y se adentra, como en el caso de muchos adolescentes, en una competencia por el reconocimiento proveniente del otro, que recibe a través de su pantalla, su nuevo espejo.

Al ser los adolescentes la población más vulnerable frente al uso y el efecto de las redes sociales, resulta fundamental considerar que, para que estas nuevas tecnologías ofrezcan la posibilidad de unificarse y de encontrar nuevos espacios lúdicos es necesaria la consistencia del Otro que coloque su mirada en él y logre recubrir su imagen ante lo amenazante que resulta el pasaje puberal y adolescente, y los enfrentamientos que de ahí surgen con relación a sus cuerpos. Del posicionamiento que el Otro tenga sobre el sujeto, donde sea posible o no mirarlo, con base en la dialéctica con el deseo de la madre, aunado a la consistencia de una presencia-ausencia de dicha función, será posible constituir ese rasgo único y fundante para él, en tanto que marca la diferenciación yo-no yo. En suma, es preciso fundar en esos Otros que fungen como sostén para los niños y adolescentes de hoy la posibilidad de asumirse como tales, a fin de proveer las coordenadas y la mirada necesarias para sustentar las bases de su constitución subjetiva; quizá de ese modo, el sujeto, usuario de redes sociales, podría re-transcribir las imágenes en discurso, encontrar formas de hacerse cargo de éstas y poner en marcha nuevos modos de disfrute

que impliquen un anudamiento con lo simbólico más consistente para su devenir como sujetos deseantes.

## Bibliografía

- Barthes, Roland (1990). *La cámara lúcida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2013). *Vida líquida*. México: Paidós.
- Cazotte, Jacques (2005). *El diablo enamorado*. Madrid: Siruela.
- De Querol, Ricardo (2016). *El País*, [https://elpais.com/cultura/2015/12/30/babelia/1451504427\_675885.html], fecha de consulta: 16 de marzo de 2018.
- Dor, J. (1991). *Estructuras clínicas y psicoanálisis*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- Evans, Dylan (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, traducción de J. Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.
- Flesler, Alba (2012). *El niño en análisis y el lugar de los padres*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund (2012). *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras [1905]*, 2a ed., vol. xiv. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gavlovski, Johnny (2008). *Psicoanálisis con adolescentes*. Venezuela: Pomaire.
- Julien, Philippe (1991). *Psicosis, perversión, neurosis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Julien, Philippe (2000). *El retorno a Freud de Jacques Lacan [1992]*, traducción de R. Capurro. México: Sitesa.
- Kojève, Alexandre (2013). *Introducción a la lectura de Hegel [1947]*. Madrid: Trotta.
- Lacan, Jacques (2013a). *Los escritos técnicos de Freud, Libro 1 (1953-1954)*. México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2013b). *Seminario, Libro 3, Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2015). *Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2016a). *Escritos 1, La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, 3a ed.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2016b). *Escritos 1, El estadio del espejo como formador de la función del yo*. México: Siglo XXI Editores.

- Lacan, Jacques (2016c). *Escritos 2. La metáfora del sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Nasio, Juan David (2013). *¿Cómo actuar con un adolescente difícil?* Buenos Aires: Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Rabinovich, Diana (s.f.). *Lectura de "función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis"* [[http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion\\_adicional/electivas/francesa1/material/lectura%20de%20funcion%20y%20campo.pdf](http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/francesa1/material/lectura%20de%20funcion%20y%20campo.pdf)], fecha de consulta: 21 de marzo de 2018.
- Soler, Colette (2013). *El En-cuerpo del sujeto*. Bogotá. G.G Ediciones.

Recibido: 27 de marzo de 2018

Aprobado: 31 de julio de 2018

# Del tercer sexo o el sexo de los ángeles. *Jóvenes agénero en la era comunicativa digital*

*Andrés Méndez Escorza\**

## *Resumen*

Este trabajo plantea, dentro la sociedad de la transparencia, cómo las redes sociales y los medios digitales pueden influir sobre la sexualidad en el momento en que se subjetiviza el cuerpo y, más aún, en adolescentes que aún no se han definido en alguno de los dos sexos. Así surge el sujeto agénero que, sostenido del fantasma de completud, desea convencer al Otro social, político, económico, de que hay posibilidad de zafarse de la ley de la sexuación al quedar suspendidas las demandas pulsionales; sin embargo, instaurarse en un género implica pérdida, lo cual deja al descubierto el *ánge*l *posmoderno*, sujeto que abandona su cuerpo en la tranquila ausencia de internet. La propuesta política para resolver estas problemáticas consiste en legislar a favor de un tercer género, lo cual, no obstante, no resuelve la cuestión de los significantes hombre-mujer; por lo que las ventanas de lo virtual nos blindan de la insoportable realidad.

*Palabras clave:* Medios digitales, agénero, tercer sexo, castración, sexuación.

## *Abstract*

In the society of transparency, influenced by social networks and digital media, this paper asks how they can influence sexuality at the moment of

\* Maestro en Teoría Psicoanalítica, por la asociación Dimensión Psicoanalítica A.C. Correo electrónico: [dimensionpsicoanalitica1@gmail.com] y [mendezescorzaandres@gmail.com].

subjectivating the body, and even more so to intervene in adolescents who have not enrolled in any gender; this is how the proposal of the agender subject arises which, sustained by the phantom of completeness, wishes to convince the social, political, economic Other that there is a possibility of breaking away from the law of sexuation by suspending the instinctual demands, but establishing oneself in a gender implies loss, this uncovers the *postmodern angel*, a subject who leaves his body in the quiet absence of the internet. The political proposal to solve these problems is to legislate in favor of a third gender, that in any case does not solve the problem of male-female signifiers, the windows of the virtuality would shield us from the unbearable reality.

*Keywords:* Digital media, agender, third sex, castration, sexuation.

*Sobre el ángel: "... que es la criatura en la que  
la transformación de lo visible en invisible  
parece terminada".  
Rainer María Rilke, Elegías de Duino.*

Gracias a los medios de comunicación virtual se puede acceder a información sobre fenómenos que por su origen o lejanía sería complicado conocer; por ejemplo, la existencia de un tercer género, del cual poco se ha explorado e incluso mucho se ignora de su realidad, esto quizá se deba a las tensiones que la sexualidad implica en el ambiente comunicativo actual. Así, el objetivo de la siguiente investigación es presentar algunos casos sobre la concepción de género que tienen los jóvenes frente a la diferencia sexual, en determinadas partes del mundo, incluido México, con base en la teoría psicoanalítica y sus posibilidades teóricas, esto es, a nivel inconsciente, dentro de la estructura (lazo social, de acuerdo con Lacan). Se hará una lectura de lo que significa para los jóvenes inclinarse por una tercera opción sexual, con la finalidad de generar más investigación y discusión sobre el tema, establecer su relación con el uso de estas plataformas digitales y sus expresiones comunicativas; asimismo, se busca exponer sus

imágenes como resultado de su indefinición sexual, al igual que su testimonio en algunas entrevistas presentadas en páginas web, donde no hay una equivalencia entre el compromiso de la palabra presencial y la opinión virtual, masificada, ausente, y donde se encuentran protegidos por la distancia y el filtro de los ordenadores.

No se puede dejar de lado la dimensión que cobran los medios de comunicación digitales, ya que a diferencia de los tradicionales, que son unilaterales, éstos liquidan, por decirlo de alguna manera, la mediación de la comunicación. Esto conduce a una masificación (Han, 2016:33-36), donde el lenguaje y la cultura se vuelven superficiales, se vulgarizan, pierden lugar; desaparece la importancia de la enunciación: “yo soy el medio de comunicación” y se convierten en “yo formo mi subjetividad dentro de un medio masivo”, dando un peso a la visión imperante de cada usuario, para así demeritar cuantía a un fenómeno social, como el del tercer género, que con tanta variedad de información el discurso se dispara ante la demanda de unificar criterios y crear identidades (A=A), donde todos formen parte de lo Uno, de lo igual. Sin embargo, en los comentarios tan diversos, se juega la subjetividad que al ser heterogénea, termina por ser ignorada, la diferencia disuelve la seriedad de un acontecimiento, lo que es muy conveniente para el discurso moderno de la razón científica totalizante.

La realidad de los medios digitales constituye lo cotidiano por el impulso inmediato de compartir la vida por medio de imágenes, videos y actualizaciones de estado, es decir, mantengo viva la fantasía que los otros sostienen en mí, para otros simultáneamente, desplazándome por el tiempo de imaginar lo que se comenta y agrada acerca de eso que en realidad nunca estuvo ahí, por haber sido experimentado a través de un filtro, una pantalla de teléfono celular que desaparece el espacio actual, como turista de la propia vida, excluyéndome de todo para no dejar de ser mirado, llevando una rutina virtual. “Pero jamás bastará un dispositivo de cámaras en abismos o en *zooms* sincronizados; es por lo menos en el entre-dos-escenas, entre cuadro y punto de fuga, que pasa el presente inasequible a toda representación” (Leclair, 1994:33-34).

Cuando la verdad depende del otro (semejante), la forma de simbolizar el cuerpo va cambiando: de modernidad a posmodernidad; para esta última en particular se refiere a que cualquier saber no será cuestionado, es prescindible o no necesario, precipitando la caída de los ideales. De esta forma, la posmodernidad hará uso de ese cuerpo como un motor para sostenerse en esos otros que proclaman una verdad virtual sostenida en otros ficticios pero eficaces, para evitar la emergencia de la fractura del no saber, del no poder del sujeto.

La forma en que la comunicación viaja provoca que las decisiones tomadas respecto a la subjetividad se conozcan inmediatamente. Por ejemplo, desde 2011 en Australia, las personas tienen la opción de registrarse como género “no específico”, al anexar en los pasaportes una casilla “x” para los transexuales, hermafroditas o personas que se consideren sexo neutro. Parecería que es el tiempo el que conduce a los países a admitir que para algunos ciudadanos existe una necesidad de inscribirse en una tercera opción, que los represente en su sexualidad, pues en Alemania en noviembre de 2013 también se legisló a favor de esta práctica, seguido por India unos días después.

En 2015, *Radio Ambulante*<sup>1</sup> y la página web de la BBC, escribieron la historia de Micah, quien no ha encontrado una definición de género con la cual identificarse.

Hace 28 años nació mujer, en el seno de una familia tradicional en México, y no se sentía bien. Se miraba al espejo y le costaba reconocerse. Pero esto tampoco significaba que quisiera ser hombre. “No soy trans, ni gay...”, dice. Las etiquetas que en principio más se ajustaban a su manera de sentir eran las de “no binario” o “indeterminado”. Pero traducir eso a la vida cotidiana no resulta fácil (BBC, 2015).

<sup>1</sup> Radio Ambulante es un programa radiofónico que cuenta historias latinoamericanas provenientes de todos los países de habla hispana, incluido Estados Unidos. Sus creadores buscan llevar la estética de la buena crónica de prensa escrita a la radio (BBC, 2015).

De acuerdo con *El Glosario del Género*,<sup>2</sup> propuesto por la revista *National Geographic en español* en 2017, con el consejo de varios investigadores sobre la sexualidad humana, *agénero* “describe a una persona que no se identifica como hombre o mujer, o que se considera carente de una identidad de género”. Con base en esta definición, podemos incluir al tercer sexo en la categoría del transgénero: “abreviado como ‘trans’, describe a una persona cuya identidad de género no corresponde al sexo biológico” (*National Geographic en español*, 2017), el cual supone la tendencia a diferenciarse de las identidades binarias, esto es, hombre-mujer, autodesignándose como ambos o ningún género; esas personas no se identifican o conforman con su sexo biológico ni con el equivalente opuesto, por lo que se deciden por lo neutro o nulo.

Lo anterior es una definición moderna del tercer sexo, sin embargo, hay algunos antecedentes socioculturales a considerar. El concepto surgió en la década de 1960, cuando la antropología describió las categorías de género en distintas culturas, en las que no podían realizar explicaciones adecuadas usando un marco de referencia de dos géneros. Al mismo tiempo, los movimientos feministas empezaron a defender la idea de la separación del sexo biológico de una persona o un género social/psicológico (Stephy Mark, 2017). Los miembros del tercer sexo más estudiados en la India, Pakistán y Bangladés son los “hijras”, en Tailandia se llaman *kathoey*; probablemente la población del tipo *tercer sexo* más conocida y numerosa en el mundo actual, que suelen nacer con apariencia masculina o intersexual, pero lucían vestuario femenino y no se solían considerar ni hombres ni mujeres. “En la zona del Himalaya, tenemos a los gaddhi que han nacido mujeres y adoptan el rol de sadhin, que implica renunciar al matrimonio, trabajan y visten como hombres” (Stephy Mark, 2017). En Tailandia, son habitualmente pensadas como un tercer género

<sup>2</sup> “Este glosario fue preparado tras consultar Eli R. Green del Centro de Estudio sobre Sexualidad Humana de la Universidad Widener de Pensilvania y Luca Maurer del Centro de Estudios Superación y Servicios para Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero en el Ithaca College de Nueva York. Ellos son coautores del libro de *The Teaching Transgender Toolkit*”, (*National Geographic en español*, 2017).

las *kathoey*<sup>3</sup> que no se consideran hombre ni mujer (Totman, 2003), al igual que los *winkte* en la cultura lakota o los *muxe* zapotecas en México.

Los *muxes*,<sup>4</sup> identificados como el tercer género sexual en México, son personas nacidas como hombres en la cultura zapoteca en Juchitán, Oaxaca; se caracterizan por pensarse a sí mismos como hombres con atributos femeninos, sin importar si deciden usar vestimenta de mujer o no. En 2016 se realizó un cortometraje de nueve minutos, llamado *MUXE*,<sup>5</sup> creado por Iván Olita quien comenta: “La idea es que la clasificación como ‘gay’ y demás, que tenemos, no aplica aquí. Si sientes que no cabes dentro de los géneros convencionales, entonces eres un muxe” (Thaddeus-Johns, 2017). Al final del documental se explica cómo en la lengua zapoteca antigua, no hay una palabra para “ella” o “él”, sugiriendo que fue la intervención de los poderes coloniales de España los que crearon esta dicotomía en la sociedad. La base de la cultura *muxe* se sostiene en que ellos tienen mucho mayor aceptación que otras culturas no-conformistas en cuestión de género. El tercer género es una parte tan grande de la cultura de Juchitán que viene con sus propias expectativas sociales: “Es un rol social —casi como ser un sacerdote. Empieza desde la necesidad fisiológica, pero la gente también los

<sup>3</sup> En inglés, el término empleado es *ladyboy* (“chico-dama”).

<sup>4</sup> “El origen de la identidad muxe es materia de discusión por historiadores y antropólogos, pero pocos dudan de que sus raíces se remontan a la época precolombina, cuando la cultura zapoteca era una de las más importantes de Centroamérica. Los *berdache* o dos espíritus en Norteamérica (nacidos hombres pero sin un género definido) o los enchaquirados en la zona de Guayaquil serían ejemplos, en otros puntos del continente, de identidades que desafiaban los dogmas occidentales de género, así como el de las relaciones sexuales y el matrimonio” (Eldiario.es, 2018).

<sup>5</sup> Disponible en línea en: [<https://vimeo.com/channels/staffpicks/196684590>]. La película muestra una bella rendición de las vidas de 16 individuos muxes en Oaxaca, en medio de sus comunidades, amistades, trabajos y estilos de vida. Un *soundtrack* que cambia desde flautas y tambores tradicionales hasta giros inesperados de altos y bajos, llevan de la mano al espectador a una poética, impresionista visión de sus vidas: una oda a cómo los muxes viven sus vidas, ya sea en un chaleco de entrenamiento, en unos leggings, en sus bailes o, inclusive, en despampanantes vestidos característicos de la región. La película es visualmente impactante y preciosa: una dulce combinación entre lo dramático y lo íntimo.

ve como parte necesaria del equilibrio y bienestar de la sociedad” (Thaddeus-Johns, 2017).

En este sentido, el proyecto de la fotógrafa Chloe Aftel<sup>6</sup> contribuye con ejemplos compuestos por imágenes de jóvenes que se identifican como agénero, mirando a la cámara o frente a un espejo, ofrecen una respuesta visual sobre las preguntas que pueden surgir acerca de cómo lucen los sujetos agénero; muestran una infinidad de actitudes y expresiones faciales que dejan entrever el complejo mundo de la identidad sexual que no llega a definirse (Civale, s.f.). Asimismo, son ejemplo de lo que el exalumno y paciente de Jacques Lacan, Gerard Pommier (2002), llamó *ángeles de la posmodernidad*, objetivados por el discurso científico, cosificados por lo político y social de la actualidad, que decide cómo y qué deben pensar, el ángel no habla, se cibercomunica, le basta con soñar para ser comprendido, se significa con espejos mudos, que por reflejarlos y darlos a entender los sostiene, el objeto especular es lo más importante. En la actualidad ese espejo es la computadora que los hace relacionarse entre ellos, internet hace exponencial este fenómeno, facilitando escapar al riesgo de hablar *in praesentia*, ya que el acontecimiento de la presencia de otro cuerpo produce una ruptura en el espacio y el tiempo, sensaciones que me enfrentan a la pregunta sobre la sexualidad, afectos que es preferible ignorar, cancelar para no experimentarlos. “Los ángeles enfrentados a la conjunción del amor y del erotismo pueden preferir los limbos de lo fuera —del— sexo” (Pommier, 2002:69). Así, parecería que el habla deja de tener consecuencias cuando se enfrenta a la maquinaria del saber virtual.

<sup>6</sup> Es un proyecto de la fotógrafa Chloe Aftel interesada en capturar las complejidades de las comunidades *genderqueer* (también llamadas intersexuales o de género binario) y *neutrois* (sin género o de género neutro).

“El proyecto comenzó después de que a Sasha Fleischman, joven de 18 años de San Francisco que se identifica como “agénero”, le prendiera fuego un compañero de clase mientras dormía en un autobús en noviembre de 2013. Eso provocó un pequeño debate a nivel nacional en todo Estados Unidos, retransmitido por los principales medios de comunicación sobre las identidades transgénero y de género binario, y que al final dio lugar a una serie de eventos que llevaron a la fotógrafa a casa de Fleischman para retratar al nuevo ícono de la juventud *genderqueer* de Estados Unidos” (Civale, s.f.).

El ángel posmoderno se relaciona con el cuerpo a la manera de una mecánica orgánica programada como si únicamente necesitara ejercicio y alimento, sólo con la idea de que en éste se habita para que reaparezca el goce gracias al espejo, al enamoramiento, a la mirada de los semejantes que nos dejan ser, para esas mediaciones con los demás, cuerpo incapaz de arreglárselas solo, anclado únicamente en la idea que se encuentra en las imágenes exteriores.

Las ficciones que llenan la problemática de enfrentar la diferencia y la verdad subjetiva, se adecúan siempre gracias a la movilidad del discurso que se instala en cada época; el cuerpo humano es llevado por los ideales. “El lugar del síntoma en la sociedad varía en función de las ficciones de la época” (Pommier, 2002:14). Se crea un lazo social al compartir los ideales, las creencias; siendo lo mismo, identificándome con los otros, mi cuerpo tiene un lugar para dejarlo llevar. “El ideal común, es proporcional a la represión: promete un goce recuperado para mañana” (Pommier, 2002:15). La fuerza de esconderse ignorando la falta (los límites, la imposibilidad) lleva al vacío, el cual se llena de mitos al dejar en la ambigüedad la diferencia entre lo *real* —concepto que trata de dar cuenta de lo imposible de simbolizar en su totalidad— y lo virtual.

Lo seductor de la comunicación virtual es que desde la escritura no hay compromiso con esas palabras, el anonimato o la identidad autoeditada lo permiten, “lo que pasa es que esta red cae a la hora de los ángeles y da cuenta de las maravillas del sueño de desembarazarse del cuerpo” (Pommier, 2002:31). Ya todo está presente en la virtualidad: libros, arte, información, la historia; no queda nada que hable en mi ausencia, todo se conecta con todo, es la red que sirve de cuerpo más grande como el mundo, al grado que termina disolviendo el cuerpo a resguardo de cualquier espejo.

El anonimato que en ocasiones permite el medio digital se vincula directamente con el nombre. Cuando se separa el mensaje del mensajero, la noticia del emisor, se destruye el nombre. “El nombre es la base del reconocimiento, que siempre se produce nominalmente. Al carácter nominal van unidas prácticas como la responsabilidad, la confianza o la promesa” (Han, 2016:15).

La falta de palabras hace que el lenguaje electrónico dé al cuerpo ligereza, las palabras en la presencia de otro cuerpo producen que su acontecimiento encadene lenguaje, ocasionan una ruptura que suscita que éstas lleguen y me adviertan sobre la imposibilidad de decir todo, que cuando se habla se está sujeto a la mentira, que forma un hueco. “A los ángeles no les pasa esto. Cuando se habla en ciberlengua están tranquilos, protegidos por la distancia y el espesor de sus computadoras” (Pommier, 2002:32). Así, el habla revela algo que no se conoce. El habla queda invalidada por el saber virtual, deja de tener consecuencias, pierde su peso. “Lo que decimos no cambia en nada un saber que sabe por nosotros” (Pommier, 2002:33). El habla deja de ser un acto que me integra al cuerpo, la cibercomunicación me sustrae del espacio, del signo, de la imperfección cuando la soporto en lo virtual y, en consecuencia, queda un cuerpo totalmente velado para su admiración sin errores, se borran los límites entre fantasía y realidad, y se sostiene la añoranza de que es posible la perfección, una imagen *self-made*.

Eso es lo que intenta la respuesta visual en el proyecto de Chloe Aftel,<sup>7</sup> aunque por supuesto deja más dudas, remite directamente a la bisexualidad originaria (Freud, 2007a:128-134) donde existe un momento en el *infans*, en el que no hay diferencia, cohabitando elementos femeninos y masculinos constitutivos en todos los seres humanos; así, la llamada normal de la función sexual sería el resultado de la represión de los componentes del sexo contrario. Al contemplar estas imágenes, anteriormente mencionadas, surge para el espectador algo ominoso, *unheimliche*, como lo define Schelling, lo destinado a permanecer en secreto, en lo oculto y ha salido a la luz,

<sup>7</sup> [<https://www.chloeaftel.com/story/beyond-the-binary---genderqueer-portraits#1>]. Al dar su opinión sobre el género, para una entrevista en *fstopmagazine.com*, a la pregunta sobre la idea detrás de su proyecto, ella responde: “Gender, identity and sexuality have always been subjects I enjoy exploring. Pieces of that permeate all my projects, I don’t think people fit neatly into boxes, nor should they, so I want to see what that looks like in real life” (Benbow, 2017). “El género, la identidad y la sexualidad siempre han sido temas que me gusta explorar. Las piezas de eso impregnan todos mis proyectos, no creo que las personas encajen perfectamente en casillas, ni deberían hacerlo, así que quiero ver cómo se ve eso en la vida real” (La traducción es nuestra).

lo consabido de antiguo, lo familiar desde hace largo tiempo, dejando al observador en la incertidumbre sobre si la figura que tiene ante sí es hombre o mujer. “Por lo tanto la incertidumbre intelectual no nos ayuda a entender ese efecto ominoso” (Freud, 2007b:231).

Ahora bien, los países antes mencionados tuvieron que legislar a favor de estas manifestaciones que provocaron angustia y largas discusiones por parte de la sociedad por reivindicar el reconocimiento de un sexo neutro como solución. Se puede sostener, desde una lectura psicoanalítica, la posibilidad de que dichas decisiones fueron producto de los complejos infantiles reprimidos, reanimados por una impresión o la reafirmación de las convicciones primitivas superadas.

Lo ominoso abre la puerta de acceso al lugar donde cada quien ha morado al comienzo, cuando se borran los límites entre fantasía o realidad; cuando ante nosotros aparece materializado algo que habíamos tenido por mítico; recordemos los seres andróginos referidos por Platón; los ángeles del cristianismo, Tiresias y toda la mitología humana.

Estos jóvenes agénero expresan, desde su sostén y distancia virtual, que “no se trata de estar en ambos sexos, ni en uno, sino de no adherirse a ninguno.” “No es que haya una ausencia de género y no es que me despreocupe de mi género. Todo lo contrario me preocupó mucho de mi género, tanto de mi expresión como de mi percepción del género. Tengo un género: el género neutro.”

La revista *Vice* publicó una entrevista en línea, hecha por Sandra Blow<sup>8</sup> a varios jóvenes mexicanos agénero, donde se les preguntó, según sus experiencias y pensamientos, ¿por qué es importante abrir la mente ante las posibilidades de elegir un sexo sin importar las categorías impuestas por la sociedad? También se mostraron imágenes de cómo lucen quienes no se conformaron con una categoría sexual binaria, sus actividades, estilos de vida, pasatiempos. Al cuestionarles

<sup>8</sup> De acuerdo con la entrevistadora es momento de que dejemos de pensar como si viviéramos en el siglo XVI y realmente entendamos que las etiquetas no definen qué o quién eres. Por esto se dio a la tarea de buscar a algunas personas que platicaran, según sus experiencias y pensamientos, por qué es importante abrir nuestra mente ante las nuevas posibilidades sin importar las categorías impuestas por la sociedad.

sobre la existencia de más de dos opciones sexuales y la importancia de un género neutro, la mayoría respondió: “el género no es otra cosa más que una ficción”, “que es necesario reconocer que el género es algo irrelevante en las personas”, “hay personas que no se identifican con nada en especial. Sólo quieren ser humanos sin ser etiquetados” (Blow, 2017), apelando a que se pueden inventar estas mismas categorías y existirán tantas como personas hay en el mundo.

De acuerdo con Freud (2007e), vemos en estas expresiones agénero una renegación de la diferencia de los sexos y la angustia de castración propia del discurso perverso. Para él, desde la teoría, las perversiones se constituyen alrededor de la problemática de la atribución fálica de la madre en el curso del Edipo.

Algo en esa madre tendría que estar ahí, pero es vivida como faltante, así esta atribución fálica “instituye de oficio un tal objeto fálico como un objeto estrictamente imaginario y al mismo tiempo, la castración como irreductiblemente ligada a la dimensión imaginaria del falo y no a la presencia o ausencia del órgano: el pene” (Dor, 2006:95). Renunciar a esta representación equivaldría para el niño o la niña a quedar confrontado con lo *real* de la diferencia sexual, que es exactamente de lo que deniega la perversión, del latín *perverttere*, “tergiversar” el bien del mal; por ende, Freud argumenta que al quedar confrontado con esta división solamente surge la angustia que dará paso a la amenaza de castración, vivencia psíquica infantil de perder algo muy preciado como el pene en cuanto órgano y lo que representa simbólicamente, dicha amenaza se experimentará a nivel inconsciente en varios momentos de la vida posterior. Esta amenaza favorece en el niño ciertas reacciones defensivas, destinadas a neutralizar esta misma.

Desde Freud, entonces, tenemos formas de posibilidades para salir de esta angustia de castración; una de ellas es el sometimiento, de buen o mal grado, ante esta imposición, a riesgo de desplegar una nostalgia sintomática ante la pérdida sufrida, que sería el destino común a toda neurosis. Otro tipo de salida es la aceptación de la incidencia de la castración bajo reserva de la castración continua. De este modo, la organización perversa tendría sus raíces en la angustia

de castración y en los movimientos permanentes de las defensas para evitarla. De las cuales Freud encuentra dos muy características: la fijación, que se asocia a la regresión y la negación de la realidad, donde intervienen la homosexualidad y el fetichismo. Así, el primero surge de una reacción defensiva narcisista ante la castración. En el caso del fetichismo es algo más complicado ya que supone la negación de la realidad, donde se rehúsa a reconocer la ausencia de pene en la madre-mujer como percepción traumatizante que existe al enfrentar la realidad, desprendiéndose de ello una formación sustitutiva. De tal modo, Philippe Julien sostiene que:

Freud se encamina finalmente hacia una nueva definición de la perversión. Esta no es preedípica. Al contrario, a partir del complejo de castración, la perversión recibe en 1927, en el artículo “Fetichismo”, su verdadero nombre: ni una represión ni una forclusión, sino una renegación (*Verleugnung*), es decir, una doble posición a la vez: reconocimiento de que la madre *no tiene* el falo y negación de este reconocimiento: la madre *lo tiene* a través del fetiche como falo desplazado. La perversión es renegar de la diferencia sexual: todas las mujeres tienen falo.

Freud se mantendrá fiel a esta definición hasta su muerte, que interrumpirá la escritura del famoso artículo comenzado en 1938: “La escisión del yo en el proceso defensivo”, en el que la *Ichspaltung* es el efecto mismo de la *Verleugnung* recaída sobre la presencia del falo en la mujer (Julien, 2002:104-105).

El objeto fetiche sustituirá al objeto faltante en la madre, demostrado por su experiencia en la realidad, por otro objeto de esa misma realidad, lo cual permitirá entonces no renunciar al falo o significante de la falta y a la vez conspirar eficazmente contra la angustia de castración.

A partir de esto, Freud expone que hay algo que falta teorizar en el fetiche: la escisión del yo en la perversión, donde la realidad es negada, coexistiendo dos procesos intrapsíquicos de reconocimiento inconciliables; por un lado la ausencia de pene en la mujer y, por el otro, la instauración del objeto fetiche sustitutivo de dicha ausencia,

que constituye la prueba del reconocimiento permanente de dicha carencia.

Como se ha dicho, el padre no puede intervenir en la escisión simbólica del sujeto sin la intervención de ese significante en la falta del otro, ahí donde se transita a ese pasaje del ser y del tener en el momento en que el padre es representado como el portador del falo que la madre desea.

La perversión se encargará de negar esa falta de forma reiterada, donde la madre no desea al padre porque ella tiene el falo, bastando únicamente proveérselo de manera imaginaria, para neutralizar la diferencia de los sexos y la falta que ésta actualiza. Mantener indefinidamente la denegación de la diferencia de los sexos por medio de ese procedimiento es, en cierto modo, postular una unisexualidad.

Al reconocer la falta, se cuestiona la ley paterna que legisla la dinámica del deseo, impidiendo de manera fantasmática el horror de actualizar la castración o sustracción de la completud realizada por el padre en la madre. Este empecinamiento por denegar la falta invalida un descubrimiento que debería ser el del deseo como deseo del Otro, agotando los intentos por hacer prevalecer el suyo y no la ley del deseo del Otro. “En cierto sentido, sabe algo sobre la diferencia de los sexos y sin embargo emplea lo esencial de su energía en recusar la implicación principal que instituye precisamente esta diferencia como la causa significante del deseo” (Dor, 2006:200).

La ley está marcada por una discordia entre sexo y sexualidad, existe entre estas dos un límite interno manifestado por el inconsciente que rige a la segunda, donde la función del *nombre del padre*, intervención de un estatuto que hace de la mujer un no-toda, simboliza la significación fálica dentro del complejo de Edipo, que al desearse los padres liberan al cuerpo del hijo de la identificación del falo materno simbolizándolo. El sexo, su permisibilidad u objetivación definida por la pura función orgánica, no permite la separación de su cuerpo con el falo, “que es el significante del deseo del Otro. Puede decirse que es un significante de la castración, de la falta de ser” (Safouan, 2004:17) confundiendo placer funcional con erotismo, que rompe el narcisismo y simboliza lo *real* del cuerpo. Todo

este rodeo causa que se deje de activar la angustia de castración que produce la diferencia de los sexos.

La corte constitucional alemana estima que el género sentido y vivido es un derecho básico en los humanos, se apoya en los hechos de nacimientos de bebés con sexo indeterminado a los cuales a muy temprana edad se les corrige con cirugía a favor de uno u otro, para inscribirlos en una casilla de género al tiempo de formular su nacimiento. Con las resoluciones legislativas se pretende resolver esta cuestión sin la necesidad de cirugías al momento del nacimiento, permitiendo que la persona a una edad avanzada pueda decidir por sí misma su asignación sexual. Estas personas registradas bajo sexo indeterminado podrán siempre y en todo momento de sus vidas modificar su identidad sexual en el certificado de nacimiento (BBC, 2013).

La indeterminación puede tener el riesgo de reforzar la dificultad de experimentarse de uno y otro sexo. Lo que se inscribe sobre la elección sexual depende de factores relacionados a las identificaciones y al fantasma que velan lo *real* del sexo, sin dejar de tomar en cuenta la experiencia de goce que anima al cuerpo de todo niño.

La modernidad canta un progreso continuo gracias a la ciencia, su triunfo frente a la explotación feudal apuesta al capitalismo para vencer la pobreza donde todo terminaría en libertad y felicidad; la posmodernidad no muestra estas ideas pero tampoco las combate, presentándose en órdenes diversas, la idea de bienestar se pasa de largo porque cuando se experimenta no basta y se diluye, por lo tanto se posterga para mañana, lo intelectual tampoco interesa por la incredulidad y falta de resultados prácticos crecientes. “La modernidad vació el cielo de los ideales para realizarlos en la tierra, y ahora la posmodernidad rechaza estos retoños secularizados, ya no se cree en ellos” (Pommier, 2002:10).

De acuerdo con Lacan, podemos argumentar que la función hombre-mujer no está ligada a la anatomía del sujeto. La noción de pareja colorida, como la llama Lacan, “sugiere que en el sexo no hay nada más que, diría yo, el ser del color, lo que sugiere en sí que puede haber mujer color de hombre u hombre color de mujer” (Lacan, 2012b:114). Recordemos, así, que de lo que se trata es del falo en

tanto soporte de la función significante. Introducir un tercer género no resuelve la cuestión de las asignaciones hombre-mujer pues ello refiere al falo por defecto.

Las imágenes son una producción de consumo en la actualidad, se modifican al grado de querer sustituir la realidad, se domestican para hacer desaparecer su condición de locura, que niega una realidad defectuosa, molesta, como lo advirtió Freud; parece que este malestar con la tecnología se ha logrado taponar por medio de la virtualidad, que la realidad virtual pueda ser más real que la *empírica*, demuestra lo importante de la realidad psíquica; antigüedad o modernidad, época clásica o medieval, todas encontraron una forma de huir de la realidad subjetiva, pues de lo que se trata es de la estructura, de la condición de sujeto deseante. A esta fractura que, al ser poco experimentada, se le pretende rodear con cualquier artificio. “Hoy las imágenes no son sólo copias, sino también modelos, huimos hacia las imágenes para ser mejores, más bellos más vivos” (Han, 2016:49).

En el caso de Norrie May-Welby<sup>9</sup> de Australia, nacido varón, en 1989 se operó para cambiar su sexo, luego de tomar hormonas durante muchos años, cuando pasó del lado mujer, después de un tiempo, comenzó a sentirse insatisfecha con esa elección. La operación no logró resolver la ambigüedad sobre su identidad sexual. En 2010, el registro civil de Nueva Gales del Sur aceptó registrarlo bajo la categoría “género no específico”. Pero poco después, el registro dio marcha

<sup>9</sup> La jurisdicción de Australia reconoció la existencia legal de un tercer sexo “no específico”, es decir, ni masculino ni femenino. La Corte reconoció, por decisión unánime de sus jueces, que “una persona puede no ser ni de sexo masculino ni de sexo femenino, por lo que permite el registro de una persona de género *no específico*”.

“El fiscal general, Mark Dreyfus, señaló que la nueva normativa [...] permitirá a los transexuales y personas ‘intersexo’ encontrar la casilla adecuada para identificarse. Estas directrices supondrán una mejoría práctica en la vida diaria de las personas transexuales, intersexo o de cualquier sexualidad. Es el compromiso de que todos sean tratados con respeto por los departamentos y agencias del Gobierno australiano [...]”. Para elegir la categoría “intersexo”, ahora los interesados deberán contar con un certificado médico, aunque no tendrán que demostrar que se han sometido a una operación de cambio de sexo.

Desde 2011, los pasaportes australianos cuentan con una casilla “X” para los transexuales, hermafroditas o personas que se consideran como “sexo neutro” (AFD, EFE, 2014).

atrás a esta iniciativa y declaró inválido el certificado. “Norrie dijo que tenía la sensación de haber sido socialmente asesinada.”

Norrie es ciertamente un poco lacaniana. Ella es “hombre color de mujer o mujer color de hombre” (Lacan 2012b:114), según los momentos de su vida y, sobre todo, en función de sus *partenaires*. Si ella hubiera leído lo que Lacan formuló sobre la no-relación sexual o tenido la oportunidad de cuestionar su problemática en un diván, posiblemente podría estar más aliviada del peso que se les dan a los significantes hombre y mujer, sobre todo, habría podido encarar la cuestión de la identidad de otro modo sin tener que experimentarla necesariamente como una asignación rígida. Ser una mujer, ser un hombre resulta del discurso en el cual nosotros nos inscribimos. Norrie, aún sin saberlo, denuncia el peso de los significantes hombre y mujer en nuestras culturas.

