



Trabajo Final de Grado

¿Escuchar lo disidente?

Aproximaciones desde los Gay and Lesbian Studies, el psicoanálisis y el arte

Modalidad: Ensayo académico

ESTUDIANTE: DIEGO MARTÍN ORLANDO FLORES

C .I. 5.009.568-7

TUTORA: ASIST. MAG. PAOLA BEHETTI

REVISORA: PROF. ADJ. MAG. IRENE BARROS

Montevideo, abril de 2021

ÍNDICE

ÍNDICE	2
RESUMEN	3
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. INTERDICCIONES	6
<i>Scientia sexualis</i> en detrimento de lo erótico	8
Genealogizar la cultura heterosexual.....	9
Resistencias a la cultura heterosexual.....	11
CAPÍTULO 2. (DE UNA) EXPERIENCIA EN LA PRÁCTICA, EFECTOS DE LA HETERONORMATIVIDAD	14
Efectos discursivos.....	16
El armario normando.....	20
CAPÍTULO 3. ¿POR QUÉ DESDE EL PSICOANÁLISIS/SPYCANÁLISIS?	27
Psicoanálisis y cuidado de sí en diálogo.....	29
Cuando el psicoanálisis no admite la disidencia	31
CAPÍTULO 4. DESAFIAR AL ARTE, ¿A QUÉ NOS ENFRENTA?	35
Efectos vanguardistas	37
<i>Surrealismo</i>	38
<i>La enunciación de los bordes</i>	42
CONCLUSIONES FINALES	45
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	49

RESUMEN

El presente Trabajo Final de Grado explora y cuestiona, de forma crítica, la práctica del psicólogo, cuando esta es afectada por el discurso heterosexual. La intención es visualizar cómo se produce dicha afectación en el abordaje de la disidencia sexo-genérica, considerando, principalmente, articulaciones teóricas de los *Gay and Lesbian Studies*.

Para analizar lo anterior, recurro a los aportes del psicoanálisis lacaniano y al arte como respuesta a un posicionamiento político, necesario al momento de abordar al sujeto. Considero con Foucault (1982), en *La hermenéutica del sujeto*, el psicoanálisis como un ejercicio espiritual. La exploración en torno al vínculo espiritualidad y psicoanálisis conlleva a un pasaje por la práctica antigua del «cuidado de sí», tal como la entendían en la Grecia antigua, especialmente, en su relación con la parresía. Como efecto de esto, Allouch (2007) renombra el psicoanálisis como *spycanálisis*, entendido ahora como un ejercicio espiritual adherido a las técnicas del cuidado de sí antiguas. Por eso, es esencial interrogar de qué manera esta nueva forma de nombrarlo aporta a la práctica del psicólogo.

Otra respuesta es pensar, a través de una selección de obras pictóricas enmarcadas en el arte moderno y contemporáneo, de qué manera el encuentro con el objeto artístico posibilita nuevas contextualizaciones dentro del campo de la psicología, tomando distancia de la práctica heteronormada.

Palabras claves: práctica, disidencia, psicología, psicoanálisis, arte

INTRODUCCIÓN

En el comienzo de este ensayo académico, creo pertinente mencionar cómo surgieron algunas de las interrogantes que me he realizado en este último período de mi formación de grado, las cuales guiaron la redacción del presente trabajo. Algunas se manifestaron en mi experiencia de análisis, ya que logré distinguir, según el saber que se obtiene en ese encuentro, mis inquietudes sobre mi futura práctica como psicólogo. Dicho saber, que construye el sujeto, no se obtiene mediante procesos donde prima la razón, sino que es el inconsciente quien dirige el encuentro.

Otra de las experiencias que me llevó a interesarme por el tema de este trabajo se dio en el transcurso de la práctica de graduación —digo *experiencias* en el sentido que le da Foucault cuando en la entrevista con Duccio Trombadori (1978) enuncia: «una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado»—. En esa instancia varios acontecimientos habilitaron mi inquietud. En primer lugar, el saber producto de la escucha clínica de un sujeto. En segundo lugar, la instancia de supervisión en la que el intercambio con mis compañeros, sobre su experiencia de escucha, muchas veces me precipitó a apartarme; puesto que construían el saber haciendo uso de categorías propias de los discursos operantes, como el de la heteronormatividad, estableciendo un saber exacto sin cuestionamiento alguno. Y es de ese lugar que busco apartarme.

Por ello, en una primera instancia formulo algunas interrogantes centrales: ¿en qué entramados discursivos se sostiene hoy la psicología?, ¿es legítimo en la actualidad continuar defendiendo la unicidad de la disciplina o, más bien, cabría decir las psicologías?

Asimismo, en otro orden quizás más acuciante, ¿desde qué ética sostener una práctica?, o inquietante, ¿cómo se están tratando desde las psicologías las disidencias sexo-genéricas?, ¿cuáles son los principales clichés teóricos que hoy atraviesan esta cuestión?

Es a partir de las contribuciones teóricas de los *Gay and Lesbian Studies*,¹ el psicoanálisis lacaniano y el arte que intento responder a las diversas cuestiones que planteo, reelaborando las experiencias de los espacios de formación que transitó en la licenciatura.

¹ Refieren a la producción académica que investiga sobre sexualidades e identidades de género no heteronormativas que posibilitaron, a partir de 1990, la creación de la «teoría *queer*». Esta teoría cuestiona la definición clásica de género que parte de la distinción de la «heterosexualidad» aceptada como normal (en inglés *straight*, es decir 'recto'), contraria a «lo anormal» (en inglés *queer* o 'retorcido'). Lo *queer* funciona como acto desestabilizador y como marco teórico. Muestra prácticas transgresivas, representadas por sujetos que no se nombran dentro de categorías como «homosexual», «gay» y «lesbiana», denominándose *queers*, resignificando el término en inglés que se usaba de manera despectiva hacia la disidencia, traducible como «raros».

En todo momento sabía que iba a lograr un aprendizaje al culminar este escrito, aun sin saber qué diré al final.

CAPÍTULO 1. INTERDICIONES

En una charla abierta, en la Facultad de Psicología (Udelar, 2018), Jean Allouch² respondió a la pregunta de una psicóloga participante del CRAM —servicio universitario en el que realizaba mi práctica de graduación— acerca de la historicidad en psicoanálisis. La compañera consultaba si él mantenía una postura crítica y reflexiva en el abordaje de la disidencia sexo-genérica, y expresaba, además, la necesidad de revisar ciertos postulados teóricos de Freud y Lacan.

Allouch expresó:

Muchas cosas que se publicaron en Francia en los años 30 hasta la muerte de Lacan, y lo que siguió, hablaban de los gais, lesbianas, fetichistas, de una manera horrible, si se abren los textos son intolerables, no se pueden leer, es una literatura que se ve ridícula, son escritos de médicos con ropa de psicoanalistas.

Sobre esta línea, Allouch (2005) ya había escrito «Avergonzados», texto en el cual se muestra crítico con el campo freudiano, entendido como campo psicoanalítico, y plantea que el psicoanálisis debe sentir vergüenza sobre el ejercicio de la heteronorma. Transmite que la vergüenza es generada por la lectura de ciertos textos psicoanalíticos que por estar tan impregnados en la heteronormatividad no pueden siquiera visualizar su alcance, como tampoco los daños que produce tal naturalización para la *experiencia de análisis*.

Esta posición política que toma un psicoanálisis —no podríamos generalizar diciendo *el* psicoanálisis— permea evidentemente el campo de la psicología, ¿acusarán recibo los psicólogos de estas interrogantes contemporáneas que Allouch nos propone?

Al leer algunas producciones teóricas contemporáneas descubrimos que no son interrogantes ajenas al campo freudiano ni a las consideraciones de los psicólogos. La historia de los discursos señala fuertes puntos de sintonía entre la heteronormatividad y el psicoanálisis, pero también han existido y existen puntos de diferencia y tensión. Desde Freud hasta la actualidad, el psicoanálisis, en sus múltiples variantes, ha sostenido una relación diversa con la heteronormatividad imperante, productora de subjetividades normalizadas, en contra de las diversidades eróticas y las disidencias sexo-genéricas. Por lo que, resulta interesante y necesario analizar los efectos de clasificar las identidades sexuales y, por ende, la psicopatologización de las disidencias.

² *PsicoUdelar* (2 de agosto de 2018). Charla con Jean Allouch. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=7-WIJ4gPYsh>

Es pertinente ubicar el nacimiento del psicoanálisis dentro de una determinada escena cultural: *la época victoriana*, estrechamente ligada a una sociedad moralista y disciplinaria, con rígidos prejuicios sobre la sexualidad. No en vano Foucault (2014) titula el primer capítulo del primer volumen de *Historia de la sexualidad*: «Nosotros, los victorianos», texto en el cual se sitúa a la familia como dispositivo heteronormalizador. Es allí donde el Edipo freudiano cumplirá su función reguladora. La heteronorma, pero también el atravesamiento del complejo de Edipo, le permitirá al sujeto un adecuado acceso a la realidad, constituyéndose en él un yo estabilizado en una identidad.

En este contexto, la histeria como síntoma de una época responde a la resistencia de un discurso científico positivista, que reduce el sujeto a un objeto. Es en este punto que la histórica desafió el saber médico y produjo en Freud el movimiento discursivo de callar. Porque eso demandaba Emmy von N.:

Por algún camino doy en preguntarle por qué ha tenido dolores de estómago, y de dónde provienen. Yo creo que en ella los dolores de estómago acompañan a cada ataque de zoopsia. Su respuesta, bastante renuente, fue que no lo sabe. Le doy plazo hasta mañana para recordarlo. Y hete aquí que me dice, con expresión de descontento, que no debo estarle preguntando siempre de dónde viene esto y esto otro, sino dejarla contar lo que tiene para decirme. (Freud, 1992, p. 84).

El psicoanálisis, entonces, surge del encuentro entre Freud y las no escuchadas, las históricas. En ese contexto científico, sostenido en los fundamentos galileanos, es que Freud descubre el síntoma histérico corrompiendo ese saber: allí donde fracasa la razón se instala el psicoanálisis, produciendo una ruptura con dicho discurso operante. El psicoanálisis cuenta con un real que no puede ser subsumido por ningún sistema simbólico siendo disyunto del real científico.

Lacan, continúa los descubrimientos de Freud, y localiza una nueva subversión: la del sujeto y la del objeto. Por una parte, le supone un sujeto al inconsciente freudiano, cuya estructura es de escisión: división particular entre saber y verdad. Y, por otra, el objeto se le presenta al sujeto no como un complemento, ya que no está y debe ser producido.

Como anota Pura Cancina (2008, p. 18) la construcción en Freud apunta a la verdad histórica, es decir, no puede ser puesta en el mismo plano que otra verdad, no es *La Verdad* de la filosofía. El término griego *aletheia* implica una negación dada por el prefijo *a*, quiere decir 'desocultamiento', la verdad como *aletheia* implica lo que el analizante descubre, que lo que creía que era verdad no lo era, lo que implica una relación con algo oculto, y en esto se juega su responsabilidad. De todas maneras, no es lo mismo que la categoría de lo verdadero en la lógica formal, verdad no es exactitud. Se trata, más bien, de la 'formación' (Bildung), en el sentido en que lo usa Freud para decir de las formaciones

del inconsciente, (Bildungen des Unbewußten). Es una formación que a su vez forma, o sea que enseña y transforma, transforma eso que ha sido enseñado.

***Scientia sexualis* en detrimento de lo erótico**

El dispositivo de sexualidad elaborado por Michel Foucault posibilita pensar lo erótico desplazado por la *scientia sexualis*. Revisemos sucintamente la noción de dispositivo que propone este autor, para ello es preciso realizar un recorrido bibliográfico, el cual nos mostrará, principalmente, un período arqueológico y otro genealógico. En el primero situamos a modo de hito *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), en este último el objeto de análisis es la episteme, es decir, «el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época dada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias, eventualmente a sistemas formalizados» (Foucault, 2015, p. 249).

El período genealógico lo podríamos establecer a partir de *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976), obras que se dedican al análisis de las formas del ejercicio del poder, aunque no haya escrito una obra metodológica específica. Con ellas, Foucault nos introduce en la noción de dispositivos, a saber: dispositivo carcelario, de poder, de saber, de sexualidad, de alianza, de subjetividad y de verdad.

El 10 de julio de 1977; en una entrevista realizada por Jacques-Alain Miller, Gérard Wájeman, Alain Grosrichard, Guy Le Gaufey, Gerard Miller y Catherine Millot, para la revista *Ornicar?*; Foucault nos acerca al concepto de dispositivo:

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, [...] los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. (p. 1).

Según Castro (2004) se podría decir que la episteme y el dispositivo son prácticas discursivas, un conjunto de reglas recónditas e históricas determinadas en el tiempo y en el espacio que han definido las condiciones para el ejercicio de la función enunciativa; la cual, como nos señala Foucault (2015), es una relación singular.

Foucault, a través de un enfoque genealógico-político, devela la creciente preocupación por las cuestiones éticas. Señala la desviación de un psicoanálisis normalizador que concibe como *scientia sexualis*, es decir, como productor de un discurso sobre el sexo, en términos científicos y médicos, considerando los placeres bajo la regla de la normalidad. Esta *scientia sexualis* establece una verdad sin dar lugar a lo erótico (*ars erotica*). En palabras de Foucault (2014):

En el arte erótico la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tenido en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y, ante todo, es tenido en cuenta en relación consigo mismo. (p. 57).

Estas preocupaciones se hacen evidentes en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, allí el psicoanálisis es concebido como una pieza clave del dispositivo de la sexualidad y del «biopoder». Inquietud que podría remitirse a las conclusiones del primer volumen, cuando el autor escribe: «ironía de este dispositivo de sexualidad: nos hace creer que en él reside nuestra liberación» (Foucault, 2014, p. 152).

Ambos períodos, arqueología y genealogía, se apoyan sobre un principio en común: escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto. Es importante destacar que el paso de la arqueología a la genealogía no significó la supremacía de una sobre la otra, sino que es una ampliación del campo de investigación para incluir de manera más precisa la relación no-discursividad/discursividad.

La genealogía es la que examina exhaustivamente la pluralidad del pasado y demuestra los efectos que el poder ha dejado sobre la verdad. Es por este motivo que Foucault se muestra crítico con una historia concebida como lineal y totalizante. La genealogía es una forma distinta de historia que muestra la constitución de los saberes, de los discursos, sin referirse a un sujeto.

