

El Psicoanalítico
N° 24
Síntomas de la época
Enero de 2016

INDICE

CLÍNICA

[Más allá del narcisismo](#)

Por Yago Franco..... 4

[La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones: Introducción \(*\)](#)

Por Leticia Glocer9

SUBJETIVIDAD

[“Cuando la autoridad suspira...” Fragmentos de intervención](#)

Por Luciana Chairó, Francisco Maletta, Lorena Rossi.....13

[Subjetividad en fuga](#)

Por Marcelo Luis Cao..... 19

SOCIEDAD

[Cuando se denigra la palabra](#)

Por María Cristina Oleaga.....23

[Las mujeres ante las nuevas encrucijadas erótico-amorosas. Desafíos y cambios generacionales*](#)

Por Silvia Elizalde.....29

ARTE

[Homenaje a Pier Paolo Pasolini a 40 años de su asesinato. Edipo Rey, hacia un cine de poesía enraizado en el mito](#)

Por Héctor J. Freire.....37

AUTORES

[Günter Rodolfo Kusch, 1922-1979](#)

Por Esteban Benetto.....49

[Dialéctica de la negación: pensar lo americano en Rodolfo Kusch](#)

Por Esteban Benetto.....51

[Hombre bebiendo luz - Rodolfo Kusch, en procura de un pensamiento continental autónomo](#)

de Videoteca Raymundo Gleyzer.....57

HUMOR

[Monty Python](#)

[Sra. Premisa y Sra. Conclusión](#).....57

[Canción de los filósofos](#)58

[Resumen de Marcel Proust](#)58

EROTISMO

[Prehistoria del amor \(*\)](#)

Selección Héctor J. Freire.....58

LIBROS

[Tornasol](#)

[De Rita Kratsman](#)

Por Luis Bacigalupo.....61

[La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones.](#)

[De Leticia Glocer Fiorini](#)

Por Yago Franco.....62

MULTIMEDIA

[Videos en YouTube](#).....65 y 66

Space Oddity - David Bowie

On the Road Again - Jack Broadbent (Live in Amsterdam)

Plegaria para un niño dormido (L.A. Spinetta) - Ricardo Mollo (programa de Vera Spinetta)

Festival de Jazz de Buenos Aires, 2013 - Jakob Bro, Anders Christensen, Rodrigo Domínguez, Carto Brandán

El abuelo y el Pehuén (Jeremías Chauque y F. Vejar) - Rubén Patagonia

Bourée - Ian Anderson - Jethro Tull

[George Tooker](#).....66

TEMA DEL PRÓXIMO NÚMERO:

CLÍNICA

Más allá del narcisismo (*)

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

Habitualmente se ha dividido a los actos anímicos en sociales y narcisistas. En estos últimos la satisfacción pulsional o elude la influencia del semejante -al estilo de la elección narcisista de objeto-, o prescinde plenamente de él. Esto último -esta prescindencia- me ha llevado a pensar si no se trata de otra cuestión que la del narcisismo. O sea, la prescindencia del otro para la satisfacción del mundo pulsional podría pertenecer a algo diferenciado del narcisismo. Si el otro puede dejar de contar como tal, nos encontramos con algo que contradice el punto de vista freudiano, que sostiene que el otro está siempre integrado a la vida psíquica. Habría entonces actos anímicos en los cuales de lo que se trata es de la no integración del otro a la vida psíquica. En ellos, sostengo que en lugar de estar el otro, el sujeto se encuentra con lo otro regresionando a un estado de indiferenciación con aquél, o directamente regresionando a un estadio previo a la salida del narcisismo originario -tema que retomaré más adelante, y que fue expuesto en textos anteriores [1]. Esto -en sus dos vertientes- pertenecería a un acto anímico autoerótico, en el cual el otro -desconocido como tal- pasa a formar parte de la economía autoerótica.

De esta manera habría actos anímicos sociales, narcisistas y autoeróticos. Es esto último lo que más preocupante resulta tanto para la vida social como individual, seguido de los actos anímicos narcisistas. Voy a sostener y a desarrollar que lo que caracteriza a esta época es la presencia - no exclusiva, obviamente- de lo autoerótico como modo de satisfacción pulsional, que ignora la presencia del otro como tal. A nivel metapsicológico se lo trataría como algo indiferenciado de sí, o - también- como aquello que es para el sujeto algo desechable y, en el límite, objeto de la pulsión de destrucción. Fenómenos como la xenofobia, el femicidio, la esclavización laboral, la trata, el abuso sexual infantil y un largo y lamentable etcétera, se alimentan, están en relación a este modo de ser del psiquismo humano. No los explican ni los causan, pero los alimentan, en alianza y conjunción con determinaciones sociales. Hay también otros actos autoeróticos que no tienen efectos directos en los otros, sino que implican una autosatisfacción que aparta al sujeto del mundo social. Luego retomaré este punto.

El autoerotismo estaría en la base de modos de satisfacción pulsional que están más allá del narcisismo. Debiendo aclararse que un mismo hecho puede tener ambos componentes en distinto grado, o ser en un caso narcisista y en otro autoerótico.

Lo autoerótico es una disposición de la psique, así como lo son el narcisismo y los actos anímicos sociales. Estos no son sencillamente una sucesión de estados de la psique, son disposiciones habitualmente presentes y disponibles para el sujeto.

Antes de proseguir con este desarrollo quiero referirme a qué entender por autoerotismo. Este transcurre en los orígenes de la vida anímica, en ese estado de tranquilidad psíquica descrito por Freud. En el mismo la propia psique es fuente de placer, en realidad el propio psiquismo ya que no hay diferenciación entre el psiquismo y el cuerpo. Tampoco hay diferenciación con el otro, que sin embargo juega un papel fundamental en la satisfacción de un mundo pulsional que se crea en ese plus que acompaña a las satisfacciones biológicas. Ese mundo es recreado autísticamente en la experiencia de satisfacción. Freud pronuncia una de sus frases enigmáticas casi al final de su vida: Soy el pecho. Se trata de algo anterior a la relación de objeto, y también a la identificación: es un estado fusional, de indiferenciación, de –como sostiene Castoriadis- totalitarismo monádico. La psique es apreciada como una mónada que ignora los efectos de la presencia del otro, incorporado a la psique como parte de sí. El objeto sufrirá los efectos tanto eróticos como tanáticos de la psique, que lo trata como algo propio. Núcleo de la omnipotencia psíquica que permanecerá agazapado aun luego de ser depuesto este estado, a la espera de poder reinar sobre el mundo ni bien se le presente la ocasión. Se trata por lo tanto de un núcleo a-social, tiránico, que busca la satisfacción de modo ilimitado, lo que lo transforma en el reinado de la pulsión de muerte por la búsqueda del nivel cero de tensión, de la satisfacción total y absoluta, de abolición de tensión.

Es la experiencia de dolor la que romperá este estado beatífico y de omnipotencia, omnipotencia que le hace creer a la psique que –ante el cuestionamiento del mismo- ella misma es fuente de dolor. Momento en el cual es arrojado al exterior eso vivido como extraño e insoportable. Lo otro es lo otro de la psique. Y la experiencia de la pérdida de la unidad homogénea, se traducirá en angustia de fragmentación y en la presencia de objetos persecutorios: es la aparición de lo otro –en el exterior-, un lugar en el cual más adelante surgirá el otro, cargado de ambivalencia. Sabemos cómo sigue la historia: luego de convivir con la parte buena del objeto éste podrá vivirse como conteniendo ambos aspectos: arriba al objeto total y a la unidad apreciable en el estadio del espejo. El autoerotismo contiene tanto ese primer estado fusional, de indistinción, como el momento de la ruptura del mismo, una suerte de estado de transición hacia el advenimiento de ese nuevo acto psíquico que es el narcisismo, emergencia del Yo.

No se trata –insisto- el autoerotismo de algo ligado exclusivamente a una etapa originaria de la sexualidad, sino que es un modo de ser del psiquismo que perdurará hallando diversos destinos.

Autoerotismo y cultura

Ahora bien ¿Cuáles son esos destinos? ¿Qué disposición implica este estrato de la psique? ¿De qué manera una cultura –la nuestra- puede incentivar la actividad autoerótica –referida, insisto- tanto a un estado de satisfacción de la psique sobre la psique misma y sus zonas erógenas en la búsqueda de la extinción de toda tensión de deseo, como a otro estado de indistinción con el objeto –alojando en el mismo una parte repudiada de sí- en el cual emerge lo otro y será objeto de expresión de la pulsión destructiva por ser vivido como una amenaza?

Entiendo que hay varios elementos en la cultura que pueden inducir una activación del registro autoerótico. Uno de ellos es la aceleración de la temporalidad. Anulada la capacidad de reflexión por imposibilidad de procesamiento de los estímulos, el sujeto reacciona de modo reflejo (Virilio), al mismo tiempo que no logra establecer una distancia posible con el objeto, fragilizándose las fronteras con el mismo, pero también las barreras al interior de la psique, aumentando su porosidad, facilitando entre otras cosas el pasaje al acto. Aceleración solidaria de un elemento como lo es el imperio de lo tecnocomunicacional, cuyas pantallas, velocidad y permanente conectividad generan un estado hipnótico favoreciendo el repliegue de la psique sobre sí misma. Pero estos factores –entre algunos otros- no son independientes de la significación central de la época: el siempre más, son solidarios con ésta, a la cual realimentan. Me refiero con esto a una significación que empuja, entre otras cuestiones, al placer sin límites, ligado a la promesa de lo ilimitado. De ella se derivan además significaciones como el consumo también sin límites –salvo el del bolsillo- , la exigencia de un estado constante de salud y juventud, la promesa de felicidad asociada a más tecnología y velocidad, etc. Exigencias que lo son sobre todo para pertenecer: pertenecer en una época en la cual el fantasma de la exclusión circula como amenaza, en un mundo simbólico fragilizado, también por estar a merced de un proceso incesante y vertiginoso de institución y destitución de significaciones.

Esta significación central, de la cual se derivan modos del afecto, del representar y del actuar, no hace más que satisfacer el más profundo deseo que habita la psique humana: que no existan los límites [2], ya que en ella, en su núcleo, lo que está presente es la omnipotencia: volvemos entonces al autoerotismo. La promesa de lo ilimitado implica que la castración podría evitarse. Esto abre las puertas del narcisismo, de lo autoerótico, y de su expresión en formaciones individuales, intersubjetivas y sociales.

Autoerotismo y clínica

Se producen manifestaciones de lo autoerótico en la clínica, y no solamente en las psicosis, las adicciones, las anorexias y bulimias, etc. Una mujer que está en análisis, Silvia, comenta con detalles los modos en los cuales ella y su pareja Manuel intentan seducir, para incorporar a su intensa vida sexual, a distintas mujeres jóvenes que conocen en el ámbito de locales bailables. Dos chicas de unos 15 años les llamaron la atención y cuenta que se acercaron a ellas luego de verlas un par de veces. Estas se manifiestan dispuestas a aceptar la propuesta que ellos les hacen. Así Silvia y su pareja han decidido que el próximo encuentro será el de pasar a la acción. En el transcurso de las sesiones en las cuales se va desarrollando esta cuestión, las preguntas insistentes que se me hacen presentes son, por un lado, quiénes o qué son esas chicas para ella –que además es la que toma la iniciativa en la seducción- y también cómo intervenir, ya que pienso que estoy ante un posible acto de abuso. Ella primeramente –y en una actitud de desafío hacia mí, ya que supone/adivina en mí una condena de lo que está por realizar- sostiene que tienen 15 años pero que son muy experimentadas, que quién sabe si es la primera

vez que van a hacer algo así, que serán menores de edad pero les llevan varias cabezas a la mayoría de los que están en ese ámbito, etc., etc. Mantengo la neutralidad, seguro de que cualquier intervención que suene superyoica la empujará más hacia el acto. Esas chicas no están registradas como semejantes, sencillamente son tomadas como objetos para la satisfacción pulsional. Allí no hay otro, se trata de puros objetos a ser utilizados; no entran en la serie narcisista por lo tanto: se trata de incorporarlas a algo del orden de lo indiferenciado, algo de sí que la psique desconoce como propio. Han sido degradadas de su condición de semejantes. Así como un torturador satisface sus pulsiones parciales en el cuerpo del torturado, que no es otro humano, sino que es lo otro, a ser exterminado, esa antigua parte de sí que debe ser aniquilada para volver al equilibrio, en este caso, la acción se dirige no a un objeto parcial persecutorio, sino a un objeto fuente de placer, objeto parcial que intenta ser integrado a la economía autoerótica. Pero algo ocurre, poco a poco en Silvia se abre paso una pregunta: ¿lo que quiere hacer podría dañarlas? La pregunta aparece con insistencia y finalmente me la hace de modo frontal. Mi respuesta referida al riesgo que corren las adolescentes por estar todavía en un período de estructuración, y a la asimetría en juego, es rechazada. Pero a la sesión siguiente me comenta que estando en aprontes en un rincón de uno de los locales bailables que frecuentan, estas chicas le convidan un trago que ella, torpemente, vuelca en el piso. Esto da lugar a una fuerte discusión y al alejamiento de las jóvenes. Silvia dice que es probable que eso haya ocurrido porque había un punto en el cual ella no quería avanzar, había visto repentinamente que eran muy chicas, que había un daño probable que les podía causar. O sea, cobraron repentinamente las características de semejante, se hizo presente la alteridad, el goce autoerótico fue depuesto.

Por fuera de la clínica y a nivel de lo intersubjetivo en muchos casos –no en todos-, el femicidio acontece a partir del borramiento de la mujer como semejante –ni siquiera se sostiene el lazo narcisista con ésta- para devenir en un objeto parcial al servicio de la descarga pulsional destructiva al haber devenido en lo otro amenazante, que debe ser exterminado para volver a la reintegración de la unidad del sujeto, superando así la amenaza de fragmentación. Apoyada en la significación patriarcal esta acción se hace posible.

A nivel colectivo, los episodios de xenofobia – hemos visto las imágenes de los refugiados sirios muchas veces tomados como objetos a ser exterminados, -como lo fueron antes los judíos, los gitanos, los armenios, los palestinos, los pueblos originarios de América, los namibios, etc., dan testimonio de una lógica de exclusión: es decir, de una lógica de un solo término. Trascendiendo el narcisismo de las pequeñas diferencias, el otro es vivido como destino posible de la descarga pulsional mortífera.

La lógica narcisista es una lógica que admite dos términos, aunque no claramente separados, en la cual uno de los ellos predomina sobre el otro: el objeto fue una parte del sujeto, algo que éste perdió, lo que querría ser, lo que ha sido, lo que el sujeto es. En tanto que la lógica que habita lo autoerótico es una lógica de un solo término. Es el impero de lo Uno. Y donde hay Uno no hay lugar para el otro. Los

lazos sociales, en cambio, implican una lógica de tres términos: el sujeto, el otro reconocido en su alteridad y un tercero de apelación (Ulloa) portador de la ley.

Lo autoerótico puede estar presente en la neurosis, en la psicosis, en la perversión, y en las diferentes formas que adquiere la sexualidad. Coexiste con el narcisismo y con lo objetal. Es bueno resaltar que también cumple una función positiva (es uno de los destinos del placer cuando se trata de los lazos de meta fusionada -Aulagnier-). Tanto como el narcisismo. Está en el núcleo del placer, pero vimos cómo el placer puede devenir en algo sin límites –goce por lo tanto- y transformarse en algo mortífero.

El autoerotismo y la época

Antes de terminar, unas palabras más sobre la época. Esta se diferencia de la de Freud en un punto central: la exigencia es de placer ilimitado -sexual, pero no solamente sexual- mientras que en la época de Freud el placer sexual estaba ligado a la prohibición, dando lugar a una doble moral y a una nerviosidad que no es la que hoy se hace presente. Si para Freud el exceso de exigencia de renuncia pulsional enfermaba, y le hacía sostener que si la cultura fuera menos exigente la neurosis no estaría tan presente, hoy podemos apreciar que lo opuesto causa no solamente neurosis (ya que genera ideales de satisfacción inalcanzables) sino otro tipo de padecimientos, asociados o no a las neurosis. Lo que marca una diferencia que he señalado en repetidas oportunidades: implica que el malestar en la cultura coexiste con algo que está más allá de éste. Es a este más allá del malestar en la cultura que la lógica autoerótica se suma a la narcisista. La clave está en la exigencia/promesa de lo ilimitado. Entre las consecuencias a nivel colectivo esto produce una relativa des-socialización, y a nivel individual satisface las tendencias asociales de la psique humana que habitan en lo autoerótico. Describí que esto tanto puede producir una degradación del semejante en su alteridad, para ser objeto de goce, tanto sea sexual - como cité en el caso clínico - como destructivo, como también una retracción autoerótica (ya no narcisista), cuyo ejemplo extremo es la figura de los Hikikomoris en Japón.

Por supuesto que lo que he descrito como lo que acontece en la cultura no es lo único presente, he mencionado los aspectos negativos y me he centrado en aquello me que he atrevido a compartir con Uds., la presencia del autoerotismo, más allá del narcisismo. Pero esa es nuestra obligación como psicoanalistas: advertir, señalar lo que daña, subrayar en nuestra práctica clínica –así lo hizo Freud- aquello que vemos como un malestar agregado, evitable, que en este caso produce efectos mortíferos a nivel individual, intersubjetivo y social.

[*] Texto ampliado del presentado en el simposio de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados el 31-10-2015, en el panel Narcisismo siglo XXI. Psicoanálisis, actualidad y cultura.

Notas

1] Franco, Yago, El otro, el enemigo, lo otro, El psicoanalítico N° 22 y El odio en la cultura, El Psicoanalítico N° 23.

[2] ver Franco, Yago, Sobre los límites, El Psicoanalítico N° 16.

La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones: Introducción (*)

Por Leticia Glocer Fiorini

Presidenta y didacta de la Asociación Psicoanalítica Argentina

lglocer@intramed.net

I. Problemáticas

Las sociedades contemporáneas están atravesadas por cambios culturales, tecnológicos y fenómenos de violencia social que se expresan en los discursos vigentes. Se trata, a la vez, de sociedades globalizadas y fragmentadas, unitarias y multiculturales, en las que la violencia de género, guerras, enfrentamientos étnicos, raciales y religiosos, terrorismos, desocupación, migraciones generalizadas y hambrunas se dan en el contexto de las crisis cíclicas del capitalismo. Todo esto se constata en cambios en las presentaciones subjetivas y en las normas que rigen los intercambios sociales y, ciertamente, tienen efecto en la práctica clínica. Pueden tener efectos diferentes en hombres y mujeres por lo que en estas situaciones, eventualmente, se amplifican las problemáticas referidas a la diferencia sexual.