Ahora bien, retomemos la experiencia del infante ante el espejo, la cual constituye al yo, puesto que todo lo que el sujeto puede dar por seguro es esa imagen anticipada que tomó de sí mismo en el espejo. La imagen especular es la que toma la transfusión de la libido del cuerpo hacia el objeto (Lacan, 2010:782).

El yo es *protesta masculina*, concepto propuesto por Alfred Adler con el que Freud trabaja llamándole “masculinidad narcisista”, y significa que la tendencia legitimada por el yo es masculina, de modo que el sujeto hombre o mujer, para salvaguardar su masculinidad psíquica, se subleva contra las tendencias contrarias dañinas y su pérdida femenina. La fiera figura del yo masculino busca dominar las cosas no queriendo saber nada de los peligros de la tendencia femenina, así el motor que se pone en juego durante la sexuación es la perturbación del narcisismo primario por la amenaza de castración (Assoun, 2006:76-77).

El *eldiario.es* explora el caso de Lukas Avendaño, *muje* originario del istmo de Tehuantepec, Oaxaca, antropólogo y artista de *performance*, fue entrevistado cuando se encontraba impartiendo talleres de artes escénicas en Barcelona. Lukas nació en 1978 en una localidad de 50 habitantes, creció sin que nadie lo corrigiera cuando escogía las figuras femeninas en los juegos infantiles. “Esto me per-

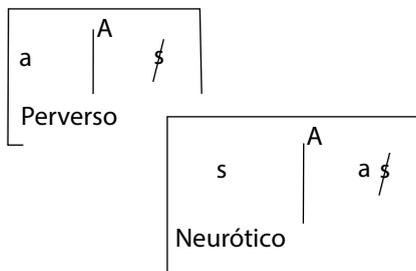
mitió pensar que uno podía ser hombre, mujer o cualquier otra cosa” (Eldiario.es, 2018).

Para él *muxe* es aquel que, habiendo nacido con sexo masculino, asume la estética y los roles reservados a mujeres. “Las familias lo asumen como algo natural; ‘así me lo trajo Dios’, dicen las madres, pero no como un castigo como se suele decir con los homosexuales, sino como algo bueno”. Dada la naturalidad con la que han vivido históricamente en su comunidad, en la zona de Tehuantepec, descartan etiquetas como la de transexual o la del llamado tercer género. “No es un tercer género, porque se asume el femenino”. “Es lo propio de un contexto agrario, donde no hay mucho donde escoger; ahora se ha diversificado todo y muxes como yo han ido a la universidad y viajado a Europa” (Eldiario.es, 2018). Para Avendaño, la heteronormatividad, es decir, la imposición de la heterosexualidad a lo largo de la historia, es sólo eso: una imposición social y política, que en este caso tiene que ver más con la conquista española que llevó consigo una idea de sexualidad y género. Su concepto expresa que la categoría *muxe* no es algo cerrado, pues hay quienes han optado por hacer el tránsito a mujeres cambiando de sexo; algunos tienen mujer e hijos; otros mantienen relaciones duraderas con hombres; otros tienen relaciones bisexuales.

Los casos expuestos *supra* son vistos desde la actualidad de la era digital, lo que sostiene que dicha realidad sea tolerada por el filtro impuesto frente a todos los sucesos de lo cotidiano. Para soportar la decepción de la realidad, desestimarla o que no resulte agobiante, mejor la observo detrás de un dispositivo telefónico o un monitor; así, se trate de un concierto, un accidente, un desastre natural, las propias vacaciones, la existencia de un tercer género, etcétera. lo importante será poner un velo al deseo en el momento que alcanza su dimensión de insatisfacción, cuando el objeto “a”, el cual es una referencia usada por Lacan, su único invento para simbolizar el objeto causa de deseo, cae entonces, será el momento para tomar la foto o el video, leer una noticia, un avance científico, que gracias a la distancia virtual, consiente la ilusión de hacer la falta más soportable. Las ventanas de lo digital nos blindan de la insoportable realidad, se co-

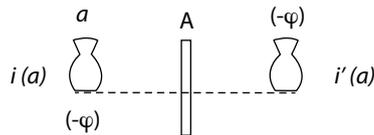
re hacia las imágenes que son producidas en cantidades exageradas. “Esta producción masiva de imágenes puede interpretarse como una reacción de protección y huida. El delirio de optimación se apodera también de la producción de imágenes” (Han, 2016:52).

En las situaciones declaradas, vemos una posible impostura que interroga esta dualidad en los sujetos agénero, que sueñan con superar la desgracia de la diferencia sexual, erigiéndose como poetas, apólogos de lo bisexual. “Lo que resulta distintivo del perverso es la pretensión de pasar sin cesar de lo masculino a lo femenino, de jugar con la diferencia sexual para demostrar que él se burla de la castración” (Assoun, 2006). Al pagar esta burla con su persona al atribuirse la misión de restablecer el orden, de hacer que se supere la diferencia sexual, haciendo un himno al Uno curado de la diferencia, se trata pues, del fantasma perverso propuesto por Lacan en la lección del 5 de diciembre de 1962; “más allá de la angustia de castración” donde se analiza la relación del (sujeto) \$ con el objeto “a” señal de angustia y (el Otro) A como función reflexiva del espejo.



Para el perverso las cosas están en su sitio, el objeto “a” quedará donde el sujeto no puede verlo, sustituido por el \$ donde estaría ese objeto “a” originalmente de acuerdo con la fórmula del fantasma en la neurosis (\$ a), lugar en donde se esquematiza que existe una relación de imposibilidad para satisfacer el deseo, la completud es inalcanzable. De lo que se trata, entonces, en los sujetos agénero, es de que no aparezca la falta, de no asumirse tachado por la función fálica en la diferencia de los sexos. Llama la atención con esta lectura

elegirse “a” género, como si su nombramiento desde la palabra escrita lo tuviera todo y la sexualidad ya no fuera un problema por estar superada, oculta frente a ese objeto “a”. “El objeto  $a$  pretende llenar o burlar ese abismo de la castración (Safouan, 2004:19).



*Schéma simplifié*

Es ahí donde surge la angustia, que conduce a los sujetos defensores del tercer sexo<sup>10</sup> a desestimar al género como “un invento”, “una imposición heteronormativa”, “que existen cuantas categorías inventemos pues el género no es otra cosa que una ficción”, impidiendo que aparezca algo, un resto, localizable imaginariamente bajo la forma de una falta,  $-\varphi$  (menos phi, símbolo del falo imaginario) que designa la castración imaginaria de la metáfora paterna. “Como les indiqué la última vez, lo que de pronto puede hacerse notar en el lugar designado aquí con  $(-\varphi)$  es la angustia, la angustia de castración, en su relación con el Otro” (Lacan, 2012a:55).

<sup>10</sup> Éstas son algunas de las respuestas a las preguntas hechas por la revista *Vice* (Blow, 2017) a jóvenes mexicanos de género no binario:

**¿Consideras que existen más de dos géneros?**

Sí, el género no debería estar estandarizado. Creo que cada quién debería crear su propio género como creamos nuestra identidad, y popularizar esta manera de vernos hasta que el género ya no sea importante.

**¿Por qué crees que es importante que exista un género neutro?**

Pues creo que es importante que una persona sea tratada como persona sin importar con que sexo nació. Si vamos a ser coherentes en nuestra creencia de que todas las personas son iguales, creo que es necesario reconocer que el género es algo irrelevante en las personas, que las personas de todos los géneros son capaces de pensar, opinar, amar, luchar o construir lo mismo.

En *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud hace referencia a dos casos donde la angustia de castración era inminente, la del *pequeño Hans* y la del *Hombre de los lobos*, los contenidos angustiantes eran: ser mordido por el caballo y ser devorado por el lobo respectivamente; más adelante en su conferencia trigésima segunda sobre *la angustia y vida pulsional* afirma que no es la represión lo que crea la angustia, sino que la angustia está primero, es la angustia la que crea a la represión.

En ambos casos, el motor de la represión es la angustia frente a la castración; los contenidos angustiantes —ser mordido por el caballo y ser devorado por el lobo— son sustitutos desfigurados [dislocados] del contenido “ser castrado por el padre”. Fue en verdad este último contenido el que experimentó la represión. En el ruso, era expresión de un deseo que no pudo subsistir tras la revuelta de la masculinidad; en Hans, expresaba una reacción que trasmudó la agresión hacia su parte contraria [*die Aggression in ihr Gegenteil umwandelte*]. Pero el afecto-angustia de la fobia, que constituye la esencia de esta última, no proviene del proceso represivo, de las investiduras libidinosas de las mociones reprimidas, sino de lo represor mismo; la angustia de la zoofobia es la angustia de castración inmutada, vale decir, una angustia realista, angustia frente a un peligro que amenaza efectivamente o es considerado real. Aquí la angustia crea a la represión y no —como yo opinaba antes— la represión a la angustia (Freud, 2007a:103-104).

¿Por qué es más frecuente en el transexualismo que el hombre quiera pasar al lado femenino? Freud parece advertir algo en esta conferencia y, en *Inhibición, síntoma y angustia*, advierte que la angustia no es el único motivo de la represión pues no tiene sitio en las mujeres, que poseen un complejo que marca el ingreso al Edipo, pero no pueden tener angustia ninguna de castración; en su lugar, aparece un desasosiego hacia la pérdida de afecto, reacción, señal ante la pérdida de objeto, esto es, de la madre cuando es objeto.

Pero, ¿qué clase de angustia será? Sólo la angustia frente a un peligro exterior amenazante, vale decir, una angustia realista. Es cierto que el

varoncito siente angustia ante una exigencia de su libido, en este caso ante el amor a su madre; por tanto, es efectivamente un caso de angustia neurótica. Pero ese enamoramiento le aparece como un peligro interno, del que debe sustraerse mediante la renuncia a ese objeto sólo porque convoca una situación de peligro externo. Y en todos los casos que indagamos obtuvimos idéntico resultado. Confesémoslo llanamente: no esperábamos que el peligro pulsional interno resultara ser una condición y preparación de una situación de peligro objetiva, externa. [...]

La angustia de castración no es, desde luego, el único motivo de la represión; ya no tiene sitio alguno en las mujeres, que por cierto poseen un complejo de castración, pero no pueden tener angustia ninguna de castración. En su remplazo aparece en las de su sexo la angustia a la pérdida de amor, que puede dilucidarse como una continuación de la angustia del lactante cuando echa de menos a la madre (Freud, 2007d:79-81).

Por su parte, Lacan plantea que la angustia no es la señal de una falta, sino la carencia de apoyo que aporta la falta; hacerse emascular, para ser de sexo indefinido es tener éxito en lo imaginado por el transexual, la no diferencia sexual o la bisexualidad originaria de la que se habló en un principio es “lo que provoca la angustia, es lo que nos anuncia, nos permite entrever, que volvemos al regazo” (Lacan, 2012a:64). Lo temido es el éxito, cuando eso no falta, la angustia no es sin objeto. La angustia de castración no es ante el peligro de una pérdida, sino ante la pérdida de una pérdida.

Señalamos la posibilidad de la angustia en el tercer sexo, angustia de castración —“en rigor, un pleonasma, dado que la angustia propiamente dicha es de castración” (Assoun, 2006:61)—, que los empuja a cambiar y a reivindicar la forma como se piensan las posiciones masculino y femenino al grado de instaurar una donde se mezclen las dos o ninguna, con el fin de convencer a la sociedad y a los regímenes políticos de la arbitrariedad de tener sólo dos opciones. Es un intento para que el género recobre su sentido gramatical en las palabras, pues sabemos que la lengua masculiniza

y feminiza a su antojo; son las clasificaciones morfológicas de los sustantivos y los pronombres (“él”, “ella”) los que dictan las reglas de la concordancia.

En este sentido, el sustantivo “epiceno” es un fenómeno que demuestra que la lengua fracasa esporádicamente al accionar la diferencia de género, este sustantivo resulta común al macho y a la hembra de una especie, una sola voz que los designa (Assoun, 2006:111). Su motor es el fantasma o fantasía de completud y de posibilidad de no inscribirse en uno de los dos sexos; para el sujeto agénero esto cumple con sus demandas de reconocimiento; así, muestra algo en su conducta para convencer al Otro social, político, económico, de que hay una posibilidad de zafarse de la ley de la sexuación, análogo a un *acting out*, esto es, que designa una forma de presentación del síntoma caracterizado por su condición desafiante, ya que sostiene a la escena para la demostración, mostración velada, pero no velada en sí: “Sólo está velada para nosotros, como sujetos del *acting out* en la medida en que eso habla, en la medida en que eso podría hacer verdad” (Lacan, 2012a:138).

La forma como los medios digitales actúan para fomentar el fantasma de la completud, consiste en intentar frenar la distancia y la alteridad que hace al otro diferente y no lo sumerge en el infierno de lo igual, así al no quedar nada de ese otro, mejor se le desaparece (Han, 2014:24). En particular, cuando se privilegia la individualidad por sobre otros ideales mayores, hay menor pensamiento para el futuro, pero tampoco se aprende del pasado o de las experiencias antiguas, es decir, se piensa más en el momento, en la improvisación de lo que depara el hoy. El vacío que queda como consecuencia de una acción automatizada por la costumbre y el deber, conduce a privilegiar los dones de la virtualidad, que se ocupa del presente y no deja nada para el futuro, dejándose llevar por un vehículo automatizado sin un conductor o rumbo. “Más información no conduce necesariamente a tomar mejores decisiones” (Han, 2016:89).

En la premodernidad la información era escasa, lo cual condujo a sobreestimar el objeto al darle un mayor valor e idealizarlo. La modernidad, en cambio, está cargada de información que se comparte

vía comunicación digital; internet contrastaría con la forma en que la imaginación se estimula a partir del no saberlo todo, unificando la distancia con dicho objeto, acumulando atributos más que tener una visión global del objeto (Han, 2014:55).

Así, se racionaliza el deseo con la idea de la libertad de elección, al pretender que dicho deseo desista de estar determinado por lo inconsciente, para pasar sólo a la necesidad que impera en la consciencia al formular parámetros que justifiquen la razón de dichas necesidades. La alta definición (*High Definition*) de la información no deja nada indefinido (Han, 2014:59). Lo especular habitó lo impreciso suponiendo fuerzas contrarias.

Los medios modernos de comunicación no estimulan la decisión, pues la gran cantidad de información, sobre todo visual, la reprime; la hipervisibilidad o alta definición no estimulan a la imaginación en el sentido de crear algo que lo separe del otro, que no lo homogeneice atrapándolo en la pura imagen especular. “La sociedad de la transparencia y de la información es una sociedad con muy alto nivel de ruido” (Han, 2014:76) El tránsito de la información es tan rápido que interrumpe los afectos; que todo esté a la vista, al alcance, no permite la interiorización de un afecto y, por lo tanto, se complica posicionarse ante él, solamente se le exterioriza para ser sustituido por otro, de la misma manera y a la misma velocidad con que llega la siguiente información. La verdad del inconsciente permanece oculta, sin embargo, no cesa de no inscribirse; para la sociedad de la transparencia todo tiene que ser accesible a cualquiera, así procede el medio digital (Han, 2016:64-65). La verdad es puramente subjetiva, la información es acumulativa y aditiva.

El exceso de información deforma, la comunicación se acumula. En el encuentro con los medios digitales estamos sordos, ciegos y mudos, ya que se permite que hablen, vean y escuchen por nosotros: la acumulación de datos nos impide generar pensamiento propio, por lo que nuestra manera de convivir cambia. Donde antes había intercambio, experiencia, frustración, diferencia, acontecimiento en el encuentro y en el desencuentro, se propiciaba un vínculo directo con el semejante, un vínculo de compromiso que exigía la presencia

del otro; ahora, observamos una identidad autoeditada, narrada por imágenes cuidadosamente expuestas, en la que se prolonga el narcisismo constitutivo del que surge todo sujeto, y se facilita la desestimación de los límites al negar la castración.

El trabajo analítico consiste en restituir al sujeto a lo simbólico, lo cual perdió por las designaciones sociales anteriores a él, “llevar las ficciones de la masa a las dimensiones de la novela familiar y de la historia individual” (Pommier, 2002:132). Se invierte la posición del sujeto en lo referente a sus ideales por lo cual el análisis descubre al sujeto de la posverdad y a la posmodernidad como efecto de la ciencia de la que partió. En lugar de analizar la discursividad provocará que el inconsciente surja y, detrás de ella, la noción del que habla hacia la imposibilidad, en el reconocimiento de que no todo se puede por más que se quiera resguardar detrás de su inocencia, vicisitudes o contingencias, ello habla, eso habla, lo que se deja hacer es dejarlo ir (Pommier, 2002:133).

La actualidad, dominada por la acumulación de datos, no produce verdades, solamente aglutina información, no modifica nada. La sociedad de la información es una sociedad de la vivencia, la cual difiere de la experiencia que es subjetiva (Han, 2014:77).

Si se busca en el Otro la respuesta a esa caída esencial del sujeto en su miseria final (la emasculación), como lo induce el medio de comunicación digital y las opciones legisladas por los países antes mencionados, dicha respuesta será la angustia. El *acting out* se da cuando el otro se ha vuelto sordo y el sujeto no puede transmitirle un mensaje en palabras, viéndose obligado a expresarlo en acciones. Sin embargo, hay una particularidad en el transexualismo o tercer sexo, su identidad sexual queda imperativamente limitada al plano de la anatomía: “Es pues cautivo de la dimensión del ser y de ahí esta proximidad con los procesos psicóticos” (Dor, 2006:163).

Se debe tener precaución para sostener esto último. Parecería que en el transexualismo existe una certeza; contrario a la actitud histérica que provocan las preguntas, *qué es un hombre o qué es una mujer*, el transgénero sabe lo que es, conoce la respuesta de antemano: ¡Es lo que quiere ser! (Dor, 2006). El transexual masculino quiere ser iden-

tificado con *LA mujer* a la que no le falta nada, haciéndose emascular, mientras que la mujer transexual se ofrece para la ablación de los senos, de los ovarios y del útero, esto es, a suprimir los signos completos de la diferencia sexual que los remite a su incompletud.

De un lado como del otro, se trata siempre de plantear el desafío de una identificación imposible. Y es esta imposibilidad lo que tratan precisamente de neutralizar por un cambio de sexo en la realidad. A pesar de esta corrección que interviene en lo real anatómico de los sexos, estos sujetos lo mismo quedan asignados a ocupar una posición “fuera del sexo” como formulaba Lacan (Dor, 2006:169).

Querer encarnar el falo como soporte de la identidad sexual posible, o sea, reducirlo a órgano, consiste en intentar encarnar el fantasma del sexo de los ángeles pues, como afirma Lacan (2012c) en el *Seminario 19*, son víctimas de una confusión delirante que los convence de que deshacerse del órgano es rechazar el significante, haciéndolos inmigrar casi inevitablemente al *ghetto* de la psicosis.

Parecería que al aliviar las demandas de la sexualidad quedarían suspendidas las demandas pulsionales y la vida exterior sería más sencilla, pero instaurarse en un género implica pérdida, asumir una falta, todo saber sobre el otro género quedará oculto para siempre. Encerrado en la intersección de estas dos exigencias el cuerpo está marcado por el síntoma, que es punto de anclaje entre el goce del organismo y los imperativos de la vida en sociedad (Pommier, 2002:24).

A manera de conclusión, de acuerdo con Colette Soler (2000:179), se puede reiterar que el ser mujer u hombre está separado de la anatomía y del registro civil, esto significa que no todas las mujeres inscritas en el registro civil son mujeres, dado que no todas se constituyen en el goce fálico y, por su parte, no todos los hombres en el registro civil lo son, en el entendido de estar totalmente en el goce fálico. Se trata de una disociación del sexo en lo imaginario y en lo simbólico por un lado y en un registro real por el otro, esto es una disociación a nivel de la elección de género entre el *semblante* (lo que hacemos

parecer, el hacer como si supiéramos cómo arreglárnosla con la falta) y *lo real*, imposible de saber. Para el ángel de la posmodernidad, su misión en la tierra será combatir por todos los medios, siempre, al demonio de la castración.

## Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent (2006). *Lecciones psicoanalíticas sobre lo masculino y femenino*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dor, Joël (2006). *Estructura y perversiones*. Barcelona: Gedisa.
- Evans, Dylan (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund (2007a). “Tres ensayos de una teoría sexual”, en *Obras completas* [1907], tomo VII. Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, Sigmund (2007b). “Lo ominoso”, en *Obras completas* [1919], tomo XVI. Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, Sigmund (2007c). “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas* [1926], tomo XX. Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, Sigmund (2007d). “Angustia y vida pulsional”, en *Obras completas* [1932], tomo XXII. Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, Sigmund (2007e). “El fetichismo”, en *Obras completas (1927)*, t. XXI. Argentina: Amorrortu Editores.
- Han, Byung-Chul (2014). *Agonía de Eros*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul (2016). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Julien, Philippe (2002). *Psicosis, pervisión, neurosis*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Lacan, Jacques (2010). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, [1960] en *Escritos*, vol. 2, México: Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2012a). *Seminario 10, La angustia* [1962-1963]. Argentina: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012b). *Seminario 23, El Sinthome* [1975-1976]. Argentina: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012c). *Seminario 19, ...o peor* [1971-1972]. Argentina: Paidós.

- Leclaire, Serge (1994). *El país del otro*. México: Siglo XXI.
- Pommier, Gerard (2002). *Cuerpos ángelicos de la posmodernidad*. Argentina: Nueva Visión.
- Safouan, Mustapha (2004). *De los fundamentos del psicoanálisis*. Argentina: Nueva Visión.
- Soler, Colette (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial.
- Totman, Richard (2003)., *The third sex. Kathoey: Thailand's ladyboys*. Gran Bretaña: Souvenir Press.

### *Fuentes de internet*

- AFP, EFE (2014). “Australia reconoce el tercer sexo, género sexual neutro ahora en Australia”, *Semana.com*, [<http://www.semana.com/vida-moderna/articulo/genero-sexual-neutro-ahora-en-australia/382392-3>], fecha de consulta: 3 de abril de 2018.
- BBC (2013). “Alemania introduce un ‘tercer género’ legal para recién nacidos”, [[https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/08/130819\\_alemania\\_tercer\\_genero\\_nm](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/08/130819_alemania_tercer_genero_nm)], fecha de consulta 8 de septiembre de 2018.
- BBC (2015). “Ni hombre ni mujer: un joven ‘no binario’ en busca de su identidad”, [[https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/03/150313\\_radio\\_ambulante\\_micah\\_re](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/03/150313_radio_ambulante_micah_re)], fecha de consulta: 22 de agosto de 2018.
- Benbow, C. (2017). “Interview with photographer Chloe Aftel”, *F-Stop a Photography Magazine*, [<https://www.fstopmagazine.com/blog/2017/04/interview-with-photographer-chloe-aftel/>], fecha de consulta: 29 de agosto de 2018.
- Blow, Sandra (2017). “El género no es más que una ficción: platicamos con mexicanos de género no binario”, [[https://www.vice.com/es\\_mx/article/xwwgxw/el-genero-no-es-mas-que-una-ficcion-platicamos-con-mexicanos-de-genero-no-binario](https://www.vice.com/es_mx/article/xwwgxw/el-genero-no-es-mas-que-una-ficcion-platicamos-con-mexicanos-de-genero-no-binario)], fecha de consulta: 11 de agosto de 2018.
- Brooks, Katherina (2014). “Los profundos retratos de personas agénero que desafían la identidad hombre-mujer”, *El Huffington Post*, [[http://www.huffingtonpost.es/2014/06/05/personas-sin-genero-fotos\\_n\\_5452904.html](http://www.huffingtonpost.es/2014/06/05/personas-sin-genero-fotos_n_5452904.html)], fecha de consulta: 26 de marzo de 2018.

- Civale, Cristina (s.f.). “La increíble historia de Chloe Aftel, un tajo en el género”, Jaque al arte [jaquealarte.com/la-increible-obra-de-chloe-af-tel-un-tajo-en-el-genero].
- Eldiario.es (2018). “Muxe’, la identidad que cuestiona la división de géneros desde una región de México”, [https://www.eldiario.es/catalunya/identidad-cuestiona-pequena-comunidad-Mexico\_0\_786721755.html], fecha de consulta: 12 de julio de 2018.
- National Geographic en español* (2017). El Glosario del Género, *ngenespanol.com*, [http://www.ngenespanol.com/el-mundo/culturas/17/01/16/identidad-sexual-y-de-genero-definicion-de-identidad-de-genero/], fecha de consulta: 2 de julio de 2018.
- Olita, Ivan (2016). “MUXES”, [https://vimeo.com/channels/staffpicks/196684590]
- Stephy, Mark (2017). “Qué es el denominado como tercer sexo”, *es.blastingnews.com*, [https://es.blastingnews.com/sociedad/2017/05/que-es-el-denominado-como-tercer-sexo-001723861.html], fecha de consulta: 17 de julio de 2018.
- Thaddeus-Johns, Josie (2017). “Conoce a los Muxes: el tercer género sexual de México”, [https://creators.vice.com/es\_mx/article/jpbm4/conoce-a-las-personas-viviendo-como-muxe-el-tercer-genero-sexual-mexicano], fecha de consulta: 1 de agosto de 2018.

Recibido: 30 de marzo de 2018  
Aprobado: 31 de julio de 2018

# La sexualidad en los niños... la sexualidad

## *Una turbulencia blanqueada*

*Alberto Carvajal\**

*Alejandra Abigail Rodríguez López; Alejandra Sirahí León Hernández; Cecilia Martínez Ramírez; Daniela Cortés Hernández; David Méndez Galpern; Fernanda María González Bajonero; Francisco Flores Aguilera; Francisco Jesús Romero Irala; Gisela Leal Gabriel; Ilse Muñoz Cervantes; Jessica Sánchez Peña; Lorena Francisco Montero; Marco Antonio Montiel Flores; Mariana Pérez Trejo; Monserrat Antonio Mejía; Salma Sofía Ramírez Regalado; Sandra Adela Gallegos Guevara; Viridiana Ramírez Reyes; Yumi Yamada Kubo\*\**

### *Resumen*

El presente trabajo es el fragmento de una discusión constante, respetuosa, aunque arrebatada, ocurrida durante un trimestre en un salón de clases de una universidad pública. Ubica un retazo social profundamente sinuoso y, de manera colectiva, plural; ha sido estudiado, debatido y finalmente, he aquí su escritura. La práctica de la pedofilia-pederastia ocurrió y ocurre. Podemos denunciarla o promoverla, también clasificarla y pasar a otro asunto. Sin embargo, continúa y es por ello, su contundencia, que intentamos desmenuzarla hasta encontrarnos corporalmente en su contemporaneidad. Decidimos no hacernos a un lado y estudiarla, en el camino descubrimos lo ya descubierto y, a la vez, lo constantemente ocultado, rechazado hasta mostrarse en el campo del horror: *la sexualidad infantil*.

\* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [carvajalberto@gmail.com]

\*\* Estudiantes del octavo trimestre de la licenciatura en Psicología de la UAM-Xochimilco.

Consideramos que nuestra discusión no agotó la cuestión, ni tampoco pretendimos ninguna prescripción. Ahí van los niños... Conviene acompañarlos sin más.

*Palabras clave:* Sexualidad infantil, pedofilia-pederastia, rizoma, cuerpo, falocentrismo.

### *Abstract*

The present article is the fragment of a constant, respectful, and at times rash, discussion that took place during a trimester in a public college classroom. It locates a social remnant that is deeply sinuous, and, in a collective, plural manner, was studied, debated, and finally, here's the writing. The pedophilia-pederasty practice has happened and is happening. We can denounce or promote it, classify it and pass over to something else. However, it remains, and that's its power; we attempted to scrutinize it until we found ourselves immersed in its contemporaneity. We decided not to ignore it, but to study it; on the road, we uncovered what had already been uncovered, but at the same time, constantly veiled, rejected until revealed: *the infantile sexuality*. We consider that our discussion has not exhausted the matter, nor do we pretend a prescription. There go our children... We should simply walk with them.

*Key words:* Infantile sexuality, pedophilia-pederasty, rhizome, body, phallocentrism.

## **Introducción**

La discusión grupal en un salón de clases, octavo módulo de la licenciatura en Psicología, permitió ubicar un campo delicado de relaciones subjetivas incardinadas (Braidotti, 2004:14) que suceden en el presente. Tocados en el cuerpo —y esto no es una metáfora—, en la historia, en el temblor de los sucesos que devienen vida, ésta que vibra

cuando respiramos. Nos referimos a la práctica de la pedofilia-pederastia. No sólo no pasamos por alto esta fulminante experiencia, sino que intentamos desmenuzarla con las herramientas que durante un trimestre, entre todos, compilamos y discutimos una a una su importancia. Literatura analítica, textos de denuncia, testimonios, documentos oficiales elaborados por organismos internacionales... en fin, publicaciones múltiples que también se encuentran en la red.

No dejamos de sentir durante todo el trayecto lo que en ese primer momento vivimos: conmoción. Ubicamos el estrecho terreno en el que dicha práctica es depositada: la denuncia o su promoción. Respiramos con las definiciones y clasificaciones que al final nos intranquilizaron más. Por ello, no nos detuvimos en la prescripción clasificatoria y profundizamos en textos que no dejan de descubrir ese potente planteamiento freudiano de la pulsión sexual y la lectura de los códigos corporales en la experiencia de los niños, de lo que resultó la escritura de los “Tres ensayos para una teoría sexual” (Freud, 1989). Retomamos el fragmento de un testimonio revelado por un pedófilo a un analista y vimos la pertinencia de mutarlo en pregunta. Al final, fraseamos cada uno hasta construir un tejido colectivo sin más conexión que lo que deparó a cada cuerpo esta valiosa experiencia de detenernos en aquello que nos concierne y dejamos abiertas puertas y ventanas al ejercicio intranquilizante de continuar en el horizonte de la pasión política por el saber.

### Conmoción y horror respecto al tema de la pedofilia

*“Un relámpago de negación. Un grito sórdido que me remitió al recuerdo de la propia infancia [...] en síntesis, tuve miedo al pensar en la posibilidad del dolor infantil; también, sentí coraje...”*  
(Fragmento extraído del texto colectivo construido en clase)

En una de las clases del módulo, el ánimo grupal era más o menos el siguiente: los estudiantes, fieles al espíritu de la discusión, el respeto por la palabra del otro, la tolerancia y demás valores “académicamente aceptables”, intercambiaban ideas sobre el tema de las “perversiones”.

El consenso, y algunos detalles, para nada insalvables, reinaban en el salón. De pronto, un compañero, Jesús, lanzó sobre el terreno apacible un misil-pregunta que, inadvertidamente, dio justo en el blanco de nuestras “buenas conciencias”: “¿qué pasa entonces con los grupos que promueven la legalización de la pedofilia, apelando al discurso de los derechos y la diversidad sexual?” Para entonces el *espíritu* colectivo se había tornado en negación, asombro, juzgamiento —quizás hasta en linchamientos imaginarios: ¿qué?, ¿cómo?, ¿pero, por qué? ¡No, no y no!

¿Por qué causa tanta conmoción hablar —incluso siquiera pensar— sobre la pedofilia-pederastia?<sup>1</sup> ¿de la sexualidad en los niños?, ¿de la sexualidad en sí?, ¿será que nuestras percepciones de lo “bueno” y lo “malo” no permiten pensar el tema de otra manera?

Por el momento, se busca encontrar un punto neutral, no indiferente, que posibilite librarnos de las fauces de los minotauros persecutores en el laberinto de *la sexualidad infantil y la pedofilia-pederastia*: la denuncia-condena o su promoción. Somos conscientes de que a lo largo de esta aventura no estamos exentos de caer en éste o aquel terreno. Nuestro andar ha sido difícil. Abordar este tema ha causado conflicto, un posicionamiento incómodo y, sobre todo, ha puesto los sentimientos a flor de piel (coraje, rabia, horror, indignación, excitación...) en cada uno de los integrantes, lo que ha dado lugar así a una trayectoria colectiva, crítica, reveladora, enriquecedora y profundamente política.

Las distintas reflexiones llevaron a darnos cuenta de una situación que tal vez ya se conocía, pero no era cuestionada,<sup>2</sup> que no se quería

<sup>1</sup> Los términos pedofilia-pederastia formaron parte del debate colectivo. En un primer momento, se destacó la importancia de diferenciarlos por su significado: *pederastia* definida por las fantasías presentes en el adulto llevadas a la realidad, cometiendo un abuso sexual al infante, y *pedofilia* se mencionaba como “sólo” la atracción/fantasia que puede tener un adulto con el niño (Burns, 2017). No obstante, en una discusión al respecto, se planteó esta distinción construida bajo la lógica del “bien y el mal”, pero se remite a un mismo campo, el niño visto como objeto de amor o deseo.

<sup>2</sup> Es importante narrar las experiencias fuera del aula respecto a dicha cuestión. En una conversación de pasillo con compañeros de la carrera, apareció el tema de la *pedofilia*. Se nos acusó de estar promoviendo, ¡vaya experiencia! Lo que al principio parecía meramente un chiste se tornó en enjuiciamientos morales. También plantearon argumentos “clásicos” sobre la sexualidad, perversiones y pulsiones; la teoría de Freud recitada letra por letra, pa-

pensar, cerrando la puerta a múltiples posibilidades. El *no querer saber*<sup>3</sup> lo que existe y sucede con la sociedad, conformada y sostenida por lo que se esconde, en cómo se ve y se oculta lo que pasa con los *cuerpos infantiles*, los *cuerpos adultos* y la sexualidad.

Cuestionar la sexualidad en la infancia y la práctica de la pedofilia nos trastoca por la identidad moral, los prejuicios, la ética<sup>4</sup> y los demás sistemas de valores que mantienen a nuestros cuerpos judicializados. Asimismo, la conmoción existe por involucrar temas considerados “delicados” —y por la cercanía afectiva— como la niñez, la infancia y los *derechos infantiles*.<sup>5</sup> Se adjudica a los infantes ciertas características inherentes a su “naturaleza”: indefensión, inocencia, asexualidad. Son pensados como seres que “deben” permanecer bajo el resguardo “protector” de la adultocracia, es decir, se les considera el eterno grupo *subalterno* (Spivak, 2009), carente de voz y acción. Sin embargo, también se les mira como sujetos-mercancía de los que se puede obtener provecho económico y placentero.

Se puede cuestionar si esta preocupación o sobreprotección de su *pureza infantil* responde al temor generalizado del despertar sexual “prematureo” en el infante. Sin embargo, mantener la “pureza” implica la invisibilización de su energía sexual; energía que está presente en la interacción con adultos, madre y padre, cuidadores,<sup>6</sup> e incluso

---

labra por palabra. Una escena similar tuvo lugar cuando un compañero expuso el tema en otro salón. Ahí se obtuvo una respuesta tajante: ubicar a las personas pedófilas en el campo de la psicopatía, cerrando así la discusión y exploración del tema.

<sup>3</sup> Esta idea se retomó de una conferencia de Serge André (1999). En ésta André expone cómo incluso en la comunidad psicoanalítica existen temas de los cuales es preferible *no querer saber*. Narra su encuentro con un colega que había atendido a un paciente actual de André. Éste le pregunta por qué no había advertido el fantasma de la pedofilia en el analizado. El colega le confiesa que de haber percibido esto, hubiera desistido del análisis, argumentando simplemente que “hay ciertas cosas que más vale no saber”. André responde lo siguiente: “yo sólo puedo manifestar mi desacuerdo completo con esta opinión. Estoy convencido, por el contrario, que en todos los casos, más vale saber”.

<sup>4</sup> Al respecto, más adelante haremos una lectura (de la) ética.

<sup>5</sup> Promulgados el 20 de noviembre de 1959 por la Asamblea de las Naciones Unidas.

<sup>6</sup> “la madre dirige sobre el niño sentimientos que brotan de su vida sexual, lo acaricia, lo besa y lo mece, y claramente lo toma como sustituto de un objeto sexual de pleno derecho” (Freud, 1989:203).

con otros niños, poniendo en entredicho esa fantasía custodiada por la mirada adulta. Si bien, por un lado, dicha visión ha quedado resquebrajada (Freud, 1989), por el otro, la misma obra freudiana se encargará de normalizarla y encerrar la narración de una *tragedia* a los confines de una vida doméstica(da).

¿Qué es la sexualidad?, ¿cómo estamos viendo a los niños?, ¿por qué preferimos un *no querer saber* sobre lo que acontece a nuestro alrededor? Estas preguntas no son fáciles de responder y esconden una dolorosa verdad que preferimos omitir como sociedad: los niños transitan y exploran la sexualidad.

