La Ética de la Opacidad: Amor, sujeción y resistencia

Luis Fernando Rodríguez Lanuza

2015




Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Psicología

# La Ética de la Opacidad: Amor, sujeción y resistencia

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Maestro en

Psicología Clínica

Presenta

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DGBSDI-UAQ

**La presente obra está bajo la licencia:**
**https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es**

# CC BY-NC-ND 4.0 DEED

## Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

### Usted es libre de:

**Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

### Bajo los siguientes términos:

**Atribución** — Usted debe dar crédito de manera adecuada , brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

**NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales .

**SinDerivadas** — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

**No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

### Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una excepción o limitación aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como publicidad, privacidad, o derechos morales pueden limitar la forma en que utilice el material.

Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Maestría en Psicología Clínica

LA ÉTICA DE LA OPACIDAD: AMOR, SUJECIÓN Y RESISTENCIA

**TESIS**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Maestro en Psicología Clínica

**Presenta:**
Luis Fernando Rodríguez Lanuza

**Dirigido por:**
Elvia Izel Landaverde Romero

SINODALES

Mtra. Elvia Izel Landaverde Romero
Presidenta
Firma

Dr. Andrés Velázquez Ortega
Secretario
Firma

Dra. Raquel Ribeiro Toral
Vocal
Firma

Mtra. María Marta del Carmen Cuéllar Zavala
Suplente
Firma

Dr. Victor Manuel Ortiz Aguirre
Suplente
Firma

Mtro. Jaime E. Rivas Medina
Director de la Facultad

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Santiago de Querétaro, Qro.
Febrero de 2015
México

## RESUMEN

**La presente tesis propone considerar los vínculos fundamentales de los seres humanos como un potencial inmenso para repensar la ética. Se propone entender la opacidad como una metáfora de todas aquellas personas que por alguna razón quedan excluidas del marco hegemónico de lo humano, ya que desde ahí se alimenta la idea de reconsiderar los vínculos comunitarios. Se profundiza la relación entre las teorías foucaultianas y el psicoanálisis, particularmente algunas nociones freudianas y kleinianas. En el centro de este encuentro está el poder y la resistencia, pensada esta última desde el campo de lo psíquico y de sus malestares. En la segunda parte, y a manera de ejemplo, se trabajan tres distintos escenarios donde la resistencia funciona bajo el abrigo del desarrollo espiritual. El síntoma, parte de la obra de Gloria Anzaldúa y la resistencia a la violencia social desde lo masculino son tres distintas aplicaciones de la propuesta que aquí se presenta.**

**(**Palabras clave**: Amor, sujeción, poder, ética, resistencia)**

## SUMMARY

The thesis aims at considering the fundamental human attachments as an immense potential to rethink ethics. It is proposed to understand opacity as a metaphor of all of those lives that for some reason are excluded from the hegemonic human frame for it is from them that departs the idea to reconsider the community attachments. The relationship between the foucaultian and psychoanalytic theories is extended, making special emphasis on some Freudian and Kleinian concepts. In the very center of this encounter the reader will find the notions of power and resistance, thinking about this last one from the psyche field and its discomforts. In the second part of the thesis, and as an example, three different scenarios are presented. Here, resistance is sheltered by spiritual development. The Symptom, part of the Gloria Anzaldúa's work and resistance to social violence from masculinity are three distinct ways of bringing to life the proposal.



**(**Key words**: Love, subjection, power, ethics, resistance)**

A José Rodríguez Patiño, mi Pa, alias ‘Don Pipi’, ‘Fierros’ o ‘Pepe Huandacareo’.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todas las mujeres, discursiva y/o materialmente, que han pasado por mi vida. Particularmente, a Carmen Rosas Almanza y a María del Socorro Lanuza Rosas, mujeres perseverantes. Gracias por su sensibilidad y su locura; son parte de mí.

Agradezco especialmente a mi amiga y directora de tesis Izel Landaverde Romero por su ayuda y compañía en el viaje.

A mi familia y a la gente que me ha otorgado su amistad.

Sin duda, este trabajo está en deuda con muchas y muchos estudiantes con quienes me he prestado compañía desde la docencia. A ellos y a ellas, mi más honesto agradecimiento.

ÍN D I C E


Portada 1

Resumen 2

Summary 3

Dedicatorias 4

Agradecimientos 5

Indice 6

I. INTRODUCCION 7

II. INSTAURACIÓN PSÍQUICA DEL PODER 15

La institucionalización de los cuerpos 17

La producción disciplinaria del alma 23

Psicoanálisis: sometimiento y sujeción 29

Constitución psíquica freudiana: los usos del amor 35

Melanie Klein: desarrollo psíquico temprano 45

Deuda y gratitud 64

III. LA ESPIRITUALIDAD COMO RESISTENCIA 77

Los ejercicios espirituales como resistencia 87

El síntoma como resistencia y el contragolpe histérico 96

Gloria Anzaldúa: la resistencia espiritual 107

Lo hombre como violencia 126

IV. CONCLUSIÓN 148

REFERENCIAS 150

# I.INTRODUCCIÓN

La opacidad en la óptica es la capacidad de cierto tipo de materia para rechazar la luz que intenta traspasarle. Ciertos objetos resistirían el paso de luz a través de ellos, manteniéndose dentro de una escala de grises infinitos. En el campo de lo humano, la opacidad puede vincularse con las vidas de muchas personas que quedan parcialmente fuera del aparato epistemológico productor de realidad. Como en la óptica, en la vida cotidiana existen deseos, identidades, voluntades y encuentros que se resisten –sin mediación de la voluntad- ante los discursos hegemónicos de lo humano; muchas vidas son opacas para sí mismas y para aquellas personas que intentan saber de ellas.

En este escrito, me interesa recuperar aspectos de esta opacidad que caracteriza a ciertas vidas humanas para vincularlas con las nociones contemporáneas de poder y resistencia. Me interesa profundamente indagar en las formas en las que ciertas vidas son sometidas a formas de irrealidad. Me interesa también preguntarme por lo que posibilita la experiencia[1] contemporánea de lo humano y sus formas de abordarla, particularmente la experiencia de cuestionar la propia identidad. Por ello, uno de los objetivos de este trabajo es reflexionar sobre las formas de malestar no psicopatológico; es decir, que el sufrimiento del que se tratará acá es ante todo uno motivado políticamente y que las categorías psicopatológicas no alcanzan a dar cuenta de los procesos de ilegibilidad desde donde se producen algunas posiciones deseantes. No todas las vidas tienen las mismas oportunidades de desarrollo, no todas las vidas tienen espacio en un régimen de verdad dado; por lo tanto, hay vidas diferenciadas que son políticamente disminuidas. Esas vidas son justamente la base para repensar la ética como opacidad; estas vidas evidencian los 'cómos' de la tecnología humana y a partir de ellas, en los márgenes de lo posible y lo pensable, será necesario reestructurar los usos políticos del sufrimiento.

Teóricamente, este trabajo parte de la inspiración que ha provocado en mí la lectura de Judith Butler. Particularmente, me atrae mucho la sensibilidad histórica sobre la conformación de las vidas humanas y las muchas formas de disidencia que constituyen

[1] Desde lo foucaultiano: "La idea de *experiencia* implica espacio y tiempo, es la forma en que los fenómenos son pensados, sentidos, vividos, actuados por sujetos arraigados a un suelo, en un momento histórico dado; experiencia que forma y conforma al sujeto, le implanta un alma, le codifica el cuerpo. La experiencia será siempre singular y colectiva, compartida por los sujetos que vivencian un espacio y un tiempo". (García Canal, 2006, p. 42)

una exterioridad interior del aparato de realidad. Su lectura me ha motivado a escribir sobre las formas de resistencia en las cuales las vidas opacas se ubican. Al igual que ella, comparto la tarea de pensar críticamente en la resistencia como un recurso que excede la voluntad y que forma parte de un marco de acción más allá de lo individual. También con Butler, comparto la necesidad de repensar el psicoanálisis y de orientarlo a un análisis también social de las realidades humanas y las maneras en las que dichas realidades aparecen y se sostienen por intermedio de los usos del poder.

Vivencialmente, este trabajo está inspirado en el contacto con personas disidentes de la norma de lo humano, sobre todo en la vía sexual y genérica; en el contacto con un sector del activismo político de mi ciudad y; de manera sobresaliente, por ubicarme a mí mismo como ajeno a la experiencia cultural que se supone que tengo que reconocer como propia. Sin duda, todo el desconcierto acumulado desde estos tres escenarios es el motor desde donde brota la fuerza y el ánimo de escribir y cuestionar. Creo que una de las líneas de trabajo más claras consiste en interrogarme por las formas de reiteración inadvertida del poder que muchos colectivos, individuos y yo mismo llevamos a cabo. Por ello es que estoy muy interesado en las formas en que el poder es puesto en discusión como antecedente del sujeto, pero también como algo que el sujeto podrá poner en entredicho en sus contactos con otros. Además, las disputas internas del feminismo, las escuelas psicoanalíticas o de los movimientos de disidencia sexual son fácilmente escenarios de reforzamiento, quizá inevitable, de las estrategias de poder; sin embargo, también son lugares de fractura, de quiebre, de desconcierto desde donde surgen incesantemente formas de resistencia ante las estrategias de institucionalización del poder.

Políticamente, estoy interesado en cuestionar la separación entre teoría y vida cotidiana. Sobre todo, me interesa indagar lo que la teoría foucaultiana en su vínculo con la psicoanalítica tiene que decir sobre el diseño, la construcción y el mantenimiento de la realidad cultural. Me parece impostergable el trabajo de puenteo entre las dos teorías para posibilitar una discusión sobre el poder y las formas en las que éste se manifiesta de manera tangible. En ese sentido, me interesa mucho pensar un psicoanálisis responsable de su historia y de sus condiciones de posibilidad, uno que se interrogue sobre sus

vínculos con la producción hegemónica de lo humano y que pueda ubicar sus espacios de resistencia.

A mi manera de ver, el psicoanálisis puede y tiene que participar en las discusiones políticas contemporáneas sobre el aparato epistemológico de lo humano. Ya no sólo tiene que aportar a la crítica del régimen de individualidad capitalista, sino también a una era posindividuo que se vislumbra ya y que impondrá estrategias inéditas de colectividad. Esto no podrá llevarse a cabo si no se recupera la crítica de Foucault al psicoanálisis, al colocarlo como una de las tecnologías del poder moderno. Este comentario tendría que encontrar un lugar crítico dentro del mismo psicoanálisis. Se tendría que comenzar un trabajo de desacoplamiento teórico y analítico con la realidad individual que hasta ahora ha sido uno de sus espectros. En otras palabras, tenemos que interrogarnos sobre el psicoanálisis como uno de los acompañamientos principales del sistema capitalista (Bernasconi, 2012), pero tenemos que discutir sus condiciones de posibilidad para una era de capitalismo tardía como la que vivimos, donde muchas de las narrativas económicas comienzan a provocar modificaciones en los entendimientos colectivos. En resumen, es fundamental reconocer el vínculo amplio entre el psicoanálisis y lo político, para reconocer la fuente de narrativas hegemónicas y excluyentes de lo humano.

David Halperin (2000), en una reconstrucción de la gobernabilidad y el poder, desde Foucault comenta:

> Las formas modernas de gobernabilidad *requieren* que los ciudadanos sean libres, para que éstos descarguen al Estado de algunas de sus funciones reguladoras, imponiéndose, por su propia voluntad, reglas de conducta y mecanismos de control. La clase de poder en la que Foucault está interesado, lejos de esclavizar a sus objetos, los construye como agentes subjetivos y los preserva en su autonomía, para envolverlos de un modo más completo. El poder liberal no se contenta simplemente con prohibir, ni aterroriza directamente, sino que normaliza, 'responsabiliza' y disciplina. (p. 39)

Esta forma de poder interroga al psicoanálisis sobre su procedencia en la historia de las ideas y sobre su lugar como disciplina explicativa de lo humano. En el desplazamiento desde un poder castigador hasta uno disciplinario, el psicoanálisis habría aparecido como una tecnología que individualizara y, más importante, que responsabilizara a los sujetos.

Sin embargo, para hacerse este tipo de preguntas, uno debería ir más allá del dualismo bueno-malo, que tanto penetra nuestros entendimientos del mundo. Cuando hablamos del poder desde Foucault debemos hacer de lado esa dualidad porque es un obstáculo epistemológico. Si el psicoanálisis ha sido colocado como una tecnología disciplinaria, eso no es ni bueno ni malo en los entendimientos del poder ya que, como toda estrategia de poder, rebasará sus expectativas iniciales y la simplicidad de cualquier dualismo. Finalmente, el propio Foucault (2001; 2006a; 2006b; 2011) deja en claro el lugar de aparición del psicoanálisis como una de las estrategias individualizadoras y patologizantes del régimen disciplinario, pero es también Foucault el que rescatará la labor psicoanalítica en relación al sujeto y su aproximación a su verdad (2002a; 2010).

Es en este sentido que me intereso en el puente que hace lo foucaultiano y el psicoanálisis sobre el río del poder: analizar la posibilidad de teorizar en la cercanía con la vida cotidiana, con ejemplos particulares. Pero también pensar en el desarrollo teórico de uno y otro lado y cuestionar su procedencia. Desde el psicoanálisis, las formas de regulación psíquica, la segunda tópica y su consciencia moral como garantes de una autorregulación. Más interesante todavía, la recuperación del deseo como una de las estrategias de individualización y responsabilización. Con Foucault, podemos pensar la genealogía de la anormalidad que poco a poco fue responsabilizando a los sujetos de su situación. En *Los anormales* (Foucault, 2001) se retoman tres figuras de la anormalidad: el monstruo humano, el incorregible y el niño masturbador –o  más extensamente, como lo señala el autor, el desviado sexual. Ahí es muy interesante que al monstruo no se le culpara por su situación, aunque ello no excluía acciones legales en relación a su anormalidad. Su ámbito era la ley natural y la ley jurídica. Con el incorregible encontramos a la familia en su relación con otras instituciones. Aquí, la responsabilidad ya circulaba alrededor del cuerpo del incorregible; también su familia tenía responsabilidad por su incorregibilidad. Sin embargo, con el niño masturbador, Foucault comenta que su ámbito de acción se redujo al interior de la familia, al cuerpo y al alma. Aquí encontramos un vínculo directo con la aparición del psicoanálisis dentro de las tecnologías responsabilizadoras e individualizadoras que posibilitan formas de gobernalibilidad inéditas. En las últimas sesiones de *Los anormales*, Foucault es explícito con respecto a la relación entre el niño masturbador y el deseo edípico que ahora regulará sus formas de

vínculo con otros. Desde ahí, la crítica al deseo en psicoanálisis como una forma de normalización, y la valoración mayor que hace Foucault al placer como una potencia infinita de resistencia:

> No es el deseo sino el placer lo que, para Foucault, sostiene la promesa de una experiencia de desintegración. A diferencia del deseo, que expresa la individualidad, la historia y la identidad del sujeto, el placer es desubjetivador, impersonal: hace estallar la identidad, la subjetividad, y disuelve al sujeto, aunque provisoriamente, en la continuidad sensorial del cuerpo, en el sueño inconsciente de la mente. (Halperin, 2000, p. 119)

Aunque hay objeciones a lo dicho anteriormente, yo prefiero por ahora mantener abierta la tensión crítica que desprenden estos comentarios. Quiero sobre todo preguntarme si la singularidad o el caso por caso, y su uso paradigmático dentro de las aulas, no será en la práctica también una forma de fortalecer la identidad y la individuación; si la sexualidad en sí misma no es una estrategia de normalización en la cual el psicoanálisis ha participado y reforzado. Recordemos que el cuerpo sexual freudiano tiene lecturas contradictorias desde la práctica. Por una parte, ha sido instrumento de discriminación (Roudinesco, 2006) y por la otra ha sido también una herramienta valiosa para las formas de resistencia epistémica. Es innegable que el psicoanálisis ha participado en la psicologización del cuerpo a la par que ha propuesto lo erógeno como un lugar por donde se cuela todo tipo de moral cultural. Asimismo, uno puede sostener que Foucault no es sin psicoanálisis, y que toda la crítica que pudo hacer a este sistema de pensamiento se vio contrapuesta con el reconocimiento al análisis como una práctica espiritual (Foucault, 2002a). Es sobre todo en el terreno de la disidencia sexual donde la separación es tajante. Por ejemplo, el énfasis de Foucault en el sexo y la sexualidad como construcciones discursivas que explicarían nuestra forma de experimentarlos[2], no como hechos naturales sino como políticas corporales históricamente determinadas, y el papel del psicoanálisis en el fortalecimiento y mantenimiento del régimen de lo sexual como lo más secreto a revelar en un sujeto:

> En la misma medida en que politiza el sexo, también lo *depsicologiza*. Al conceptualizar la sexualidad como un instrumento cuyas operaciones pueden ser

[2] Ver la nota al pie número 1.

> analizadas más que como una cosa cuya naturaleza puede ser conocida, al tratarla como el instrumento y el efecto de una serie de estrategias políticas y discursivas, Foucault traslada al sexo del dominio de la fantasía individual al del poder social y el saber. Este reposicionamiento estratégico del sexo, que combina su politización y su despsicologización, tal vez constituya la principal contribución de Foucault a la teoría política gay, así como la razón principal de su preeminencia intelectual como el santo patrón de la militancia *queer*. (Halperin, 2000, p. 144)

Preguntarnos desde el momento actual por estas críticas tiene que sostenerse en lo que ubicamos como *nuestra* experiencia. Sólo por medio de la crítica a nuestro presente podremos avanzar hacia formas distintas de experiencia. *¿Qué es lo que permite la experiencia contemporánea?* Es una pregunta que debería acompañar la lectura de este escrito. En el fondo, siempre esta pregunta resuena porque se trata de ubicarnos en el eje del saber y del poder contemporáneo para desde ahí ubicar las coordenadas de quiénes somos, para intentar ser distintos de lo que somos como resistencia foucaultiana. Saber de nuestra vida no para identificarnos sino para resistirnos a ella. En este sentido, el trabajo genealógico es indispensable para ubicar nuestros entendimientos sobre el poder. La genealogía cuestiona ciertos elementos que se proponen como "naturales", como la locura, la sexualidad o el crimen. A mí me parece que en el psicoanálisis una labor genealógica no sólo debe incluir la procedencia actual del cuidado de sí (Allouch, 2007) sino que también debería indagar las maneras en las que hemos podido experimentar de manera inédita desde la invención del psicoanálisis. Como toda ruptura, el psicoanálisis posibilitó una nueva forma de experiencia[3]. Es una experiencia moderna.

Por otro lado, una genealogía psicoanalítica también debería interrogarnos por las formas de experimentar el psiquismo. Muy particularmente, me interesaría ubicar la relación entre las estrategias de poder y la producción de un psiquismo freudiano y kleiniano donde lo interno y lo externo tienen una aparición y delimitación particular. Me parece que en la concepción moderna del poder, un psiquismo así es también una modalidad distinta de experiencia que debe ser indagada e interrogada.

[3] "Así, cada discontinuidad produce un nuevo tipo de experiencia; nuevos saberes; nuevos objetos y nuevos sujetos de conocimiento; nuevas prácticas y nuevos diseños; nuevas sensaciones y sentimientos; la producción, incluso, de otra sensibilidad que marcará el espacio, resaltando la diferencia. La historia se delinea como el paso, no sin sobresaltos, de una experiencia a otra". (García Canal, 2006, p. 43)

En la primera parte de este escrito, quien esto lea encontrará una discusión sobre el poder y su instauración psíquica. Se trata de profundizar en la subjetivación y en la manera en que el poder antecede esa formación. Para ello será necesario presentar ideas muy generales del poder en la obra foucaultiana y de la instauración psíquica en psicoanálisis. En relación a éste último, y por motivos temporales, sólo retomaré algunos comentarios claves freudianos y kleinianos sobre la formación temprana. Me parece que con estos dos autores puedo al menos presentar la primera parte de un proyecto mucho más ambicioso, que abarcaría autores y discusiones más contemporáneos. La delimitación obedece a que después de Freud, la psicoanalista Melanie Klein desarrolló la que, a mi manera de ver, sigue en la punta de las teorías sobre el psiquismo infantil. Si de abordar el poder en sus formas tangibles se trata, este proyecto debe partir de las elaboraciones tempranas de las relaciones de sometimiento para la humanización. Espero que quien esto lea encuentre un bosquejo claro de las formas de regulación psíquica que aparecen en el contacto con una otredad que trasciende la voluntad de los padres. Con Klein, me interesa sobre todo aclarar la relación entre la constitución imaginaria y la paranoia en la primera de sus posiciones, y el traslado de este conflicto a la culpa como motor humano en la segunda posición. Si mi análisis tiene algún resultado, seguramente se podrán deducir las maneras de experimentar el mundo que se han ofertado a través de las tecnologías psíquicas, muy particularmente aquellas experiencias vinculadas con los conflictos como delimitados al ámbito de la familia y de las relaciones primordiales con los padres o con quien cumpla esta función.

En la segunda parte de este escrito se presenta una discusión en torno a la resistencia foucaultiana. Primeramente, se analiza por qué la resistencia es el único camino posible para analizar el poder, ya que la resistencia es poder y no puede entenderse como algo ajeno a éste. Sólo así se podrá presentar el vínculo entre la espiritualidad como resistencia y el trabajo analítico. He privilegiado al inicio de esta sección la discusión filosófica sobre los ejercicios espirituales. Pierre Hadot y Michel Foucault tienen un espacio de relación antes de abordar la propuesta allouchiana de pensar al psicoanálisis dentro de una genealogía del cuidado de sí (Allouch, 2007).