Así, constatamos que hay una enorme variedad de presentaciones sexuales y de género que desafían saberes establecidos sin encontrar cabida en la polaridad masculino-femenino, polaridad que atraviesa los tiempos y las culturas. Esas diversas presentaciones no se pueden unificar: homosexualidades, travestismos, transexualismos, transgéneros, presentaciones queer, en general. Se trata, entonces, de abordar el amplio espectro de subjetividades que no encuentran lugar en el dualismo masculino-femenino. Deberían ser consideradas montajes que pueden responder a diferentes mecanismos psíquicos y configuraciones clínicas; es decir, que su homogeneización atenta contra una comprensión posible de estas presentaciones. Remarquemos que algunas apuntan a la elección de objeto sexual y al campo del deseo, mientras que otras apuntan a la identidad sexual o de género. Esta distinción alude a que el enunciado “soy hombre o soy mujer” es diferente a “deseo a un hombre o deseo a una mujer”, o bien “deseo a un travesti o a un transexual”, aunque ambos puedan coexistir en un mismo sujeto.

Revisar estos bordes teóricos implica debatir, cuestionar consensos dentro del psicoanálisis respecto de las diferentes teorizaciones sobre la diferencia sexual, el complejo de Edipo, la envidia del pene en la mujer, el complejo de castración, dentro de los “universales” psicoanalíticos; sobre las concepciones sobre lo masculino y lo femenino así como sobre las homosexualidades y transexualidades en general. A esto se agregan las derivaciones implícitas sobre otras áreas de la vida humana tales como maternidades y paternidades, funciones simbólicas y deseo de hijo (más allá del hombre y la mujer biológicos). También están implicadas la violencia sexual

y las relaciones de poder en tanto responden a las normas e ideales vigentes en la trama social. Para abordar estos temas se hace necesario precisar con qué noción de sujeto se trabaja.

II. Interrogantes

Nos encontramos en el trabajo clínico con la problemática de la diferencia sexual tal cual se presenta en las sociedades contemporáneas. ¿Hay elementos a visitar en las concepciones sobre la diferencia masculino-femenino?

¿Las parejas homosexuales, el travestismo, el transexualismo, las presentaciones queer o las nuevas formas de familia en general, cuestionan el concepto de diferencia sexual? Estas presentaciones, ¿son una expresión degradada de la diferencia sexual clásica femenino-masculino? En estos casos, ¿los hijos provenientes de formas de familia no convencionales, quedarían excluidos, abyectos, del sistema de lazos sociales? Y, si no fuera así, ¿cambiaría el concepto de diferencia sexual?

Además, ¿es la diferencia sexual una noción dependiente de cambios históricos o sociales? O, en el otro polo, ¿se trataría de un axioma inmutable de la teoría? Más aún, ¿se trata de una categoría que se encuadraría totalmente en la teoría de la representación?

El análisis del concepto de diferencia sexual tiene fuertes implicancias en la práctica clínica. En nuestra línea de estudios puntualizamos que están en juego normas, discursos e ideales culturales con respecto a la conceptualización de las llamadas diversidades sexuales y de género, a las características de la feminidad y la masculinidad, a la maternidad y paternidad y a las funciones simbólicas necesarias para una inserción en un universo de lazos sociales. Se trata de categorías sujetas a fuertes preconceptos y a fundamentos que se proponen como inamovibles.

Esto supone abrir la posibilidad de iluminar y revisar la resolución de los procesos de subjetivación sexuada, los itinerarios del deseo y su relación siempre conflictiva con los ideales y legalidades vigentes. En este marco, cobra especial relevancia la posición del analista, sus teorías –implícitas y explícitas–, su ideología, creencias y prejuicios, así como la necesidad de un abordaje que amplíe el campo de la escucha.

III. Abordaje

Partimos de la hipótesis de que el concepto de diferencia sexual en psicoanálisis encuentra un tope al estar sustentado en una lógica binaria estricta (fálico-castrado, presencia-ausencia, homologados a masculino-femenino). La propuesta es pensar esta categoría con otras lógicas que permitan descentrarla y generar líneas de fuga para poder incluir esa lógica dualística, binaria, en complejidades mayores.

Para ello, abordamos este estudio en el marco epistemológico del paradigma de la complejidad, tal como fue desarrollado por Morin (1990) y Prigogine (1988), entre otros, con el objetivo de encontrar determinismos complejos y recursivos para fenómenos también complejos. Esto incluye el trabajo en las intersecciones, en las fronteras, en los límites, que permitan desplegar y ampliar el campo de comprensión de categorías que se presentan como sustanciales cuando se inmovilizan en los centros de las teorías. Supone también, la posibilidad de concebir un psicoanálisis abierto (Eco, 1979), con la suficiente porosidad y movilidad de sus límites como para generar revisiones, intercambios con otras disciplinas y debates productivos. En esta línea, nuestra propuesta es no solo identificar los topes teóricos, los puntos ciegos, los reparos ideológicos, sino abrir otras formas, otras lógicas, para pensar la diferencia.

El paradigma de la complejidad permite desplegar:

- a) Un pensamiento que acepte heterogeneidades que no siempre llegan a síntesis dialécticas.
- b) Que no se reduzca a polaridades binarias.
- c) Que se apoye en conjunciones disyuntivas (Deleuze y Guattari, 1980).
- d) Que afirme un interjuego entre lo instituido y lo instituyente (Castoriadis, 1986).

Esta propuesta abre la posibilidad de:

- e) Investigar las metateorías que sostienen la noción de diferencia sexual.
- f) Deconstruir el concepto de otredad ligado a lo femenino.
- g) Utilizar la mayor visibilidad de las migraciones sexuales y de género para repensar el concepto de diferencia sexual.

De esta manera, nos proponemos, a través de un análisis conceptual epistemológicamente sostenido en paradigmas que forman parte de debates contemporáneos, articular desarrollos psicoanalíticos con aportes de la Filosofía, Antropología, Sociología y teorías de género para delimitar las raíces de las definiciones centrales psicoanalíticas respecto de la diferencia sexual, su lógica implícita y sus derivaciones teóricas y clínicas. En este marco, también está en juego la propuesta de que es necesario un abordaje interdisciplinario.

Por otra parte, esta revisión permite identificar aquellos conceptos que se encuentran hoy en debate y que pugnan por la construcción de nuevas alternativas teóricas, lógicas e interpretativas. A partir de esta descripción se elaboraron los ejes de tensión conceptual psicoanalíticos y transdisciplinarios y se propusieron líneas de ajuste, en virtud de establecer nuevos consensos, aperturas y debates en función de acercar el diálogo entre el psicoanálisis y la presencia de nuevas realidades, básicamente desde la mira teórico-clínica.

IV. Propuesta

En la perspectiva planteada nuestra propuesta es:

Analizar las diferentes posturas teóricas –explícitas e implícitas– dentro del psicoanálisis con relación a la diferencia sexual, al par masculino-femenino y a sus derivaciones con respecto a la maternidad-paternidad y sus funciones, al deseo de hijo en hombres y mujeres, a la violencia sexual y a las funciones simbólicas imprescindibles para la producción subjetiva.

Debatir las consecuencias de esas posturas para analizar las diversidades sexuales y de género y las posiciones masculina y femenina.

Considerar las fuertes implicancias teórico-clínicas con respecto a la construcción subjetiva en los hijos de familias o parejas no convencionales desde el punto de vista de la elección sexual o la identidad de género.

Abordar los efectos de nociones tales como “angustia de castración” y “envidia del pene” y sus consecuencias en las posiciones e identificaciones de analistas, hombres y mujeres, al considerar los lugares asignados por la teoría y los discursos vigentes con relación a la diferencia sexual.

Explorar cómo se entrecruzan las normas sociales en cada época con las teorías sobre la diferencia, con las fantasmáticas de cada psicoanalista, su ideología, sus teorías privadas, y cómo se autopropetúan y potencian mutuamente.

Conocer cuáles son las lógicas en juego en cada interpretación o en cada silencio del psicoanalista en relación con la diferencia sexual y las posiciones femenina y masculina.

Iluminar cuál es el marco teórico y personal disponible en cada psicoanalista para enfocar estas problemáticas, hasta dónde hay una “libre elección de teorías” y cuáles son los límites en juego.

Efectuar distinciones entre la diferencia sexual y otros niveles en que se juega la diferencia.

Discutir la propuesta de que el “acceso” a la diferencia sexual es condición ineludible para la inserción en una trama social simbólica.

V. Ejes de análisis

Lo masculino y lo femenino en la historia cultural de Occidente.

El concepto de sujeto sexuado y su relación con el campo de la diferencia sexual en las perspectivas de la Modernidad y de la denominada Posmodernidad o Modernidad tardía así como en algunas variantes de las culturas contemporáneas.

Lo masculino y lo femenino en el psicoanálisis y su explicitación teórica y aporías: complejo de Edipo y de castración en el varón y la niña, envidia del pene, angustia de castración, ideales en juego, funciones simbólicas.

Las migraciones sexuales y de género. El desafío que implican al concepto clásico de diferencia sexual con su carácter normativo dentro de las legalidades vigentes.

Los procesos de subjetivación sexuada a la luz de las parentalidades no convencionales.

Las metateorías en juego y los debates correspondientes a la luz de las nuevas realidades en juego.

Las teorías implícitas del psicoanalista frente a los ejes de la teoría psicoanalítica y la demanda de nuevas construcciones: sus implicancias clínicas.

El pensamiento psicoanalítico en tensión frente a redefiniciones político-jurídico-sociales: homosexualidades, parentalidades no convencionales, nuevas formas de familia.

- a) Concepciones en discusión sobre la diferencia sexual y sobre lo masculino y lo femenino: diferencia anatómica, diferencia psicosexual, diferencia de géneros, diferencia simbólica, a los que se suma el concepto de diferencia en distintas teorías filosóficas, lingüísticas y culturales (Cf. capítulo Conclusiones y aperturas).
- b) Los desafíos que presentan las migraciones sexuales y de género a la temática propuesta.
- c) Aportes epistemológicos que proveen otras lógicas y modelos para pensar las problemáticas en juego.

En síntesis, nos proponemos no solamente focalizar en las problemáticas que genera la categoría “diferencia sexual”, sino dar un paso más y abordar otra forma de pensarla. En este marco, consideramos también que el acceso a la diferencia y las diferencias implica un reconocimiento de la otredad, del otro y los otros, y que esto es condición de la inserción en una trama simbólica de lazos sociales.

Los ejes de mayor alcance que se desarrollarán en nuestra propuesta son:

Un modelo triádico para pensar la construcción de subjetividad sexuada, sin simplificaciones dualistas.

Una concepción del deseo como “producción deseante” y no solamente como sustitución de una carencia fundamental que se atribuye a las mujeres y que duplicaría la “carencia en ser” de todo sujeto.

La deconstrucción del concepto de función “paterna”, ya que se trata de una función simbólica que proponemos denominar función “tercera” para evitar sus fuertes connotaciones patriarcales y, a la vez, ampliar el campo de las funciones maternas. Estas propuestas pueden permitir la expansión de nuestro marco interpretativo para poder abarcar las singularidades en la clínica y evitar respuestas automáticas, fijas, sobre las cuestiones mencionadas.

[*] Del libro La diferencia sexual en debate. Cuerpos deseos y ficciones, Lugar Editorial, Buenos Aires, 2015.

SUBJETIVIDAD

“Cuando la autoridad suspira...” Fragmentos de intervención

Por Luciana Chairó

lucianachairo@elpsicoanalitico.com.ar

Francisco Maletta

franciscomaletta@gmail.com

Lorena Rossi

lore_rossi@hotmail.com

Dice el saber popular que un suspiro representa el aire que a alguien le sobra por la persona que le falta. Es el aire que se escapa a partir de una pérdida, de una

falta. El suspiro se filtra- aún sin ser advertido- entre los labios, en cada gesto, en la mirada furtiva y en un semblante librado a la gravedad.

“Cuando la autoridad suspira” es el nombre que decidimos dar a este relato de intervención institucional, donde justamente es la función de autoridad, la capacidad de conducción y de legalidad, las cualidades que vacilan en las personas que, en la institución abordada, deberían ejercerlas. ¿Qué efectos produce esto en la institución y sus miembros?; ¿cómo abordar el malestar que podría conllevar sin caer en intentos de restitución de una autoridad perdida?; ¿qué articulaciones pueden realizarse entre esta vacilación de la función de autoridad y las particularidades de nuestra sociedad contemporánea?

Desde el marco de una actividad de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de La Plata, recibimos un pedido de intervención institucional. Éste surge a partir de cierto malestar entre los trabajadores que cumplen funciones administrativas en una institución educativa universitaria de nuestra ciudad. Entendemos por intervención institucional o socio-analítica, aquel método de trabajo cuyo objetivo es promover procesos de reflexión colectivos, procurando visibilizar los atravesamientos e inscripciones institucionales, históricas, económicas, políticas e incluso deseantes, que animan a los agrupamientos de la institución. El proceso de elucidación incitado por la labor analítica, busca favorecer efectos singularizantes e inéditos, que logren tener injerencia sobre las acciones colectivas frente al malestar suscitado.

Es importante subrayar que cada realidad institucional presenta sus propias características y sus propios límites, de modo que cada intervención invita al desafío de interrogar certezas y diseñar nuevos dispositivos en función de éstas particularidades.

Dicha intervención se realiza en el contexto laboral, con lo cual es el trabajo lo que reúne a las personas que realizan la consulta. Sabemos, en función de nuestra inscripción en el marco de la psicología y del psicoanálisis en particular, que según Freud ninguna otra técnica de orientación vital liga al individuo tan fuertemente a la realidad, a la comunidad humana, como la acentuación del trabajo. La actividad profesional se vincula con componentes narcisistas, eróticos y agresivos de la persona; ofrece una particular satisfacción cuando ha sido libremente elegida, es decir, cuando permite utilizar, mediante la sublimación, inclinaciones preexistentes y tendencias pulsionales.

No obstante el trabajo es menospreciado por el hombre como camino a la felicidad. No se precipita a él como a otras fuentes de goce, dirá Freud. La inmensa mayoría de los seres sólo trabaja bajo el imperio de la necesidad, y de esta natural aversión humana al trabajo se derivan los más dificultosos problemas sociales. Estos problemas y los síntomas que se aventuran como respuesta individual y colectiva, van cambiando al compás de las sociedades y su historia, y son producto también de las particularidades de cada trayectoria institucional. Yago Franco refiere: “Freud se detendrá en el malestar producido por lo insatisfactorio del lazo con los

semejantes, ante lo cual se erige la cultura como intento de poner remedio al mismo. Para esto utiliza a las instituciones de la sociedad. Pero el efecto coercitivo de estas sumerge nuevamente al sujeto en el malestar”. [1]

Si bien a los sujetos de la institución abordada los reúne un mismo espacio laboral, las significaciones imaginarias que presentan en torno al trabajo como institución son muy diversas. Entre otras cuestiones se pone de manifiesto una brecha generacional que demarca un cambio de paradigma: de “estar empleado” a “ser empleable”. El primero, en donde la exigencia tiene que ver con la rutina, con las repeticiones y con el respeto a las normas, mientras que en el segundo se le pide al sujeto que además sea creativo, independiente y que tome decisiones para adaptarse siempre al cambio. Este pasaje no es gratuito, sobre todo para los sujetos que se han visto trabajando en ambos paradigmas. Y no es gratuito a nivel identitario, ni a nivel de las significaciones imaginarias que animan su trabajo.

Están quienes se identifican fuertemente con la institución, es decir quiénes (según sus propios dichos) “se ponen la camiseta” y presentan una exigencia casi sacrificial, convencidos de que si ellos no avanzan en la tarea, la institución como un todo no avanza tampoco. Por otro lado, quienes desvalorizan su función, y así se sienten desvalorizados por el semejante y por las autoridades; quienes producen pactos pura y exclusivamente económicos, sosteniendo su tarea como un procedimiento técnico y desprovisto de sentido. Son estas dos posturas las que, ya en los primeros encuentros, se expresan, se enfrentan y provocan conflicto.

El malestar como respuesta y –adelantamos-, el maltrato en el vínculo entre los trabajadores, es el asunto principal que motiva el pedido de intervención. Quién nos convoca es la máxima autoridad de la institución. Manifiesta cierta preocupación y desorientación respecto de cuáles serían las estrategias óptimas para resolver tales conflictos. Una primera pregunta insiste: ¿será que dicha desorientación por parte de la autoridad, respecto de cómo abordar las problemáticas de los trabajadores, es proporcional al aumento de violencia entre ellos?

Cuando la excepción es la regla

Comenzamos un trabajo sistemático en el que la propuesta fue reunirnos bajo la modalidad de grupo de reflexión durante cinco meses, con una frecuencia quincenal. Uno de los primeros puntos a subrayar es que no se logró, por ningún medio, sostener dicho encuadre de trabajo, ya que las ausencias reiteradas de los miembros del grupo, la impuntualidad y el posterior “abandono” del espacio, se transformaron en regla. Esto no quita que afortunadamente contemos con material más que suficiente para leer algunas coordenadas de la dinámica grupal instalada en la institución.

De conformación heterogénea (diversidad etaria, de género, de formación profesional, de trayectorias en el trabajo) este “conjunto de personas” (porque es más adecuado que hablar de “grupo” en sentido estricto) se mostró impermeable a muchas de las consignas propuestas para el trabajo conjunto, renegó de cualquier

intento de coordinación de la actividad, se quejó de problemas estructurales de la institución considerándolos inabordables e insolucionables, expulsó la causa del malestar al exterior de su configuración, anuló cualquier posibilidad de consenso, (entendiendo que no habría consenso sin un agrupamiento consolidado, un “nosotros” como condición de posibilidad); ante el intento de problematizar aquello que acontecía se replegó con el argumento de no encontrar sentido en ponerle palabras, con lo cual sabemos que tales asuntos serían factible de repetición [2]

Nuestro objetivo en primera instancia estuvo comandado por “dejar en suspenso” las causas del malestar, lo cual tenía el valor de una apertura allí donde la institución intentaba las clausuras propias de su auto preservación. Contábamos con dos primeras hipótesis:

Este conjunto de personas, al modo de estrategia sintomática, depositaba “afuera” o en “otro” las causas de su malestar y no lograba asumir ningún tipo de responsabilidad colectiva o singular en tal asunto.

El modo en que estas personas se intentaban comunicar en el espacio propuesto, estuvo signado por el “hablar todos juntos y al unísono” lo cual podemos suponer que funcionaba como un instrumento para no escuchar-se y no decir-se lo que había para escuchar y decir, para desoír del malestar.