## Sexualidad en los niños

*¿De qué hablamos cuando decimos una y otra vez sexualidad infantil?  
¿No será que la infantilizamos, la constreñimos al cerco familiar...?  
¿No le escamoteamos su inspiración revolucionaria?  
(Fragmento de una discusión grupal)*

Para hablar sobre la sexualidad en la infancia consideramos pertinente hacer un pequeño recorrido sobre el significado de la sexualidad en nuestros días, con la esperanza de hacer el camino más esclarecedor. En primera instancia, el concepto de *sexualidad* parece estar claro, sobre todo en una época como la nuestra, donde es muy sonada la llamada “diversidad sexual”.<sup>7</sup> En la actualidad, la sexualidad podemos catalogarla como “normalizada”: heteronormativa, patriarcal y falocéntrica, es decir, anclada en el plano genital, donde se priorizan zonas erógenas específicas como senos, nalgas y genitales.<sup>8</sup>

Así, la vía de acceso por excelencia al disfrute instantáneo —tanto en la heterosexualidad como en otras prácticas— es el orgasmo

<sup>7</sup> Diversidad sexual en términos de que son distintas a la sexualidad heteronormativa (LGBTTIQA). La pregunta sería si en verdad todas las prácticas tienen cabida en *ese* discurso de la “diversidad sexual”.

<sup>8</sup> Zonas erógenas que coinciden con la linealidad temporal de la teoría libidinal de Sigmund Freud (1989).

genital, el fin donde el deseo queda aplastado. ¿Por qué sucede esto? Persiste el pensamiento de una conducta sexual esperada por parte de los cuerpos inmiscuidos en la sociedad. Esto se ha legitimado en las llamadas relaciones humanas,<sup>9</sup> restringiendo así la potencialidad de los cuerpos. Las instituciones —entendidas como normas y sistemas de referencia que regulan y perpetúan formas de entender el mundo (Enríquez, 2017)—, forjan este panorama, cerrando con ello las puertas a la *multiplicidad* (\*)<sup>10</sup> de la sexualidad.

A los niños se les restringe el acceso a la sexualidad normalizada. Prevalen las mentiras,<sup>11</sup> enmascaradas de verdades, sobre lo que acontece en todos los planos. Los adultos los moldean, los sofocan, los aplastan, por encargo institucional, sumergiéndolos en dicotomías sobre lo bueno y lo malo, lo que *debería* ser y lo que no.

En torno al sexo se establece el silencio. La pareja legítima y procreadora, impone su ley. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar —reservándose el principio del secreto—. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres. Al resto sólo les queda esfumarse; la conveniencia de las actitudes esquiva los cuerpos, la decencia de las palabras blanquea los discursos (Foucault, 2011:7-8).

La sexualidad *como la conocemos* se restringe al campo de los adultos, como si fueran los únicos que la viven de forma “correcta”, guiada o dirigida y se excluye no sólo a los niños como poseedores de una, sino también a los ancianos y a los denominados “enfermos mentales”. Con estos elementos, quizás valdría la pena pensar a la sexualidad normalizada más como una *pérdida* que como algo aca-

<sup>9</sup> “Todos los humanismos hasta ahora han sido imperialistas” (Tony Davies citado por Braidotti, 2015).

<sup>10</sup> Los asteriscos indican los términos que se encuentra en el glosario.

<sup>11</sup> Por ejemplo, la creación y reproducción de discursos como el relato fantástico de “la cigüeña”, supuesta explicación de la concepción humana que en realidad tiene la finalidad de velar los temas sexuales a los niños.

bado o completo, ya que deja de lado la multiplicidad de prácticas sexuales existentes en los cuerpos, los cuales se manifiestan de una u otra forma a lo largo de la vida (incluso tiempo antes de nacer).<sup>12</sup> Además, se inscribe a la sexualidad en una linealidad temporal y progresiva, esto es, en “etapas de desarrollo”, que van de lo simple a lo complejo. De este modo, la sexualidad en la infancia es *lo menos*, es decir, es la época donde la sexualidad podría ser estudiada pero no “vivida”, o bien, sólo en tránsito de lo que llegará o tendría que llegar a ser. Mientras que la sexualidad en los adultos, supuestamente definida, ordenada y “normal”, se considera *lo más* en la escalera ascendente del progreso interminable. De tal suerte, se observa cómo la sociedad ha hecho “soberanos” de la vida erótica únicamente a los adultos “sanos” y “completos”, marginando a los terrenos de la subalternidad a los niños, a los locos, a los enfermos y a los ancianos.<sup>13</sup>

Pero ¿por qué “horroriza” o es difícil aceptar la idea de la sexualidad en la niñez?, ¿será por cómo pensamos a los niños en la sociedad?, ¿cómo los vemos y usamos? En las sociedades capitalistas y globalizadas, enfocadas a lo mercantil, lo comercial y la ganancia, la infancia es vista de distintas maneras: intocables como la esperanza de un futuro más prometedor, es decir, “los hombres del mañana”, con la carga de lo que nosotros estamos hechos, esperando que los niños puedan “mejorar el mundo”; pero, al mismo tiempo, como *la mercancía mejor valuada*.<sup>14</sup> Los medios de comunicación masiva (*mass media*) utilizan a la niñez como forma de mercadotecnia

<sup>12</sup> “Se responde mucho más a los hechos si se afirma que la maduración de los rasgos sexuales, tal como se produce en la pubertad, no consisten sino en el discurrir de unos procesos que en esa época se aceleran fuertemente, pero ya habían empezado mucho antes —según nuestra concepción, ya en la vida embrionaria—” (Lipschütz, citado por Freud, 1989:160).

<sup>13</sup> En ese sentido, consideramos que desde la subalternidad los cuerpos infantiles, sin *hablar*, desterritorializan constantemente la sexualidad genital y hegemónica a partir de lo lúdico y creativo. Paralelamente existe la no visibilización de la subalternidad en los adultos, al no *escuchar* ni dar lugar a esta sexualidad lúdica, ni tampoco reconocer en sus cuerpos, salidas creativas que puedan colapsar el sistema falocéntrico.

<sup>14</sup> Por ejemplo, cuando se utiliza a los niños como mendigos en las calles, en redes de pornografía y prostitución infantil, incluso en el tráfico de órganos.

(*marketing*), ya sea como productos o como consumidores; como cuerpos que pueden ser moldeados para los intereses de la sociedad mercantil, para ser sus productores (o bien, *reproductores*). Asimismo, como se ha mencionado, se ve a los niños como un grupo de personas inocentes y puras, que necesitan ser protegidas a toda costa, pues son “seres angelicales”<sup>15</sup> que *no deberían* ejercer la sexualidad, porque “no entienden lo que están haciendo” o “están muy jóvenes para saber de lo que estamos hablando”. Pero, ¿protegerlos de qué?, ¿de lo que experimentan?, ¿de lo que puedan encontrar?, ¿de nosotros?, ¿saber de la sexualidad polimorfa, abierta, de la que sería preferible “no saber”? ¿de aquella de la que ni es necesario entender?

Lo anterior nos conduce a plantear la pregunta: *¿cómo viven los niños la sexualidad?*,<sup>16</sup> ¿se podría tener una idea? El dilema está en no cerrar la puerta que abrimos al plantear la sexualidad en los niños. Creemos que tienen una forma muy particular de transitarla y explorarla, que aún no está completamente sostenida por las prácticas regidas por la heteronormatividad falocéntrica. Son capaces de des-territorializarla y llevarla a planos que no conocemos. ¿Es esta operación lo que nos aterra? Si tomamos el cuerpo en tanto *rizoma*,\* esto es, en tanto territorio de la multiplicidad de la sexualidad, surge ahí, entonces, algo impresionante: ¡imagínense cómo la experimentan los niños! El cuerpo es un territorio de sensaciones, sentires, frustraciones, miedos y un sinfín de posibilidades. Entonces es un acto inaugural, pensar a sus cuerpos como potencias creadoras, ahí en donde nosotros vemos un terreno colmado por lo sexual “normal”, podría producirse un simbólico potente: cuerpos poéticos.

<sup>15</sup> Ahora bien, si los adultos están empecinados en salvaguardar los cuerpos y las almas de los niños, ¿qué sucede con la pedofilia? A sabiendas de navegar en aguas turbulentas, podría integrarse a la discusión el siguiente planteamiento: los pedófilos, similar a lo que sucede con los antropófagos, librarían feroces batallas por acceder nuevamente a aquel lejano mundo dorado de la inocencia, lugar de pureza. Ellos, al igual que muchos guerreros desde épocas inmemoriales al ingerir las carnes de sus rivales vencidos, se revestirían de los blancos poderes infantiles.

<sup>16</sup> Pensada como una energía que ocurre y fluye en incontables posibilidades, que existe en momentos creativos, vividos por/en/con los cuerpos.

Si seguimos esta línea tendríamos una idea de cómo es la sexualidad en los niños, pensar en que el niño puede transformar y deformarla: convertirla en juego, en un devenir\* infinito. El problema está entonces en cómo el cuerpo lúdico-erógeno del niño es tajado y mutilado conforme el tiempo transcurre y se instituye por la sociedad. Hay que pensar cómo ese rizoma es expuesto a la normatividad y dirigida su producción y cómo las puertas de la multiplicidad se van cerrando una a una. Tomemos el ejemplo del juego, este pliegue de realidad creado por los niños y que expresa circunstancias e historias no sólo de su mundo, sino para salir *en*<sup>17</sup> él, experiencia a la que no tenemos acceso salvo como buenos observadores.<sup>18</sup> El juego, la mayoría de las veces, es *guiado* justamente hacia nuestra “realidad adulta”, marcándole pautas para ser un ciudadano “productivo” con sus juguetes industriales y con prácticas que siguen alimentando constructos como lo son la familia, el género, la medicina moderna, la alimentación, entre otros. Desde ahí podríamos pensar en estas prácticas, en todos estos *haceres* que parecería quedan inscritos-tatuados no sólo en la *psique*, sino también en los cuerpos.

El niño, al encontrarse en el terreno —para nosotros enigmático— de lo sexual, expresa, produce, un saber a través de su cuerpo, un código que probablemente busque su extensión, su continuación, su expansión molecular. Podríamos decir que si la sexualidad tiene un territorio de realización, éste es la infancia. Los pedófilos traducen *algo* de este código —del cual la sociedad, la familia, se desentiende, niega, reprime, forcluye—, posicionándose como conocedores de las peticiones infantiles y apoyándose, a su vez y paradójicamente, en la instancia familiar<sup>19</sup> y en el reconocimiento de la

<sup>17</sup> “A veces me imagino un mapamundi completamente desplegado y a ti desplegado transversalmente sobre él. Y entonces me parece como si yo solo puedo vivir en las zonas que tú no cubres, o que no están a tu alcance” (Kafka, 2018:27).

<sup>18</sup> “Si los hombres supieran aprender de la observación directa de los niños, estos tres ensayos podrían no haberse escrito” (Freud, 1989:120)

<sup>19</sup> “Comenzó a tocarme y me dijo que eso hacen todos los papás con sus hijas” (testimonio de Emma, citado por Cacho, 2005:19).

“No es exagerado decir que la perversión pedófila contiene una teoría compleja y sutil de la paternidad, y más precisamente de la restauración de la función paterna” (André, 1999:12).

*sexualidad lúdica polimorfa*. Sin embargo, este reconocimiento, esta “observación directa” como propone Freud, de los niños, es utilizado como carnada o trampa para desterritorializar el polimorfismo de la sexualidad en los niños y llevar al propio terreno, signado por lo genital. Es decir, no son juegos (el del pedófilo y el del niño) en igualdad de circunstancias:

¡Ya! Ni que fuera para tanto. No hicimos nada que tú no quisieras. ¡Ya!, deja de lloriquear y toma un juguete de los que hay en el otro cuarto. Toma el que tú quieras. ¡Mejor toma dos y ven *para que sigamos jugando*” —así le decía Jean Succar Kuri a una niña de ocho años de edad que, encogida en posición fetal, lloraba después de comprobar que el pederasta no la había invitado a su departamento sólo a nadar en la alberca y *a jugar* con muchos juguetes— (Cacho, 2005:302, cursivas nuestras).<sup>20</sup>

Por lo anterior, aunque el pedófilo alcance a ver más allá del *corpus* social, indiferente y represor de la sexualidad en la infancia —visión que horroriza<sup>21</sup> y al mismo tiempo apuntala la barbarie de uno de los pilares sociales: nuestra defendida genitalidad falocéntrica—, este hecho cancelaría la pretendida compatibilidad entre las producciones “sexuales” de los niños y las exigencias que la pedofilia/pederastia reclaman en el marco del discurso de los derechos de la “diversidad sexual”.

Crear que no hay un principio para la sexualidad, sino más bien momentos creativos, iluminantes y oscuros, es otra premisa que nos ayuda a pensar la sexualidad en la infancia. El armado deseante maquínico correspondiente al contexto histórico-social en el que habitamos se ha vuelto paradójicamente imprescindible para nosotros

<sup>20</sup> Jean Touma Hanna Succar Kuri fue sentenciado el día 11 de agosto de 2011 a 112 años de prisión. Durante el proceso legal, Kuri solicitó algunos amparos para ser trasladado a Cancún, los cuales le habían sido negados. El 1 de junio de 2018, obtuvo el amparo (Varillas, 2018); sin embargo, el día 7 de agosto se ratificó la sentencia (Regeneración, 2018).

<sup>21</sup> Cfr. epígrafe del siguiente apartado.

que, si bien no permite ubicar el flujo lúdico que transita y habita en nuestros cuerpos, en el caso del presente trabajo nos condujo a desarmarlo. La necesidad de esconder y producir utilitariamente se apodera de nosotros y nos hace parte de esto que sostiene la genito-falocentricidad. Intentar ubicar la sexualidad como una energía que no tiene propietario ni un destino establecido, abrirla hacia su forma más polimorfa,<sup>22</sup> o bien, generar las condiciones de tal apertura, rompería este esquema.

¿Podemos entonces aventurarnos a pensar de qué manera viven los niños la sexualidad? Sería la misma aventura intentar responder qué quieren los niños. Estamos dando por hecho premisas que nosotros construimos a partir de nuestro saber, un conocimiento siempre incompleto; pensamos en posibilidades que están invisibilizadas. El *querer*, por ejemplo, lo estamos poniendo nosotros, asumiendo que *ellos quieren algo...* ¿es realmente así? Este entramado sólo puede expandirse, abrirse a la indagación de nuevos campos que no hemos explorado para así estar un paso más cerca de la multiplicidad, no quedarnos en la palabra del adulto, comenzar a hacer lo que nunca hemos hecho y, quizás también, romper con la linealidad del progreso niño-adulto, que los pone en distintos planos; ubicar otros devenires que rompan con la temporalidad y la uniformidad adulta. Conveniría, en fin, observar y tomar orientación de “nuestros” niños como hacedores de diferentes devenires.

### ¿Qué piden? ¿Qué quieren los niños?

*Su discurso se funda sobre la tesis de que el niño consiente las relaciones que el pedófilo mantiene con él, y más aún, que el niño las pide. Lo que dice el pedófilo*

<sup>22</sup> Polimorfa, mas no “perversa polimorfa” como lo propone Freud en *Tres ensayos de teoría sexual*, incluso, como ya lo anotamos, lúdico polimorfa. Es decir, si la pulsión sexual no tiene ni meta definida (Freud, 1989:166, 213) ni objeto (1989:134), entonces no tiene por qué ser perversa necesariamente (1989:174) en la experiencia infantil cuando aún no se instalan los “diques anímicos” (1989:173) en su conexión con un “condicionamiento orgánico” (1989:161).

—*yo caricaturizo apenas, lo he oído regularmente en mi práctica— es casi que el niño le ha violado a él*  
(André, 1999:12).

Este tema nos ha trastocado tanto que intentamos responder o pensar que ellos demandan algo y que somos sus destinatarios. Pero ¿qué piden los niños?, ¿realmente desean algo? Quizás no, tal vez quieran *todo* y a la vez *nada*:<sup>23</sup> la cuestión es cómo, desde dónde y con qué fin. ¿Es acaso nuestra intriga de no saber qué hacer con ellos lo que nos mueve a darles lo que *creemos* que reclaman?, ¿será que sólo quieren ser escuchados o simplemente ser tomados en cuenta?<sup>24</sup> Quizás simplemente se deba sostener el movimiento que producen, con todo y frustraciones, sobre todo, las nuestras.

Las ansias, la emoción, la búsqueda y el deseo con los que pensamos e invertimos a los niños nos lleva a suponer que buscan o piden algo en sus vínculos con la pared de la adultez, como si la infancia estuviera tan distante, como si no estuviéramos hechos de ese devenir corporal, como si el lenguaje nos hubiera alienado de nuestro cuerpo lúdico. Sin embargo, la naturaleza vertiginosa de transformación en los niños, la incesante manera de cambiar de parecer, sus preferencias, sus metas, etcétera, convierte en un imposible responder qué es lo que quieren y/o piden; tener conocimiento saber sobre esto remite a la monotonía de imponer. Ante no saber qué darles y, por ende, no saber qué hacer con ellos, lo que ha hecho la sociedad es reproducir lo que se piensa del niño a partir de las estructuras institucionalmente establecidas, tomando el control, dejándolo sin voz y posicionándonos como sus voceros.

Recordemos que como sociedad hemos invisibilizado a los niños y por eso es posible que no podamos dar respuesta a lo que piden o,

<sup>23</sup> Que no es justamente lo opuesto, sino un territorio de producción hasta ahora inabordable por lo sorprendente y la locura según Erasmo de Rotterdam: “¿y qué es lo que vemos en los niños que nos mueve a besarlos, abrazarlos, a acariciarlos, y que hace que nos parezca que hasta tienen la virtud de desarmar al enemigo?” (Rotterdam, 1990:12).

<sup>24</sup> Parecería que el campo “Psi” está colmado hasta el frenesí por la urgencia de responder a esta pregunta.

mejor aún, cobijar lo que producen. No podemos caer en la idea de clasificarlos a todos dentro de un mismo grupo y suponer que todos los niños son iguales. Por ello se vuelve difícil pensar en lo que quieren: jugar, vivir sin preocuparse por el tiempo, pedir atención sin pedirla y sin necesariamente obtenerla, abarcar la curiosidad por una inefable exploración corporal, que no es otra que una investigación radicalmente social y, como ya dijimos, política, entre otras tantas cosas indescifrables. Ellos, constantemente en sus devenires dentro de las actividades lúdicas que llevan a la práctica, generan entradas y salidas *en* la máquina social deseante (MsD).\*

El psicoanálisis hace de este juego una herramienta de observación y análisis. Es en el juego donde se revelarían fantasías y sensaciones que reproducen escenas familiares. Ahora, quizás podríamos plantearnos que el juego no reproduce tales escenas, sino que encuentra una salida *en* ellas. Es el campo de una de tantas expresiones de la práctica corporal en su conexión horizontal con los objetos del paisaje social. Resulta interesante enfocar la mirada en el jugar del niño porque gracias a ello logra crear una realidad. En *Realidad y Juego* Winnicott explica esta creación como un *hacer*, donde el acto de jugar tiene lugar y tiempo; para dominar ese terreno “es preciso hacer cosas, no sólo pensar o desear, y *hacer cosas lleva tiempo*” (Winnicott, 1987:43; las cursivas son nuestras).

Ahora bien, retomando la pregunta inicial, en todo caso, parece que demandan dejar de ser infantilizados, feminizados...<sup>25</sup> Que su palabra no sea, *a priori*, negada o escuchada con desconfianza, que ésta no sea causa de burla, que no se les piense más como tontos. Convendría, entonces, dar lugar a un saber corporal, considerar al cuerpo como territorio de flujos contrastantes que intentamos expurgar, pero ante los obstáculos que aparecen como resistencias psíquicas, resistencias epistemofílicas, como las llama Bachelard (2000), se producen limitantes que nos impiden leer o experimentar. En el ho-

<sup>25</sup> “[...] el amor del hombre por el efebo no era su carácter masculino, sino su semejanza física a la mujer, así como sus propiedades anímicas femeninas: pusilanimidad, timidez, necesidad de enseñanza de ayuda” (Freud, 1989:131).

rizante lúdico los niños ponen en práctica una sexualidad polimorfa, esa energía pulsional se libera en el movimiento, en sensaciones, en una producción corporal ilimitada que justo deja de pasar por las llamadas facultades intelectuales; carece de registro en un tiempo lineal, ordinal, racional, se trata de una producción de instantes en permanente creación de un inconsciente, por lo tanto no sedentario ni susceptible de interpretación. Por ello es posible pensar en cuerpos po-éticos que no dejan de mostrar, de hacer tangible hasta el horror, los flujos deseantes a flor de piel. De acuerdo con Braidotti:

implica concebir la subjetividad como una entidad corporal. El incardinamiento del sujeto no es de tipo natural, biológico. Antes bien, Deleuze descencializa el cuerpo y de ese modo apacigua este complejo interjuego de fuerzas sociales y simbólicas construidas. El cuerpo no es una esencia y mucho menos una sustancia biológica; es un juego de fuerzas, un proveedor y transformador de energía, una superficie de intensidades. El sujeto incardinado es un término en un proceso de fuerzas, afectos que se intersectan y de variables temporoespaciales (Braidotti, 2004:162).

Entonces, si pensamos al niño como esa entidad subjetiva corporal que aún no está inmersa del todo en la aceptación social en la que fuimos insertados, podríamos orientarnos por ese movimiento, por ese bullir de los infantes antes que someterlos simplemente a la sujeción cultural. Acompañarlos en las infinitas líneas del devenir, del producir movimientos, del ubicar salidas y entradas en la MsD, hasta convertirla en una madriguera. Son los niños los que siguen produciendo, a través del juego, diversas y nómades formas, para dejar de ser y continuar.

La propuesta freudiana del constante retorno de las fuerzas de la infancia,<sup>26</sup> nos devela lo familiar de aquello que nos produce horror. Es precisamente de esta materia deseante polimorfa de donde abreva la lectura y puesta en práctica de la pedofilia-pederastia. A esta operación

<sup>26</sup> Véase el retorno de lo reprimido, o bien, como proponemos, la sexualidad polimorfa.

de bucle, mediante la discusión colectiva, nos permitimos sustraer su unidad cíclica, y nos quedó no sólo la posibilidad de remontarnos a otra época, sino de descubrirla en sus múltiples conexiones.

Así, aunque no podamos descender dos veces al mismo río, como dice Heráclito, mutado en brizna o tormenta, no dejaremos de respirarlo o quedar empapados. Lo mismo ocurre con aquello que llamamos infancia. Accedemos a ella, cuando ya no lo somos más (Dinerstein, 1982). La conmoción grupal no fue más que una revelación corporal de tal acceso. La instalada, naturalizada y tranquilizante “amnesia infantil” freudiana, que vela y encubre con recuerdos o, en su caso, con “construcciones” cual calcos, se disipa ante la vibración del cuerpo que, como Prometeo encadenado, no deja de gritar en silencio, de *conmocionarse*, detenerse y en esa convocación colectiva tomamos la iniciativa de trazar un mapa.

Quizás la pregunta con la que iniciamos el presente apartado convenga ubicarla como una orientación. Hay preguntas que más vale mantenerlas como tales, su fuerza permite continuar con la apertura de puertas... En cada niño, se juega una vía, una lección, una posibilidad... un hacer eminentemente político.

### **Ideas de salida**

Ahí van los niños, fueron más de siete mil en el siglo XII (Schwob, 2010), ahora son millones. Conviene prepararnos con ellos, por ellos, por nosotros... por lo que vendrá.

Fue, es y seguirá siendo un viaje de complejo abordaje, puesto que no sólo implica oponerse ante saberes y opiniones de otras personas sino, de igual manera, conlleva una mirada a cada uno de nuestros cuerpos.

Consta de ello de lo que no se quiere hablar, mas la censura no debe contener la moción de la complejidad en el exilio.

Al inicio el tema de la pedofilia me hacía adentrarme a un laberinto sin salida. Al pasar de los días, hacer lecturas minuciosas sobre textos —de testimonios, denuncia, teoría psicoanalítica— y discusiones grupales, el laberinto parecía no sólo tener una salida; sino varias...

Un camino lleno de nuevas miradas, todo cambia cuando decides ver, adentrarnos a ese “no querer saber” realmente hizo la diferencia.

Fue un camino de vaivenes, en donde las posturas fueron confrontadas, al final, pienso que a los niños se les debe otorgar la palabra y descubrir, lo que ellos quieren y, por lo tanto, piden.

Todos somos familia, nuestra separación es más grande que la unión, pero el amor nos rescata, los niños nos mueven, la sexualidad nos revoluciona.

Después de la batalla moral que tuve al saber el tema que estaríamos tocando, debo admitir que todo este pasaje fue enriquecedor y que la visión que tengo sobre la sexualidad y la infancia se amplió y revolucionó para bien.

Aún no tengo verdades absolutas. Sin embargo dentro de mí se mueven inquietudes que me impulsan a caminar por horizontes que van más allá de lo establecido.

Que ocurriera un cuestionamiento acerca de la sexualidad y la infancia como la conocemos ya es algo lo suficientemente valioso y enriquecedor, incluso más que apoderarnos de un “saber” desconocido.

No quería saber, pero el cerrar los ojos no era una opción, puedo seguir por el recorrido, aunque en el camino me siguen atormentando los monstruos de la palabra.

Curiosamente, explorar sobre la sexualidad infantil y la pedofilia-pederastia revela las contradicciones, salvajismos y horrores del Orden que se presume perfecto.

La sexualidad va más allá de los prejuicios que *ciegan* a la sociedad *normalizada*, se necesita re-pensar y desafiar un armamento social para descubrir los múltiples devenires.

Hablar de pedofilia sin denunciarla ni promoverla, mencionar sólo lo que es, lo que implica por ambas partes: adulto-niño, hablar sin posicionarse, para ver a trasfondo. Más que dar respuestas a este tema, se trataría de generar más preguntas.

Repensar lo que quizás nunca hubiéramos cuestionado antes deja más preguntas que respuestas, pero sirve para formar nuevos saberes, nuevas formas de poder ser.

El cuerpo en una contención abierta, entre todo y la nada, es modelado por flujos que lo aplastan y trasminan, pero la ignición de hacer-ser crea mapas de vapor, nubes.

Éste es uno de esos temas que te exigen (re)pensarte y cuestionar tus saberes. La sexualidad en la infancia fue la mayor revelación de este constante (re)pensar.

Niños ¡Vaya palabra! Que nos hace estremecer. Infancia ¡otra más!, pero ¿qué implican éstas?, tal vez nunca lo sabremos o tal vez sí, todo depende de ver más allá de lo visible, de lo establecido, en fin se necesita ampliar nuestro conocimiento para esa multiplicidad.

Ubicados en el cuerpo, en el tejido, (nos) encontramos en territorios esfumados... la densa niebla, sentimos sumergidos al reino del vocablo: nos a-sombra; incómodos en cada espacio habitado, permanecemos quemándonos, reconociendo la constelación enterita, rota, en cada rostro; se esfuman las formas, se esfuman del ser para continuar.

## Glosario

*Devenir*: “La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significativa (mímesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos” (Guattari y Deleuze, 2004:15-16).

*Máquina social deseante*: “Una máquina de Kafka está pues, constituida por contenidos y expresiones formalizados en diferentes grados así como por materias no formadas que entran en ella, y salen de ella y pasan por todos los estados. Entrar en la máquina, salir de la máquina, estar en la máquina, bordearla, acercarse a ella, todo eso también forma parte de la máquina: son los estados del deseo, independientemente de cualquier interpretación” (Guattari y Deleuze, 1975:17).

*Multiplicidad*: “Denominaremos trama a los hilos o las varillas que mueven las marionetas. Podría objetarse que su multiplicidad reside en la persona del actor que la proyecta en el texto. De acuerdo, pero sus fibras nerviosas forman a su vez una trama. Penetran a través de la masa gris, la cuadrícula, hasta lo indiferenciado... El juego se asemeja a la pura actividad de los tejedores, la que los mitos atribuyen a las Parcas y a las Normas” (Junger, citado por Guattari y Deleuze, 1975:14).

*Rizoma*: “¡Haced y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horrad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en

línea. ¡Sed rápidos incluso sin moveros! (Deleuze y Guattari, 2004:28-29).

## Bibliografía

- André, Serge (1999). *La significación de la pedofilia. Conferencias en Lausanne*. Lausanne, [<http://documents.x/documents/andre-serge-la-significacion-de-la-pedofilia-html>].
- Bachelard, Gastón (2000). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.
- Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Cacho, Lydia (2005). *Los demonios del Edén. El poder que protege a la pornografía infantil*. México: Editorial Digital ArmandAthos.
- Dinerstein, Aida (1982). *Seminario oral "La obra Freud"*. México: Coyoacán.
- Enríquez, Eugene (2017). La organización como sistema cultural simbólico e imaginario, [<https://www.scribd.com/document/347697447/Eugene-Enriquez-La-Organizacion-como-sistema-cultural-simbolico-e-imaginario>], fecha de consulta: 11 de mayo de 2019.
- Freud, Sigmund (1989). "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas* [1905], Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad, Tomo I: La voluntad del saber* [1977]. México: Siglo XXI Editores.
- Guattari, Félix y Deleuze, Gilles (1975). *Kafka por una literatura menor*. México: Era.
- Guattari, Félix y Deleuze, Gilles (2004). *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Kafka, Franz (2018). Carta al Padre, [[https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjStvrNxoLdAhVQ\\_oMKHRVYCusQFjAAegQIChAC&url=https%3A%2F%2Fwww.avempace.com%2Ffile\\_download%2F2988%2FCarta2Bal%2Bpadre%2C%2Bde%2BFranz%2BKafka.pdf&usq=AOvVaw14h2VreIQs-Pf5BEVDwkJi](https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjStvrNxoLdAhVQ_oMKHRVYCusQFjAAegQIChAC&url=https%3A%2F%2Fwww.avempace.com%2Ffile_download%2F2988%2FCarta2Bal%2Bpadre%2C%2Bde%2BFranz%2BKafka.pdf&usq=AOvVaw14h2VreIQs-Pf5BEVDwkJi)], fecha de consulta: 26 de agosto de 2018.

- Rotterdam, Erasmo (1990). *Elogio de la locura*. México: Porrúa.
- Schwob, Marcel (2010). *La cruzada de los niños*. España: Omegalfa.
- Spivak, Gayatri (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?*. Barcelona: Museu D'Art Contemporani de Barcelona.
- Winnicott, Donald (1987). *Realidad y Juego*. México: Gedisa Mexicana.

### *Documentos*

- Burns, Catherine (2017). “Los pedófilos que no quieren abusar de los niños”, *BBC Mundo*, [<http://www.bbc.com/mundo/noticias-41226898>], fecha de consulta: 23 de abril de 2018.
- Regeneración (2018). “Tribunal ratifica 112 años de prisión al pederasta Succar Kuri”, 7 de agosto [<https://regeneracion.mx/tribunal-ratifica-112-anos-de-pris.../>], fecha de consulta: 27 de agosto de 2018.
- Varillas, Adriana (2018). “Succar Kuri gana amparo para ser trasladado a Cancún”, *El Universal*, 5 de junio [<http://www.eluniversal.com.mx/estados/succar-kuri-gana-amparo-para-ser-trasladado-cancun>], fecha de consulta: 27 de agosto de 2018.

Recibido: 23 de abril de 2018  
Aprobado: 26 de julio de 2018

# La verdad es una fantasía fascinante

*Marina Lieberman\**

## *Resumen*

A partir de la película *La caza* de Thomas Vinterberg, se propone articular la negación de la sexualidad infantil, la fantasía y el deseo, y cómo éstos pueden llevar a una falsa acusación de abuso vista como una verdad incuestionable. Además, se incluyen comentarios sobre *La celebración* y *Submarino*, películas también de Vinterberg; con ello se intenta hilar las tres historias. Se cuestionan las afirmaciones universales, como respuesta a la incertidumbre y la visión acerca de los hechos como verdades o mentiras, sin considerar la palabra de los participantes.

*Palabras clave:* Vinterberg, *La caza*, *La celebración*, sexualidad, fantasía, abuso.

## *Abstract*

Comment about *The Hunt*, by Thomas Vinterberg, in which I articulate denial of children sexuality, fantasy and desire, and how those can result in a false abuse accusation, seen as an unquestionable truth. I also comment on *Festen* and *Submarino*, by Vinterberg as well, trying to link the three stories. I question universal statements, which I consider to be answers to uncertainty and looking at facts as true or false without listening to the participant's words.

*Keywords:* Vinterberg, *The Hunt*, *The Celebration*, sexualidad, fantasía, abuso.

\* Profesora-Investigadora del Departamento de Educación y Comunicación; DCSH, UAM-Xochimilco.

Esta es una breve historia de despecho:

Klara está enamorada de Lucas, él es amable, juguetón, divertido, la cuida, la ayuda, conoce sus problemas. Un día ella le regala su corazón, y le da un beso en la boca. Él le dice que no, que no está bien, le devuelve su corazón, dice que se lo dé a alguno de sus amigos. En ese momento, ella, entonces, lo odia. El asunto es que Klara tiene 6 años y Lucas es su maestro de kínder.

Después de lo ocurrido entre ellos la directora de la escuela encuentra a Klara, esperando sola, sentada y a oscuras, a que sus padres pasen por ella. Durante su encuentro, se desarrolla el siguiente diálogo:

—Klara: *Odio a Lucas.*

—Directora: *¿No son amigos?*

—Klara: *No es mi amigo. Él es estúpido, es feo, y tiene un pene.*

—Directora: *Sí, bueno, todos los hombres tienen uno.*

—Klara: *Pero el de él apunta directo al cielo, como un pito.*

—Directora: *¿Pasó algo, Klara?*

—Klara (niega con la cabeza): *Me dio este corazón, pero no lo quiero.*

La directora interpreta las palabras de Klara como “Lucas abusó de la niña” y con ello detona el conflicto central de la trama.

El corazón al que hacen referencia es un objeto hecho de cuentas, aunque para Klara representa un corazón roto porque fue rechazado por Lucas. Ella se lo dio, pero él no lo quiso, por ende, ella tampoco. Argumento muy lógico para ella.

Ahora bien, Klara oyó la palabra *pito* de su hermano adolescente quien, junto con un amigo, le muestran por un instante un video pornográfico —que incluye, en efecto, un pene erecto— y repiten como locos “¡pito torcido y arrugado! ¡pito, pito, pito! ¡un pito de puta gigante!”

Ante esta situación la directora entra en pánico y se le nota cada vez más descompuesta, hasta llegar al asco. Decide entonces llamar a un psicólogo y entre los dos conducen un interrogatorio en el que Klara no dice casi nada. Es el psicólogo quien entonces toma la palabra:

—Psicólogo: *Klara, dime lo que le dijiste a la maestra.*

—Klara: *Yo no dije nada.*

—Psicólogo: *Ah, entonces ¿tu maestra miente? ¿O tú lo inventaste?*

—Klara niega con la cabeza.

—Psicólogo: *¿Viste el miembro de Lucas?*

—Klara niega con la cabeza.

Klara sólo dice “quiero irme a jugar”. No obstante, queda claro que no la van a dejar ir y el interrogatorio continúa. Por ello, como suele suceder con los torturados, Klara acaba por asentir con la cabeza a todas las acusaciones que el psicólogo inventa, hasta llegar a: “¿viste salir algo blanco de... ahí?” Ante esta pregunta Klara lo mira extrañada y la directora se levanta a vomitar. Con base en este interrogatorio concluyen que Lucas abusó de la niña.

Este hecho provoca el despido del maestro, se le acusa de abuso, pero lo más grave es que lo arrestan y aunque después es liberado, la comunidad comienza a marginarlo e, incluso, lo golpean a él y a su hijo adolescente, también matan a su perro. La situación se agrava porque el padre de Klara, hasta entonces el mejor amigo de Lucas, le dice: “mi hija nunca ha mentido, ¿por qué mentiría ahora?” A tal cuestionamiento, Lucas sólo responde “*No sé*”. Cuando aparece la madre de Klara, quien también era su amiga, lo corre de su casa gritando enfurecida: “¡Te voy a cortar tu maldito pito!” Exclamación acompañada de golpes.

La acusación formal no procede porque al hablar con los demás niños —quienes ya han sido advertidos y “contagiados”— todos cuentan la misma historia en la que describen con detalle el sótano. *El detalle* es que en casa de Lucas no hay ningún sótano. De todas maneras, el pueblo ya lo juzgó y sentenció, con excepción de su novia, su compadre (quien siempre lo apoyó) y su hijo (que nunca dudó de él).