Me parece que este trabajo no podría terminar de otro modo más que con ejemplos tangibles de las dinámicas del poder y las formas de resistencia. Por ello, parto del

síntoma como un escenario de lucha y resistencia, dentro y fuera del análisis. Aunque polémica, esta idea me resulta muy fecunda para repensar el dispositivo psicoanalítico desde fuera y desde dentro. Como segundo punto de resistencia reelaboro parte de la obra de la chicana Gloria E. Anzaldúa a la luz de las teorías del poder. Espero que quien esto lea encuentre una vía de acceso cómoda al vasto trabajo de esta escritora. Finalmente, hay una discusión sobre el poder y el género. Particularmente, se trata de repensar el género dentro del campo de las masculinidades y su vínculo con la violencia. Con este ejemplo, construido tanto desde lo teórico como inspirado desde mi trabajo en el campo de las masculinidades, me gustaría demostrar uno de los ámbitos posibles de reaprendizaje de la resistencia para la vida cotidiana.

Se trata, en conclusión, de una reflexión sobre las prácticas de la moral y su vínculo con la institucionalización y humanización de los cuerpos. Por ello, este trabajo está sostenido en una mirada crítica hacia la ética disciplinaria. Me interesaría más bien pensar a la ética como una obra negra, como un terreno de opacidad indescriptible, siempre en construcción y siempre en resistencia. El psicoanálisis y la filosofía foucaultiana son dos de los muchos ejemplos en los cuales la ética rechaza a la razón y a la coherencia como vías centrales de su aparición; son dos representantes de la crisis de *las luces* o la *iluminación*. Necesitamos dar cuenta que nuestro presente es opaco y que desde esa opacidad es desde donde de manera inédita tenemos que posibilitar que lo humano aparezca siempre como indeterminado, como provisional o como estratégico. El mundo de las grandes diferencias, lejos de continuar reforzando la identidad ha comenzado a deshacerla en una colectividad todavía desconocida, no reconocida o todavía rechazada. De cualquier forma, parece inevitable una conclusión: el futuro es opaco.

> Si la identidad que decimos ser no tiene manera alguna de capturarnos y señala de inmediato un exceso y una opacidad que no están comprendidos en las categorías de la identidad, cualquier esfuerzo por ‘dar cuenta de uno mismo’ tendrá que fracasar para acercarse a la verdad. Cuando solicitemos conocer al otro o le pidamos que diga, final o definitivamente, quién es, será importante no esperar nunca una respuesta que sea satisfactoria. Al no buscar satisfacción y al dejar que la pregunta quede abierta e incluso perdure, permitimos vivir al otro, pues la vida podría entenderse justamente como aquello que excede cualquier explicación que tratemos de dar de ella. Si el dejar vivir al otro forma parte de alguna definición ética del reconocimiento, entonces, tal definición no se basará tanto en el conocimiento como en la aprehensión de los límites epistémicos. (Butler, 2009, p. 63)

## II. INSTAURACIÓN PSÍQUICA DEL PODER

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler (1997) propone elaborar un puente entre las teorías de Michel Foucault sobre el poder y las construcciones psicoanalíticas en torno a la sujeción o subjetivación. Básicamente, invita a las ortodoxias foucaultianas y psicoanalíticas, que no habrían mostrado real interés en el tema, "a elaborar una teoría de la psique para acompañar a la teoría del poder" (p. 13). La formulación del problema en el texto de Butler queda representada por este interrogante: "¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder?" (p. 13). Sin embargo, la pregunta que aborda esta investigación es una más modesta: *¿Cuál es la forma psíquica que adopta la resistencia, entendiendo la resistencia desde Foucault como una manifestación del poder que se vuelve contra sí misma de manera crítica?*

En la construcción de un puente entre Foucault y el psicoanálisis se podrían producir pistas de lo que ocurre con un sujeto que se funda en dependencia/subordinación al poder mismo. En la teoría foucaultiana se localiza una ausencia de problematización sobre la psique; es decir, no se ahonda en cómo el poder, que es supuesto como externo en un principio, como norma social, es no meramente internalizado sino constitutivo del sujeto mismo que supuestamente lo internaliza[4]. De esta manera, se evidencia que la ausencia de discusión sobre la psique en la teoría de Foucault presenta una gran dificultad, ya que "no podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto" (Butler, 1997, p. 14). Así, la teoría de Foucault analiza un poder que diseña, produce, configura y somete a los cuerpos a determinados regímenes disciplinarios para su institucionalización pero, al dar por hecho la preexistencia de un sujeto que puede ya ser sometido, su fuerza queda en suspenso. He aquí que el psicoanálisis podría aportar bastante en la elaboración de una teoría que dé cuenta de la fundación del sujeto a través del poder mismo, del que podrá posteriormente intentar diferenciarse a través de la resistencia[5]. No

[4] Butler diferencia fenomenológicamente interno e interior. Lo interno "designa una relación contingente". Por su parte, lo interior, "una relación constitutiva" (Butler, 1997, p. 30). Lo interno supondría un espacio psíquico dado mientras que lo interior supone que con la internalización del poder se crea un espacio psíquico que posibilita una diferenciación entre lo externo y lo interno. En otras palabras, lo interior apunta a la instauración del psiquismo mientras que lo interno lo daría por hecho.

[5] La resistencia debe pensarse desde Foucault en este escrito, como producida por el poder pero que lo desestabiliza, es la imprevisibilidad del poder siendo ejercido. No debe pensarse desde el psicoanálisis, como

se pretende ni *corregir* omisiones foucaultianas ni *imponer* nociones institucionales ajenas a la teoría psicoanalítica. Ésta podría participar en el escenario, no como redentora, sino como una teoría que buscara un benéfico intercambio con las tesis foucaultianas ya que, si bien el psicoanálisis ha postulado a través de sus principales portavoces teorías sobre la psique/constitución subjetiva, también tiene lagunas teóricas en relación al poder proveniente del cosmos de lo social. Es decir, tampoco el psicoanálisis se habría interesado lo suficiente en el complejo artefacto del poder; tampoco se habría aventurado lo suficiente en la institucionalización de los cuerpos y en la construcción deseante derivada de dicha institucionalización. El acercamiento más fuerte en este sentido ha sido el que propició desde la década de los setenta la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2009), *El antiedipo,* texto al que Foucault reconoce como inspirador para su obra *Vigilar y castigar* (2005).

El puente que propone Butler, por lo tanto, se presenta como una labor colosal, y es el objetivo de la investigación presente dar respuesta sólo parcial a la pregunta sobre la constitución psíquica del poder. Se hace un recorrido crítico por las teorías de Foucault y el psicoanálisis para indagar las formas de materialización de la resistencia psíquica. Por ello, se hace así necesario comenzar este tejido con una coincidencia fundamental: partiendo de Butler (1997), pero avanzando también un poco más en su propuesta, en ambas teorías se sostendrá que el sujeto depende del poder para constituirse, pero también, y esto no sin ser paradojal, el sujeto mismo es subordinado en el efecto mismo de su constitución:

> La definición foucaultiana de la sujeción como la simultánea subordinación y formación del sujeto cobra un valor psicoanalítico concreto cuando consideramos que ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquellos de quienes depende de manera esencial (aun si dicha pasión es 'negativa' en el sentido psicoanalítico) (…). Si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo apasionado

aquello que aparecería en un análisis y desde donde se partiría hacia el cuestionamiento de la posición del sujeto con respecto a su síntoma. La única analogía que me interesa es pensar la resistencia psicoanalítica como producida por las mismas fuerzas responsables del sistema defensivo psíquico y que están en la base del síntoma; el vencimiento de las resistencias, su recuperación, dentro del análisis conlleva forzosamente la reutilización estratégica de las energías psíquicas que son la base del malestar de la persona para desestabilizarlo. En este lugar puede aparecer una de las potencias de pensar el puente entre Foucault y el psicoanálisis.

> con aquellos a quienes está subordinado, entonces la subordinación demuestra ser esencial para el devenir sujeto. (Butler, 1997, p. 18)

Seguramente, no se trata de sobreponer una noción de sujeto de un campo a otro. Más bien, el paseo por tan espeso bosque teórico tendría que consolidar las delimitaciones y potencias epistemológicas del sujeto en cada área. No obstante, habrá que lograr esto a partir del trabajo con las coincidencias, donde la subordinación es parte fundamental de la fundación subjetiva. Para Foucault, el sujeto es producido en su encuentro subordinado con el poder, hay sujeto penitenciario, sexual o loco sólo a partir del funcionamiento de las redes del poder sobre su cuerpo. Para el psicoanálisis freudiano, el animal humano viene al mundo en un desvalimiento biológico absoluto. Sin la manipulación de otros, dicho animal nunca podría devenir sujeto. Aquí, el desvalimiento biológico es la condición de posibilidad de la sujeción. Se está *sujeto* a los otros, primero biológicamente y después psicológicamente, muy particularmente, se queda *sujeto* al enigma del amor de los otros que desde ese momento es absoluto[6]. Que la cría necesita ser amada para sobrevivir parece ser una convención. Hay menos acuerdo cuando se intenta definir qué es amar. Yo me apego aquí a la descripción del amor en tanto delimitación como objeto que el deseo de Otro hace de la potencia humana, la cría. De aquí que el amor tenga como función trazar el primer borrador del sujeto tanto corporal como psíquicamente.

## La institucionalización de los cuerpos[7].

[6] Freud (2005a) relaciona el desvalimiento con la necesidad de ser amado en *Inhibición, síntoma y angustia.* Aunque está describiendo los factores vinculados con la aparición de la neurosis, su énfasis en el desvalimiento como un fenómeno general y la aparición de los otros auxiliadores extiende este escenario también a las personas no neuróticas –si ellas existen.

[7] Tengo presente que el desarrollo teórico de Foucault, al menos en *Vigilar y Castigar* y en *Los anormales*, está en comunicación directa con el texto de Deleuze y Guattari (2009), *El AntiEdipo*, que por razones de coherencia interna no abordaré. Comento esto porque será necesario reconocer la influencia de este texto en lo que Foucault desarrolla. De hecho, es esencial dar cuenta de que Foucault estaba interesado justamente en las formas del poder en tanto nos son atractivas y provocan que cualquier sujeto se someta a sus ordenamientos. Prueba y punto de partida es una parte del prólogo que hace Foucault (2000) a *El AntiEdipo* en su edición inglesa: "Y no sólo el fascismo histórico de Hitler y Mussolini –el cual fue capaz de movilizar y utilizar el deseo de las masas de manera tan efectiva- sino también el fascismo en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestro comportamiento cotidiano, el fascismo que nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota" (p. xii. La traducción es mía). Esta cita me parece fundamental ya que Foucault quizá elaborará esa seducción del poder. Además, esto entra en relación directa con lo que Butler comenta sobre Foucault. Éste no se habría interesado por la fundación de ese sujeto, sino que lo daría por hecho. He aquí que el psicoanálisis pudiera aparecer para intentar una teoría

¿Cómo logran los regímenes institucionales hacer que los cuerpos devengan dóciles? ¿Qué es lo *reciclable* de la constitución subjetiva para doblegar la voluntad de las personas en espacios institucionales? ¿Qué autoridad previa invocan para poder hacer que los cuerpos obedezcan? ¿Puede la resistencia formar parte de la docilidad o está excluida de todo ejercicio de obediencia normativa? Con estas preguntas quiero señalar desde el inicio el desarrollo posible de reflexiones foucaultianas que abran un campo de diálogo con el psicoanálisis. Para comenzar a ensayar respuestas, es necesario hacer a continuación un recorrido parcial por el poder y su importancia para la sujeción en la obra de Foucault.

El énfasis que hace Foucault en el poder parece desplazarse en al menos tres ejes[8]: la obediencia a normas y códigos institucionales y la docilidad a imposiciones arquitectónicas (anatomopolítica); la manipulación de la vida de las poblaciones (biopolítica) y; la relación de sí con los otros como forma de creación de la existencia (espiritualidad). En cada uno de estos énfasis aparece también una descripción muy particular de la sujeción. Es como si de las descripciones del poder que hace Foucault se desprendieran formas específicas de sujeción.

Desde *Historia de la locura* (2006a; 2006b) hasta *Vigilar y castigar* (2005), Foucault focaliza la individualización, lo individual; enfatiza los códigos y los reglamentos de las instituciones; denuncia la pastoral como control de la consciencia y ve en la arquitectura la estrategia material por medio de la cual los cuerpos devienen dóciles. Aquí no se retoma ni se trabajan los "vínculos apasionados" o la dependencia fundamental (desvalimiento freudiano) que le interesan a Butler para desarrollar una teoría sobre mecanismos psíquicos del poder. Foucault está sobretodo enfatizando cómo las normas institucionales pueden crear un individuo distinto al que era anteriormente, antes de verse influenciado por su *encierro* en el hospital psiquiátrico, en la escuela, en el ejército, etcétera. El cuerpo subjetivado se formaliza entre los muros de la institución y los rieles normativos que la atraviesan.

---

psíquica del poder. Quizá con este complemento, la teoría de Foucault pueda verse como un punto de referencia mucho más potente para pensar de qué maneras se podría pues resistir a ese *fascismo personal*, ya que no solamente se trataría del plano de lo social sino justamente de cómo ese plano de lo social se elabora psíquicamente.

[8] El ordenamiento que hago aquí no se pretende ni como correcto ni como único; se trata simplemente de una presentación que apoye los fines de esta investigación.

Un segundo momento iría de *Historia de la sexualidad I* (2011) y *Defender la sociedad* (2002b) hasta sus cursos sobre biopolítica y liberalismo. Aquí elaboraría sobre todo el control de lo vivo, de las poblaciones, a partir de temas como el racismo, las políticas de lo vivo (natalidad, mortalidad), el medio ambiente, la reproducción sexual, etcétera. El énfasis del poder está aquí en lo colectivo, en el control de lo vivo como una masa indiferenciada de cuerpos construidos biológicamente con objetivos políticos. El cuerpo subjetivado pierde protagonismo en su individualidad para aparecer reducido dentro de una potencia poblacional que le contiene, le manipula, le *re*produce y le sustituye.

Tercer momento y final, que iría de 1980 a 1984, incluye sus teorías sobre la subjetivación, la gobernabilidad y el acompañamiento de los otros en la propia construcción de la existencia. Retoma aquí el énfasis en la pastoral para darle una vuelta y presenta algunos de sus matices para trabajar la resistencia. Aquí a Foucault tampoco le interesa mucho dar cuenta de cómo es que el poder es instaurado psíquicamente; más bien, creo que a él le interesa explicárselo sólo en su funcionamiento y no en su fundación. En otras palabras, el énfasis de Foucault a lo largo de su obra parece estar más en las formas de resistencia, como manifestación del poder mismo, y no tanto en la instauración psíquica del poder. Nuestro autor enfatiza la recreación o remodelación de un sujeto a partir de la compañía de los otros en el arte de vivir*,* el arte de construirse una vida*, la vida como una obra de arte*. Si bien termina acentuando el trabajo con otros, es desde el costado de la resistencia que parece formular su posición. Quizá sea aquí donde más se acerque la teoría de Foucault al tema de *la vida psíquica del poder*[9]. Si bien no se dedicó a indagar la teoría psíquica del poder, si se preocupó por comentar las formas posibles de resistencia desde lo más íntimo de la amistad y del acompañamiento de otros y por otros.

Para comprender la producción de sujetos dentro del análisis foucaultiano, es necesario entender que en su teoría los distintos modos de sujeción dependen de los regímenes de poder vigentes. El sujeto, evidentemente no metafísico, se produce dentro de relaciones de poder históricamente situadas. No hay sujeto que no sea un sujeto de

[9] Esta sería la traducción literal del título del texto de Judith Butler (1997) que me ha servido de eje en esta sección.

determinadas intensidades y relaciones de poder que le constituyen y le someten a la vez. Es este doble movimiento el que, como vimos, Butler (1997) identifica como necesario indagar. Así, para continuar su cuestionamiento, se hace impostergable comenzar el rastreo de las nociones de Foucault en torno al poder. Si la producción de los sujetos está determinada por éste, entonces es necesario presentar algunos comentarios sobre esa *bestia magnífica* (Foucault, 2012a).

El primer aspecto importante es el desplazamiento desde una macrofísica hasta una microfísica del poder, donde éste se disimula entre los sujetos que constituye, donde no será un elemento diferenciable de los sujetos que son tomados por él. Se trata del desplazamiento desde el castigo hasta la vigilancia; del desplazamiento desde un poder monárquico, de control punitivo supuestamente externo, hasta un poder que constituye y habita las acciones, las formas de relación entre sujetos[10], que dirige desde su interior mismo. No se tratará de un otro identificable que somete físicamente a los cuerpos y crea en ese proceso a los sujetos; se elaborará una teoría donde el poder constituye un interior fundante de subjetivación y desde ahí ejecutará sus movimientos de forma precisa, pero siempre de manera no del todo prefigurada. (Ahí tomará fuerza la noción de resistencia como una pieza *accidental,* como un trastrocamiento del orden de las cosas, del poder.) Para permitir mayor claridad a quien esto lea, me parece justificada una extensa cita de Foucault donde recorre de manera precisa varios de los matices que en su teoría asigna al poder:

> Ahora bien, el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una 'apropiación', sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio. Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el

[10] "Quise simplemente desplegar un pregunta general que es: '¿Qué son las relaciones de poder?' El poder es en esencia relaciones; esto es, hace que los individuos, los seres humanos, estén en relación unos con otros, no meramente bajo la forma de la comunicación de un sentido, no meramente bajo la forma del deseo, sino también bajo cierta forma que les permite actuar los unos sobre los otros y, si se quiere, dando un sentido más amplio a esta palabra, 'gobernarse' los unos a los otros". (Foucault, 2012b, pp. 163-164)

> ‘privilegio’ adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes ‘no lo tienen’; **los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos.** Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad. Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas. (Foucault, 2005, pp. 33-34. El resaltado es mío)

El sujeto tendrá que pensarse a partir de esta descripción de la *microfísica del poder.* Se trata de un poder sutil, que no es espectacular como lo fue en el pasado, pero que es particularmente efectivo en la modelación de los sujetos. Es un poder que se clava hondo en los contactos sociales más mínimos y elementales, los más básicos para la supervivencia social de una persona (biopolítica). Será necesario pensar que el sujeto mismo es prisionero de estos *golpes* de poder desde el momento mismo en que comienza su institucionalización con la familia, es decir, el cuerpo[11] será marcado por los mecanismos del poder desde el inicio de la vida. Cuerpo y sujeto son intercambiables, son moldeados uno a partir del otro. El poder devendrá cuerpo, es el juego de relaciones de

[11] No está de más decir que Foucault no se refiere a un cuerpo *natural* sino a un cuerpo atravesado, hecho y deshecho por la historia: “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo” (Foucault, 1993a, p. 15). Además, todo saber, incluido el *natural,* está sometido a formas de intervención del poder sobre la potencia erógena: “El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible” (Foucault, 1993b, p. 107)

poder y sus oposiciones inherentes lo que produce cuerpo. Este es un poder que acompaña la formación de sujetos pero que, en cierta oposición al psicoanálisis freudiano, no se interesa en lo histórico cronológico de una manera contundente, sino que ve en los discursos de acción presentes la potencia para modificar la forma de sujeción. También, es un poder que no se tiene, que no es de una persona; que no puede poseérselo y ostentárselo sino que se ejerce sobre los otros a través de relaciones siempre dilatadas de poder. Si antes el poder estaba sobre todo vinculado con el plano jurídico y con el Estado, en Foucault el poder gira hasta no poder ser equiparado con las leyes de un país o los representantes del gobierno. Se trata de una red de posiciones estratégicas que invaden toda la sociedad y que son en sí mismas la condición de cualquier ejercicio del poder, incluido el estatal o administrativo. Además, el poder no es sin resistencia; necesita producir sus propios juegos de oposición. El poder es ciego en tanto no está fundamentado en una estrategia consciente que prevería cualquier tipo de oposición que pudiera encontrarse. Se trata más bien de un juego de fuerzas que crea sus propias formas de combate, de lucha. La resistencia es el eje más fundamental del análisis del poder. De hecho, Foucault llega a colocar la resistencia como el camino único por donde puede transitar el examen del poder:

> Quisiera sugerir aquí otra manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que sea a la vez más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación presente, y que implica más relaciones entre la teoría y la práctica. Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. (Foucault, 1988, p. 5)

De acuerdo con lo anterior, nuestra sociedad estaría fundada en una red de poder donde las acciones de unos tienen peso sobre las acciones de otros. Se trata de una lucha constante entre quienes ejercen el poder y quienes se resisten a él. Se necesitan siempre al menos dos, el Yo y el sí mismo (en la relación con uno mismo como estrategia y efecto del poder), dos personas, dos grupos de personas, dos lugares de apoyo y resistencia. El poder es una relación, no una sustancia metafísica o un lugar definido; se trata de pensar el poder en tanto se ejerce, no el poder como una entidad precisa y fija

que se pueda localizar claramente[12]. Para ser más preciso, sabemos del poder en tanto es ejercido, como acción de unos sobre las acciones de otros o en tanto acción de uno mismo hacia las propias acciones. No más que eso es el poder. En palabras de María Inés García Canal (2006): "El poder entonces es una acción sobre las acciones de los otros, sean éstas acciones presentes, eventuales o futuras". (p. 37)

**La producción disciplinaria del alma**

En *Vigilar y castigar* (2005), Michel Foucault estudia el giro en el sistema penal que va del castigo a la corrección de las conductas por medio de instrumentos no ya punitivos sino más del orden de lo disciplinario. Se trata del descentramiento del castigo corporal como ejemplo de poder soberano para consolidar un sistema mucho más sutil que funciona desde las redes más inmediatas de los cuerpos, es decir, desde la sutileza de la cotidianidad. Esto es la disciplina y las formas de vigilancia que posibilitarían no sólo una conducta esperada sino que trabajarían profundamente por obtener el consentimiento y la obediencia íntima de la persona.