En el espacio de reflexión se reunían sujetos con diversos roles al interior de la institución; entre ellos figuras de autoridad con alto rango jerárquico. Eran justamente estas figuras las que, frente a ciertas denuncias respecto de su no idoneidad o simplemente el reclamo para que ejerzan su función de regulación y amparo, se perdían en un suspiro permanente y aletargado, sin advertir que con ello expresaban mucho más de lo que imaginaban.

Era clara la división en dos “bandos”: aquellos que encarnaban el malestar y con su denuncia daban cuenta de las dificultades que se presentaban a nivel de la conducción y la autoridad; y otro sector para los que no existía ningún problema más que la queja de los primeros. Este enfrentamiento de bandos producía un terreno sumamente violento, tanto por el maltrato verbal que parecía cronificado, como por el destrato y la renegación del sufrimiento del semejante.

Dicho clivaje se sostiene y se agudiza hasta el último encuentro. Desde la coordinación se intentaron varias maniobras para apuntar a la colectivización del conflicto, a producir cierta tensión en dichas posturas enfrentadas con el fin de apaciguar la lógica de enfrentamiento. De una u otra manera el grupo “nos mostró” su padecer, nos mostró el modo de relación entre ellos y con todo aquel que intentara oficiar de coordinación o, más específicamente, de terceridad. Tal como fue previamente presentado, el agrupamiento con grandes dificultades para hablar libremente de su propio malestar, nos lo mostraba en acto, haciéndonos partícipes del mismo.

Es clara la profunda dificultad que presentó el agrupamiento para alojar, dar lugar y entendimiento a las diferentes posiciones o puntos de vista. De alguna manera hemos observado como operó en ellos cierta ilusión de unidad sin fisuras, que

cuando comenzó a mostrar las marcas propias de su agrietamiento, o se renegó o se anuló. Así volvió a individualizarse la responsabilidad de los malestares que los aquejaba y se produjo un terreno de conflicto en el uno a uno, en espejo, sin posibilidad de ninguna mediación simbólica que apaciguara la agresión producida.

Yago Franco, en sus análisis del lugar del otro en la vida psíquica, señala que existen “gradaciones” en la relación del sujeto con el otro: de semejante a adversario, de adversario a enemigo; del cuestionamiento de lo idéntico y aceptación de lo alter, de lo diferente, a la intolerancia e incluso al exterminio. Como él mismo refiere “no podemos ser sin ese otro, y al mismo tiempo ese otro es nuestro infierno (Sartre), nuestra principal fuente de malestar, pero también de bienestar, es uno de los destinos del placer (Aulagnier)” [3]

En el último encuentro que mantuvimos con el agrupamiento deciden abandonar el dispositivo propuesto y argumentan: “que se vayan las autoridades que no cumplen su función”, “que se jubile la persona que maltrata”, “que no se les crea a las personas que se quejan”, “el espacio de encuentro perdió su propósito original y ya no tiene sentido”. Todas consignas que de alguna manera ubicaron la responsabilidad y culpa en el otro y presentaron el “abandono” como único modo de solución frente a los conflictos.

Cuando las legalidades se cuestionan

Luego de esta breve descripción de algunas de las coordenadas que se produjeron en los encuentros, podemos pensar que estas dificultades que conllevan luego el enfrentamiento especular entre los diferentes actores institucionales, son producto de una crisis a nivel simbólico, crisis de los límites necesarios para la puesta en forma de cualquier relación, de cualquier colectivo. Crisis de la figura de la autoridad, de aquellos instituidos que producen la institución, de lo que se tramita a nivel individual y colectivo. Sostenemos que esta es la expresión de una situación mayor que abarca a la sociedad en su conjunto.

Algunos de los participantes se quejaban, otros protestaban, otros se definían como “felices y sin problemas”; fragmentaciones que ponían en evidencia la imposibilidad de construir una grupalidad y lograr que los problemas y dificultades sean abordados de manera colectiva.

Sabemos que la descatectización de espacios grupales, institucionales y/o sociales son reacciones frente a ciertas condiciones socio históricas en las que la crisis del sentido gana la partida. Esto suponiendo que son estos mismos espacios los que la cultura oferta para el amparo y el sostenimiento de los proyectos identificatorios e identitarios.

Toda institución, en palabras de Yago Franco, es fuente de cierto bienestar mínimo [4], y al mismo tiempo lugar de depósito de las tendencias mortíferas del hombre. Ahora bien, cuando a partir de las crisis institucionales o desfondamientos de sentido, se ve obturada esta posibilidad de alojar allí la pulsión de muerte, ésta se

desplaza a los lazos y se filtra en el terreno social. Pues entonces el amparo necesario para vivir en ella se ve amenazado y produce múltiples efectos dañinos.

Dicho desamparo nos habla de un estado de la sociedad contemporánea donde se pone en juego la crisis de emblemas identificatorios, la veritiginosidad de la vida cotidiana y la fugacidad de los vínculos, la tendencia a lo ilimitado y a la mercantilización de lo humano en general, la intolerancia a la diferencia en el reinado de posturas narcisistas; entre otras características que producen alteraciones subjetivas y colectivas profundas, en las que el resarcimiento que el sujeto obtenía de sus renuncias para vivir en sociedad pierde significación.

La sensación de desamparo que invadió cada encuentro, es una significación que podemos relacionar inmediatamente con la idea de dependencia, ya que un sujeto que necesita amparo, lo necesita de otro: otro semejante, otro institucional o social, que en este caso suspira. Nos referimos a un desamparo sin tercero de apelación que medie, sin la legalidad suficiente, por lo menos, sin la legalidad de antaño. Y decimos esto porque nos preguntamos ¿es una necesidad imprescindible que este otro ausente esté presente? ¿La solución a estos conflictos la encontraríamos en el momento que se llena ese lugar vacío? o más bien ¿es necesario buscar otros modos, operar con “lo que hay” y disponerse a la tarea de inventar nuevos modos de regulación?

Para finalizar queremos dejar planteada nuestra inquietud en torno a la distancia que se produjo entre las expectativas y la planificación de esta intervención, y lo que efectivamente se suscitó en cada encuentro, precipitando su desenlace en un tiempo acotado. Pensamos que quizá no pudimos maniobrar con lo que la institución efectivamente dejaba ver de su funcionamiento, de sus significaciones y sentidos. De alguna manera advertimos que hemos intentado operar desde esquemas que quizá ya no sean los apropiados para las nuevas realidades institucionales.

Decidimos escribir y compartir esta experiencia, porque de algún modo nos urge la necesidad de repensar nuestros dispositivos. Este escrito no surge del estudio o de la investigación de textos y materiales teóricos, sino de una práctica que nos interpeló y cuestionó fuertemente aquellos esquemas con los que contamos.

Las crisis de ciertas significaciones imaginarias sociales, ponen en crisis las prácticas, los sentidos, las subjetividades. Y no sólo las de quienes intervenimos, sino las propias. Podríamos intentar encorsetar la dinámica grupal en nuestros tradicionales modos de abordaje, y así todo aquello que escapara a los mismos sería leído como una falla, una falta. Pero en esta ocasión nos disponemos a incomodarnos metodológicamente, para abocarnos a la tarea de construir instrumentos clínicos más pertinentes para las nuevas realidades históricas y sociales.

Notas

- [1] Franco, Y. "Más allá del malestar en la cultura" Revista El Psicoanalítico, Laberintos Entrecruzamientos y Magmas Número 11, enero 2013.
- [2] Sugerimos la lectura de Freud, Sigmund Recordar, repetir y elaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, donde pone de relieve cómo la repetición, bajo las condiciones de la resistencia, gana el terreno al recuerdo y a la elaboración.
- [3] Franco, Y. "El otro, el enemigo, lo otro" Revista El Psicoanalítico, Laberintos Entrecruzamientos y Magmas Número 22, julio 2015.
- [4] Franco, Y. "Más allá del malestar en la cultura" Revista El Psicoanalítico, Laberintos Entrecruzamientos y Magmas Número 11, enero 2013

Bibliografía

- Castoriadis, C. El avance de la insignificancia, Ed. EUDEBA, Bs. As, 1996.
- Fernandez, A. M y Cols. Instituciones estalladas, Ed. EUDEBA, Bs. As, 1999.
- Filippi, G. (2010) "Trabajo y subjetividad: ¿el nuevo sujeto laboral?" Publicado en Psicología y Trabajo, una relación posible. Eudeba. Bs As.
- Freud, Sigmund Recordar, repetir y elaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II), en: Obras completas, vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 9.^a edición, 1996, Freud S. Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II) (1914)
- Freud, Sigmund, El malestar en la cultura. Obras Completas, Amorrortu Ed. Tomo XXI, Buenos Aires, 1993.

Subjetividad en fuga

Por Marcelo Luis Cao

Lic. en Psicología. Miembro activo de la AAPPG, Profesor Adjunto de la Carrera de Especialización en Psicoanálisis con Adolescentes de la UCES. Miembro del Laboratorio UCES de Problemáticas Actuales en la Adolescencia (LUPPA). Supervisor del Equipo de Adolescentes del Hospital Zubizarreta. Autor de libros: Planeta adolescente. La condición adolescente. Desventuras de la autoestima adolescente. Pág. Web: www.marceloluiscao.com.ar
marceloluiscao@gmail.com

Cada año se hace más corto,
nunca pareces encontrar el tiempo

Pink Floyd (*)

Corría el año 1878 cuando Thomas Alva Edison viajó a París para presentar ante la Academia de Ciencias su revolucionario invento: el fonógrafo. La exhibición transcurría sin sobresaltos hasta que el neurólogo Jean Boullard se precipitó sobre el inventor y mientras lo agarraba del cuello denunciaba a viva voz que lo que sucedía no era más que el truco de un ventrílocuo.

No toda innovación tecnológica generó semejantes pasiones. Justamente, con el teléfono la situación fue menos dramática, se resumió apenas en un problema de patentes. El creador había sido Antonio Meucci, que lo llamó teletrófono, y no Alexander Graham Bell quien durante mucho tiempo fue considerado el inventor junto con Elisha Gray debido que fue el primero en patentarlo en 1876. Finalmente en el año 2002 el Congreso de Estados Unidos aprobó la resolución por la que se reconocía a Meucci como el verdadero inventor.

Hoy, más de una centuria después, este dispositivo comunicacional no sólo ha mutado en su formato y en sus capacidades, sino que gracias a la globalización, su uso se ha hecho casi universal (la popularización de los smartphones pasó de 1/4 de millón en 2009 a 2000 millones en 2016). De este modo, quedaron atrás los viejos y aparatosos modelos de la primera mitad del siglo XX gracias a la continua miniaturización que aparejaron las tecnologías de punta. A la sazón, aquellos teléfonos negros e irrompibles hechos en baquelita fueron reemplazados por los más livianos de plástico, para luego transformarse en los entonces revolucionarios inalámbricos que dieron paso a la actual telefonía móvil.

Con todo, el teléfono celular es, en realidad, una pequeña computadora con la que se habla, pero también se saca fotos, se guardan datos, se escucha radio o música bajada de internet, se sabe la hora. Tiene calendario, calculadora, jueguitos, se puede navegar, grabar, filmar y siguen las firmas. Este dispositivo, fruto del indetenible proceso de miniaturización, se ha transformado, finalmente, en un domicilio legal móvil, ya que permite llevar adelante las actividades antedichas gracias a las incontables antenas esparcidas a lo largo y a lo ancho del planeta y, que en caso de encontrarse en una zona habilitada con wifi, puede desde operar vía banca electrónica hasta armar una videoconferencia. Es que su condición de ente portátil, al igual que las computadoras o las tabletas, permiten ubicar a su usuario en cualquier lugar del mundo.

De este modo, hoy por hoy en el imaginario social de la época actual es inconcebible no poseer este dispositivo, ya nadie es sin su teléfono móvil. Esta afirmación, desde luego, se basa más en las políticas expansivas del mercado que en una descripción estadística, sin embargo en ciertas franjas poblacionales es certeramente así. Su incorporación a la vida cotidiana es total, a tal punto que ya no sólo lo utilizan los niños sino que ya existen cargadores portátiles para que los usuarios no se queden sin baterías inesperadamente. Si hasta hace un tiempo atrás podíamos parafrasear a Descartes planteando como slogan de la época “consumo, luego existo”, en función del pasaje de ciudadanos a consumidores que el advenimiento de la

sociedad posindustrial propagó, en la actualidad el planteo sería del orden de “estoy conectado, luego existo”.

Por lo tanto, el tema central es el del ser. Nadie que se precie puede prescindir del celular, lo necesita para trabajar, para divertirse, para despertarse, para fotografiar o filmar desde la estela que deja un meteorito hasta la más innecesaria de las selfies, es decir, la vida misma. Es inimaginable, entonces, ser y estar sin celular, ya que este dispositivo es nuestra conexión con el mundo interior (allí están nuestra agenda, nuestras anotaciones, etc.), y con el mundo exterior (allí están los otros con su presencia remota, con sus videos, etc). La idea es que el celular no es una herramienta sino una parte más del cuerpo, por lo que resulta indispensable incorporarlo a todas las actividades que aún están pendientes de conexión. En este sentido, una publicidad reciente muestra como una joven despliega su rutina deportiva corriendo por distintos lugares del país con su celular pegado a su brazo con el correspondiente accesorio de agarre. Por otra parte, ya salieron al mercado los móviles que no se arruinan en contacto con el agua, con lo cual a aquellos que se les ha caído accidentalmente en el inodoro o en una zanja pueden suspirar con alivio y a los que han soñado con atender una llamada mientras se están bañando, finalmente, les ha llegado la hora.

A fines de la década del '20 Martin Heidegger publicaba Ser y tiempo, su obra cumbre y uno de los baluartes de la filosofía existencialista. Allí trazaba un hilo conductor de carácter inalterable entre la temporalidad y la dimensión subjetiva al plantear que el ser es el ser para la muerte. De este modo, la precisión sobre la finitud, la única certeza con la que contamos, configura al tiempo como una invariante axial en la vida de los sujetos. Estos, o sea nosotros, sólo encontramos sentido a nuestras vidas en la medida que nos referenciamos respecto del paso del tiempo. Esta misma situación la retoma Borges en su cuento El inmortal, donde esta condición impide la consecución de cualquier tipo de proyecto, ya que la indefinición temporal actúa como un freno mientras que la noción ya conciente, ya inconciente de la muerte (por fuera de la fenoménica depresiva, desde luego), moviliza la acción.

Por tanto, la cuestión del tiempo es la duración, así se denomina en Física al tiempo transcurrido. Ahora bien, el problema es que la duración se viene acortando tal como lo resalta Pink Floyd en su tema Time. Y este acortamiento se debe a la irrupción de la instantaneidad en el campo de las comunicaciones, ya que éstas han logrado abolir de manera ilusoria la dimensión temporal. Esto puede apreciarse en los recurrentes comentarios acerca de lo rápido que se consumen los años, temática que no es patrimonio sólo de los adultos, los adolescentes ya comienzan a sentirse atravesados por la misma vivencia. No obstante, la instantaneidad produce una serie de fenómenos asociados, como la exasperación que provoca la demora en atender una llamada o en recibir un correo electrónico, la cual sólo es superada si el remitido directamente no responde (aquí puede escucharse la típica frase de “para que tiene celular si no lo atiende o lo tiene apagado”). Es que la permanencia en la conectividad se ha convertido en un parámetro vital.

De este modo, la pérdida de la duración ha puesto en fuga la subjetividad. La conexión global a través de todos sus medios genera el efecto paradójico de una desconexión respecto del sí mismo. Esta huida de la conexión interna tanto respecto del campo ideativo como del campo emocional produce un nuevo tipo de alienación. Ésta trabaja en la misma línea con la que se intenta embotar los sentidos a través de las conocidas políticas de desinformación llevadas a cabo por parte de los grandes medios de comunicación o de la chabacanería o banalidad expuesta por ciertos programas televisivos (la “culocracia” al decir de José Pablo Feinmann). Por tanto, el uso de los celulares como forma exclusiva de conexión con el mundo genera el mismo efecto alienante. Recordemos que el último slogan de una de las compañías vernáculas de telefonía en ocasión de la presentación de la tecnología 4G fue: “la vida en tiempo real”. Es decir, todo lo que ocurre para que verdaderamente ocurra debe poder ser transmitido, comunicado, fotografiado, filmado, etc. Los quince minutos de fama que predijo Andy Warhol se han transformado en un continuum espacio-temporal. Otro astro, en este caso futbolístico, había dicho que “si no salís en la tele no existís”. A esta altura de los hechos para existir es necesario no sólo figurar en los programas de TV, sino también en las redes sociales para poder mostrar la propia imagen ad infinitum y expresar en frases los pensamientos que es necesario viralizar para obtener los “like” por parte de los que siguen por la pantalla propia la vida ajena.

Esta fuga de subjetividad, esta nueva dilución en el seno de la vida líquida, da lugar de manera inevitable a la aparición de un nuevo equilibrio psíquico. La posibilidad real y concreta de ser capturado por esta dinámica, que cuenta con todas las chances de tornarse adictiva, ratifica el individualismo a ultranza en boga a través de la autoafirmación obtenida por medio de la consagración de cada uno de los actos transmitidos urbi et orbi . Pero, además, ahonda la superficialidad de los encuentros con el curioso efecto del aislamiento en compañía. Tal como puede observarse en los miembros de parejas y familias unidos cada uno con su dispositivo personal “compartiendo” desayunos, almuerzos, viajes, etc.

Finalmente, la escena en cualquier medio de transporte público con la mayoría de sus pasajeros hipnotizados por las pequeñas pantallas luminosas remeda una escena de Fahrenheit 451, la novela que Ray Bradbury publicara en la década del '50. En ella el protagonista vive en una sociedad donde están prohibidos los libros, la función de los bomberos es quemarlos donde los encuentren. En un momento hace un viaje en subte y observa descorazonado como todo el pasaje en una especie embriaguez colectiva entona los jingles comerciales que se propalan por el altavoz. Claro, lo único que la ciencia-ficción de Bradbury no pudo anticipar fue el tsunami individualista, el resto hace rato que se cumplió.