Esta acusación de abuso, por más falsa que haya sido resulta imborrable. Se muestra, hasta el final de la película, que no lo van a olvidar, que ese estigma lo perseguirá y que será cazado sin parar.

Un hecho que vale la pena resaltar es que Klara, después de lo que dijo en un inicio, no vuelve a decir nada, ya no la escuchan, todos

hablan “por ella”. Cuando por fin vuelve a hacerlo, dice lo siguiente: “Mamá, ¿estás enojada con Lucas? Él no hizo nada. Fui yo, dije una cosa estúpida. A lo que la madre responde: “Tal vez tu cabeza prefiere no recordarlo, porque no es algo lindo, pero, Klara, sí pasó”.

Así, se evidencia que pensar sólo en términos de verdad o mentira, sólo en términos de “realidad” y creer que sólo hay una —la de los hechos, y los hechos son la verdad— es un problema. Klara no dijo una *mentira*, no dijo una *cosa estúpida*, como ella piensa, dijo una fantasía.

La tragedia expuesta en esta película es olvidar que existe fantasía y que ésta surge y sostiene la posibilidad de desear, razones que muchas veces son lo que nos mueve. Cuando se olvida la fantasía, el deseo —equivoco y frágil— pierde su lugar. La pregunta “¿pasó o no pasó?” cierra el campo donde se despliega una vida, una historia. Alguien no está hecho solamente de las cosas que pasaron, pensar así lo convierte en una máquina que sólo puede responder sí o no. Ni siquiera es ya necesario que hable, con asentir o negar con la cabeza será suficiente.

¿Por qué mentiría Klara?, se pregunta su padre; *No sé*, responde Lucas. Pero en esas circunstancias, la respuesta *No sé* no se considera válida, ni siquiera se le escucha. No resulta válido no saber. Y así, cualquier hueco en la narración de los hechos se rellena con afirmaciones contundentes y universales: “Los niños no mienten”. Y “si una niña dice la palabra pito, si una niña de 6 años habla de haber visto un pito apuntando directo al cielo, eso significa: abuso”. No puede pensarse en nada más. No se puede siquiera esperar que se formulen las preguntas, detenerse en el *no sabemos qué pasó*, no se pregunta desde dónde y en qué momento alguien dice algo. En este ejemplo Klara dijo una cosa y después dijo otra, pero la segunda: “Lucas no hizo nada, yo dije una tontería”, deciden ya no registrarla. ¿Por qué?, porque ya tienen su verdad incuestionable, que todo maestro de escuela, varón, heterosexual, guapo, divorciado; significa *peligro: abusador*.

Es muy difícil sostener y tolerar el tiempo indeterminado del no saber. Ésa es una de las características del deseo desde la perspectiva

del psicoanálisis, el deseo es inconsciente y no es lo mismo que el querer. No sabemos lo que deseamos. Además, no es imposible decir cosas que estén fundadas en ese deseo inconsciente, se les figura en forma de sueños, lapsus, síntomas, fantasías, pero ninguna de éstas es el deseo, sólo son formas en las que se intenta articularlo. Pero, sobre todo, ninguna de estas formaciones responde a la pregunta de un interrogador urgido y apresurado por obtener una respuesta, sobre todo, si la respuesta ya está determinada de antemano. Si se le hubiera dado tiempo a Klara, cuando se le pasara el odio que sentía por Lucas, después de no haber sido correspondida, ella habría aclarado el “malentendido” unos días después. Una forma de expresar el deseo es mediante la fantasía, pero ésta no se narra en tiempo condicional, por ejemplo “me gustaría que Lucas me regalara un corazón, su corazón”, *la fantasía*, como en los sueños, se piensa en el presente, y se usan todas las técnicas de la retórica para disfrazar al deseo. No es tan difícil oírlo, a menos que quien escucha ya *sepa* lo que el cuestionado va a responder, porque *eso es lo que es, lo que debe ser*. ¿Cómo imaginarse que una niña desearía a un maestro? *Impensable*. ¿Una niña de seis años tiene la fantasía de ver el pito apuntando al cielo de su maestro? *Inconcebible*. Estas ideas sólo pueden provenir de un adulto enfermo de maldad. *Los niños no desean, no tienen sexualidad, no mienten*. Pero y entonces, ¿a qué juegan?, ¿qué sueñan?, ¿de qué se ríen? Y, al mismo tiempo, como si fuera la otra cara de la misma moneda, *todos los hombres no son sólo capaces, sino probables violadores*.

Con base en estas *verdades*, las cosas se reducen a una pregunta derivada de los hechos ocurridos: ¿sí sucedió?, entonces ella es una víctima y él un pederasta; ¿no sucedió?, entonces él es una víctima y ella una mentirosa. Sin lugar a dudas, sin equívocos, sin peros. Sin embargo, las cosas son mucho más complejas, hay enredos, matices, detalles, ficciones, recuerdos, versiones, interpretaciones; la memoria no es un registro de datos y no todo se registra.

¿Qué consecuencias puede tener, como en esta historia, no una violación, sino la construcción de una violación falsa, para una niña de seis años?, ¿qué historia contará esta niña que ha sido disfrazada

de víctima, frente al maestro que ella amaba, disfrazado de violador?, ¿qué consecuencias puede tener borrar el campo de la fantasía?, ¿de qué se hace la historia, con qué materiales? Si desear se vuelve tan peligroso y dañino, por imposición, ¿qué historia se cuenta?

El director Vinterberg realizó una película anterior a *La caza: Festen* (*La celebración*). *La caza* es el espejo de *Festen*, es una reacción ante *Festen*, dice el director, en una entrevista (ver entrevista 1). En esta película, se narra la historia de una denuncia. El día de la celebración del cumpleaños del padre, a la que asiste toda la familia (menos una hija que se acaba de suicidar); el hijo se levanta, golpea la copa para pedir silencio y hacer un brindis y comienza a contar cómo su padre los violaba repetidamente a él y a su hermana gemela, la que se suicidó.

Si *La caza* es el espejo de *La celebración*, como dice Vinterberg, entendemos que fue necesario para él contar también el otro lado, es decir, en *La celebración* cuenta lo que puede suceder cuando un padre ha violado a sus hijos, cuando nadie ha querido decir nada, cómo toda la familia prefería seguir la fiesta en paz, olvidar lo que sí pasó y hacer caso omiso de lo que un hijo, la víctima, está testificando. En *La caza*, al contrario, se plantea lo que puede suceder cuando un hombre no ha violado a una niña y es acusado por este acto.

Aunque en las dos historias se ignora la palabra de los niños, la complejidad de lo que dicen los niños (o el adulto cuando habla de su niñez), surge una dificultad para *saber* desde dónde habla un niño, lo cual no es tan simple, porque como dicen los niños: “¿esto es de a de veras o de a mentiras?” Pero no sólo se trata de los niños, cualquier cosa que digamos, a cualquier edad, es equívoca, se presta al malentendido, depende de quién y con qué postura supone entender. ¿Qué *entiende* el que *entiende*? Hablar de verdadero y falso suele dejar fuera lo más importante. El lenguaje es ambiguo, ésta es su característica, porque no dice todo, dice menos, dice más, dice otra cosa. Hablamos de *sujeto* porque está sujetado, inmerso en lo que dice, se dice y también, como podemos ver con transparencia en estas películas, en lo que *se le dice*. Es efecto y no causa de lo que dice, no es una unidad, ni siquiera es algo tangible, se puede decir que el sujeto es un lugar.

Si consideramos las dos historias, tenemos que detrás de *La caza* está *La celebración*. Antes está la fiesta y después la persecución,<sup>1</sup> o sea, detrás de esta tragedia de la falsa acusación hay un acto realizado de un padre violador de sus hijos y una madre cómplice; una familia entera que insiste en seguir la fiesta para no enfrentar el suicidio de una hija, la caída del padre y la responsabilidad que cada uno de los miembros habría tenido que afrontar en esa historia.

La hermana deja una carta, la esconde para que la encuentre alguno de sus hermanos y es la hermana mayor quien la encuentra y la lee. Como si estuviera en un brindis en la mesa del banquete: “mi padre ha vuelto a tenerme, ahora en mis sueños, no puedo más”. Como si los sueños con el padre violador fueran el detonante para el suicidio: *otra vez, pero ahora en mis sueños*.

Si tomáramos como un solo texto *La caza*, pero antes *Festen*, podría hacerse esta lectura: detrás de la fantasía de una niña enamorada ya no está la posibilidad, sino el acto de un padre violador, sólo que no son el mismo hombre y, aunque parezca obvio, ese error puede desembocar en una catástrofe. Parecería que toda la comunidad se agrupa alrededor o en contra de eso. Niños y adultos hablan o silencian sus fantasías, las que sean, para poner enfrente, como pantalla, que un maestro tocó a una niña. Si eso es verdad, las fantasías y los deseos que las sostienen no existen o no importan. Pero si la sexualidad infantil existe, entonces, ¿las fantasías incestuosas también?

En la entrevista realizada a Vinterberg y Mads Michaelsen sobre *La caza*, el entrevistador les pregunta: “¿cómo le hicieron con la niña actriz?, ¿fue difícil el trato con ella?, ¿no te dio miedo traumatizarla? La respuesta del director y el actor fue que le dijeron todo a la niña salvo lo sexual, le dijeron que había un conflicto, que ella había mentido, que algunos la odian, pero no lo sexual, tenía seis años, y era demasiado chica para saber esas cosas” (entrevista 1).

Resulta interesante que todos estén preocupados por eso, lo traumático es lo sexual, no importa si su personaje mintió, si la odian, si

<sup>1</sup> Podría pensarse en *Tótem y Tabú*, de manera muy literal, para hablar del *Padre Totémico* y la *Ley* que se origina después del *parricidio* (Freud, 1976).

los demás odian a su maestro favorito, si por una supuesta mentira que ella dijo la vida de su maestro y su amigo, se ha hecho pedazos; todo eso no importa, con tal de que no se entere de que se trató de algo sexual. Aunque uno podría preguntarse ¿cómo se le hace para que una niña diga que Lucas tiene un pito y no se entere de que se trata de algo sexual? Sobre esta base se puede pensar que los adultos son muy ingenuos cuando se trata de la sexualidad de los niños.

Cuando Lucas va a casa de su amigo y le dice: “yo no toqué a tu hija, ¿me crees o no?” El amigo responde “no sé”. Pero después aparece la mamá y le dice que se largue de su casa o “te voy a cortar tu maldito pito”. El pito maldito, el que hay que cortar para que no haga daño. El pene erecto. El falo maldito. Dice Pascal Quignard:

Quiero meditar acerca de una difícil palabra romana: la **fascinatio**. El **fascinus** es en latín lo que en griego se dice **phallos**. [...] El **fascinus** detiene la mirada hasta el punto de que ésta no puede apartarse de él. [...] La fascinación es la percepción del ángulo muerto del lenguaje. Y es el motivo de que esa mirada sea siempre lateral. [...] Durante los cincuenta y seis años del reinado de Augusto, que reacondicionó el mundo romano bajo la forma del imperio, tuvo lugar la metamorfosis del erotismo alegre y preciso de los griegos en melancolía espantada (Quignard, 2000:8).

Al parecer heredamos de los romanos la melancolía espantada que rodea al erotismo, aunque tal vez (aunque decir esto sea una ficción), sin saberlo, cuando está en juego el desear nos parecemos mucho a los griegos. En el erotismo hay algo que el lenguaje no alcanza a decir, eso se muestra en el falo, el falo es lo que se ve de frente, pero de lado, de reojo, ¿qué hay? La mirada fascinada y horrorizada frente a ese falo erecto no puede ni quiere mirar la *mentula*, que es el pene ya no erecto. *El ángulo muerto del lenguaje*, algo muerto que parece resucitar en ese *fascinus*, de lo cual no se puede hablar, lo que es más fácil transformar en un *no se debe hablar*. O bien en un *se debe hablar*. En ambos casos, se pasa por alto que el lenguaje tiene un límite.

Quignard escribe: “Plutarco dice que el amuleto itifálico atrae la mirada del fascinador (fascinator) para impedirle que se fije sobre la víctima” (2000:49). Según Quignard, el falo protege. Como si dijéramos, “si de lo que se trata es del falo, el resto de mi ser está a salvo”. No sabemos qué es ese resto, qué es lo que queda si se cae el falo. No queremos saberlo. Para Lacan, el falo es:

lo que se sacrifica del organismo, de la vida, del empuje vital, y que resulta simbolizado. [Es en el inconsciente donde adquiere su sentido] [...] Aunque sea el símbolo mismo de esa vida que el sujeto torna significativa, el falo no está disponible en el Otro, y en ningún lado viene a garantizar la significación del discurso del Otro. Dicho en otras palabras, por más que se la sacrifique, el Otro no le devuelve al sujeto su vida. El Otro le responde  $S(A)$  (Lacan, 2014:333).

Así, el falo es lo que funciona como garantía. Garantía de lo que sea. Cuando no sabemos, cuando estamos metidos en enredos de incertidumbre, invocamos algo que responda desde un lugar de certidumbre, eso que se busca es el falo. Y eso se puede localizar en lo imaginario, en el *fascinus*, que garantiza... ¿el placer?, ¿el deseo?, ¿el poder? Pero es una ficción. Lo que para Lacan es  $S(A)$ , se lee como el significante que le falta al Otro o, también, no hay Otro del Otro. Este lugar donde cada quien busca alguna garantía no tiene garantía. Lo que ponemos ahí, como un aval ilusorio y poco confiable, es un falo.

$S(A)$ , *S de A tachada*, se lee como *significante del Otro tachado*.<sup>2</sup> Lacan lo plantea de la siguiente manera: A, el Otro con mayúscula, que es la instancia o el lugar donde están los significantes, de donde vienen todas las palabras, el logos, un saber de cómo se dicen las cosas. Puede ser representado como el lenguaje, el orden simbólico, la cultura, la ley. Es un sitio que forma parte de la estructura del sujeto como *ente-parlante*; no es alguien, no es ningún otro, no es

<sup>2</sup> Puede encontrarse en varios seminarios de Lacan: *Las formaciones del inconsciente* (1957-58); *El deseo y su interpretación* (1958-59); *La angustia* (1962-63), etcétera.

un semejante, es lo Otro, que puede por momentos, de diferentes maneras, encarnarse en algún personaje, que ocupe esa función de saber y poder para un sujeto. Es el sitio que alguien invoca como a un oráculo para preguntarle por su deseo. Pero, al escribirlo tachado, lo que dice es que a este Otro le falta un significante, precisamente el que diría cuál es la verdad, esa respuesta que cada quien busca y cree que en algún lugar *se sabe*, aunque *yo* no lo sepa, *Alguien o Algo tiene que saberlo*. La sexualidad es enigmática porque no hay respuesta universal de lo que cada quien goza. Cualquier solución que pretenda afirmar con certezas, que suponga garantizar alguna verdad, en el campo del deseo, es fallida. Específicamente, falla el lenguaje para responder. Esta  $S(\bar{A})$  también puede leerse como el *no-todo*, el cual abre la posibilidad de considerar que para cada quien habrá un camino distinto para ponerse de acuerdo con sus preguntas. No es lo mismo decir *no hay todo*, que decir *hay no-todo* (Le Gaufeys, 2007).

Así pues, cuando un sujeto que ha sacrificado un pedazo de sí (al que se le puede llamar falo, porque cree que eso lo haría completo) para formar parte del campo social (que es de lenguaje), invoca al *oráculo* para que se lo regrese o, por lo menos, que le diga qué hacer con lo que perdió, la respuesta que recibe es: ese significante falta. A partir de esta no respuesta, se construyen las fantasías, tan fundamentales ya que están hechas por el sujeto, ante la pregunta por el deseo. Y, como ya se mencionó, no son mentiras, aunque tampoco sean verdades, son formas singulares de darle lugar a lo que hace gozar, sufrir y disfrutar a cada quien.

La acusación de Klara es que Lucas tiene un *fascinus*. Su *mentira* es que fue él quien le dio el corazón y no ella, lo cual es un equívoco. Y no es tan raro equivocarse cuando alguien está enamorado, ni es tan extraordinario enamorarse de alguien equivocado. Definitivamente, en el campo del amor, no hay certezas. Pero la incertidumbre es muy difícil de tolerar y la certeza de que no todo puede saberse, peor. La comunidad en *La caza* está incendiada; ese incendio es imparable y no se detendrá hasta quemar por completo al maestro, ni siquiera se preguntan si ese fuego alcanzará también a Klara.

Qué miedo nos da el goce, qué horror nuestros deseos. Se considera que lo peor del mundo es un pedófilo, pero más aún que una niña invente haber tenido una experiencia con un adulto, lo cual en la actualidad se considera imposible porque *los niños no mienten*. De tal manera, se anula la parte de verdad que se dice en forma de mentira. Sin embargo, aún peor es que ese hombre podría ser su padre. Por eso es tan importante retomar *Festen* porque ahí sí hubo violación de un niño y una niña, y el violador fue el padre. En ese acto, el padre comete lo que parece ser el peor de todos los crímenes posibles. Ante nuestra inevitable fragilidad, por ser humanos, mortales, expuestos a los deseos que no aceptamos o, en ocasiones, ni siquiera sabemos y al estar expuestos a los deseos de los otros, que quién sabe cuáles puedan ser, el padre tendría que ser (¿tendría? o quisiéramos que lo fuera) quien nos proteja, nos cuide, nos organice y nos respalde. Ese personaje (inventado) de pronto es el destructor de todo. Así sucede en *Festen* pero, tal vez, para la mujer que de niña fue violada por su padre, lo peor fue *el retorno de eso en sus sueños*. ¿Y si Freud tuviera razón?, ¿y si soñáramos con que amamos, deseamos y tal vez hasta tenemos sexo con nuestro padre (o madre)?, ¿y si fuera cierto, que la sexualidad de los niños no es diferente a la de los adultos, salvo por la variedad de sus formas y por la desvergüenza con la que se manifiesta?, ¿por qué es preferible desmentir algo que se muestra de maneras tan transparentes, todavía, un siglo después?, ¿a dónde querríamos regresar?, ¿a qué mundo paradisíaco, lleno de ángeles sin sexo, Adanes y Evas que nada saben y corderitos felices y leones buenos?

¿Retorno a cuándo, a dónde?, ¿o se tratará de un futuro feliz?, ¿y para encontrar esa paz, armonía y felicidad hay que extirpar el sexo de los niños?

Crear que los niños son inocentes, no mienten y, sobre todo, no se enamoran ni tienen fantasías eróticas, ni son celosos, no nos hace ser buenas personas. Haber olvidado lo que fuimos no lo hace desaparecer, tal vez lo hace retornar. El problema es el “todos”: *Todos los niños son inocentes y todos los hombres son abusadores*. El error en el que caemos cuando emitimos juicios y afirmaciones es la contundencia de lo Universal. Lucas, el maestro de Klara (*La caza*), no es el

padre (Helge) de Christian (*Festen*). Cazando a Lucas no vamos a atrapar a Helge. El asco de la directora no implica que Klara ha sido abusada, tampoco la condena de Lucas habría evitado el suicidio de la hermana de Christian.

En la película son los otros quienes le dicen a Klara lo que le pasó, y a Lucas lo que hizo. Se establecen universales que se dan por sentado, tal vez porque tienen esa función *fascinante* y *fállica* de garantizar que algo es cierto, aun cuando la verdad que se tiene es pura incertidumbre. Hay que aclarar que cuando se habla de *no saber*, tampoco arroja una idea unívoca, ya que en estas dos historias se tienen dos *no-saberes* muy diferentes. En *La caza*, lo que no se sabe se intenta cubrir con acusaciones, pero en *Festen*, la familia *quiere no saber*. Quiere no saber algo que sí sabe, que es que ese gran patriarca es un violador.

Al final de *Festen*, ese padre provoca vergüenza, casi lástima. Si se observa bien a los personajes de la película, podría parecer que después del odio, lo que queda es la vergüenza de haber tenido algo que ver con ese padre; ese hombre al final de la película está quebrado, aniquilado, solo. Al día siguiente de la celebración, el hijo le dice: “Papá, mejor vete, para que podamos desayunar”, él obedece y le pregunta a su esposa: “¿vamos?”, ella responde: “No, yo aquí me quedo”. Esta respuesta implicaría que la madre no tuvo nada que ver con lo que pasó con sus hijos, como si mientras su esposo violaba a sus hijos, ella, de verdad, no hubiera sabido nada. Como si en el suicidio de su hija no hubiera rastro de culpa o responsabilidad. Y toda la familia acepta que la madre se quede a desayunar.

Hay otra película del mismo director, entre *Festen* y *La caza*, llamada *Submarino* (así en español). Es la historia de dos hermanos púberes que cuidan a un hermanito bebé (de meses) porque la madre no está, cuando ella aparece, se ve perdida de borracha, cayéndose, a tal grado de orinar en el piso de la cocina. Una noche el bebé no para de llorar y los hermanos deciden cerrar la puerta porque *lo que necesita es dormir*, se ponen a fumar, beber y bailar con la música a todo volumen. A la mañana siguiente, el hermanito está muerto. Así inicia esta película, lo que sigue es otra tragedia: la vida de los dos hermanos. Llama la atención cómo se cuentan estas tres historias, porque se puede encontrar un hilo que las amarra. Aquí se tiene a

una madre que es totalmente incapaz de cuidar a sus hijos, las razones no se exponen, pero lo que sí se sabe es que los abandona *a su suerte*.

Vinterberg, al hablar sobre *Submarino*, dice que la historia se trata de “dos hermanos que fallan cuando tratan de alcanzarse a sí mismos de la responsabilidad con los niños y del miedo a no cumplir como padre” (*parent* en inglés incluye a padre y madre) (Entrevista 2). Asimismo agrega: “Me fascina la fragilidad humana, y la valentía de la gente” (Entrevista 4), “Crecí en una comuna hippie, rodeado de genitales [...] las cosas han cambiado, hablé de eso en 98<sup>3</sup> [...] la triste verdad está en medio de esas dos cosas” (Entrevista 3).

¿Cuál será la verdad que está en medio de estas cosas?, ¿y por qué es *triste*?, ¿o será que no hay una verdad, sino muchas historias? Tal vez la verdad es la fragilidad humana y qué hace cada quién con eso: la forma de desempeñarnos como padres, la manera en que experimentamos la sexualidad, las dificultades en las relaciones con los otros, lo que significa “ser valiente”, cuándo alguien decide hablar y cuándo callarse, cuándo algo es imposible de saber y cuándo es necesario exponer y exponerse, ¿cómo podríamos responder con contundencia a estas preguntas? Solamente desde el narcisismo, ese amor incondicional que le tenemos a nuestro yo —al que Lacan define como “un síntoma privilegiado en el interior del sujeto” (Lacan, 2012:31)— alguien se aventura a elevar una idea o una ocurrencia o, incluso, una experiencia, al nivel de verdad general, respuesta para todos, al estilo del *imperativo categórico* de Kant. Cuando las cosas se miran y, sobre todo, se escuchan, de cerca y con detenimiento, nos pasa lo que dice Hofmannsthal, en *Rayuela*:

Así como había visto cierto día con un vidrio de aumento la piel de mi dedo meñique, semejante a una llanura con surcos y hondonadas, así veía ahora a los hombres y sus acciones. Ya no conseguía percibirlos con la mirada simplificadora de la costumbre. Todo se descomponía en fragmentos que se fragmentaban a su vez; nada conseguía por medio de una noción definida (Cortázar, 2000:631-632).

<sup>3</sup> Se refiere a *Festen*, *La caza* es de 2000.

## Referencias

### *Filmografía*

*La caza* (2012), título original *Jagten*, director: Thomas Vinterberg, escrita por: Tobias Lindholm y Thomas Vinterberg, actuaciones de: Mads Mikkelsen, Thomas Bo Larsen, Annika Wedderkopp.

*La celebración* (1998), título original: *Festen*; director: Thomas Vinterberg, escrita por: Thomas Vinterberg, Mogens Rukov, actuaciones de: Ulrich Thomsen, Henning Moritzen, Thomas Bo Larsen.

*Submarino* (2010), director Thomas Vinterberg; escrita por: Jonas T. Bengtsson (novela), Tobias Lindholm (guión).

### *Entrevistas*

#### Apple Events:

1. Mads Mikkelsen and Thomas Vinterberg Meet the Filmmaker [<https://www.youtube.com/watch?v=8aE7tljTOOA>], fecha de consulta: 30 de abril de 2018.
2. Exberliner Magazine: Thomas Vinterberg on his new film “Submarino”, [<https://www.youtube.com/watch?v=Yuyd4Vglajl>], fecha de consulta: 30 de abril de 2018.
3. Festival de Cannes, conferencia de prensa (20 de mayo 2012): The Hunt Press Conference Mads Mikkelsen Thomas Vinterberg, [<https://www.youtube.com/watch?v=JM5oSf39cOI>], fecha de consulta: 30 abril de 2018.
4. Toronto International Film Festival: The Hunt, co-writer/director Thomas Vinterberg, [[https://www.youtube.com/watch?v=jfsa0X\\_RljU&t=446s](https://www.youtube.com/watch?v=jfsa0X_RljU&t=446s)], fecha de consulta: 30 de abril 2018.
5. Gerhard Busch, VPRO CINEMA: Thomas Vinterberg looking back on *Festen* (1998), [<https://www.youtube.com/watch?v=QcveW3hH7g-Q&t=93s>], fecha de consulta: 30 de abril de 2018.

6. tv Festival de Cannes (mayo 2012): Mads Mikkelsen- Jagten/The Hunt Cannes Interview, [<https://www.youtube.com/watch?v=-uHZV-Greu4>], fecha de consulta: 30 de abril de 2018.

### *Bibliografía*

- Cortázar, Julio (2000), *Rayuela*, Cátedra, Madrid, España.
- Freud, Sigmund (1976), “Tótem y Tabú”, en *Obras completas*, vol. XIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, Jacques (2014), *El Seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación (1958-1959)*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, Jacques (2012), *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, Jacques (2006), *El Seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Lazo, Norma (2017), *Las 7 virtudes contemporáneas*, Fondo Editorial del Estado de México, Toluca, México.
- Le Gaufey, Guy (2007), *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*, Ediciones Literales. El cuenco de plata, Buenos Aires, Argentina.
- Quignard, Pascal (2000). *El sexo y el espanto*, Cuadernos de Litoral. Edelp. Córdoba, Argentina.

Recibido: 25 de abril de 2018  
Aprobado: 26 de junio de 2018

# Deleuze y Sacher-Masoch: devenir y perversión

*Raymundo Mier G. \**

## *Resumen*

Este texto despliega un análisis de la narrativa de Sacher-Masoch a partir de la lectura de Deleuze, entramado con las propuestas freudianas. El masoquismo y el contrato masoquista exponen la naturaleza del dolor como constitutivo de lo humano, tanto de la vida amorosa como de la política. Se explicita la disyunción radical entre el masoquismo y el sadismo; el masoquismo se aleja del campo psiquiátrico para retomar su lugar en la ficción narrativa, ya que son los rituales de la palabra lo que lo sustenta.

*Palabras clave:* Sacher-Masoch, Deleuze, masoquismo, narrativa, política, ley.

## *Abstract*

This text displays an analysis of the Sacher-Masoch narrative from the reading of Deleuze, framed with the Freudian proposals. Masochism and the masochistic contract expose the nature of pain as constitutive of the human, both of love life and of politics. The radical disjunction between masochism and sadism is made explicit; masochism moves away from the psychiatric field, so that it takes its place in narrative fiction, since it is the rituals of the word that sustain it.

*Keywords:* Sacher-Masoch, Deleuze, masochism, narrative, politics, law.

\* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación, profesor del doctorado en Ciencias Sociales, UAM-Xochimilco. Profesor para las asignaturas de Teoría Antropológica y Filosofía del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

## La invisibilidad de Sacher-Masoch

La suerte de la obra de Sacher-Masoch ha sido equívoca: su ingreso oblicuo al dominio médico, particularmente al psiquiátrico, arrojó una sombra sobre su escritura, plenamente inscrita en el dominio literario. Los personajes de las novelas de Sacher-Masoch exhiben facetas que remiten a ciertos comportamientos tipificados como anómalos por la psiquiatría decimonónica: sus personajes se presentaron como paradigmas en el catálogo de perversiones. El olvido de las novelas de Sacher-Masoch, parece difuminarse a contrapelo de una presencia creciente, subterránea, inconfesada, en el panorama de la narrativa contemporánea. El mercado de los relatos pornográficos y la integración de todas las facetas de la sexualidad en los relatos contemporáneos exhiben una celebración paradójica de esos personajes y las situaciones de fisonomías excluidas, de actos marginales o tachados como infames, de actitudes y afecciones monstruosas —surcidos de Sade, de Sacher-Masoch, de Laclos o Mirabeau y de otros autores inscritos en el panteón de los escritores “libertinos”—. Tanto sus personajes y sus vínculos, como el repertorio de sus acciones y sus representaciones sexuales reaparecen ahora consagrados como efigies convencionales para explotar los reclamos de extravagancias sexuales del mercado contemporáneo.

Las mujeres vestidas en pieles, con látigos o instrumentos de castigo, devotas del sometimiento sexual de quienes obtienen su satisfacción a partir de su condición de yugo, de esclavitud o, eventualmente, de tortura, se han convertido en parte de la “doxa” narrativa contemporánea. El modelo de Sacher-Masoch resurge una y otra vez de manera anónima, integrada en los patrones narrativos convencionales, mientras que su propia escritura, sus novelas y sus personajes se doblan al equívoco y la violencia de los catálogos psiquiátricos. Los personajes de Sacher-Masoch y su universo afectivo desbordaron los catálogos psiquiátricos para erigirse en paradigma narrativo. La sexualidad representada en sus textos se ha consagrado como un repertorio de situaciones ejemplares, capaces de ilustrar las facetas de una sexualidad abierta e incluso fascinante —piénsese

en el éxito desbordante de *Cincuenta sombras de Grey* que ha constituido un hito en el mercado literario y luego en su versión cinematográfica se ha integrando el repertorio “erótico” de los filmes y las series más exitosas—. Lo que parecía confinado a los tratados psiquiátricos sobre la perversión es explotado una y otra vez en los relatos contemporáneos, está integrado ya en la narrativa popular y popularizada, destinada a aportar estereotipos y máscaras canónicas de una sexualidad “abierta”. El velo sobre la obra de Sacher-Masoch se decanta y se consolida a partir de la *Psychopathia sexualis* de Krafft Ebing (2005), que inscribe en el territorio de las infamias sexuales el conjunto de las extrañezas, de las desviaciones que sustentan la narrativa de Sacher-Masoch.

Pero el “velo psiquiátrico”, que es un proceso patente e inmediatamente reconocible y expresado en el catálogo de Krafft Ebing, no es el único. Pascal Quignard, en su deslumbrante ensayo sobre la obra de Sacher-Masoch, señala otros dos destinos que acrecientan la suerte equívoca de la escritura de Masoch: “la obra de Masoch permanece invisible” (Quignard, 1969:10) no solamente por el velo psiquiátrico, tejido a partir de la turbiedad de la historia misma de la psiquiatría, la transformación incesante de sus conceptos, de sus referencias, de sus taxonomías, los contornos difusos de la invención y reinversión del abanico de síntomas, siempre asediados por los vaivenes morales del mundo social y las estrategias de confinamiento y de exclusión. El concepto de *masoquismo* cambia de rostro al mudarse de una “escuela” o “teoría” psiquiátrica, psicológica o psicoanalítica a la otra, pero también experimenta las metamorfosis propias del tiempo y la historia misma de las expresiones “perversas” en el entorno social.

Los otros dos destinos que eclipsan la escritura de Sacher-Masoch son más elusivos aún: uno de ellos, su alianza tipológica con el sadismo. La integración en un mismo “concepto” de visiones radicalmente contrastantes: el sado-masoquismo borra la caracterización específica de la ficción de Sacher-Masoch para someterla a la órbita de la obra de Sade. En esta “fusión” tiene un papel decisivo la contribución de la obra de Freud, en particular sus formulaciones

tempranas desarrolladas en los *Tres ensayos sobre teoría sexual* (Freud, 1999a). Esta composición conceptual, explícitamente desarrollada e integrada en el acercamiento freudiano, enlaza ambos universos en un mismo concepto: el sado-masoquismo; esta articulación conceptual opera como síntesis; hace de estos dos rostros discordantes uno el inverso del otro; sadismo y masoquismo enlazados en una relación dual, inversa, en una esfera cerrada de dos imágenes especulares y complementarias: el sadismo como figura especular análoga pero invertida, negativa, del sadismo, como una de sus secuelas, como una de sus facetas, uno de sus destinos posibles, uno de sus procesos originarios o como una configuración “complementaria” en la taxonomía de las perversiones sexuales más relevantes. El otro destino que oscurece el relieve propio de la obra de Sacher-Masoch es el efecto de distorsión y de silencio que deriva de la síntesis aparente que conlleva el propio nombre. Basta enunciar ese nombre, Sacher-Masoch, para que todo se reduzca a una imagen emblemática, a un estereotipo errático, a un repertorio de vagas afirmaciones y caracterizaciones del masochismo, convertido en una designación convencional, que, sin embargo, se desgrana entre los dedos cuando se busca asirla. Remite a un conocimiento ordinario, a una *doxa*, a un sentido común que permanece informulado e informulable, imposible de caracterizar.

En la perspectiva de Pascal Quignard, el acercamiento del propio Deleuze sugiere una trayectoria no exenta de otros equívocos, que se desprenden de su acercamiento filosófico, en particular en la oblicuidad de su acercamiento a la naturaleza ficcional y literaria del texto; una mirada que corre el riesgo de atenuar las resonancias y las tramas constitutivas de la escritura de Sacher-Masoch, de la multiplicidad de las resonancias literarias del texto, de las singularidades en la construcción de tramas, personajes e intrigas imaginarias. Sin embargo, la reflexión de Deleuze sustenta su propio dominio de validez en la medida en que asume que la escritura de Masoch no puede desprenderse de un mismo reclamo que el de Sade. La obra de Sacher-Masoch asume así un papel fundamental en la comprensión de modos de darse de una experiencia de los vínculos amorosos y eróticos dotada de una fuerza afirmativa que participa de facetas

propias de la subjetividad, caracteriza sentidos propios de acciones, de valores, revela un universo expresivo que busca, por medio de la integración narrativa, hacer inteligible un modo de acontecer de los vínculos, el poder y las afecciones.

### **Deleuze y la trama del lenguaje**

Más allá de la tentativa propiamente literaria de la obra de Sacher-Masoch hay en la configuración de actos, situaciones, devenires y personajes que constituyen la trama narrativa de la historia una tentativa de expresión destinada a fundamentar la validez, la verosimilitud y la integridad del acontecer de la vida amorosa. En esta tentativa de validez el texto de Deleuze encuentra la densidad de resonancias que lo remiten al dominio psiquiátrico. No sólo trata de privilegiar, en confrontación con los criterios de “normalidad” imperantes entonces, las experiencias marginales, las zonas limítrofes y de enrarecimiento moral que impregnan y definen el repertorio de expresiones de la vida amorosa y sexual, también edifica una voz reconocible, admisible, capaz de sustentar la plena presencia de lo indeterminado y lo monstruoso en la esfera de la propia intimidad: Deleuze revela el profundo empobrecimiento que deriva de pasar una historia, un episodio dramático o una intriga, como un sumario de síntomas. No sólo se ha atribuido de manera arbitraria a la novela una pretensión “realista”, sino que el régimen de los procesos aludidos en su ficción se han elevado a paradigma, a fundamento de un marco de referencia para el reconocimiento de lo patológico.

El relato literario excede cualquier tentativa de reducirlo a una mera descripción de síntomas; los giros de la ficción como la escenificación de las afecciones y los devenires de la sexualidad no pueden responder a las taxonomías de un desempeño patológico. No obstante, es así como ha sido posible proyectar el nombre de Sacher-Masoch o de Sade como el encabezamiento sintético de una tabla de rasgos, de conductas típicas, de patrones esperados en el desarrollo de situaciones patológicas que, habitualmente, escapan a toda observación

directa y todo testimonio verificable. La novela se convierte en la descripción clínica de un escenario sintomático. Por el contrario, en el acercamiento de Deleuze, este desplazamiento de la naturaleza del relato, lejos de transformar el repertorio de rasgos de la novela en la expresión de un acercamiento “descriptivo” a una conducta observada, asume la ficción como una “indicación metafórica” de un modo de integración expresiva de las modalidades afectivas en los vínculos sexuales.<sup>1</sup> Recobra el régimen ficcional del relato como una vía, acaso indirecta pero válida, de reflexión de alcance ontológico; un sustento válido para una reflexión rigurosa sobre el acontecer expresivo de los juegos afectivos y corporales y la intervención de las modalidades de la sexualidad.