En este giro, localizamos uno de los momentos más importantes del libro. Si el castigo corporal ha dejado de ser la manifestación primera del castigo por alguna falta, ¿qué queda?, ¿de qué manera se castigará ahora? ¿Qué formas tomará el castigo? El énfasis humanista, que ve los anteriores castigos como grotescos y los rechaza por su crueldad, y la ineficacia creciente del castigo corporal mismo tendrán que construir nuevas formas de control, de ejercer el poder. Si el cuerpo ha dejado de ser el objeto de las penas, sólo queda un recurso: "Puesto que ya no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones" (p. 24). No se tratará sólo del acto criminal que se castiga sino de la vida entera de la persona y de su identificación con el delito mismo. No se enfatiza sólo el castigo corporal, se busca el arrepentimiento, la confesión, la corrección del rumbo del alma.

[12] "El poder no es omnipotente, omnisciente; ¡al contrario! Si las relaciones de poder produjeron formas de investigación, análisis de los modelos de saber, fue precisamente porque el poder no era omnisciente sino ciego, y porque estaba en un callejón sin salida. Si se ha constatado el desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, fue precisamente porque el poder seguía siendo impotente. (Foucault, 2012c, p. 117)

Esta primera mención del alma humana como objeto de las penalidades será fundamental para el entendimiento posterior de los dispositivos del poder y la recreación misma del alma como un instrumento a utilizarse dentro de sus aplicaciones. Esta alma para Foucault parece representar una nueva herramienta del poder para doblegar las conductas y las consciencias; como si el alma –las vivencias y experiencias personales- fuera creada y tomada como objeto por el ojo regulador del poder. No se trata tanto de determinar quién lo hizo sino cómo se produce el alma en un campo de tecnologías modernas donde podría insertarse el psiquismo. Será éste uno de los énfasis más importantes de la obra de Foucault, ya que él da cuenta de cómo el acto mismo deja de ser penalizado en su desnudez de acto, y cómo se le adjuntan sucesos anteriores de la vida de la persona: sus antecedentes escolares, su vida infantil, sus locuras familiares previas, sus intenciones, etcétera. El sistema jurídico y el sistema médico comenzarán a elaborar discursos inéditos sobre el sujeto, discursos que gravitarán en torno a lo que la persona ha sido o podrá ser después de determinado acto, acto criminal, loco, escolar. Foucault (2005) podrá pues escribir que su objetivo para *Vigilar y Castigar* es:

> Una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad. (pp. 29-30)

El alma tendría que reinterpretarse aquí como una producción moderna, sin desdeñar la historia del alma en otros contextos históricos: un alma localizada, un alma-psique, regulada por las redes de poder que la crearon. Un alma nueva en tanto productora de *experiencia* nueva. Es decir, tendría que abrirse a la especificidad que el momento histórico pueda prestarle; después de todo, la materia (potencia) que devendrá en cuerpos y almas es sometida a la institucionalización antes de la creación de éstos, es decir, primero sería sometida a determinado orden de institucionalización que derivaría en distintas formas de entendimiento del alma y del cuerpo. Foucault (2005), sin embargo, será muy cauto en advertir que no se trata del cuerpo *o* del alma, sino del alma como apoyo regulador del cuerpo, cuerpo que es creado debido a la institucionalización de la potencia:

> Incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos "suaves" que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata – del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión ( p. 32).

Si el énfasis foucaultiano está en el cuerpo, considerará el alma como una de las producciones del poder para hacerlo dócil; el alma es la herramienta elaborada para controlar y someter el cuerpo. No obstante, como ya vimos, Butler (1997) ha mostrado que el interés de Foucault no fue más allá y que sus teorías pueden bien acompañarse con una teoría general de la psique[13]. El alma es entendida como un dato fabricado, pero no se ahonda en dicha fabricación, no se indaga cómo es que se elabora dicho objeto-control. Esto complementaría sobretodo las tesis de Foucault sobre la resistencia de los sujetos, ya que éstos no podrían pensarse como sujetos en resistencia si no se antepusieran precisamente a la consideración psíquica o del alma. El alma o la psique son estrategias de coerción de los cuerpos; se construyen para que el poder pueda hacer uso de los cuerpos. Sin embargo, será también el alma o la psique un factor fundamental en las estrategias de resistencia. Como veremos más adelante, es justamente la noción de resistencia como espiritualidad la que parece permitir un puenteo productivo entre el trabajo analítico y las teorías foucaultianas sobre el poder. Por ahora, tenemos que dejar en claro que el alma, tal como la entiende Foucault tiene que ver con la producción de sujetos dentro de límites discursivos precisos, tales como la familia, la escuela, la medicina, la psiquiatría, etcétera. En palabras de Foucault (2005):

> La historia de esta 'microfísica' del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del 'alma' moderna. Más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, reconoceríase en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo. No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a

[13] Si bien sí parece darse cuenta de que el poder crea a los sujetos, que la identidad de éstos deriva formalmente de las relaciones de poder: "Pues mi hipótesis es que el individuo no es lo dado sobre el que se ejerce y se aferra el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas". (Foucault, 1993c, p. 120)

> quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. Realidad histórica de esa alma, que a diferencia del alma representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que **nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción**. Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder. Sobre esta realidad-referencia se han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: **psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella, se ha dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo.** (p. 36. El resaltado es mío)

El alma es primeramente un efecto del poder, antes que objeto de éste. Si el alma "no nace culpable" a la manera cristiana y es más bien un producto de "procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción", es entonces necesario indagar la formación de dicha alma de manera más profunda. El alma es un efecto de la subordinación a otros, el alma nos *sujeta* a otros de forma inaugural. El alma, en tanto real, es producto e instrumento del poder. Las prisiones, las escuelas, las familias y las instituciones psiquiátricas, por ejemplo, tendrían el encargo de fabricar un alma para poder hacer dócil al cuerpo, para hacerlo obediente a las instituciones y a los códigos que las sostienen[14]. El alma necesita ser creada; si no existiera, no habría un dispositivo de poder como el que describe Foucault. La noción de alma y la noción de sujeto confluyen aquí de manera inequívoca. El alma es *sujeción*[15]. El sujeto[16] es creado por el poder para que éste pueda

[14] Me pregunto si también en un análisis debe "crearse" un paciente y un analista. Finalmente, el análisis está fundamentado en el vínculo transferencial, una relación de poder. Sin embargo, tengo que reconocer que el analista debería estar advertido del poder dentro de dicha relación y tendería a cuestionarlo en determinados momentos. De cualquier forma, el análisis es un escenario de poder, atravesado por factores como el dinero, el tiempo de las sesiones, el espacio de las mismas, etcétera.

[15] Cabe mencionar, además, que la distinción entre alma e individuo no es del todo precisa en Foucault (2005) y, de esa forma, en su texto también hay confusión entre individuo y sujeto. Por ejemplo, considérese la siguiente cita: "La disciplina 'fabrica' individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio" (p. 175). Aquí, parece que Foucault comienza a equiparar alma e individuo, ya que ambas descripciones parecen coincidir en sus puntos de formación e instrumentalización por parte del poder. Asimismo, en la descripción foucaultiana encontramos

efectuarse. Además, es en esta paradoja donde Butler (1997) asienta sus tesis ¿Cómo es que un sujeto puede ser objeto de poder cuando parece que él mismo es uno de sus efectos? ¿Cómo es que *algo* puede ser producido al mismo momento en que es puesto bajo la lupa del poder?

Por otra parte, Foucault enfatiza en la cita anterior el vínculo entre el poder y el saber, y ahí están interpelados campos de acción y producción de conocimiento en torno a lo humano. Es por este nuevo dispositivo de poder, que requiere la recreación constante del alma, que existirían objetos de estudio como la psique, la subjetividad, la personalidad, la consciencia. Pareciera entonces que el alma es una estrategia disciplinaria en relación al cuerpo, y quizá nada más claro que una de las frases más contundentes del texto: "el alma, prisión del cuerpo" (p.36), que gira el entendimiento cristiano del alma y del cuerpo en 360º. No se trata ya del cuerpo como la prisión del alma sino todo lo contrario. Ahora se trata de un alma, efecto de un cúmulo de tecnologías de poder, que está situada históricamente y que es parte importante en el diseño moderno de los cuerpos

¿Qué formas de funcionamiento se esperan de parte de este objeto-alma? ¿Cómo es que esta alma será producida por el dispositivo del poder para lograr un control

---

que la individualización incrementa en tanto el poder disciplinario avanza: "En un régimen disciplinario, la individualización es en cambio 'descendente': a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados (…). En un sistema de disciplina, el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el hombre sano, el loco y el delincuente más que el normal y el no delincuente. En todo caso, es hacia los primeros a los que se dirigen en nuestra civilización todos los mecanismos individualizantes; y cuando se quiere individualizar al adulto sano, normal y legalista, es siempre buscando lo que hay en él todavía de niño, la locura secreta que lo habita, el crimen fundamental que ha querido cometer. Todas las ciencias, análisis o prácticas con raíz 'psico'-, tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización" (pp. 197-198). Finalmente, tanto alma como individuo son productos de la positividad del poder, es decir, de la producción que desde el poder mismo se alimenta. Ambos, alma e individuo, son creaciones estratégicas del poder: "El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación "ideológica de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la 'disciplina'. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rechaza', 'censura', 'abstrae', 'disimula', 'oculta'. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción". (p. 198)

[16] El sujeto en tanto creación, objeto e instrumento del poder. El sujeto de Foucault parece un sujeto que no es construido de una vez y para siempre, sino que es capaz de "desubjetivarse" y "resubjetivarse" en relación a los discursos a los que se somete.

disciplinario muy particular de los cuerpos? ¿Es la producción del alma la herramienta principal del sistema disciplinario? ¿Entenderíamos el alma como un producto de la manipulación institucional de los cuerpos? Me pregunto, siguiendo a Foucault y a Butler: ¿En qué sentido esta alma es "mucho más profunda" que el cuerpo mismo? ¿Significa que preexiste al cuerpo que le da vida?

> El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí **el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo**. Un "alma" lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo. (Foucault, 2005, p. 36. El resaltado es mío)

El alma, la psique, como productos/productoras de un sometimiento fundamental, no pueden pasar desapercibidas para el psicoanálisis. Éste será tanto un instrumento de sometimiento, como productor de sujetos, como una forma de resistencia al poder, en tanto se resiste a la formación de individuos. También es cierto que mucho se puede decir de las dificultades en la relación de Foucault y el psicoanálisis; no obstante, creo que es momento en que el psicoanálisis cuestione y acepte su lugar histórico dentro del entramado del poder. Es cierto que el psicoanálisis pudo surgir como una estrategia de normalización, pero que desbordó desde el comienzo sus objetivos y devino en muchos aspectos una forma de resistencia a la misma normalización. Los trabajos de Foucault revitalizan las posibilidades de repensar el poder, no ya como un espacio que se iguale a lo malo o lo negativo, sino como las dinámicas básicas de relaciones entre sujetos y como el suelo de toda producción de conocimiento. Por ello, no habría que temer tanto a localizar el lugar del psicoanálisis en el poder. Si éste necesita el supuesto de una psique desde donde pueda sostener su trabajo o, aún, la existencia de un sujeto de lenguaje, es vital que encare su lugar como una disciplina que produce conocimiento sobre lo humano, incluso cuando dicho conocimiento esté descrito como falta o como resto. En otras palabras, aun cuando se diga que el psicoanálisis estudia lo que le falta al ser humano, hay una producción de conocimiento que tiene efectos de verdad sobre la vida de la gente.

**Psicoanálisis: Sometimiento y sujeción.**

¿Cómo sostener que también para el psicoanálisis existe una subordinación primordial para que el sujeto pueda aparecer? ¿Cómo abordar la sujeción fundamental y su vínculo con el poder desde el psicoanálisis? ¿Cuál es el lugar de esta subordinación en la construcción del deseo? ¿Es el deseo una extensión del poder? ¿Es el deseo una forma de individualización propia de la experiencia moderna de lo humano? Puede postularse un primer acercamiento a estas preguntas a través de la noción de desvalimiento, desarrollada por Freud en dos de sus grandes textos *Proyecto de psicología para neurólogos* (2005b) e *Inhibición, síntoma y angustia* (2005a). Ante el desvalimiento fisiológico de la criatura humana, aparece la figura del otro auxiliador que será fundamental para la supervivencia de la cría. La dependencia biológica está desde su comienzo vinculada con las supervivencias psíquica y social. La dependencia al Otro devendrá dependencia amorosa, la deuda impagable del amor. Que sea impagable no es una fatalidad, sino simplemente el reconocimiento de que lo que aquí se llama amor trasciende las barreras de la voluntad y de la sujeción misma. Seguro es que esta deuda impagable podrá tomar tantos matices como condiciones subjetivas haya: desde la gratitud hasta la culpa persecutoria. Hay por ello, muchas maneras de tramitación de ese amor impuesto para la superviviencia.

Al comentar los factores participantes en la causación de las neurosis, Freud (2005a) sostiene que “el factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se librará más” (p. 145). Neurosis o no, se deduce que esta derivación de dependencia será fundamental para toda vida humana, aun cuando en la neurosis esa necesidad de la persona por ser amada se exacerbe. Nuestro trabajo consiste en ir trazando una serie de interrogantes en torno al poder. En este caso, podría preguntarse cuál es el funcionamiento de dicha dependencia, cuál el vínculo entre el desvalimiento y ese amor anhelado.

Con Melanie Klein (1990a) es recuperada esta necesidad del humano de ser amado como requisito para la complejidad subjetiva. Su teoría sostiene la culpa experimentada ante el reconocimiento del daño al objeto materno como el motor de la reparación. Como veremos más adelante, la culpa funcionará como uno de los reguladores psíquicos más

efectivos. El amor será justamente el antecedente de toda demanda a formular por el sujeto. El amor de los padres, por ejemplo, se dará al futuro humano sin que *éste* lo pida, teniendo posteriormente que identificarse con ese amor y reconocerse en la posición de deseante en la que es colocado.

Es desde esta precariedad fundamental elaborada desde el psicoanálisis que Butler (1997) parte para considerar el papel del poder como constitutivo, aún cuando ella no retome explícitamente la noción misma de desvalimiento en Freud. Habrá que entender en esta línea sus comentarios sobre la subordinación y su consecuente sumisión, ya que ella postula que "el deseo de supervivencia, el deseo de 'ser', es un deseo ampliamente explotable. Quien promete la continuación de la existencia explota el deseo de supervivencia. 'Prefiero existir en la subordinación a no existir' " (p. 18)[17].

No obstante, es esta la paradoja principal desde donde inicia el sujeto, esa fuerza vital que le somete a la cultura. Es en el vínculo fundamental con otros que el deseo podrá aparecer y fundar al sujeto. En otras palabras, es a partir del sometimiento al deseo del Otro que el propio sujeto es inaugurado, como consecuencia del choque con un deseo que todavía no es más que potencia de sujeto. He aquí el atolladero: ¿Qué o quién es sometido al deseo del Otro como condición para la aparición del sujeto? ¿Cómo surge la condición deseante en *un algo* que no era propiamente un sujeto? ¿Cuál es el vínculo entre desvalimiento y deseo? ¿Cómo el lenguaje anticipa y configura una posición en la que posteriormente algo o alguien tendrá que reconocerse? ¿Cómo logra un sujeto primero ser constituido para después ocupar una posición que ha sido prefigurada para él en el lenguaje?

De la misma forma, el sujeto que es inaugurado por el deseo del Otro podrá después resistirse a éste, renegar de la posición en la que se le ha colocado para poder aparecer como un sujeto otro. El sujeto puede declararse rebelde ante la posición que le asigna el deseo del Otro, aún cuando esta asignación es la misma que le permite existir como

[17] En sentido psicoanalítico, no hay propiamente un "deseo de supervivencia" o un "deseo de ser" sino un empuje hacia la vida, un basamento primario que encamina los esfuerzos del cuerpo hacia la complejidad. Ilustración brillante son las especulaciones de Freud en relación al origen de la vida, su extravío y su consecuente dificultad para volver a lo inanimado (Freud, 2005c).

sujeto e incluso le permite esa rebeldía ante el deseo mismo que lo constituye[18]. Desde el momento de su aparición, sujeto y deseo se esforzarán por destronarse mutuamente. Si bien el deseo (del Otro) antecede al sujeto, éste no será sino en la resistencia a aquél, en su lucha constante por diferenciarse de aquél. Sujeto y deseo son, paradójicamente, opuestos dependientes. El sujeto, para poder aparecer, tendrá que resistirse justamente al deseo que le ha constituido; el deseo no podrá ser sin un sujeto que lo encarne, que le dé forma o que lo contenga. Justamente de esta tensión entre el sujeto y el deseo pueden aparecer algunos de los aportes desde el psicoanálisis para una teoría sobre la instauración psíquica del poder y su funcionamiento permanente. El sujeto se resiste al deseo desbordante que le constituye. De alguna forma, el sujeto se sostiene en su débil resistencia a su constitución. De ahí la importancia de considerar el poder como una estrategia positiva, que tenga la tarea de crear constantemente bordes para el sujeto. Deseo y sujeto encuentran su mejor figuración como teoría del poder en el caso de la fantasía. Es importante mencionar el funcionamiento de ésta como una de las herramientas más claras de moldeamiento, creación de escenarios y delimitación de los sujetos. Incluso, o sobre todo, en las experiencias de los malestares subjetivos, la fantasía como defensa es un recurso extremo para la mantención del sujeto que se topa de muy cerca con el deseo. Por ello la fantasía es tan importante, no porque sea un cumplimiento de deseo, sino porque es un cumplimiento de deseo fracasado. El sujeto es mantenido, en otras palabras, porque el deseo no tiene cumplimiento.

Retomando la discusión sobre la dependencia fundamental, para Butler (1997) se trata, además de una vinculación necesaria, de una dependencia que tendrá que ser "negada" por el sujeto, y cuyo reconocimiento no será sin consecuencias para su supuesta y posterior "identidad individual". El amor se juega aquí como una pieza esencial en negativo:

[18] Quizá sea en este choque entre ***potencia*** y ***subordinación*** donde se lleve a cabo la mayor parte del trabajo en psicoanálisis. Las preguntas quizá elementales para este sujeto que se extraña de sí mismo son: ¿Quién soy? ¿Cómo estoy constituido? ¿Por qué puedo formular interrogantes en torno a mí? ¿Cómo puedo preguntar sobre mi origen? ¿En qué momento he sido constituido? ¿Por qué el lenguaje que me ha formado permite mis cuestionamientos sobre la misma estructura del lenguaje? ¿Puedo realmente tener idea sobre mi origen si mis cuestionamientos mismos están posibilitados por una herramienta de contención/manipulación como lo es el lenguaje?

> (…) para poder persistir psíquica y socialmente, debe haber dependencia y formación de vínculos: no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida (…). Ningún sujeto puede emerger sin este vínculo formado en la dependencia, pero en el curso de su formación ninguno puede permitirse 'verlo'. Para que el sujeto pueda emerger, las formas primarias de este vínculo deben surgir y a la vez ser negadas; su surgimiento debe consistir en su negación parcial. (p.19)

El sujeto aparece en dependencia primordial a Otro, en una relación de poder estructurante. Sin embargo, y esto es fundamental, el sujeto no da cuenta de su propia constitución. De hecho, para poder estructurarse debe estar ciego a sus influencias constitutivas. Un sujeto es sujeto en tanto ha sido cegado en su proceso de sujeción. Sin embargo, esta dificultad para reconocer su subordinación puede cuestionarse cuando el sujeto ha sido constituido. Pienso que el psicoanálisis ha sido un gran ejemplo de este esfuerzo crítico de la persona por desconocerse ahí donde justamente creía estar más segura de sí misma. Pienso que el psicoanálisis también es un ejercicio que posibilita cuestionar la manera en la que uno se ha constituido a partir de las relaciones con otros y que en este sentido es una forma de "ver" algunos aspectos de su propia constitución y, ¿por qué no?, extrañarse por la manera en la que ha sido constituido. Una de sus vías regias ha sido la pregunta por la procedencia y la autonomía del Yo. Si bien este Yo tiene noción de una otredad fundamental, no puede desentrañar su compromiso con ella. La lectura de su propio vínculo deseante con la otredad no le permite descifrarlo totalmente. El Yo pregunta; el sujeto es la respuesta que no recibe.