[*] Every year is getting shorter / never seem to find the time

SOCIEDAD

Cuando se denigra la palabra

Por María Cristina Oleaga
mcoleaga@elpsicoanalitico.com.ar

Dos escenas

a) Una pareja joven, con un nene de unos 4 años, cruza la avenida. El chico se suelta de la mano paterna, dice: "Yo solo" y avanza. La madre le grita: "¡Te va a llevar el policía, ahora lo llamo!". El nene sigue caminando. "Bueno", dice la madre, "dale que ahora no te ve, ¡dale, apurate!". Hay en esta anécdota un acto de vulneración de la palabra y de la autoridad del Otro, entendida como soporte que permite crecer, separarse, con su amparo y protección. A lo que asistimos es a una escena en la que como el Otro no se basta para limitar -y, así, cuidar- apela a la amenaza de Otro literalmente armado: el policía. Desde el mismo lugar de impotencia, la madre luego se hace cómplice y denigra nuevamente su propia palabra al alentar la transgresión a condición de que no sea vista. El padre comparte la secuencia sonriente, lo cual es ya una intervención que duplica la maternal. La ley adquiere un estatuto lábil, caprichoso.

b) Esperamos detenidos frente a la barrera baja de un cruce de tren. Una moto zigzaguea entre los autos y llega hasta la barrera; detrás, dos bicis hacen lo propio. Tras aminorar un poco la marcha, la moto cruza. Una de las bicicletas avanza también y cruza, a pesar de que ya se oye el ruido del tren que pasa inmediatamente tras la bici. Hay una premura impostergable, ¿un desafío?, y, probablemente, una suposición: No hay límite a mi voluntad ya que nada puede sucederme; no hay consecuencias para mis actos y, si las hubiera, ellas no me interesan.

¿Con qué vincular estas escenas? La capitulación del Otro, en la primera, es crucial pues la palabra pierde su lugar de garantía, su valor de pacto y se vacía. La "barrera" fundamental pierde todo su peso; en consecuencia, otras barreras, como la de las vías del tren, no cuentan. Hay prisa y no existe la posibilidad de postergar. El principio del placer no se aviene a los rodeos que ofrece el de realidad sino que los desconoce [1]. La falta de peso de la palabra entendida como pacto inicial con el Otro tiene consecuencias.

Palabra/Imagen

Asistimos, en esta época, a una preeminencia de la imagen por sobre la palabra. La imagen puede ser portadora de una palabra plena, desde luego, pero –salvo excepciones- no es su uso actual más frecuente. En este sentido, es llamativa la función que la Iglesia otorgaba a las imágenes, pintura y escultura, cuando la lectura

no era un bien compartido por la mayoría. Así, hasta los capiteles y los ornatos más variados se usaban para enviar mensajes moralizantes que castigaban a los impíos con todo el peso de los males terrenales y, sobre todo, con los del más allá. Son imágenes transmisoras de La Palabra.

Hoy predominan las imágenes vertiginosas que convocan a los chicos desde las pantallas, incluso a los más pequeños, y los hipnotizan. En el mundo de los videojuegos casi todo es posible. Asimismo, hay vértigo en las imágenes de la propaganda, medio por el que el mercado envía su mensaje. Nos hemos ocupado ya de los efectos que tienen esos estímulos y de la diferencia entre ellos y los de la lectura o la conversación, que fomentan la creación de complejidad psíquica al respetar los tiempos de la necesaria elaboración y posibilitar, así, el ejercicio subjetivo ya sea de la crítica, de la duda o de la aserción. Sin contar -en el caso de los niños pequeños- con el efecto motriz de enloquecimiento que provocan. La inclusión de la palabra y del otro es crucial para hacer la diferencia [2]. Por el contrario, la emisión de mensajes a través de las imágenes crea un dibujo asimétrico unidireccional en el que se pierde la posibilidad del lazo, de la paridad en cuanto al valor de los lugares en el intercambio. La palabra del mercado llega a todos desde un lugar privilegiado. ¿Un nuevo ejercicio de La Palabra? Se trataría de un supuesto desvanecimiento de la ideología que encubre la vigencia de una única ideología/mandato: Consume y serás. A pesar de la licuefacción que afecta a la cultura parece que otros sólidos logran abrirse paso. Seguramente con nuevos efectos sobre la subjetividad.

“Nostalgia del absoluto” [3]

George Steiner, en este libro que es reseña de cinco charlas, señala la decadencia de las iglesias y analiza aquellos rasgos imprescindibles en la conformación de lo que llama mito, lo que viene a ocupar el vacío dejado por aquellas. Las condiciones serían, entonces: que el cuerpo de pensamiento tenga una pretensión de totalidad; que tenga textos canónicos que funden su inicio y den lugar a su desarrollo y, en tercer lugar, el despliegue de un lenguaje, imágenes, banderas, metáforas, un cuerpo simbólico propio. Define: “Son una especie de teología sustituta. Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos.” [4]

Steiner sostiene que tanto el marxismo como la teoría de Freud y la visión de la antropología estructural cumplen con estos requisitos y vienen al lugar vacante de las religiones, aunque les reconoce “esplendor racional”. Más allá de que podamos disentir con el modo en que entiende estos desarrollos, creemos que son cuerpos teóricos que se prestan para ocupar ese hueco sin que sea inevitable que efectivamente lo hagan. Que tengan ese destino dependerá del lugar en que nos ubiquemos frente a ellos; es decir, del modo en que tramitemos la inserción de la castración en su mismo seno, o sea: de la manera en que toleremos la incompletud en el interior mismo de cada uno de esos corpus teóricos.

En la cuarta charla del ciclo, Los hombrecillos verdes, [5] Steiner analiza fenómenos, que llama “absurdos”, de los que nos hemos ocupado en varios artículos de El Psicoanalítico [6]. Dice: “Los cultos de la insensatez, las histerias organizadas, el oscurantismo, que se ha convertido en un rasgo tan importante de la sensibilidad y la conducta occidental durante estas décadas pasadas, son cómicos y a menudo triviales hasta cierto punto; pero representan una ausencia de madurez y una autodegradación que son, en esencia, trágicas.” Incluye muchos fenómenos en esta serie y los caracteriza por estar infectados por la superstición y el irracionalismo; los llama fraudes y aberraciones y dice que enumerarlos todos estaría más allá de su competencia y de su estómago. Menciona y conceptualiza, sin embargo, a la astrología, la ufología, los fenómenos de clarividencia, las pseudociencias, el satanismo, y el orientalismo. Caracteriza a estas corrientes como síntomas de una “dramática crisis de confianza” tributaria de la impotencia, e incluso de la complicidad, de las religiones frente a la barbarie de las guerras, del holocausto, del terror. Nuevamente, vemos los efectos devastadores de la pérdida de la garantía de la palabra, incluso de su uso perverso.

Como vemos, el “absoluto” tiene un lugar de estructura, el de aquello que vincula al hombre con su desamparo original y lo impulsa a la búsqueda de un reencuentro que, en el origen, supo rescatarlo y humanizarlo. En ese camino y según las épocas y culturas, ese lugar puede ser colonizado hasta por lo más bizarro. Son varios los artículos de El Psicoanalítico en los que hemos trabajado este punto [7].

Al final del libro queda, para Steiner, la pregunta sobre el futuro de la verdad; el que cifra en el camino de las ciencias filosóficas y exactas, la promesa de que la verdad haría libres a los hombres, promesa heredada del Evangelio. El autor traza el recorrido del concepto de la verdad en la historia de las ideas y termina por dudar del lógico encadenamiento causal entre verdad y libertad. Asimismo, encara los descubrimientos, fundados en la búsqueda de la verdad como lo que apunta a nuestra destrucción: la del planeta, por ejemplo, por razones de agotamiento; la que acarrearán guerras con potencia de aniquilamiento total y, por último, los peligros inminentes del avance de la genética en relación con temas éticos ineliminables. Sin embargo, Steiner no se ilusiona con ningún retroceso nostálgico en relación con los saberes actuales: “(...) pertenece a la eminente dignidad de nuestra especie ir tras la verdad de forma desinteresada. Y no hay desinterés mayor que el que arriesga y quizás sacrifica la supervivencia humana.” Es el deseo del científico, un deseo que -según Lacan- linda por esos motivos con lo tanático. Apresado en las redes del mercado, además, y avalado por el avance de la técnica, ese “desinterés”, ese deseo de saber a toda costa, plantea cuestiones cruciales en cuanto al destino y al fin de la humanidad. En este sentido, qué mejor prueba que la invención de armas cada vez más sofisticadamente letales -que pueden incluso interferir con el clima- por una industria armamentista cada vez más rentable. Por ello, Steiner no duda del futuro de la verdad y sí del que concierne al hombre.

Los encierros

Nos interesa señalar que aquellos movimientos que Steiner ubica bajo el rubro de “hombrecillos verdes” convocan a muchos sin que eso necesariamente les empuje a tener un lazo entre ellos. Se trata de seres que -generalmente idealistas y cuestionadores del mandato consumista del mercado- buscan opciones para rehuirlo. Así, encontramos tribus que no se organizan verticalmente, que no responden organizativamente a una dirección única sino que van tomando lo que viene a taponar el conflicto desde cualquier discurso homogeneizante, prometedor y tranquilizante. Son seducidos por ilusiones de trascendencia, de evitación de las enfermedades a través de regímenes alimenticios diversos o del tipo de vida que ofrecen. Son discursos que llaman a concentrarse en una “vida interior” que de algún modo mejoraría el mundo exterior sin que el sujeto tenga que jugar un rol, más que en cuanto a sus buenos deseos para con todos y cualquiera. Cuando el sujeto siente que estos dispositivos le aseguran consuelo va adentrándose cada vez más en ellos y aislándose de su entorno.

También, como es el caso de Eckhart Tolle [8], surgen toda clase de gurúes, al amparo de esa vocación por los absolutos, que convocan a centrarse en un “ahora” que -además de provocar un aplastamiento subjetivo notable en tanto aíslan de la historia y del proyecto- destituyen la posibilidad de que los sujetos encuentren motivos para relacionarse con otros. Se estimula la transformación de las necesidades en temas trascendentes: comer y dormir se tematizan, se hace doctrina con eso, se indican mejores modos, se estigmatizan los factores que supuestamente dañan. Es como vivir en un presente inmutable, huyendo del pasado en cuanto pudiera aportar angustia, despreocupándose por el futuro con el mismo objetivo, haciendo un mundo de cada nimiedad.

En estos grupos de riesgo el otro supuestamente es considerado, pero siempre y cuando sea un igual. La diferencia no es verdaderamente tolerada pues el conflicto se evita a toda costa: hay que vivir en tranquilidad, el bien que parece máspreciado. Hay una religiosidad -en sentido literal o metafórico- que puede incluir modos de trascendencia -vidas futuras en un interminable ciclo que forcluye la muerte- o promover formas supuestamente saludables, aunque muy restrictivas, de vida como garantía contra la enfermedad y la muerte o como apuesta a una pureza extrema. El Amor que estos sujetos declaman es un amor con mayúscula, que no recoge el detalle, que no se inmuta ante lo particular, y que, en consecuencia, pierde de vista y desconsidera al otro real.

Estas operaciones a menudo fracasan. El vacío y el desamparo retornan ya sea porque ese Amor abstracto conduce al aislamiento y la soledad, ya sea porque las relaciones se agotan dada la standardización de la comunicación, donde todos dicen lo mismo y nadie pregunta ni cuestiona. La angustia retorna también por la insistencia de lo real -entendido como aquello que no tiene sentido- que irrumpe para cruzarse en las fórmulas de completud de esas propuestas. Incluso, por ejemplo, hay retorno en relación con las enfermedades, que aparecían como evitables por medio de las lecciones de vida que se imparten. Cuando el resultado pone en evidencia la insuficiencia o el fracaso de toda precaución, cuando el sujeto enferma, se siente además culpable por no haber estado a la altura, por no haber

evitado la enfermedad. Asimismo, hay una promesa de felicidad que, desde luego, resulta defraudada. El sujeto también en este caso se siente en falta por no haberla alcanzado.

El número como absoluto

Si la humanidad va desplazando, nostálgica, lo que viene al lugar de los absolutos perdidos, es notable la elevación del número a ese lugar. Sin embargo, como vemos, no son saberes y verdades los que se desprenden de ese ascenso. Jacques Alain Miller, en su Seminario de 2007/8 [9], lo señala: nos encontramos en la era de la cuantificación, la estadística como prueba de verdad, la clasificación como ordenamiento y la eficacia concebida como rendimiento veloz. Es el gran desafío al que se enfrenta el Psicoanálisis, tratamiento de cada uno en su verdad más íntima y peculiar. Así, el cognitivismo, las neurociencias y sus aliados medicamentosos son los modos en que la cuantificación y la clasificación apuntan a homogeneizar y a reducir la subjetividad mediante parámetros medibles y válidos para todos. Dice Miller: “El discurso de la cuantificación se encarna, se monetiza, en el mercado, donde todo tiene un precio, donde todo tiene un valor pero no un valor absoluto sino un valor dentro de una escala de valores establecidos” [10]. Ejemplifica este rasgo con lo que representa la escala de la depresión en la clínica de dicho discurso. Así, Miller concluye que la cifra de la cuantificación termina siendo la garantía del ser: “Ahí reside la incidencia de la ciencia sobre la ontología” [11]. El cognitivismo, en esta línea, sería la garantía de existencia de los fenómenos que sus expertos aseguran descifrar; lo psíquico sería lo cerebral y todo, en este sistema, sería cuantificable. Inclusive se trata así a las emociones, en tanto producto de la cantidad de los neurotransmisores. Hay un barrido de la subjetividad, de lo que escapa -justamente- a toda cifra, salvo a las más peculiares marcas originarias en las que se cifra –en una acepción muy diferente- un destino humano [12].

El marco de este proceso es la pérdida de consistencia de la palabra. Desde luego, nos referimos aquí tanto a su aspecto de lazo en la buena fe, en relación con el semejante, como al sesgo poético de la misma: la posibilidad de alojar malentendido y todos los tropos en los que se desliza el deseo. No se trata de código, entonces, ni de categorías que alimenten las clasificaciones de la ciencia neuronal. Las consecuencias -en el contexto de lo que Castoriadis designa como “avance de la insignificancia” y Zygmunt Bauman estudia como “lo líquido”- no sólo afectan a los sujetos en su intimidad sino que fragilizan los lazos sociales y favorecen el aislamiento típico de esta época.

Cada cual atiende su juego

La tecnociencia produce efectos en los modos de goce de los sujetos y, en esa vía, incide en el perfil de la subjetividad actual. Permanentemente se renueva la oferta de objetos/prótesis que vienen a satisfacer circuitos pulsionales sin que ese recorrido incluya al otro, al semejante. Se trata de objetos que fomentan, como sabemos, el aislamiento y el goce autoerótico. El celular -con todas sus aplicaciones- como instrumento; las redes sociales -con los vínculos propios y

manejables- como ámbito de contacto, son ejemplos claros de esta oferta. Los sujetos se encierran, así, en un mini mundo en el que pueden controlar lo que resultaría perturbador. Gozar así produce, además, un circuito que tiende a su renovación permanente, produce adicción.

La pérdida de peso de la palabra -caída de las significaciones- abre el lugar de este despliegue autoerótico adictivo. El lugar del otro, fuente de conflicto, de dolor, está elidido. Se puede, sin mayores consecuencias, bloquear al así llamado amigo en Facebook. Recordemos que el sujeto infantil abandona los placeres del autoerotismo, que permanecen en otro estatuto, por amor al Otro y al Yo, nuevo acto psíquico que inaugura el narcisismo. En mi clínica actual observo una diferencia entre el ejercicio de este renovado autoerotismo por parte de los varones y la posición femenina. Incluso resulta notable la queja que las mujeres despliegan en torno al aislamiento que ellos practican. Podríamos, quizás, vincular esta diferencia con la dependencia profunda, que señala Freud, respecto del amor en la mujer, así como con lo que implica la narcisización de su cuerpo todo en la “mascarada”. Son cuestiones que se abren, preguntas en relación con las novedades de la época.

Capitalismo y futuro

Sin duda, mediante varios de los mecanismos que describimos -la pérdida de densidad de la palabra [13], el ascenso de absolutos que desconocen la subjetividad como particularidad, el reinado de un mercado que apunta al consumidor, los goces autoeróticos adictivos como centrales- el capitalismo ha logrado también el aislamiento de los sujetos y su desconexión respecto de propuestas de cambio social. Desde luego, nos referimos a una tendencia general que alberga excepciones.

La ruptura del lazo social coloca al otro como “instrumento para” más que como par. El miedo al futuro, que es siempre más incierto, la baja tolerancia a la espera, la carencia de metas, empujan a lo que Bauman nombra “maldición de la soledad”: “(...) estamos condenados a afrontar nuestros miedos individualmente y a inventar nuestras propias estratagemas y subterfugios para defendernos de ellos, porque los miedos comunes a todos no se suman a una comunidad de intereses y a una causa común, y no se combinan en un estímulo para unir fuerzas.” [14] Sin embargo, cuando lo hacen -y parece que esta combinatoria se produce cuando el hombre siente que su casa está amenazada, que destruyen su hábitat- los resultados son otros bien diferentes. Es una apuesta que vemos jugarse, sin saber aún cuál será su destino, en las luchas que llevan adelante los sujetos que defienden los bienes del ambiente, los así llamados ecologistas [15]. El futuro, como cambio, podría estar gestándose en esos escenarios.

Notas

[1] Franco, Yago, El psicoanálisis y la época.

- [2] Oleaga, María Cristina, Niños embuchados, en Felices como niños; El cuerpo, el significativo y el goce. Segunda parte: El cuerpo y la época: niños y adolescentes afectados; Franco, Yago, Más allá del malestar en la cultura (Eros y Thánatos en la cultura).
- [3] Stein, George, Nostalgia del absoluto, Biblioteca del Ensayo Siruela, Madrid, 2008.
- [4] Ibid (3), Los mesías seculares, pág 19.
- [5] Ibid (3), Los hombrecillos verdes, pág. 87.
- [6] Oleaga, María Cristina, La secta, una respuesta posible al malestar del capitalismo globalizado.
- [7] Oleaga, María Cristina, Desnutrición simbólica y desamparo.
- [8] Tolle, Eckhart, El poder del AHORA, Un camino hacia la realización espiritual, Editorial Norma S.A., Colombia, 2010.
- [9] Miller, Jacques-Alain, Todo el mundo es loco, Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller, Paidós, Buenos Aires, 2015.
- [10] Ibid (9), pág. 138.
- [11] Ibid (9), pág. 139.
- [12] Oleaga, María Cristina, Hoy el padre no sabe pero las TCC* sí, Segunda parte.
- [13] “La falta de respeto hacia los conceptos y el lenguaje solo enmascara temporalmente la falta de respeto hacia los demás; y esa falta de respeto acaba por aflorar”. Bauman, Zygmunt; Donskis, Leonidas, Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida, pág. 155, Paidós, Buenos Aires, 2015.
- [14] Ibid (13), pág. 105.
- [15] Ciari, Germán, La ecología como dilema en la obra de Castoriadis.