Genealogizar la cultura heterosexual

Comenzaremos por ubicar históricamente el surgimiento de la denominación heterosexual-homosexual. Según Capurro (2008), «este análisis implica una toma de posición inicial: la de considerar que *homosexual* es un término que no nombra una invariable esencia, como tampoco lo hace *heterosexual*, sino que ambos han servido para nombrar determinadas construcciones históricas» (p. 56). Primero se tuvo que definir la «sexualidad» la cual aparece en el siglo XVII «como un conjunto fisiológico y psicológico completo que gobierna las funciones genitales del individuo» (Capurro, 2008, p. 63).

Entonces, fue a partir de definir la sexualidad en su aspecto diverso y contra natura que surgió la nominación *homosexual*, fue necesario nombrar al conjunto de los heterosexuales como una sexualidad «sana», orientada en la familia nuclear, con una pareja heterosexual unida en matrimonio, con hijos.

Louis-Georges Tin (2012),³ en *La invención de la cultura heterosexual*, hace una genealogía en términos foucaultianos acerca de la invención de la heterosexualidad como fenómeno cultural fechable.

Por lo que, cabe preguntarse, siguiendo a Tin (2012), sobre las posibilidades y condiciones que habilitaron la invención de la cultura heterosexual: ¿qué mecanismos han posibilitado que sea la cultura heterosexual y no otra? ¿Cómo funciona dicha cultura? ¿Cómo y qué es lo que la hace posible —referido al poder—? ¿Qué es lo que la legitima? ¿Qué enunciados aún siguen funcionando con efectos de verdad —referido al saber—?

El trabajo genealógico de Tin (2012) propone eliminar a la heterosexualidad del orden de la naturaleza y hacerla ingresar en el «orden del tiempo», es decir, en la historia (p. 13). El término *heterosexual* no surge hasta el siglo XIX y necesitó de ciertas condiciones para instituirse como hegemónico. La «cultura heterosexual», como la llama Tin (2012), se establece como «institución normal» que incide directamente en las prácticas y en las identidades de los sujetos, excluyendo las disidencias, o, mejor dicho, instaurando clasificaciones sobre estas.

Según el autor, existe un período previo, el de la «cultura homosocial», y es a partir de este que se produce el pasaje de una ética homosocial a una ética heterosexual moderna. Esto ocurre fundamentalmente a partir del siglo XII con el amor cortés, donde el amor romántico establece la pareja hombre-mujer. Tin (2012) ubica la Edad Media y el auge del feudalismo como el período histórico en el que se construye y se disemina la cultura homosocial, comprendida en las relaciones de caballería del siglo XII.

La ética que demuestra la cultura homosocial se puede visualizar en una vasta reseña literaria de diversas leyendas heroicas de caballeros. El autor precisamente utiliza el término *homosocial* para establecer una diferencia con el acto sexual. Además, es importante destacar que la categoría «homosexual» se define en el siglo XIX, muy posterior a dichos postulados.

El término *homosocial* engloba una concepción del amor, propio de las amistades masculinas, integrando un carácter global u orgánico dentro de la sociedad medieval. En Occidente, según el autor, esta jerarquización del amor cortés, en sus inicios, se enfrentó a diversas resistencias de las instituciones dominantes: la nobleza, la iglesia, la medicina.

³ Doctor en letras y militante contra la homofobia y el racismo (Martinica, 1974). Fundó la asociación *Homonormalités* en 1997 y, a partir de 2004, se implicó en la lucha contra las discriminaciones raciales, fundando el CRAN (Conseil Représentatif des Associations Noires). En 2005 estableció el Día Mundial de la Lucha contra la Homofobia.

Resistencias a la cultura heterosexual

La primera resistencia que menciona Tin (2012) es la caballerescas. En el siglo XII, la nueva práctica cultural del amor cortés se posiciona como antagónica a las relaciones homosociales. Los caballeros buscaban mantener la ética caballerescas, que asociaban con lo masculino; las nuevas relaciones heterosexuales aparecían como un lugar ganado para las mujeres y, por ende, un riesgo para sus privilegios. El autor indica que es en esta época cuando se instaura la acusación sodomita como herramienta principal de la heterosexualidad, no como opuesta a su representación, sino que lo que se le oponía eran los lazos homosociales que daban lugar a la exaltación de lo masculino como factor dominante. Asociar sodomía y homosociabilidad fue una estrategia de debilitamiento de esta ética.

La ética caballerescas intenta preservar el estatus de los hombres y compartir su posición social, mientras que la ética cortés se enfoca en el acercamiento hacia las mujeres, encontramos como efecto el *amor romántico* entre el hombre y la mujer.

La caballerescas es sinónimo de amistades viriles, mientras que el amor cortés edifica un imaginario de supremacía del género «masculino», para preservar la masculinidad, que solo podía ser reconocida y afirmada por otros hombres.

¿Esta afirmación de «masculinidad» entre hombres se visualiza en la actualidad como producto de un distanciamiento de lo «femenino»? ¿Caballerescas y cortesía no se emplean conjuntamente para representar una masculinidad normativa?

El autor toma varios ejemplos literarios para reflejar los conflictos en el pasaje de una cultura a otra, principalmente en *Tristán e Isolda*.⁴ Este texto revela cómo los modos de la cultura heterosexual se imponen: es la ética del amor romántico. El autor establece una primera versión, en la cual el amor entre los dos personajes era un elemento más de la trama, este ocurre al beber una «poción amorosa». Sin embargo, en versiones posteriores, Tin (2012) muestra que, en la instauración del amor cortés heterosexual, esta «poción amorosa» desaparece de la narración y el amor «nace a primera vista», de manera «natural» (p. 42).

Es recién en el siglo XVII donde la heterosexualidad triunfa totalmente sobre la resistencia caballerescas.

Otra resistencia que enuncia Tin (2012) es la clerical, resistencia distinta a la caballerescas, mientras la primera se enfoca en una cuestión *de género*, en la cultura

⁴ *Tristán e Isolda* es una leyenda que cuenta la historia de amor entre un joven llamado Tristán y una princesa irlandesa llamada Isolda. La principal característica de la historia se basa en mostrar un idilio que escapa de todas las normas y de los sentidos morales de la época, siendo una de las principales obras culturales de la edad media.

cristiana la preocupación era *el sexo*, ya que este impedía acceder al cielo (p. 90). Por lo que, el celibato era el medio para lograrlo, el hombre debía rechazar la carne que «era fundamentalmente el rechazo a la mujer», para así alcanzar la trascendencia divina (p. 87).

La mujer sería el objeto que no le permite al hombre acceder al cielo, por lo tanto, se visualiza una preferencia por la cultura homosocial, entendida para el cristianismo como una «ética de hermandades» en la que el amor entre hombres no remite a lo carnal, como sí lo hacía el amor entre mujer y hombre.

Esta resistencia, al visualizar que la cultura heterosexual se instala, establece restricciones, por un lado, el matrimonio como sacramento evidencia la solidificación de la hegemonía heterosexual y, por otro, en el siglo XVI, se concilia la ética sacerdotal con la cultura conyugal.

La última resistencia analizada por Tin (2012) es la médica. Desde un principio, la medicina posiciona el amor cortés como síntoma de una patología social y comienza la búsqueda por las explicaciones biológicas de esta «enfermedad del amor», recetando las prácticas sexuales como un método curativo.

El autor cita al médico Jean Aubéry, quien en su texto sobre qué es el amor puntualiza dos tipos de este, uno «celestial y virtuoso», ubicado en el cerebro; y otro «sensual y voluptuoso», ubicado en el hígado. El primero es un amor propio de una ética cristiana y moralista, mientras que el amor sensual era «indiscutiblemente malo». En consecuencia, estas puntualizaciones mostraban que el discurso antierótico de la medicina podía sustentarse al mismo tiempo en las tradiciones religiosas y las caballerescas.

Entonces, para la medicina es una cuestión de sexo al igual que para la Iglesia, es por esto que Jean Aubéry valoriza al amor «celestial y virtuoso». También es una cuestión de género como para la caballería, al hablar de un amor «indiscutiblemente malo, donde los héroes son arruinados y convertidos en afeminados como Hércules, Antonio y tantos otros» (Tin, 2012, p. 165).

De esta manera, la invención de la heterosexualidad «nace como una enfermedad que los médicos en un principio intentaban curar» (Tin, 2012, p. 185). Era una enfermedad que debían tomar muy en serio, estableciendo una «tipología sexual» que daba a lugar a tres clases de individuos:

Los homosexuales, que sentían una atracción enfermiza por las personas del mismo sexo; *los heterosexuales* que experimentaban una atracción enfermiza por las personas del sexo opuesto; *las personas normales*, que no hacen de la sexualidad una práctica autónoma o exaltada, que dentro de lo posible se casan, tienen hijos y sienten una profunda y sincera amistad por su partenaire, demás está decir, del sexo opuesto. (Tin, 2012, p. 186).

Según el autor, estos *tres tipos de individuos* fueron desvaneciéndose progresivamente para adoptar la lógica del binarismo —los heterosexuales, que son por supuesto normales, y los homosexuales, que no lo son—, regla que se establece sin cuestión alguna en el siglo XX.

El discurso médico pasa a ser un reforzador de la cultura heterosexual, resiste cualquier obstáculo y se opone a lo que se consideraba una potencial indiferenciación entre hombres y mujeres. Esto se hace evidente con la creación de una educación mixta, donde hombres y mujeres debían convivir continuamente para estrechar así sus relaciones y evitar desviaciones (homosexuales) no deseadas. No obstante, para evitar también la confusión de géneros, se instauraron «prácticas diferenciales en el seno de la escolaridad mixta: gimnasia que desarrolla la musculatura para los muchachos, y gimnasia rítmica para las chicas» (Tin, 2012, p. 200).

Para finalizar esta contextualización histórica, destaco una anécdota que trae Tin (2012) en su texto: en una reunión informal, en la cual comenta que investiga sobre la homosexualidad y heterosexualidad, una mujer le dice: *Eso no está bien, la gente va a pensar que la heterosexualidad no es algo natural* (p. 6).

La heterosexualidad se fue edificando como un imperio invisible.

CAPÍTULO 2. (DE UNA) EXPERIENCIA EN LA PRÁCTICA, EFECTOS DE LA HETERONORMATIVIDAD

¡Cuántas palabras deberán ser escritas, dichas, divulgadas, sobre el mundo de las que nos rebelamos a la naturaleza y creamos alas de las espinas! ¡Cuántas!, para contrarrestar la violenta ignorancia desde donde hablan y castigan nuestros cuerpos por no ser como ellos.

Susy Shock, 2016⁵

Mi experiencia en el Centro de Referencia Amigable (CRAM) no fue un simple pasaje dentro de la formación académica, sino que la viví como algo inquietante, que me permitió cuestionar lo que escuché y reelaborar el abordaje, como psicólogo, de la disidencia sexo-genérica. Como pueden apreciar, la nominación de este Centro contiene la palabra *amigable*, la cual hace referencia a *friendly*, definición que surge en la década de los noventa en Estados Unidos para referirse a lugares, políticas, personas o instituciones que pretendían mantener un ambiente tolerante hacia las personas LGBT (lesbianas, gais, bisexuales y transexuales), y de ahí proviene la nomenclatura *gay friendly*. Recordemos que el objetivo de este Centro es brindar a estas personas un espacio de escucha, una experiencia de análisis.

Al hablar de experiencia, considero oportuno mencionar algunas cuestiones en torno a ella, Giorgio Agamben (1978) en *Infancia e historia, ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, sostenía:

En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues, así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo. (p. 7).

El autor cita a Walter Benjamin, quien ya en 1932 «diagnosticaba» una situación de «pobreza de experiencia», causada por la primera guerra mundial:

Sin embargo, hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran

⁵ Es una activista, actriz, escritora, cantante y docente argentina. Ella se reconoce como artista trans sudaca. Formó parte del Frente Nacional por la Ley de Identidad de Género, una iniciativa que impulsa la sanción a nivel nacional de una ley que garantice la adecuación de todos los documentos personales a la identidad de género vivida, el nombre elegido por las personas y el acceso a tratamientos médicos de quienes soliciten intervenciones sobre su cuerpo.

ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia. (Agamben, 1978, p. 8).

No se trata, dice Agamben (1978), de que la experiencia desaparezca, sino que se desplaza o adopta otras coordenadas:

No significa que hoy ya no existan experiencias. Pero éstas se efectúan fuera del hombre, siendo este quien se queda contemplándolas con alivio. Desde esta posición resulta particularmente instructiva una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico [...] la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos. Naturalmente, no se trata de deplorar esa realidad, sino de tenerla en cuenta. (p. 10).

Entonces, como decía más arriba, mi experiencia en CRAM tuvo algo de inquietante, me permitió la posibilidad de hacer con lo vivenciado y no solo capturarlo a través de una «máquina de fotos».

Es por esa razón que de mi práctica destaco tres experiencias: la de escucha de los pacientes, la de supervisión colectiva y la de escucha de los otros compañeros de la práctica.

La experiencia de escucha de los pacientes estaba atravesada por la supervisión colectiva, implicaba un posicionamiento discursivo según los géneros y una deconstrucción constante en el abordaje de los sujetos. El enfoque teórico era desde un psicoanálisis disidente y no afín con la psicopatologización. El hecho de que la escucha involucraba los *Gay and Lesbian Studies* permitió cuestionar postulados teóricos de la psicología y así distanciarse de todo diagnóstico.

En la clínica, es relevante estar atento y ser receptivo con el paciente, estableciendo una distancia óptima que permita escuchar y vivenciar lo transferido por este (Albajari, 2007). Resulta útil atender a la primera impresión que se tiene del paciente, observando principalmente el lenguaje corporal, vestimenta, gestos, maneras de estar quieto o moverse (Siquier de Ocampo *et al.*, 1974).

A mi entender, la distancia óptima produce una ambivalencia, ya que construye un objeto a partir de la mirada, alude a la insistencia en la forma que se presenta el sujeto y se produce una vigilancia efectiva de lo que se siente por el que se está atendiendo. Por otro lado, no hay distancia con las imágenes, estas precipitan una conclusión en torno a la identidad del otro, de su aspecto sexuado. La mirada ideológica funciona como prejuicio, en tanto decodifica signos, ¡una manera impresionante de mantener distancia! En realidad, la imagen hace perder distancia y rápidamente concluye, busca ansiosamente responder la pregunta de qué es ese otro. Esta precipitación por las imágenes en diversas instancias

condicionó el decir de mis compañeros, la heteronorma hizo efecto y provocó una inhabilitación del deseo del paciente.