> El 'yo' se ve amenazado por la repetición traumática de lo que ha sido repudiado de la vida actual. Mediante la repetición neurótica, el sujeto persigue su propia disolución, su propia descomposición, y esta búsqueda revela una potencia, pero no del sujeto, sino más bien la potencia de un deseo que persigue la disolución del sujeto, porque éste supone un obstáculo para él. El deseo intentará descomponer al sujeto, pero se verá coartado precisamente por el sujeto en cuyo nombre opera. El hecho de que la contrariedad del deseo resulte crucial para el sometimiento implica que, para poder persistir, el sujeto debe frustrar su propio deseo. Y para que el deseo pueda triunfar, el sujeto debe verse amenazado con su disolución. Por consiguiente,

> y de acuerdo con este modelo, el estar vuelto contra sí mismo (su deseo) parece ser la condición para la persistencia del sujeto. (Butler, 1997, p. 20)

Con esta cita, es importante considerar que el sujeto es la base misma de posibilidad para la aparición y sostenimiento de cualquier Yo. Cualquier Yo que se enuncia como unidad tiene que vérselas con la opacidad de su propio devenir. No hay claridad de procedencia en el Yo. Es cuando el Yo voltea hacia sí mismo y se desconoce que aparece la posibilidad del psicoanálisis. La repetición neurótica en la cita anterior puede reinterpretarse como una forma de resistencia foucaultiana. Si el poder ha constituido de tal o cual forma a un determinado Yo, el sujeto forcejará desde el lado contrario, como la resistencia que cuestiona y critica abiertamente las redes de poder que fundamentan al Yo. El Yo sólo se mantiene tranquilo en tanto no indaga en sus propias condiciones de posibilidad. La resistencia foucaultiana se aleja de la consciencia que permea al Yo y es por ello que aparece como una amenaza de disolución; es que, finalmente, el sujeto es sujeto en tanto recorre de ida y vuelta el camino en el cual está estructurado, una forma de tránsito que el Yo, siempre empujado hacia adelante, desconoce. El deseo es más que nunca deseo de Otro, pero en tanto relaciones de fuerza que fundamentan la aparición del sujeto. El Otro es recuperado aquí en el sentido foucaultiano del poder que dinamiza las relaciones personales y colectivas; esa fuente desde donde aparece la posibilidad de subjetivación.

Así, cuando se enuncia una teoría psíquica del poder, el Yo queda desplazado del lugar primordial de conocimiento; el poder se deslizará bajo la piel del Yo, hará surcos de sus venas para apropiarse la voluntad como una herramienta estratégica de sometimiento del propio Yo. El Yo será el paradójico cruce de rebeldía y sometimiento. En otras palabras, el Yo surge en un océano de opacidad; es tan ajeno a sí mismo como las raíces a la fruta.

> El ‘Yo’ sólo puede emerger negando su formación en la dependencia, las condiciones de su propia posibilidad. Sin embargo, se ve amenazado con el desequilibrio precisamente por esa negación, por la búsqueda inconsciente de la propia disolución mediante repeticiones neuróticas que reescenifican las situaciones primarias que no sólo se niega a ver, sino que, si desea seguir siendo él mismo, tampoco puede ver. Por supuesto, el hecho de estar fundado sobre algo que se

> niega a saber significa que está separado de sí mismo y que nunca podrá devenir o permanecer del todo como él mismo. (Butler, 1997, p. 21)

Butler vincula la formación del Yo con su origen imposible. Si bien la repetición neurótica apuntaría constantemente a cierta forma de origen, el Yo se extravía justamente porque no hay origen posible para él. La consciencia y el Yo como accidentes están en la base de la teoría psicoanalítica. No hay punto de arranque para ninguno de los dos. Se trata en todo caso más de un extravío al que se intentará retornar, así como Freud visualizó el retorno a lo inanimado desde lo vivo (Freud, 2005c).

Más adelante, Butler (1997) señala las polémicas recientes en torno a la noción de sujeto. Por un lado, están los que la estiman como necesaria ya que de ahí se derivaría la potencia desde donde aparecerá una persona; por otro lado, están los que ven en la noción de sujeto un "vestigio de dominio que debe ser rechazado" (p. 21). Me parece que su discusión es interesante porque permite una distinción precisa entre el sujeto y la persona o el individuo. Butler, coloca al sujeto como condición de posibilidad de la posibilidad lingüística del individuo:

> 'El sujeto' es presentado a menudo como si fuese intercambiable con 'la persona' o 'el individuo'. Sin embargo, la genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como 'lugar') y adquieren inteligibilidad sólo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje. El sujeto ofrece la oportunidad lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y su potencia. (pp. 21-22)

Si pensamos en el sujeto desde el psicoanálisis, podemos imaginarnos justamente una visión fantasmal que, sin embargo, es pieza fundamental en la coherencia de una persona. Sin sujeto, sin ese espectro detrás de todo sentido, no podría estructurarse y mantenerse la coherencia necesaria para llevar a cabo una vida. El poder fundador de

sujeto es productor de realidad concreta para vivir una vida[19]. De hecho, el grado parcial de coherencia acreditado a la conciencia y al Yo desde el psicoanálisis podría reinterpretarse bajo la teoría foucaultiana del poder.

Para contribuir a la propuesta de J. Butler, lo siguiente es un esbozo mínimo de la constitución psíquica freudiana, bajo la óptica de los desarrollos del poder desde Foucault. De esta manera, se intentará vislumbrar una teoría psíquica de la resistencia. Lo siguiente es una forma de anudamiento subjetivo desde la base real del cuerpo como potencia erógena hasta la estructuración subjetiva freudiana. No propongo una secuencia histórica de los conceptos. En lugar de ello, el uso y el orden de presentación de dichos conceptos están en relación al objetivo de mi investigación. Asimismo, al hablar de constitución psíquica freudiana no me refiero sólo a Freud, sino al psicoanálisis que han desarrollado otros autores, particularmente Melanie Klein.

**Constitución psíquica freudiana: Los usos del amor**

Sigmund Freud, transgresor, propuso una imagen del Yo como ficción, constituida siempre a través del otro. Ese Yo queda conformado por pequeños trozos de aquí y allá, parcialidades que remiendan una estructura que nunca existió realmente fuera de su propia ilusión de conciencia-totalidad. Ese yo estaría configurado a partir del encuentro con otros. El Yo está conformado por identificaciones, sostiene Freud (2005d), de manera que su procedencia está marcada por la paradoja del afuera y del adentro; es posición ficcional entre un afuera y un adentro (también ficcionales); es mediador del encuentro pulsional y la realidad exterior[20]. En *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 2005a), por ejemplo, se sostiene que el Yo es un efecto del encuentro de lo pulsional y lo cultural. Escribe nuestro autor que es una parte del ello modificada por el encuentro con la realidad[21].

[19] Judith Butler ha explorado la relación entre inteligibilidad y sujeción, principalmente en sus textos: *Deshacer el género* (2004); *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006); *Dar cuenta de sí mismo* (2009) y; *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010).

[20] Sigo a Freud en esta contraposición, aunque para mí es más útil hacer un recorte de "pulsional" a "potencia erógena (libidinal)". De esta manera se desplaza el énfasis del innatismo posible de lo pulsional a lo relacional político del potencial erógeno.

[21] Una analogía ayudaría: cuando un objeto filoso hace un corte en el cuerpo aparece un proceso defensivo que se materializará como costra. La costra, sin embargo, no es ni parte del cuerpo ni mundo exterior. Es producto, no productor. En este sentido, el Yo habita un lugar fronterizo. Creo que no se debe entender al

De hecho, esta descripción del Yo como un *entre*, como frontera[22], permite apreciar el lugar del Yo en el entramado del poder. Justamente, su constitución no está nunca dada totalmente, sino que el Yo es un lugar de negociación constante[23]. Esta negociación es necesaria cuando el no lugar del Yo es uno que continúa en construcción. Si no hay trabajo en ese *entre*, lo interno y lo externo se fusionan sin testigo, sin negociación. Por ello, una teoría del poder debe estar atenta a las formas de disolución yoica. (Quizá en la disolución del Yo encontraremos una forma de resistencia.)

Por ejemplo, si damos por hecho lo anterior y consideramos al Yo como constituido por trozos identificatorios, un Yo que parte de las acciones de los otros sobre la potencia erógena, diremos que siempre depende de algo más que de sí mismo. No hay un Yo terminado e independiente de la otredad que le ha constituido, siempre permanece en vínculo de dependencia con ella. Así, si dicha otredad es cuestionada se amenaza también la composición del Yo, tiende a su disolución. Las respuestas pueden ser distintas, dependiendo tanto de la historia propia como de las condiciones sociales que se reiteran o no para una persona. Con dos escenarios distintos de disolución del Yo quizá podamos introducir mejor la base narcisista de este Yo, y cómo dicha base narcisista lo posibilita, pero también es el camino mismo hasta su desmantelamiento. Estos ejemplos deben verse como una posición crítica ante la otredad constitutiva.

Primero, la soledad subjetiva, que consistiría en vivenciar una ubicación desconocida para la persona desde la cual se experimenta como nulidad, ajenidad, desconcierto y alternancia entre posiciones. Su propia constitución es debida a una otredad que no asoma o que se está perdiendo. La soledad es de alguna manera el reconocimiento de ese holograma que necesita otro para poder dar cuenta de sí; es la experiencia de reconocerse como otro distinto y ajeno. En la soledad se escabulle el sentido y se

---

Yo como un adentro o como un afuera sino justamente como un '*entre*'. Esto podría prefigurar una imagen del Yo opaca y sostenida sobretodo como herramienta defensiva; mediadora más que controladora; negociada más que jueza de lo interno o lo externo. Este no lugar es donde se asienta su posibilidad como ilusión.

[22] "Como ser fronterizo, el yo quiere mediar entre el mundo y el ello, hacer que el ello obedezca al mundo, y –a través de sus propias acciones musculares- hacer que el mundo haga justicia al deseo del ello". (Freud, 2005d, p. 56)

[23] Es así como debe entenderse al Yo de la segunda tópica, como negociador, no como gobernante de la vida psíquica. Esto para continuar la discusión en torno a la famosa metáfora del jinete y sus caballos. (Freud, 2005d, p. 27)

desintegra la ficción. El sentimiento de soledad es uno de los más intensos en los seres humanos. Parece justamente un recorrido hacia atrás en la propia constitución, al menos en lo que de ella podemos describir. Es como si se fuera perdiendo justamente ese espacio de negociación que constituye el Yo. Quizá el sentimiento de soledad consista en atestiguar el cese de la capacidad de ser testigo del propio Yo. Es algo así como una anticipación de la pérdida, una melancolía yoica constitutiva que se presenta justamente como una dolorosa pérdida aún no reconocida. Es como si la soledad fuera el forzamiento agonizante del propio Yo sobre su trabajo de ilusión. Me refiero al tipo de soledad que conlleva malestar. Esta soledad está atada a una otredad tangible o intangible; no se trata de estar con otras personas, sino de estar en relación con una otredad. Los cambios en el escenario de dicha relación tendrían que ser fundamentales para el psicoanálisis, ya que todo Yo está vinculado con un escenario social particular y muchas de las veces dicho escenario es algo imprescindible para poder acompañar a una persona. Por último, cabe vincular esta soledad con la melancolía porque podría precisamente caracterizarse como una rebeldía contra la otredad, una forma de reclamo a las banales ataduras que nos constituyen desde siempre y que nos atan al mundo y a los otros.

El siguiente ejemplo puede ilustrar otro tipo de soledad. Se trata del sentimiento oceánico, que Roman Roland expone a Freud como esencial para pensar el sentimiento religioso. En *El malestar en la cultura,* Freud (2005e) retoma los comentarios que su amigo y escritor había hecho en relación a su otro texto, *El porvenir de una ilusión* (2005f). El sentimiento oceánico de uno no encuentra corroboración en el escrito del otro. Al contrario, Freud provee una explicación con tono de *científica* a aquél sentimiento de eternidad o de confluencia del uno con el todo. Las tesis de la teoría libidinal son el camino por el cual Freud sostiene que ese sentimiento oceánico tendría relación con la formación del Yo, y con su constante empuje hacia un estadio previo de indiferenciación con el mundo, el narcicismo primario. Habría, sí, una experiencia de extrañamiento o de desdibujamiento del Yo, pero lejos de encontrar una explicación mística, Freud la pone en relación con los destinos libidinales y la indiferenciación momentánea de las libidos del yo y de objeto. El narcisismo primario no queda jamás totalmente superado y esto tendrá

relación con los movimientos de ininteligibilidad y afluencia del uno con el todo, del sentimiento de eternidad[24].

Estos dos ejemplos son solo un paso para mostrar que el Yo tiene una base narcisista siempre negociable, y que esto es fundamental para ir pensando su cercanía con una teoría psíquica de la resistencia. De los manejos del narcisismo derivarán justamente las distintas formas de posicionarse ante los otros y ante sí mismo como los instrumentos de reiteración del poder. Es necesario, por lo tanto, rescatar algunos comentarios fundamentales sobre el narcisismo en la constitución psíquica freudiana. Esto permitirá posteriormente abordar la genealogía de la resistencia psíquica y poder iluminar el camino tan transitado del desplazamiento o descentramiento del Yo como una forma de resistencia.

Comencemos por la aseveración de que el narcisismo es la base del amor[25]. La cría cae en una relación de tensión, de poder, entre los padres, quienes han a su vez aprendido a amar debido al amor que otros les han otorgado. Con infinitas variaciones, el arranque del amor en psicoanálisis podría ubicarse en las formas de libidinización de la cría por parte de los padres. Al caer en este campo imaginario, el cuerpo de la cría es recorrido por fantasías parentales –que pueden ser de éxito frustrado, de temores, de crítica, de esperanza, de alegría, de aceptación, o de todo un poco. El narcisismo de los propios padres se pone en juego en el escenario todavía vacío que representa la cría[26]. Se ama de muchas maneras y sería imposible presentar una razón para el amor, pero lo que sí podemos afirmar es que nunca se conoce del todo la base para amar a otro –siendo incluso perjudicial en ocasiones el preguntarse mucho por el amor que uno dirige a otro. Los padres aman a la cría a su manera, algunos más acorde a lo que culturalmente se espera de ellos, algunos otros aman con indiferencia, descuidos o miedos. (Debemos entender el amor en términos psicoanalíticos, que no ciertamente es la noción más

[24] Estos ejemplos nos permitirán más adelante pensar las formas de resistencia a través de la disolución yoica, el analizar y el contravenir nuestra propia constitución como un ejercicio que nos acerque a la "verdad" de nosotros mismos.

[25] El mito habla del amor a la imagen de sí. Aquí interesa señalar primero el camino que se anda hasta llegar a la posibilidad de amarse a sí mismo. Además, es importante enfatizar que el amor a sí mismo es desde siempre dependiente de una otredad que ama a la cría como *potencia* humana.

[26] Freud comenta esto en *Introducción del narcisismo* (2005g): "El conmovedor amor parental, tan infantil en el fondo, no es otra cosa que el narcisismo redivivo de los padres, que en su trasmudación al amor de objeto revela inequívoca su prístina naturaleza". (p. 88)

popular y práctica del amor.) Lo cierto es que el amor está presente en la mayoría de los casos y de dicha relación dependerá mucha de la estructuración subjetiva de la cría. De los usos del amor se desprenderá la posición que la cría podrá tener ante ella misma en su relación de amor con otros. El amor, finalmente, siempre es aprovechable y siempre tiene una base de manipulación. Si una persona ama, y dicho amor es fundamental para la existencia como vimos antes, la relación de amor será siempre un recurso de explotación y de restricción. Recordemos que uno de los castigos más fuertes que se le pueden hacer a un niño es amenazarlo con la pérdida de amor por parte de los padres[27]. Recordemos también que para Freud la neurosis está en relación con un amor particularmente insatisfecho[28].

El amor que los padres imponen a la cría no está libre de restricciones. Es al parecer inevitable que el amor contenga proposiciones condicionales ("te amaré si eres esto", "mi amor hacia ti te pide que seas así", "mantendré mi amor hacia ti, sólo si mantienes parcialmente mi expectativa"), aunque éstas tomen formas distintas en una gradación que va desde el amor que permite la aparición de un sujeto distinto hasta el amor enloquecedor que dificulta la sujeción. Este amor está condicionado por una serie de restricciones que son transmitidas a la cría, quien tendrá que hacerse de estas críticas para poder subsistir como objeto de amor para los otros y para sí misma[29]. Es de aquí desde donde aparece en la teoría freudiana un ideal regulador del psiquismo, el ideal del yo, que es la instauración de un régimen crítico con uno mismo, derivado del amor condicionado de los otros que antecede la voluntad. Todo lo anterior permite un

[27] "El influjo de los progenitores rige al niño otorgándole pruebas de amor y amenazándolo con castigos que atestiguan la pérdida de ese amor y no pueden menos que temerse por sí mismos". (Freud, 2005h, p. 57)

[28] En el caso Dora, Freud comenta esta dificultad de la neurosis: "La incapacidad para cumplir la demanda *real* de amor es uno de los rasgos de carácter más esenciales de la neurosis; los enfermos están dominados por la oposición entre la realidad y la fantasía. Lo que anhelan con máxima intensidad en sus fantasías es justamente aquello de lo que huyen cuando la realidad se los presenta; y se abandonan a sus fantasías con tanto mayor gusto cuando ya no es de temer que se realicen". (Freud, 2005i, pp. 96-97)

[29] La influencia primera para el desarrollo del Ideal del yo la encuentra Freud en la melancolía y en la psicosis, particularmente en las diversas formas de delirio. De ahí, extrae conclusiones hacia la vida cotidiana: "La institución de la conciencia moral fue en el fondo una encarnación de la crítica de los padres, primero, y después de la crítica de la sociedad, proceso semejante al que se repite en la génesis de una inclinación represiva nacida de una prohibición o un impedimento al comienzo externos. Las voces y esa multitud que se deja indeterminada son traídas ahora a la luz por la enfermedad, a fin de reproducir en sentido regresivo la historia genética de la conciencia moral". (Freud, 2005g, p. 93).

acercamiento con la descripción foucaultiana del poder como omnipresente, pero indeterminado:

> Los enfermos se quejan de que alguien conoce todos sus pensamientos, observa y vigila sus acciones; son informados del imperio de esta instancia por voces que, de manera característica, les hablan en tercera persona. ('Ahora ella piensa de nuevo en eso'; 'Ahora él se marcha'.) Esta queja es justa, es descriptiva de la verdad; un poder así, que observa todas nuestras intenciones, se entera de ellas y las critica, existe de hecho, y por cierto en todos nosotros dentro de la vida normal. (Freud, 2005g, p. 92)

Sabemos que este ideal del yo será fundamental para la propuesta de la segunda tópica freudiana de *El yo y el ello*, particularmente para la figura reguladora del Superyó. Sin embargo, tengo la necesidad de contextualizar un poco más la formación del Yo y su ideal para contribuir más clara y detalladamente a una teoría psíquica de la resistencia. Por ahora, vale tener en cuenta que de la imposición paternal del amor se obtendrán consecuencias importantes para la regulación subjetiva.

En *Introducción del narcisismo* Freud (2005g) comenta un estado primitivo de indiferenciación donde el autoerotismo[30] se encuentra primando la vida del infante. Sostiene que algo sucede, aunque no lo desarrolla, para que el autoerotismo deje lugar al narcisismo primario y comience ahí la edificación del Yo. Por tanto, el Yo, que se elaborará desde el narcisismo, tiene que ser construido y no hay "unidad comparable" a él en un inicio: "Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya". (p.74)

En *El Yo y el Ello*, Freud (2005d) retoma esta discusión y aparece la noción de identificación como ese acto entre uno y otro estado. La identificación como el primer vínculo parcial de objeto derivado de la dependencia fundamental del *cuerpo* real y de su potencia erógena. El Yo comenzaría a formarse a partir de identificaciones parciales con los objetos que se le han impuesto a la cría. Sin embargo, agregará que la identificación

[30] Estoy al tanto de los debates psicoanalíticos en torno a este término. Por ahora mi escrito es meramente descriptivo del texto freudiano. Más adelante tomaré postura al dar primacía al narcisismo primario sobre el autoerotismo, sin demeritar el valor teórico de éste en la historia del psicoanálisis.

también hace referencia a las primeras *derrotas* de investidura libidinal que van formando al yo a partir de pérdidas[31]. Es decir, identificación en tanto vínculo presente con un objeto e identificación en tanto la relación con el objeto se ha perdido y el objeto es reconstruido melancólicamente dentro del psiquismo precario. Consecuentemente, el Yo se compondría tanto de identificaciones actuales como de identificaciones resignadas. Apostamos porque precisamente esa acción psíquica tiene que ver con el reconocimiento de una dimensión de otredad, todavía no reconocida por la cría, pero ya dispuesta en torno a ella de manera fundante. Es decir, hay ya un movimiento de unidad en curso, una estructura yoica en escalada por la presencia de una otredad que empieza a ser identificable. La potencia corporal deviene acto psíquico. La intervención de otros –formados a su vez en códigos, normas, presuposiciones en torno a lo humano, saberes y prácticas- sobre la cría es ya el escenario de sujeción primera desde donde aparecerá un Yo incipiente producto de la institucionalización del cuerpo. Supervivencia es sometimiento.

Debo además agregar que Freud (2005g) desarrolla la noción de narcisismo primario como un punto transitorio entre el autoerotismo y el amor de objeto[32]. Habría en este estadio un funcionamiento muy particular de indiferenciación libidinal, es un punto medio entre la potencia orgánica y el psiquismo. Lo que diferenciaría al autoerotismo del narcisismo, tanto primario como secundario, sería la dimensión de la otredad y su relación

[31] Con relación a la melancolía, Freud (2005j) había mantenido una distinción entre investidura de objeto e identificación, pensando que la última releva psíquicamente a la primera. Sin embargo, en *El yo y el ello*, la edificación del Yo parece jugarse tanto del lado de la identificación como de la investidura de objeto. Comenta que "el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto" (Freud, 2005d, p. 31), pero renglones más abajo agrega que también "cabe considerar una simultaneidad de investidura de objeto e identificación, vale decir, una alteración del carácter antes que el objeto haya sido resignado. En este caso, la alteración del carácter podría sobrevivir al vínculo de objeto, y conservarlo en cierto sentido" (pp. 31-32). Yo me refiero a la identificación únicamente y no a la investidura de objeto por el período primordial que estoy reelaborando. Es decir, en los momentos primordiales puede que haya más una simultaneidad entre investidura e identificación que una secuencia temporal entre ellos. Piénsese solamente en las múltiples pérdidas y recuperaciones identificatorias que se tienen con los objetos primordiales de amor, siempre parciales.