Las mujeres ante las nuevas encrucijadas erótico-amorosas.

Desafíos y cambios generacionales

Por Silvia Elizalde

Investigadora de CONICET

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género

Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Autora de “Tiempo de chicas. Identidad, cultura y poder” (GEU, 2015) y de
“Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura”
(Biblos, 2011).

silvitaelizalde@gmail.com

Desde la llamada “revolución sexual” de los años 60 y 70 a esta parte, las búsquedas de relacionamiento erótico-afectivo han cobrado una complejidad histórica específica en el particular universo de los lazos heterosexuales. La disolución de la antigua inexorabilidad entre sexualidad y procreación (junto a la posibilidad misma de la reproducción sin acto sexual) y la creciente generalización del postulado del placer como derecho humano fueron algunos de los logros más importantes de aquella “gran transformación” cultural de la segunda mitad del siglo XX, que ubicó a mujeres y varones ante un nuevo escenario para vivir y expresar sus anhelos erótico-amorosos (Giddens, 1998).

En especial para ellas, el reconocimiento de la autonomía de sus cuerpos, de la propia palabra y la ampliación de la ciudadanía –concentrados en el lema feminista “lo personal es político”- significaron un paso trascendental hacia una mayor igualdad social, cultural y sexual entre los géneros, aunque lejos esté hoy de haberse conquistado totalmente. Desde entonces, y en adelante, gran parte de las mujeres se resiste a pensar y vivir su sexualidad desde el rígido corset de los imperativos dominantes y no pocas de ellas –sobre todo, las de clase media, con cierta o mayor autonomía económica, pero nunca todas- reclaman un horizonte gozoso para sus intercambios eróticos con un hombre y, eventualmente, una vinculación emocional donde sentirse especiales más no atadas o controladas. Algunas, incluso, incursionan en el cada vez más diversificado mercado de los juguetes sexuales y de la pornografía “soft” habilitado para las “mujeres comunes” a partir de fenómenos como el de Las 50 Sombras de Grey, en procura de consejos prácticos que les permitan optimizar sus performances de seducción, así como hacerse de un saber erótico que opere como clave del éxito personal y con los hombres.

La existencia en Buenos Aires de “escuelas de seducción” por la que pasan cientos de mujeres al año va en ese mismo sentido -el intento de capturar lo incapturable bajo la promesa de recibir eficaces tips y un calculado entrenamiento en poses, movimientos y actitudes a fin de incrementar el atractivo personal, promover el

acercamiento masculino y conservar la conquista-, constituyéndose, así, en un sugerente indicador de un síntoma social más amplio. El del pavor a perder deseabilidad y “quedar fuera” del mercado de los intercambios sexoafectivos, en tiempos donde prima la confusión de los objetivos de búsqueda y hallazgo de unos y otras, y hasta los propios rituales de inicio y despedida de un vínculo meramente sexual o de uno de mayor calado. Por supuesto, un análisis situado de este tipo de instancias de “aprendizaje” señala que las “alumnas” de estas “escuelas de artes eróticas” lejos están de someterse pasivamente a las prescripciones allí establecidas inferencialmente sobre el “sex appeal”, el valor personal y las “pautas infalibles” que se proponen para que el varón caiga rendido a los pies de la mujer que le hará un striptease casero luego de haberlo aprendido en un taller de dos horas. Más bien, como todo sujeto con agencia, las participantes hacen múltiples usos y reapropiaciones, con frecuencia muy significativas, de estas experiencias en las que, entre mujeres y sin miradas censoras alrededor, se permiten bailar, moverse desprejuiciadamente, hablar de sexo, divertirse y, en parte, exorcizar el fantasma de la soledad y/o desplegar fantasías eróticas socialmente reprimidas (Elizalde y Felitti, 2015).

Con todo, la oferta de estas “formaciones” para mujeres solo puede comprenderse cabalmente como parte de un mercado de bienes y servicios vinculados con lo que Eva Illouz (2014) llama la “pornificación de la cultura”. Esto es, la conversión de la pornografía en una narrativa social generalizada, que sirve de impulso para la constitución de “una nueva cultura de la autonomía sexual femenina” (48-50), al tiempo que se inscribe en un contexto epocal que relanza cíclicamente la angustia ante la ausencia de los resultados supuestamente garantidos por el mercado y el discurso mediático asociados a la plenitud sexual, el éxito personal y el reconocimiento de los otros. Contexto en el que las mujeres enfrentan particulares encrucijadas y desafíos debido a su histórica posición desigual en la estructura jerárquica de los géneros.

Discurso romántico que me hiciste mal

En efecto, en las aguas revueltas del campo amoroso, las cosas no van resultando ni tan liberadoras ni tan fluidas para una gran mayoría de mujeres. De forma más contundente a partir de la medianía de edad, muchas advierten en carne propia que no sólo los espacios y códigos del cortejo –una práctica en extinción- y del relacionamiento heterosexual han mutado drásticamente, si no que aún pudiendo hoy unirse y separarse libremente de un hombre y no depender económicamente de él, siguen anhelando un ideal de amor romántico que las mantiene sumidas en la dependencia emocional de un varón. Con, eso sí, una mayor habilitación social para experimentar una sexualidad más “desbordada” y con la concomitante promesa de que ahora no faltará el orgasmo en sus vidas.

Sabido es que, de muchas y sofisticadas maneras, el patriarcado continúa imprimiendo marcas fuertes en la subjetividad de hombres y mujeres, y que, en las actuales sociedades del capitalismo tardío, el rango de la discrecionalidad de su transversalización social abarca un arco feroz de intensidades y matices, que llega al extremo de cobrarse –literalmente- la vida de miles de jóvenes y adultas. Sabido es, también, que existe una relación sinérgica entre capitalismo y patriarcado al servicio de la administración de un plexo diverso de opresiones múltiples, y que es factible observar una aceptada articulación entre la ideología del amor romántico y ciertos mandatos culturales de orden patriarcal, basados en valores tradicionales de género, jerarquías sexuales y desiguales permisos y prescripciones para ambos géneros.

Los feminismos, de manera especial y sostenida, pero también el discurso más extenso de los derechos humanos del último cuarto del siglo XX en adelante, han objetado severamente la matriz ideológica de este tipo de amor. El foco de las críticas plantea, justamente, que este entramado funciona como una pedagogía sentimental que convalida la permanencia de relaciones sociales patriarcales, presupone y refuerza la heterosexualidad como patrón excluyente de normalidad

del deseo sexual, y naturaliza el dominio masculino sobre las mujeres y lo femenino (y lo feminizado) en general.

Paradójicamente, los impactos sociales de estas objeciones no han sido del todo comprendidos o, quizás incluso, aceptados, fundamentalmente por la generación de los adultos. En este sentido, si bien las críticas al sexismo y la misoginia explícita en los asuntos del amor encuentran hoy mayor respaldo que hace unas décadas - por efecto, justamente, de la diseminación de los ideales políticos de la libertad sexual y la igualdad de géneros- otras concepciones tradicionales sobre estos temas siguen teniendo un enorme consenso cotidiano entre varones y mujeres de mediana edad. Y, por lo tanto, un escaso margen de voluntad de cambio, incluso, a costa del precio emocional que algunos –en especial, las mujeres- pagan todavía por ello.

Quizás el ejemplo más paradigmático de la vitalidad de ciertas ideas “clásicas” del amor romántico sea el referido a los criterios y motivos de la atracción sexual entre los géneros. Con un largo siglo y medio de vigencia por detrás, el deseo erótico heterosexual sigue alimentándose en gran medida del argumento que ubica el atractivo masculino en la convergencia de su poder económico con su poder sexual. Y el femenino, en función de ciertas señales de dependencia. Para una parte del feminismo, estas pervivencias representan un núcleo ideológico duro que es preciso disolver a fin de liberar a las mujeres de la “trampa amorosa” y lograr un triunfo certero sobre el patriarcado. Para otras opiniones, en cambio, lo que estos discursos progresistas no advierten es que lo que ha cambiado radicalmente es la estructura económica y sociocultural toda, y por ende, el campo de las prácticas amorosas, hoy regidas en partes iguales por aspiraciones de orden emocional y ambiciones materiales de movilidad social. Para la mencionada Illouz cuestionar la vieja matriz cultural que erotiza el poder en los varones, y lo contrario en las mujeres –es decir, su falta de poder, o su dependencia- conlleva también el borramiento de las fantasías y los placeres emocionales sobre los que están construidas las relaciones de género tradicionales y que todavía funcionan como poderosos resortes del deseo

romántico y del armado diferencial de la libido en unos y otras (Illouz, 2012: 250-252). En su opinión, desbaratar este “adhesivo ideológico que unía las diferencias de poder con las identidades de género, y las tornaba eróticas y placenteras (por espontáneas e irreflexivas)” (251) deja a mujeres y varones sin un guión claro o común sobre el cual inscribir la relevancia que aún ejerce la experiencia romántica en sus biografías. Incluso a sabiendas que el mayor interés actual de los varones por el logro de una vida afectiva plena para sí lamentablemente no supone la desaparición de formas sutiles de dominación emocional sobre las mujeres.

El cuadro es, entonces, polémico y altamente complejo. Pues a esto se suma que tampoco han surgido necesariamente, en reemplazo del amor romántico, modelos alternativos lo suficientemente potentes como para conmocionar desde sus cimientos la estructura misma de las desigualdades de género y proponer nuevos argumentos y fantasías que permitan reencantar los vínculos y activar el deseo desde otros incentivos. Pese a ello, y por contraste con los adultos, una parte significativa de la juventud actual pulsa por una emotividad más democrática y multiforme en sus vidas, abriendo eventualmente el camino para el despliegue de formas más igualitarias y libres del amor, no exentas por ello de pasión, riesgo y aventura.

Puentes y brechas generacionales

Insertos/as en un contexto de creciente reconocimiento formal de derechos en materia de género y sexualidad, pero en coexistencia con fuertes lastres culturales de sexismo e inequidad entre varones y mujeres, y en el marco de un régimen de satisfacción erótica que evita fóbicamente rozar cualquier sombra de posible malestar o sufrimiento, la vida sentimental de los y las jóvenes acusa los embates de las propuestas individualistas que los/as rodean, así como de ciertos mandatos de género aún inmovibles. Pero, en el mismo movimiento y sin exigirse total coherencia entre sus partes, esboza nuevas formas de amor y de justicia erótica, cuyos contornos finales y alcances políticos están aún en conformación.

Al respecto, un análisis pormenorizado de sus relatos y experiencias (Elizalde, 2015) deja a la vista que, en relación con la generación inmediata de sus madres y padres, el discurso y la vivencia del amor por parte de muchos chicos y chicas de nuestro país han cambiado sus lenguajes, tonos y alcances. Y, claramente, también sus coordenadas y dinámicas espacio-temporales en los modos de buscar, conocer y entablar un vínculo erótico-afectivo, hoy hegemonizadas por las redes sociales y las aplicaciones para “teléfonos inteligentes”. Pero estas voces también han permitido reconocer que, en su centro, el amor se mantiene asociado a la aspiración –aunque sea transitoria- de ponerle fin a la soledad como condición conocida y no deseada. A lo que se le suma además la expectativa de un encuentro significativo con un otro, y la idea de una sexualidad intensa y placentera que pueda eventualmente (re)ligarse a una base emocional.

En efecto, hoy se disparan entre las y los jóvenes renovadas formas de satisfacción, goce y placer como parte de las múltiples dinámicas de seducción y conquista amorosa de las que participan. En particular, las mujeres jóvenes ocupan crecientemente un nuevo estatus en el orden social y de género como resultado de diversas transformaciones culturales, económicas, políticas y normativas más extensas, previas y en curso, que les habilitan a muchas de ellas -pero de ninguna manera a todas-, a vivir más libremente su sexualidad, aflojar los lazos de su confinamiento a la esfera doméstica como destino ineluctable, ampliar sus márgenes de autonomía económica, dilatar y diferenciar sus definiciones sobre pareja e hijos, e incluso, expandir sus oportunidades y circunstancias de maternidad gracias a las nuevas tecnologías reproductivas.

Pero al mismo tiempo, para ellas, en tanto articulan una especificidad diferencial de género y edad socialmente interpelante, la situación no deja de ser intrincada. Si, por un lado, son crecientemente postuladas por la industria cultural como decisoras de sus vidas, empoderadas para elegir caminos alternativos a la domesticidad y sexualmente liberadas de ciertos dogmas y consignas conservadoras, por el otro,

muchas de ellas son abrumadoramente percibidas como sexualmente “ligeras” (y condenadas moralmente por ello), o –en su reverso- vistas como sujetos vulnerables o “en riesgo”: a quedar embarazadas, o a ser víctimas de abusos, violaciones y femicidios. En el medio de estos fuegos cruzados, algunas (nuevamente, de clase media, con trayectorias educativas en curso) se animan a desafiar las clasificaciones taxativas basadas en la antigua (más no perimida) división entre mujeres virtuosas y mujeres corrompidas o degradadas (Giddens, 1998:53). Y vociferar, como lo hace Elisa, de 20 años, a quien quiera escucharlo: “hoy el manejo de la tensión sexual como forma de seducción sigue a full. Pero ahora también hay muchas chicas que asumen ese rol, toman la iniciativa, se muestran sensuales, proponen abiertamente salidas, o no les gusta para nada que las cortejen, si no que van directo al grano” (en Elizalde, 2015: 392). Por su parte, Serena, de 21, agrega: “venimos con una idea de amor típico, incondicional, de la media naranja, de la princesa rescatada por un príncipe. ¡Pero nada de eso existe! El amor está en todos lados, y llega. ¡No se trata para nada de sufrir ni de esperar que aparezca!” (393).

En sentido estricto, muchas de las nuevas prácticas referidas por las y los jóvenes contradicen el ideal romántico de que el amor es uno, único e insustituible, que “completa” al sujeto y le provee plena felicidad y autorrealización, y que por ello le reclama a los/as involucrados/as una perdurabilidad exclusiva en sus biografías sentimentales. En la vida de muchos chicos y chicas, este modelo entra en tensión, incluso, cuando la impugnación no es absoluta ni transversal a todas sus situaciones de cortejo y de vivencia sexual y afectiva.

Por todo esto, si volver a pensar globalmente el amor, hoy, es –centralmente- reexaminar las formas explícitas y sutiles de ejercicio del poder en que se juegan los intercambios intersubjetivos asociados a la pasión romántica, la atracción erótica y la vida sexual desde una multiplicidad de escenarios -que van desde el mercado, a las leyes, pasando por la industria de la cultura y su sostenida connivencia entre capitalismo y patriarcado-, imaginar sus derivas en clave generacional supone una

aventura cada vez más necesaria, aunque se revele escurridiza. En ella, la mirada desencantada y, a la vez, entusiasta de la juventud nos abre a una nueva interrogación sobre el terreno amoroso. Probablemente, el más ingarantizado de todos los que atravesamos como sujetos sociales y de deseo.

Bibliografía

Elizalde, Silvia. “Nuevas y viejas formas del (des)encuentro amoroso. Claves generacionales”, en Alberto Quevedo (comp.) La cultura argentina hoy. Tendencias!, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, pp.375-400.

Elizalde, Silvia y Karina Felitti. “Vení a sacar la perra que hay en vos. Pedagogías de la seducción, mercado y nuevos retos para los feminismos”, en EG. Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género Año 1, N° 2, Colegio de México, México DF, Julio-Diciembre 2015, pp. 3-32.

Giddens, Anthony. La Transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Cátedra, Madrid, 1998.

Illouz, Eva. Erotismo de autoayuda. Cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico. Katz-Capital Intelectual, Buenos Aires, 2014.

Illouz, Eva. Por qué duele el amor. Una explicación sociológica. Katz-Capital Intelectual, Buenos Aires, 2012.

ARTE

Homenaje a Pier Paolo Pasolini a 40 años de su asesinato. Edipo Rey, hacia un cine de poesía enraizado en el mito

Por Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

“Creo que una reflexión sobre el cine como lengua expresiva no puede comenzar actualmente sin tener al menos presente la terminología de la semiótica. Porque, en

términos muy simples, el problema es éste: mientras los lenguajes literarios fundan sus invenciones poéticas sobre una base institucional de lengua instrumental, posesión común de todos los parlantes, los lenguajes cinematográficos no parecen fundarse sobre nada: no tienen como base real, ninguna lengua comunicativa. Por consiguiente, los lenguajes literarios aparecen inmediatamente válidos en cuanto a actuación al máximo nivel civil de un instrumento (un puro y simple instrumento) que sirve efectivamente para comunicar. En cambio, la comunicación cinematográfica sería arbitraria y aberrante, sin precedentes instrumentales efectivos, de los cuales todos son normales usuarios. En suma, los hombres comunican con las palabras, no con las imágenes: por consiguiente un lenguaje específico de imágenes se presentaría como una pura y artificial abstracción. Si, como parece, este razonamiento fuese justo, el cine no podría existir, sería una monstruosidad, una serie de signos insignificantes. No obstante, el cine comunica. Quiere decir que también él se basa en un patrimonio de signos comunes.... y en definitiva objetos y cosas que se presentan cargados de significados y, por consiguiente, "hablan" brutalmente con su mera presencia.

Pero hay más -diría un teórico-: o sea, hay todo un mundo, en el hombre, que se expresa predominantemente a través de imágenes significantes (im-signos): se trata del mundo de la memoria y de los sueños. Cualquier esfuerzo reconstructor de la memoria es una "serie de im-signos", o sea, de manera primordial, una secuencia cinematográfica... El instrumento lingüístico sobre el cual se implanta el cine es por tanto de tipo irracional: y esto explica la profunda calidad onírica del cine, y también su absoluta e imprescindible concreción, digamos, objetal." (Pier Paolo Pasolini)

Cine de Poesía

El paso de la lingüística a la semiología es para Pasolini necesario, en principio para encauzar un discurso cinematográfico en cuanto lengua expresiva. Mientras el escritor utiliza en su trabajo los vocablos tomándolos del diccionario "como objetos guardados en un arca", y actuándolos mediante un complemento de historicidad", el autor cinematográfico no cuenta con la existencia previa de un "diccionario de imágenes". Las operaciones que este realiza, son en consecuencia mucho más complejas que la del escritor. El autor de cine no posee un diccionario, sino una red infinita de posibilidades: no toma sus signos del depósito, del arca, sino del caos, donde no hay más que meras posibilidades o sombras de comunicación mecánica y onírica.