Por ello, propongo no establecer una distancia óptima, sino una *distancia óptica*. Esta nos habilita a despojarnos de identificar una imagen con un rol asignado a determinada categoría del sexo, entendiendo la multiplicidad de singularidades de un otro que se nombra diferente, impartiendo un no borramiento de su singularidad. Esa dimensión imaginaria posibilita una pregnancia a través de la cual un sujeto queda subsumido a imágenes puramente creadas sobre un régimen político que imposibilita crear categorías desde el deseo.

Entonces, hay que intentar desnaturalizar una escucha en términos de normas e identidades, es decir, a no *repetir lo idéntico: a escuchar lo disidente*.

Fue a partir de dichas experiencias que logré preguntarme, ¿cómo se están tratando desde las psicologías las disidencias sexo-genéricas?

Efectos discursivos

Ahora bien, para abordar la pregunta anterior, propongo pensar en los efectos que la heteronormatividad produjo en el servicio universitario CRAM, el cual funciona desde varios institutos, apuntando a la cercanía de un conocimiento integral del sujeto. De este modo, la supervisión técnica está integrada por diferentes docentes de la Facultad de Psicología (Udelar) provenientes del Instituto de Psicología Clínica, del Instituto de Psicología de la Salud y del Instituto de Fundamentos y Métodos en Psicología.

En la web del centro encontramos un documento que propongo analizar discursivamente, el CRAM adjunta a su propuesta la *Guía para el reconocimiento de una buena práctica de intervención psicológica con pacientes LGBTIQ+*,⁶ la cual se basa en el documento de la American Psychological Association (2012), *Guidelines for psychological practice with lesbian, gay, and bisexual clients*.

La Guía se organiza en cinco apartados y establece pautas para reconocer una buena práctica de intervención psicológica, comienza describiendo las «Actitudes hacia la diversidad sexual» y en el primer punto, que surge de lo que diría un consultante, expresa: «Mi psicólogo/a realiza intervenciones que afirman mi orientación sexual, identidad de género y/o expresión de género porque no considera que la homosexualidad, bisexualidad o transgeneridad sean enfermedades mentales» (p. 1).

⁶ Disponible en: https://psico.edu.uy/sites/default/pub_files/2019-12/Flyer.pdf

Aquí, el término «afirmar» muestra un rasgo evidente de un discurso médico. A pesar de que se puntualice en ese término, porque no se considera que la «homosexualidad, bisexualidad o transgeneridad sean enfermedades mentales», prefiero distanciarme de esa «buena» práctica. Y me pregunto: ¿Qué es una «buena» práctica?, y, en consecuencia, ¿qué riesgos implica desde nuestra práctica afirmar una identidad a un sujeto?

En primer lugar, esta perspectiva, desde la salud, considera a las poblaciones trans, lesbianas y gay dentro de ciertos parámetros y/o características inamovibles que los determinan como sujetos, estipulando, así, lo que es una práctica «buena». Esta es solidaria con la psicopatologización, ya que entiende que dicha población no goza de «buenas» prácticas, es decir, prácticas y eróticas disidentes de la sexualidad propia del régimen heterosexual.

En segundo lugar, diré que afirmar una categoría implica una generalidad, la clasificación de las identidades sexuales como método de evaluación del sujeto funciona de forma naturalizada dentro del ámbito psicológico y se convierte en una práctica que lee signos. Estos rasgos fenomenológicos precipitan una «única» lectura de una imagen, adjudican una correspondencia hombre-mujer, los cuales se perciben como categorías biológicas inamovibles y no como significantes, como sí lo serían para el psicoanálisis. Hombre-mujer no son rasgos biológicos, son significantes. Establecer una primacía de las imágenes sobre el decir del sujeto implica un riesgo, ya que las imágenes juegan como un *a priori* a su enunciación.

En tercer lugar, la Guía, al establecer pautas para que el sujeto reconozca a un buen psicólogo, asiente que el sujeto sea un aficionado al discurso de las identidades de género, es decir, que considera que la población en cuestión requiere de esa afirmación por parte del psicólogo y como consecuencia el sujeto dirá: es un buen psicólogo. Entonces, según este diagnóstico *friendly*, ¿qué sucede si el sujeto prefiere mantenerse en los márgenes de la afirmación de una identidad?

La psicología, como otras disciplinas, habría aportado a la materialización de categorías normadas, estableciendo un orden natural en lugar de un orden histórico. En la década del cincuenta, Canguilhem aborda epistemológicamente la definición de la psicología y explicita que esta como estudio de la conducta no responde a la pregunta de ¿qué es? Esta inconsistencia conceptual habilita a la permeabilidad en la práctica de los discursos operantes, tales como, el discurso médico, religioso, entre otros, afectando directamente el abordaje del sujeto:

De manera que el comportamiento del psicólogo del comportamiento humano encierra casi obligatoriamente una convicción de superioridad,

una buena conciencia dirigista, una mentalidad de «manager» de las relaciones del hombre con el hombre. Es por eso que debemos volver a la pregunta cínica: ¿quién designa a los psicólogos como instrumentos del instrumentalismo?, ¿en qué se reconoce a los hombres que son dignos de asignar al hombre-instrumento su rol y su función?, ¿quién orienta a los orientadores? (Canguilhem, 1956, p. 10).

Retomemos aquí la polémica planteada por Canguilhem (1956) cuando, a finales de la década de los cuarenta, Daniel Lagache, psicoanalista y freudiano, pretende imponer en la universidad un programa de psicología única. A esto responde Canguilhem (1956) en su conferencia, con una crítica arrasadora sobre la cientificidad de la psicología, llegando a plantear que la psicología es:

En efecto, numerosos trabajos de psicología dan la impresión de que mezclan con una filosofía sin rigor, una ética sin exigencia, y una medicina sin control. Filosofía sin rigor, porque es ecléctica, so pretexto de objetividad; ética sin exigencia, porque asocia experiencias etológicas, ellas mismas no criticadas —la del confesor, la del educador, la del jefe, etc.; medicina sin control, ya que, de las tres clases de enfermedades más ininteligibles y menos curables, enfermedades de la piel, enfermedades de los nervios y enfermedades mentales, el estudio y el tratamiento de estas dos últimas han proporcionado siempre a la psicología sus observaciones e hipótesis. Por lo tanto, puede parecer que al preguntar «¿Qué es la psicología?» se plantea una pregunta que no es ni impertinente ni fútil. (pp.1-2).

Esta imprecisión para determinar qué es la psicología evidencia, según Canguilhem (1956), la convicción de superioridad del comportamiento del psicólogo sobre el comportamiento humano, denotando la detentación de un saber que lo habilitaría a dirigir o direccionar la conducta, la reflexión, el discurso del consultante, del sujeto.

Precisamente sobre la categorización, David Halperin (2007) establece la necesidad cuidadosa de analizar dichas nominaciones, visualizando su funcionamiento, ya que el solo hecho de utilizar términos como por ejemplo gay o lesbiana no establece alguna garantía o seguridad de adhesión al término correcto.

Es crucial atender los efectos que producirá nuestra terminología elegida cuando se la haga funcionar y comprender de manera concreta lo que va a suceder. El problema de elegir un término no debería distraernos del análisis de su instrumentalización, ni del examen de su investidura estratégica, por varias fuerzas, ni de la crítica de las modalidades de su incorporación en diversas técnicas de poder (Halperin, 2007, p. 85).

Por ejemplo, sobre el término *queer*, Halperin (2007) expresa que este es utilizado de manera tal que provoca una falsa impresión, reuniendo a todas las especies de proscritos sexuales, promoviendo la idea falsa de solidaridad sobre las categorías de gais y lesbianas por un lado, y sadomasoquistas, fetichistas, pederastas y personas transgénicas por el

otro, también enuncia que la inconsistencia del término pareciera que habría afrontado las diferencias étnicas y de género por lo que no evidencian problemas a cuestionar.

Entender la capacidad de lo *queer*, expresado en los primeros defensores del término, es sumamente importante, ya que se trata de una posición de resistencia a la heteronorma, y como efecto, lo *queer* permite el desarrollo de nuevas formas culturales, distantes de la consistencia de las identidades propias de la heteronormatividad.

Leo Bersani (1998), en *Homos*, cuestiona y analiza la teoría *queer* contemporánea, articulando el psicoanálisis y los trabajos de Foucault; su ensayo se inscribe en los llamados *Gay and Lesbian Studies*. En la historia de los grupos minoritarios en lucha por su reconocimiento y la igualdad de tratamiento, ninguno de ellos realizó nunca un intento semejante por hacerse inidentificable al mismo tiempo que exigía que lo reconocieran:

Hemos aprendido a desear desde adentro de las normas heterosexuales y estructuras de género que ya no podemos considerar naturales o englobadas de absolutamente todas las alternativas de autoidentificación. Como deconstruir una identidad impuesta no borrará el hábito del deseo, podría ser más provechoso someter a prueba la resistencia de la identidad desde adentro de este. (p. 19).

El autor se pregunta en el primer capítulo: «¿quiénes son esos otros que repetidamente añadido a mí mismo?», se tratará de ver las maneras en que «un yo o un *nosotros* inevitablemente limitados también hablan más allá de su perspectiva particular. [...] La identidad y la política sexual no son cuestiones definidas por preferencias sexuales determinadas» (p. 22).

Sin un análisis sobre las categorías, cualquier «identidad» sexual «homo» o «hetero» imitan estereotipos existentes, por lo tanto, las relaciones marcadas con el significante de *disidentes* también se forjan sobre estos estereotipos preponderantes.

Allouch (2005), por ejemplo, se distancia fervientemente del discurso médico y psiquiátrico, entonces, ¿no sería oportuno repensar la práctica del psicólogo, desde estos distanciamientos?

¿Un psicoanalista está fundamentado para decretar cuál es el género (*gender*) de alguien? ¿De significar a alguien y a su entorno cuál es su posición en la erótica? ¿A jugar al experto? La respuesta es no y eso concierne a todos y a cada uno. Un psicoanálisis no identifica en un género, si él identifica así, no es un psicoanálisis. Dicho de otra manera: el objeto causa de deseo no se presta a ser representado. (p. 2).

Butler (2018), por otro lado, introduce la noción de *performatividad del género*, en el capítulo «Política de género y el derecho a aparecer» de *Cuerpos aliados y lucha política*, ayudándonos a entender la lógica producto del advenimiento del régimen heterosexual. Para esta autora, lo performático son aquellos enunciados lingüísticos que al momento de

pronunciarse generan un efecto capaz de materializar una realidad que no admite excepciones; son una creación que genera categorías jerarquizadas, donde los sujetos se ven implicados coartando su enunciación singular. Esto convierte los actos corporales en performativos.

Parafraseando a Butler (2018), las primeras inscripciones e interpretaciones de acuerdo a una estructura binaria de género, es decir, masculino/femenino, se van imprimiendo en los sujetos a través de las expectativas y fantasías depositadas por los otros y escapan en un principio a nuestro control; estas normas se imponen en términos psicosociales y ante este imperativo se estructuran los cuerpos normados.

El armario normando⁷

No soy un hombre. No soy una mujer. No soy heterosexual.
No soy homosexual. No soy tampoco bisexual. Soy un disidente.

Paul B. Preciado, 2019

Antes de dar inicio a este apartado que tendrá como objetivo la subjetividad gay expresaré algunas consideraciones. En 1977 Roland Barthes señala que el discurso amoroso es hoy de una extrema soledad. Es un discurso que hablan miles de personas, pero que nadie sostiene, fue abandonado por los lenguajes circundantes, ignorado y despreciado; «nace, crece, hace sufrir, pasa exactamente como una enfermedad hipocrática» (p. 21).

De esta forma, intenté pensar en las condiciones de un discurso amoroso que excede la norma, un discurso disidente, que posee prácticas impensadas para las fantasías heteronormales. Acerca de estas últimas, y en detrimento de una sexualidad disidente, encuentro en *Antología del culo*, de Adrián Melo, una reivindicación del «orgullo pasivo» como lugar del goce, del juego y del placer. Este autor desestructura y desestabiliza una de las maneras paradigmáticas, mediante la cual se construyen y se consolidan los géneros, las sexualidades y el paradigma de la dominación masculina, en torno a los usos del culo. «Merced a un difundido mito urbano se creía que la orientación sexual dejaba

⁷ Véase Bataille, 2016, p. 57. Consideré jugar con la paronimia entre *normado* y *normando*, que es el verdadero nombre del capítulo de *Historia del ojo* de Bataille, ya que en este se producen varios acontecimientos que hacen pensar la experiencia del clóset propia de la cultura gay. En este capítulo se establecen prácticas dentro del armario, prácticas eróticas, sexuales, en soledad; la metáfora *estar en el clóset*, ¿se podría asimilar a dichas prácticas en soledad? Además, lo más trascendental en mi opinión es el final del capítulo donde se descubren tales prácticas, ya el secreto del armario se develó: «la irrupción de los padres destruyó lo que quedaba de razón. Fue preciso recurrir a la policía. Todo el barrio fue testigo del inaudito escándalo». ¿La salida del clóset produce o no produce similares efectos?

marca en el documento nacional de identidad bajo la forma de firma en rojo de la sigla OAD (Orificio Anal Dilatado): mito urbano» (Melo, 2015, p. 23).

Leo Bersani (1995) al comienzo de su libro *¿Es el recto una tumba?*, afirma, sin poder comprobarlo, que el gran secreto del sexo es que «a la mayoría de la gente no le gusta ». Esto ha administrado las reacciones frente a la crisis del sida, porque Bersani (1995) hace referencia al tratamiento mediático que ha recibido esta pandemia, nombrada como una «amenaza sexual sin precedentes» (p. 80). Esta amenaza revela las representaciones culturales que se han edificado en torno al sida y que han cimentado un imaginario que termina concibiendo a la enfermedad como un «efecto de la promiscuidad» (p. 82). Lo cual conduce a la criminalización y el disciplinamiento de las personas consideradas socialmente inaceptables: fundamentalmente los homosexuales masculinos, agentes de un gozo ilimitado. Bersani (1995) sostiene que los sentidos sociales que saturan de ideología al sida aportan a la configuración del ano como una «tumba», al menos en una de sus vertientes, ya que el efecto de la práctica anal produce una amenaza de muerte: la «tumba» como consecuencia de la enfermedad.