[32] Un comentario anticipatorio del narcisismo, incluido en *Puntualizaciones sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente,* ya anticipaba la importancia del narcisismo en la constitución subjetiva: "Indagaciones recientes, nos han llamado la atención sobre un estadio en la historia evolutiva de la libido, estadio por el que se atraviesa en el camino que va desde el autoerotismo al amor de objeto (…) Consiste en que el individuo empeñado en el desarrollo, y que sintetiza en una unidad sus pulsiones sexuales de actividad autoerótica, para ganar un objeto de amor, se toma primero a sí mismo, a su propio cuerpo, antes de pasar de éste a la elección de objeto en una persona ajena". (Freud, 2005k, p. 56)

con la cría. Por ello, yo me inclino a pensar que el autoerotismo es sólo un referente teórico, ya que desde siempre habría una dimensión de otredad, aunque precaria, con relación a la cría. El autoerotismo ha traído dificultades insuperables al psicoanálisis por el hecho de representar un circuito cerrado de satisfacción pulsional, de un purismo instintual ajeno a la realidad del lenguaje de lo humano. Considero entonces que la dimensión de otredad permite partir de una forma de narcisismo primaria, de tensión hacia el cuerpo de la cría, desde donde se desprenderá posteriormente la relación de objeto[33].

De esta forma se desliza más claramente la distinción que Freud propondrá en su texto entre libido yoica y libido de objeto y es que, aunque en el narcisismo primario no hay propiamente una diferenciación entre un yo y un otro semejante, no habrá de excluirse la dimensión de otredad. No hay semejante aún para la cría, es decir, no podría todavía diferenciarse de los demás porque precisamente está investida libidinalmente como potencia humana. Se viviría a sí misma, poco a poco, como auténtica, pero sería ajena al poder manejar sobre sí misma toda la libido de la cual dispone. *Ella es otro.* Esta sensación de otredad en uno mismo es precisamente un estadio necesario e interminable que posibilita la posterior distinción entre libido yoica y una libido que se dirige a otros objetos[34]. Además, estaríamos dispuestos a aceptar que esta otredad es precisamente la instauración de un orden psíquico distinto, se trata de la implantación del orden representacional en Freud. Desde el inicio de la vida de la cría, la otredad empuja para lograr las primeras marcas psíquicas, las primeras formas de identificación.

[33] Aunque no coincido totalmente con la forma de presentar las relaciones de objeto arcaicas que hace Melanie Klein (1990a, 1990b), sí considero muy importante el espacio que otorga desde siempre a la otredad. Me siento mucho más atraído a la forma en que Jacques Lacan (2005) y sus comentadores elaboran sus tesis sobre la formación de la propia imagen a partir del Otro. Especialmente, me parece muy oportuna la manera de pensar la potencia orgánica de la cría siendo tensada, estirada, acoplada y sometida a presión por la mirada del Otro. Es a partir de dicha imposición de la imagen como totalidad que podrá conformarse un espacio propio de regulación subjetiva. Además, hay dos aportaciones que me parecen bien relevantes. El Yo y su base paranoica, por un lado, ya que demuestra que el Yo queda siempre en tensión por la mirada del Otro, que es el espacio de negociación constante de dicha tensión. Aunque más claramente expuesto, esto le debe mucho a Melanie Klein. Por otro lado, creo que esta presentación del narcisismo recupera lo más básico del autoerotismo freudiano, que es la parcialidad del cuerpo y su satisfacción. Si bien no existe una unidad yoica desde el comienzo de la vida, se recupera la interferencia de la Otredad como predecesora y conformadora de dicha unidad y como opositora a las formas de satisfacción pulsional desde el comienzo mismo de la vida.

[34] Aunque dicha distinción nunca sea definitiva ni estática. Es una negociación, como en los ejemplos de disolución yoica antes presentados.

De manera más gráfica podríamos imaginar a la cría siendo amada por sus cuidadores. Todo el amor que se le dirige y que lo convierte en "su majestad el bebé" es la base para que él mismo se tome como objeto y se ame, antes de saber que hay otros y que dicho amor que se tiene depende siempre de cómo los otros le han amado. Sin embargo, la base reflexiva del sujeto amándose a sí mismo seguiría siendo un problema. Quizá valdría la pena pensar que las atenciones amorosas de los cuidadores provocan una tensión insuperable en el bebé y que la instauración yoica va a depender directamente de esta tensión y otros elementos. Así, el Yo como negociador podría entenderse como la tramitación de la tensión erógena provocada en el cuerpo de la cría por sus cuidadores, quienes erotizan el cuerpo de la cría también en base a su propia historia erótica. En otras palabras, la serie múltiple de manipulaciones físicas y emocionales que se llevan a cabo sobre la potencia erógena de la cría se acumulan y posibilita la búsqueda de una descarga. El amor así podría también ser entendido como las intensidades que de la relación parental se colocan en la cría. Esta puede ser la base del entendimiento del amor como desconcertante e imposible de mantener en uno mismo. El amor debe ser un tránsito, debe colocarse y descolocarse constantemente para que el juego de la otredad pueda funcionar. De otra manera, el amor sería mantenido para sí, provocando dificultades mayores en el vínculo con otros. El amar a otros es una necesidad o, de otra manera, el amor por uno mismo es intolerable después de cierto límite, lo que invita a repensar que el amor por uno mismo sea gratificante, absoluto y satisfactorio. El amor es útil para el poder en tanto es relacional, en tanto es un recorrido donde se avanza y se retrocede constantemente; un teatro donde se a(r)ma y se es a(r)mado[35]. El amor impone amar. En otras palabras, el poder necesitaría de un amor relacional, no de un amor estancado en sí mismo; requiere de las estrategias de tensión y sometimiento que conlleva la incertidumbre del amor. De otra manera se encontraría con un punto muerto, sin posibilidad de acción.

El narcisismo es preparatorio de la relación con objetos otros. El sujeto, para conformarse socialmente, tiene que pasar por *sí mismo*, reconocerse a sí mismo como objeto de amor, aprender a sobrevivir psíquicamente y, de alguna manera, mantenerse

[35] Amar-Armar es una ocurrencia de Víctor Ortiz.

atado a sí mismo como objeto de amor de manera permanente, pero desde la otredad, dando pie a ésta.

El narcisismo de 1914 supondría una única realidad, la realidad interior (*Principio de placer*). Poco a poco, la presencia de objetos del mundo tendría que ir permitiendo el desplazamiento de libido hacia un espacio distinto, la realidad (*Principio de realidad*). No obstante, Freud establece que siempre permanece cierta forma de funcionamiento narcisista en los seres humanos: “Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras del cuerpo como una ameba a los seudópodos que emite”. (Freud, 2005g, p.73). Es decir, aunque un movimiento permita la apreciación del mundo externo real como diferenciado de la unidad yoica, nunca se podrá pensar en una posibilidad distinta de relación con los objetos si no es a través de cierta remanencia de ese funcionamiento primitivo, el narcisismo primario, desde el cual se partirá al mundo de los objetos. El Yo y lo que se conoce como el mundo exterior podrán ser mezclados y desmezclados constantemente, un juego que el poder sabrá bien utilizar cuando de sometimiento se trate. Todo lo que garantice cierta forma de retorno al estadio inicial del narcisismo primario podrá ser ciertamente atractivo para el sujeto. Cabe pensar tanto en las experiencias religiosas como en las manipulaciones de masas por parte de las estrategias políticas. Freud (2005l), en *Psicología de las masas y análisis del Yo* continuará justamente este modelo de obediencia a partir de un ideal del yo. Esta es otra manera de entender una oposición entre el Yo y el sujeto. Mientras que el último empuja hacia el narcisismo primario, el primero intenta diferenciarse de él. Esto es evidente en Freud. Por ejemplo, cuando sostiene que: “Lo que él [el hombre] proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcicismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal” (Freud, 2005g, p. 91). Y cuando sostiene el distanciamiento en relación al Yo: “El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo” (p. 96). Y, más contundente: “Ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de las aspiraciones sexuales: he ahí la dicha a la que aspiran los hombres” (p. 97).

Cabe tener en cuenta el narcisismo para el trabajo sobre el poder, ya que este avance marca justamente un lugar de batalla. El Yo está destinado a ser un espacio de

lucha, un escenario donde retumbará el vigor de la batalla entre lo pensable y lo impensable. En este teatro, los instrumentos de lucha están indiscutiblemente vestidos de amor. Es el amor como sometimiento y negociación de quién se es para uno mismo y para los otros el protagonista de este drama histórico. Porque lo más importante que hay que reconocer aquí es que el amor nunca está garantizado sino que impulsa constantemente a sus participantes a buscar nuevas posiciones entre el extremo que va del amar al ser amado. Es importante considerar las variaciones en términos sociales de este amor, pues hay personas que vivencian más dificultades para posicionarse ante los otros, ya sea como objetos de amor o como amantes de otros objetos.

Las preguntas que se desprenden de este breve recorrido de la noción del narcisismo en la obra de Freud surgen: ¿Se resuelve la aparición del yo a partir de las identificaciones con las personas auxiliadoras? ¿Puede ir más allá el análisis de la identificación hasta llegar a un análisis del poder en lo social a través de la propia institucionalización del cuerpo de las personas auxiliadoras? ¿Cómo es que el proceso identificatorio va dando lugar a la consciencia como tópica del psiquismo freudiano? ¿Hay un desarrollo ausente de la consciencia en la obra del psiquismo freudiano? ¿Cómo la consciencia representaría justamente las intervenciones institucionales sobre la *potencia* del cuerpo? ¿Es posible vincular la formación de la consciencia con las nociones del poder social de Foucault? ¿Es posible reinterpretar las nociones de ideal del yo y del superyó dentro de una teoría social del poder? ¿Cómo hacer una genealogía del poder que atraviese justamente la formación psíquica freudiana?

**Melanie Klein: Desarrollo psíquico temprano**

Cuando hay un nacimiento, la cría humana es potencia erógena. No hay, en términos psicoanalíticos contemporáneos, un cuerpo ni mucho menos un aparato psíquico. La potencia erógena incluye sobre todo la capacidad orgánica para sentir y para ser afectado por estímulos tanto fisiológicos como del mundo externo. Freud hablaría de lo intrasomático como lo pulsión y de los estímulos como lo que provendría del exterior. Por su parte, Klein hablará de una base instintiva en el desarrollo humano, una percepción primordial, muy carente, de las formas de relación objetual que está dada desde el inicio. Yo no puedo descuidar las fuerzas orgánicas y obviar que partimos desde

una base instintiva, aunque más pronto que tarde dicha base instintiva queda en segundo lugar y no es determinante, ya que la cría humana es sometida a un universo simbólico que exige otras formas de arreglo. No descarto, no obstante, que lo instintivo pueda tener lugar en algunos casos, lo cual correspondería más a las disciplinas naturales, aunque la mayor parte de las crianzas humanas podrán pronto entrar en el reino de la cultura y hacer de lo instintiva una herramienta política más en las epistemologías humanas.

Ahora bien, lo pulsional entraría justamente en este segundo momento. Si bien la potencia orgánica es la base, si bien podemos pensar que hay ciertas formas instintivas en el origen y que tienen que ver con las formas de percepción y de sentir, lo pulsional, propongo, es relacional y ya sólo podrá entenderse en vínculo con otros. Lo instintivo quizá tuvo en algún momento un propósito y de ello se desprendía una lectura particular de los estímulos intrasomáticos; sin embargo, ese propósito se ha perdido y eso ha generado infinitas lecturas de dicho estímulo. Porque la naturaleza es para nosotros un real imposible, Freud coloca desde un inicio la otredad cultural ante lo pulsional, la cual puede reinterpretarse como un requisito para que lo pulsional exista. Lo psíquico es producto de estrategias relacionales propias de lo humano. Por tanto, yo colocaría lo instintual antes de lo pulsional y pensaría esto último como una lectura de la cría humana en un contexto histórico particular ya que, si realmente es preciso diferenciar instintos de pulsiones, tenemos que pensar a estas últimas como ubicadas en un plano particular de sometimiento y humanización, no como contenidos precisos o impulsos somáticos determinados. Finalmente, ni instinto ni pulsión pueden existir sin la lectura que otros hagan de ellos, sin las determinantes culturales del pensamiento que indiquen cuál es su valor y cuál debe ser su lectura. En este sentido, las pulsiones son siempre políticas.

Dicho lo anterior, podemos ahora imaginar a la cría humana recién nacida, con todo el potencial erógeno activado y sometida ella misma como objeto a un número determinado de relaciones[36]. La cría cae en una zona de tensión particular pues hay una relación de fuerza entre los cuidadores, otra entre éstos y sus familias, otra entre las familias y lo social, etcétera. A la cría se le otorga la categoría objetual antes de que él pueda reconocerla. Se ve sometida a la arbitraria respuesta humana ante sus impulsos y

[36] Como se explicará más tarde, esta es una de las grandes críticas a la teoría kleiniana, que postula una internalidad capaz de relación con una externalidad desde el nacimiento.

es sometida al orden del lenguaje. El trabajo ahora consiste en la humanización[37] de la cría, un proceso de sometimiento que Freud imaginó como una lucha entre lo pulsional y los imperativos culturales empujados sobre la potencia erógena.

Mi interés es proponer un análisis de este proceso de humanización a la luz de las teorías foucaultianas sobre el poder. Para ello, me apoyaré sobre todo en el trabajo de una psicoanalista que ha trascendido por su originalidad y cercanía al desarrollo infantil. Me refiero a la teoría de Melanie Klein. Intentaré en lo que sigue recuperar su concepción sobre la formación psíquica y emparejarla con algunos comentarios sobre las estrategias de sometimiento que tienen como abstracción la categoría de poder, en Foucault. Es necesario decir que mucho de lo que diré disiente de los postulados básicos de la teoría kleiniana y aceptaré la responsabilidad cuando me vea en la necesidad de proponer algunas alternativas a sus planteamientos.

Melanie Klein propuso pensar el desarrollo psíquico a partir de dos momentos, que ella llamó posiciones, y que se han consolidado como aportes fundamentales para la teoría psicoanalítica infantil. Ella sostenía que desde el comienzo de la vida y hasta el cuarto o sexto mes, la cría humana pasaba por la posición esquizo-paranoide; después de dicha posición llegaría una segunda que tomó el nombre de maníaco-depresiva. Ambas posiciones serán explicadas a continuación, pero invito desde ya a la persona lectora a imaginar dichas posiciones como los dos momentos de la instauración del orden psíquico del poder, es decir, como la consumación del proceso de humanización de la cría.

La posición esquizo-paranoide sostiene que la cría humana tiene en su base cierta constitución instintual que le permitiría tener una percepción inconsciente de la madre y una conexión primitiva con ella[38]. Por lo tanto, se postula una relación objetual desde el inicio de la vida y se da por hecho una internalidad arcaica que interactúa con los objetos

[37] Lo humano es un régimen de verdad. La humanización es el proceso por medio del cual se intenta reafirmar los límites y el funcionamiento de dicho régimen; sin embargo, siempre hay procesos de humanización que *fallan* y que representan los accidentes internos de lo humano. Hay vidas que son humanizadas de forma distinta y a las cuales se intentará someter, siempre con nuevas estrategias. Judith Butler (2006; 2009; 2010) ha hecho una elaboración actual de las ideas de los regímenes de verdad sobre lo humano desde una inspiración foucaultiana.

[38] "En las primeras etapas, el amor y la comprensión se expresan a través del manejo del niño por la madre y llevan a cierta unicidad inconsciente, basada en el hecho de que el inconsciente de la madre y el del niño están en estrecha interrelación". (1990b, p. 252)

que pueblan un determinado campo de exterioridad. Para ello, es necesario que exista una forma de psiquismo, también arcaica, representada sobre todo por un Yo incipiente y muy débil que tendrá que ir encontrando, en su vínculo con los objetos, maneras de complejizarse. (Dicho avance es promovido por el instinto de vida.) Este yo estará a cargo de procesos defensivos primitivos ante lo que se percibiría como destructivo u hostil. La primera cosa de la que tendría que defenderse es de su propio impulso innato de destrucción, que en esta teoría estaría representado por el instinto de muerte. El Yo sería una forma de defensa fundamental en Klein que actuaría para no autodestruirse y para no destruir posteriormente a sus objetos de amor. Sólo poco a poco, el Yo en ciernes podrá ir proyectando al exterior su agresividad y, desde ahí, reforzarla[39]. Es aquí donde me permito la primera digresión con la teoría kleiniana pues yo no considero posible una separación, más que didáctica, entre lo interno y lo externo. Si lo instintual no puede contar como parte de la vida psíquica sino sólo lo pulsional, yo postularía que hay en todo caso zonas de tensión que poco a poco van creando un orden dual de funcionamiento, donde podrá aparecer un mundo interno para la cría y un mundo externo con el cual interactúe. No desconozco la potencia erógena, pero ella nunca está aislada de un universo simbólico; aunque tampoco pierde su base instintual. Es parte, por decirlo así, efecto de una relación de fuerzas. El gran trabajo de humanización consiste primeramente en la instauración de una internalidad que es ganada a partir del trabajo de manipulación de la potencia erógena, de su sometimiento a un orden cultural particular[40].

Evidentemente, esto trastoca otro costado de la teoría kleiniana, la disociación, que funciona como la defensa primordial en la posición esquizo-paranoide. Según ésta, la cría vivenciará tanto gratificaciones como malestares[41] que provienen del mismo objeto, cuyo

[39] "Es inevitable que la agresividad innata resulte incrementada por circunstancias externas desfavorables, y de manera inversa, que disminuya por obra del amor y la comprensión que recibe el niño; y esos factores siguen actuando a lo largo de todo el desarrollo. Pero si bien hoy se reconoce ampliamente la importancia de las circunstancias externas, todavía no se atribuye a los factores internos su real significación. Los impulsos destructivos que varían de un individuo a otro, constituyen una parte integral de la vida mental aun en circunstancias favorables, y por lo tanto debemos considerar el desarrollo del niño y las actitudes del adulto como un resultado de la interacción de influencias externas e internas". (1990b, p. 253)

[40] Evidentemente, los *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 2005m) son el punto de arranque para este "domeñamiento pulsional". Ahí se elaboran las formas básicas de interacción de los imperativos culturales sobre la superficie de la potencia erógena, hasta "penetrar" en ella y lograr la formación corporal.

[41] El término frustración es utilizado recurrentemente en esta teoría. Sin embargo, creo que malestar es mucho más amplio, pues no sólo se refiere a lo que no se reconoce o no es dado sino a lo que ocurre y provoca tensión o displacer. Por ejemplo, el retraso en la alimentación contra un golpe que la cría se lleve. El

paradigma es la madre, y por lo cual el precario Yo tenderá a disociar el objeto de acuerdo a sus cualidades. Por un lado, las gratificaciones constituirán al objeto bueno; por el otro, los malestares constituirán al objeto malo. La cría utilizaría sus fuerzas para fortalecer su yo a partir de sus vivencias con el objeto bueno y para diferenciarse del objeto malo, para agredirlo, para hacerle daño o para alejarlo. Esto es posibilitado por la capacidad de la cría tanto de introyectar como de proyectar[42], que son vivenciados a través de fantasías inconscientes. Esta es una de las hondas dificultades en la teoría de Klein, pues explica que la disociación está sostenida en fantasías inconscientes que representan a los instintos en el plano del psiquismo arcaico. Ella hace eco de las fantasías primordiales descritas por Freud y las vincula directamente con la segunda dualidad pulsional. La cría vivenciaría desde un inicio su relación con los objetos a partir de dichas fantasías, tanto amorosas como destructivas, dependiendo de si se trata de lo que gratifica o lo que produce malestar. Yo propongo reinterpretar lo anterior y postular que desde el comienzo mismo de la vida (antes o después del nacimiento) la potencia erógena posibilita el comienzo de la internalidad, de la creación de un interior, pero en base a una relación de fuerzas aplicada sobre ella. La instauración de un orden dual como lo bueno y lo malo o lo interno y lo externo está sostenida en un funcionamiento social que no puede ser sino una externalidad primordial, un orden moral históricamente diseñado que arropa nociones de humanidad precisas. Asimismo, dicha dualidad funcionaría más como una forma de defensa y no como una oposición objetiva entre un interior y un exterior. Es decir, es la división interior-exterior es parte de la propuesta moderna de humanidad; es un requisito de funcionamiento psíquico desprendido de la experiencia moderna de individuo. Propongo pensar que esta separación fundamental es la acción defensiva que echaría a andar el psiquismo, la primera marca psíquica que registraría cierta internalización a partir de un juego de fuerzas colocado sobre la potencia erógena: la identificación primordial, siempre indeterminada temporalmente, pero necesaria para la

malestar no sustituye, sin embargo, la categoría de frustración. Sólo quiero referirme a un campo más amplio con esta noción.