Partiendo de estas premisas, expuestas en "cinema de poesía, Empirismo erético", Pasolini ha desarrollado su idea sobre la "teoría del cine", siempre entre el eje de la investigación lingüística-semiológica y el eje de la proclamación de una poética cinematográfica, enraizada en los mitos. Cuando él dice que la primera operación que emprende el autor cinematográfico es la elección de un vocabulario propio de imágenes extraídas del magma de la realidad, se puede inferir en ello una referencia implícita a un aspecto del trabajo preliminar que todo director de cine realiza cuando se decide a rodar un film: la elección de los lugares y el rostro de los intérpretes.

La convención que establece las relaciones entre los signos en el cine no es, según Pasolini, de naturaleza gramatical sino estilística, los elementos básicos del discurso cinematográfico no son sintagmas sino "estilemas". Entre las distintas posibilidades que se le abrían al cine desde los primeros tiempos de su desarrollo, se eligió, por una serie de motivos contingentes, "la lengua de la prosa narrativa"(cine de prosa), aunque no han faltado tentativas en la otra dirección ("cine de poesía"), truncadas en el momento de nacer, y reaparecidas en el "cine moderno", en el transcurso de los años sesenta y setenta. El elemento técnico que preconiza la nueva situación consiste en la subversión de una de las normas fundamentales del cine clásico: "Que la cámara no se note", pero a partir de los sesenta, le substituye el principio contrario.

Para ilustrar su concepto del "cine poesía", Pasolini recurre a ejemplos de algunas obras de directores como Antonioni, Bertolucci y Godard. Su modo de ver consiste en una disposición frontal e indiferenciada de un sinfín de detalles registrados y montados sin solución de continuidad.

En la base de su argumentación subyace su amor (sentimental, religioso o pragmático) a la realidad:

"Traduciendo este amor a términos lingüísticos, me veo obligado a afirmar que el cine es una lengua que nunca se aparta de la realidad (tampoco es su reproducción), y por tanto es un plano secuencia infinito; la relación es la misma que se da entre lengua hablada y lengua escrita. El amor inconsiderado a la realidad que, traducido a términos lingüísticos, me hace ver el cine como una reproducción fluyente de la realidad (un rostro, un paisaje, un gesto, un objeto), como si estuviesen inmóviles y aislados en el fluir del tiempo".

El carácter folklórico del Edipo de Pasolini

Confrontar el folklore con la realidad histórica es un objetivo importantísimo. Sin embargo, no se trata de descubrir analogías entre elementos concretos del folklore y acontecimientos determinados del pasado histórico. De lo que se trata es de encontrar en la historia las causas que han originado al mismo folklore o cada una de sus tramas.

Tarea ésta, que Pasolini pareciera intentar con su film Edipo Rey ("Hijo de la Fortuna"), reactualizando el mito clásico.

El film de Pasolini, entre otras cosas, nos demuestra que en los casos en que el devenir histórico crea nuevas formas de vida, nuevos logros económicos, nuevas formas de relaciones sociales, y todo esto penetra en el mito, lo que es "viejo", sigue coexistiendo con las "novedades", bien en sentido paralelo, bien dando lugar a asociaciones de carácter híbrido, que serían imposibles en la naturaleza y en la historia. Tales homologías, nacen absolutamente independientes las unas de las otras, por doquier que se han realizado los cambios históricos que las han provocado. Su sustitución en la realidad provoca su asociación en el pensamiento mítico, el traslado de lo contemporáneo a lo antiguo.

Al estudiar este tipo de fenómenos es preciso establecer los elementos que Pasolini ha unido, y la figura (el film) que de ahí ha nacido. En particular, esta imagen "híbrida" es la base de la trama del personaje que mata a su padre y se casa con su madre. En este sentido, Pasolini, no sólo ha tenido en cuenta para la realización del film, argumento y guión cinematográfico, los textos de Sófocles Edipo rey y Edipo en Colono (no olvidemos que Pasolini, además de profesor de letras, poeta, especialista en literatura clásica, era traductor de griego y latín), sino también una extensa bibliografía sobre el tema: "Edipo a la luz del folklore" de Propp, Los Mitos Griegos de Graves, Frazer, Freud, Eliade Foucault, Marx, entre otros.

"El objetivo que nos hemos fijado en este film, no abarca todos los problemas relacionados con Edipo. Para hacer esto sería necesaria una investigación importante. Mi film es mucho más modesto: profundizar el texto, para trascender el dictado literal del tragediógrafo y aproximarnos lo más posible a los orígenes populares, híbridos de este tipo, son la base no sólo de palabras o imágenes visuales de la vida o del folklore, del relato; una lectura moderna que tienda a poner de relieve los significados "universales" del mito."

Examinar también en esta trama los choques de las contradicciones históricas que se hallan reflejadas en ella. Sobre Edipo existe una inmensa literatura. No obstante, estos estudios no son satisfactorios. Hasta la fecha falta una colección del material existente, y todas las investigaciones tienen por objeto un material limitado y nunca folklórico - comparado. Dejando aparte los estudios freudianos y los llevados a cabo en el espíritu de la escuela mitológica, el asunto principal que se debate es saber si la tal trama ha variado desde los tiempos antiguos o no. Pero esta cuestión no alcanza la sustancia del problema. Al respecto Propp, en su libro Edipo a la luz del folklore, nos dice: "Aunque se estableciera definitivamente la derivación (o la ausencia de derivación), el problema de los orígenes de esta trama no quedaría resuelto."

En un reportaje concedido a la revista Cinema Italiano, Pasolini se refiere, a propósito del Mito de Edipo: "en el folklore la trama de Edipo es conocida bajo forma de cuento, leyenda, canción épica, canto lírico y libro popular. Además, en la literatura de carácter semi-folklórico es conocido en forma de tragedia, drama, poema, novela. Es conocido de todos los pueblos europeos, y también en África y entre los mongoles. La lista del material es tan larga que no puede entrar en un breve artículo. Los repertorios de temas de cuentos relacionados con Edipo, en realidad se pueden concentrar en cuatro tipos, en los que encuentra lugar casi todo el material europeo.

Los tipos son los siguientes: ANDRES DE CRETA - EL TIPO DE JUDAS - EL TIPO DE GREGORIO - EL TIPO DE ALBANO (donde encontramos reminiscencias de él en las Mil y una Noches). Esta rápida enumeración de las tramas es suficiente para sacar la conclusión que en la tradición europea no sólo hay Edipo rey, sino también Edipo en Colono."

Uno de los objetivos de Pasolini, es el de considerar toda la trama, tema tras tema. Remarcando a partir de algunas imágenes cinematográficas, que el tema central de Edipo nace del "choque", de las "contradicciones" de órdenes que se van alternando. Seguir estas contradicciones, seguir a los elementos que han chocado en una realidad histórica, y la dinámica con que de este choque ha nacido una trama. Esto induce al director a proceder por fragmentos de realidad seleccionados y yuxtapuestos. Pasolini confirma aquí su típica manera cinematográfica de construir un film por estratos superpuestos, procedimiento que ya había utilizado en El Evangelio según Mateo. Dicho procedimiento cinematográfico es similar al método empleado por Lévi Strauss, que dejando de lado las lecturas tradicionales aplicadas al mito de Edipo, sometió esta leyenda a un riguroso análisis estructural. Para ello aisló los elementos mínimos portadores de significado (a los que llamó "mitemas" y, como si fueran piezas de un rompecabezas, los agrupó para su interpretación ya en forma vertical ya horizontal. En el primer caso obtuvo una lectura diacrónica o histórica; en el segundo logró una lectura sincrónica de dicho mito que, combinada con la anterior, ofrecía nuevas luces para su exégesis).

En efecto, en su film, a mitad de camino entre el comparatismo y el método estructural, Pasolini muestra que los motivos sobresalientes que constituyen el relato de Edipo son: la profecía - la violación de un tabú - el abandono del niño - el parricidio - develar un enigma - el matrimonio incestuoso- el descubrimiento de la verdad - el exilio – la apoteosis tras su muerte, motivos que también se los encuentra en casi todas las culturas.

En el Edipo de Sófocles los acontecimientos se desarrollan ante el espectador a partir del final. En el momento en que aparece el Rey en la escena ante todo el pueblo, todos los acontecimientos principales de su vida ya pertenecen al pasado. La exposición de los acontecimientos no se hace de forma cronológica. Pero ordenándolos en su sucesión temporal, la vida de Edipo resulta determinada desde antes de su nacimiento. Luego Layo será asesinado por su hijo. Aún no se conoce la segunda mitad de la profecía: se casará con la viuda. Esta segunda parte se revela mucho más tarde, muchos años después, y no a los padres del protagonista, sino al joven Edipo por parte del oráculo de Delfos. Luego el padre sabe que será muerto por su hijo, y el hijo sabe más que su propio padre: sabe que le espera una unión abominable con la madre. Toda esta información en el Edipo de Pasolini, está concentrada a través de imágenes muy significativas, en la segunda parte del film, que el director llamó antecedentes de la tragedia.

Esta repartición, tanto de la tragedia de Sófocles, como del film de Pasolini, no es propia del espíritu de las tradiciones populares. Lo habitual es que en los cuentos las profecías se hagan plenamente manifiestas en el momento del nacimiento del niño o incluso antes. Las conocen los padres, mientras quien las ignora es el niño. Con el hecho de que el protagonista tiene que ser consciente de ella, Sófocles, como Pasolini en su film, han dado a la trama un alcance trágico. Si Edipo no conociese la profecía, no habría tragedia, sino una fatal casualidad, como acontece por lo general en muchos cuentos, donde no hay tragedia; el protagonista ("agonista") no intenta en lo más mínimo evitar su destino, lo que sí hace Edipo, que evita

a sus padres. Con la profecía se justifica el abandono del niño. Y en el folklore, las profecías siempre se cumplen. Pero no son un nudo de la acción. La profecía, momento inicial del cuento, es una derivación de su desenlace. Del desenlace, surge la profecía. La profecía no determina el desenlace, sino viceversa.

Sin embargo, si comparamos el desenlace del Edipo con la profecía, hallamos que el final no coincide exactamente con el principio. La profecía sólo habla del parricidio y del incesto. Más no acontece sólo esto. Edipo ocupa un trono que no es suyo, ignorando que el trono es de su padre. Se casa con la madre y recibe el trono gracias al matrimonio. En otras palabras, la profecía no incluye el futuro regio ni el modo en que el protagonista se convertirá en rey.

Partiendo de la hipótesis de que la profecía es derivada del desenlace, Pasolini en su film arranca de la convicción de que lo primario no es la muerte del padre, sino la del rey.

Esta hipótesis permite pensar que la trama se originó de formas históricas de lucha por el poder, o mejor aún, del choque de dos formas de sucesión del poder. Edipo es en su origen una trama regia. A este tramado en el que lo histórico y lo mitológico se enlazan, Pasolini le agrega el "ingrediente" autobiográfico, conformando una realidad cinematográfica única, que situada fuera del curso de la historia, adquiere un carácter universal y marcadamente simbólico, y del que, por cierto pueden hacerse numerosas lecturas.

Con respecto a la idea, de considerar a Edipo como una trama regia, Pasolini comenta -citando a Graves-: "Según otra versión de la fábula, Layo no abandonó a Edipo en la montaña, sino que lo encerró en un arca que fue arrojada al mar desde un barco. El arca flotó a la deriva y llegó a la costa de Sición, donde fue recogida por la esposa de Pólipo, rey de Corinto."

El estudio comparado de este motivo pone de manifiesto una constante bastante clara: los que son abandonados sobre las aguas serán futuros jefes. Así empezó su camino Moisés; así el rey persa Ciro, arrojado cuando niño al Tigris, así comienza el rey de Babilonia Sargón I, y así emprende su camino de jefe y rey, Edipo. El viaje sobre las aguas no es sólo el principio del camino hacia el reino, sino también la condición para la exaltación al trono.

La otra lectura que se desprende del film del director italiano, concuerda con la interpretación que hará algunos años después, Foucault, en su segunda conferencia pronunciada en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, entre los días 21 y 25 de mayo de 1973, titulada "La verdad y las formas jurídicas" : "Me propongo demostrar cómo la tragedia de Edipo que puede leerse en Sófocles, es representativa y en cierta manera instauradora de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder y conocimiento. Si hay algo parecido a un complejo de Edipo, éste no se da al nivel individual sino al nivel colectivo. La tragedia de Edipo es, fundamentalmente, el primer testimonio que tenemos de las prácticas judiciales griegas. Como todo el mundo sabe, se trata de una historia en la que unas personas- un soberano, un pueblo- ignorando cierta verdad, consiguen a través de una serie de técnicas, descubrir una verdad que cuestiona la propia soberanía del soberano. La tragedia de Edipo es, por lo tanto, la historia de una investigación de

la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de la época. (Ver la importancia que Pasolini da a los criados-testigos, en la estructura definitiva del film). Este mecanismo de investigación de la verdad obedece inicialmente a una ley, una especie de pura forma que podríamos llamar ley de las mitades, (que el film de Pasolini rescata). El descubrimiento de la verdad se lleva a cabo en Edipo por mitades que se ajustan y se acoplan. Fue preciso que se reunieran el dios Apolo y su profeta Tiresias, el doble humano, la sombra mortal de Apolo, el divino adivino. Por otra parte Tiresias es ciego, está sumergido en la noche, mientras que Apolo es el dios del Sol. Se interrogará entonces a esta mitad, y Tiresias responderá a Edipo diciendo: "Fuiste tú quien mató a Layo".

Fue preciso también que se reunieran Yocasta y Edipo, el esclavo de Corinto y el de Citerón para que todas estas mitades y mitades llegasen a ajustarse unas a otras para reconstruir el perfil total de la historia. En el Edipo de Pasolini estos "ajustes" para conocer la verdad, se van articulando a lo largo del film, en tres niveles:

- 1 - Nivel de la profecía o de los dioses (Apolo-Tiresias)
- 2 - Nivel de los reyes o soberanos (Yocasta-Edipo)
- 3 - Nivel de los esclavos o servidores (el esclavo más humilde de Pólipo y, sobre todo, el más oculto de los pastores que habitan en el Citerón. Ambos enunciarán la verdad última al dar el último testimonio.

El resultado es curioso: lo que se decía en forma de profecía al comienzo del film reaparecerá en forma de testimonio en boca de dos pastores.

Sin embargo, el matiz que mayor predominio adquiere en el film Edipo Rey, es el autobiográfico. Y esto se ve reforzado por el tipo de estructura que Pasolini adopta en el film, el recurso de enmarcar la tragedia griega, dentro de un principio y fin modernos.

Equipado con todo este bagaje de nociones, comentadas brevemente en las líneas anteriores, Pasolini se disponía, entre 1967 y 1970, a realizar tres films mitológicos, la llamada Trilogía Mitológica: Edipo Rey, Medea, Apuntes para una Orestíada Africana, sacados de las tragedias homónimas de Sófocles, Eurípides y Esquilo. La lectura del texto por un lado, y su reactualización por otro, orientan en una doble dirección el trabajo del director en base a la filmación y el montaje, y le induce a proceder por fragmentos de realidad, selecciona y yuxtapone, aproximando los orígenes populares del relato a la lectura moderna que tiende a poner de relieve los significados "universales" del mito.

La historia de Edipo Rey se encuadra entre un prólogo y un epílogo en época moderna y proporcionan la clave para una posible lectura de la tragedia en función autobiográfica. El prólogo eminentemente lírico, constituye una de las cumbres de la expresividad cinematográfica de Pasolini. El epílogo es didáctico. Dentro del prólogo, que procede por breves encuadres según la costumbre del director, se inserta un largo primer plano de Silvana Mangano (la Madre-Yocasta). Su peso se hace más sensible merced a la ausencia de diálogo y el escaso relieve de la acción. La madre amamanta a su hijo en la linde de un prado rodeado de chopos. El contenido de la imagen viene dado por los sentimientos que afloran al rostro de la

madre, una sucesión de estremecimientos de esperanza, un estado de ánimo entre melancolía y ternura, expectación y resignación; la forma es la de una estructura cerrada, un fragmento extraído del fluir de la vida y aislado en unos límites precisos de tiempo y espacio, en el cual, el único punto posible de salida, nos lo da la mirada de Mangano hacia la cámara.

En el prólogo de Edipo Rey, Tebas está representada por una pequeña ciudad del norte de Italia, inmersa en el verde de la campiña circundante; la época es la de los años veinte, indisolublemente unida a los recuerdos de la infancia del autor. La infancia de Edipo se identifica así con la de Pasolini. Al final de la película, retorna al mismo paisaje campestre. Edipo anciano, ciego cantor de las desdichas de su vida, regresa a los lugares de su infancia ("La vida acaba donde empieza"). El arco de toda esta historia se cierra en el primer plano de Mangano, del que ya hemos hablado, y tiene el sentido de la derrota consciente de un individuo (Edipo) aplastado por la fuerza insoslayable de un destino que lo supera.

De la llanura del Po pasamos, como en un sueño, a las cimas del Citerón. La música dulce de Mozart (el cuarteto "de las disonancias") que acompaña sobre las puntas de los chopos la visión subjetiva de Edipo, es reemplazada por el silbo (exótico) de una flauta japonesa, mientras la cámara describe una lenta panorámica sobre los montes de Marruecos. A propósito del intérprete de Edipo, decía Pasolini: "sólo Franco Citti tiene capacidad para ejecutar con absoluta inocencia las acciones atroces requeridas por el texto de Sófocles". El rostro de Franco Citti funciona en el film al mismo nivel que el paisaje marroquí: colores puros, contornos nítidos, exaltados por el teleobjetivo, frontalidad total, visión directa.

"Mira, en tu futuro está escrito que asesinarás a tu padre y copularás con tu madre. Esto dice el dios, y esto se ha de cumplir inexorablemente". Este vaticinio de infortunio está inscripto en el interior de una matriz que convierte al ser humano en una presa del destino desde su vida prenatal. "Hay un enigma en tu vida", dice la Esfinge a Edipo. "No lo sé, no quiero saberlo", responde Edipo golpeando a la Esfinge y arrojándola al abismo del cual había salido. "Pobre Edipo, ojalá no llegues nunca a saber quién eres", dice Yocasta estrechando contra su seno a su desdichado hijo y marido. Pasolini le daba mucha importancia a la vida prenatal: "En los sueños, en el comportamiento - cotidiano- cosa común a todos los hombres yo vivo mi vida prenatal, mi feliz inmersión en las aguas maternas; yo sé que allí existía". La corriente de pensamiento de Freud, se funde en Edipo Rey como un torrente cenagoso: al final Edipo vuelve a perderse en el verde regazo de los chopos y las aguas donde había sido amamantado.