Este procedimiento de “indicación metafórica” no es privativo del acercamiento de Deleuze a la obra de Sacher-Masoch, surge de la resistencia ante la integración Sade-Masoch en el espacio psiquiátrico. Masoquismo no puede asumirse sino como la metáfora de una serie de transfiguraciones afectivas de cuerpos, rostros, gestos, contactos corporales, acciones, vínculos, que comprometen de manera cardinal dominios de placer y el sufrimiento en un juego intersubjetivo. Se transforma asimismo en un recurso para la construcción de “modelos” para la reflexión de aquello que se torna marginal, excluido, inasequible, repudiado, estigmatizado. Ficción y metáfora concurren en la modalidad expresiva de la sexualidad, en las formas de circulación del amor y del placer en la trama de los personajes. Las historias de Sacher-Masoch se asumen como el conjunto de resonancias y de huellas integradas en fantasmas de formas de vida y espectros afectivos, cuyo testimonio estará marcado siempre por las huellas de la exclusión y por la sospecha de distorsión, deliberada o inconsciente. En Sacher-Masoch y acaso también en Sade, el lenguaje narrativo admite así intervenciones diferenciadas de esta “indicación metafó-

<sup>1</sup> Asumimos la inconsistencia teórica de esta expresión: “indicación metafórica”, como la respuesta a un imperativo de conceptualizar el movimiento paradójico del conjunto de resonancias y mutaciones de sentido surgidos de desplazar un conjunto de conceptos de un dominio —en este caso un dominio puramente literario— a otro dominio, en este caso particular, el de la comprensión psiquiátrica.

rica” capaz de iluminar esas modalidades del vínculo amoroso inaccesibles no sólo a una observación directa y desapasionada, sino a una exploración autorreflexiva a cubierto de los encubrimientos y dislocamientos surgidos de la concurrencia de afecciones. Asumir radicalmente esta inflexión metafórica del acercamiento ficcional al vínculo pasional y de placer conlleva admitir que cualquier pretensión “explicativa” no puede sino derivar en un régimen paradójico: “la literatura de Sade *explica* que el lenguaje de Sade es paradójico porque es esencialmente el lenguaje de una víctima. Sólo las víctimas pueden describir las torturas; los verdugos emplean necesariamente el lenguaje hipócrita del orden y del poder establecidos” (Deleuze, 1967:15).<sup>2</sup>

La formulación de Deleuze sobre este trastrocamiento paradójico de lenguaje entre el autor (Sade), el narrador y dos personajes (el verdugo y la víctima) está cargada de implicaciones y presuposiciones delicadas que impulsan a la noción de explicación a sus márgenes, la sostienen en vilo al precio de transfigurarla radicalmente. La enunciación de la “explicación” y la enunciación de la “descripción” disipan cualquier origen. Eventualmente, la descripción, cuando es llevada a cabo por los verdugos, abandona toda pretensión descriptiva para convertirse en una estrategia para consolidar argumentativamente la violencia del sometimiento. No sólo es el régimen de la paradoja lo que se invoca, sino también la forma negativa de la usurpación de identidades: los verdugos se expresan con el lenguaje de las víctimas. Por otra parte, las estrategias de la ocultación, el engaño y la mentira desplegados bajo la forma de la descripción de una tortura, suplanta y transfigura el discurso de las víctimas. La torsión narrativa se multiplica: ambos personajes del relato, torturador y víctima, desplazan al punto de vista del narrador la tarea descriptiva. El narrador, tanto en Sade como en Sacher-Masoch, funde su posición de “observador” y eventual comentador o constructor de la escena con la perspectiva de los personajes, y adoptan las estrategias de simulación, el impera-

<sup>2</sup> Gilles Deleuze. 1967. *Présentation de Sacher Masoch*. Union Générale d'Éditions-Minuit, París, p. 15. (El subrayado es mío.)

tivo de una exaltación hiperbólica del contraste polar entre tortura y sufrimiento, degradación y supremacía. La observación de Deleuze pone en relieve las implicaciones “literarias” de un “lenguaje hipócrita” enunciado por “el orden y el poder establecidos”. La noción de “hipocresía” en este contexto da cabida a una enorme consideración de derivaciones que permanecen en el silencio, asumidas como una evidencia.

Pero la forma del relato de Sacher-Masoch, que contrasta tajantemente con la de Sade, participa de manera perturbadora en el mismo dominio de la historia de la literatura. Ambas obras aparecen como sustento de caracterizaciones médicas; las ficciones que las integran son asumidas como descripciones de sujetos afectados de patologías típicas recurrentes, los caracteres que involucran aparecen como retratos de sujetos plenamente identificables en el ámbito de lo social y, no obstante, son incorporados en el ámbito de la literatura como paradigma de los textos “pornográficos”. Sin embargo, en el acercamiento de Deleuze, esta correspondencia de género, esta participación de ambos en el dominio de lo pornográfico deriva de una característica formal común en la organización del lenguaje narrativo, un procedimiento formal bien determinado: la sucesión de “órdenes” y de “descripciones” (la descripción referida no a algo percibido, sino a la escenificación imaginada). La posición de las órdenes en la escenificación pornográfica remite a un conjunto de premisas, a veces explícitas, otras no: las de la violencia expresada por la obediencia a las consignas y a las condiciones de la subordinación. Los relatos pornográficos expresan así su naturaleza esencialmente violenta,<sup>3</sup> decantada en la forma narrativa en una serie de “consignas” integradas en una posición estructurante —una secuencia de órdenes— y la cohorte de acciones derivadas de la obediencia a éstas.

<sup>3</sup> *Violencia*, aquí, aparece como un término inherente a una modalidad de vínculo, sustentada por los patrones de la acción simbólica y a su temporalidad —su memoria, su actualidad, su devenir—.

## Deleuze ante Freud a la luz de la reflexión sobre Masoch y el masoquismo

Freud jamás aludió a la obra narrativa de Sacher-Masoch. No hay trazas en su escritura de una lectura, siquiera apresurada de esos relatos —situación equiparable a la que define su relación con el trabajo literario de Sade—. Su obra no revela tampoco un conocimiento exhaustivo de la obra de Krafft Ebing; acaso una familiaridad derivada de la relevancia del acercamiento sobre el autor en el contexto de las transformaciones de la psiquiatría decimonónica. En la estela de la tradición del pensamiento psiquiátrico asumido como la doxa, Freud desarrolla sus propias reflexiones sobre el concepto de sado-masoquismo, como la composición de dos facetas complementarias de un eje decisivo en la comprensión de la perversión: sadismo-masoquismo, sobre la base de una incipiente teorización de su concepción pulsional. Sin duda, en los *Tres ensayos*, desarrollados en la estela de las tesis sobre la bisexualidad que emergen tempranamente en la obra de Freud, la díada sado-masoquismo asume su propia relevancia.

Se ha insistido en la importancia que adquiere este acercamiento a las perversiones en la temprana exigencia de Freud de ahondar en sus tesis sobre la sexualidad como un proceso biológico, surgido de la organización energética de los seres vivos y derivado de las exigencias evolutivas de los organismos. El enigma de la sexualidad como momento tardío de la historia evolutiva de los seres, asociado con la muerte de los organismos y derivado de las tesis fundamentales del evolucionismo decimonónico, no podía salvo asumir esta ineludible genealogía. La comprensión evolutiva de la sexualidad partía de una clasificación meticulosa de los organismos: desde los más elementales seres unicelulares, privados de toda sexualidad posible y reproducidos por bipartición, hasta los complejos organismos multifuncionales cuyo proceso de adaptación reclamaba la aparición del dimorfismo sexual y, con ello, la aparición de la muerte. La naturaleza de la sexualidad no podía comprenderse sino inducida en el ordenamiento biológico por las exigencias del proceso evolutivo.

Nunca el concepto de *sexualidad* podrá, en el horizonte freudiano, desprenderse de los ecos y la impronta de esta génesis a un tiempo biológica y evolucionista, pero vinculada a la tesis de la condición originariamente bisexual de todo organismo.

El paralelismo entre ontogénesis y filogénesis aportará un soporte prácticamente inamovible a toda la reflexión sobre la sexualidad, que remite a una condición cardinal en la historia de la especie: la sexualidad no es prerrogativa humana, precede al surgimiento de lo humano —emerge en el momento evolutivo señalado por la aparición del dimorfismo sexual— y se expresa de manera singular, propia, en la existencia social, en el proceso de individuación y en la conformación psíquica de la subjetividad. Esta singularidad, determinada por la génesis y las propiedades funcionales del aparato psíquico, adquiere una expresión peculiar en sus múltiples derivaciones. Es la dinámica del dualismo psíquico-biológico lo que sustentará la estructura pulsional, en particular, la persistencia de su impulso energético, su precaria relación con el objeto de satisfacción y la imposibilidad de una satisfacción plena. De estas características de la estructura pulsional se derivan las manifestaciones del extravío, la perversión, el carácter potencialmente abierto, precario, parcial, variable de la identidad del objeto pulsional. Esa precariedad funcional de la sexualidad hizo concebible la “explicación” de su extrañamiento respecto de su “vocación” evolucionista —la preservación de la especie—, que se expresa en los múltiples rostros de la perversión y su diversificación intrínseca en la sexualidad humana. La sexualidad conlleva así, de manera inmanente, modalidades y destinos múltiples de la perversión, inducidas por la fuerza exorbitante del principio del placer. Fundamento de los tiempos y la insistencia expresiva de la fantasía, esta fragilidad pulsional es al mismo tiempo una faceta de la condición trágica de lo humano, directamente vinculadas al imperativo del morir, pero también a las formas extrañas de superación de las intransigentes inercias orgánicas: las fantasías de inmortalidad que anidan en las modalidades de satisfacción y en los patrones de sexualidad desplegados por la sublimación y expresados en el fenómeno oscuro —y asimismo trágico— de la cultura.

Así, Freud apuntala su reflexión sobre la sexualidad, en el momento temprano de los *Tres ensayos de teoría sexual*, al mismo tiempo sobre el suelo firme de las reflexiones evolucionistas, sobre las intuiciones inquietantes e iluminadoras de las taxonomías de la perversión —particularmente de las contribuciones de Krafft Ebing— y las exigencias de comprensión que éstas suscitan. Intervenido por este doble marco conceptual, el dualismo sado-masoquismo consolida su relevancia en el espectro de las categorías psicoanalíticas. No obstante, este dualismo está erigido sobre el trasfondo de un sustrato conceptual profundamente enigmático, que desafía una y otra vez los esfuerzos de esclarecimiento de la tenacidad conceptual de Freud: la exigencia de clarificación, una pretensión rigurosamente mantenida en la conceptualización freudiana se doblegaba ante la serie de eventos psíquicos: “displacer-dolor-sufrimiento, insatisfacción, muerte, ausencia” y su serie complementaria “placer-goce-disfrute, satisfacción, vida, presencia”, articuladas sobre modos de caracterización —activa y pasiva, positiva y negativa— del vínculo humano expresadas como “fuerza, violencia, sometimiento, destrucción”. Estas dos series se interfieren incesantemente para ofrecer un panorama inextricable, inabarcable y enigmático —irresoluble— ante las que la voluntad de esclarecimiento freudiana se confronta una y otra vez, sólo para fracasar una y otra vez, hasta el final mismo de su vida. Estas series y su relevancia en los vínculos humanos, cuyo centro inaccesible, sin fondo, es el sentido y la naturaleza del dolor, señalan ya una asimetría en el dualismo masoquismo-sadismo: Freud asume en su reflexión tardía el carácter primordial y cardinal del masoquismo, mientras el sadismo es derivado. No hay, por consiguiente una correspondencia especular entre sadismo y masoquismo en la comprensión tardía de la perversión en Freud: el masoquismo aparece como una faceta constitutiva tanto de la subjetividad individual como de todo proceso de vínculo y de constitución “intersubjetiva”,<sup>4</sup> mientras que

<sup>4</sup> A pesar de que el concepto de *intersubjetividad* es radicalmente extraño al psicoanálisis, no es del todo insostenible en este contexto, en la medida en que un cierto presupuesto de *intersubjetividad* constitutiva del propio sujeto aparece desde los momentos más tempranos de la teoría psicoanalítica —particularmente en el *Proyecto de psicología para*

el sadismo aparece como una faceta “suplementaria” que expresa un proceso dinámico de desarrollo de la organización pulsional.

El concepto de *pulsión* es uno de los ejes del vínculo a la vez cardinal y problemático entre Deleuze y Freud —el Freud de Deleuze—. La dimensión dinámica de la pulsión: *Drang* —impulso, empuje—, conlleva una correspondencia esencial con el concepto de *fuerza* cuya relevancia en el pensamiento de Deleuze es definitiva. Sólo que en la perspectiva de Deleuze el concepto de fuerza conlleva la condición de *multiplicidad*. Asimismo, Deleuze introduce un matiz en la nítida distinción puesta en relieve por Lacan entre *Instinkt* y *Trieb* (ambas traducidas por “instinto” en español).<sup>5</sup> Pero en la perspectiva de Deleuze esta distinción cobra una significación propia, acentuada y señalada de manera determinante, la que distingue el instinto de muerte, de la pulsión de muerte; se trata de una distinción que juega un papel definitivo en otra serie conceptual: agresión-violencia-destrucción-sometimiento, que marca dos momentos cualitativamente diferentes y disyuntivos en sus efectos, en la visión freudiana: la dinámica compleja que lleva de un masoquismo primordial a un sadismo como desdoblamiento no sólo de la estructura pulsional sino del “mundo” mismo, conformado como secuela de la aparición del otro —la aparición del otro es la génesis del mundo (Freud, 1999b).

En la perspectiva de Deleuze hay una condición dinámica inherente al desempeño pulsional que surge, por una parte, del carácter y el sentido de la satisfacción; por otra, de la relación singular de la pulsión con el objeto particular destinado a garantizarla y, finalmente, por la tensión, irreductible, que surge entre ambas. Toda pulsión busca una satisfacción derivada de la extinción de las tensiones que la ha-

---

*neurólogos*— hasta en momentos cardinales, numerosos, de inflexión y ahondamiento de la teoría psicoanalítica.

<sup>5</sup> La traducción en español disipa la diferencia reconocible en la regularidad del uso freudiano entre el impulso derivado de una impronta invariable, en el caso del *Instinkt* natural, y el impulso inherente al desempeño del aparato psíquico, sometido a una transformación y mutación incesante de su objeto y de la articulación formal de sus componentes, propia del *Trieb*.

cen posible. Si algún día la satisfacción se produjera plena, absoluta, la pulsión misma se extinguiría: se habría alcanzado el punto límite y todo nuevo impulso de satisfacción cesaría de existir. La pulsión habría conseguido una meta paradójica: con la satisfacción conseguiría su propia extinción, la muerte. En el horizonte de toda pulsión está la muerte como punto limítrofe, como desenlace “deseado”. La función misma de la pulsión no es otra que la búsqueda de su propia extinción, la muerte. Incluso, la pulsión de vida busca, a través de esta integración con el objeto, no sólo una descarga capaz de producir un placer incompleto y fugaz, sino la realización de un proceso cuya culminación no podría ser otra que la satisfacción plena, desfallecer. La función de la pulsión de vida se revela así paradójica: desembocar en la muerte, a través de un trayecto demorado, de esa singular postergación de la propia desaparición que se consigue mediante las satisfacciones parciales, insuficientes, fallidas; es precisamente el fracaso de la satisfacción, su satisfacción insuficiente y precaria la que abre la vía para la insistencia de la pulsión, para esa reiteración que asimila la pulsión de vida al tiempo vital.

La doble condición mortífera de la pulsión —la que surge de manera patente en la inclinación inmediata a la extinción, propia de la pulsión de muerte, y la que surge como horizonte final con la extenuación del impulso de postergación de la satisfacción plena que coincide con el retorno a lo inorgánico— introduce una disyunción perturbadora; exhibe la correspondencia de las dos facetas de este impulso hacia la muerte: una por la vía “larga”, la de la preservación y acrecentamiento de la potencia vital y la vía “corta”, patente, inmediata de la destrucción misma de todo objeto potencialmente satisfactor, privilegiadamente, el propio sujeto de la pulsión. La autodestrucción como realización inherente, directa, inequívoca, de la pulsión de muerte. Así, la pulsión está constituida por este sentido de aniquilación que conjuga esta dualidad de trayectos: uno inmediato y otro mediado por las satisfacciones parciales, demorado en su desenlace terminal a través del desempeño vital que busca acrecentarse, prolongarse, expresado en una fantasía de vida eterna que, sin embargo, no hace sino velar la finalidad inherente de toda pulsión: su propia extinción.

Freud ofrece una figuración equívoca pero persistente, resistiendo al impulso reductor que supondría la tesis de una sola y misma pulsión conformada según dos destinos potenciales, el entrelazamiento de las pulsiones. Sostiene un dualismo pulsional: la pulsión de vida radicalmente diferenciada de la pulsión de muerte, una y otras entrelazadas íntimamente. Su asimetría se revela en sus respectivas potencialidades expresivas: la pulsión de vida es patente, visible, incluso estridente; la pulsión de muerte, el movimiento silencioso de un repliegue, la invisibilidad de una regresión, el retiro a una fuerza elemental que impulsa los procesos a buscar la extinción de toda tensión, a lo inorgánico, a la muerte. La estridencia de la pulsión de vida que vela el silencio de la pulsión de muerte. La formulación freudiana no puede escapar a una condición trágica, el destino de ambas pulsiones es la extinción de la energía, del deseo. El trayecto dual de la pulsión hacia la muerte no puede dejar de reclamar una diferenciación conceptual fundamental.

Para Deleuze ésta no puede ser sino la diferencia entre la pulsión de muerte, intrínsecamente ligada a una situación específica derivada de su orientación propia hacia un objeto, parcial y precario, de una satisfacción efímera surgida de su destrucción siempre inminente, de su desaparición —¿de su dolor?, ¿de su sufrimiento?, ¿de su dolor y su sufrimiento como señal de su deslizamiento hacia la extinción?, ¿el dolor y el sufrimiento como una expresión semiótica de la inminencia y la fatalidad del morir?— por otra parte, *el instinto de muerte trascendental, inherente a la vida misma más allá del desempeño de sus pulsiones*, “*Thanatos* en estado puro” (Deleuze, 1967:28): el destino inherente a todo lo vivo capaz de trascender la fugacidad del acontecer vital de cualquier organismo. Pero este *Thanatos* en estado puro, este sentido de mortalidad propio de todo lo orgánico no puede expresarse como tal: exhibe un silencio singular. Y, sin embargo, a pesar de ese silencio, esa “muerte pura” reclama una expresión: “debemos hablar de él. Debemos hablar de él porque es determinable como fundamento y más que fundamento de la vida psíquica. Debemos hablar de él porque todo depende de él, pero, formula Freud con precisión, no podemos hacerlo sino de una manera especulativa, o mítica” (Deleuze, 1967:28-29).

Se abren dos vías, sugiere Deleuze, para hablar del silencio inabordable de *Thanatos*: 1) los recursos del sadismo: la multiplicación y la “condensación” de las pulsiones negativas mediante una negación. Deleuze evoca la frase determinante de Sade en *Les Cent vingt Journées* (Sade, 1998) con la que “el libertino se declara excitado ‘no por los objetos que están aquí’ sino por el Objeto que no está ahí, es decir, ‘la idea del mal’. Ahora bien, esta idea de No o de la negación, que no está dada ni dable por la experiencia, no puede ser sino objeto de demostración” (Deleuze, 1967:26).

Esta escenificación “demostrativa” se enfrenta a una disyunción irreparable, la que ocurre entre el acto empírico, el dolor impuesto al otro en el dominio tangible y la exigencia de un placer surgido de la presencia meramente ideal de un objeto intangible, un Objeto de la Razón: la Negación inherente a la idea de Mal. Tratar de colmar la distancia que separa el Objeto puramente negativo de la Razón y la presencia positiva del objeto sensorial reclamaría una repetición infinita, capaz de condensarse sin disgregarse en placeres ni excitaciones parciales, siempre insuficientes. Acrecentar infinitamente la fuerza y la intensidad del dolor empírico para tratar de alcanzar lo absoluto sin extraviarse en el propio placer, en el colmo de la frialdad, eso que designa Sade con un concepto a la vez elocuente y enigmático: la *apatía*. 2) La otra posibilidad de la negación es la involucrada en el masoquismo. Deleuze asume en este punto otra exigencia trascendental: la de asumir un sentido de la negación capaz de revelar la condición de la negación “pura” que sería el apuntalamiento trascendental de las negaciones parciales —la negación (*Verneinung*), la renegación (*Verleugnung*) y el repudio (*Verwerfung*) freudianas—. Esta negación pura no es sino la suspensión de toda relación de fundamento para cualquier identidad, presupuesto de toda negación parcial. La negación pura sería la manera de expresar el silencio propio de ese no-ser inherente y trascendental a la vida misma. La negación pura sería la expresión del silencio propio de un inexistir inherente a todo lo que existe, una negación trascendental que, paradójicamente, suspende toda afirmación de trascendentalidad.

En la visión deleuziana, esta negación pura tendría una expresión conceptual en la esfera del psicoanálisis: el fetichismo, concebido como una negación paradójica, surgida de la suspensión de la creencia, al mismo tiempo que su preservación. De manera doctrinaria, el fetichismo se caracteriza por un movimiento de desplazamiento figurativo que se fija en un objeto perceptible y lo asume como una referencia simbólica que remite a la ausencia de un objeto imaginario —el pene femenino—; esa representación simbólica de la ausencia de lo imaginario, a su vez, remite de manera vicaria a la castración como una acción dramática escenificada imaginariamente pero marcada por la negación. Es un proceso de semiosis peculiar que busca suspender, mediante la referencia a un objeto arbitrario —cuya aparición eventual ocurre en la contigüidad temporal y espacial a la aprehensión de la ausencia—, la certeza de una ausencia evidente: el pene de la madre. Esta ausencia es velada por una fantasmagoría narrativa: el acto de castración imaginado como un acontecimiento sobre el cuerpo materno. Surge así un dualismo irreductible: creer y no creer, percibir y no percibir; figurar el acto inexistente de castración cuya evidencia se afirma y se confirma con la ausencia patente del objeto. Pero se trata de una falta específica, claramente reconocible, el pene femenino. Por una parte, expresa la negación del sujeto a aceptar esa falta, por otra, es una afirmación de la negativa a creer lo que se ha verificado, lo evidente, y la afirmación de una creencia en la negación de la evidencia. Otro proceso que se suscita en la perspectiva freudiana es la escisión del sujeto, afirmación y negación simultánea: creencia y desestimación simultáneas: imaginación y descripción simultáneas, esta serie de dualismos no pueden ser sostenidos sino por la escisión misma del sujeto. Es la condición de preservación de una subjetividad —quebrantada, fracturada, potencialmente inexistente— destinada a asumir y hacer tolerable lo absolutamente intolerable. Un acto de significación múltiple. El fetiche es el primer objeto al que se desplaza la comprensión en el momento de advertir la falta y en él se condensan las operaciones semióticas múltiples, así como la fractura y la desaparición del sujeto. El fetichismo aparece así como una condensación de múltiples procesos de semiosis articu-

lados todos bajo la condición de una negación pura cuyo sentido es la afirmación de imposibilidad de fundamento, la suspensión del “efecto” de certeza.

Para Deleuze, el sentido mismo de esta negación es la suspensión, la postergación, la espera como dimensión negativa, como expresión de la negación pura, propia del fetichismo y, a su vez, éste como elemento sustantivo en la escenificación masoquista. Es una escenificación que no ofrece desenlace ni conclusión alguna, un rasgo fundamental en la forma narrativa de la novela de Sacher-Masoch. Pero ése no es el único rasgo formal de la estructura narrativa de Sacher-Masoch: su composición se apuntala en una sucesión de estampas, de momentos fijos, de descripciones análogas a fotogramas inscritos en la trama narrativa y asumiendo un papel cardinal, estructurante del desarrollo de la trama. Para Deleuze, ese procedimiento de composición formal señala una distancia definitiva respecto de los recursos narrativos de Sade. El texto sadiano procede, a diferencia de la serie de “momentos” estáticos, de las acciones en suspenso propias del texto de Sacher-Masoch, por acumulación, por reiteración densa, por una saturación producida a partir de la repetición exhaustiva.

### **Masoquismo y sadismo: la trama de lo político**

Acaso una de las discordancias más relevantes de la posición de Deleuze frente a las implicaciones del acercamiento freudiano surge de la noción de culpabilidad y su correlato, el castigo, cuyo presupuesto no es sino la transgresión de la Ley. En torno de ésta parece jugarse la naturaleza de la relación entre sadismo y masoquismo. Deleuze asume en la posición freudiana una implicación sustancial: en el sadismo, la intervención del superyó se disipa, la culpa se extingue; mientras que el masoquismo, por otra parte, está enteramente sostenido por una exigencia exorbitante de una culpa que reclama un castigo irremisible. Esta inversión corresponde el “retorno” de la violencia sádica —constitutivamente orientada hacia el objeto—, sobre el yo, en ese movimiento de pliegue de la pulsión, propia del

masoquismo secundario. Este pliegue se produce por la intervención del superyó que asume así, desde una instancia subjetiva interior, la función del castigo. Deleuze rechaza esta propuesta en virtud de una crítica radical de la concepción de la función de la Ley en la génesis de la culpabilidad. La sombra del humor kafkiano aparece como un hilo conductor de la reflexión deleuziana que se proyecta aquí sobre las consecuencias de los planteamientos éticos de Kant para iluminar oblicuamente el problema de la Ley en el ámbito de la perversión.

Humor e ironía participan en esta transfiguración de la relación del masoquismo y el sadismo con la Ley, para afirmar la asimetría irreductible entre ambos. En la visión derivada de la visión platónica, plantea Deleuze, la interrogación ética —el papel fundamental de la relación entre el Bien y el Mal— ofrece la posibilidad de un fundamento para la Ley: el Bien. La Ley aparece así subordinada respecto del Bien. Es la condición para determinar la acción adecuada capaz de lograr el Bien. Es preciso actuar según la Ley para satisfacer las condiciones que reclama el Bien. Pero esta distancia entre el Bien y la Ley, esta radical asimetría entre lo absoluto y lo práctico, supone la posibilidad de un doble movimiento: ir del fundamento, es decir, del Bien a la Ley, o bien, ir de la Ley hacia el Bien. Para Deleuze, el primer movimiento corresponde a la ironía “fundar la ley en un Bien infinitamente superior” (Deleuze, 1967:82), el segundo, al humor —la imposibilidad de lograr lo absoluto del Bien a partir del mero cumplimiento de la ley; para someternos a la ley, ésta debe ofrecernos algo Mejor, “un Mejor (siempre) relativo”— que no será jamás lo absoluto del Bien— es la vía que nos persuade para cumplirla. Esta relatividad de lo Mejor es el sustento del humor. Estos dos movimientos contrarios constituyen el sentido de la Ley. En su perspectiva, la condena de Sócrates ilustra estas dimensiones en la incidencia de la Ley.

La ironía y el humor surgen de la asimetría en la condición absoluta y fundamental del Bien y el carácter objetivo e instrumental de la Ley —que no es sino un mero recurso para lograr el Bien—. Pero cómo lograr el acceso a lo absoluto a partir de la precariedad instrumental de una regulación práctica. Para ello, Deleuze introduce una

proposición crucial: para el justo, actuar según la Ley es elegir “lo mejor”, en su tentativa de lograr el Bien. “Lo mejor” es el operador que revela, por una parte, la faceta irónica de transitar mediante la aceptación absoluta del Bien hacia el cumplimiento de la Ley, pero también el humor —el eco de la perspectiva de Bergson no es desdeniable— surge de la precariedad del sentido que asume el cumplimiento de la Ley, el ineludible dislocamiento del sentido de la Ley reconocible en la inadecuación de sus consecuencias (el cumplimiento de la ley que resulta en calamidades, que se revela insuficiente, cuyo desenlace resulta en lo contrario o que al cumplirse se descubre sirviendo al Mal). Deleuze confronta entonces la visión platónica con la visión fundadora de la perspectiva moderna: la propuesta kantiana, que ofrece la visión invertida de la fundamentación de la Ley. En efecto, para Kant, sostiene Deleuze, la Ley aparece como indeterminada. Nada por encima de ella. Se fundamenta a sí misma. Su naturaleza responde a la Razón y participa de su condición trascendental. Así, esa condición trascendental y esa indeterminación que le confiere una validez sustentada en su autofundamentación sostienen su fuerza imperativa. Pero la naturaleza trascendental de la Ley no aparece exenta de un sentido paradójico: como objeto trascendental no puede ser sino una forma pura, una forma sin referencia inequívoca en el dominio empírico. No hay “texto” ni objeto ni conductas específicas relativas a esa Ley absoluta que se fundamenta a sí misma. La Ley es una idea vacía de fuerza descriptiva ajena entonces a toda forma de determinación empírica. “La Ley, definida por su forma pura, sin materia y sin objeto, sin especificación, es tal que no se sabe lo que es, y es imposible saberlo. Actúa sin ser conocida. Define un dominio de errancia donde se es ya culpable, es decir, se ha transgredido los límites antes de saber lo que es: como el caso de Edipo” (Deleuze, 1967:84).

Lo inasible de los linderos de la Ley, de su expresión y su aplicabilidad hacen simultáneamente posible la omnipresencia de la transgresión y la imposibilidad de su reconocimiento: o todo es delito o nada lo es porque es imposible identificar su ocurrencia; estamos ante la exacerbación de la culpa y su extinción. Esta indeterminación

cobra contornos que lo asimilan a la tragedia ante la consciencia íntima del cumplimiento de la ley, en la medida en que la incertidumbre transforma todo acto en potencial transgresión. Asimismo, la tragedia aparece en el otro extremo, en el de la desaparición de la culpa, cuando se extingue la noción misma de transgresión todo acto pierde sentido. Iván Karamasov enuncia la célebre frase, figura de la tragedia absurda: “Si Dios no existe, todo está permitido”.<sup>6</sup> La existencia de la Ley como forma pura, extraña a toda realización expresiva y toda realización lógica y verbal instituida, da cabida a la incertidumbre sobre la existencia misma de la Ley. La acción, ajena a cualquier regulación asume la indiferencia monstruosa de la generalización del vacío, de lo que No es. Por otra parte, de existir la Ley sólo será experimentada como fuerza pura, cuya realización reclama una objetivación proposicional, lógica. Esa fórmula —o bien prescriptiva, o bien prohibitiva— no puede aparecer sino como una realización simbólica y derivar de ese simbolismo su fuerza de obligatoriedad.

Sin embargo, el incumplimiento de la Ley o su transgresión supone la posibilidad de dos destinos discordantes aunque no necesariamente excluyentes: o bien el sufrimiento emanado de la reflexión solipsista de la *conciencia moral*—inherente a la “necesidad de confesión”, condición previa del “reclamo de castigo”—; o el sufrimiento impuesto por el otro como condición de la realización de la fuerza de Ley. Es el castigo impuesto por el otro el encargado de la preservación de la validez y la primacía trascendental de la Ley. No obstante, el castigo, que deriva únicamente de la existencia y la fuerza precarias de la ley, reclama una severidad cuya magnitud debe responder de manera “justa” a la de la relevancia de la transgresión (no se puede res-

<sup>6</sup> La expresión sintética “Si dios no existe, todo está permitido” no corresponde a una expresión literalmente formulada en *Los hermanos Karamosov*. Ha sido el producto de incesantes citas y elaboraciones, en la conformación de la *doxa* sobre la obra de Dostoievski. La expresión “todo está permitido” es una frase que reaparece, literalmente, a la manera de un *leitmotiv* en distintos momentos de la novela, desde sus planteamientos iniciales hasta los capítulos finales, siempre en el contexto de confrontaciones sobre los alcances éticos de la incredulidad en la inmortalidad de las almas y, consecuentemente, en la existencia de dios. Cfr. Dostoievski (1987:160, 177, 422-423, 826, 867, 81, 908, 918, 941-942, 1,007).

ponder con un castigo injusto para el acto transgresor de la justicia: el castigo debe tener la magnitud exacta que corresponde a la gravedad de la transgresión). La exigencia de exactitud, de la perfecta correspondencia y adecuación del castigo a la naturaleza y la magnitud de la transgresión no pueden eludir engendrar una serie de paradojas irresolubles. Una de ellas es la imposible conmensurabilidad entre el castigo y el dolor, la imposible correspondencia de la magnitud del castigo con la magnitud del sufrimiento que éste conlleva o el dolor que provoca. La otra paradoja es la imposible correspondencia de la naturaleza del castigo y la naturaleza de la transgresión.

Corresponde a Freud haber discernido esa fantástica paradoja de la conciencia moral: lejos de que quien se somete a la ley se sienta más justo, la ley, “se comporta con tanta mayor severidad y manifiesta una tan grande desconfianza a medida que el sujeto es más virtuoso. Un rigor tan extraordinario de la conciencia moral se ejerce sobre el mejor y el más dócil de los seres” (Sigmund Freud. 1930. *Das Unbehagen der Kultur*, en *Gesammelte Werke*, T. XIV, *op. cit.*). Freud ofrece la explicación analítica de esa paradoja: no es la renuncia a las pulsiones lo que deriva de la conciencia moral, por el contrario, es la conciencia moral la que nace de la renuncia pulsional. Deleuze recoge aquí un planteamiento de Lacan, la Ley no es sino el deseo reprimido: “El objeto de la ley y el objeto del deseo no son sino uno y lo mismo, y desaparecen a la vez” (Deleuze, 1967:85).

Una indeterminación suplementaria surge de la naturaleza del castigo. Frente a la indeterminación de la magnitud y el sentido de la transgresión —de toda transgresión— el sentido mismo del castigo se extingue. De acuerdo con la experiencia moderna, amparada en la formulación kantiana de la Ley como una entidad indeterminada, de la Ley como fundamento de sí misma, como ente puro de la razón, como una creación eidética de naturaleza trascendental, el fundamento jurídico aparece extraño a toda realización empírica e histórica. La ley que corresponde a lo humano mismo. Es la forma pura de una regulación absoluta ajena al tiempo, por consiguiente no tiene otra realización que objetos subrogados y nunca propios.

No obstante, el masoquismo se inscribe plenamente en el tiempo, trastoca el lugar de la Ley. En el masoquismo la regulación del vínculo está sometida a una dinámica local, específica, limitada, incluso precaria, emana del contrato y de su instauración ritual. Para Deleuze la “intersubjetividad” masoquista da lugar a una forma de regulación propia. El contrato masoquista como condición del vínculo amoroso se consolida mediante el régimen de la palabra: “El contrato masoquista no expresa solamente la necesidad del consentimiento de la víctima, sino el don de la persuasión, el efecto pedagógico y jurídico por el cual la víctima se dirige a su verdugo” (Deleuze, 1967:76).

El masoquismo se sustenta así en los rituales de la palabra de los que emana la eficacia pedagógica, la legitimidad jurídica y la identificación inherente a la persuasión. La posición frente al vínculo contractual señalará una disyunción radical entre masoquismo y sadismo. Contrariamente al masoquismo, Sade reclama la génesis y la intervención de la institución, apela a la Sociedad de los Amigos del Crimen, a las sociedades secretas, a las sociedades de libertinos. “El pensamiento de Sade se expresa en términos de institución, mientras que el de Sacher-Masoch lo hace en términos de contratos” (Deleuze, 1967:76). La visión sadiana subraya una tensión entre institución y ley. Rechaza su presuposición recíproca y apunta a una dinámica discordante en la medida en que la institución instauro un “modelo dinámico de acción, de poder y de potencia” (Deleuze, 1967) capaz de volver inútiles las leyes como sistema de deberes y derechos.

Las leyes atan las acciones, las inmovilizan y las moralizan. Las instituciones puras, sin leyes, serían por naturaleza modelos de acciones libres, anárquicas, en movimiento perpetuo, en revolución permanente, en estado de inmoralidad constante... Hay en Sade un pensamiento profundamente político, el de la institución revolucionaria y republicana, en su doble oposición a la ley y al contrato. Pero este pensamiento de la institución, de un extremo al otro, es irónico, puesto que ha sido sexual y sexualizado, erigido en provocación contra toda tentativa contractual y legalista de pensar la política (Deleuze, 1967:80.81).