[42] "He llegado a la conclusión de que el amor y el odio hacia la madre están ligados a la capacidad del bebé muy pequeño de proyectar en ella todas sus emociones, transformándola así en un objeto bueno a la vez que peligroso" (1990b, p. 254). Además, estos mecanismos defensivos formarán parte de la vida entera de la persona: "Del mismo modo, la introyección y la proyección persisten durante toda la vida y se modifican en el curso de la maduración, pero nunca pierden su importancia en la relación del individuo con el mundo circundante. Por lo tanto, incluso en el adulto, la percepción de la realidad nunca se libera por completo de la influencia de su mundo interno". (1990, p. 254)

explicación del psiquismo. Es probablemente imposible definir con palabras este momento del psiquismo, pero Klein ha podido suponer una forma de relación primordial entre el bebé y sus cuidadores[43], una forma de percepción primera de la otredad que no puede ser otra que la que comienza con la identificación. Así, si el Yo no es innato al menos aparecería muy temprano en el desarrollo como una forma defensiva ante la lluvia de sensaciones que inunda poco a poco el espacio de la cría. El Yo aparecería como defensa ante tanta manipulación ejercida sobre ella, ante tantas respuestas a sus impulsos erógenos, ante tantas palabras pesadas que se van colocando encima de la cría. El Yo corporal freudiano[44] aparece justamente en este forzamiento de referencias culturales sobre la carne, en esta manipulación de la superficie erógena que tendrá que ir ganando poco a poco cierta forma de seguridad. Si la cría se aferra a su supervivencia, pronto entiende que ésta no está limitada al alimento sino a toda una complejidad subjetiva que incluye el alimento y a la que tendrá que intentar asimilarse. La cría tendrá que ser sometida e identificarse con dicho sometimiento con posterioridad para poder permanecer. Si en un primer momento se lucha por ella para que logre cierta integración es porque dicha integración es una exigencia para el mundo humano. Además, la integración y la complejidad son una forma de defensa ante la intolerable lluvia de estímulos.

[43] En este sentido, el ambiente facilitador que propuso Donald W. Winnicott (1992) parace mucho más adecuado, ya que considera a la cría y a la madre como parte de dicho ambiente, sumergidas en una relación de fuerza constante desde donde aparecerá el bebé.

[44] Freud sostiene, tanto en *El yo y el ello* (2005d) como en *Inhibición, síntoma y angustia* (2005a), que el Yo es una parte diferenciada del ello y que dicha diferenciación consiste sobre todo en cierta forma de coherencia. Parte de dicha coherencia toca la formación corporal, que será necesaria para los procesos defensivos posteriores: "El cuerpo propio y sobre todo su superficie es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas. Es visto como un objeto otro, pero proporciona al tacto dos clases de sensaciones, una de las cuales puede equivaler a una percepción interna. La psicofisiología ha dilucidado suficientemente la manera en que el cuerpo propio cobra perfil y resalto desde el mundo de la percepción. También el dolor parece desempeñar un papel en esto, y el modo en que a raíz de enfermedades dolorosas uno adquiere nueva noticia de sus órganos es quizá arquetípico del modo en que uno llega en general a la representación de su propio cuerpo" (Freud, 2005d, p. 27). El cuerpo psíquico, que surge a partir de la potencia erógena, es una adquisición que puede vivirse como una otredad; el cuerpo es algo siempre negociable de acuerdo a las vivencias personales, por lo tanto nunca está del todo dado, es más un *entre* que una realidad interna o externa. Freud (2005d) agrega: "El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino él mismo la proyección de una superficie" (p. 27). Complementa esta oración, de otra manera enigmática, con una nota al pie donde escribe: "O sea que el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces, como la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar, como se ha visto antes, la superficie del aparato psíquico" (pp. 27-28). Téngase en cuenta que el cuerpo fisiológico de Freud es potencia erógena.

En la posición esquizo-paranoide que estoy comentando, la cría vive a los objetos como disociados o parciales. Viviría con satisfacción aquello que le gratifica y repudiaría, atacaría o alejaría aquello que le causa malestar. Esto último no carece de consecuencias pues según Klein el atacar al objeto malo trae consigo una fuerte forma de ansiedad persecutoria. La cría se vive como siendo constantemente perseguida por la maldad que ha colocado sobre el objeto malo. Su única esperanza es que las vivencias gratificantes sean muy importantes y constantes para poder hacer frente a sus rasgos paranoides. Si la bondad tiene la presencia y la fuerza bastantes para hacer contrapeso a lo malo y a la destructividad, entonces la cría podrá salir librada de un conflicto psíquico mayor. El caso contrario conllevaría efectos de malestar y, posiblemente, de psicopatología. Aunque esta posición es complejizada con la siguiente, la maníaco-depresiva, me interesa comentar que dicho funcionamiento psíquico continúa, aunque de maneras muy distintas, a lo largo de la vida. Mucho de lo que sucede en esta posición es arquetípico de los encuentros posteriores con los objetos, nunca del todo totales, ya que siempre guardarán ciertos rasgos de parcialidad o disociación. Quiero proponer que este es justamente uno de los escenarios más claros para pensar una teoría psíquica del poder, porque de éste dependerá tanto el impulso psíquico de integración como la posibilidad de su realización y mantenimiento. Las estrategias de poder aprovechan la fuerza paranoica para prometer una forma de unidad, esa paranoia que no cesa porque la agresividad nunca termina y se busca cada vez más una forma de controlarla. El poder, representado como la coherencia posible de una cierta forma de realidad, funciona como medio de integración para la cría. Por ello, el sometimiento inicial de la cría al universo simbólico de los padres tiene su continuación en el sometimiento del bebé a su propia identidad. Identificarse con el nombre propio, hablar, reconocerse como distinto de los otros es una forma de continuar el sometimiento al que uno se vio forzado para lograr cierta coherencia. Hacerse de una forma de funcionamiento dual, interior-exterior; amor-odio, y colocar generalmente lo bueno dentro de sí y lo malo proyectarlo al exterior es una forma de coherencia que sólo se gana al ser instrumentalizado por las relaciones de poder que se colocaron encima de la potencia erógena y que fueron aplastadas sobre ella hasta que quedaron grabadas como guión imaginario. Además, la continuidad del poder está garantizada al nunca poder saldar del todo el campo paranoico de la formación subjetiva. Al permanecer abierta la posibilidad de la ansiedad persecutoria, el Yo funcionará como continuación del conflicto

inicial con el objeto malo y tenderá a buscar resguardo en su propia coherencia. El Yo es siempre un campo de relaciones de poder, un espacio de negociación. En el plano de lo social, podemos entender que la institucionalización sea tan seductora en muchas ocasiones y que la gente tienda a obedecer regímenes contrarios a la idea más común de humanidad en determinado campo histórico debido a la necesidad de coherencia y a las formas defensivas que se depositan en un líder como ideal del yo (Freud, 2005l) y que se dirigen a un enemigo como lo que contraviene la bondad en la que uno cree estar constituido. En este sentido la paranoia juega un papel muy importante en la estructuración y en el mantenimiento de la psique kleiniana. La ansiedad persecutoria toma un peso muy particular en el desarrollo del superyó y desde ahí podrían trazarse las líneas de continuidad para un análisis del poder como constitutivo del sujeto. Los usos paranoicos del sujeto son explotables desde una dinámica en la cual los sujetos tengan siempre que dar cuenta de sí mismos de manera carente ante las preguntas formuladas a su propia existencia[45].

La segunda de las posiciones que propone Melanie Klein, la maníaco-depresiva, tiene como principal característica la integración del objeto. De acuerdo con la psicoanalista, se llevaría a cabo una síntesis del objeto bueno y del objeto malo y ahora podría ubicarse como una totalidad que tanto gratifica como provoca malestar. Cuando la cría ubica esta compenetración se da cuenta que con sus impulsos destructivos hacia el objeto malo ha también dañado fuertemente al objeto bueno, ese que le había apoyado tanto en la integración de su aparato psíquico. Por ello, aparece el oscuro terreno de la culpa como una forma de *arrepentimiento* por las acciones destructivas dirigidas al objeto bueno y se movilizan acciones reparativas para mitigar el daño. Esta crítica primera a la propia destructividad es evidentemente la base para el superyó temprano, base de la ansiedad depresiva característica de esta posición, pero que depende de las formas persecutorias de la posición anterior. Desde entonces, quedamos vinculados de una forma muy particular con los objetos de amor, ya que no hay relaciones sin ambivalencia,

[45] Hay vidas humanas que han tenido una forma de persecución desde la norma social que puede desencadenar una postura muy particular en el mundo. Quizá podría reformularse bajo este esquema la relación entre homosexualidad y paranoia en el texto freudiano, siempre y cuando estemos dispuestos a vincular a la homosexualidad con muchas otras formas de disidencia de lo humano y a pensar la paranoia no como una forma de responsabilizar al homosexual sino como un imperativo cultural persecutorio que se impone como una forma interiorizada de regulación.

sin la parcialidad que nos lleva a amar y odiar todos los objetos. En este sentido, todas nuestras relaciones son relaciones de tensión, son poder entendido como una relación. En adelante, la hostilidad inconsciente hacia nuestros objetos también amados será uno de los motores más evidentes para las acciones humanas. Klein comenta sobre el sentimiento de culpa en la vida adulta: “Los sentimientos de culpa, que en ocasiones surgen en todos nosotros, tienen raíces muy profundas en la infancia, y la tendencia a reparar desempeña un papel importante en nuestras sublimaciones y relaciones de objeto” (1990b, p. 259). Para dar cuenta de toda la potencia de la culpa, tendremos que recuperar parte del desarrollo teórico que Freud hace sobre ésta.

La culpa como regulación subjetiva es uno de los ejemplos más potentes para repensar el poder desde el psicoanálisis. El entendimiento de las acciones humanas en su vínculo con una culpa inconsciente ha sido manifestado por Freud de manera clara. En sus escritos pueden encontrarse diversas formas de nombramiento: consciencia de culpa, sentimiento de culpa y sentimiento inconsciente de culpa. En relación a la primera, el ejemplo más claro se encuentra en el artículo *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico* (Freud, 2005n). Además de su descripción, es sumamente relevante señalar que se está abordando un fenómeno meramente social pues se trata de ciertos actos criminales que se llevan a cabo para palidecer la consciencia de culpa de la persona:

> Por paradójico que pueda sonar, debo sostener que ahí la conciencia de culpa preexistía a la falta, que no procedía de esta, sino que, a la inversa, la falta provenía de la conciencia de culpa. A estas personas es lícito designarlas como ‘delincuentes por conciencia de culpa’. La preexistencia de esta última, desde luego, había podido demostrarse por toda una serie de otras manifestaciones y efectos. (Freud, 2005n, p. 338)

La noción de culpa, de entrada, cuestiona las nociones del bien y del mal desde lo social; pues la culpa puede motivar un hecho que socialmente es criminal, pero que está conforme al sujeto. La forma de regulación por medio de la culpa lleva a cabo entonces una elaboración singular de las normativas sociales. De hecho, veremos cómo se resistirá justamente a lo social, aunque de lo social provenga una ley ordenadora de su propio funcionamiento.

En los mismos años que Freud elaboró estas ideas sobre la criminalidad también se dedicaba a escribir sus potentes tesis sobre el duelo y sobre la melancolía, quedando ésta última impresa en la pluma psicoanalítica como un referente imperdible para la culpa. El acento de este malestar se encuentra en los reclamos[46] que se dirige la persona y que no están del todo errados, pues pueden describir la relación tormentosa con sus objetos de amor[47] o pueden ser parte de una descripción más o menos certera de sí mismos[48]. Por ello, tenemos que plantearnos los vínculos entre el amor y la culpa. Si el primero es una imposición y representa un sometimiento constante, es de esperarse que el sujeto tenga que negociar constantemente su posición como digno de amor. Si el amor es lo que promete la existencia, entonces el sujeto tendrá que tomarlo como moneda de cambio para su continuidad. De hecho, desde la *lógica* inconsciente será preferible enfermar a ver comprometido el amor que desde siempre se ha vinculado con una forma de supervivencia psíquica. En otras palabras, la culpa aparece como una forma de regulación de la hostilidad o la agresividad hacia los objetos, entiéndase esto también como la renuncia a la satisfacción pulsional que se exige culturalmente a fin de mantener los vínculos primordiales de amor que han posibilitado la existencia. Antes de demostrarse a sí mismo su potencia destructora, el sujeto enfermaría. Antes de demostrar su potencia destructora a sus objetos de amor, el sujeto se identificaría con ellos y los incorporaría para poder juzgarlos indirectamente. Imaginemos entonces la potencia del amor y el aprendizaje que conlleva para los sujetos, a tal punto de quedar sometidos más allá de sí mismos a una relación de amor. Si bien la relación primordial nunca puede ser

[46] "La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo". (Freud, 2005j, p. 242)

[47] En relación a los objetos de amor: "Si con tenacidad se presta oídos a las querellas que el paciente se dirige, llega un momento en que no es posible sustraerse a la impresión de que las más fuertes de ellas se adecuan muy poco a su propia persona y muchas veces, con levísimas modificaciones, se ajustan a otra persona a quien el enfermo ama, ha amado o amaría. Y tan pronto se indaga el asunto, él corrobora esta conjetura. Así, se tiene en la mano la clave del cuadro clínico si se disciernen los autorreproches como reproches contra un objeto de amor, que desde este han rebotado sobre el yo propio". (Freud, 2005j, pp. 245-246)

[48] En relación a uno mismo, Freud (2005j) comenta: "Tanto en lo científico como en lo terapéutico sería infructuoso tratar de oponérsele al enfermo que promueve contra su yo tales querellas. Es que en algún sentido ha de tener razón y ha de pintar algo que es como a él le parece" (p. 244). Agrega más adelante: "Cuando en una autocrítica extremada se pinta como insignificantucho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar sus debilidades de su condición, quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así". (p. 244)

mantenida como tal, se intentará a toda costa sostenerse atado a dicho amor. Es decir, las relaciones mientras existan estarán sometidas a la pérdida como cualquier otra producción humana, pero al sujeto le costará mucho trabajo aceptar que toda pérdida conlleva una modificación. Las transformaciones en los vínculos de amor son aterradoras justamente por su impredecibilidad y por la fragilidad que mantiene unidos a los seres humanos. En este sentido, la sujeción se ubica en la confusión insuperable entre el ser y el tener.

El texto de Freud reelabora este vínculo y es así que encontramos el que considero el nudo principal de *Duelo y melancolía*: la identificación con los objetos resignados. Esta tesis será fundamental para los desarrollos posteriores en relación al Yo y al Superyó. Cuando ha habido "una afrenta o un desengaño de parte de la persona amada" la relación con dicho objeto se trastoca, pero uno no abandonaría fácilmente las fuentes de amor con las que uno se ha hecho y por ello, en la búsqueda de mantener el lazo, la libido se desplazará hacia otro objeto, se retirará al Yo. El Yo toma sobre sí al objeto que habría de perderse, para eternizar el precario vínculo de amor:

> Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación (…). La identificación narcisista con el objeto se convierte entonces en el sustituto que la investidura de amor, lo cual trae por resultado que el vínculo de amor no deba resignarse a pesar del conflicto con la persona amada. (Freud, 2005j, pp. 246-247)

La relación con los objetos de amor toma un nuevo matiz dentro del Yo de la persona. Es ahí donde se llevarán a cabo las disputas y los reclamos al objeto de amor, tomado ahora como Yo. Es ahí donde Freud encuentra una explicación para los autorreproches, que representan esa baja estima de sí que diferenciaría a la melancolía del duelo. La relación con el objeto de amor se ve afectada por una pérdida, ya no se puede mantener como en un estado previo, ya no se encuentra en el otro una correspondencia a la propia mirada amorosa, ya no se puede ser con el otro como se era

antes, pero nada se le puede reprochar directamente. Si hubiera una vía de reproche directo podría comunicarse el malestar al objeto de amor. Quizá esta vía se vea impedida también por los círculos culturales donde se encuentre el sujeto y haya restricciones en relación al amor que sean más exacerbadas para unas personas que para otras. Lo cierto es que se formará un síntoma compromiso en caso de la melancolía para, al igual que en la neurosis obsesiva, mostrar el enojo con los otros sólo a través del malestar subjetivo propio. El síntoma deviene un instrumento de lucha en la relación con otros y con uno mismo como otro, a falta de una acción política más consciente; la relación con los objetos de amor es una estrategia de poder, de forcejeo, de manipulación que se expresa a través del síntoma. Al menos bajo este esquema, el síntoma es una forma o un intento de someter la voluntad del otro:

> En ambas afecciones [melancolía y neurosis obsesiva] suelen lograr los enfermos, por el rodeo de la autopunición, desquitarse de los objetos originarios y martirizar a sus amores por intermedio de su condición de enfermos, tras haberse entregado a la enfermedad a fin de no tener que mostrarles su hostilidad directamente. (Freud, 2005j, p. 249)

La culpa por el desconocimiento de quién se es en el mundo estaría agarrada así de una forma de castigo hacia uno mismo y hacia los demás. Ésta sería la manifestación de una forma precisa de compromiso con los objetos de amor que puede llegar hasta el daño físico pues la persona "puede tratarse a sí mismo como un objeto" (p. 249) y darse o intentar darse muerte.

Del mismo modo, hay un componente crítico que se dilucida cada vez más. Esa instancia reguladora y punitiva todavía misteriosa de *Duelo y Melancolía* o de *Introducción del narcisismo* posibilitará el enriquecimiento de la teoría psicoanalítica cuando aparezca el Superyó como fundador de la consciencia moral y como ordenador del acceso al ideal del yo. Tanto el superyó como el Yo se desprenderán del Ello (2005a; 2005d), pero el primero se diferenciará por su crítica incansable hacia el segundo. Una de sus medidas más importantes será la instauración de un cuadro regulado de acciones con el que afrontará al Yo de manera constante. Todas las condiciones de amor por parte de los padres, así como todas las acciones que amenazaban con desprender a la cría de dicho amor encuentran dentro de esta nueva instancia un lugar. La consciencia moral

como representante de dicha instancia crítica tendrá que limitar o empujar a limitar constantemente las negociaciones que el Yo intenta llevar a cabo. He ahí que el sentimiento de culpa aparecerá como parte de la confrontación entre una y otro: "La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como *sentimiento de culpa*". (Freud, 2005d, p. 38)

En *El yo y el ello* Freud (2005d) continúa la discusión de la enfermedad y la culpa. Explica que muchas veces la enfermedad es vivida como una forma de castigo, un castigo con fuerza de satisfacción[49], y que ello revelaría el por qué para muchos pacientes es tan insoportable cualquier avance en la psicoterapia pues se estaría jugando en el síntoma un sentimiento de culpa que no alcanza la consciencia: "ese sentimiento de culpa es mudo para el enfermo, no le dice que es culpable; él no se siente culpable, sino enfermo" (p. 50). Por un lado, se pone en juego una forma de moralidad que se desconoce, pero que repercute en la forma en que la persona se siente a sí misma. Por otro, esta situación muestra los recursos psíquicos del poder para poder desviar de la consciencia algo que aparecerá como extrañeza desde el cuerpo *propio*.

Freud diferenciará este sentimiento inconsciente de culpa –vinculado con el saberse enfermo- del sentimiento de culpa que es consciente, ya que ahí se trataría de una "tensión entre el yo y el ideal del yo" (p. 51), siendo éste último la expectativa del Yo, su punto de referencia, la norma cultural con la cual se topa. Asimismo, Freud diferenciará el sentimiento de culpa muy particular de la melancolía, pues se encontraría más o menos en medio de los anteriores. Es consciente porque la identificación con el objeto resignado se ha llevado hasta el Yo, pero no es del todo consciente pues no se sabe de dónde proviene todo el malestar. En otras palabras, se sabe que se es culpable y que el castigo que se siente no está del todo desatinado, pero se desconoce su motivación última, se desconoce que se está identificado con el objeto resignado y que de ahí proceden los autorreproches que se hace. Por esto, la melancolía es la gran paradoja en relación a la culpa y al castigo. Tiene una relación muy particular entre instancias y el ejemplo más específico es el que da Freud del vínculo entre el superyó y la consciencia pues para él:

[49] "Por último, se llega a la intelección de que se trata de un factor por así decir 'moral', de un sentimiento de culpa que halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo del padecer". (Freud, 2005d, p. 50)

“En el caso de la melancolía es aún más fuerte la impresión de que el superyó ha arrastrado hacia sí a la conciencia. Pero aquí el yo no interpone veto, se confiesa {*bekennen*} culpable y se somete al castigo” (2005d, p. 52). Esto evidencia el conocimiento parcial del Yo ante su situación. Sabe, pero no todo, de su posición ante la instancia crítica. Quizá se sepa culpable justamente porque sabe de su agresividad en relación a los objetos amados, sabe de su enojo dirigido contra ellos. La melancolía no se engañará absolutamente porque sabe parcialmente que la culpa es una forma de regulación de su propia destructividad. Así la vincula Freud también con las limitaciones que se impone a sí misma ante los objetos de amor: “Es asombroso que el ser humano, mientras más limita su agresión hacia afuera, tanto más severo –y por ende más agresivo- se torna en su ideal del Yo” (p.55). O dicho de otra forma: “Mientras más un ser humano sujete su agresión, tanto más aumentará la inclinación de su ideal a agredir a su yo” (p. 55).

Melanie Klein reelaborará con fuerza algunos de los comentarios anteriores de Freud. En la posición depresiva, reformula particularmente las tesis sobre la melancolía de Freud. Una vez que la cría logra cierta unificación de los objetos parciales se da cuenta que ha agredido también a aquellos objetos que eran fuente de satisfacción, lo que provoca un malestar denominado culpa. Ésta representaría la agresividad puesta sobre los objetos de amor y que los ha amenazado. La culpa entra a escena como una forma de regular el vínculo con los objetos, como una forma de determinar las direcciones de la destructividad inherente a cualquier tipo de relación objetual. Además, la culpa no se presenta en la teoría kleiniana solo como momentánea o como una fase precisa del desarrollo sino como una constante en la vida humana, ya que durante ésta no quedará nunca superada la ambivalencia inconsciente en relación a los objetos, nunca se superará del todo la parcialidad con la que se experimentaría el vínculo con los otros. La culpa será así una forma constante de regular la destructividad a lo largo de la vida.