La aventura humana de Pasolini ya estaba entera en los juveniles poemas friulanos en los que la superación traumática del complejo de Edipo se esbozaba en imágenes poéticas de refinado esteticismo. Había imaginado su muerte "en un paseo de tilos, cuando las hojas cambian de color en primavera, bajo el sol ardiente, alto y dorado." En una reelaboración del mismo poema (El día de mi muerte, en la mitad de la juventud") llegaba a añorar incluso aquel, su lejano deseo de la muerte.

Cambiando una célebre frase de Jesús, el poeta, que se siente como Edipo envejecer inútilmente, exclama: "Mis días se han consumido en una tarea que ha arruinado la santidad de mi corazón; el grano no ha muerto y me he quedado solo".

Después de Edipo, Medea le va a ofrecer a Pasolini la ocasión de ampliar su trabajo de recuperación y reactualización del mito, en el ámbito de un discurso sociológico e histórico más amplio. Lo mismo que en Apuntes para una Orestíada Africana, también en Medea, como en Edipo, el horizonte es el que implica la evolución cultural de los pueblos y el papel del mito y la religión en el proceso evolutivo. Las furias del pasado (las Erinias), todavía no convertidas en Euménides, vuelven a saltar con su carga destructiva al hombre moderno, que creyó poder liberarse con demasiada rapidez de los componentes míticos-religiosos de su espíritu. Los trágicos personajes, reactualizados por Pasolini, se yerguen, al final de sus películas, para gritar su rechazo contra una civilización que reniega de lo sagrado.

Genealogía de Edipo

"No nacer es la suprema razón para no sufrir"

Sófocles

"El delito mayor del hombre es haber nacido"

Calderón de la Barca

AGENOR

(Tatarabuelo de Layo)

CADMO

(Bisabuelo de Layo)

POLIDORO

(Abuelo de Layo)

LABDACO

(Padre de Layo-abuelo de Edipo)

POLIDORO

(Abuelo de Layo)

REYES:

de Tebas
de Edipo)

LAYO

(Padre de Edipo)

YOCASTA

(Madre

CREONTE

(Hermano de Yocasta)
(Tío de Edipo)

YOCASTA

(Esposa- Madre de Edipo)

ANTIGONA
(Hijos de Edipo)

ISMENE

ETEOCLES

POLINICES

REYES :
de Corintio
adoptiva)

POLIBO
(Padre adoptivo de Edipo)

MEROPE
(Madre

Estructura del film

El film está dividido en cuatro partes: prólogo, antecedentes de la tragedia, la tragedia propiamente dicha, y el epílogo.

El prólogo transcurre en los años veinte o treinta, en un lugar de la llanura Padana. Edipo nace en una familia pequeño-burguesa; Layo es un joven oficial del ejército (elemento autobiográfico, ya que el propio padre de Pasolini era oficial del ejército italiano); Yocasta amamanta a su hijo en un prado rodeado de chopos. Son las imágenes idílicas de la infancia del autor, tal como han quedado grabadas en su memoria recreadas en un fragmento cinematográfico de intensa sugestión poética. De la llanura Padana, pasamos, sin previo aviso, a los montes de Marruecos para describir los antecedentes de la tragedia. El pequeño Edipo es abandonado en el Citerón por un esclavo (el futuro testigo) de Layo, rey de Tebas, y es recogido por un pastor que se lo lleva a Pólipo, rey de Corinto que no tiene hijos. Edipo crece en la corte de Corinto creyéndose hijo de Pólipo y Mérope; al llegar a la edad adulta, Edipo decide viajar al santuario de Delfos donde la sacerdotisa pronuncia un terrible vaticinio sobre él: "En tu futuro está escrito: asesinarás a tu padre y te acostarás con tu madre. Esto dice el dios, y esto se cumplirá inexorablemente".

Aterrorizado por la terrible profecía, Edipo trata de alejarse lo más posible de Corinto y llega a Tebas. A lo largo del camino, asesina a Layo y a sus guardianes que le obstaculizaban el trayecto. En Tebas, libra a la ciudad de la Esfinge a la que arroja al precipicio; a cambio le es ofrecida la mano de la reina, la viuda Yocasta, y el trono de Layo. Se declara la peste en la ciudad, y así termina la segunda parte del film, casi sin diálogos, que encuentra sus mejores momentos expresivos en los encuentros de Edipo en el camino de Tebas (una pareja de esposos, una ramera) y en la "primera noche" de Edipo y Yocasta.

La tercera parte del film (la tragedia propiamente dicha) es una puesta en escena del texto de Sófocles. Edipo se enfrenta con Tiresias y Creonte, busca una clarificación con la esposa-madre, se enfurece contra el destino y acaba víctima de su propia violencia.

El epílogo devuelve a Edipo, anciano y ciego, al mundo moderno: el centro de Bolonia, una fábrica en la periferia de una ciudad del norte, el lugar que lo ha visto

nacer. Ya no es más que un mendigo, toca la flauta, es un poco poeta y un poco profeta, como Tiresias.

Canta sus desdichas personales dirigiéndose a los burgueses ante la basílica de San Pedro, entona una música épica y popular para los obreros que salen de la fábrica; nadie escucha. Invoca desesperadamente la luz... Regresa para morir en el prado donde la madre lo había amamantado.

"La vida termina donde empieza".

"He sentido el amor a mi madre -había dicho Pasolini- muy profundamente, y su influjo se nota en toda mi obra, pero se trata de un influjo cuyo origen está enraizado dentro de mí... como si estuviera fuera de la historia. En cambio, todo lo que hay de ideológico, voluntarista, activo y práctico en mis acciones como escritor, deriva de la lucha con mi padre. Por eso he introducido en el film algunas cosas que no están en Sófocles pero que sí están en el psicoanálisis, porque el psicoanálisis habla del super-yo representado por el padre que reprime al niño; por eso, y en cierto modo, lo único que he hecho ha sido aplicar ciertas nociones psicoanalíticas tal como las he sentido".

Edipo Rey - Ficha Técnica

Título original: Edipo Re. Argumento, guión (tomados de "Edipo rey" y "Edipo en Colono", de Sófocles) y dirección: Pier Paolo Pasolini; fotografía (color): Giuseppe Ruzzolini; escenografía: Luigi Scaccianoce; vestuario: Danilo Donati; montaje: Nino Baragli; ayudante de dirección: Sergio Citti y JeanClaude Biette; producción: Alfredo Bini para Arco Film; distribución: Euro International Film.

Intérpretes: Franco Citti (Edipo), Silvana Mangano (Yocasta), Julian Beck, Carmelo Bene, Aída Valli, Ninetto Davoli, Giandomenico Davoli, Francesco Leonetti, Pier Paolo Pasolini, y Ahmed Bellachmi.

Fecha de realización: 1967. Exhibición en la Argentina: Diciembre de 1968.

Filmografía

1961 - Accatone

1962 - Mamma Roma

1963 - La Ricotta (episodio del film Rogopac luego titulada Lavémonos el cerebro) con la actuación de Orson Welles.

1963 - La Rabbia (primera parte)

1964 - Sopraluoghi in Palestina

1964 - Comizi d'amore

1964 - Il vangelo secondo Mateo

1966 - Uccellacci e uccellini

1966 - La Terra vista dalla luna (episodio de Le Streghe)

1967 - Che cosa sono le nuvole (episodio de Capriccio all'italiana)

1967 - Edipo Re

1968 - La sequenza del fiore di carta (episodio de Amore e rabbia, antes Vangelo 70)

1968 - Appunti per un film sull'india (documental para TV)
1968 - Teorema
1969 - Porcille
1969 - Medea
1970 - Appunti per un'orestiade africana
1971 - Decamerone (tomado del "Decamerone" de Boccaccio)
1972 - I racconti di Canterbury (tomado de "The Canterbury Tales" de G.Chaucer)
1974 - Il fiore delle mille e una notte (sobre el texto de "Las mil y una noches")
1975 - Salo o le 120 giornate di Sodoma (sobre el texto "Los 120 días de Sodoma del Marqués de Sade).

Colaboraciones de Pasolini como argumentista y guionista

1954 - La donna del fiume, de Mario Soldati
1955 - Il prigionero della montagna, de Luis Trenker
1956 - Le notti di Cabiria, de Federico Fellini
1957 - Marisa la civetta, de Mauro Bolognini
1958 - Giovani mariti, de Mauro Bolognini
1959 - La notte brava, de Mauro Bolognini
1960 - Morte di un amico, de Franco Rossi
1960 - Il bell'Antonio, de Mauro Bolognini
La canta delle marane, de Cecilia Mangini
La giornata balorda, de Mauro Bolognini
La lunga notte del 43, de Florestano Vancini
Il carro armato dell 8 settembre, de Gianni Puccini
1961 - La ragazza in vetrina, de Luciano Emmer
1962 - Una vita violenta, de P.Huesch y B.Rondi
1962 - La commare secca, de Bernardo Bertolucci
1969 - Ostia, de Sergio Citti
1971 - 12 dicembre, de Giovanni Bonfanti.

Publicaciones literarias de Pasolini

Poesía:

1942 - Poesie a Casarsa (en friulano)
1945 - I diarii
1946 - I pianti
1946 - Dov'è la mia patria
1953 - Tal cour di un frut (en friulano)
1954 - La meglio gioventù
1954 - Il canto popolare
1957 - Le ceneri di Gramsci
1958 - L'usignolo della Chiesa cattolica
1960 - Sonetto primaverile
1961 - La religione del mio tempo
1964 - Poesia in forma di rosa

1965 - Ali dagli occhi azzurri
1971 - Trasumanar e organizzar
1973 - Calderon*
1975 - La nuova gioventù
Narrativa:

1943 - Atti impuri
1948 - Amado mio
1951 - Ragazzi di vita
1959 - Una vita violenta
1962 - Il sogno di una cosa (se adaptó para teatro una versión que se representó en 1993 en el Teatro Payró)
1965 - Ali dagli occhi azzurri
1968 - Teorema
1971 - La divina mimesia
1975 - Petroleo
Crítica:

1960 - Passione e ideología
1960 - La poesia popolare italiana
1972 - Empirismo eretico
1975 - Scritti corsari

Es de destacar el pequeño ensayo de Pasolini, llamado: "Cine de poesía" (Festival de Pesaro, 1965) publicado por Ed. Anagrama, bajo el título "Pier Paolo Pasolini contra Eric Rohmer, Cine de poesía - contra cine de prosa" (Cuadernos Anagrama 1970).

Dicho ensayo es indispensable para la comprensión de la especial concepción de Pasolini sobre el cine.

Guiones :

1964 - Il vangelo secondo Matteo
1965 - Uccellacci e uccellini
1967 - Edipo Re
1970 - Medea
1975 - Il padre selvaggio (guión de una película no realizada)
1975 - Trilogia della vita (guión de Il Decamerone, I racconti di Canterbury, Il fiore delle Mille e una notte).

AUTORES

Günter Rodolfo Kusch, 1922-1979

Por Esteban Benetto

estebanbenetto2003@hotmail.com

Nacido en Buenos Aires y fallecido en la misma ciudad. De padres alemanes radicados en Argentina. Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 1948. Ejerció una actividad técnica en la Dirección de Psicología Educativa y Orientación Profesional del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires en el ámbito de la sociología y la psico y socioestadística y una amplia actividad docente en la Enseñanza Secundaria y sobre todo Superior en Universidades argentinas y bolivianas; realizó viajes de investigación y trabajos de campo en la zona del NO argentino y del altiplano boliviano; organizó Simposios, Seminarios y Jornadas Académicas sobre la temática americana ; participó entre otros eventos como miembro titular del XXXVII y XXXIX Congresos Internacionales de Americanistas, del II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba 6.1971 y de las Semanas Académicas en torno al pensamiento latinoamericano organizadas por la Universidad del Salvador, área San Miguel, 1970-1973; fue miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Escritores 1971-1973; integró el equipo argentino dirigido por J.C.Scannone sobre “Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje” 1977-79. Fue sobre todo autor de numerosas obras filosóficas y literarias, en las que transmitió lo que su gran sensibilidad poética y pensante le permitió captar de propio y valioso en América.

Ensayos, ponencias y artículos, además de obras centrales, reunidos hoy en una Edición de Obras completas, manifiestan en su conjunto un gran y solitario esfuerzo, hoy particularmente significativo para la filosofía y las ciencias sociales que intentan dialogar con la novedad de nuestros tiempos, las identidades y las culturas: el de pensar aprendiendo del discurso popular, porque como afirma en Aportes a una filosofía nacional, la “filosofía en el fondo es sólo un episodio en el juego que hay entre un suelo y lo viviente abandonado a su mero estar”, a partir de lo cual se reedita la universalidad, pero siempre en un encuadre geocultural.

Su obra ha sido reunida en 4 tomos de Obras completas, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1998-2003, quedando aún algunos inéditos, sobre todo anotaciones y materiales de trabajos de campo:

Tomo 1: Datos bio-bibliográficos, Presentaciones; La seducción de la barbarie; Indios, porteños y dioses; De la mala vida porteña; Charlas para vivir en América.

Tomo 2: América profunda; El pensamiento indígena y popular en América; Una lógica de la negación para comprender a América: La negación en el pensamiento popular.

Tomo 3: Geocultura del hombre americano; Esbozo de una antropología filosófica americana; Ensayos.

Tomo 4: Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico Pozo de América; América parda; Bolivia; S.A.D.E.; Teatro; Anotaciones para una estética de lo americano; Homenaje a Rodolfo Kusch de la Cámara de Diputados de la Nación.

Fuente: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=84>

Dialéctica de la negación: pensar lo americano en Rodolfo Kusch

Por Esteban Benetto

estebanbenetto2003@hotmail.com

La vasta obra de Kusch evidenció de una vez y para siempre las distorsiones que se producían en el reflexionar sobre América en la medida en que se tenía como basamento indiscutible la idea de que existía una superioridad de la racionalidad occidental sobre las culturas nativas de América.

Entendemos que Kusch es, tal vez, quien por primera vez logra desprenderse de los caminos que habían ya transitado quienes quisieron pensar americanamente desde América; ni Sarmiento [1] y Alberdi, ni quienes escribieron “contra” ellos más tarde como Martínez Estrada o Murena [2] y tantos otros, nunca consiguieron situarse dentro de una cultura verdaderamente americana ni desprenderse de una intelectualidad siempre importada.

Kusch decidió que debía de vivir en primera persona el proceso que haría visible aquello negado por la cultura propia. Emprende un viaje que lo lleva por el nordeste argentino y por Bolivia después, lugares donde abrigaba esperanzas de poder captar el pensar nativo. Esto lo lleva a desarrollar sus primeras reflexiones utilizando al método de la antropología donde encuentra el pensar americano en su pureza. Es esta perspectiva la que habilita la posibilidad de desprenderse, en la medida de lo posible, de las categorías de análisis de occidente.

La gran intuición de Kusch estriba en encontrar la diferencia ontológica entre el “ser” occidental y el “estar” americano; distinción que marcó su filosofía, o para decirlo más claramente, establecer la posibilidad de mostrar una auténtica filosofía americana. Dice Kusch: “En suma existo, luego pienso y no al revés. Por eso la verdad matemática es sólo un episodio de la verdad ontológica. La pretensión occidental en ese momento, de encontrar una ciencia universal es falsa. En vez de ciencia se puede hablar apenas de una actitud metódica. Además como el existir es básico, lo único universal es el existir mismo.” [3]

Por ello creemos que es menester insistir en que la diferencia entre “ser” y “estar” o “mero estar” devela el encandilamiento occidental por los objetos, por ello la filosofía europea vivió presa de dar cuenta del ser de las cosas, de la posibilidad del conocimiento de lo en sí y de sus límites, o de la eventualidad de trascenderlos.

Al respecto Kusch es contundente: “Con todo esto, el hombre pierde la prolongación umbilical con la piedra y el árbol. Ha creado algo que suple al árbol, pero que no es árbol. Como simple sujeto lógico que examina objetos y los crea, quiere ser un hombre puro, pero no es más que medio hombre porque ha perdido su raíz vital y, entonces, suple la ira de dios por su propia ira”. [4]

Se trata de avanzar sobre el afán de ser alguien hacia el mero estar. Afirmar el existir es el comienzo de una filosofía ética que se establece con el presupuesto de

“los Otros” por delante. Este doble movimiento que por un lado determina el pensamiento instituyendo límites a los cuales no es posible pasar, no se cierra sin embargo en el egocentrismo europeo. “Existo, luego pienso” no es una fórmula tautológica como el cogito-ergo-sum cartesiano ni es una institucionalización de un Ser ajeno. Es el pensar desde el estar, el aquí y ahora propio de nuestra realidad como piedra angular de nuestra filosofía.

De esta forma podemos entender a partir de una interpretación de la actividad humana que no quede determinada por el horizonte ontológico cosificante sino por el mero estar, donde no se busca ni que desaparezca el caos, instaurando un falso orden, ni se teme que el no-ser implique aniquilación, simplemente porque se está, se existe.

Geocultura americana

En Geocultura Kusch expone de qué forma el pensamiento occidental ha visto al hombre de América en su carencia, torpe e incapaz de comprender la tecnología y la lógica propia de la cultura occidental que se habría impuesto en América, es por eso que no ha sabido entender al campesino y su cultura. Kusch plantea que para comprender el pensamiento popular éste debe basarse en la negación.

El hombre americano resiste el pensamiento occidental, porque éste no sabe entender su cultura. La cultura indígena, tal como lo establece el trabajo de campo y la perspectiva antropológica, es una cultura completa en sí misma, con su propia perspectiva simbólica.

A propósito de lo simbólico nos dice Kusch: “La concepción del mundo de ellos [los campesinos indígenas] tiene una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos y, además, todo lo conciben en términos seminales de crecimiento, ya que el hombre, las plantas y el ayllu (comunidad), todo esto, se vinculan con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad. Finalmente,

concreté esta forma de ver el mundo con la expresión ucamau mundajja (el mundo así es) que me expresara cierta vez un yatiri (brujo) de Tiahuanaco.” [5]

El pensamiento americano debe entonces de partir de un proceso dialéctico de negación, no como mera negatividad, sino que es, al mismo tiempo, un movimiento de resistencia y autoafirmación del hombre americano.

Kusch muestra cómo la racionalidad occidental no admite otra lógica posible que la propia, es por ese motivo que Kusch se abocó a conocer a ese Otro en su derrotero y se propuso delinear un pensamiento emancipador que tuviera su centro no en el pensamiento colonizador sino partiendo del hombre de América, buscándolo en su propio hábitat e interpretando su vida cultural y espiritual. Entendía así Kusch que América soportaba por aquellas épocas un proceso de colonización cultural que, nos atrevemos a afirmar, no ha cesado y le impide expresar su propia cultura de manera autónoma.