## Deleuze y la escritura novelística de Sacher-Masoch

Eduard Morgan Forster insistió en la consistencia esencialmente temporal de la novela: “La base de la novela es la historia (*story*), y la historia es una narrativa de eventos dispuestos en secuencia temporal” (Foster, 1955:30). Precisa: la novela supone la perseverancia de la pregunta “¿Qué ocurre después?”. La novela supone, por consiguiente, la persistencia y la reiteración de la intriga, una suspensión de la certeza, una insistencia, renovación, desarrollo o metamorfosis del enigma; una restauración incesante, rítmica de la incertidumbre y de la espera —precipitadas a veces, demoradas, lentas en otras condiciones, espasmódicas o moduladas, crispadas o tersas—. Se trata de una espera cuya resolución, en ocasiones, sólo ocurre con el propio final de la novela. Para Deleuze la espera, esto es particularmente relevante en la escritura de Sacher-Masoch, supone una doble dimensión, por un lado, la espera de que se produzca un afecto, el placer, por el otro, la espera del agente capaz de provocar el dolor, por la vía instrumental del verdugo. Esta doble espera involucra un entrelazamiento de temporalidades: la génesis del dolor y la aparición del placer; los trayectos del dolor puntúan y determinan en cierta medida la génesis y las trayectorias, las intensidades y las calidades del placer.

Pero existe una dimensión suplementaria del régimen masoquista que subyace a la lectura misma de la novela. Sería posible admitir que en la novela la lectura, al reclamar la preservación de una tensión, alienta un *displacer* persistente; por consiguiente, sostiene la espera de una satisfacción que sólo podrá advenir en el momento de cierre, de conclusión de la historia, sea esta conclusión feliz o desdichada. El placer de la lectura surge así de la tensión, del *displacer* inherente a esta reiteración y postergación de la tensión —del *displacer* de la tensión irresuelta—. Esta idea ha sido minuciosamente desdoblada por Barthes en dos trayectos posibles: el placer o el goce (la calidad disyuntiva de trayectos que señalan las vicisitudes) y la concatenación de las intensidades cambiantes (los ritmos de relajamiento o de recrudescimiento de la tensión emanada de la práctica de la lectura); el dominio del placer o la irrupción indecible del dolor, del goce

(Barthes, 1973:36). Sería posible advertir que esta conjugación de la novela con la lectura que propicia su propio régimen de placer supone la integración plena, inextricable, del *displacer* o incluso del dolor engendrado en el trayecto de la lectura, siempre situada en el horizonte de un placer y un sufrimiento por venir. Las afecciones de la lectura se encabalgan y se entrelazan, las pasiones y la conjugación cualitativa de sufrimiento y disfrute, incluso de aburrimiento o de desaliento surgen de la trama misma de la escritura.

Deleuze subraya en el proyecto de la escritura novelística de Masoch una pasión por la forma, por el modo de disponer los tiempos del relato, más que sobre el carácter y las tópicos de la historia. La pretensión de la escritura de Masoch comprendía vastas dimensiones de la experiencia humana. Como observa Deleuze,

Masoch había concebido una obra “total”, un ciclo de novelas que caracterizarían la historia natural de la humanidad, comportando seis grandes temas: el amor, la propiedad, el dinero, el Estado, la guerra y la muerte. Cada una de esas potencias debería someterse a su crueldad sensible inmediata; y, bajo el signo de Caín, en el espejo de Caín, debería ser posible ver cómo los grandes príncipes, los generales y los diplomáticos se hacían merecedores del calabozo y la horca, tanto como los asesinos (Deleuze, 1967:36).

La multiplicidad de la experiencia humana aparece así articulada sobre el presupuesto de un desenlace necesario de la trama: el castigo, la necesidad trascendental, humana, transhistórica del castigo. Crónicas de un destino, de una fatalidad en la que el castigo y la dialéctica del sufrimiento inherente a la transgresión de la ley o la indiferencia ante ella, constituyen el nudo dramático, el planteamiento y el desarrollo de la intriga.

Así, para Sacher-Masoch, los grandes temas encontraban su desarrollo en la condición de castigo, sometimiento y humillación que cada uno conlleva en una modalidad que le es propia. La exigencia de castigo y sometimiento no aparecen así como un mero rasgo capaz de estructurar el encuentro erótico, sino como una marca de la con-

dición misma de lo humano, que encuentra su expresión en todas las modalidades de la ficción como régimen de inteligibilidad histórica.

No obstante, Deleuze encara, con la escritura de Sacher-Masoch, el problema de la comprensión narrativa que supone una integridad aparentemente reconocible entre sadismo y masoquismo. En la novela, el placer y el dolor se alternan, se funden, se confunden, se condicionan o se complementan en una correspondencia aparentemente especular; una participación constitutiva de uno en otro, una faceta sádica en el masoquismo, y una faceta masoquista en el sadismo, determinada por las dinámicas de la condición “intersubjetiva” del sufrimiento. El dolor puede surgir del ser en sí, del sí mismo, el sufrimiento supone la reflexión, la conciencia, es el sentido del dolor que no puede ser sino impuesto por la acción de otro, reclama entonces la participación de alguien que, de alguna manera, experimenta un placer en la realización de este sometimiento hiriente, lacerante. Sadismo y masoquismo parecen concurrir en el mismo acto de realización manifiesta y escénica en la que se conjugan y se condicionan recíprocamente: imponer de manera sádica el placer y, simultáneamente, someterse de forma masoquista al sufrimiento. Sin embargo, esta correspondencia complementaria es un espejismo, una apariencia, ya que oculta una fractura y una inconmensurabilidad (las hace imperceptibles). El placer que el masoquista reclama del verdugo no es el del sádico y el sometimiento exigido por el verdugo sádico no conlleva el placer de un masoquista. Deleuze subraya que la participación de quien inflige el dolor en el episodio masoquista no puede ser un sádico, se trata de un agente propio de la escenificación, el contrato masoquista se inscribe en su trama, en su fantasma:

tiene ese sadismo que es imposible encontrar en el sádico y que aparece como el doble o el reflejo del masoquista. Se dirá algo similar del sádico: es claro que la víctima no puede ser masoquista y no es simplemente porque el libertino estaría desalentado ante una víctima que experimentara algún placer; es porque la víctima está inscrita plenamente en el sadismo; es parte integrante de esa situación y aparece, de manera aberrante, como el doble del sádico (Deleuze, 1967:40).

De tal manera, la tortura sádica y la tortura masoquista conforman dominios propios, particulares, condiciones de escenificación diferenciadas. Cada situación participa de una naturaleza perversa dotada de un carácter propio, intransferible y cerrada a todo vínculo con otra condición perversa. Cada escena perversa suma una condición monádica, integral, que impone un carácter propio, un lugar y un desempeño con un sentido propio a cada uno de los personajes.

Pero esta alternancia monádica, esta génesis de modalidades propias de la fantasmaticación, juego de tiempos y de esperas supone asimismo otra conjugación de temporalidades y de procesos: el tiempo de la espera se conjuga con el tiempo de la negación y éste, a su vez, con el tiempo del suspenso y de lo suspendido. Estas modalidades de la temporalidad se inscriben en un proceso de fetichización y de fantasmaticación, propios del universo masoquista. La fetichización revela la metamorfosis inducida por la negación, negar la ausencia de un objeto y suspender la creencia, la fuerza determinante de lo realmente ocurrido. Transfigurar lo ocurrido en una escenificación fantasmal, su proyección en un régimen temporal de la espera, la postergación, la suspensión que la despliega como figura, como efigie plástica, como escenografía quieta. El trabajo de escritura que desemboca en lo que Deleuze llama “un arte masoquista del fantasma” (Deleuze, 1967:73). Esta insistencia sobre el engendramiento incesante de fantasmas, la transfiguración en fantasmagoría, en ensoñación, en los linderos del sueño, de toda experiencia vivida, separa al relato masoquista de las creaciones sadianas.

Sade tiene necesidad de creer que no sueña, incluso cuando sueña. Lo que caracteriza el uso sádico del fantasma es la potencia violenta de su proyección, de tipo paranoico, por la que el fantasma se convierte en el instrumento de un cambio esencial y súbitamente introducido en el mundo objetivo... El fantasma adquiere así un máximo de poder de agresión, de intervención y de sistematización en lo real (Deleuze, 1967:73-74).

Ciudad de México  
Mayo de 2018

## Bibliografía referida

- Barthes, Roland (1973). *Le plaisir du text*. París: Seuil.
- Deleuze, Gilles (1967). *Présentation de Sacher Masoch*. París: Union Générale d'Éditions-Minuit.
- Dostoievski, Fiodor M. (1987). *Los hermanos Karamazov* [1879]. Madrid: Cátedra.
- Forster, E.M. (1955). *Aspects of the Novel*. Nueva York: Harcourt.
- Freud, Sigmund (1999a). “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”, en Anna Freud *et al.* (eds.), *Gesammelte Werke*. [1905], tomo v. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1999b). “Die Verneunung”, en Anna Freud *et al.* (eds.), *Gesammelte Werke* [1925], tomo xiv. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1999c). “Das Unbehagen der Kultur”, en Anna Freud *et al.* (eds.), *Gesammelte Werke* [1930], tomo xiv. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Krafft-Ebing, Richard von (2005). *Psychopathia Sexualis. Mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung* [1893]. Stuttgart: Verlag von Ferdinaand Enke.
- Quignard, Pascal (1969). *L'être du balbutiement. Essai sur Sacher-Masoch*. París: Mercure de France.
- Sade, D. A. F. (1998). *Les Cent vingt Journées de Sodome*. París: 10/18.

Recibido: 8 de mayo de 2018

Aprobado: 9 de julio de 2018

# Entrevista a la televisión griega (1992)

*Félix Guattari\**

*José Alfredo Moreno Sánchez\*\**

## *Resumen*

Pocos años antes de morir Félix Guattari, quien trabajaba entonces en la Clínica Psiquiátrica “La Borde”, reivindica la importancia de captar la singularidad del otro, en relación no sólo al fenómeno de la psicosis, con el cual tiene una larga experiencia, sino con los problemas sociales que aquí aborda: la marginación, la modernidad, la política económica actual, la cultura. En esta entrevista, Guattari propone aproximarse a una metodología existencial con una perspectiva estética para abordar el campo de la subjetividad en general, como también la separación que existe entre los grupos de poder y los amplios grupos de marginados sociales.

*Palabras clave:* ecosofía, subjetividad, responsabilidad, normalización, poder.

## *Abstract*

Few years before dying Felix Guattari, who then worked at the Psychiatric Clinic “La Borde”, claims the importance of capturing the uniqueness of the other, in relation not only to the phenomenon of psychosis, with which he has a long experience, but with the social problems addressed here: marginalization, modernity, current economic policy, culture. In this interview, Guattari proposes to approach an existential methodology with

\* Psicoanalista y filósofo francés, nacido el 30 de abril de 1930 en Villeneuve-les-Sablons, fallecido el 29 de agosto de 1992.

\*\* Traducción del francés (Guadalajara, Jalisco, 2016). Tomado de [<http://www.cairn.info/revue-chimeres-2009-1-page-51.htm>].

an aesthetic perspective to approach the field of subjectivity in general, as well as the separation that exists between the power groups and the broad groups of socially marginalized.

*Keywords:* ecosophy, subjectivity, responsibility, normalization, power.

La década de 1990 vio aparecer en Grecia en cadena pública y bajo la responsabilidad de Georges Veltsos, una serie televisiva de calidad llamada “Los caminos del pensamiento”. En el curso de los años expuso un buen número de filósofos e intelectuales de primer rango. Es así que el equipo, antes de verse forzado al hecho de renunciar, proyectó otro [episodio] con Gilles Deleuze y Félix Guattari reunidos para este fin. Manifiestamente enfermo, Deleuze declinó la proposición a través de una carta que Giorgos Veltsos calificó de emotiva. En cambio, Guattari recibió al equipo en París y concedió la entrevista que se puede leer aquí y ver en el sitio de *Chimères*. En el año en que la emisión termina, Guattari muere; tres años antes que Deleuze, en su castillo cerca de La Borde. Producto del encuentro con el militante, clínico y filósofo Pierre-Félix Guattari, “Los caminos del pensamiento” sale al fin en 1992 y dos años más tarde recibe la nominación europea de la mejor emisión televisiva del año.

La entrevista con Guattari parecía en alguna parte como un oasis en el desierto. De regreso a La Borde, se apresuraba a ir a la reunión para hablar de lo que había visto durante un viaje a Grecia, a saber un “hospital-prisión” según sus propias palabras. Allí donde las minorías, ya sean sexuales o de género, étnicas o religiosas son abusadas; el Estado-nación prohíbe toda salida de la soberanía; el estalinismo y la extrema izquierda, paranoica y mortífera, presentando un espectáculo de la compacidad.

En diciembre de 2008, seguido de la muerte policiaca de un adolescente de 15 años, un movimiento espontáneo de revuelta de una amplitud antes desconocida, seguido de motines, manifestaciones e intervenciones públicas de todo género, inmediatamente gana al país. Cabe señalar desde otra parte la carta, significativa, a los jóve-

nes insurgentes de sus mayores, la puesta en habla de la “segunda generación” de inmigrantes que llegaron en la década de 1990; un feminismo en Grecia, en efecto, subalterno; la imagen, en fin, de pancartas (“dejen de mirar, salgan todos a la calle”, “libertad a todos nosotros”, “liberación inmediata de todas las personas detenidas”) que de repente invaden el escenario de una noticia televisiva que se ve bruscamente interrumpida. ¿Irrupción desde fuera?, ¿es un “acontecimiento” que es entonces “intolerable” (Foucault)?

“Complejidad”, ambivalencia, de la pendejada (“de la pendejada, eso cuenta” dice Jean Oury), ¿no está allí “toda la cualidad” de un “mal alumno de Europa” que no deja en ocasiones de recordarnos que no sería más que la Italia de Pasolini?

*Introducción de Ben Matsas*

**G. VELTOS: ¿Qué es la filosofía?**

**F. GUATTARI:** Es un género. Igual que hay un género literario, un género teatral, géneros estéticos, géneros políticos, es un género, que trabaja con la potencia del infinito, sostenido por esos objetos particulares que son los conceptos.

**gv: Del amigo**

**FG:** El amigo es el que se dirige hacia el otro. Y que constituye al otro. No necesariamente en una relación de identificación, porque la amistad es paralela a una relación agónica. Pero que, en esa relación singular con el otro, despliega ciertos universos. En la complicidad amistosa, hay siempre un tercer término que es el mundo que se está tejiendo, que se está trabajando. Y la amistad socrática, no es algo que se resuelve en una identificación homosexual. En una incorporación del otro. Es algo que está allí para tender una red que supera completamente las relaciones interpersonales y que da una cierta consistencia a un cierto tipo de objetos que son los objetos conceptuales.

**gv:** ¿En este sentido usted es amigo de Deleuze porque ustedes crean juntos un mundo?

FG: Eso es. Pero como yo decía en una entrevista, yo soy amigo de Deleuze pero no soy su colega íntimo. No sé cómo se podría traducir eso. Porque, por ejemplo, con Deleuze se trató siempre de usted, se guardó siempre una gran proximidad y una gran distancia amistosa. Como si hubiera necesidad, precisamente, de mantener la consistencia de nuestro tapiz común.

GV: Esta idea, seguramente guattariana, más que la esquizofrenia, es una alternativa... Que en el mundo capitalista el esquizofrénico es alguien que desterritorializa... ¿Esto se puede comprender aun de manera... como se hablaba en los 60's; 70's... de esta idea de la esquizofrenia?

FG: Yo nunca dije que el psicótico o el esquizofrénico sea un héroe revolucionario que fuese a reemplazar a los *leaders* de la clase obrera o los militantes de las fábricas Poutilov en 1917... Nunca dije eso... No, porque algunas veces se nos quiso hacer decir tonterías como eso... Simplemente, lo que yo constato es que la relación con el psicótico, por ejemplo en una clínica como en donde yo trabajo La Borde, plantea preguntas, con insistencia, que generalmente se esfuerza en no ver; vuelve a poner en cuestión el mundo de significaciones dominantes, el mundo del afecto; introduce con insistencia dimensiones semióticas y semiológicas que están en ruptura con el mundo mediatizado, este mundo del poder en el cual se está. Entonces, en una cierta manera, es como una clase de laboratorio muy importante. Entonces en la psiquiatría, todo el mundo se jode, la deja en una miseria espantosa. Fui, como usted lo sabe, a la isla de Leros donde vi cosas difíciles... Yo fui también... Visité hospitales en las afueras de Atenas que son demasiado espantosos de ver. Pero ¿qué es lo que usted hace con la psicosis, la esquizofrenia?, ¿qué es lo que usted hace con la psiquiatría? La cuestión que se plantea no solamente es para hacer el bien en el campo social, sino ¿qué es lo que usted hace con usted mismo?, ¿qué hace usted con su propia locura?, ¿qué hace usted con su deseo? ¿qué hace usted con su singularidad, con su nacimiento, con su muerte? ¿Existe todo eso?, ¿acaso es un

objeto que tiene importancia? “No, no nos concierne, se hace la televisión, se hace la producción, se está en el mercado común, y la singularidad, la finitud, no es nuestro proyecto”. Ah, bien, eso me sorprendería mucho porque es cuando algo que está en el corazón de la existencia...

El problema en un contexto diferente, en términos diferentes, se plantea ir a captar la singularidad del otro, sin entrar en una relación de identificación o de sugestión. Y después, de estar allí, bajo otra forma, amigo de un proceso posible. Un proceso que no se refiere a universales de la subjetividad como los complejos freudianos o los matemas del inconsciente lacaniano, pero que forja su propia cartografía, que forja su propia meta-modelización. Y que permite al individuo, siguiendo las situaciones, reconstruir territorios existenciales donde estaba en la angustia, en el desamparo, que permite volver a forjar las relaciones con el mundo y una posibilidad de vivir. Es entonces una actividad no-modelizante que se quiere y que está más bajo los auspicios de un paradigma estético que de un paradigma científico. Ya que se trata de forjar una obra singular cada vez en una cura. Los artistas, sobre todo después de las grandes rupturas conceptuales introducidas por Marcel Duchamp, por John Cage y algunos otros, trabajando cada vez más sin red, sin bases. Ellos no tienen normas trascendentes. Ellos trabajan en la enunciación misma de la relación estética. Y así como eso, son personas que, de una cierta manera, son los más valientes núcleos en esta relación de creatividad. Hay otros. Hay niños en la edad del despertar al mundo. Hay psicóticos de los cuales se ha hablado. Hay artistas, hay muchas personas... Hay enamorados, hay personas que son atacados por el sida, hay personas que están muriendo... Ellos están en una relación caósmica en el mundo... Pero los artistas, de una cierta manera, forjan instrumentos, enfrían los circuitos, para poder afrontar esta dimensión de “¿qué hago aquí?”, “¿qué hago en este planeta, al cual yo puedo aferrarme?”, ¡en nada trascendente! Tú te puedes aferrar a los procesos inmanentes de creatividad. Y entonces la segunda cosa que yo quería decir es que en

ese momento, el paradigma estético cae fuera de la producción de obras estéticas. Esto es algo que trabaja tan bien la ciencia como la pedagogía, como el urbanismo, como la medicina, como la psiquiatría... Porque es esta metodología misma, esta metodología existencial, esta micropolítica existencial que está elaborada de una cierta manera, trabajada, creada por esta perspectiva estética.

GV: Yo me acuerdo que hace 10 años, cuando usted estaba en Atenas y se le hablaba, usted estaba incluso optimista sobre esas corrientes marginales, toda esta ola... Ahora hay una disminución...

FG: ¡No! No hay una disminución de corrientes marginales. ¡Ya que hoy en día son continentes enteros que devienen marginales! ¡África es una marginalidad monstruosa! Ya que usted tiene hoy en día 600 millones de africanos que están en una devastación espantosa. Y luego, de aquí al año 2025 ¿cómo van a estar? ¡3 mil millones! ¿Y entonces? ¿Qué va a pasar mientras tanto? Es inmediatamente en el 2025... entonces si usted dice que la marginalidad se resuelve, ella no se resuelve simplemente en África. No se resuelve en América Latina, en los países de América Latina, como Chile o Argentina, que aplican las directivas del Fondo Monetario Internacional. Entonces se dice, “está muy bien, resolvieron los problemas de inflación”. Sí, muy bien... Solamente hay 20% de la población que se benefician y 80% que están en una miseria total. Se pueden multiplicar los ejemplos. Hoy en Pakistán tiene una esclavitud, un esclavismo monstruoso, niños de 4-5 años que están allí para hacer bloques, estar en el barro. En todos los países asiáticos tienen un esclavismo monstruoso puesto bajo la órbita de nuevas potencias industriales...

Es posible que la marginalidad, y aun... en los países desarrollados se reabsorbe... ¡Sin embargo eso no es verdad! ¡Esto no es verdad en los guetos del South Bronx en Nueva York! ¡Esto no es verdad en las afueras parisienses! Y no sé lo que es en Atenas... Por lo tanto, es posible que haya menos consciencia, política, en los márgenes, por el momento. Y aun... no seguro, se necesitaría verificar... Hay menos repercusiones mass mediática,

existe menos la moda de los márgenes tal cual pudo existir en la década de 1960, en la contracultura y en el movimiento del 68. Sin embargo, hoy en día existe una puesta aparte y una marginalización catastrófica para las poblaciones humanas en la escala del planeta.

Esto no es porque las personas son puestas en una sociedad de consumo, en esquemas... como eso... publicitarios... en manipulaciones de la opinión... en un urbanismo que es unidimensionalizante, para retomar una vieja expresión... ¡No es por eso que son tontos! O que son borregos, animales... Se reconstituyen territorios existenciales en su escala, como pueden... Entonces los jóvenes haciendo bandas, interesándose en la música de rock o de rap, etcétera. Pero, finalmente, reconstituyendo una micro-sociedad, algunas veces en la delincuencia, en la droga y en el suicidio... Sin embargo se enganchan en la constitución de la existencia, como pueden, en un contexto de una sociedad cada vez más dual, donde se tiene una aristocracia capitalista que controla el poder, que controla el dinero, que controla las comunicaciones, una “*jet society*”... Y después una masa de personas que están completamente perdidas en el mundo; que están en contextos urbanos terriblemente alienantes; y que están en un contexto de producción donde no encuentran su lugar. Hoy en día el desempleo afecta mucho a los jóvenes. E incluso las personas que entran en los procesos de producción, son marginalizados, incluso en el momento en que son integrados en los procesos de producción.

**GV: De la ecosofía**

FG: Tenemos allí una crisis que yo llamo ecosófica, para ampliar la noción de contaminación medio ambiental, no solamente en las dimensiones materiales de la contaminación, sino también de la contaminación social, la contaminación mass mediática y la contaminación mental. Forjé el término de *ecosofía*, para integrar todas esas dimensiones ecológicas que desarrollé. Existe el problema de una reinención de la vida bajo todos sus aspectos. Bajo sus aspectos materiales. Bajo sus aspectos sociales. Bajos sus

aspectos incorporeales. Hay toda una problemática de la ecología de lo virtual a forjar.

**GV: De los medios de comunicación**

**FG:** Es decir, es un diván. Entonces en el mejor de los casos desafortunadamente... los mejores casos, que son los de la creación del cine, dejan lugar al cine industrial, a las series de televisión. Y allí, no es más del todo que un pseudodiván. Pero es la droga. Es una relación de fascinación. Se enciende la pantalla de televisión y se espera la repetición de los mismos rostros, de las mismas frases, de las mismas significaciones... Todo acontecimiento de ruptura que puede tener en el mundo es tratado por ese filtro mass mediático y transformado en una suerte de papilla insignificante donde no puede advenir nada más. Se es tomado en un cerco mass mediático, lo que Virilio llamó un “estrechamiento de la tmosfera”. No hay más medio de desplazarse. En el momento de la guerra del Golfo se vio, por ejemplo, que aquí la televisión estaba completamente dominada por el ahora. Por la relación inmediata. “¿Acaso va a pasar algo?”, habiendo entendido que no pasa nada y todo lo que podría pasar estaba inmediatamente absorbido y reabsorbido en una suerte de reaseguramiento... como eso... con un comentarista que explica las cosas... Con un general, durante la guerra del Golfo, que hacía comentarios, aparentemente, frecuentemente ridículos...

Lo que se constata en relación con los medios de comunicación se constata en otros dominios. Se le constata, por ejemplo, en el dominio de la economía. Los economistas en el mundo pretenden que existe una objetividad de los objetos económicos, que existe una necesidad, que lo que ellos hacen, lo hacen porque no pueden hacer otra cosa. Porque no hay otros esquemas posibles, no hay mutación, no hay bifurcación posible. Entonces lo que se trata precisamente de reintroducir es un retorno a la inmanencia, un retorno a la caósmosis. Pero sí, hay un cierto funcionamiento de la economía mundial que conduce a la catástrofe espantosa para 80% de la población. En una contaminación y una devas-

tación ecológica monstruosa. Sin embargo, otras posibilidades, otra economía es posible, otros medios de comunicación son posibles, otra filosofía es posible, otras formas de arte son posibles. Es esta cuestión posible, esta cuestión de volver a tomar en cuenta la reapropiación que se encuentra puesta hoy en día con una gran insistencia. Si no, si no hay nada del otro, lo que es no es posible, entonces corre hacia una catástrofe planetaria pura y simplemente.

### GV: De la subjetividad

FG: Creo que es necesario ser extremadamente prudente porque la subjetividad, individual y colectiva, no es de una sola pieza. No hay un sujeto, una individuación como tal, que le dé su consistencia. Ella esta multifoliada, está en múltiples niveles. Entonces, la opinión pública puede ser completamente estúpida, puede seguir la moda, puede seguir los sondeos, puede seguir todas esas cosas y, después, puede devenir racista, imbécil, desconectarse del mundo, etcétera. Al mismo tiempo se percibe que algunas veces tiene cambios brutales... Por ejemplo, se observa hoy en día en Francia, quizás en... en Grecia yo no sé... pero una muy grande desconfianza ahora en consideración al periodismo, en consideración a la televisión, desde la guerra del Golfo, desde los acontecimientos de Timisoara en Rumania. “Pero qué es lo que es, usted está jodido por nosotros, entonces, se le tiene confianza, se le tiene confianza, y luego, ¿se percibe que a veces usted nos miente de manera descarada!” La misma cosa cara a cara del poder político. Así pues, la opinión pública, es como un ser que puede abandonarse, como tal, porque se jode finalmente, “se está de acuerdo y entonces todo está muy bien”... Sin embargo algunas veces [ella puede] apoderarse demasiado brutalmente, a la velocidad de la luz, y decir: ¡“no, no marcha más del todo”! ¡Y puede tener cambios de opinión pública, de una muy grande intensidad y de una muy grande inteligencia colectiva! Se ha visto, por ejemplo, en China un cambio de la opinión pública al momento de los acontecimientos de Tienanmen donde de un solo golpe: “¡eso no va más, es necesario detener eso!” Se ha visto cambios de la

opinión pública en el país del Este, que han sido mucho más importantes que las relaciones de fuerzas políticas, que las relaciones de las fuerzas sociales tradicionales. Y que de un solo golpe has destruido todo ese mundo exangüe de burocracia. Y entonces, y entonces... la opinión pública se ha hecho retomar por el poder dominante. Sin embargo, es necesario poner atención a la opinión pública porque ella nos reserva sorpresas...

La opinión pública son ritornelos que circulan, son ritornelos. Rostros... Partidos de fútbol... Representaciones, como tal, de moda, de reuniones... Y entonces, cristalizan, hacen una bola de nieve... Y luego, se desaparecen... Entonces, algunos hombres políticos, algunas estrellas de la canción o del cine son llevados por las olas. Y luego, algunas veces caen por tierra porque esas olas encuentran una ruptura... La opinión pública no es *una* opinión pública, son inmensos flujos de subjetividad que se cruzan y que trabajan los unos con los otros. Toda la cuestión es justamente que no haya una industria, un poder, una capa de plomo que pese sobre la opinión pública, con los medios de comunicación, las CNN, las telecomunicaciones mundiales. ¡Pero ella se apropia! ¡Se trabaja! ¡Se singulariza! ¡Deviene formaciones de poder! ¡Deviene formaciones de valores! Nuevas mutaciones de universos de valores...

**GV: De los años de invierno**

FG: Sí, pero es necesario a pesar de todo ser un idiota... Es necesario a pesar de todo aceptar que la finitud... Es necesario también estar en un pensamiento como el de Samuel Beckett... Como tal, puesto en este espesor de la existencia donde no hay recursos, donde no hay salvación... Entonces, es un ir y venir entre esta posición singular del pensamiento y después, qué se puede hacer con ese endurecimiento, esta burocratización, esta dimensión estatal que gangrena a las instituciones... Instituciones universitarias, instituciones psiquiátricas... Muy difícil decir, porque no está haciendo un esquema directivo, un plan, un programa que pueda cambiar las cosas. Es evidente que no se pueden cambiar

las cosas cuando hay centros de enunciación mutacionales, que dan ganas de cambiar las cosas. Que inducen la idea del cambio, la creatividad colectiva. Desgraciadamente, respecto a la década de 1960, la creatividad colectiva ha caído en lo que llamé “los años de invierno”. Ha caído en una clase de glaciación.

Sin embargo, primeramente, hay siempre un pequeño margen, una pequeña posibilidad. Ya en su contexto universitario, ustedes tienen algunos compañeros, algunos amigos. Ustedes tienen la posibilidad de hacer un núcleo enunciativo, que, quizás, encontrará ecos y redundancias. Y luego, esta dimensión, como tal, demasiado local, demasiado micropolítica, quizás vaya a entrar en resonancia con los fenómenos de mutación molecular en una escala diferente. Porque, finalmente, es lo más local que comunica con lo más planetario hoy en día. Es ocuparse de la defensa de los árboles que Chirac quiere cortar en París. Es ocuparse de la defensa de los animales, de la defensa de la biosfera, luchar contra la contaminación. Eso entra en resonancia inmediata con: “Pero ¿qué es esta manera de ser sobre este planeta?”; “los hombres, ¿creyeron en el universo como bajo la mirada de Dios? ¿Como un don de Dios? ¿Como una creación de Dios? ¿Y eso le quita toda la responsabilidad en la consideración a la biósfera, a la consideración del cosmos, a la consideración del ser?”. Y luego allí, se les dijo hoy en día a través de pequeños actos microscópicos: “¡sin embargo es como tú quieras, pero tú eres responsable de lo que pase!”; “¡tú tienes una responsabilidad ético-política para el futuro!” No solamente de la vida humana sobre el planeta... El futuro de todas las especies animales. El futuro de la biósfera. El futuro de las especies incorporales. Yo diría incluso el futuro del ser. El ser no es un don de Dios. El ser es producido hoy en día por el enunciador colectivo que es la mezcla de máquinas individuales, máquinas colectivas, máquinas tecnológicas, máquinas científicas. Es toda esta especie de rizoma maquínico la que produce el ser. Que produce esta especie de vértigo extraordinario que hace que finalmente, de una cierta

manera, hoy en día, Dios es nosotros... Es ese proyecto colectivo que está allí...

### GV: De Europa

FG: Hubo una toma de poder de una pseudonormalidad. Control de la universidad por quienes tienen el saber... El triunfo, aparente, del neoliberalismo, la religión del mercado... como si la entrada en el mercado económico debiera resolver como por un milagro todos los problemas... Luego muchas ilusiones, mucha fascinación. Particularmente de la parte de los países del Este en consideración a los modelos occidentales. Y luego, se percibe en la llegada que era más complicado de lo que creían. Entonces, luego, hay una clase de momento que llamé “de glaciación”, de entrada en los años de invierno de los cuales se pregunta cuándo va a salir... Con teorías, como tal, demasiado cínicas, como el posmodernismo, que dice lo que es como tal porque eso no puede ser otra cosa, “es necesario adaptarse”, etcétera. Sin embargo, todo eso... eso corresponde a una suerte de *tabula rasa* relacionada a muchas ideas, muchas ilusiones... Yo diría la cuestión de la cuestión... Un nuevo cuestionamiento. Una nueva invención de perspectivas, de proposiciones, de prácticas. Así pues, creo que estamos en una especie mixta entre una desmoralización colectiva que se resiente mucho un poco por toda Europa. Y luego, al mismo tiempo con una esperanza de reconstruir algo. No hay gran cosa de manifiesto en este dominio, aun en el dominio de la ecología, hay personas que comienzan a reaccionar y a intervenir. Todo eso delante de nosotros... Todo un futuro que está en proceso de elaborarse.

Sin embargo, hoy en día, ¿qué es lo que es un diseñador? Y bien, no son intelectuales, *Leaders*, con una “L” mayúscula. Son agenciamientos de intelectualidad. Son mutaciones geopolíticas. Son mutaciones de sensibilidad. Una capacidad hoy en día de leer el mundo tal que evoluciona a una velocidad prodigiosa. Eso es ser diseñador.

**GV: De Grecia**

FG: Grecia es el mal discípulo de Europa. Es toda su cualidad. Felizmente hay malos discípulos como Grecia que portan la complejidad. Que portan una negativa de cierta normalización germánico-francesa, etcétera. Entonces continúen por ser malos discípulos y nosotros quedaremos como buenos amigos...

**GV: De la depresión**

FG: Tenía una depresión demasiado intensa, aguda, que duró más de dos años, hace algunos años y de la cual estoy saliendo ahora... Y eso ha sido una experiencia finalmente muy importante, muy rica, que... La experiencia de la depresión... El desvanecimiento del sentido del proyecto, del sentido del mundo, etcétera. Un aterrizaje sobre la existencia en lo que ella tiene de más próxima.

Por eso escribí ese pequeño libro *Caósmosis*. Es un poco una reflexión sobre esta inmersión en la depresión... Es decir que se está rodeado por los muros... Por los muros de significación, por los sentimientos de impotencia, por el sentimiento que es siempre similar, que nada puede cambiar. Y luego, a veces es suficiente una falla en el muro, es suficiente algo para que en seguida se perciba que el muro, bueno, era permeable...

Hay una manera de asirse a sí mismo en un paroxismo... Y siempre el vértigo de una autodestrucción. Como si la autodestrucción, el fin de todo, deviniera un objeto erótico. Como si tomara el poder, que... Es ésa la gestión de la depresión... A la vez aceptar ese vértigo de abolición, pero a través de eso, quizás, de reconstruir una visión del mundo... Una iluminación... No sé, yo no diría una sabiduría, pero en fin...

# Derechos indígenas con perspectiva de género\*

*Antonio Paoli\*\**

## *Resumen*

El artículo muestra, con diversos ejemplos, perspectivas conceptuales, métodos de trabajo, estrategias y tácticas para establecer de manera digna las relaciones hombre-mujer en las comunidades de los pueblos indígenas de la región de Ocosingo, Chiapas.

Durante seis seminarios impartidos por el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C. se trataron diversos temas claves que dan cuenta de su trabajo como organización. Aquí nos hemos enfocado específicamente en los derechos humanos de las mujeres en un proceso de integración intercultural y en la búsqueda de caminos para valer la práctica de estos derechos.

*Palabras clave:* Derechos Humanos, perspectiva de género, interculturalidad.

\* Este trabajo es un fruto resumido de seis seminarios, realizados en su mayoría en lengua maya-tseltal, con una duración de dos días cada uno, a lo largo de diez meses, con promotores y promotoras del Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C. y del Programa Interdisciplinario “Desarrollo Humano en Chiapas” de la Universidad Autónoma Metropolitana.

El Comité Fray Pedro opera en cinco regiones de las cañadas de Ocosingo, Chiapas, y atiende problemas de otros municipios cercanos.

\*\* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y miembro del Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C.

*Abstract*

The article shows, with various examples, conceptual perspectives, work methods, strategies and tactics to achieve increasingly dignified relationships in male-female relations in the communities of the indigenous peoples of the Ocosingo, Chiapas, region.

During the six seminars, several key issues were discussed that give an account of the works of the committee. Here we have specifically focused on the Human Rights of women in a process of intercultural integration and in the search of ways to enforce these Rights in everyday life.

*Keywords:* Human Rights, gender perspective, interculturality.

### **Es necesaria la razón y la acción femenina para hacer justicia**

La construcción de un modelo de acción, como la del Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C. para promover los derechos indígenas con perspectiva de género resulta complejo y frecuentemente nos pone a contracorriente con tradiciones ancestrales de nuestros pueblos.

El 50% de los casos que atiende el comité Fray Pedro son de mujeres que llegan por problemas de diversos tipos: agrarios, violencia familiar, separación de parejas, búsqueda de pensión alimenticia, atención médica, migración, formas de participación comunitaria, abusos de funcionarios gubernamentales.