Por otra parte, la importancia de la culpa radica en lo que motiva a hacer. No es solamente un sentimiento agobiante sino que es la base para acciones sociales creativas, incluido el síntoma. El sujeto que se ve agobiado por la culpa lleva a cabo acciones

reparativas[50] por el daño hecho a los objetos de amor y ese movimiento de creación es mucho muy valorado en la teoría kleiniana pues presentaría a la culpa como un motor fundamental del psiquismo humano. Sin culpa, sin esa forma de regulación de nuestra destructividad, no podríamos coincidir, aunque parcialmente, ni con los valores culturalmente impuestos sobre nosotros ni con las formas de relación que mantenemos con nuestros objetos de amor. En otras palabras, la culpa echa a andar la reparación para que el amor (neurótico) se mantenga y se dosifique la destructividad. La reparación no se lleva a cabo de una vez y para siempre sino que puede pensarse como parte de los encuentros con otros objetos. Por ejemplo, en la vida, uno pasaría a interactuar con los otros, como depositarios del amor, bajo el modelo de relaciones pasadas y uno se colocaría alternativamente en posiciones de poder o en posiciones de sumisión ante los otros. Klein explica el caso de los padres y de los hijos para demostrar cómo los últimos pueden *corregir* la forma en la que fueron tratados por los primeros o, descrito con otras palabras, pueden recrear las relaciones de sometimiento ante sus padres para reelaborarlas y poder reparar a sus objetos de amor dentro de ellas. Esto es muy interesante porque Klein no se detiene en lo que fue o en lo que pudo ser en la relación con los padres; ella mantiene esa relación viva y no determinada pues en la reactualización de dicha relación se contempla lo que se anhelaría, desearía o esperaría de la relación con los padres.

> Mediante la fantasía retrospectiva de desempeñar simultáneamente el papel del buen hijo y del buen padre eliminamos parte de nuestros motivos de odio, logrando así neutralizar las quejas contra los padres frustradores, el furor vindicativo que ellos nos han provocado y los sentimientos de culpa y desesperación provenientes de este odio que dañaba a los que eran al mismo tiempo objeto de nuestro amor. (Klein, 1990a, p. 316)

La reparación queda abierta durante la vida y funciona como una estrategia de negociación del pasado como presente. Me interesa mucho remarcar esto porque esta reactualización de los vínculos primeros tiene relaciones directas con el terreno de lo

[50] "Junto con los impulsos destructivos existe en el inconsciente del niño y del adulto una profunda necesidad de hacer sacrificios para reparar a las personas amadas que, en la fantasía, han sufrido daño o destrucción. En las profundidades de la mente el deseo de brindar felicidad a los demás se halla ligado a un fuerte sentimiento de responsabilidad e interés por ellos, que se manifiesta en forma de genuina simpatía y de capacidad de comprenderlos tales como son". (Klein, 1990a, p. 315)

social. Me interesa dejar la pregunta de si los sentimientos de culpa pueden ser recuperados y explotados desde lo social de forma diferencial, es decir, de si hay ciertas estrategias de poder desde lo social que dejarían para algunos sujetos una marca culposa mucho más evidente. Pienso, para colocar un ejemplo, en el terreno de la sexualidad y en cómo hay algunas prácticas y algunos tipos de encuentros que son motivo de vergüenza, de malestar social y que muchas veces terminan siendo también una fuente de culpa y de malestar en relación a los otros. También, pienso si al anteponer la homosexualidad a un desarrollo dicho como normal no se habrá cooperando a instaurar la culpa de forma diferencial a través de una idea de desarrollo inhibido o no completo. Si el tema de la reparación está basado en una forma de recomponer, sin nunca olvidar, las formas de agravio que se han dirigido hacia los objetos amados me pregunto cómo impactan los arreglos sociales en las oportunidades de reparación que se le ofrecen a los sujetos durante una vida. También, creo que hasta aquí debemos interrogarnos por las nociones de responsabilidad e individuación que la culpa conlleva. El psicoanálisis tiende a hacer lecturas de la culpa desde el sujeto, sin hacer muchas veces una crítica histórica de cómo se distribuye la culpa y la vergüenza a nivel social. Las posiciones culposas, así, nunca están despegadas de la moral cultural y es por ello fundamental pensar que la culpa nunca es propia, sino que siempre se trata de encarnar una culpa colectiva alrededor, por ejemplo, de la sexualidad.

En *Amor, culpa y reparación* Klein (1990a) presenta el ejemplo de una pareja heterosexual[51] y explica cómo, si hay una gratificación mutua, podrán reelaborar sus fantasías destructivas antaño dirigidas hacia sus progenitores[52]. También comenta las

[51] Quedan sin responderse las preguntas siguientes: ¿Cómo y en qué momento aparece la heterosexualidad? ¿Cómo y en qué momento la diferencia sexual entra como un instrumento de reparación? Según Klein, una relación amorosa satisfactoria modifica la postura vital general. Yo me pregunto si al agarrarse de la diferencia anatómica de los sexos no se restringe el amor a la heterosexualidad y se le excluye como una forma de reparación para otro tipo de relaciones, incluidas las de personas del mismo sexo. Este puede ser uno de los motivos por los cuales la homosexualidad mantiene un estatuto marginal dentro de la teoría psicoanalítica. Si bien en una nota al pie de página Klein sostiene que en las relaciones entre personas del mismo sexo puede haber mucho amor, no se llega a un desarrollo del tema.

[52] Por ejemplo, en relación a las prácticas sexuales de una mujer y su marido, Klein sostiene: "También las fantasías de índole restauradora están conectadas con sentimientos y deseos sexuales. Todo este fantasear inconsciente tendrá gran influencia sobre los sentimientos de la mujer hacia su marido. Si éste la ama y además la gratifica sexualmente, sus fantasías sádicas inconscientes se debilitarán" (1990a, pp. 317-318). Además: "Las gratificaciones sexuales no sólo le proporcionan placer, sino que también la apaciguan y protegen contra los temores y sentimientos de culpa derivados de sus primeros deseos sádicos" (1990a, p.

relaciones que pueden tener con los hijos propios y cómo ello sería una forma de posicionarse en el lugar de anhelo o deseo paterno-materno. Pienso que la legitimidad social del matrimonio o de la crianza de los hijos no es una garantía de reelaboración en muchas vidas. Pienso en el caso de la homosexualidad y su repudio institucional histórico, pienso en las dificultades sociales con el que se encuentran ciertas formas de deseo y la imposibilidad que tienen para llevarse a cabo en ciertos escenarios. Me gustaría al menos dejar la pregunta de si la culpa en ese sentido tiene diferentes formas de elaboración con base en la orientación sexual u otras formas de diferenciación del desarrollo *normal* de la subjetividad humana[53]. Vale la pena tener en cuenta el número ínfimo de casos de homosexualidad presentados para ilustrar una forma de desarrollo psíquico sano, a diferencia de los muchos casos donde la homosexualidad ha quedado vinculada con un desarrollo subjetivo carente o repleto de malestar. Esto en toda la historia del psicoanálisis, Freud por delante.

En fin, la culpa en la teoría kleiniana guarda esas dos posibilidades. La primera se inclina hacia la creación y hacia las acciones que sostienen la cultura. La segunda mantiene que si los sentimientos de culpa "son demasiado intensos tienen el efecto de inhibir las actividades o los intereses productivos" (Klein, 1990a, p. 338). Si esto es útil para una teoría sobre la resistencia tendrá que matizarse la separación entre un mundo interno y uno externo, que ha sido la crítica clásica a la teoría kleiniana. Yo no sostengo aquí la preexistencia de un mundo de fantasías con base filogenética, más bien intento dar cuenta de la lectura posible de Klein en relación a la otredad. La potencia de la intervención de los otros como frustradores o gratificadores, no de necesidades o anhelos socialmente elaborados, sino de impulsos que parten desde la base erógena misma, es

318). En relación al hombre, la reproducción se coloca como un punto importante de la relación: "Sentirá entonces que su pene es un órgano bueno y curativo, que proporciona placer a la mujer, repara su genital dañado y le da hijos. Una relación feliz y sexualmente gratificadora le prueba la bondad de su pene y también, inconscientemente, el éxito de sus intentos de reparación". (1990a, pp. 318-319)

[53] Además de lo dicho, Klein sostiene que en una relación heterosexual existe la posibilidad de reparar al genital del sexo opuesto: "Debido a que en las profundidades de su mente perdura la idea de que su genital es peligroso y podría dañar el del marido –noción que proviene de sus fantasías agresivas contra su padre- parte de la satisfacción que obtiene deriva del hecho de comprobar que sus genitales son buenos, puesto que proporcionan a su marido placer y felicidad". (1990a, p. 318). Según Klein, una forma de reparación en la relación de una mujer y un hombre conlleva el cerciorarse de que el propio genital no dañará al genital del otro, algo que no se ha explorado en una relación entre personas del mismo sexo sin tonos psicopatológicos. Sería interesante pensar también en las formas de reparación que pueden posibilitarse en estas relaciones donde se asume que la genitalidad guarda rasgos comunes.

decir, aquel material primordial desde donde surgirá un cuerpo. Sólo de esa manera la relación de uno mismo con los otros puede tener un lugar destacado en esta presentación, pues se trata de pensar la formación del sí mismo como resultado de los encuentros que se van teniendo desde la parcialidad pulsional. No hay imágenes totales en un principio ni a lo largo de la vida y por ello tendremos que pensar el campo de lo social como siempre comprometido con una parcialidad que se gratifica de forma independiente a la lógica que poco a poco se va ganando y que intentaría hacer de persona un sinónimo de objeto, sin jamás llegar a conseguirlo.

Uno se vinculará con uno mismo y con los otros a partir de los modelos de satisfacción libidinal que se vayan diseñando y de las maneras en las que se vayan modificando. Coincido en que durante la infancia la dimensión de otredad grava un prototipo de los encuentros posteriores de la vida, y que el sufrimiento infantil[54], que media la construcción subjetiva, es inmenso. También es importante señalar para los fines de esta investigación que el amor se ama a sí mismo y el odio se odia a sí mismo[55] en un juego donde el sujeto se toma como otredad e intenta satisfacer sus impulsos contrarios exteriorizándoles y colocándolos proyectivamente en el afuera. Así, la relación de sometimiento puede reinterpretarse como una relación con uno mismo donde, como Foucault intuía, hay una forma de deseo vuelta hacia el sujeto mismo que se pone en juego. Quizá podría decir que el deseo de sometimiento o el deseo de castigo coinciden con la manera en que uno puede o no puede tramitar ciertas formas de agresividad.

Aquí tenemos que recuperar la discusión freudiana sobre la criminalidad y la búsqueda de castigo tal como la reelabora Klein, pues ella sostiene que ante una desmezcla donde prime la destructividad los sujetos tenderán a construir imágenes muy particulares del mal como proviniendo tanto del interior como del exterior. Si la cría o la posterior persona se encuentran con situaciones donde la destructividad no encuentre

[54] "Lo que aprendemos sobre el niño y el adulto a través del psicoanálisis es que todos los sufrimientos de la vida posterior son en su mayor parte repeticiones de estos sufrimientos tempranos, y que todo niño en los primeros años de su vida pasa por un grado inmensurable de sufrimiento" (Klein, 1990c, p. 181). Con prototipo no me refiero a una reactivación de vivencias infantiles concretas sino a la reactivación del modelo de sufrimiento que infinitas vivencias de malestar durante la infancia fueron delineando.

[55] "Odiamos en nosotros las figuras duras y severas que también forman parte de nuestro mundo interno y que son en gran medida el resultado de nuestra propia agresión hacia nuestros padres. Sin embargo, en el fondo, lo que más violentamente odiamos es el odio interno en sí". (Klein, 1990a, p. 343)

una forma de regulación adecuada para los logros de la cultura, se tenderá a mantener dicha forma de satisfacción pulsional pese a que los sentimientos de amor se vean representados por un atroz sentimiento de culpa que empuje hacia la criminalidad. A mí me parece que esta tesis es muy plausible y que el psicoanálisis está lejos de agotar todas sus posibilidades. Por supuesto, no se trata ni de una paternalización o patologización del acto criminal tanto como del entendimiento de las acciones humanas que pueden estar sostenidos en modelos de satisfacción pulsional destructores y no regulados por un sentimiento de culpa que coincida con los valores creativos de lo humano. La posibilidad contraria es que exista una culpa avasalladora y que eso impida justamente a la persona poder elaborar su amor desde otro lugar. Finalmente, mucho de lo que encara el criminal es sólo lamento hacia el mundo malo que tiene enfrente, sin quizá poder dar cuenta de la complejidad de sentimientos que motivan justamente dicha percepción. Como con Freud, paradójicamente un acto antisocial tiene que ver con la posibilidad de disminuir el sentimiento de culpa del sujeto. Klein (1990d) explicaría esta relación de la siguiente manera:

> Como el objeto persecutorio odiado era originalmente para el bebé el objeto de su amor y libido, el criminal está ahora en situación de odiar y perseguir su propio objeto amado; como ésta es una situación intolerable es preciso suprimir todo recuerdo y conciencia de cualquier sentimiento de amor por cualquier objeto. Si no hay en el mundo más que enemigos, y esto es lo que siente el criminal, a su modo de ver su odio y destructividad se justifican ampliamente, actitud que alivia algunos sentimientos inconscientes de culpa. (p. 265)

Con el ejemplo de la criminalidad tenemos un paradigma, también utilizado por Foucault, para analizar y explicarnos algunos hechos de la vida de las personas en general. Principalmente, ubicamos la necesidad de pensar en la culpa como un regulador psíquico de la destructividad y como una de las formas de compromiso desde las cuales el psiquismo se constituye. Aquí más que nunca el psiquismo es un efecto y no una causa, ya que la base para el psiquismo son las fuerzas aplicadas a la potencia erógena y las respuestas que desde esa potencia erógena aparecen como contragolpe. Los cuidadores colocan una tensión en el futuro cuerpo de la cría y, como trampolín, reciben

respuestas singulares que se van registrando y van conformando a paso lento la gran característica distinta de los seres humanos, su mundo psíquico.

**Deuda y gratitud**

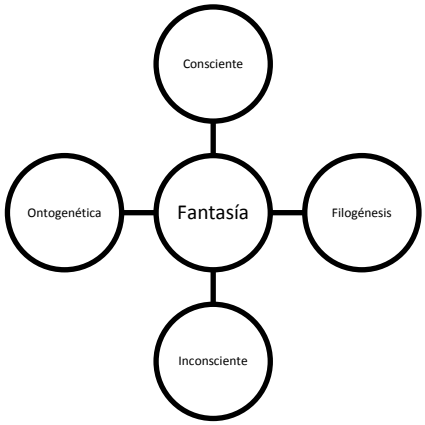
Algunas veces la deuda se funde con la culpa. A mí me interesa intentar una diferenciación clara y estratégica para los entendimientos psíquicos del poder. Si la culpa necesita de una agresión reconocida en contra de una otredad particular, si está basada justamente en la proyección destructiva de la pulsión de muerte, en el caso de la deuda no se trata de dicha destructividad tanto como del reconocimiento de los antecedentes que son garantes de existencia. En otras palabras, la culpa conlleva el daño hacia la otredad mientras que la deuda se sostiene en el reconocimiento de una otredad que precede, sin tener que intentar destruirla. Tanto la culpa como la deuda están en relación directa a los usos del amor, pero la deuda alcanza un margen más amplio pues enfoca su visor hacia el campo de lo simbólico. La deuda y la culpa son dos posibles vínculos con el amor, cada una se ubica a un lado de éste y tira hacia sí. El reconocimiento de una deuda simbólica puede movilizar las acciones de las personas, pero no tanto como una forma de reparación del daño sino como una responsabilidad subjetiva. Quiero diferenciar así las acciones que son formas de reparar un daño de aquellas que se sostienen en la retribución de todo aquello que posibilita que una persona exista. Es cierto que la deuda puede funcionar con cierto matiz de manipulación, una manipulación que excede la relación uno a uno pues se trata de una forma de deuda simbólica que sobrepasa las advertencias individuales. Todo sujeto queda atado así a una deuda que se verá en la necesidad de pagar de distintas formas.

La modalidad más clara de deuda simbólica se ubica en los límites del pensamiento mismo, ya que al quedar identificados con cierta precedencia simbólica la mayoría de los sujetos podrá ubicar formas de bienestar que son confortables y suficientes para darle espacio a su propia existencia. Se piensa lo que se quiere, pero porque el querer está determinado por fines culturales particulares. El campo del lenguaje está ordenado de tal manera que los sujetos de un momento histórico particular puedan compartir formas y contenidos intelectuales y para que exista una forma de confrontación interna entre ellos que sea productiva para los manejos del poder. En ese campo de lucha habrá sujetos que

podrán entrar más fácilmente en las estrategias de manipulación a través de la deuda simbólica y de hecho servirán como instrumentos para mantener cierto orden de las cosas a nivel cultural. Por otra parte, habrá otros sujetos que tengan que renegociar constantemente lo simbólico para poder otorgarse un lugar en el universo cultural. Es a través de estos sujetos, que no se ubican fácilmente en las formas de gratificación que oferta lo simbólico, que conoceremos las estrategias de trabajo de la deuda. Los que no caben o se identifican del todo en la deuda tendrán dificultades para pagar lo que se les exige, justamente porque se extrañan de la deuda, a diferencia de la neurosis que se identifica como garantía de un pago imposible y desde ahí organiza su síntoma-vida[56]. En otras palabras, se rechazará la deuda cuando no se pueda pagar pero todo obligue a hacerlo.

En el esquema freudiano encontramos una clara alusión al papel de la deuda en las fantasías primordiales. Son éstas las que funcionarán de una manera privilegiada y serán en parte las encargadas de demostrar la deuda y en parte aquellas encargadas de ejecutar su cobro. Hagamos un recorrido pequeño de las fantasías para poder dar cuenta de cómo quedan vinculadas con las estrategias del poder.

Son distintos los matices que en la obra freudiana podemos encontrar en relación con la fantasía. De la fantasía consciente, de los sueños diurnos, puede ser localizada una línea de continuidad hasta las fantasías inconscientes. Asimismo, de la fantasía individual podemos localizar otro lazo que se estira hasta la fantasía como un producto humano filogenético. Veámoslo esquemáticamente:




[56] Agradezco a Víctor Ortiz sus comentarios sobre este punto.

Ahora bien, hay al menos tres énfasis que se pueden localizar en la noción de fantasía en la obra freudiana: la fantasía-síntoma, la fantasía-arte y la fantasía-origen de sujeto. Estas tres nociones de fantasía están vinculadas a la defensa (inhibiciones y síntomas) y al deseo, como formación de compromiso. La fantasía-síntoma, estará formulada como una defensa ante ciertas vivencias de la persona; la fantasía-arte será una creación, sostenida en algunas de las vivencias del autor, pero que, por su cuidadosa elaboración, permita que los espectadores puedan quedar vinculados con su propio deseo; finalmente, también la fantasía quedará como el fundamento para la propia creación del sujeto: las fantasías primordiales permiten no sólo elaborar una ficción de origen para el sujeto sino también describir parcialmente su funcionamiento en tanto dependiente de dicha *ficción de origen*. Es decir, toda ficción de origen es también la fuente de organización del futuro. En tanto ficción de origen se ordenan las así las estrategias del poder que modelan y echar a funcionar las expectativas, promesas y esperanzas del sujeto.

En relación a la deuda, interesa sobre todo este tercer énfasis, pues Freud poco a poco lo trabajará como un eje importante de la estructuración psíquica. Sus trabajos parecen llevarlo a una problematización cada vez más referida a la filogénesis. Una primera aproximación a las fantasías originales se presenta en el texto *Sobre las teorías sexuales infantiles* (Freud, 2005o). En este texto se establece que no hay una diferencia, en términos de humanidad, entre personas con neurosis y personas con salud mental. Se sostiene que tanto unos como otros hacen frente a los mismos complejos psíquicos[57] y que la única diferencia sería en la forma de tramitarlos; unos y otros harían frente a lo mismo, aunque con distintos resultados y utilizando distintos medios. De esta forma, los contenidos psíquicos no aparecen como diferenciados; hay un común complejo psíquico que funcionaría en la salud y en el malestar. Esto apunta ya a una constitución psíquica que se vinculará con ciertos contenidos, o, para ser preciso, con ciertas teorías sobre el mundo por parte de los pequeños. Estas teorías sexuales infantiles serían, según la aseveración freudiana, compartidas por todos los niños.

[57] "La diferencia sólo reside en que los sanos saben dominar esos complejos sin sufrir perjuicios grandes, registrables en la práctica, mientras que los neuróticos consiguen sofocarlos pero al precio de unas costosas formaciones sustitutivas; vale decir que fracasan en la práctica". (Freud, 2005o, p. 188)

Las teorías sobre el nacimiento representarán un primer cuestionamiento de mundo; la localización de un espacio de vacío impenetrable para la epistemología humana. De ahí en adelante, sólo se podrá teorizar, teorizar mundo, aunque esto pueda ser lo más diverso posible. Es decir, el primer cuestionamiento de mundo no está necesariamente atado a una conjetura específica (como la teoría del nacimiento); más bien, se trata de localizar un agujero en el conocimiento de mundo que no se cerrará y sí echará a andar la marcha humana hacia el saber infinito. Ese es el primer interrogante sobre el *origen* de mundo, sobre un alguien-en-el-mundo. El pequeño parece darse cuenta de algo que no puede ser dicho, ni por él ni por sus familiares, se da cuenta de que todo lo que escucha de mundo *no es*. De ahora en adelante, su ansia epistemológica, su *pulsión autónoma de investigar* será un imperativo para intentar controlar el agujero de mundo que ha localizado. Sus manos están ahora en constante teorización: “la pregunta misma, como todo investigar, es un producto del apremio de vida, como si al pensar se le planteara la tarea de prevenir la recurrencia de un suceso tan temido” (Freud, 2005o, p. 190). Es así como todo saber parte de un enigma de mundo; el saber es un agujero que intenta cerrarse con conocimiento de mundo, se intenta prevenir que ese agujero crezca, se intenta parchar el mundo. En algún momento se logra cierta conformidad con las vías posibles del conocer; se aceptan las teorías de mundo que nos presenta nuestro contexto, la docilidad entra en juego.