La filósofa y ensayista estadounidense Susan Sontag casi una década después de escribir *La enfermedad y sus metáforas* (1978), que trata de los mitos en torno al cáncer, escribe *El sida y sus metáforas*, extendiendo los argumentos del libro anterior a la pandemia de sida y estableciendo: «En el caso del sida, la vergüenza va acompañada de una imputación de culpa; y el escándalo no es para nada recóndito» (Sontag, 2008, p. 129), enfermedad como castigo, como efecto de prácticas consideradas contra natura.

Bersani (1995), respecto de la «otra vertiente» del significante *tumba*, asegura que el discurso democrático del activismo gay corresponde a una idealización romántica de la homosexualidad. Si bien reconoce que responde a objetivos estratégicos, las prácticas que se consideran transgresoras (sexo en saunas gay, la reapropiación de simbología y el sadomasoquismo, entre otras) lejos están de trastocar el orden establecido. La identidad política gay debe aproximar su lucha a la destrucción del ideal masculino que se encuentra en el núcleo del deseo homosexual. Adoptando provisoriamente una postura que él mismo califica como homofóbica.

La crisis del sida se establece como producto de la promiscuidad, como característica que abyecta a los homosexuales, a la vez que potencia lógicas fantasmáticas en torno a ello. El autor aborda, entonces, la visión del homosexual como un asesino en potencia, metáfora que se haría carne en la figura del infectado. Bersani (1995) dirá que «la promiscuidad es el correlato social de una sexualidad psicológicamente basada en el fenómeno amenazante de un éxtasis anorgásmico» (p. 99).

Para Bersani (1995), «puede que, al final, sea en el recto donde el gay destruye su propia identificación, de otro modo incontrolable, con ese juicio criminal formulado en su contra» (p. 115). De esta forma, el recto como tumba en el sentido que se desarticulan las identificaciones en torno a un ideal masculino y es en el recto gay donde las prácticas hegemónicas en torno a una sexualidad no disidente se ponen en cuestión.

«De la amistad como modo de vida» es una entrevista a Foucault publicada por primera vez en la revista *Gai Pied*,⁸ en abril de 1981, en ella establece una ética de la amistad, en la que esta supera la división tradicional eros/philia. Esta nueva ética está determinada por el *modo de vida homosexual*. Estos nuevos tipos de relación, bajo la noción de amistad, se oponen a las formas de relación prescritas y normativizadas. Por lo tanto, el objetivo de la lucha homosexual (también de la feminista y antirracista) debería impulsar la búsqueda de formas alternativas a la familia o al matrimonio. Sobre esto, reside el desafío de los últimos proyectos de Foucault: una reflexión sobre la amistad como nuevas formas de relaciones.

Una de las concesiones que se hacen a los otros es presentar la homosexualidad únicamente bajo la forma de un placer inmediato, de dos jóvenes que se conocen en la calle, se seducen con una mirada, se tocan mutuamente el trasero y van a echarse un polvo de un cuarto de hora. Hay en ello una especie de imagen limpita de la homosexualidad, que pierde toda virtualidad de inquietud por dos razones: responde a un canon tranquilizador de la belleza y anula todo lo que puede haber de inquietante en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería, el compañerismo, a los que una sociedad un poco higienizada no puede dar lugar sin temer que se formen alianzas, que se tramen líneas de fuerza imprevistas. Creo que es eso lo que torna «perturbadora» la homosexualidad: el modo de vida homosexual mucho más que el acto sexual mismo. (Foucault, 2016, p. 89).

David Halperin escribe *HOW to be GAY*,⁹ en 2014, y es traducido al español en 2016 con el título *Cómo ser gay*. A pesar de lo provocador del título, no se trata de un manual para aprender a ser gay, sino que el texto aporta a pensar la subjetividad gay, en el sentido de Foucault, es decir, como «una historia política de la verdad» (p. 76). Esto lo lleva a no discutir más qué es la sexualidad, ni cuál es la causa de la homosexualidad, sino a analizar cómo funciona en un contexto discursivo histórico dado.

⁸ Gai Pied o Gai Pied Hebdo significa literalmente «pie gay» que suena igual que «guepier» (‘nido de avispas’) o si pensamos en sentido figurado: una trampa. El nombre para la revista fue sugerido por Foucault, ya que esta estaba determinada a incomodar al *statu quo* de la época.

⁹ Halperin escribe en el título *to be* en itálicas minúsculas porque de esa forma cuestiona el ser. Entiende que se trata del ser únicamente como hacer. Un antecedente de esta publicación es el libro *San Foucault* (1995), en el que Halperin considera a *La voluntad de saber* como la base de la teoría política queer. No en vano el capítulo central se titula «La política queer de Michel Foucault».

El movimiento de liberación gay de los años 60 y 70 dirigió sus luchas contra la opresión política y la represión psíquica, precisamente la psicología representaba desde hacía mucho tiempo una categoría contaminada para los gais, las lesbianas y otras sexualidades disidentes —pensemos en las etiquetas «perversión sexual», «trastorno de la personalidad», «enfermedad mental» o «desviaciones»—, siempre caracterizada como un tipo de psicología anormal. Incluso en la década del ochenta muchos psiquiatras y psicoanalistas continuaron sosteniendo con total seriedad que los homosexuales eran enfermos.

Foucault en conversación con Werner Schroeter, el 3 de diciembre de 1981, dijo «*el arte de vivir es matar la psicología, crear consigo mismo y los otros, individualidades, seres, relaciones, cualidades que carezcan de nombre*» (p.116), de esta forma evidenciaba los valores estigmatizadores en torno a las sexualidades disidentes.

Para Foucault nada es natural: normal-anormal, hombre-mujer, heterosexual-homosexual, sano-enfermo, estos binomios son constructos culturales que organizan el mundo de manera jerárquica. No hay algo como la naturaleza en sí, sino que siempre se trata de una construcción histórica que produce sentido.

La psicología y el psicoanálisis han ayudado en buena medida a consolidar y reproducir la heteronormatividad como régimen político, «matar la psicología» significa dejar de lado los clichés de la psicología.

David Halperin (2016) pretende estudiar la subjetividad gay de una manera totalmente diferente, su método consiste en explicar dicha subjetividad mediante el análisis de las prácticas culturales gay y su relación con la cultura mayoritaria, dando lugar a las prácticas disidentes: prácticas *queer*. Para su análisis, toma el concepto de género (*genre*¹⁰) de la crítica literaria y lo aplica a las interacciones sociales. Analiza la pragmática del discurso, convenciones de habla y comportamiento que rigen las interacciones personales, especialmente en los contextos sociales, en resumen: la poética cultural de la subjetividad humana (Halperin, 2016, p. 457).

Sostiene que generalmente se asocia a los géneros con los géneros literarios (épico, lírico, etc.), pero se podría decir que los esquemas que aplicamos a las interacciones sociales presentan los aspectos formales y pragmáticos, proporcionando a los sujetos formas específicas de actuar entre sí.

¹⁰ En español usamos la palabra género para traducir del inglés tanto *gender* como *genre*. *Gender* designa el conjunto de características diferenciadas de significados culturales que cada sociedad asigna a los cuerpos sexuados. *Genre* refiere a las categorías que clasifican las obras artísticas según sus similitudes de forma, estilo y tema.

Otro aspecto importante, a destacar, es la manera que Halperin (2016) aborda el pasaje de la tragedia que experimenta la cultura gay para pasar al melodrama. Por ejemplo, las *drag queens*, que se ríen de situaciones horribles o trágicas, en una típica transgresión de los límites entre los géneros. Transgreden las convenciones pragmáticas del discurso que rigen las interacciones humanas de la vida cotidiana, porque se ríen de cosas de las que no se espera que la gente se ría. La risa es una respuesta convencional al discurso de la comedia, no al de la tragedia.

El drag, el camp y otras formas de apropiación e identificación cultural son, hablando con propiedad, prácticas subculturales, en tanto que surgen de una relación dependiente y secundaria, respecto de las formas culturales no gais y ya existentes, frente a las que reaccionan y a las que deben su propia existencia (tales como las normas sociales de la masculinidad y la feminidad; la seriedad de la política; las identidades y emociones auténticas; las figuras de la cultura mayoritaria, como Judy Garland o Joan Crawford; las prácticas estéticas o sociales mayoritarias, desde la ópera, los musicales de Broadway, las canciones apasionadas de amor no correspondido y la música pop a la arquitectura, la conservación histórica, los arreglos florales, la moda y el estilo). (Halperin, 2016, p. 472).

El camp, como práctica colectiva específicamente de la cultura gay, mantiene un posicionamiento político que es el de cuestionar y desestabilizar las desigualdades sociales sin pretender corregir ni mejorar, aprovechando constantemente los modelos más desafortunados, exagerados e indignos de feminidad que puede crear una cultura misógina.

Halperin (2016) cita a Sontag que sostiene que «lo único importante en lo camp es destronar lo serio». Es una perspectiva irónica de todas las identidades sociales, una manera de ver la autenticidad como una representación.

En la cultura *drag* y *camp* subyace la idea implícita básica de que toda identidad es un papel que se representa. «Percibir lo camp en los objetos y en las personas es comprender el Ser-cómo-Representación-de-un-Papel. Es la más alta expresión, en la sensibilidad, de la metáfora de la vida como teatro» (Halperin, 2016, pp. 225-226).

El camp es una estrategia de resistencia frente al poder, teatraliza las identidades sexuales y de género, demostrando su carácter subversivo al evidenciar estas categorías como identidades performáticas producto del régimen heterosexual.

Para puntualizar, quizás deberíamos volver al epígrafe de este apartado y reflexionar sobre las prácticas disidentes, que son guardadas en el armario con el fin de ganar respetabilidad social y ser aceptadas.

Halperin (2007) ubica a los discursos homofóbicos como incoherentes, pero esto lejos de incapacitarlos los hace más poderosos; la experiencia del clóset pertenece a esta contradicción.

En palabras de la teórica en estudios de género, Eve Kosofsky Sedwick, se percibe una paradoja: no puedes estar adentro y no puedes estar afuera.

No puedes estar adentro, porque nunca estarás seguro de haber logrado mantener tu homosexualidad en secreto; después de todo, uno de los efectos de estar en el clóset es que no puedes saber si las personas te tratan como *straight* porque los has engañado y no sospechan que eres gay, o porque te siguen el juego y gozan del privilegio epistemológico que les confiere tu ignorancia de que ellos lo saben. Pero si nunca puedes estar en el clóset, tampoco puedes estar afuera, porque si alguna vez gozaron del privilegio epistemológico de saber que no sabes lo que ellos saben, se niegan a renunciar a tal privilegio e insisten en construir tu sexualidad como un secreto al que tienen acceso especial, un secreto que se descubre ante su mirada lúcida y superior [...] El clóset es el lugar de una contradicción imposible porque cuando sales, es al mismo tiempo demasiado pronto, y demasiado tarde. (Halperin, 2007, pp. 55-56).

Sobre esto, Jorge Reitter en *Edipo gay* (2019), centrándose en la relación entre psicoanálisis y homosexualidad, enuncia que la «experiencia gay» es aquello por lo que se pasa por el solo hecho de ser gay, independientemente de toda otra consideración subjetiva. Asocia dos ejemplos con esa experiencia: *la injuria* y *el clóset*, con la contrapartida de la compleja y siempre precaria salida del clóset. Un gay puede permanecer en el clóset toda su vida, otro puede salir del clóset en ciertos espacios, pero no en otros, otro puede decir que piensen lo que quieran, y, en consecuencia, no esconderse (p. 16).

Reitter (2019) considera que si el analista no entiende dichas cuestiones que hacen a la especificidad de esa experiencia y las atribuye a ese sujeto particular, en lugar de asignarla a la posición del Otro, un Otro que incluye mucho más que los padres, que incluye al sistema educativo, a los medios, al Estado, al discurso médico-psiquiátrico y jurídico, a toda una estructura de poder muy compleja y afortunadamente no siempre coherente, si no entiende esto es casi seguro que va a aplastar sobre la subjetividad del analizante lo que escapa a su lectura (y a la de su analizante), y lo más probable es que de ese modo en lugar de ayudar a resolver la neurosis genere más culpa y represión (p. 17).

De esta forma, el autor se destaca por el tratamiento que hace de la posición del sujeto gay, ingresando en un territorio innovador, ya que considera que es un error leer dicha posición en términos singulares como lo haría el psicoanálisis, la experiencia gay como postura se determina sobre ciertas condiciones de poder exclusivas sobre el sujeto gay, y difiere de una lectura sobre las experiencias singulares.

Entonces el problema para el autor no es sobre las prácticas gays, sino el hacerse escuchar; no ser objeto de estudio, sino ser sujeto de la producción de conocimiento sobre sí mismo, de alguna forma es un tratamiento similar al que propone Preciado para los cuerpos no binarios. «Dejen de hablar de nosotros, hablen con nosotros» (Reitter, 2019, p. 10).

Reitter (2019) establece dos críticas, una a Freud y otra a Lacan. Sobre Freud, dirá que la idea de perversión, presente en «Tres ensayos sobre teoría sexual», no tiene objeto natural, sino que es satisfecha por cualquier objeto contingente; lo cual puede significar que no sería más natural un objeto heterosexual que un objeto homosexual, pero de todas formas Freud sigue catalogando la homosexualidad, llamada *inversión*, dentro de la lógica de la perversión como la ubicaba todo el pensamiento psiquiátrico de su época. Freud contribuye a la heteronormatividad al hablar de una «mala» salida del Edipo, lo cual, según él, determina la homosexualidad.

La crítica a Lacan refiere a cómo conceptualiza el complejo de Edipo en los seminarios *La relación de objeto* (1956-1957) y *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). En ellos Lacan habla de los tres tiempos del Edipo, si bien sostiene que está hablando de significantes, dirá: aquel que tiene el falo es el padre, aquella que no tiene el falo es la madre y aquel que busca identificarse con el falo es el niño; entonces la salida correcta del Edipo determina aceptar la ley del padre y renunciar a ser el falo de la madre.

Se puede decir que estas concepciones de un orden natural son las que priman y es lo que Reitter (2019) intenta cuestionar.

Por supuesto «el psicoanálisis» es un campo muy complejo y para nada homogéneo y hay analistas mucho más dispuestos que otros a acoger otras formas de sexualidad, así como hay otros que se ufanan de «curar» a los «homosexuales», que entonces serían, claro está, enfermos. (p. 16).

CAPÍTULO 3. ¿POR QUÉ DESDE EL PSICOANÁLISIS/SPYCANÁLISIS?

Solicitar un análisis, comprometerse en él, llevarlo a su término, es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa.