En el Fray Pedro nos formamos en la teoría y en la práctica para transformarnos, para dejar nuestros hábitos machistas y promover, como mujeres y como hombres, que la mujer participe y sea más crítica y propositiva en el ámbito público. Se busca que, con ayuda de los promotores, se impulse la equidad de género. Es decir, se trata de generar y proteger condiciones dignas, no de mando y obediencia, sino de colaboración; de buscar la igualdad teniendo en cuenta las diferencias de edad, sexo, condición física, así como las habilidades y destrezas. En principio, todos los hombres tienen la

capacidad de realizar todos los trabajos que hoy en día se restringen sólo a la mujer, excepto, por supuesto, los que son biológicamente propios de ellas.

Nuestra intención es abrirles las puertas a las mujeres para aumentar su participación en la administración, en los diálogos al interior de las comunidades y en las grandes decisiones del municipio, del estado y del país, porque pensamos que sin la mujer no hay equilibrio en la lucha. Si sólo abordáramos los problemas como hombres, seríamos menos fuertes; las necesitamos a ellas para ser mejores todos. Por eso, no basta que sólo estén presentes, es necesario que también analicen desde su perspectiva femenina. La mujer debe plantear sus necesidades y sus problemas porque no conoceremos bien los problemas y los verdaderos requerimientos de nuestra comunidad y de nuestro pueblo si la mujer no los expresa.

Ahora bien, en las luchas indígenas la participación femenina ha sido muy importante. Por ejemplo, en las luchas zapatistas, muchas veces eran ellas quienes iban al frente y enfrentaban a los militares con valentía, mientras que los hombres con frecuencia se quedaban atrás. En el comité hemos reflexionado sobre este ejemplo de nuestras hermanas zapatistas y nos hemos dado cuenta de que tenemos mucho que aprender de ellas. Sin embargo, no es suficiente con su presencia y su arrojo, necesitamos que hablen. Su razonamiento, su análisis y su voz son muy importantes y fundamentales para progresar en nuestro afán de generar una sociedad donde reinen los derechos humanos en plenitud.

En el Fray Pedro observamos que las compañeras trabajan e imparten talleres a otras mujeres en diversas comunidades, pero en las asambleas se expresan muy poco; lo mismo sucede en las reuniones de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) y de la Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo (ORCAO), en los contingentes zapatistas, en la iglesia, en el Movimiento del Pueblo Creyente y en todas las organizaciones de por acá.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En el municipio de Ocosingo las ARIC se han dividido en tres. La ORCAO al principio era parte del EZLN, pero se separó de esta organización y ha tenido fuertes enfrentamientos con ella.

Para nosotros es necesario acometer todos los días esta nueva orientación cultural, sembrar en nosotros mismos las semillas de la equidad. Por ejemplo, en el área de Atención a casos del Fray Pedro, tratamos de preguntarnos siempre ¿cómo quedará la familia?, ¿cómo quedará la mujer, los hijos, el hogar con este *chahpanel* (arreglo entre las partes)? Si no mejora la situación de la familia, entonces no hemos logrado un verdadero *lekil chapanel* (buen arreglo entre las partes). El análisis de nuestras compañeras es clave para comprender las consecuencias de una resolución al interior de la familia.

Desde hace más de 20 años la perspectiva del Comité empezó a cambiar con la presencia de mujeres como Sara o Martha, y muchas otras. Sara y Martha fueron presidentas del Fray Pedro y nos han inspirado de diversas maneras; sin embargo, aún están muy arraigadas las costumbres machistas en nosotros y, por ello, necesitamos profundizar mucho más en estos procesos de cambio.

## La mujer y la tierra

Para comenzar, presentaremos el caso de una mujer del ejido San Jerónimo T'uliljá, en el estado de Chiapas, asesorada por el comité durante 2017. Esta mujer perdió 47 hectáreas de un terreno ejidal, el cual había recibido como herencia de su hermano, a quien cuidó hasta el momento de su muerte y quien antes de morir hizo su testamento a favor de ella. Sin embargo, sus otros dos hermanos argumentaron que la mujer no tenía por qué ser propietaria y las autoridades del ejido estuvieron de acuerdo con esta opinión. Un tercer hermano, con conocimientos legales, la respaldó, pero desafortunadamente pertenece a otro ejido y fue amenazado con la cárcel por meterse en asuntos de San Jerónimo T'uliljá.

El comisariado ejidal afirmó que esos terrenos deberían pasar a manos de la comunidad. La mujer no tenía dinero para pagar un abogado, pues sólo contaba con el apoyo “Prospera” del gobierno federal; acudió a la Procuraduría Agraria pero no fue atendida adecuadamente, después recorrió otras instancias hasta llegar al Fray Pedro en la ciudad de Ocosingo, muy lejos de su comunidad.

Una vez que el Comité tuvo conocimiento de su caso, acudimos con ella a presentar el testamento en la Procuraduría Agraria, por lo que se agilizaron los trámites. Tanto las autoridades agrarias como nosotros le aconsejamos trabajar esa tierra; así lo hizo pero pronto empezó a recibir amenazas. Estaba sola en la comunidad y por miedo decidió irse a trabajar como mesera a la capital del estado, Tuxtla, Gutiérrez. Después de un mes decidió regresar a luchar por su tierra, apoyada en la resolución favorable de la Procuraduría Agraria. Entonces las amenazas se multiplicaron, por lo que decidió volver a Tuxtla. El comisariado ejidal, con el respaldo de los dos hermanos, parceló el terreno y se quedó con esa propiedad ejidal, a pesar de que ella lo había recibido como herencia.

En este caso, las gestiones de nuestro Comité de Derechos Humanos y la resolución de la autoridad agraria no fueron suficientes. A pesar de que el derecho agrario y la Procuraduría Agraria estuvieron de su parte, la costumbre, las amenazas, la lejanía y las autoridades locales se confabularon contra ella y, en consecuencia, perdió el terreno. Es decir que no sólo nos enfrentamos a códigos legales e instituciones estatales, sino también a una fuerte tradición.

La costumbre dicta que la herencia de la tierra sea para los varones, por lo que una mujer sólo puede acceder a un terreno cuando contrae matrimonio. Es como si la mujer sin marido no tuviera derechos agrarios. Por eso, hombres y mujeres debemos influir para cambiar esa situación; sin embargo, nos enfrentamos a poderosas tradiciones machistas. Para hacer que la ley tenga vida práctica se deben confrontar diversas formas de machismo, arraigadas en la vida cultural de nuestro pueblo. Hay que hacerlo con mucho tacto, tenacidad y, al mismo tiempo, con realismo y discernimiento. Tenemos que perfeccionar nuestros métodos. Las reflexiones aquí presentadas son factores a considerar en nuestros procesos de *yokliyel* (seguir las huellas) y *xmelelet* (descifrar y ordenar con verdad lo verdadero).

Es importante investigar, pero también proponer en la práctica. Por eso, tanto los promotores del Fray Pedro, como la gente que nos sigue en distintas comunidades, sostenemos que nuestras hijas deben tener un pedazo de tierra para construir sus casas, sus milpas

y sembradíos. La incorporación de mujeres a las prácticas agroecológicas del Fray Pedro tiende a reforzar esta idea con perspectiva de género.

Ahora bien, también se nos presentan situaciones relativamente nuevas como: la migración, que cambia las relaciones familiares, porque el joven padre de familia se ve en la necesidad de salir a trabajar lejos y la mujer se queda con la responsabilidad no sólo del hogar, sino también de la tierra, por lo que reciben ayuda de sus hijos, de su familia y, en alguna medida, de su comunidad, lo cual en los hechos, tiende a afianzar el derecho de la mujer a la tierra.

### **Familia y tierra**

A continuación, veremos un caso de una mujer que gracias a la intervención del Comité Fray Pedro, logró una resolución favorable de las autoridades comunitarias.

Por el rumbo de Santa Elena un padre de familia decidió separarse de la madre de sus hijos, se hizo pareja de otra mujer y empezó a vender sus tierras, que en realidad eran patrimonio de su anterior familia. La exesposa acudió a nuestro comité porque las autoridades locales le daban la razón al señor, considerándolo el único dueño de ese terreno. En las oficinas del comité la mujer lloraba angustiada, ella sólo habla tseltal y no sabía a dónde más podía acudir. Las autoridades comunitarias no la apoyaban para nada, se sentía abandonada y desamparada, al igual que sus hijos. El Fray Pedro envió una carta a las autoridades de su comunidad, pero no hicieron caso.

La mujer volvió angustiada y desconsolada. Hicimos una invitación al señor para que asistiera a una reunión en la ciudad de Ocosingo, en nuestro Comité de Derechos Humanos, donde estarían su exmujer y sus hijos. Él accedió, pero, al igual que las autoridades de su comunidad, no cedía. Todos estaban muy enojados, incluso uno de los muchachos quiso golpear a su papá. Lo detuvimos y le explicamos que su actitud no estaba bien porque era su padre y, además, no le convenía porque con esos actos perdería el caso.

Los diálogos no fueron fáciles. El señor argumentaba tener todo el derecho sobre todo el terreno y que su exesposa no tenía ninguno. Le hicimos saber que era un patrimonio familiar. Después de terminados los alegatos y de haber proporcionado la información pertinente, una vez que los ánimos parecían calmados y la actitud era ya de acercamiento, los dejamos media hora para dialogar entre ellos. Al final de la media hora la situación había cambiado: el señor aceptó dejar gran parte del terreno de diez hectáreas: siete eran para sus hijos, dos y media para trabajarlas en colectivo junto con ellos, y sólo dejaba para sí mismo media hectárea donde construiría la casa para vivir con su nueva compañera.

Posteriormente, redactamos un acta conciliatoria donde se aclaraban los acuerdos, las autoridades comunitarias recibieron el acta y aceptaron la decisión. Con la intervención del Fray Pedro se logró armonizar la situación, la relación y la actitud entre ellos se transformó completamente, lo que para el comité fue un logro muy satisfactorio.

Como se observa, en la resolución del conflicto pesó la costumbre de que el padre cediera su tierra a sus hijos varones para que pudieran casarse y cultivarla, lo cual muestra un dejo de machismo; sin embargo, la mamá quedó segura y más animada con el acuerdo. En alguna medida nuestra perspectiva de género, favorable a la mujer, tuvo éxito, a pesar de que triunfaron más los derechos de los hijos varones que los de la mujer.

Este proceso, desarrollado a fines de 2017, demostró que entre la autoridad y el prestigio del comité para mediar en los conflictos se pueden obtener buenos resultados. Al hacer el *xmelelet* (el análisis y ordenamiento con verdad), paradójicamente, tuvimos un logro favorable para la mujer, aun cuando la costumbre establece dejar la tierra a los hijos varones. Sabemos que no podemos lograrlo todo, pero hemos avanzado.

El Fray Pedro procura siempre preservar la familia, porque es ahí donde tenemos un lugar y, en principio, dentro de ella somos amados desde pequeños sin condiciones. En la familia podemos sentirnos seguros, nadie puede sustituirnos como hijas o hijos, como padre,

esposa, abuela o abuelo. Allí pertenecemos íntimamente. Desde allí podemos tener identidad, lugar en la comunidad, nombre, refugio, abrigo, alimento, linaje, cargos, memoria comunitaria.

Las familias son células, fuerzas integradoras de la comunidad. Las madres, las *yajualnaetik* —las dueñas de casa, como las nombramos los tseltales— son las principales administradoras del hogar. Siempre hay que tenerlas presente a ellas y a la armonía de sus hogares, si queremos hacer justicia buena y verdadera: *lekil chahpanel*, *lekil meltsanel* (el buen arreglo entre las partes, el buen discernimiento para juzgar con verdad).

### Amenazas de agentes del gobierno, resistencia y esperanza

Como ya se mencionó, en algunas comunidades el derecho de las mujeres a poseer una tierra se ve socavado por una costumbre que beneficia directamente a los hombres, pero existen otros factores que vulneran su integridad física y moral. Tal es el caso de mujeres que acuden a los centros de salud solicitando atención médica y a cambio reciben amenazas como: “se te disminuirá o eliminará tu ‘Prospera’ si no dejas que se te practique el Papanicolao”.

En este sentido, muchas mujeres han puesto quejas por falta de atención, falta de medicamentos e incluso violencia hacia la mujer. El Fray Pedro, a petición de diversas compañeras, ha elaborado cartas dirigidas a la presidencia municipal de Ocosingo, en las que se explica el problema, pero no hemos recibido respuestas.

Ahora bien, al no haber respuesta, aparentemente no se logra nada, pero se sienta un precedente, es decir, queda constancia de la inconformidad. La queja puede llegar a la Red Todos los Derechos para Todos, la Red por la Paz en Chiapas o, bien, a la prensa u otras instancias. Al poner una queja la mujer sabe que alguien sí la escucha y trabaja en pro de ella. Esta es una forma de resistencia y, aunque aparentemente débil, es persistencia y memoria; es acumulación de demandas de nuestros pueblos y algún día podrá surgir una fuerza para convertirla en reivindicación eficiente. Si el Fray Pedro no pre-

sentara la constancia de la queja de las mujeres, quizá no quedaría ninguna evidencia explícita del descontento y la inconformidad.

El gobierno ha hecho muchas promesas y el Fray Pedro quiere ser un apoyo para hacerlas cumplir. Algunas han quedado establecidas en el documento 3.2 de los *Acuerdos sobre derechos y cultura indígena*, logrados en la mesa uno de los diálogos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres, en donde se analizan, desde la óptica de las mujeres indígenas chiapanecas, formas para “desterrar silencios y olvidos seculares.”

En dicho documento se estableció la necesidad de incorporar a la legislación los derechos políticos, así como el respeto a la dignidad y los Derechos Humanos de las mujeres indígenas. Incluso la necesidad de reconocer en el marco constitucional de autonomía los derechos específicos de la mujer indígena. La necesidad de garantizar los derechos laborales de las trabajadoras indígenas, sobre todo aquellas en condiciones vulnerables, como las trabajadoras eventuales y domésticas. “Adicionar los derechos de la trabajadora eventual en la Ley Federal del Trabajo”.

En ese documento se propone “revisar y modificar la penalización que impone la legislación actual para delitos sexuales, de hostigamiento a la mujer y de violencia intrafamiliar”. Asimismo, se acuerda “garantizar para las mujeres y los niños indígenas de Chiapas el derecho a la salud, a la educación y la cultura, a la alimentación, a una vivienda digna, a los servicios básicos, así como en su participación en proyectos educativos para el desarrollo integral digno, con la participación de las mujeres indígenas y diseñados con sus particularidades”.

Más aún, los compromisos del gobierno mexicano —como para hacernos soñar más—, plantean el:

cumplimiento de pactos y convenios internacionales que el gobierno mexicano ha firmado. Especial importancia reviste el Convenio 169 de la OIT [Organización Internacional del Trabajo], la Declaración de Viena sobre Derechos Humanos referida a la eliminación de toda forma de discriminación a la mujer, Acuerdo de la Conferencia Mundial de

Población y Desarrollo referido a la salud y los derechos reproductivos de las mujeres.

En particular, recordemos el artículo 16 de la *Declaración de Viena sobre derechos humanos*, referido a la eliminación de toda forma de discriminación a la mujer, donde se señala que: “Los Estados partes deben desalentar decididamente toda noción de desigualdad entre la mujer y el hombre que sea afirmada por las leyes, por el derecho religioso o privado o por el derecho consuetudinario”.

Para nosotros estos múltiples acuerdos no están olvidados, son parte de nuestro ideario de lucha, compromiso formal, aunque incumplido, de la máxima autoridad federal. Sabemos que para nosotras y nosotros los derechos no son dotación gentil de los gobiernos, sino trabajo y lucha. Y parte de esta lucha es recordarle al Estado sus compromisos incumplidos.

### **Pensiones alimenticias**

Las mujeres también acuden al Fray Pedro para obtener una pensión alimenticia. Cuando una madre solicita nuestra ayuda, buscamos hablar con el papá y hacerle saber sus obligaciones: debe pagar, ya sea en dinero o en especie (maíz, frijol, leña, etcétera). Se le dice claramente: “Le obliga a usted una ley”. Entonces solemos mostrarle los artículos correspondientes del Código Civil y le comunicamos que: “Una autoridad comunitaria verá que esta obligación se cumpla, o bien, si usted lo prefiere, lo verá el Ministerio Público. Pero si no cumpliera, le saldrá más caro y más problemático y hasta pesará sobre usted la amenaza de cárcel.” Algunas personas han preferido entregar los recursos por medio del Fray Pedro y cumplen con regularidad esta obligación.

Podrá argumentarse que el Fray Pedro no es un tribunal ni es un banco, pero tiene autoridad. Muchas personas confían en nuestro comité. Nos hemos ganado esa confianza. La justicia indígena de esta región, en alguna pequeña medida, se construye gracias al tra-

bajo colectivo del Fray Pedro, apoyado en comunidades de nuestro pueblo y, frecuentemente, en las grandes organizaciones agrarias de la región.

El Fray Pedro interviene, con la ley en la mano, para concientizar a las autoridades comunitarias de esta obligación. De tal manera, el derecho de las mujeres separadas de sus maridos o madres solteras se integran a las prácticas regulares de la procuración de justicia al interior de diversas comunidades.

Por eso el comité debe intervenir informando tanto a las autoridades comunitarias como a los padres separados, que la pensión alimenticia es el derecho que brinda la ley a los hijos, en caso de separación o divorcio de los padres, de recibir recursos económicos necesarios para: alimentos, calzado, medicinas, esparcimiento, educación, útiles escolares.

También se les hace saber que, por lo regular, los hijos mantienen el derecho a la pensión alimenticia hasta cumplir la mayoría de edad pero, en caso de estar cursando una carrera universitaria, podrían recibirla hasta cumplir los 21 años. Asimismo, se les comunica que la sanción para quienes no paguen pensión es de seis meses a cinco años de prisión y que, de acuerdo con el artículo 222 del Código Civil, los padres que abandonaren moral y materialmente a sus hijos o dejaren de cumplir los deberes para con ellos serán responsables conforme a la legislación penal, además de exigírseles el cumplimiento de los deberes que el Código Civil y otras leyes establecen.

La información sobre las pensiones alimenticias se proporciona en diversos talleres que realiza el comité y quisiéramos hacerlo a través de otros medios.

Desde 2012 incorporamos de manera sistemática la perspectiva de género en todas las áreas de nuestro comité, como parte sustancial de nuestras prácticas de Derechos Humanos. Los trabajos del Fray Pedro suponen una nueva manera de diálogo e integración intercultural. Respetamos a las autoridades comunitarias y sus procesos tradicionales, sin embargo, hacemos de su conocimiento las normas del Derecho Civil y Penal Mexicano que, en alguna medida, protege a las niñas y los niños contra el desamparo.

Para las mujeres de estas comunidades es importante recibir la pensión alimenticia pues, normalmente gracias a la pensión, la madre puede dedicarse a la educación y el cuidado de sus hijos y evitar abandonarlos para conseguir dinero. Nuestra cultura debe conocer las leyes y sus códigos.

El Fray Pedro necesita construir sistemas de integración intercultural para hacer posible la realización de nuestros sueños. Estos sistemas de integración intercultural están en proceso de construcción y son complejos, suponen procedimientos de las comunidades de nuestro pueblo; precisa leyes mexicanas que traducimos, interpretamos y comunicamos; de igual forma procesos de mediación; también se beneficia de autoridades judiciales a las que preferimos no recurrir y estamos en posibilidad de no hacerlo, apoyados en los acuerdos internacionales ratificados por México, pero son parte de un recurso implícito y frecuentemente necesario.

### **Trabajos “sólo de mujer”, costumbres que cambian**

Las costumbres marcan una división del trabajo entre hombres y mujeres: ellos van a la milpa, proveen diversos recursos y ellas hacen las tortillas, preparan la comida, lavan la ropa, barren la casa, atienden a los niños.

Hace tiempo era frecuente escuchar: “si lavas plato o haces tortilla no eres hombre, deja eso para la mujer”. En la actualidad ya casi no se oye, puesto que ya no son tan raros los maridos que aceptan colaborar en estas labores junto con sus compañeras. Por eso pensamos que el trabajo del Fray Pedro en materia de equidad de género está en un buen terreno y puede fructificar. Hace quince o veinte años, parecían incuestionables; esas labores eran exclusivamente para mujeres; hoy en día eso ha empezado a cambiar, aunque poco, el proceso ya está echado a andar.

En el Fray Pedro se ofrecen talleres sobre género en lengua tseltal, normalmente impartidos por promotoras. Algunas mujeres de las comunidades atendidas han opinado que sus maridos empiezan a ser

un poco más proclives a ayudarles y, aunque éste es un largo proceso, debemos impulsarlo. Sin embargo, muchas costumbres de nuestro pueblo son francamente opuestas a lo que nosotras y nosotros, como Comité de Derechos Humanos, consideramos equidad de género, ya que en la gran mayoría de los casos es difícil hacer que los hombres hagan tortillas, laven la ropa, barran la casa y realicen labores tradicionalmente asignadas a la mujer.

Asimismo, en la mayoría de las comunidades es raro que una mujer ocupe cargos importantes o que participe en las asambleas donde se deciden asuntos cruciales para la colectividad. En algunas comunidades se ha aceptado la participación de las mujeres en las asambleas, pero en las reuniones casi no hablan. Uno de los factores de este cambio social es la migración masculina. La situación de pobreza obliga a muchos maridos a trabajar como jornaleros lejos la comunidad. Estas condiciones favorecen a las mujeres casadas para participar en las tomas de decisiones de su comunidad.

En materia agraria, en algunos lugares se acepta en teoría el derecho de la mujer a la tierra, aunque en la práctica se ve muy poco. En este sentido el Fray Pedro tiene que valer su autoridad para ir contra la corriente y lograr algunos avances. Nuestra labor favorece la equidad, aunque su impacto es aún pequeño, similar a una semilla. Tenemos la confianza de que, al igual que las semillas, nuestra acción, respaldada por otras instituciones hermanas, genere una nueva vida cultural donde reine la equidad de género.

Ahora nuestro trabajo es impartir talleres sobre equidad de género a hombres y mujeres de distintas edades, poner quejas para denunciar la inequidad y mostrar formalmente la inconformidad de una tradición contra la violencia familiar, el abandono de los padres, el menosprecio a la mujer y otras formas de inequidad en el trato a la mujer.

Anteriormente, el número de niños que asistían a la escuela era mayor que el de niñas; hoy en día el número se ha nivelado, pero sólo en la primaria. Al pasar a la secundaria la proporción de niñas se reduce debido a que en la mayoría de las comunidades no hay secundaria, por lo que los padres las retienen en casa. A pocas se les

permite salir para seguir con sus estudios. En la preparatoria esto se pronuncia aún más.

Podemos observar cambios positivos respecto a la libertad de la mujer para salir a buscar preparación académica; sin embargo, con frecuencia hay quejas en las comunidades porque las jóvenes que estudian en la ciudad, no regresan; asimismo, hay quienes consideran que el estudio no ha traído beneficios a la comunidad.

Ocurren cambios aparentemente irrelevantes, sin embargo, revelan transformaciones interesantes. Por ejemplo, hace casi catorce años, cuando celebramos la primera década del Fray Pedro de Betania, todas las mujeres y las niñas vestían exclusivamente su traje regional indígena. Cuatro años después, algunas mujeres indígenas comenzaron a usar pantalón; hoy en día es muy común que lo usen. Es un símbolo que aunque aún no sabemos cómo interpretarlo, refleja cambios importantes en las formas de relación de la mujer.

Otro cambio sucede en las asambleas comunitarias, donde el número de participaciones de la mujer ha crecido escasamente; no obstante su importancia radica en que poco a poco van perdiendo el miedo a hablar y hasta de oponerse a las opiniones de los hombres.

Cuando se fundó el Fray Pedro no había promotoras. Las agencias financiadoras nos ayudaron a abrir los ojos un poco. Nos dijeron: “debería haber mujeres en el Comité”. Tenían razón, las compañeras han sido muy importantes. Nuestra relación en las comunidades ha sido mucho mejor gracias a ellas. La mujer se anima a cambiar al ver a otra mujer que instruye en su propia lengua y cultura e invita a entender la vida de manera diferente, a imaginar una realidad prometidora desde una mirada femenina.

## **Migración y situación de la mujer**

Cuando el esposo sale de la comunidad en busca de mejores oportunidades, la mujer adopta nuevas responsabilidades. Queda a cargo no sólo de la tierra, la siembra, el deshierbe, igualmente de asistir a las reuniones en nombre de su marido; sin embargo, en muchas

comunidades su participación en la asamblea ejidal o comunitaria se torna difícil, porque —como ya hemos señalado— no se acostumbra que las mujeres intervengan en estas reuniones. Además, aunque normalmente pocas mujeres se presentan, las aceptan a regañadientes y casi no las toman en cuenta. En esas condiciones es difícil que se den valor para participar y defender sus puntos de vista. Frecuentemente son reprimidas y minusvaloradas.

Quisiéramos concientizar a todas las comunidades sobre la necesidad de facilitar a las mujeres la comunicación en la asamblea y con las autoridades de la comunidad. Hemos planteado este problema en diversos talleres y nos enfrentamos a tradiciones ancestrales; sin embargo, hemos logrado que cada vez más se tome en cuenta la voz, la situación y la perspectiva de las mujeres. Es importante que las promotoras impartan estos talleres a sus compañeras mujeres y, además, que hagan llegar sus contenidos a toda la comunidad, especialmente, a las autoridades comunitarias.

### **Perspectivas culturales y equidad de género**

No todo es machismo en nuestra cultura. Se dice que la mujer casada es la *yajual na*, es decir, el ama o dueña de la casa y de todo lo que está en la casa. Esta forma de nombrar a la mujer casada puede considerarse una norma que establece que ella tiene la última palabra en el manejo de los recursos del hogar, por lo que no es lícito gastarlos sin la venia de la esposa o, bien, en cosas que no sean para el sostenimiento del hogar o para colaborar como familia con las necesidades comunitarias.

Por otra parte, tradicionalmente se ha considerado que la casa es el espacio de la mujer. Sin embargo, nosotras y nosotros consideramos que el espacio público también le pertenece. En la actualidad casi no se escuchan expresiones sobre la mujer en la vida política, aunque poco a poco tienden a incrementarse. Los hombres no son capaces de representar adecuadamente las necesidades y los derechos de la mujer. Ellas son las que lo viven y sufren, razón suficiente para que

vayan al frente en la defensa de sus legítimas denuncias y demandas. Los promotores y los hombres en general deberían apoyarlas.

En muchas investigaciones se ha afirmado que la mujer indígena padece una triple opresión al ser mujer, indígena y pobre. Por eso mismo debemos tener una triple perspectiva de trabajo: económica, étnica y feminista. A lo largo de estas líneas, hemos planteado estrategias y tácticas para posicionarnos en las tres.

### **El machismo**

En la comunidad hay compañeros que no dejan de tener un mando férreo y un severo control de sus mujeres, por ejemplo: no les permiten tomar talleres o asistir a las asambleas. No conocemos el porcentaje de hombres que mantengan esta prepotencia con sus mujeres, pero sabemos que es alto en nuestras comunidades.

El machismo es de suyo violencia, burda y sutil, donde el hombre muestra una actitud de mando y control a la mujer. Muchas de las formas de machismo que padecemos están arraigadas a nuestras costumbres y tenemos que luchar contra ellas. Impedir que las mujeres participen en las asambleas o negarles el derecho a la tierra son, desde luego, formas de discriminación.

En la mayoría de nuestras comunidades la sumisión de la mujer a su marido o, incluso, a la familia de su esposo es vista como un valor positivo y estructurante de la vida social. En este tipo de machismo, la mujer es cosificada como propiedad de su marido, su lugar está en la casa con sus hijos y, frecuentemente, en la familia de su marido.

Queremos detenernos en las fisuras de las costumbres machistas, de sus modos de experimentar y entender nuestra realidad. Así podremos enfrentarlo mejor y promover alternativas.

La mujer ya empieza a manifestar, cada vez más, su inconformidad con el autoritarismo y, sobre todo, con la violencia que ejercen los hombres al interior de su hogar. Cada vez es más frecuente que si un marido maltrata a la mujer, la golpea o es violento, ella acuda a la autoridad comunitaria a presentar una queja. Si no encuentra

respaldo en la autoridad de su comunidad, a veces va al municipio o llega al Fray Pedro. En ese caso, primero acudimos con su autoridad comunitaria para hacerle saber los derechos de la mujer.

En estas situaciones, necesitamos hablar en nuestra lengua con las autoridades comunitarias y seguir las costumbres de nuestro pueblo pero, paradójicamente, es importante presentar referencias claras a los derechos de la mujer según las leyes mexicanas. Para ello, les explicamos que, la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, en el capítulo 1, artículo 7, del título Modalidades de la violencia, trata específicamente de la violencia familiar y lo define como:

el acto abusivo de poder u omisión intencional, dirigido a dominar, someter, controlar, o agredir de manera física, verbal, psicológica, patrimonial, económica y sexual a las mujeres, dentro o fuera del domicilio familiar, cuyo agresor tenga o haya tenido relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, de matrimonio, concubinato o mantengan o hayan mantenido una relación de hecho.

Normalmente les hacemos saber a las autoridades comunitarias que el maltrato a la mujer es un delito. Que si presentamos pruebas ante el Ministerio Público, deben aprehender al golpeador. Es muy importante dialogar con las autoridades comunitarias, ofrecer talleres, usar videos, referir ejemplos para que conozcan las leyes. Que todos en la comunidad sepan con claridad las consecuencias que estas malas conductas pueden acarrear. Es un asunto de información y de posible penalización.

Quisiéramos que las sanciones las ponga la comunidad mediante sus propios procesos y reglamentos internos porque son más eficientes, mucho menos costosos, más comprensibles, sensibles, transparentes y restauradores de la armonía. Sin embargo, de no aplicarse la justicia en la comunidad, siempre está la alternativa judicial como una amenaza.

Algunos promotores del Fray Pedro hemos sido agentes auxiliares de nuestra comunidad y hemos recibido críticas. Han dicho

de nosotros: “mira, es promotor de los Derechos Humanos y está encerrando a las personas”. Lamentablemente, algunas personas no se dan cuenta de que no encerramos a la gente sin motivo; siempre tenemos el testimonio o las pruebas de sus faltas, como por ejemplo, violentar a una mujer. En estos casos, oficialmente, no estamos en funciones de promotores del Fray Pedro, sino como autoridad nombrada por la comunidad para hacer que se cumpla la ley. Por supuesto, sabemos que ésta es una buena oportunidad para hacer valer una perspectiva de género e instruir a la población. Al justificar nuestra acción conforme a la ley, realizamos un trabajo educativo y generamos un nuevo sentido común, una nueva costumbre.

Como promotores de los Derechos Humanos nuestra autoridad va más allá de la comunidad y, cuando llega a darse el caso de que seamos autoridad comunitaria, aprovechamos esa autoridad para impulsar y hacer cada vez más reales los derechos de nuestra gente y los derechos humanos aplicados con regularidad en el contexto de nuestro pueblo.

## Epílogo

El comité se enfrenta a costumbres ancestrales y a modos de comprender los papeles que la mujer debería jugar en la vida social. Esto nos hace pensar en nuevas formas de experimentar y entender la realidad social. Es un problema complejo, pues queremos y debemos operar desde nuestra lengua y cultura, es decir, desde nuestras maneras de nombrar, clasificar y entender los roles familiares y sociales. No obstante, el Fray Pedro está proponiendo modalidades poco aceptadas todavía. La dominación masculina tiene herramientas culturales poderosas a las que tenemos que enfrentarnos con buenas relaciones y estrategias viables para construir equidad de género en el marco de nuestra cultura.

Nuestro acercamiento con organismos de Derechos Humanos y de otras naturalezas ocupan un papel importante: nos ofrecen experiencias, talleres, libros, acompañamientos y lenguajes que nombran

relaciones de género y de equidad en general. Sus ofertas educativas son muy valiosas, pero no se nos plantean desde nuestra cultura y desde los modos en que las comunidades de nuestro pueblo tsel-tal —o tsotsil o tojolabal, o ch’ol— experimentan la perspectiva de género, los modos en que la entienden, el *stalel* (los modos de estar viniendo) de nuestro pueblo. Y aquí la palabra *stalel* es importante porque nosotros no hablamos de “un modo de ser”, como en español, no hablamos de un ser fijo o fijado; siempre pensamos en un modo de venir a esta realidad, de hacer esta realidad. Por eso mismo, sabemos que todo está cambiando. Nosotros somos promotores de un nuevo modo de venir o de estar llegando, de crear esta realidad y sus relaciones. Esta manera novel de llegar a la vida es nuestro empeño y nuestro afán.

Las ONG, las iglesias, las universidades, los gobiernos y otros actores sociales, no parecen sintonizarse con los ideales culturales y profundamente positivos de nuestros pueblos. Nosotros tenemos que aproximarlos y auspiciar la creación de nuevos sistemas interculturales de relación.

Es nuestra tarea trazar las estrategias culturales, lingüísticas, ambientales, jurídicas y políticas de nuestra lucha; sin la alianza de nuestras ONG hermanas y otras formas positivas de organización del mundo *k’axlan*; sin el estudio de las leyes mexicanas y los acuerdos internacionales, sería imposible para nosotras y nosotros lograr las transformaciones sociales que soñamos. Sin embargo, nuestra tarea, nuestras tácticas y estrategias deben ser definidas por nosotros, que somos parte de nuestro pueblo y que somos de su misma madera.

## Bibliografía

Centro de Documentación sobre Zapatismo (1996), Resumen de los documentos originales de los Acuerdos de San Andrés, firmados el 16 de febrero de 1996, su fuente original es el boletín de la organización de Xi’Nich, Palenque, Chiapas, [<http://www.cedoz.or/site/content.php?doc=400>], fecha de consulta: 29 de abril de 2018.

- Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A. C. (2006). *Primer conjunto de recomendaciones sobre derechos y obligaciones de género*. Ocosingo, Chiapas: Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C.
- Galdos Silva Susana (2013), La conferencia en El Cairo y la afirmación de los derechos sexuales y reproductivos, como base para la salud sexual y reproductiva, *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud*, vol. 3, núm. 3, julio, Perú, [[http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script\\_art-text&pid=S172646342013000300014](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script_art-text&pid=S172646342013000300014)], fecha de consulta: 29 de abril de 2018.
- Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia*. [<http://cemybs.edomex.gob.mx/servicios/ley-general-de-acceso-de-las-mujeres-a-una-vida-libre-de-violencia>].
- Oficina de Alto Comisionado para los Derechos Humanos (1979), Convención sobre la eliminación de todas formas de discriminación contra la mujer [<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm>], fecha de consulta: 29 de abril.
- Oficina Internacional del Trabajo (OIT) (2014), Convenio núm. 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Lima OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014, [[www.ilo.org/wcmsp5/public/---americas/---rolima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/public/---americas/---rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf)], fecha de consulta: 29 de abril de 2018.
- Paoli, Antonio (2004). *Educación autonomía y Lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. México: UAM-Xochimilco/Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C.

# Netianas: N(h)acer mujer en internet\*

*Daniel Trujano Cruz\*\**

*Verónica Bucio Solís\*\*\**

Suponer que estar frente a la pantalla de algún dispositivo con conexión a internet es una actividad en solitario, resulta muy cuestionable. Tal suposición ha conducido a pensar que con la llegada de las nuevas tecnologías incrementó el individualismo tan propio de la posmodernidad. Es cierto que son más comunes las escenas en donde el uso de dispositivos móviles es tan imprescindible que la mirada de quienes los utilizan se encuentra enfocada tan sólo en la pantalla, pero no por esto debemos apresurarnos a desautorizar los nuevos medios de comunicación y señalarlos como máquinas que limitan nuestra capacidad de comunicación. Antes, es necesario reconocer que el espacio digital es una red cada vez más importante para la interacción y la vinculación.

Las personas que se conectan a internet a través de estos dispositivos móviles y que se encuentran absueltos/as del exterior, pueden encontrar en el medio digital un espacio incluso más amplio, pues su atención se centra en la cantidad, muchas veces desmedida, de imágenes y textos. Aquellos chispazos de información son siempre efímeros pero constantes; en la red digital incluso se experimenta un dinamismo mayor dentro de un mismo espacio temporal. No obstante, no es del todo distinto el espacio virtual comparado con el mundo material.

\* Remedios Zafra (2005). *Netianas: N(h)acer mujer en internet*, Madrid: Lengua de trapo, 190 pp. (Desórdenes: Biblioteca de ensayo, 13).

\*\* Licenciado en psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [trujanodcc@gmail.com].

\*\*\* Licenciada en psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [vero\_bucioso@hotmail.com].