Si occidente fue el creador de la técnica es porque su aplicación requiere de una actividad desenfrenada que posibilita lo que se conoce como progreso. En lugar de entregarnos a ella, Kusch aboga por enfrentar el miedo y usar la lógica de la negación. Si esa técnica de la cual no se sabe para qué la adquirimos es porque nos impone fines, o para decirlo con Hegel “necesidades contingentes” que no hacen más que soslayar nuestra propia cultura.

Aquello que, por ejemplo, hemos denominado cultura argentina no es otra cosa que la cultura urbana, burguesa y que tiene como fundamento replicar categorías intelectuales europeas pero ajenas a la experiencia vital que las engendró en Europa.

Para Kusch es importante denunciar que este tipo de pensamiento no aporta nada a América sobre su propio ser y, no solamente provoca eso que denominamos carencia sino que conforma una falsa imagen de sí mostrando a los americanos que

es América quien se encuentra continuamente en minusvalía respecto de occidente, quien se inscribe siempre como estrella polar (ergo, inalcanzable) de sus descubridores.

Para Kusch, si al pensamiento sobre lo humano hubiera que limitarlo exclusivamente a lo económico, se reduciría el problema del hombre a un mero problema de objetos, que es lo que en realidad siempre se hace, y de esta forma se cae en un engaño que impide ver las raíces de la economía en sí.

Kusch entiende que “(...) lo que urge es no sólo la distribución de los bienes -porque ésta en sí misma no resuelve el problema en su totalidad, como lo demuestran los estados socialistas-, sino en volver a adecuar lo económico a lo humano, y remediar el desajuste que hay entre esto último y todo lo que se vino acarreado en occidente desde el siglo pasado hasta ahora.” [6]

Kusch opinaba que la ideología marxista reproducía la fe en la tecnología y en el progreso material que era propia de la burguesía y sólo establecía un cambio de signo: los proletarios como propietarios de los medios de producción.

Es América pues quien debe mostrarse a sí misma su cultura. Kusch llega a decir que América no tiene filosofía, este planteo, lejos de ser un inconveniente habilita la hasta entonces impensada posibilidad de construir una filosofía desde una nueva base. Esta base hace necesario partir de lo popular donde la lógica no es un elemento rector, su rol es secundario para el nativo. Si la lógica occidental es quien nos somete en nuestros modos de entendernos es porque el argentino ve en América lo ajeno; pone allí la barbarie a la que teme fundamentalmente porque no puede apresar qué es América dado que se le imponen categorías que la vuelven incomprensible. América se convierte de esta forma en lo hostil.

Para Kusch profundizar en esta intuición fundamental y formular una explicación filosófica convincente sobre cómo filosofar en América son condiciones necesarias para establecer una filosofía auténticamente americana.

Conclusiones

Que la filosofía parta del Otro oprimido como ha sido puesto de manifiesto es tal vez lo más novedoso de la tesis, toda vez que, como hemos visto, el inicio de la filosofía kuschiana tiene como uno de sus objetivos básicos construir una ética para la liberación de Latinoamérica que no se encuentra, sino en el final, en el ocaso del pensar europeo.

Aquí se ha intentado mostrar como llegar a aquello [el filosofar americano] que se nos presenta como anterior, pero que no se alcanza sino a través de entendernos como inevitablemente mediados por lo europeo. He aquí el gran desafío del pensar americano: no quedar absortos por la luminosidad del sol que emana el viejo continente, la filosofía debe ser pensada como medio para subvertir los valores adquiridos, moviéndonos a la esfera de la comprensión, toda vez que la mera tolerancia es insuficiente: “La razón profunda de ser de una cultura es la de brindarme un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial. La cultura reglamenta mi totalización correcta, y es correcta aun cuando la totalización se dé a nivel de simple brujería. Además es tan correcta la totalización en la cultura aymara, como en la quechua o en la occidental.” [7]

Notas

[1] Recordemos de qué modo son descriptos en su Facundo los campesinos, los indígenas o los gauchos a quienes aplica el mote de bárbaros ya que éstos para Sarmiento eran el lastre que se oponía al avance del proyecto racionalista y liberal de cuño occidental.

[2] Nos referimos en estos casos a los ensayos Radiografía de la Pampa de Martínez Estrada y a El pecado original de América latina de Héctor Murena dos intentos por desandar el camino que había transitado la llamada “generación del ‘37” de la que Alberdi y Sarmiento, entre otros, formaron parte.

[3] Kusch, Rodolfo, Una Lógica de la negación para comprender a América. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1975, p.180. Las cursivas son nuestras.

[4] Kusch, Rodolfo, América Profunda, Biblos , Buenos Aires, 1999, p.111.

[5] Kusch, Rodolfo, Geocultura del hombre americano, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976, p.76

[6] Kusch, Rodolfo, Esbozo de una antropología filosófica americana, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978, p.57.

[7] Kusch, Rodolfo, Una Lógica de la negación para comprender a América. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1974, p.183. Las cursivas son nuestras.

Hombre bebiendo luz - Rodolfo Kusch, en procura de un pensamiento continental autónomo

de Videoteca Raymundo Gleyzer

<http://videotecagleyzer.blogspot.com.ar/>

<https://vimeo.com/55907896>

HUMOR

Videos en Youtube

Monty Python

Sra. Premisa y Sra. Conclusión

<https://www.youtube.com/watch?v=qICmplCRyk8#t=411>

Monty Python

Canción de los filósofos

<https://www.youtube.com/watch?v=C-b-n-fLxts>

Resumen de Marcel Proust

<https://www.youtube.com/watch?v=xDJJGW1MJQs>

EROTISMO

Prehistoria del amor (*)

Selección Héctor J. Freire

hectorfreire@elpsicoanalitico.com.ar

Al comenzar estas reflexiones señalé las afinidades entre erotismo y poesía: el primero es una metáfora de la sexualidad, la segunda una erotización del lenguaje. La relación entre amor y poesía no es menos sino más íntima. Primero la poesía lírica y después la novela –que es poesía a su manera- han sido constantes vehículos del sentimiento amoroso. Lo que nos han dicho los poetas, los dramaturgos y los novelistas sobre el amor no es menos precioso y profundo que las meditaciones de los filósofos. Y con frecuencia es más cierto, más conforme a la realidad humana y psicológica.

Los amantes platónicos, tal como los describe El Banquete, son escasos; no lo son las emociones que, en unas cuantas líneas, traza Safo al contemplar una persona amada:

Igual parece a los eternos dioses
Quien logra verse frente a ti sentado:
¡Feliz si goza tu palabra suave,
Suave tu risa!

A mí en el pecho el corazón se oprime
Sólo en mirarte: ni la voz acierta
De mi garganta a prorrumpir; y rota
Calla la lengua.

Fuego sutil dentro mi cuerpo todo
Presto discurre: los inciertos ojos
Vagan sin rumbo, los oídos hacen
Ronco zumbido.

Cúbrome toda de sudor helado:
Pálida quedo cual marchita hierba
Parezco muerta.

No es fácil encontrar en la poesía griega poemas que posean ésta concentrada intensidad, pero abundan composiciones con asuntos semejantes al de la poetisa, salvo que no son lésbicos. (En esto Safo también fue excepcional: el homosexualismo femenino, al contrario del masculino, apenas aparece en la literatura griega)

Las fronteras entre erotismo y amor son movedizas; sin embargo, no me parece arriesgado afirmar que la gran mayoría de los poemas griegos son más eróticos que amorosos. Esto también es aplicable a la Antología latina. Algunos de esos breves poemas son inolvidables: los de Meleagro, varios atribuidos a Platón, algunos a Filodemo y, ya en el período bizantino, los de Paulo el Silencioso. En todos ellos vemos – y sobre todo oímos – al amante en sus diversos estados de ánimo – el deseo, el goce, la decepción, los celos, la dicha efímera – pero nunca al otro o a la otra ni a sus sentimientos y emociones. Tampoco hay diálogos de amor – en el sentido de Shakespeare y de Lope de Vega – en el teatro griego. Egisto y Clitemnestra están unidos por el crimen, no por el amor: son cómplices, no amantes; la pasión solitaria devora a Fedra y los celos a Medea. Para encontrar

prefiguraciones y premoniciones de lo que sería el amor entre nosotros hay que ir a Alejandría y a Roma. El amor nace en la gran ciudad.

El primer gran poema del amor es obra de Teócrito: La hechicera. Fue escrito en el primer cuarto del siglo III a.C. y hoy, más de dos mil años después, leído en traducciones que por buenas que sean no dejan de ser traducciones, conserva intacta su carga pasional. El poema es un largo monólogo de Simetha, amante abandonada de Delfis. Comienza con una invocación a la luna en sus tres manifestaciones: Artemisa, Selene y Hécate, la Terrible. Sigue la entrecortada relación de Simetha, que da órdenes a su sirvienta para que ejecute esta o aquella parte del rito negro al que ambas se entregan. Cada uno de esos sortilegios está marcado por un punzante estribillo: pájaro mágico, devuélveme a mi amante, tráela a mi casa. Mientras la criada esparce en el suelo un poco de harina quemada, Simetha dice: “son los huesos de Delfis”. Al quemar una rama de laurel, que chisporrotea y se disipa sin dejar apenas ceniza, condena al infiel: “que así se incendie su carne...”. Después de ofrecer tres libaciones a Hécate, arroja al fuego una franja del manto que ha olvidado Delfis en su casa y prorrumpe: “¿por qué, Eros cruel, te has pegado a mi carne como una sanguijuela?, ¿por qué chupas mi sangre negra?”.

Al terminar su conjuro, Simetha le pide a su acólita que esparza unas yerbas en el umbral de Delfis y escupa sobre ellas diciendo: machaco sus huesos”. Mientras Simetha recita sus sortilegios, se le escapan confesiones y quejas: está poseída por el deseo, y el fuego que enciende para quemar a su amante es el fuego en que ella misma se quema. Rencor y amor, todo junto: Delfis la desfloró y la abandonó, pero ella no puede vivir sin ese hombre deseado y aborrecido. Es la primera vez que en la literatura aparece –y descrito con tal violencia y energía- uno de los grandes misterios humanos: la mezcla inextricable de odio y amor, despecho y deseo. El furor amoroso de Simetha parece inspirado por Pan, el dios sexual de pezuñas de macho cabrío, cuya carrera hace temblar al bosque y cuyo hálito sacude los follajes y provoca el delirio de las hembras. Sexualidad pura. Pero una vez

cumplido el rito, Simetha se calma como, bajo la influencia de la luna, se calma el oleaje y se aquieta el viento en la arboleda. Entonces se confía a Selene como a una madre. Su historia es simple... Pasan días y días de fiebre e insomnio. Simetha consulta con magos y brujas, como ahora consultamos a los psiquiatras y, como nosotros, sin resultado alguno. Sufre

...la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

[*] Fragmento del libro *La llama doble (Amor y erotismo)* de Octavio Paz. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona 1997.

LIBROS

Poesía de pensamiento. Tornasol

De Rita Kratsman

Ed. El Jardín de las delicias, Bs. As. 2015

Por Luis Bacigalupo

La memoria, que tiene a la infancia como piedra angular, viene a salvar los restos de ausencia de toda ruina. Así opera Tornasol, de Rita Kratsman, no por contraste –bajo un énfasis dramático a lo Caravaggio–, sino por intersección de luces, o sea de voces. Aquí hay esa luminosidad que surge del seno de lo oscuro, luz de destello, que otorga sentido a “Tornasol: bailar alrededor del sol”.

La remisión a la infancia pone en acto la función dialógica del texto en su interlocución con el juego y el dolor. El intertexto (*El cuaderno de Amanda*) resulta

una voz actualizada en la escena del inframundo, de la aberración de un terror de Estado que ignora de la poesía su posibilidad de sobrevivencia. Pero además de decodificación y decodificación de un discurso cautivo de su decir y su callar. Se puede escribir después... y (después aun de Adorno) también, pensar.

“¿Qué no había antes que hay ahora?”. En la porfía de esta pregunta quizás esté la clave de Tornasol. Porque en la cuestión habla la falta, su tenacidad. Y eso que no había antes y hay ahora es lo innombrado que, como tal, persiste en su insistencia. Falta pura que no deja de estar en el persistir.

Con este libro Kratsman acaricia el paroxismo de una verdad, como si “con la cuerda de saltar llegara al cielo”: efectos de un silencio de una dosificación perfecta aun en su “caligrafía”. Desde allí, y también desde el vivo pulso de la letra, es posible escribir cuando ya nada pareciera posible. Curioso vitalismo que recuerda esta convicción de Paul Celan: “Quien no da al poema la fuerza de resistencia de lo inmediato no ha escrito ningún poema”.

La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones.

De Leticia Glocer Fiorini

Lugar Editorial, 220 pp., Buenos Aires, 2015

Por Yago Franco

yagofranco@elpsicoanalitico.com.ar

Leticia Glocer Fiorini da muestras en este libro –como ya lo ha hecho anteriormente en otras publicaciones- de un pensamiento agudo y tendiente a trascender marcos conceptuales habituales dentro del psicoanálisis sin desechar la herencia de numerosas elucidaciones previas, iniciadas por Freud.

Ella misma se encarga de ubicar los desarrollos de este libro como formando parte de su producción previa, a la que continúa y complejiza. En sus propias palabras:

“Este libro continúa desarrollos que ya habíamos iniciado en “La posición femenina: una construcción heterogénea” (Rev. de Psicoanálisis, 51,3, 1994) y Lo femenino y el pensamiento complejo (Lugar Editorial, 2001).

Lo ubicamos en el contexto de las sociedades y culturas actuales en las que se hacen visibles otras formas de subjetivación que podríamos llamar migraciones sexuales y de género que abren la pregunta acerca de si estas presentaciones interpelan las teorías psicoanalíticas vigentes y de qué manera. Se abre la oportunidad de pensar estas cuestiones más allá de moralismos reduccionistas, pero evitando también las posiciones acríticas al respecto. Para ello, hay que recordar que se dan en un marco de caída de los ideales que se viene produciendo desde mitad del siglo pasado, de cuestionamientos de las normativas estrictas sobre las posiciones sexuadas y los géneros, de aparición y mayor visibilidad de nuevos modos de estructuración familiar y de un fuerte desarrollo de las biotecnologías, Internet y mundos virtuales. Desde este punto de partida, en el que existe una franca tendencia a la disolución de la diferencia sexual, abordamos las categorías “diferencia” y “diferencia sexual”, en una tarea de deconstrucción que promueva otras perspectivas en la praxis psicoanalítica”.

Ya en números anteriores de El Psicoanalítico pudimos tomar contacto con su producción: así fue en Deconstruyendo el concepto de función paterna. Un paradigma interpelado, y ahora con La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones: Introducción, perteneciente al libro que estamos comentando.

En este libro, la autora realiza un pormenorizado recorrido inicial preparatorio de sus tesis: así, entre muchos otros puntos, se ocupa de recorrer y describir la lógica que anida en la obra de Freud; hace un profundo análisis del complejo de Edipo-castración y la diferencia sexual; trata las metateorías que subyacen a la diferencia sexual; desarrolla las controversias desatadas respecto de estos temas después de Freud; introduce algo que abonará una de sus tesis fundamentales: ubicar a la

otredad en el campo de la diferencia sexual. Recorrerá la cuestión de las migraciones sexuales, las homosexualidades, las parentalidades no convencionales, la cuestión de los cuerpos, las ficciones y los deseos en las maternidades y paternidades actuales. Se dedica a una exploración y análisis del deseo de hijo, ligándolo a los ideales, discursos y mandatos. Se ocupa de las relaciones de poder relativas a la diferencia sexual. Y muchos temas más imposible de ser enumerados en este espacio.

Libro de indispensable lectura, por lo que contiene y por lo que provoca, ha sido posible gracias a la ruptura sin abandono que la autora realiza con la lógica binaria – la que nos viene desde Aristóteles y que elude la contradicción, tanto como lo que atenta contra el principio de identidad y el principio del tercero excluido- retomando la lógica de la complejidad (en un proceso similar al propuesto por Castoriadis quien la denomina lógica de los magmas), una lógica que entre otras cuestiones lleva a la autora a deconstruir la función paterna y a re TRABAJAR algo central en el psicoanálisis: la diferencia sexual. Este punto es profundizado con gran por la precisión y riqueza, atraviesa todo el texto, y lleva a la autora a desarrollar seis proposiciones.

Se observa claramente a qué apunta Leticia Glocer Fiorini, cuando hacia el final del libro, mencionando la cuestión de la diferencia y la diversidad sostiene:

“la diversidad alude a los itinerarios plurales del deseo y a las identidades cambiantes de género, que se visibilizan cada vez más en las sociedades contemporáneas. Por otra parte, la diferencia se refiere a operaciones simbólicas que se juegan en distintos planos que interactúan entre sí, en forma complementaria y antagonista a la vez.

No se trata de invertir los términos y pasar de los dualismos a las diversidades o de la diferencia a la diversidad. No pensamos en términos de pasajes entre ambas categorías, sino de una existencia paradójica. (...) Entonces, entre el Edipo y el más allá del Edipo; entre la sexualidad, el sexo y el género; entre la pluralidad de

identificaciones; entre las normas y lo que las excede; entre lo instituido y lo instituyente: en esas intersecciones la subjetividad sexuada se constituye en colisión, en un contexto de procesos en constante devenir, contrario a cualquier posición sustancial sobre el sujeto”

MULTIMEDIA

Videos en YouTube

(copiar los links y pegar en el navegador)

Space Oddity - David Bowie

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=cYMCLz5PQVw

On the Road Again - Jack Broadbent (Live in Amsterdam)

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=i-IA5nAZvII

Plegaria para un niño dormido (L.A. Spinetta) - Ricardo Mollo (programa de Vera Spinetta)

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=OxgSeIRtRPo

Festival de Jazz de Buenos Aires, 2013 - Jakob Bro, Anders Christensen, Rodrigo Domínguez, Carto Brandán

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=xFvJ9sXOyOI

El abuelo y el Pehuén (Jeremías Chauque y F. Vejar) - Rubén Patagonia

Rubén Patagonia - Jeremías Chauque - Kuaniep Chauque - Elal Chauque - Eduardo López

Producción general: Estudio PG y Javi Caminos / Cámara: Alejandro Paiva y Pablo Gindre / Edición de video: Pablo Gindre / Sonido: Pablo Gindre de ESTUDIO PG / Filmado, grabado, mezclado y masterizado en ESTUDIO PG.

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=P8Ue-9D_a8c

Bourée - Ian Anderson - Jethro Tull

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=2u0XXpVGUwk

George Tooker

<https://www.youtube.com/watch?v=jhrS5n-LzkU>