Jean Allouch, 2007

En 1982, en su curso *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault proponía pensar el psicoanálisis en la línea de la espiritualidad, ya que, mediante esta experiencia espiritual, y a través de otro, el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a su verdad. En respuesta a esto, Allouch (2007) niega que el psicoanálisis sea una psicología, un arte, una religión, una magia o, incluso, una ciencia, y lo acerca a las prácticas del cuidado de sí presentadas por Foucault, prácticas que remiten a experiencias de la Antigüedad, principalmente en la Grecia antigua. Allouch (2007) se pregunta, ¿de qué manera no psicológica tener cuidado de sí? Un psicoanalista no podría menos que sentirse afectado por la extrema cercanía del ejercicio psicoanalítico con esas prácticas antiguas del cuidado de sí presentadas por Foucault (p. 34).

Este psicoanálisis disidente en cuanto al tratamiento de la sexualidad normada entiende que muchos de los fundamentos que instauran la heteronorma en él se apoyan en planteos freudianos.

Con el fin de pensar nuestra posición como psicólogos, enmarcados en la función psi, es fundamental sostener una actitud crítica, posibilitar una práctica del cuidado de sí y no ejercer un poder sobre un otro que intenta ser escuchado.

Allouch (2007), en *¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, acude a la obra de este filósofo para reexaminar críticamente la posición del psicoanálisis con relación a la «función psi», originada en los manicomios y que se desenvuelve en todas las circunstancias donde es propicio que la realidad funcione como poder. Las obras con las que se nutrirá Allouch son *El poder psiquiátrico*, *Los anormales* y *La hermenéutica del sujeto*, alegando que son piezas fundamentales de la genealogía del psicoanálisis —«Genealogía quiere decir que realizó el análisis a partir de una cuestión presente» (Foucault en Allouch, 2007, p. 19)—.

Sobre esta línea, Davidson (2004) sostiene que el mérito del psicoanálisis no solo es, como dice Foucault, haber generado una «ruptura» con respecto a las tecnologías del biopoder que sostenían el binomio perversión-degeneración en el siglo XIX, sino el haber generado una práctica discursiva que produjo una discontinuidad conceptual fundamental respecto de la psiquiatría.

La psiquiatría, centrada en el cuerpo anatómico, observable a inicios del siglo XIX, fue corriéndose a un tipo de cuerpo diferente, hecho de discursos, conductas y antecedentes, dando lugar a la psiquiatría dominante de finales del mismo siglo. Esto permitió una comprensión funcional de las enfermedades mentales que se desligaba cada vez más de la anatomía. La noción de instinto sexual por ejemplo generó un movimiento en la percepción de lo «patológico». Las histéricas de tantos hospitales psiquiátricos cayeron en esta explicación «funcional» del instinto sexual. Según Davidson (2004), Freud rompió radicalmente con la conceptualización médica del instinto sexual del siglo XIX.

Michel Foucault nombra la función psi exactamente el 9 de enero de 1974,¹¹ todo parte de la demostración previa según la cual el psiquiatra es alguien que dirige, asumió socialmente la «dirección de conciencia», hecho que a Foucault le parece notable. Al enfrentarse con el poder coercitivo del delirio en el alienado —coercitivo para el alienado, pero también para su entorno—, el psiquiatra lo dirige, dándole a la realidad misma un poder coercitivo. Es lo que Foucault llama la *tautología asilar*. ¿Qué resonancias tuvo para el psicoanálisis esta función psi?

El psicoanálisis ha llegado a no saber ya en dónde está, adónde pertenece ni tampoco qué es. Algo que, aun teniendo efectos positivos, particularmente efectos críticos, sin embargo, tiene consecuencias molestas en varios planos. Quizás no tanto en la práctica misma (práctica que de alguna manera es sostenida por el dispositivo freudiano, aunque haga falta examinarla más en detalle, pues a veces se descubre que ese dispositivo se coloca del lado del discurso del amo), sino más bien, por una parte, en lo que podemos llamar la posición del psicoanálisis dentro de la episteme y, por otra parte, en la manera en que el psicoanálisis tiene que presentarse en lo social a fin de poder subsistir, aunque fuera al modo de un parásito. ¿Cómo elegiría una política de la cual apropiarse, si ya no sabe ni quién es ni lo que es? (Allouch, 2007, p. 20).

El psicoanálisis considera a un sujeto, entonces sostener el ejercicio desde la función psi denota un individuo, el *indivis*, es decir, el sujeto estadístico. Ese individuo presenta un carácter universalista disuelto dentro de la estadística, según Allouch (2007).

¿Que implica que se instale la *función psi*? El aval que se otorgó a los grupos psi de cualquier índole tuvo consecuencias para el psicoanálisis, olvidando, según Allouch (2007), a Lacan cuando impartía fervientemente que «no valía la pena “psicoterapiar” el psiquismo, la misma palabra es tan fea que, en efecto, no vale la pena» (p. 21).

Cuando Foucault nombra la función psi, señala que esta está íntegramente derivada del poder psiquiátrico y diseminada por otros lugares, intensificando la realidad como poder y viceversa. ¿Existe una realidad? Solo es posible conjugar esa realidad adocinando los

¹¹ Véase Foucault, 2012.

cuerpos a partir de la tautología asilar: ya que la realidad tendría carácter de singularidad si no fuera por esta invención.

Debemos intentar separarnos de esa tautología asilar en la que el psiquiatra tiene a su cargo la «dirección de conciencia». Porque, ¿darle poder a la realidad y fundar el poder en la realidad no es lo que la psicología hace en las evaluaciones tan enmarcadas en el «bien»? ¿Qué sucede en este punto con el psicoanalista?

Parafraseando a Allouch (2007), el psicoanalista no posee ninguno de los medios por los cuales el psiquiatra ejerce su superpoder: ni los brazos fornidos de los enfermeros ni la camisa de fuerza, agregaría, además, tampoco los elementos de todos los test evaluativos existentes, psicométricos, de personalidad, etc.; precisamente, despojado de ello, el psicoanalista dispone de un poder, a veces conferido por el analizante, un poder que precisamente no ejerce.

Yo no veo hoy otra política para el psicoanálisis que está: más la función psi se extienda, pregnante, dominante, más tendremos que tomar distancia. Un discreto síntoma debería habernos advertido hace tiempo del peligro: usamos, indiferentemente las palabras «análisis» y «psicoanálisis». ¿Qué tiene que hacer acá ese «psi» que no tiene ningún valor semántico? Es un significante que, como tal, vale síntoma. (Allouch, 2015, p. 2).

Psicoanálisis y cuidado de sí en diálogo

Allouch (2007) realiza una homologación de las tradiciones filosóficas de la Grecia antigua del cuidado de sí con el psicoanálisis, específicamente reconoce seis características en común.

La primera de ellas es el dinero, «un mercado donde cada uno procura vender su propio modo de vida (su propia manera de analizar, diríamos) reclutando alumnos» (p. 36). La segunda característica es la transmisión, Allouch (2007) propone que el psicoanálisis revivió un dispositivo que actuaba entre los epicúreos:

Sólo Epicuro, como se afirmaba en su escuela, había logrado liberarse a sí mismo de la no-sabiduría, tal como igualmente se admite dentro del movimiento freudiano [...] que solamente Sigmund Freud habría logrado auto-analizarse [...]. Todos los sucesores de Epicuro necesitaron directores, guías (hegemones). Cada cual no adquiere entonces su posición de hegemón sino porque la obtiene de alguien que la obtiene de alguien que la obtiene..., etc., que la obtiene de Epicuro. Se trata del mismo modo de transmisión que el psicoanálisis. (p. 37).

Allouch (2007), acentúa el dispositivo de transmisión de los epicúreos por ser aquel en el cual el *decir veraz* juega un papel relevante. En este la transmisión no podía realizarse sin que entre dirigido y director hubiera una intensa relación afectiva, una relación de

amistad. Esta dirección, esta manera de decir, enlazaba una determinada «ética de la palabra» que era justamente la *parrhesia*. Según Foucault (1982), esta parresia se caracterizaba por la apertura del corazón y por la necesidad que sentían ambos partícipes de no esconder nada de lo que pensaban uno del otro y de hablarse francamente (p. 142).

Para Allouch (2007) «estamos verdaderamente en el terreno de Freud, quien no dejaba de incitar a sus pacientes [...] a que abrieran su corazón, pero también a que fueran francos» (p. 39).

La tercera característica es el pasar por el otro, Foucault (1982) considera que esta idea se encuentra en todas las corrientes filosóficas (p. 139). Este pasar por el otro posibilita el decir verdadero, el hablar franco que, según Allouch (2007), remite a la ética del «bien decir» lacaniano (p. 40). De esta forma se entiende la definición foucaultiana que está presente en *La hermenéutica del sujeto*: «el objetivo de la *parrhesia* es actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro. [...] Precisamente, porque el discurso del otro fue verdadero» (Foucault, 1982, p. 361).

La cuarta característica que presenta Allouch (2007) es la salvación, en donde rescata varios pasajes de *La hermenéutica del sujeto* en los que Foucault aborda la noción de *soteria*. En un primer momento separa la idea de salvación del cristianismo, porque es anterior a este, y la sitúa en el período de filosofía helénica y romana. De acuerdo con el autor «no nos salvamos por referencia a un acontecimiento dramático u otro operador. Salvase es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo» (Foucault, 1982, p. 184).

Foucault no dejará de señalar que salvarse a sí mismo está ligado a salvar a los otros «nos salvamos a nosotros mismos en la medida en que la ciudad se salva y en la medida en que hemos permitido que se salvara al ocuparnos de nosotros mismos» (Foucault, 1982, p. 176).

Allouch (2007), citando a Foucault, sostiene que «es un tema fundamental del cuidado de sí no preocuparse por el futuro». Y es lo mismo que realiza el análisis, despojar al analizante de su preocupación por el futuro. Desear, dirá Allouch (2007), no adviene sino estando sin futuro (p. 42).

La quinta característica es la catarsis. La relación entre lo catártico y lo político no constituía una complicación para Platón, ya que según Foucault (1982) «para Platón, en realidad, no hay diferencia de economía entre el procedimiento catártico y el camino de lo político» (p. 174); nociones que se disocian con el neoplatonismo. Según Allouch (2007), por catarsis los neoplatónicos concebían «un determinado número de operaciones mediante las cuales el sujeto debe purificarse a sí mismo y en su propia naturaleza volverse

capaz de estar en contacto con el elemento divino y reconocer el elemento divino en él» (p. 43). En lo que respecta al psicoanálisis, el método catártico estuvo presente desde el comienzo. Para Allouch (2007), aquí también se exige la disociación entre la catarsis y lo político, ya que sin esta separación el campo freudiano no podría tener lugar (p. 43).

La sexta característica es el flujo asociativo. En «Decir veraz y asociación libre» Allouch (2007) afirma que Freud no inventó la asociación libre; se la menciona a menudo, pero sin ese nombre, en la cultura del cuidado de sí. Lo que sí inventa Freud es una nueva relación con el flujo asociativo: «el objetivo es el mismo, pero la relación con el objeto resulta alterada por Freud» (p. 44).

Entonces, dinero, modo de transmisión, pasaje necesario por el otro, salvación, catarsis y flujo asociativo son los seis rasgos que Allouch considera que el psicoanálisis toma de la cultura del cuidado de sí antigua permitiendo repensar nuevas concepciones.

El planteo de un psicoanálisis que pueda acoger las intenciones del «cuidado de sí» o la espiritualidad de la Antigüedad produce diversos caminos muy diferentes de concebir la teoría y la clínica psicoanalítica, como también la forma de escuchar al sujeto, por ello, Allouch (2007) propone el *spycanálisis*. Según Allouch, Freud, y más aun Lacan habrían inventado una nueva figura de espiritualidad y ejercicio espiritual, intentando así, remediar el olvido a causa del cual el *psycanálisis* (exceptuando a Lacan) descuidó la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad (p.70).

El nombramiento de *spycanálisis* pretende un «desplazamiento del psicoanálisis con respecto a lo que se cree que es y desplazamiento de la espiritualidad también con respecto a lo que se cree que es» (Allouch, 2007, p. 79).

Cuando el psicoanálisis no admite la disidencia

Pero entonces, ¿de qué manera no psicológica tener cuidado de sí? La respuesta pasa por una experiencia de lectura, la de *La hermenéutica del sujeto*. Un psicoanalista no podría menos que sentirse afectado por la extrema cercanía del ejercicio psicoanalítico con esas prácticas antiguas del cuidado de sí presentadas por Foucault.

Jean Allouch, 2007

El psicoanálisis ofrece una oportunidad para pensar la sexualidad en la actualidad, pero no todos los psicoanálisis mantienen un constante diálogo y revisión con sus elaboraciones conceptuales, algunas de sus conceptualizaciones teóricas, en muchos casos, parecen estar obsoletas.

Fue así como Paul B. Preciado (2020), en *Yo soy el monstruo que os habla*, el 17 de noviembre de 2019 en una jornada de la École de la Cause Freudienne,¹² expone cómo los psicoanalistas desestimaron su discurso producto de su condición trans. Me interesó articular la actitud política de Preciado que invita al psicoanálisis a reflexionar, y también preguntarme si es posible extrapolarlo a la psicología, ya que como señala en la conferencia mencionada, «para alguien que ha sido diagnosticado como enfermo mental y disfórico de género por el discurso de la psicología normativa, no es banal ni resulta sencillo hablar ante la asamblea de expertos científicos» (Preciado, 2020, p. 9).

El filósofo comienza la disertación preguntando si había un, una o una psicoanalista homosexual, transexual o no binario en el auditorio, la respuesta a esto fue un gran silencio.

Preciado invita a incorporar los *Gay and Lesbian Studies*, la teoría *queer*, admitiendo que la epistemología sexual y de género implica otra mirada, otra revisión. Por lo tanto, la práctica psicoanalítica debe articular en la clínica las nuevas problemáticas *queer*, feministas. Es así que afirma: «Como primer punto, quiero decirles que el régimen de la diferencia sexual, con el que trabaja el psicoanálisis, no es ni una naturaleza ni un orden simbólico, sino una epistemología política del cuerpo y que es histórica y cambiante» (Preciado, 2020, p. 57).

Esta cita nos invita a pensar nuestro poder en la instancia de acoger la disidencia en la escucha, ¿distancia óptima o distancia óptica? Sin dudas, distancia óptica, ¿de qué imágenes debemos distanciarnos al momento de escuchar a otro?