En este sentido Remedios Zafra plantea en su ensayo, *Netianas: N(h)acer mujer en internet*, que los estereotipos y las desigualdades de género continúan existiendo en internet mediante la reproducción y permanencia de la heteronormatividad. Esto si se toma en cuenta que los desarrollos más innovadores del ciberespacio fueron dirigidos por hombres, pensemos en Larry Page, fundador de Google; Bill Gates, fundador de Microsoft, y Mark Zuckerberg, fundador de Facebook; mientras que, hasta ahora, la labor de las mujeres en este aspecto es muy limitado, pues persiste el “techo de cristal” cuando pretenden ocupar nuevos espacios en el campo de las nuevas tecnologías.

La autora retoma a las ciberfeministas que cuestionan los estereotipos de género y el control de los cuerpos presentes en el internet; propone un nuevo término: *netiana*, que define como una figura teórica de un sujeto *on line* que desde el feminismo trabaja en/o sobre las redes para crear nuevas formas de relacionarse, más allá del género, clase y raza; siendo a su vez artista, *curator*, crítica de arte, publicista, activista, usuaria, crítica de la cibercultura, escritora, gestora cultura... en fin, la netiana es una ficción política que se confronta a lo dominante.

“Las netianas se hacen y no nacen en internet”, la autora menciona esta frase a partir del planteamiento de Simone de Beauvoir: “La mujer no nace se hace”. En este sentido, las netianas se forman a partir de su permanencia constante en el internet, con la propuesta y la intención de replantear el ser mujer. Netianas hacen del internet (como medio de interacción mundial) un espacio político, al retomar la propuesta del net.art para exponer lo que sería un nuevo agente de cambio social.

Uno de los temas con los que se argumenta esta propuesta es el cuerpo y el lenguaje. En internet el cuerpo orgánico carece de presencia física, pero no desaparece, el cuerpo se vuelve metafórico, las palabras a manera de texto se convierten en discurso.

La interacción digital a partir de chats, blogs o por medio de mensajes publicados en redes sociales es la forma de tener presencia en la red y de entablar la comunicación con alguien más, es decir, navegar en la red nos permite vincularnos con otras personas. Puesto

que aquel reconocimiento está mediatizado por las pautas de interacción y vinculación que aprendimos culturalmente; en este caso las netianas, más que trasladar la comunicación de un plano real a uno virtual junto con todos sus estereotipos de género, aprovecharían el recurso metafórico que permite hacer del espacio digital un cuerpo otro con el lenguaje-texto en la interacción virtual.

La presencia de las netianas en el espacio digital se encuentra filtrada por la intención de visibilizar, resaltar u ocultar ciertos rasgos identitarios, algunos de los cuales se han impuesto desde la mediación de la cultura. Las netianas subvierten la identidad en internet, se identifican con “otro múltiple”, es decir, un cuerpo cifrado en código que tiene tantas configuraciones como las que ellas deseen darle. No obstante, es importante observar cómo se da este acceso y cuáles son las desigualdades que aún permanecen.

La multiplicidad de acciones que posibilita el internet, como chatear, estudiar, trabajar, exponer nuestras opiniones son, en cierto sentido, un lugar para la autonomía. ¿Qué diría Virginia Woolf al respecto?, ¿podría considerarse el internet un cuarto propio? Zafra desarrolla esta reflexión en otro de sus textos (*Un cuarto propio conectado*), pero ya en *Netianas* esboza esta posibilidad y la define como *subjetividad postcorpórea*, pues las mujeres que ahora tienen acceso al internet dedican parte importante de su tiempo a navegar en la red.

Esta acción aparentemente en solitario en un plano real, es en realidad un tiempo para sí mismas en el plano digital, que a su vez es un espacio en donde pueden estar en constante interacción con toda la comunidad virtual. Cuando una mujer navega en internet, dedica un tiempo para interactuar con “los otros” usando una/su imagen, que es de mujer y a la vez de apariencia y ficción tras convertirse en un avatar. Aquella imagen virtual se convierte en una oportunidad para (re)inventarse; por lo tanto, las netianas existen en muchos lados del internet (Microsoft, Google, etcétera) y tratan de que por estos medios el cuerpo físico no esté presente como lo es en la vida real, pues al estar frente a frente, el cuerpo representa todas estas construcciones colocadas en las personas por el simple hecho de haber nacido “hombre o mujer”. Así, una de las propuestas consiste

en tratar de que en internet el cuerpo no tenga el mismo peso que presenta en la vida real. Por lo que las netianas, como ya mencionamos, buscan repensar el *cuerpo* a través del internet, permitiendo que las mujeres se expresen libremente sin tener que mostrar ciertos roles de género para ser aceptadas.

No obstante, esto aún es un reto, pues es fundamental considerar que en internet se encuentran presentes los estereotipos de género, mediante imágenes e información sexista, en donde el cuerpo de la mujer se sigue concibiendo como objeto; por ejemplo, en las redes sociales las jóvenes, por medio de fotos, suelen buscar el ideal de la “feminidad” como tener un cuerpo delgado y “bien formado” para así ser reconocidas. En este sentido esta lectura nos invita a seguir cuestionando, con una perspectiva de género, qué sucede con el cuerpo (en el término amplio de la palabra) de las jóvenes a través del internet; y da cuenta de las reconfiguraciones que el término podría tener, pues la constante presencia en la realidad virtual ya ha tenido sus repercusiones en la realidad material. Ambos espacios, como dos caras de la misma moneda, se reconfiguran mutuamente. No podemos olvidar la importancia que ha adquirido la interacción de las jóvenes a través de internet, sus modos de subjetivación se encuentran inevitablemente mediatizados desde los dispositivos digitales y es fundamental incluirlos pues forman parte del ser, pensar, sentir y mirar el mundo.

Por último, una dificultad que enfrenta el proyecto de netianas es que sus objetivos dejan de tener resonancia en otros espacios distintos a los mismos círculos feministas o afines. Por lo tanto, la propuesta de Remedios Zafra nos invita a seguir repensando todos estos temas, como las nuevas posibilidades de pensar el cuerpo desde una mirada no androcéntrica y sexista, para atender otras formas de subjetividades.

# Los orígenes sacrificiales del dinero\*

*Darío González Gutiérrez\*\**

El libro *Querido dinero: ¡Amor verdadero! Una conversación entre un economista y un antropólogo* se compone de dos partes, la primera lleva el mismo nombre y está escrita como diálogo para radio teatro. La segunda es un ensayo con el título “Nada, sólo dinero”. Ambos trabajos derivan de un libro que Horst Kurnitzky (1992) publicó en la década de 1970: *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la feminidad*; en donde mostró que el dinero tiene su origen en los rituales de sacrificio femenino de las culturas primitivas. Los seres humanos ofrecieron mujeres a sus tótems para obtener protección de la naturaleza y prosperidad material; posteriormente, las víctimas fueron simbolizadas en objetos que ahora conocemos como dinero y pasaron a formar parte de los intercambios materiales económicos.

Con estas ideas Kurnitzky realizó la exposición *Museum des Geldes* (*Museo del dinero*) y publicó un catálogo con la conversación *Das liebe Geld, die wahre Liebe. (Querido dinero: ¡Amor verdadero!)*. La exposición viajó por varios museos de arte, como la Kunsthalle de Düsseldorf, el Van Abbemuseum de Eindhoven o el Georges Pompidou de París. La conversación fue publicada en el catálogo del Pompidou por la editora portuguesa Á páginas-tantas y, además, fue transmitida en forma de radio teatro por algunas estaciones de Alemania.

\* Horst Kurnitzky (2017). *Querido dinero: ¡Amor verdadero! Una conversación entre un economista y un antropólogo*. Estados Unidos: KDP.

\*\* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Departamento de Métodos y Sistemas, Área Heurística y Hermenéutica del Arte.

## Querido dinero: ¡Amor verdadero!

### Una conversación entre un economista y un antropólogo

Los protagonistas del diálogo son dos académicos, un antropólogo y un economista, que se encuentran en un restaurante. Mientras comen y beben, discuten sobre el dinero, de lo que se derivan otros temas, como los cultos sacrificiales, la sexualidad, la cocina, la prostitución, las estrellas del rock. Una de las virtudes que tiene el diálogo es, precisamente, la claridad y sencillez de su lenguaje; nos permite acercarnos a la teoría psicoanalítica para comprender las complejas relaciones que se esconden detrás del dinero, instrumento que utilizamos todos los días para satisfacer nuestras necesidades y sobrevivir.

Los roles de cada personaje están bien establecidos: el economista tiene un pensamiento científico con orientación positivista: sostiene que el dinero es un instrumento para realizar transacciones de manera racional dentro del ámbito financiero que nada tienen que ver con asuntos emotivos o sensuales. A lo largo de la conversación, el antropólogo irá refutando sus ideas y aclarará que el dinero es producto de estrechos vínculos sociales; que los fundamentos de la economía se encuentran en la regulación de las pasiones, los deseos y las relaciones sexuales; las monedas y los billetes surgen como sustitutos de los deseos incestuosos reprimidos: compensan la renuncia a su satisfacción en aras de la cohesión y el desarrollo social. Por esto, el ficticio antropólogo expresa: “En lugar del deseo inicial se dan sustitutos: a cambio de la madre un auto, por ejemplo... ja, ja. Lo ves en los consumidores que van a los *malls* a comprar todo tipo de cosas para compensar sus frustraciones” (Kurnitzky, 2017:52).

Los orígenes de la vida social no los encontramos en el intercambio de mercancías, sino en los rituales totémicos que unieron a la tribu, periódicamente, para celebrar a su planta o animal sagrado mediante una comida en común en la que se estrecharon los lazos fraternales y se acordaron las leyes que regularían las relaciones sexuales. El dinero remite a la comida del sacrificio, por esto, las primeras monedas tenían en una cara al animal sacrificado y en la otra al instrumento con el que era ejecutado (Kurnitzky, 1992). El

sacrificio simboliza la renuncia a la satisfacción pulsional que exige la ley tribal. El *Aes signatum*, por ejemplo, es una barra de bronce con el relieve del animal sagrado usado en el sacrificio; el vocablo *aes* procede de *Asus*, que significa el asado que se come en el ritual (Kurnitzky, 2017:86). La dracma, antigua moneda griega, quiere decir conjunto de óbolos: las brochetas para asar la carne de la comida sacrificial.

El dinero es pues, mucho más que un instrumento para realizar transacciones financieras: es un objeto que simboliza el proceso cultural en el cual se subliman las pulsiones a cambio de tener una vida social. Los cultos totémicos y después los religiosos fueron los primeros medios para lograr esta socialización. Los sacerdotes pidieron al pueblo animales y plantas para el sacrificio y los acumularon en el templo; a cambio daban monedas, óbolos o algún otro objeto con el valor simbólico de su contribución al culto, estos eran ofrendados por los mismos fieles en el altar, ahí los empleados del templo los volvían a recoger para cambiarlos por nuevas ofrendas (Kurnitzky, 2017:101). Éste fue el primer proceso de acumulación de capital mediante el cual los sacerdotes se enriquecieron y se volvieron los primeros capitalistas. De hecho, la palabra *capital* viene de la raíz latina *capit*, que quiere decir cabeza de ganado, aquél que era entregado por la gente del pueblo para el sacrificio en el templo (Kurnitzky, 1992).

Las mujeres fueron las primeras víctimas del sacrificio, así lo muestran vestigios arqueológicos en cuevas, sitios funerarios, piezas de cerámica y monumentos del paleolítico. También fueron parte de tradiciones y mitos antiguos donde aparecen diosas de la reproducción, como Deméter, Perséfone, Atenea, Coyolxauhqui, Afrodita, Artemisa, Hera, Minerva, las Musas. En sus cultos se reclaman sacrificios femeninos, como símbolos del dominio de la naturaleza, para continuar el ciclo de la reproducción social: así comienza la economía. Son representaciones de la sexualidad femenina domesticada: sólo cuenta su fertilidad, su capacidad de procrear nuevos seres humanos. Lo vemos en los mitos de la reproducción agrícola donde la tierra funge como gran madre que da luz a las plantas comestibles que permiten la reproducción de la comunidad.

En los mitos la madre tierra representa a la naturaleza salvaje que el héroe violenta y conquista para proteger a la tribu y avanzar en la domesticación del mundo, un acto incestuoso que favorece el progreso. Lo mismo que sucede en la prostitución. Así lo expresa el antropólogo en su diálogo con el economista: “la prostituta funciona como tierra extraña, como la madre simbólica de los héroes aventureros, los trovadores y los caballeros... una sustitución cargada con toda la fuerza pulsional. La base del progreso social. Por eso la doble cara: la mujer adorada como santa y prostituta. Eva y María” (Kurnitzky, 2017:66-67).

Incluso, las culturas antiguas practicaban la prostitución dentro de los templos, como los de Afrodita, Adonis o Amón. También sucedió en los monasterios cristianos del Medioevo, aunque esta religión reprima la sexualidad, el celibato afirma la relación incestuosa con la naturaleza, pero en la negación; por eso las monjas se casan con Cristo y utilizan un anillo en el dedo anular. Dice el antropólogo: “Todo es ambivalente y los extremos se tocan... En cualquier momento una cosa puede convertirse en su contrario. El burdel simbólico puede volverse un burdel real” como pasó muchas veces en los conventos de la Edad Media (Kurnitzky, 2017:69).

El economista piensa que el matrimonio es la otra cara de la prostitución. Después de todo, ambos se consiguen con dinero; se paga al contado por una meretriz y se da una dote para la novia. Así, expresa: “el hijo tiene que buscar una mujer fuera de su —digamos— familia. El dinero que paga representa su renuncia a copular con su madre, su sacrificio. La esposa es el sustituto, la compensación. ¡Cuántos hombres buscan inconscientemente al doble de sus madres para casarse o comparan a sus mujeres con sus madres! Muchísimos” (Kurnitzky, 2017:64).

La madre representa a la mujer limitada a su papel reproductivo, “una máquina de partos” (Kurnitzky, 2017:54), como tal, simboliza la economía de la sexualidad. Así lo dice el antropólogo y agrega: “Sacrifica sus deseos sexuales inmediatos a favor de la economía social. De ahí la idea de la Madre Patria, de la madre que alimenta, une

y protege a sus hijos y, por extensión, a la comunidad. Una santa” (Kurnitzky, 2017:55).

En Nueva Guinea para conseguir una novia —como sustituto de la madre— se la tenía que comprar con conchas, que simbolizaban puercos (animales utilizados en el sacrificio como reemplazo de mujeres). Se trata de un intercambio de algo muy parecido: una madre, representada en unas conchas, por una esposa.

Las conchas y los caracoles se caracterizan por su semejanza con el órgano sexual femenino, la vagina, por esto fueron los primeros objetos utilizados como moneda; se les ha encontrado en tumbas egipcias, etruscas, púnicas, medievales. Hay un tipo especial: el caracol cauri o porcelana, llamado caracol dinero. Posiblemente los romanos los llamaron *porci* o *porculi*, que quiere decir puerquitos. En tiempos muy remotos circularon desde la India hasta China, Europa y África. Su particularidad es su semejanza con una vagina dentada, símbolo de la amenaza de castración, sin embargo, a diferencia de los dientes de una serpiente, el cauri está muerto y es inofensivo, por esto representa a la naturaleza femenina civilizada que sirvió como moneda para comprar a la novia.

En un diálogo, el antropólogo explica que en muchas culturas las conchas representan “la mujer reducida a su órgano sexual. Una máquina parturienta. ¡Ah! También ves a las vírgenes en sus conchas” (Kurnitzky, 2017:57). Su interlocutor responde: “Y tú te las comes. ¿Cómo están tus ostiones en su concha? ¿Serán afrodisíacos como el resto de los mariscos?”. La réplica del antropólogo hace referencia a lo exquisito del platillo que es, como todo buen alimento preparado, un producto cultural que sustituye al sacrificio en bruto, por esto afirma que “la cocina es el altar del hombre civilizado” (Kurnitzky, 2017:58).

Los interlocutores discurren sobre los héroes que pelearon en la guerra y dan su vida por la comunidad; fueron premiados con drogas o alcohol para entrar en éxtasis eufórico antes de morir. Algo similar sucede con los artistas de rock y todo tipo de estrellas; son adorados por la sociedad y empujados a una vida de éxito en el desenfreno que, muchas veces, termina prematuramente con su vida. Aceptan

gozosos su papel de víctimas de sacrificio, se visten y se arreglan especialmente para esto; tal y como lo hacían los elegidos antes de ser inmolados en los rituales ancestrales.

\*

La amena conversación entre elaborados platillos y copas de vino nos enseña que el sacrificio es una constante del proceso cultural, que va del sacrificio humano al del *pop star*, pasando por el sacrificio de Cristo. Este proceso avanza de sustituto en sustituto: el objeto del deseo incestuoso, la madre, es constantemente remplazado, como lo vemos en la elaborada comida de los mexicas, incluyendo el mole y el chocolate, bebida oscura y espesa que se bebía en lugar de la sangre o como, en la actualidad, los sacerdotes católicos beben vino en la misa. El chocolate es elaborado con semillas de cacao que tienen un tamaño similar al cauri.

Pero el proceso cultural no es lineal, incluye retrocesos y regresiones, como sucedió en el Holocausto o en el México prehispánico a la llegada de los españoles, cuando se dispararon los sacrificios humanos. Hoy en día posiblemente estamos en una etapa regresiva. Kurnitzky nos da un sencillo indicio: la pérdida de la cocina elaborada —relegada a los restaurantes elegantes— y la proliferación de los negocios de comida rápida y Coca-Cola por todo el mundo.

### **Nada, sólo dinero**

En este ensayo, Kurnitzky retoma el entramado conceptual sobre el origen del dinero para explicar las implicaciones que tiene el sistema económico neoliberal sobre las relaciones humanas, el cual deriva, finalmente, en la destrucción de la sociedad.

Si el dinero proviene de los cultos de sacrificio, simboliza el pacto social que reguló la conducta de los miembros de una tribu según los designios totémicos. El culto les recordó a los seres humanos que la vida pacífica sólo es posible cuando cada uno es capaz de poner freno

a sus pulsiones para no interferir en los derechos y la integridad de los otros. Las primeras prohibiciones fueron las referentes al incesto y las relaciones sexuales, de éstas se derivaron todas las demás. Fueron reguladas por leyes totémicas y religiosas.

Como vimos anteriormente las primeras monedas fueron acuñadas en los templos. La palabra *moneda* deriva del templo romano dedicado a la diosa Juno Moneta. Los sacerdotes recompensaron con monedas a los fieles que donaban ofrendas para el sacrificio, por ello fueron los primeros banqueros. Esto todavía lo podemos ver en el diseño arquitectónico de instituciones financieras, por ejemplo, una sección del edificio del Banco de Inglaterra hace referencia al templo de Vesta en Tívoli.

Las huellas religiosas las encontramos aun en algunos billetes, así tenemos al “ojo de Dios” en el billete de un dólar. Otros conservan representaciones de templos, como el de cinco dólares que tiene la leyenda “*In God We Trust*”, la cual podemos leer de la siguiente manera: “confiamos en el dios que nos reclama ofrendas y este billete lo certifica”, es decir, estamos dispuestos a cualquier sacrificio (Kurnitzky, 2017:109).

Finalmente, si el dinero es símbolo del sacrificio con él se puede negociar cualquier sacrificio e, incluso, evitarlo, pues siempre se podrá canjear por alguna cantidad de monedas. El que tiene mucho dinero puede comprarlo todo, incluso a las leyes que constriñen sus pulsiones; el deseo de apoderarse de los bienes de otros es una pulsión que debe ser regulada para que la sociedad se desarrolle de manera pacífica. Por esto se establecieron normas que sancionan el robo y controlan el enriquecimiento egoísta.

Adam Smith consideró que el egoísmo era el motor del intercambio, pues siempre se quiere tener los bienes de otro, como sucede en el comercio entre fabricantes de distintos productos; para obtener lo que no se produce es necesario entablar relaciones comerciales con otros agentes económicos. El concepto liberal de la economía y la sociedad se fundó sobre la idea de que se puede adquirir lo que no se tiene, con toda facilidad, por medio del intercambio; fue un principio de economía racional que dominó durante los siglos XVIII

y XIX. Sin embargo, el deseo de adquirir bienes de otro no se atiene a las leyes comerciales, así lo vemos en los actos de rapiña y saqueo abierto; al respecto, un escrito de la bitácora de Cristóbal Colón es muy ilustrativo: relata que los españoles siempre andaban “en busca de mujeres y oro” (Kurnitzky, 2017:113).

La mitología advierte sobre el peligro de este desenfreno egoísta. El rey Midas pidió a Dionisio que todo lo que tocara se convirtiera en oro, el dios le concedió el deseo que fue un castigo a su ambición, pues se vio imposibilitado para ingerir alimentos. Para quitarse esta maldición tuvo que bañarse en la fuente del río Páctolo. El baño simboliza el trabajo que es necesario hacer para lavar al metal precioso e introducirlo como un bien en la circulación económica. El trabajo es una mediación necesaria para las relaciones comerciales y la vida social en general.

Y es que al simbolizar al sacrificio, el dinero encarna al trabajo que éste implica y es capaz de mediar todos los productos del mismo sacrificio. Así, el dinero se convierte en un medio de canje universal, en un valor absoluto que despierta la ambición egoísta para poseerlo todo, colocarse encima de los demás y satisfacer cualquier pulsión. Por esto fueron necesarias las leyes tribales que, después de milenios, se transformaron en el contrato social del Estado de bienestar, garante de la distribución de los bienes y la satisfacción de las necesidades de la población. Se trata del proyecto de la Ilustración que fue continuado por la Revolución francesa y los movimientos sociales de los últimos siglos: una sociedad de individuos autónomos, unidos en un contrato social, con capacidad democrática para tomar decisiones y establecer leyes que controlen la ambición egoísta y los intereses económicos particulares. Éstos deben subordinarse a las necesidades y el bienestar de la población. Sin embargo, la política económica neoliberal va en el sentido contrario; tiene como motor al deseo de enriquecimiento egoísta que arrasa con la sociedad. En este sistema no importa nada, sólo el dinero por sí mismo; la producción de dinero con dinero y su adquisición en la casa de bolsa, donde prima la especulación y el dinero volátil sin relación directa con las actividades productivas y las necesidades de la po-

blación. Todo esto lleva, irremediablemente, a la liquidación de la misma sociedad.

## **Bibliografía**

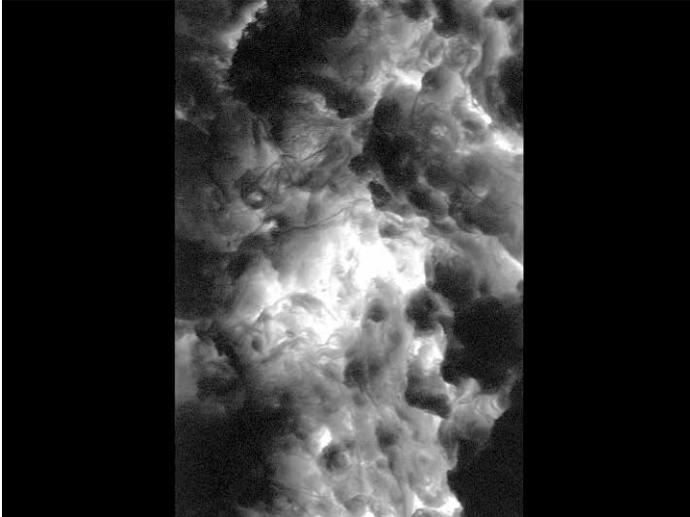
Kurnitzky, Horst (1992). *La estructura libidinal del dinero*. México: Siglo XXI.

## Jirones de un cuerpo: tejer en el destierro

*Sara Sutton*  
*Cynthia Araf\**

Tanta sangre le escurrió por los ojos para dejar de creer en los cuentos de hadas en que no creía. No podía dar por perdido el paraíso cuando por momentos lo habitaba. ¿Cómo dejar de buscar a ese hombre si —en fugaces instantes— sus miradas se habían cruzado?

*Paraísos y destierro.*  
*Sangre y miel.*



\* Texto de Sara Sutton y fotografía de Cynthia Araf.

Entre la fusión de sus cuerpos y la imposibilidad del encuentro aparecía el precipicio. Arrojada a ese hoyo negro, no sabía si se abismaba en la soledad más agónica o si la ausencia de luz difuminaba el contorno de los cuerpos que ardían: borradura del límite que en su momento inauguró la vida... su vida, siempre con el aliento entrecortado.

*Un día un hombre,*

después de tantos, fue el primero, el único. ¿Cuánta entrega a un fantasma? No, no era un fantasma, era el cuerpo de su escritura y el exceso de su nombre que al pronunciarlo la hechizó: Él se convirtió en su Dios. Y ella, siendo testigo de la ausencia del Nombre, apostó el cuerpo por su encarnación. Ah, niña ingenua. Sí, frente a él ella era una niña y, enloquecida por su deseo, se disponía a ser su amante fiel. Ningunos ojos podrían ya mirarla más que los suyos, ni el espejo regresarle su imagen; sólo Él podía ser espejo, palabra para nombrarla.

*Angustia.*

Vértigo: mareo frente al abismo y mareo de vuelo. Deseo nauseabundo de arrojarse y echar a volar retando temeraria a la ley; sin embargo, Él le arrancó el cuerpo y se lo llevó su ausencia, dejando tras de sí la locura del silencio. ¿Quién era?, ¿un cuento? Ella no lo quería sin carne, sin tiempo, sin tierra. Él era su destierro: su tierra prometida. Cuarenta años... no estaba dispuesta a morir sin tocarlo. Quería vivir sólo en sus brazos, a través de sus letras y su voz. Creía que sus ojos existían sólo para que Él los mirara, para que sus labios los cerraran y sólo volvieran a abrirse para buscar su rostro. Y así fue. Se infiltró por sus ojos y toda la invadió: en su ausencia aparecía en el aire, en la luna, en la arena, en sus manos. Se disolvió en él para renacer de su carne y llevarlo siempre dentro. Pero no era su cuerpo ni su texto ni sus manos ni su voz. Era el milagro, el depositario de todo a lo que ella había renunciado: la fuga, el pretexto de su delirio

y su rebeldía ante el saber. Era la potencialización de todo su deseo en un abrazo tembloroso que anunciaba la comunión.



### *Comunión*

de la tierra y el cielo. No eran dioses intoxicados de deseo, eran la tierra y el cielo enamorados. Él le confesó que con ella sería un Dios. Ella de antemano lo sabía, pues se creía materia prima, barro blando y húmedo con que él esculpiría su cuerpo de mujer. ¿Y qué criatura podría surgir del ominoso encuentro entre dioses y mortales?

Demonios que exiliados del cielo y aún conteniendo en su simiente el aliento divino se ven condenados a buscar y destruir la perfección. Ella, embriagada de deseo, estaba cierta de que los dioses existían. “No sólo hay dioses caídos —dijo temeraria—, siempre se caen y sin embargo un instante antes de su descenso, les develan a los empecinados amantes la experiencia de lo divino”. Pero ella quiso olvidar que ese instante es sólo un relámpago que irrumpe en el tiempo. Al confundir el tiempo con el instante inaprensible de lo sagrado —turbador de la profana cronología—, sólo quedaba el arribo del

*horror.*



Escena que prolonga en el tiempo la felicidad eterna e inmóvil de aquel encuentro. No obstante, ella se rehusaba a dejar de creer, le resultaba insoportable renunciar a construir, por un tiempo sin tiempo, un templo que disolviera el designio que dividió en un principio el cielo y la tierra. Caos. Los ojos ya no saben si miran o son mirados, los dedos se extravían en los vientres, las lágrimas en los flujos y los gemidos en los jadeos. Y ya no es Él quien le regresa a ella su propia imagen; sin pausas en Él se sumerge imposibilitada de resurgir.

Extraviada en la difuminación del espacio y la abolición del tiempo, olvidó que no hay encuentro posible. Así negó que eran dioses que se sabían mortales en medio de un carnaval que obnubilaba su saber. Hizo del velo carne: encarnación de la máscara y sus poderes. Se obstinó en no saber que siempre son cruces, nunca puntos de encuentro; que el canto divino es ineluctablemente preludeo del silencio. Mientras su texto leía, ella nacía para volver a morir entre trazos y letras delirantes.

No obstante, el cuerpo de esa niña que a ciegas se disolvía en Él, era hierba.

*Hierba*

que se deslizaba por cualquier fisura y voluptuosa buscaba cualquier hueco, cualquier falla o descuido para colarse e invadirlo. Fecundaba, cual esperma femenino, demonios entre lágrimas de sangre y vino, rezos profanos, monstruos dantescos y suplicantes serpientes. No quería humanizar al Dios de quien estaba enamorada; anhelaba su encarnación con el fin de profanar su cuerpo, hacerlo perder la razón y la medida, para entonces salvarlo entre sus brazos y hundirse con él en el desquiciamiento.

*Suspiro.*

Lágrimas, exhalaciones, gritos, temblores que intentaban descongestionar el cuerpo que implotaba de amor. Mas todo era un mito. Ella seguía leyendo y, entre frases intempestivas y lecturas que violan, su cuerpo no aparecía y su escritura era pura invocación. La embecía un amor siempre vestido de angustia. Angustia antes que amor: anticipación de la caída, de la trágica humanización del Dios, de la imposibilidad de amarlo sin suicidio.

Y hundida en este torbellino, un día —por fin— se perdió entre sus brazos y sus labios lo dejaron de evocar para besarlo. Se enfermó de amor, muriendo en la consumación incestuosa y su renuncia. Ya no había salida; se desvanecía en su presencia y en su ausencia.

*Perdida.*



No aparecía ya más que en su nombre, no cabía más que en sus brazos, no sentía más que sus besos, sus caricias y esos abrazos desesperados por arrancarse la piel. Ella se desparramaba en su nombre y la desgarraba su existencia. Era la vida amenazada por tanta vida, por tanto *tanto*. Entonces la sangre —símbolo de la violación del cuerpo aislado y protegido— apareció como manto protector, a modo de misteriosa frontera. Curiosamente la sangre, rebelde ante los ciclos orgánicos, acudió para protegerla contradiciendo a su deseo suicida de entregarse toda sin certeza de resurgir entre sus brazos.

*Caída  
libre.*

Ella era sorda al miedo, a la fisura del mito, a la falla en el Nombre; mas la sangre acudió ante un sí incondicional que no advertía tantas señas. La sangre milagrosamente fue el *no*, el no que sabía. En medio de abrazos y desenfrenos Él sólo hacía como si se entregaba. No cabe duda de que Él vivía otro cuento, leía otro texto, soñaba

aparte: calculaba. Retenía con desesperación las comas y los puntos mientras ella imploraba que extraviara para siempre la puntuación. Él, finalmente, optó por el silencio ante el filo de un discurso enloquecido.

Pero pronto se percató de que no era Él sino el viento. ¡Cuántas veces había sido por él poseída! El viento pícaro en las noches de melancolía tendía a colarse por su ventana y la recorría despacio, mudo, estremeciendo cada rincón de su ser. ¡Cuánta soledad en su locura!

Despechada, hizo un esfuerzo por recoger sus pedazos y lazar algo con ellos para no enloquecer al encontrar su nombre en cada lágrima. ¿Cómo hacer suyo su propio texto? Ahora debía recuperar su escritura, sus ojos, su cuerpo. Tenía la frágil ilusión de que de tanto repetir su nombre se gastaría hasta desaparecer.

Tuvo un sueño: en medio de una orgía de máscaras, ella —desprovista de prudencia y cobijo— se percató de que su atuendo era la piel. Anonadada, se descubre palpitante y expuesta al gélido viento que golpeaba los disfraces faltos de cuerpos. Máscaras que no escondían más nada, textos huérfanos de carne asediando un cuerpo desnudo, arropado de deseo.

*Vergüenza.*

*Deshonra.*

*Decepción.*

*Desencanto.*

Ella lloró un mar y ya no sabía si era por Él o por la intransigente realidad. Quizás fue su nombre. Ya no sabía si ahora lloraba por la realidad o por su obstinación en negarla. Lloraba de dolor y tristeza, de rabia y vergüenza.

*Desierto.*

Entonces, a través del silencio, el flujo incandescente se transformó en lava que quema y solidifica nuevas tierras. Pero esa exigua cordura —retazo de islote— no lograba asir su propio cuerpo luchando por desdibujarse y decirse desde otro aliento. Asfixia de fuego y ley. ¿Dónde encontrar una ventana? El exilio como escritura era su última esperanza.

Tanto amor no entregado, tanto llanto y tanto aliento la arrastraron a la palabra para trastocar el goce en texto; sin embargo, las palabras no venían y aquellas que se deslizaban etéreas, al intentar atraparlas, ya otra cosa expresaban. Reconoció que no encontraría un decir que exorcizara aquello que convulsionaba en silencio su cuerpo. Su texto era un hilado de jirones en el destierro del paraíso, palabras que cual dulces ornamentos, sin borrar la huella de su locura, sólo alcanzaban a rozar un sentido que descubría nuevas tierras. Textura discursiva,

*suplemento de oasis.*



Y el agua no apagaba su sed mas impedía que se ahogara en un pantano de sudoraciones concupiscentes. La tinta devenía texto y paulatinamente iban surgiendo trazos que hacían borde al infinito desierto.

Fue entonces cuando, vertida en su ausencia, se convirtió en mujer. Su llanto irrigó la arena y su gemir se tornó canto hecho de restos de los vericuetos de su amor. Y así, su nombre no le fue ya dado por la ley que condenaba al amor divino ni por el Dios hecho carne; más bien, se descubrió mujer al encarar la locura en un cuerpo horadado, al sentir en su propia piel la inmensidad del abismo y saber que su nombre verdadero no podía más que ser siempre un misterio. Intentar develarlo sólo engendraría ominosas respuestas. Tanta verdad y tanta ilusión. ¿Acaso podría ser de otra manera?, ¿no es el mito la única forma de acercarse a la verdad del ser?

### *Unidad perdida*

desde siempre pero añorada. Al percatarse de que el intento infatigable de sortear la muerte era al mismo tiempo suplicar su abrazo, enmudeció. De otro modo que madre y seductora siempre alerta, se descubrió incapaz de fundirse en otro. Ahora intenta decirse desde líneas que tiemblan armando un caleidoscopio con los pedazos que le quedan. Canto roto, partituras intraducibles en pentagramas.

### *No había Dios.*

No había hombre frente a su deseo ni beso que anunciara la verdad en la tragedia. El Dios estaba hecho de letras que no encarnaban y ni en su delirio conseguía dibujar su cuerpo. El deseo no logró tejer deleite a deleite nuevas alas, nuevos cuerpos empapados de tierra.



Su tragedia no fue su delirio sino haberse empeinado en hacerlo verdad. Amenazada por el castigo divino al haber osado usurpar el templo de los dioses, intentaba arrancarse con manos y dientes al Dios intangible que la había invadido. Diosa sin espejo, caída desde el inicio... venturosamente herida. Cuántas cenizas para gestar una mujer desgarrada y no ya una diosa desvalida; cuánto para hacer latir un corazón. Sólo a los dioses no les late el corazón y los andróginos son sólo posibles en el infarto del deseo.

*Arrojada.*

¿Y cómo se andaba en un cuerpo de mujer?, ¿cómo se amaba a un hombre?, ¿cómo se amaba en esta tierra, revoltijo de pedazos de divinidad contaminada? Amor descarriado y abrupto desamor. ¿Amor acaso?, ¿cómo construirse desde otro lugar con tantos trozos de carne? Su amor desterrado, sin patria ni tiempo, despierta asombrado en su orfandad en medio de un diálogo extraviado. Soledad que no dice y sólo impera.

*Ojos tristes.*

Manos que mejor se ocupan de escribir. Y mientras el deseo llora la realidad agujereada, intenta reinventarse con las heridas y las pasiones, con el ansia y el aliento. Al ir armando su nombre con anhelo y mundo, deseaba encontrar algo más allá de esa pequeña muerte y del apacible abrazo posterior al éxtasis. Borear la muerte, olerla, sentir el vértigo de su cercanía, pero ¿entregarse a ella así, sin más?

*Calma.*

Susurra el viento y ella entra en trance entre la escucha y la huida. No puede soportar el sonido del silencio y no puede seguir soportando no soportarlo. ¿Qué es el amor?, ¿qué podría ser ahora el amor? Siempre en su busca para vencer la vida rota en individuos. Y con la mujer extraviada, le entregó el corazón a un fantasma que jamás encarnó.

Finalmente llegó el sosiego después de aquel salto al vacío. Vacío que confundió con el cielo, ¿o cielo que descubrió vacío?