Latour, citado por Preciado (2020), esclarece más el asunto «un paradigma no es una simple visión relativista del mundo». No es una interpretación, y menos aún una simple representación subjetiva. «ES», explica Latour, «la práctica, el modus operandi que permite que surjan nuevos hechos» (p. 60). los resultados de estos datos no pueden ser vistos como estáticos, sino como un sitio desde donde afloran nuevos escenarios, nuevas interconexiones, etcétera.

Debemos sospechar de las imágenes que nos preceden al momento de escuchar a otro, estas no son más que un efecto de dichos paradigmas operantes, optar por dejar caer esas imágenes, evidenciar sus restos, posibilitaría reelaborar nuevas ocurrencias. Pensemos, por ejemplo, en la conceptualización del complejo de Edipo, ¿sobre qué base se edifica?, ¿tiene sentido si se lo piensa como una estructura fuera de la modernidad? Esta estructura se conecta con el binarismo de género, la diferencia sexual, ya que atravesar el Edipo de forma «normal» implica entre otras cosas adquirir un género y por

¹² Escuela de psicoanálisis fundada por Jacques Lacan en 1981.

ende el estatus social que le corresponde. «El psicoanálisis, mirado desde la perspectiva de la historia de los cuerpos normales y abyectos, desde la historia de los monstruos de la sexualidad normativa, es la ciencia del inconsciente patriarca-colonial» (Preciado, 2020, p. 66).

El psicoanálisis; sugiere Preciado (2020, pp. 73-74) a partir de denunciar la fidelidad al elaborar durante el siglo XX conceptualizaciones propias del paradigma de la diferencia sexual y de la razón colonial dominante en Occidente, y también diría la psicología; aún responde ante estas teorizaciones, por lo tanto, es de suma urgencia reelaborar y problematizar la manera en que se escucha a un sujeto, ¿es ético, establecer categorías enmarcadas en obturar el deseo de un sujeto?

Quando se rechaza el diagnóstico de disforia de género, cuando se afirma la posibilidad de una vida social y sexual fuera del binario de la diferencia sexual; las identificaciones de la homosexualidad y la heterosexualidad, de la actividad y la pasividad sexual, de lo penetrante y lo penetrado, se vuelven también obsoletas. (Preciado, 2020, p. 95).

La transición de género y la afirmación de un género no-binario no solo apuestan a dismantelar las nociones normativas de masculinidad y feminidad, sino también las categorías de heterosexualidad y homosexualidad con las que trabaja el psicoanálisis normativo y la psicología.

Escuchar la disidencia de forma política sería «desembarazarse de toda postura interpretativa, intrusiva e inflacionista, parapeto y antídoto contra la pululación de esta estafa referencial» (Sous, 2017, p. 101).

Entiendo que, para escuchar al otro desde su deseo, es necesaria la experiencia del propio análisis. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault (1982) introduce dos conceptos *gnothi seauton* ('conócete a ti mismo') y *epimeleia heautou* ('inquietud de sí').

Siendo así que en la historia de la filosofía y más ampliamente aún, en la historia del pensamiento occidental todo nos indica que el *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad, ¿Por qué haber escogido esta noción en apariencia un tanto marginal, que recorre el pensamiento griego, claro está, pero a la cual no parece haberse asignado un estatus particular, la de inquietud de sí mismo, *epimeleia heautou*? (Foucault, 2000, p. 17).

¿Hay algo de conocerse a sí mismo que inquieta, pero a la vez hace error? En la escucha analítica, el decir del analizante puede inquietarnos y a la vez hacernos errar en el decir. ¿Qué de ese decir puede ser considerado un discurso moralizante e higienista, si no se atiende a la propia inquietud como una cuestión ética al momento de la escucha?

En *Subjetividad y verdad*, conferencia dictada en la Universidad de Dartmouth, en noviembre de 1980, Foucault hace una especie de *autocritique* en sugerencia a los

postulados de Habermas. Este distingue tres tipos principales de técnicas en las sociedades humanas: técnicas de producción, técnicas de significación y técnicas de dominación. Las técnicas de producción permiten producir, transformar y manipular las cosas; las técnicas de significación permiten utilizar sistemas de signos; y las técnicas de dominación permiten determinar la conducta de los individuos, imponiéndoles ciertas voluntades y sometiéndolos a fines y objetivos determinados (Foucault, 2016, p. 35).

Sin embargo, Foucault (2016) se percató que para estudiar la experiencia de la sexualidad es necesario conceptualizar otro tipo de técnica: las técnicas de sí. Estas técnicas o tecnologías de sí pueden definirse, como las técnicas que

Permiten a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc. (p. 17).

La autocrítica de Foucault (2016) radica en lo siguiente: «cuando yo estudiaba los asilos, las prisiones, y demás, insistía tal vez demasiado en las técnicas de dominación» (p. 35), sin tomar en cuenta las técnicas de sí.

Actualmente cierto psicoanálisis contemporáneo como lo es el de la escuela de Allouch se encuentra en diálogo y discute con distintos discursos y problemáticas de otros campos como la filosofía, la política, la medicina, la psicología, la psiquiatría, el arte, los *Gay and Lesbian Studies*, y es por esa razón que surge mi interés sobre dichos postulados, ya que permite nuevas discusiones, impidiendo una inflexibilidad de los saberes. Posibilitan, también, repensar la manera de escuchar a un sujeto, la ética que habilite el decir de otro, distanciándose de la función psi, de una dirección de conducta.

El recorrido, entonces, por este capítulo intentó considerar los efectos del encuentro del psicoanálisis contemporáneo con la filosofía y con los *Gay and Lesbian Studies*. Ello invita a acoger nuevos postulados para revisar la especificidad de la psicología en la contribución a la heteronorma. El psicoanálisis conmueve los fundamentos teóricos de la psicología, en la que la verdad y el saber se expresan como categorías inamovibles sin posibilidad de ser revisadas. El surgimiento del psicoanálisis posibilita un tratamiento particular del discurso de la psicología como «restos» del discurso científico.

CAPÍTULO 4. DESAFIAR AL ARTE, ¿A QUÉ NOS ENFRENTA?

Lo que realmente me asusta es la forma solapada en la que la apatía se vuelve tal vez la forma más sofisticada de captura neoliberal. Ante esto, la utopía es necesaria. Puede ser musical, poética... Ahí es donde el arte es fundamental para mí, en tanto baluarte contra la tristeza. Porque el arte es siempre una estrategia de la alegría.

Paul B. Preciado, 2020¹³

Por lo esbozado hasta aquí, entendí que era necesario dar lugar al arte como aporte a la deconstrucción de la naturalización del régimen heterosexual, el cual elabora diferentes estructuras de jurisdicción y veridicción. La verdad está ligada a los sistemas de poder que la producen y la sostienen, reproduciendo como régimen de verdad la heteronorma. En palabras de otra importante teórica del género, Monique Wittig (2006):¹⁴ «se trata de un campo político importante en el que lo que se juega es el poder o, más bien, un entrelazamiento de poderes porque hay una multiplicidad de lenguajes que producen constantemente un efecto en la realidad social» (p. 45).

En palabras de Leo Bersani (1998):

Podría pensarse a nuestra autora como una guerrera foucaultiana, mucho más guerrillera en su asunción de la causa de Foucault en pro de una nueva economía de los placeres corporales, de lo que nunca lo fue éste. Wittig, la mártir, pronta a sacrificar su propio cuerpo a la lógica de su pasión lesbiana: en una conferencia en el Vassar College, al preguntársele si tenía vagina, contestó que no. (p. 58).

Este acto político implica una negación que a tal punto demuestra la relación entre poder y saber, evidenciando las categorías propias de la heteronorma. De forma similar Paul B. Preciado (2015), en *Testo yonqui*, mantiene una relación con la escritura que fluctúa entre la articulación teórica y el autorrelato, en este último enuncia la experiencia que surge de un proceso de administración de testosterona y, como efecto, muestra el modo en que los demás decodifican su género, ¿masculino?

Este efecto real en el cuerpo habilitó su posicionamiento político: denunciar todos los intentos de naturalizar las nociones binarias de feminidad-masculinidad, heterosexualidad-

¹³ Véase la entrevista «La alegría es una técnica de resistencia» (2020). Recuperado: <http://www.revistanacate.com/wp-content/uploads/2020/07/Paul-B.-Preciado.pdf>

¹⁴ Fue una escritora francesa y teórica feminista, fundamental dentro de la teoría *queer*. Sus teorías feministas, más aún feministas lesbianas, apuntan a la afirmación de que toda mujer que no se inscriba dentro del contrato y la esclavitud ante el hombre no es mujer. También hace un estudio minucioso respecto a la función del lenguaje, entendiendo que lengua perpetúa la distinción clásica del poder y toda definición que de ella se desprenda; es decir, la lengua está a disposición de lo masculino hegemónico para clasificar.

homosexualidad, hombre-mujer, y muestra el carácter radicalmente construido y político del cuerpo.

Tanto Freud como Lacan le dieron al discurso artístico un lugar importante en sus teorizaciones. Ya en sus inicios, Freud recurrió a la literatura para despejar nociones centrales como el complejo de Edipo; estudió la incidencia que suponía la sublimación de la pulsión en la obra artística, lo cual puede leerse en los escritos freudianos sobre Leonardo Da Vinci y Miguel Ángel.

Un concepto primordial que permite dar cuenta del estatuto del arte en el psicoanálisis es el de sublimación, ya que muestra la relación entre la sexualidad y el impulso creador en los seres humanos. En «Tres ensayos sobre teoría sexual» (1905) explica que la sublimación de las pulsiones posibilita que actividades psíquicas superiores, como las científicas o artísticas, desempeñen un destacado papel en la vida cultural. Con relación a esto manifiesta:

A las excitaciones hiperintensas que vienen de las diversas fuentes de la sexualidad se les procura drenaje y empleo en otros campos, [...]. Aquí ha de discernirse una de las fuentes de la actividad artística; y según que esa sublimación haya sido completa o incompleta, el análisis del carácter de personas altamente dotadas, en particular las de disposición artística, revelará la mezcla en distintas proporciones de capacidad de rendimiento, perversión y neurosis. (Freud, 1992, p. 218).

En pleno siglo XXI, el arte contemporáneo atraviesa la pintura, la escultura, sale de los museos, rompe con lo clásico, con lo esperado.

La ruptura con la tradición clásico-renacentista que comienza en los inicios del siglo XX permite ingresar dentro de la categoría de lo artístico a objetos que antes no habían tenido ningún lugar en los museos: el arte prehistórico, primitivo y arcaico, las artes exóticas y decorativas, el arte de los niños y de los alienados, etcétera, obligando con ello, necesariamente, a una apertura del concepto tradicional «arte». (Moreno, 2013, p. 9).

Jacques Lacan entiende al artista como alguien que se adelanta, interpreta lo no dicho. El arte está allí para hacernos ver, interpelarnos, provocar la Tyche¹⁵ en términos de Lacan. Ese encuentro con lo real, con lo que excede la palabra, pero que deja una huella, permite una pregunta.

Lacan (1990), en el seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), en la clase «Breves comentarios al margen», explica que «todo arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de un vacío» (p. 160). Así definido, el arte coloca a la obra de arte en una relación decisiva con lo Real de la Cosa. Es una práctica que, al igual que el psicoanálisis, bordea el vacío, circunscribiéndolo.

¹⁵ Véase clase de Jacques Lacan (1964) Tyche y automaton.

Esta Cosa, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, estará representada siempre por un vacío, precisamente en tanto que ella no puede ser representada por otra cosa, o con más exactitud sólo puede ser representada por otra cosa. (Lacan, 1990, 160).

En 1964 en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* Lacan introduce la pregunta, ¿qué es un cuadro? El cuadro no es mirado, «el cuadro mira». La función del cuadro como mirada será uno de los andamiajes en la construcción del objeto «a». Eso —el cuadro, mi reflejo en el espejo— mira en el punto de fractura subjetiva, en el punto de la castración. El cuadro-mirada causa la angustia como un agujero en el ser (Bercovich, 2009, p. 2).

En dicho seminario, lo real es presentado a través de la *Tyche*. Es una palabra que Lacan toma del vocabulario de Aristóteles, en la mitología griega *Tyche* era la encarnación del destino y de la fortuna, una diosa que gobernaba de forma aleatoria la suerte o la prosperidad de una persona o comunidad. Esta característica de lo aleatorio es lo que lleva a Lacan a emplear esa designación de *Tyche*, ya que con ella destaca que se trata de un «encuentro con lo real», Lacan se pregunta, ¿dónde lo encontramos? Y la respuesta no es previsible, se trata de un real que se escabulle, lo real es eso que yace siempre tras el *automaton* en tanto red de significantes (Lacan, 1999, p. 60).

Lacan nos presenta la dimensión del encuentro con el azar bajo la denominación de la *Tyché*, la cual evoca un *clinamen*, Epicuro refería con este a la espontánea desviación de la trayectoria de los átomos. Esa desviación rompe la cadena causal de su movimiento y con ello Lacan introduce un fundamento físico para justificar en los humanos la acción libre y el azar. Algo del orden de una desviación, de una conmoción, vendría a acontecer.

Por último, y en respuesta a una práctica no heteronormada, consideré abordar teóricamente el encuentro del sujeto con el objeto artístico, ¿qué se produce allí? Entiendo tal experiencia como una escena que presenta mi desdoblamiento, y por ello resulta sorprendente y conmovedora. Siguiendo el planteo de la psicoanalista y *performer* Susana Bercovich (2009): «El que veo soy yo al nivel del inconsciente [...] la obra de arte, el cuadro y la escena disuelven esa falsa dicotomía sujeto-objeto divulgada como una verdad eterna» (p. 2). Siguiendo con Bercovich (2009), todo lo que se presenta enmarcado resulta atractivo. Así, la escena y el cuadro tienen un efecto «medusante», comparable con la función del ojo o del cristal del hipnotizador.

Efectos vanguardistas

En *La justificación del valor*, Inés Moreno (2013) se pregunta si es posible definir el arte, es decir, ¿admite una definición o es imposible de encapsular en una etiqueta?

La ruptura con el arte clásico permite visualizarlo desde otro posicionamiento, al considerar nuevos objetos habilitadores de nuevos escenarios. Esto afirma la no existencia de una única definición de arte. En mi opinión, la intención de las vanguardias posibilita que el sujeto, a través de la observación «participante», contemple el hecho artístico estableciendo sus propias definiciones como sujeto singular, quizás esa experiencia no tenga por qué aceptar un nombre, es principalmente esa no-definición lo que interesa.

¿Es posible a través de una práctica artística generar un efecto político sobre un discurso tan «creíble» como puede ser el ejemplo de la sexualidad?

A nivel académico, considero que trabajar la yuxtaposición del campo estético y lo político podría problematizar enfáticamente la resistencia a los discursos sobre la sexualidad, como también la resistencia a hablar de una sexualidad disidente, esto lo podremos ver en la obra *Fuerza de la no violencia* de Judith Butler (2020).

En este apartado se busca condensar lo explicitado anteriormente y hacer visible el aporte de lo estético, pensando nuevas lógicas discursivas en el encuentro con el fenómeno artístico. Esta invitación tendrá como objetivo interpelar desde los diversos discursos que impregnan al sujeto, precisamente aportar al «rol» del psicólogo nuevos sentidos. Por lo tanto, vivenciar estos espacios como psicólogos permite no solo una experiencia estética, sino también un valor político, admitir la disidencia desde la singularidad.

En esta oportunidad haremos dialogar la serie de pinturas de René Magritte tituladas *Ceci n'est pas une pipe* ('Esto no es una pipa') y la muestra de Natalia Jimena Pendás titulada *La enunciación de los bordes* presentada en el Museo Benito Quinquela Martín, Buenos Aires, Argentina.

La elección de estas obras dista de poder relacionarlas desde lo teórico como corriente artística, pero es desde la distancia que se vuelve interesante poner en cuestión el efecto que los autores logran generar con ellas.

A continuación, se expondrán las singularidades de estos artistas que intentaré hacer dialogar, a modo de un pensar crítico, sobre las cuestiones implicadas en este ensayo.

Surrealismo¹⁶

Cuando los pensamientos que caracterizan el estado de vigilia se adormecen, el niño y el salvaje que viven en nosotros se hacen con el control.

Ernst Gombrich, 2012

¹⁶ Véase *Los manifiestos del surrealismo*, 2001

En el prólogo de *Los manifiestos del surrealismo* (2001), Aldo Pellegrini señala la significación distinta que existe entre los tres manifiestos. El primero de estos revela una técnica particularmente poética para la creación, la interpretación de la vida y la utilización de los verdaderos instrumentos del conocimiento; el segundo muestra la implicancia del surrealismo a una concepción ética y por ende polémica en cuanto a un exceso de interpretación de hechos singulares. De todas formas, muestra un estado de espíritu apasionado por la vivencia de lo que el entorno acontece. En este manifiesto encontraremos como principio activo la pasión, lo cual permitió elaborar un tercer manifiesto donde se plantean diversas preguntas en torno a lo formulado anteriormente, al surrealismo en sí y a la confrontación con la sociedad actual.

Dentro de esta corriente artística se encuentra René Magritte, su habilidad para incomodar al espectador permite, en cierta forma, cuestionar la construcción de los discursos, principalmente el discurso heterosexual.

Las observaciones de sus pinturas requerían de una minuciosa meditación de los detalles, no tanto en lo estético, precisamente interrogaba la mirada clásica sobre la obra de arte en cuestión, había que buscar otra perspectiva en el encuentro con esta.

Se puede decir que este dotó al espectador de un juego con imágenes ambiguas y mediante la palabra representada en la pintura denotaba una sospecha entre un objeto pintado y uno real, es en el ensayo sobre Magritte que Foucault (2012) nos abre el abanico a este artista, a través de la serie de pinturas *Esto no es una pipa*.

Para comenzar a desglosar la intención de la serie mencionada anteriormente encuentro una pregunta en Assandri (2007) «¿Acaso un objetivo de los primeros tiempos del surrealismo, del arte en esos tiempos en que había desaparecido la arquitectura académica de la pintura, era romper los ojos?» (p. 43), a simple vista no muestra más que la literalidad de la cuestión, pero entendiendo que Assandri utiliza *Historia del ojo* de Bataille, el final de la pregunta, ese «romper los ojos», denota una ruptura desde la construcción «verdadera» que aportan los sentidos, como lo es el ojo. Invitación a crear un nuevo ojo, o un tercer ojo, «Bataille fue el único que tuvo capacidad suficiente para formular un mito nuevo» (Breton en Assandri 2007, p. 53), el del ojo pineal.

Ceci n'est pas une pipe, dos versiones de un mismo dibujo. La primera, de 1926, es una pipa dibujada con cuidado y debajo «escrito a mano con una escritura regular, aplicada, artificial, una escritura de convento, como se puede hallar, a título de modelo, en el margen

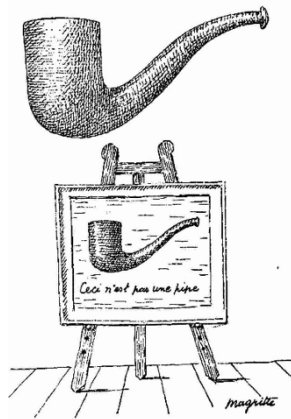
superior de los cuadernos de escolares, o sobre un pizarrón *luego de una lección de ciencias*» (Foucault, 2012, p. 9).¹⁷



Magritte, R. (1926). *La trahison des images*. Óleo (63 x 93 cm)

La otra versión, de 1928:

Misma pipa, mismo enunciado, misma escritura. Pero en lugar de estar yuxtapuestos en un espacio indiferente, sin límites ni especificación, el texto y la figura están ubicados en el interior de un marco; este, apoyado sobre un caballete, y el caballete *sobre los listones bien visibles de un piso*. Arriba, una pipa exactamente igual a la que está dibujada en el cuadro, pero mucho más grande. (Foucault, 2012, p. 9).¹⁸



Magritte, R. (1928). *La trahison des images*. Óleo

¹⁷ Las cursivas son mías.

¹⁸ Las cursivas son mías.

A partir de lo señalado en las citas anteriores, me pregunto, ¿acaso lo que intenta cuestionar este trabajo no es la letra «chica» que provocan los discursos cientificistas en torno a una sexualidad? Dichos discursos, ¿no se instalan *sobre los listones bien visibles de un piso que simula ser estable? Arriba, una pipa exactamente igual a la que esta dibujada en el cuadro, pero mucho más grande*, hay algo semejante en un sujeto que logra liberarse del marco, de la jaula, en el sentido de Preciado cuando se enuncia frente a la École de la Cause Freudienne, entonces, el sujeto se ve mucho más grande, cambió de óptica, traición de la imagen.

El sujeto, capaz de quebrantar la norma, es mirado con una lupa, es utilizado como objeto capaz de ser observado bajo la mirada detallada de un microscopio propio de la ciencia, ese cambio lo hace ser campo de batalla de los demás sujetos que no logran cuestionar su marco sobre un piso que es parecido a algo estable, aunque parecido no es igual.

Magritte sobre este cambio de mirada crea dichas secuencias, lo inquietante provoca una serie de interrogaciones como también problemas. La relación de contraste de imágenes y palabras instala una contundente negación.

En la primera versión, quizás el desconcierto no se visualiza de forma tan contundente como en la segunda, allí aún es más desconcertante, porque las pipas son dos, una suspendida en el vacío y la otra inscrita dentro de un marco, se configura la contradicción entre representante y representado, entre imagen y original.

No puedo quitarme la idea de que la diablura está en una operación que la simplicidad del resultado hizo visible, pero que solo eso puede explicar la molestia indefinida que provoca. Esta operación es un caligrama secretamente constituido por Magritte y luego deshecho con cuidado. (Foucault, 2012, p. 15).

Magritte ha puesto en crisis uno de los principios básicos de la pintura occidental, desde el siglo XV hasta el siglo XX, que es la separación entre representación plástica (que implica la semejanza) y la referencia lingüística.

En los cuadros producidos para la serie *La traición de las imágenes* no se afirma nada, pero implícitamente se niega a través del juego de las imágenes la representación. Magritte quiebra con el estereotipo y el mandato que establecía el arte preponderante al producir sobre la diferencia entre la semejanza y la similitud.

Por lo tanto, el juego casi perfecto que nos instaura Magritte es una invitación sin excusas, no es solo una exhortación a ahondar más allá de la contemplación, es condicionante para involucrarse con la pintura, debemos participar activamente, más allá del disfrute de lo estético, participar para repensar, reelaborar lo que se nomina, lo que se representa, sospechar sobre lo establecido, ¿construcción?

Destaco resumidamente una carta que Magritte le responde a Foucault el 23 de mayo de 1966 y que se encuentra en el ensayo sobre Magritte. Es un fragmento que nos advierte estar atentos al detalle, siendo este habilitador a la creación de nuevos escenarios, que la sola contemplación no genera. Debemos ser sujetos activos y esta invitación la habilita el arte, principalmente con las vanguardias. Sospechar, errar, escribir, hablar. «Me permito someter a su atención las reproducciones de los cuadros adjuntos, que pinté sin preocuparme por una búsqueda original de pintar» (Foucault, 2012, p. 75).

La enunciación de los bordes¹⁹

En comunicación personal con la artista acerca de esta muestra, ella expresa que su intención era reflexionar sobre la mirada y por esa razón trabajó con una serie de pinturas, obras clásicas de la historia del arte de Occidente, «Por eso el centro fuera de foco y la frontera, el borde, el límite, el marco si se ve» (Pendás).

Esta muestra consta de una serie de óleos que a simple vista denotan o intentan generar el efecto similar que logró Magritte, como ya mencioné.

En las obras de Pendás, se efectúa un reconocimiento automático a una obra clásica, no solo por el título que permanece inalterado, sino también por los bordes de las pinturas que destacan las similitudes estéticas con las obras clásicas, creando a partir de estas características una nueva obra, ¿podríamos resumir este ensayo a la enunciación como producción política de los sujetos que se estructuran desde los bordes? Es sobre ese lugar donde este ensayo se posiciona al dar lugar a la disidencia.

Estas obras son una nueva producción, su cometido se encuentra en la afirmación que precede al título, «Veo una historia nítida en los bordes y una pantalla fuera de foco». Es un hacer con un real que se expresa en los bordes y en donde la nominación falla o, como nos expresa Butler en *Sin miedo* (2020), «tiene el derecho a aparecer», la producción de los márgenes debe aparecer, de ahí la importancia de considerar los *Gay and Lesbian Studies* en nuestra práctica, porque nos permite admitir y considerar los efectos del aparecer de las minorías, de los erráticos: escucharlos.

¹⁹ *La enunciación de los bordes*. «Veo una historia nítida en los bordes y una pantalla fuera de foco», muestra de la artista plástica argentina Natalia Pendás.

Esta muestra, elabora precisamente la incidencia del régimen heterosexual con sus implicancias explícitas e implícitas, es decir, esa pantalla fuera de foco que evoca a los sujetos, a una performatividad de género, en donde el género sería una determinada práctica que se interpreta erróneamente como algo inherente a una verdad absoluta, verdad que cubre a los sujetos inhabilitando su enunciación, los estructura «fuera de foco».



Pendás, N. (2007). *El origen del mundo*, óleo s/tela, 60 x 70 cm

Precisamente me interesó *El origen del mundo* en esta muestra por varias razones, remite claramente a la obra de Gustave Coubert,²⁰ y justamente esta obra fue ocultada, hasta por el propio Lacan que fue el último comprador del cuadro antes de pertenecer al Musée d'Orsay, a pedido de Sylvie Bataille. Lacan solicita la elaboración de un panel donde se reproducen, en una imagen abstracta, los elementos eróticos de la tela original. Un sistema de marco con doble fondo y corredera permitía cubrir y descubrir el lienzo.

El título de la obra no fue dado por el autor, sino por la transmisión anónima, esta transmisibilidad me hace cuestionar una vez más la naturalización de los discursos, en este caso la cultura heterosexual, dándole una categoría sin excepción a los sujetos.

En el mes de agosto de 2012, se presentó en la sala del primer piso del Palais de Glace de Buenos Aires, la muestra colectiva titulada *Lo Real/ La Mirada*, a la cual Pendás se presentó:

Como una práctica heredera de la crítica norteamericana, la curaduría de esta exposición, implementa el cruce del psicoanálisis en la reflexión estética. Como Lutereau explica en el texto de la muestra, se toma el concepto de «la mirada que desafía el modelo canónico de la objetividad», como lo explicó Jacques Lacan; y, a continuación, el curador-psicoanalista escribe: «las estructuras de la mirada intentan poner de manifiesto modos

²⁰ Ver: <http://www.laotrarevista.com/2012/10/lacan-y-el-origen-del-mundo/>

de ver que, a su vez, subvierten la concepción clásica del sujeto como espectador».²¹

En esta exposición queda demostrado, o problematizado, el engaño de los sentidos, la mirada, el desprenderse de esta invita a involucrarse de otra forma con la obra, pudiéndose extrapolar a la sospecha de todo orden «natural».

Pendás, al utilizar obras clásicas como base de una nueva creación, logra enunciarse desde un lugar que se arriesga, desde un lugar que establece un nuevo paradigma, es decir, logra instalar una nueva estética, no aurática, que desnaturaliza lo establecido, como el arte clásico, para lograr dentro de lo conceptual la multiplicidad de sentidos.

Habilita una sospecha elocuente al sacar de foco lo que parece ser lo conocido, lo natural, para producir una nueva enunciación que escapa a la nómina, que produce nuevos cuerpos, y en donde el encuentro con la obra tiene efectos subversivos sobre lo individual con efecto colectivo. Esta muestra dialoga desde la no certeza, siendo este su ritual. «Este puede estar todo lo mediado que se quiera, pero es reconocible como un ritual secularizado, incluso en las formas más profanas del servicio a la belleza. (Benjamin, 2017, p. 60).

En palabras de Bercovich (2007), la imagen fija es una invitación a la identificación, a un mimetismo placentero. En muchas ocasiones, el éxito de una teoría, un cuadro, una película, no depende tanto de su veracidad o estética, sino de su poder cautivante, retórico, imaginario y seductor.

²¹ Recuperado de: https://www.artonline.net/Agenda/Exposiciones_Muestras/Lo_real_La_mirada

CONCLUSIONES FINALES

De la misma forma que Marguerite Duras (2009), en su libro *Escribir*, posiciona la escritura como algo que llega como el viento, relaciono esa «llegada» con mi experiencia en una sesión de análisis, en la que un fallido acertó el nombre de «tendencia errática». Días atrás, me encontraba leyendo un libro de José Amícola titulado *Estéticas bastardas*, nombre que en la sesión de análisis desplazé a *tendencias erráticas* sin darme cuenta del «error». La sesión continuó. Días después, retomo dicho libro y me sorprende, precisamente, era *Estéticas bastardas* y no *tendencia errática*, ¿qué escondía el fallido? Precisé acudir al diccionario para esclarecer el asunto, *tendencia* significa ‘que tiende hacia algún lugar’ y *errático*, ‘que erra’. Entonces, algo que tiende hacia un lugar no logra acertar, diré: *no logra nominarse*. Allí, donde la nominación falla, intenta el sujeto enunciarse. Acoger estéticas y producciones «bastardas» fue un intento por dar lugar a los «monstruos», como nos dice Preciado, y aproximarnos a escuchar la disidencia sexogenérica sin objetivar o subjetivar los cuerpos por los discursos heteronormados, en los que sus cuerpos son reducidos a lo biológico. Habilitar las voces de lo bastardo como desviación de lo «normal» fue el interés de este ensayo.

A partir de este trabajo entendí que la psicología tiene que poder acoger otros postulados en detrimento del régimen heterosexual. En esta oportunidad, dialogué con los *Gay and Lesbian Studies*, el psicoanálisis y el arte, reelaborando la experiencia de mi práctica al momento de escuchar a un sujeto en su singularidad.

Reflexioné sobre un psicoanálisis que opera como un saber-poder a favor del orden establecido, con el fin de evidenciar de qué manera la psicología contribuye aún a la reproducción de la heteronorma. Un problema surge al plantear que existe una verdad absoluta de los conceptos que esta propone, es decir, una regla general que, reproduciendo el orden establecido, tiene como efecto un sujeto normal-anormal.

El psicoanálisis aporta al tratar el real mediante lo simbólico, por tanto, no se trata de lo imaginario, lo trascendental, sino que lo real puede bordearse mediante la palabra, lo real como efecto del lenguaje, pero que a su vez escapa a la nominación.

Lacan (2011), en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, recuerda a Picasso cuando dice: «no busco, encuentro» (p. 15). Se entiende que la experiencia de análisis es del encuentro, en la cual no se pretende que un significado verdadero aparezca, sino que el vaciar de significado a los significantes es un desplazamiento de la idea de verdad absoluta, un saber que rebasa el saber teórico.

Siempre existirá un vacío que imposibilita un saber absoluto, ese es el no-saber, lo real, que podrá bordearse, pero nunca colmarse.

Leo Bersani en la búsqueda de nuevos modelos relacionales valoriza la movilidad, el descentramiento, la vacuidad, la inestabilidad, la desnarrativización, contraponiendo estos elementos a la fijeza, al mimetismo, a la escena enmarcada. La literatura, la pintura, el cine y también «el cuerpo freudiano» parecen brindar modelos relacionales novedosos, distintos de aquellos en los que hemos sido formados. Diferentes, por ejemplo, a los modelos de apropiación, dominio y sumisión (Bercovich, 2007, p. 1).

El psicoanálisis no es una ciencia, dado que el sujeto en la ciencia queda forcluido, es el psicoanálisis que trabaja con los restos de ese discurso, trabaja con lo que escapa a la generalización. Allouch (2007) renombra el psicoanálisis como *spycanálisis*, entendido ahora como un ejercicio espiritual adherido a las técnicas del cuidado de sí antiguas, estas puntualizaciones invitan a repensar a la psicología en el tratamiento del sujeto.

En palabras de Allouch (2015):

El psicoanálisis será «foucaultiano» desde el momento en que haya sabido poner un término a esa mezcla teratológica de dos metodologías que persisten en ella (hacemos como si «clínica» tuviera el mismo sentido en la psiquiatría y en el psicoanálisis). «Michel Foucault» es, para y dentro del psicoanálisis, el nombre de una línea divisoria de aguas. (p. 13).

En *Testo yonqui*, y de una forma muy novedosa, Preciado (2015) plantea una era farmacopornográfica, basándose en los procesos de gobierno biomolecular (fármaco-) y semiótico-técnico (-porno) de la subjetividad sexual. Esta era posee lineamientos característicos de los restos de la sociedad científica y colonial de final de la segunda guerra mundial, camuflada en un principio bajo la investidura de la economía fordista, donde los nuevos principios se verán progresivamente a partir de los años setenta (p. 32).

Esta elocuente propuesta sería una nueva forma de gubernamentalidad del sujeto. Por lo tanto, se podría decir que sustituye la biopolítica de Foucault como regulación de los cuerpos. En este sentido, Preciado enfatiza en formalizar un análisis sexopolítico de la economía mundial. Preciado (2015) dirá que, durante el siglo XX con la materialización farmacopornográfica,

La psicología, la sexología, la endocrinología han determinado su autoridad material transformando los conceptos de psiquismo, de libido, de conciencia, de feminidad y masculinidad, heterosexualidad y homosexualidad en realidades tangibles, en sustancias químicas, en moléculas comercializables, en cuerpos, en biotipos humanos, en bienes de intercambio gestionables por las multinacionales farmacéuticas. (p. 32).

Según la cita anterior, la psicología es un efecto, como disciplina que responde a la era farmacopornográfica, por consiguiente, la tarea que planteo es intentar abstenernos de consumir esa economía del sexo, sin ejercer ese poder de creación de objetos/sujetos

patologizados, diagnosticados según el binarismo: normal/anormal, masculino/femenino, entre otros.

Estas categorías se ven en la clínica de forma explícita o implícita, son naturalizadas por los sujetos que intentan ser escuchados, por ende, debemos reflejar una política discursiva que permita evidenciar en el sujeto la multiplicidad que afecta estas construcciones, influyendo en sus prácticas, afectos, deseos. Es decir, hay una política de los afectos, una dramaturgia y unas prácticas hegemónicas, eurocéntricas, heteronormadas, de clase, raza, etc., que matizan el modo en que nos afectamos y aquello que nos afecta (Barrios, 2020, p. 1).

Es determinante para nuestra práctica considerar el posicionamiento político de la teoría *queer*, como una *performer* contestataria a cualquier idea de una «normalidad».

El travesti que imita a la estrella de Hollywood, la *drag queen*, el macho gay (pelos y músculos en un cuerpo feminizado) son una burla, una parodia a la heterosexualidad, una parodia destinada a trastocar y cuestionar teatralmente los roles genéricos impuestos (Bercovich, 2015, p. 3). Esto muestra que no hay identidad sexual, ni identidad alguna, la identidad es un disfraz y se produce por imitación.

En palabras de Allouch (2012):

Es por no haber acogido lo diverso que hemos estado marcados por el hierro al rojo vivo, de la vergüenza. En esto es ejemplar el caso de la homosexualidad. Sin embargo, más allá de esto, ¿no será conveniente interrogar, a partir de la lección recibida, el ejercicio mismo del psicoanálisis? ¿Por qué la cosa es tan decisiva en este ejercicio? Porque se trata de ella, de la cosa de cada analizante, y no del analizante. Identificarla al analizante es alejar su cosa hasta volverla inaccesible. ¿Cómo tratarla a ella en el análisis? Más allá del hecho de que es a ella que el analista se dirige, pues está advertido de intervenir (e interviene en cada sesión, así fuese en su silencio), ella es lo que el analista debe advenir. Por esta razón, ella recibe su nombre de objeto a. (p. 5).

Considero que es momento de que la psicología o, mejor dicho, las psicologías —ya que no cabría seguir considerando su unicidad— deberían cuestionar su posicionamiento en el ejercicio y, quizás, ocupar el lugar de vacío, vivenciar la interrogante carente de respuesta y, por tanto, soportar y habitar la angustia que inevitablemente acompañará esta posición.

En todo momento esta escritura estuvo guiada por la sorpresa, sorpresa que me generaba bordear un régimen, heterosexual, que afectó y afecta mis experiencias. Este afectar muchas veces se me presenta como un desconocimiento, mi intento fue habilitar que algo se ponga en marcha, que algo se encienda; sin saber qué sería exactamente, llegué hasta aquí.

Es por esa razón que elegí escribir un ensayo, porque su efecto retórico permite hablar de *mi* experiencia, a diferencia de la monografía en la cual se habla desde *nuestra* experiencia; esta lógica ensayística fue una puesta en escena de mi posicionamiento político sobre una práctica que se aleja de la heteronorma.

Este análisis promueve una mirada que cuestiona el lugar al que fueron asignados por el régimen heterosexual los diversos cuerpos disidentes, cuerpos que han sido colonizados para inmortalizar un sistema económico y cultural: el capitalista.

De este modo, se da lugar a los sujetos invisibilizados, alienados por dicho régimen, habilitando su decir. Un decir que es producto de la violencia epistémica, estructural y sistemática, con el fin de controlar, reprimir y domesticar no solo su cuerpo, sino su capacidad de goce y disfrute sexual.

Deconstruir la lógica binaria del género será la base fundamental para la no reproducción del orden social patriarcal, desafectando la naturalización de este paradigma; me pregunto: ¿hay una forma correcta y adecuada de hacerlo?

La respuesta está en intentar poner de manifiesto las tensiones y dicotomías que experimentan los sujetos disidentes de un sistema heteropatriarcal; enfatizando la necesidad de otras configuraciones relacionales que se distancien de una mirada hegemónica, binaria y biologicista.

Por último, considero que optar en estas conclusiones por el camino de la vivencia personal; desde un fallido —«tendencias erráticas»— como producción del inconsciente que posibilita la reflexión y el recorrido que hace el trabajo; acerca al lector a cierta desnudez, desnudez que habilito desde mi decir y no como injustamente la heteronormatividad despoja de singularidad al sujeto para investirlo de clasificaciones que hablan de él hablado por otros.

Mi decir afronta un tema tan contemporáneo como la disidencia sexo-genérica, el cual desafía el campo de la clínica y de la ética, requiriendo un posicionamiento político que demanda exponerse, desde el decir, y reintegrar lo oprimido.

En suma, es una apuesta a ganarle a la heteronorma a partir de una práctica del decir: *decir veraz*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1978). *Infancia e historia, ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Albajari, (2007). *Elementos de la entrevista. La entrevista en el proceso psicodiagnóstico*. Buenos Aires: Psicoteca.
- Allouch, J. (2005). Avergonzados. Traducción de Graciela Graham. Disponible en: <https://www.elsigma.com/columnas/avergonzados/8670>
- Allouch, J. (2006). *Spycanálisis*. Conferencia en Córdoba, julio de 2006. Disponible: <http://www.jeanallouch.com/document/43/spychanalyse-ii.html>
- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis: ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Allouch, J. (2015). El psicoanálisis será foucaultiano o no será. Disponible en: <http://www.revistanacate.com/wp-content/uploads/2015/11/El-psicoana%CC%81lisis-sera%CC%81-foucaultiano-o-no-sera%CC%81-Jean-Allouch.pdf>
- Assandri, J. (2007). *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina canibal*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Barrios, I. (2020). De los afectos como política de lo subjetivo. Disponible en: <http://www.revistanacate.com/wp-content/uploads/2020/12/De-los-afectos-como-pol%C3%ADtica-de-lo-subjetivo-fernando-barrios.pdf>
- Barthes, R. (1977). *Fragmentos para un discurso amoroso*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bataille, G. (2016). *Historia del ojo*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Benjamin, W. (2017). *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Bercovich, S. (2007). Intimididades transformadoras. *Encuentro Psicoanalítico*. Disponible en: http://encuentropsicoanalitico.com/s3/Intimidades_transformadoras.pdf
- Bercovich, S. (2009). Existencias estéticas. *Fractal*, 53-54, abril-septiembre de 2009, año XIV, volumen XIV. Disponible en: <https://www.mxfractal.org/RevistaFractal5354SusanaBercovich.html>
- Bercovich, S. (2015). La sexualidad: una producción cultural. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/261391369/La-Sexualidad-EN-LA-CULTURA>
- Bersani, L. (1995). *¿Es el recto una tumba?* Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bersani, L. (1998). *Homos*. Buenos Aires: Ediciones Manantiales.
- Breton, A. (1965). *Los manifiestos del surrealismo*. Traducción, prólogo y notas de Aldo Pellegrini. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

- Butler, J. (2018). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Espasa Calpe S. A.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo*. Madrid Penguin Random House Grupo Editorial.
- Cancina, P. (2008). *La investigación en psicoanálisis*. Rosario: Horno Sapiens Ediciones.
- Canguilhem, G. (1956). ¿Qué es la psicología? Conferencia en el Collège Philosophique, 18 de diciembre de 1956. Publicada en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958, 1; reeditado en *Cahiers pour l'Analyse*, 2, marzo de 1966. Traducción: María Teresa Poyrazian.
- Capurro, R. (2008). Para un uso crítico de los términos «homosexual» y «heterosexual». En Lucas, V. y Sempol, D. (Comp.). *Orsaí. Género, erotismo y subjetividad*. Montevideo: Pirates, pp. 55-81.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: María Inés Silberberg.
- Davidson, A. I. (2004). *La aparición de la sexualidad*. Traducción de J. G. López Guix, Barcelona: Alpha Decay.
- Duras, M. (2009). *Escribir*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Foucault, M. (2012). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2016). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2016). *Sexualidad y política*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Freud, S. (1992). Estudios sobre la histeria. En *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gombrich, E. (2012). *La historia del arte*. Nueva York: Phaidon Press Limited.

- Halperin, D. (2007). *San Foucault*. Buenos Aires: El Cuenco del Plata.
- Halperin, D. (2016). *Como ser gay*. Valencia: Editorial Tirant Humanidades.
- Melo, A. (2015). *Antología del culo*. Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Miller, J.-A.; Wájeman, G.; Grosrichard, A.; Le Gaufey, G.; Miller, G., y Millot, C. (1977). Entrevista a Michel Foucault. *Ornicar?*, 10, julio.
- Moreno, I. (2013). *La justificación del valor. Un punto ciego en las teorías del arte contemporáneo*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República.
- Lacan, J. (1992). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Preciado, P. (2015). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe S. A.
- Preciado, P. (2019). *Un apartamento en Urano*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, P. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Barcelona: Anagrama.
- Reitter, J. (2019). *Edipo gay*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Shock, S. (2016). Prólogo. En Sola, J. *La Chaco*. Buenos Aires: Hojas del Sur S. A.
- Siquier de Ocampo, M. L., García Arzeno, M. E., Grassano, E. (1974). *Las técnicas proyectivas y el proceso psicodiagnóstico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sontag, S. (2019). *El sida y sus metáforas*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Sous, J. L. (2017). *Lacan ante la política*. Toulouse: Éditions Érès.
- Tin, L.-G. (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.