Freud, muestra entonces el paso desde el complejo psíquico general al complejo nuclear de la neurosis. El mundo presenta un enigma tanto a la persona con neurosis como a la persona sana, pero la persona sana de alguna manera logra una confluencia con el mundo que le permite continuar sin mayor conflicto psíquico. No pasa lo mismo con la persona con neurosis porque algo de la tramitación de mundo pareció no acoplarse del todo o satisfacer esa pulsión de investigar y, por ello, se negocia una escisión que tendrá como resultado una formación de compromiso. Por ello, el síntoma puede ser pensado como una forma de investigación por otros medios. Finalmente, el síntoma es una manera curiosa de investigar el mundo y de obtener respuestas, aunque parcialmente fuera del campo privilegiado epistemológicamente que es la consciencia. También por esto, el síntoma puede ser pensado como una forma de resistencia a la hegemonía que encontramos en las formas oficiales del conocimiento de lo humano. Recordemos que en

*Duelo y Melancolía,* Freud (2005j) está intrigado sobre el por qué un sujeto tendría que enfermar para saber de sí o decir de sí ciertas cosas que sólo la enfermedad parece justificar. Es como si aquí el trabajo de investigación de mundo de la pulsión quedara del lado de lo inconsciente; siguiera su cuestionamiento hacia el saber de sujeto, pero también hacia el saber de mundo que le permite poder cuestionar su propio entendimiento de sí. Se establece una analogía de la cual no podremos apartarnos, una entre las teorías sexuales infantiles y las teorías adultas de mundo: "Aunque grotescamente falsas, cada una de ellas contiene un fragmento de la verdad, y son análogas en este aspecto a las soluciones tildadas de 'geniales' que los adultos intentan para los problemas del universo cuya dificultad supera al intelecto humano". (Freud, 2005o, p. 192)

Aquí, Freud parece anunciar que lo que puede él sostener de sus teorías sobre la sexualidad infantil está marcado por su propia negación. El conocimiento de mundo de la humanidad está destinado al límite eterno de la consciencia de mundo por un lado, y a la no existencia por el otro; por tanto, a su creatividad. Niños y adultos tienen teorías para explicarse su situación de mundo, aunque no parezcan estar totalmente convencidos de sus afirmaciones. Lo que les queda es mantenerse en un ritmo de aceptación constante ante lo que pueden conocer de mundo y ante lo que pueden presuponer que está fuera de los límites de dicho conocimiento. Ahora bien, no parece sencillo tolerar un agujero de mundo de esta magnitud, la resistencia al vacío provoca vértigo, así que sólo queda apresurarse tras teorías y formulaciones que ayuden a parchar, aunque sea con un engaño sabido, ese vacío de mundo. Aquí, parece que Freud recurre ya a las fantasías como un producto de tiempos pasados, no vivenciados por el sujeto; parece que apunta a las fantasías primordiales pues, más que vivencias particulares, se pone en juego la constitución psicosexual:

> Lo que hay en esas teorías de correcto y acertado se explica por su proveniencia de los componentes de la pulsión sexual, ya en movimiento dentro del organismo infantil. En efecto, tales supuestos no han nacido del albedrío psíquico ni de unas impresiones causales, sino de las objetivas necesidades de la constitución psicosexual; por eso podemos hablar de teorías sexuales típicas en los niños, y por eso hallamos las mismas opiniones erróneas en todos los niños cuya vida sexual nos resulta accesible. (Freud, 2005o, p. 192)

Algo de lo general en la estructura impera, si bien los contenidos particulares y los filamentos singulares apuntan a entramados fantásticos únicos. Así es como las teorías sexuales infantiles apuntan a una generalización, aun cuando sus aterrizajes en casos concretos tengan importantes diferencias. Los niños teorizarán sobre el nacimiento por el ano, sobre la posesión universal del pene o sobre el coito parental. Estas teorías sexuales infantiles están ahí para explicar algunos de los componentes de los análisis de Freud, que difícilmente podrían ser explicados de otro modo. Se trata siempre de un origen imposible que impone teorizar. Teoría y fantasía toman aquí una nueva relación; su vínculo se acrecienta; se acercan peligrosamente, a punto de fundirse una con otra. Las teorías de mundo y las fantasías ahora podrán jugar del mismo lado.

Este recorrido nos interroga sobre el deslizamiento desde la teoría de la seducción hasta las fantasías primordiales. El entender el discurso más del lado de la fantasía que del lado de lo realmente acontecido podría dar las pistas a seguir para entender por qué Freud poco a poco deslizó su entendimiento hasta las fantasías originales. Freud (2005p) en su *23ª Conferencia* escribe sobre éstas:

> Opino que estas fantasías primordiales –así las llamaría, junto a algunas otras –son un patrimonio filogenético. En ellas, el individuo rebasa su vivenciar propio hacia el vivenciar de la prehistoria, en los puntos en que el primero ha sido demasiado rudimentario. Me parece muy posible que todo lo que hoy nos es contado en el análisis como fantasía – la seducción infantil, la excitación sexual encendida por la observación del coito entre los padres, la amenaza de castración (o, más bien, la castración) – fue una vez realidad en los tiempos originarios de la familia humana, y que el niño fantaseador no ha hecho más que llenar las lagunas de la verdad individual con una verdad prehistórica. Una y otra vez hemos dado en sospechar que la psicología de las neurosis ha conservado para nosotros de las antigüedades de la evolución humana más que todas las otras fuentes. (p. 338)

Las fantasías originales han sido descuidadas en psicoanálisis o, quizá, poco utilizables ya que involucrarían a la biología y, en específico, a la teoría de la evolución. La fantasía originaria en Freud está cargada de supuestos esquemas hereditarios[58], pero

[58] Klein coincide mayormente con este esquema que será la base para su teoría del desarrollo temprano. Ella sí parece sostener la existencia activa de esquemas filogenéticos que son la base de las relaciones primordiales de objeto. El uso del término instinto en su teoría puede ser uno de los testimonios más claros

de alguna manera, incluso la biología o la teoría de la evolución, parece someterse a las construcciones arbitrarias del discurso. Esto quiere decir que aún si las fantasías pudieran ser investigadas como residuos filogenéticos, no podríamos pensar en contenidos determinados tanto como funcionamientos determinados; quizá los contenidos puedan variar o modificarse, quizá la seducción, la castración, el origen de la sexualidad o la diferencia de los sexos sea sólo una forma de entender el funcionamiento de las fantasías. Después de todo, lo que se trata es de narrar o ficcionar las vivencias con los recursos con los que se cuenta. Todo sujeto de poder debe justamente acoplarse a este tipo de funcionamiento ficticio. Las fantasías parecen funcionar más como formas de explicación, métodos de escape de un mundo que se hunde en el enigma; un mundo que se consume en el vacío; la fantasía es una manera de organización y de construir sentido dentro del aparato simbólico. La fantasía es de alguna manera la esperanza de seguir vinculado a algún sentido, aun cuando se sepa que todo sentido es ficción, y se esté bien al tanto de ello. Por eso en psicoanálisis puede hablarse de sentido, en tanto es un engaño que no engaña del todo, un engaño bien sabido; empero necesario.

Las fantasías primordiales son así una forma de dar salida a muchos de los enigmas en la teoría psicoanalítica de Freud, dígase el incesto, la diferencia sexual o el nacimiento de los seres humanos. Con Freud tenemos, en resumen, que en la fantasía parece jugarse un coqueteo con el imposible origen subjetivo, como si la tarea consistiera en buscar un origen que nunca existió, un origen que involucraría la desintegración misma del mecanismo que está empeñado en encontrarlo; es decir, para poder aproximarse al origen, la fantasía misma tendría que dejar de ser y disolverse en mundo. Asimismo, las fantasías primordiales funcionan como un entre o punto medio entre la subjetivación y los grandes procesos culturales. Me parece que la potencia de las fantasías primordiales es

---

de esta fidelidad teórica. Lacan considerará a las fantasías primordiales como parte de lo simbólico. Laplanche y Pontalis (2008) sugieren que, más que experiencias realmente vividas por los seres humanos, cosa que sería absurdamente difícil de comprobar, se trataría de generalidades que tengan que ver con los enigmas de la existencia humana. Ellos sostienen que "Freud se dedica a sacar a la luz secuencias típicas, guiones imaginarios (novela familiar) o construcciones teóricas (teorías sexuales infantiles) por medio de las cuales el neurótico y quizá también 'todo hijo de los hombres' intenta responder a los grandes enigmas de su existencia" (p. 144). Y agregan: "Como los mitos colectivos, intentan aportar una representación y una 'solución' a lo que para el niño aparece como un gran enigma; dramatizan como momento de emergencia, como origen de una historia, lo que se le aparece al sujeto como una realidad de tal naturaleza que exige una explicación, una 'teoría'. En la 'escena originaria' se representa el origen del sujeto; en las fantasías de seducción, el origen o surgimiento de la sexualidad; en las fantasías de castración, el origen de la diferencia de los sexos". (p. 145)

una clave inicial muy importante para repensar la deuda como una estrategia de regulación y sometimiento a lo simbólico. Hablar de estas fantasías es resaltar los antecedentes culturales como una forma de reconocerse parte de una producción que nos antecede y, sometidos a dicho sentimiento, ubicar la gratitud y llevar a cabo acciones en relación a ella.

Ahora quisiera vincular la deuda con una noción kleiniana muy interesante y poco recuperada desde el psicoanálisis: la gratitud. En *Envidia y gratitud*, Melanie Klein (1990e) se propone explorar estas dos emociones básicas de los seres humanos. Sin embargo, pone más énfasis en la envidia y en las dificultades en el desarrollo cuando ésta se presenta en una proporción mucho mayor a la gratitud. De dicha presencia excesiva de la envidia se concluye que el objeto bueno no puede quedar arraigado "porque él [la cría] siente que la gratificación de la que fue privado ha quedado retenida en el pecho que lo frustró" (p. 186). En otras palabras, la envidia daña la capacidad de amar y busca destruir la propia fuente de creación, el pecho. Aunque a la cría se le ofrezcan buenas condiciones, ésta tenderá a sentir envidia porque piensa que el pecho retiene para sí buena parte de sus cualidades, piensa que hay una forma de goce que le es negada y que es preferible destruirla en tanto no puede ser mía. Por ello, la envidia preferiría destruir la fuente creadora antes de permitir que otro haga uso de ella.

Klein es muy precisa cuando dice que la envidia tiene una base constitucional y de hecho le dedica casi todo su artículo a las formas en que los conflictos primordiales se representan en la situación transferencial. A mí no me interesa pensar la envidia en términos innatos, más bien me interesa partir de las cargas de tensión que son depositadas en la potencia erógena por parte de los padres y analizar el cómo dichas cargas son la base de las primeras formas defensivas. Ahí es donde puedo ubicar un Yo precario que tiene como tarea la defensa ante lo que percibe como hostil o agresivo. De la misma manera, a la gratitud no me interesa ponerla sobre una base innata, sino más bien como una forma de regulación social que comienza a ser infundida en la cría[59]. La gratitud sería la manifestación de un orden psíquico regulado por el amor. Como ya lo expresé,

[59] "El sentimiento de gratitud es uno de los más importantes derivados de la capacidad de amar. La gratitud es esencial en la estructuración de la relación con el objeto bueno, hallándose también subyacente a la apreciación de la bondad en otros y en uno mismo". (Klein, 1990e, p. 193)

más que un amor y un odio que funcionen de manera innata, yo privilegiaría el avance de lo social sobre la cría y vería ahí la primera instauración del orden de lo externo y lo interno, no tanto como la vieja dualidad psique-mundo sino como una forma de regulación psíquica que diseña, construye y mantiene al cuerpo mismo y lo hace entrar en un funcionamiento de ajenidad con lo que sólo ficcionalmente queda fuera de él. Si estas dos *realidades*, lo interno y lo externo, son apreciadas por Klein desde el nacimiento, yo quisiera colocarlas posteriormente, para identificar los primeros *cercamientos* sociales en torno a la potencia erógena y poder entender así el arranque del psiquismo, que tomará siempre de una manera propia los imperativos sociales. Así, podría reinterpretar la teoría de Klein como una que hace referencia a la instauración de un orden dual de funcionamiento –amor y odio; externo e interno- que es tan privilegiado desde el campo de lo social. De hecho, siguiendo su teoría bajo esta perspectiva uno entiende que el trabajo en análisis es un trabajo que vuelve a las formas en las que intentó instaurarse un orden dual de funcionamiento y uno ubica que el trabajo transferencial tiene que retornar a dichos lugares con el fin de replantear ciertas posiciones actuales en torno al mundo. La persona tiene que *asegurar mundo* y para ello el análisis se presenta como una segunda oportunidad para reelaborar algunas dificultades del desarrollo[60].

Quiero, a continuación, extender un poco las tesis sobre la gratitud en Klein para demostrar que ésta funciona como una forma de regulación psíquica. Si bien tendré que cuestionar algunas tesis de Klein, creo que me mantengo fiel al alcance de sus teorías sobre el reconocimiento y el agradecimiento por la bondad que se recibe. Esto es necesario porque creo que en su texto Klein anula constantemente sus propios comentarios sobre la gratitud y tiende a salirse de las dificultades por el lado de lo innato. Yo utilizo su teoría a mi manera, tomando la responsabilidad que ello necesita.

La gratitud en Klein tiene que ver con las formas de cuidado que se reciben, pero también es cierto que Klein no garantiza que ciertas formas de cuidado tengan siempre el

[60] Aunque el innatismo es, como Klein lo reconoce, una limitación clara para el trabajo psicoanalítico, también reconoce humildemente su potencial: "La existencia de los factores innatos referidos arriba, apunta hacia las limitaciones de la terapia analítica. A pesar de tener plena conciencia de ello, mi experiencia me enseñó que, sin embargo, en cierto número de casos podemos producir cambios fundamentales y positivos aun allí donde la base constitucional es desfavorable". (Klein, 1990e, p. 235)

mismo resultado[61]. Para ella, la base de la envidia y la gratitud deben buscarse en la constitución de la persona. Ella privilegia la relación con el primer objeto, la madre, y de pronto achica el universo de la cría a dicha relación. Sabemos que las cosas son mucho más complejas y que no hay una relación objetal fuera de todo un universo simbólico donde el primer objeto se produce en la relación con múltiples otros objetos. La gratitud, por tanto, tendría que considerar un espacio mucho más amplio que la relación con el primer objeto, que aunque muy importante nunca está aislado de una historia y un contexto que le ha posibilitado aparecer como objeto para otros depositarios. Con esto, quiero extender un poco los comentarios sobre la gratitud en el texto de Klein para situar a la cría en un universo simbólico mucho muy amplio y pensar que la gratificación que ella reciba tendrá una resonancia más allá de la relación que tenga con un objeto particular. La cría experimentará satisfacciones no sólo por sus propias fuerzas instintivas sino también por la historia que circula y constituye a los objetos que le proporcionan bienestar.

El caso de la gratitud es sumamente interesante porque retoma el otro costado de la formación subjetiva, el costado otro de lo psicopatológico o del sufrimiento. Es muy llamativo que Klein en su texto no haga muchos comentarios en torno a una potencia tan fuerte en la construcción humana. Sus comentarios son más bien marginales en relación al peso que hace sobre la envidia. En filosofía y en psicología muchas veces se privilegia el surgimiento del mal en los seres humanos, es decir, cómo los seres humanos llegan a posicionarse en la maldad o en la enfermedad. Pocas veces se habla de cómo la gente llega a la alegría de la existencia o a experimentar justamente la gratitud ante el mundo. Se busca la explicación y la descripción del mal, pero no así de lo que se considera el bien. En términos del poder, que va más allá del dualismo bien-mal, ambos son terrenos fértiles. El reconocimiento de lo que a uno se ha otorgado, de lo que nos ha sido dado, para poder existir es una clave indispensable para pensar el poder desde un terreno psíquico y funciona como una de las estrategias de perpetuación de lo social a través de lo psíquico. Si casi siempre se ha estudiado el poder a partir de aquellos sujetos que

[61] "Si la satisfacción de ser alimentado sin perturbaciones es vivida con frecuencia, la introyección del pecho bueno se produce con relativa seguridad. La gratificación plena al mamar significa que el bebé siente haber recibido de su objeto amado un don incomparable que quiere conservar: he aquí la base para la gratitud". (Klein, 1990e, p. 193)

parecen disentir de sus márgenes, también es posible estudiarlo a partir de aquellos que parecen entrar en su regulación de una manera conforme. Parto del lugar que me parece más claro en Klein (1990e), y se trata del vínculo entre la gratitud y ciertas acciones sociales de generosidad:

> La gratitud está estrechamente ligada a la generosidad. La riqueza interna deriva de haber asimilado el objeto bueno, de modo que el individuo se hace capaz de compartir sus dones con otros. Así es posible introyectar un mundo externo más propicio, y como consecuencia se crea una sensación de enriquecimiento. Aun cuando la generosidad es con frecuencia insuficientemente apreciada, esto no necesariamente socava la capacidad de dar. Por el contrario, en aquellos en quienes este sentimiento de riqueza y fuerza internas no está establecido de manera suficiente, los arranques de generosidad son a menudo seguidos de una necesidad exagerada de ser apreciados y agradecidos, y por consiguiente presentan la ansiedad persecutoria de haber sido robados y empobrecidos. (p. 194)

Klein intentará diferenciar las acciones generosas que están motivadas por un sentimiento de culpa de las acciones motivadas por una generosidad auténtica, aunque reconoce que es difícil[62]. En el plano de lo social uno llevaría a cabo acciones que podrían estar en el lado de la reparación culposa o del reconocimiento por la bondad que a uno le constituye. A mí me interesa mucho explotar esta segunda opción y ver cómo el sujeto se reconoce en deuda simbólica y sus acciones, aunque satisfactorias y probablemente alegres, están vinculadas con un pago simbólico. Me interesa pensar la gratitud en relación al reconocimiento que un sujeto puede dar a su existencia en el plano social. ¿Cómo, psíquicamente, se teje el camino para que un sujeto pueda llegar a reconocerse en deuda con un plano cultural y actuar en base a ello? Cuando la gratitud aparece como una forma de acción, creo que uno debería interrogarse por los límites que predice y

[62] "Con frecuencia encontramos expresiones de gratitud que resultan estar impulsadas más especialmente por sentimientos de culpa que por la capacidad de amar. Pienso que es importante distinguir en su nivel más profundo entre la gratitud y tales sentimientos de culpa. Esto no significa descartar algún elemento de culpa en el sentimiento de gratitud más genuino" (Klein, 1990e, p. 195). Esto sin demeritar el valor de la culpa en las producciones humanas, lo cual incluso puede hacernos repensar la crítica del amor al prójimo que hace Freud (2005e). Klein escribe: "El hecho irrevocable de que ninguno de nosotros está nunca enteramente libre de culpa tiene aspectos muy valiosos, porque implica el deseo jamás agotado de reparar y de crear en cualquier forma que podamos. Todas las formas de ayuda social se benefician con ese anhelo. En los casos extremos, los sentimientos de culpa impulsan a la gente hacia el total sacrificio de sí misma por una causa o por sus semejantes, y pueden conducir al fanatismo". (Klein, 1990b, p. 263)

provee para el sujeto. De otra manera, cuando la gratitud se establece y se reconoce toda la deuda de amor, el sujeto accionará en base a ello en sus relaciones, la deuda determinará ciertamente las formas en las que pueda desplazarse por los contactos con otros.

La gratitud, experimentada por aquellos sujetos que puedan identificarse con una deuda simbólica, tiene el efecto de construir sujetos alrededor de un ideal de bondad determinado. En ese sentido, la bondad tiene límites precisos y el amor entra, por decirlo de alguna manera, en una forma de regulación histórica que es imprescindible tener en cuenta. No hay una forma de bondad o de amor atemporal o ahistórico, sino basados en formas de regulaciones subjetivas particulares. Lo que quiero sugerir con esto es que la gratitud construye los límites regulatorios para las acciones, la forma de sentir y el pensamiento de aquellos sujetos que se identifiquen o logren identificarse con una deuda simbólica.

Ahora bien, la deuda simbólica podría ubicarse como uno de los ejes del poder positivo descrito por Foucault (2005), ese poder que crea y no necesariamente suprime o restringe. La creación de seres humanos identificados con su contexto, con su historia y con sus formas de regulación cultural es un claro ejemplo de esta positividad. Muchos seres humanos quedan incluidos sin cuestionarse trascendentalmente su propia producción en un régimen de verdad determinado. La gratitud es una buena manera de imaginar cómo el poder funciona también elaborando bienestar y formas de identificación placentera. Finalmente, las estrategias de poder tienen que explotar los usos del amor que los seres humanos hacen desde el comienzo de la vida. Detrás de la culpa, no hay quizá regulación más exitosa que la que recupera los vínculos primordiales de bondad para actualizarlos en escenarios como la nación, la reproducción o la herencia cultural. Estas son formas de continuar el propio proceso de sometimiento que posibilita la coherencia y cierto bienestar. Sin embargo, lo importante de esta positividad del poder es que no todas las personas quedan incluidas e identificadas de manera total con una deuda simbólica. Habrá aquellas personas que, como Klein comenta, tengan una envidia intensa y que no puedan experimentar la gratitud, pero también habrá aquellas personas que no puedan ubicar su gratitud en los ideales que su campo histórico les posibilita y busquen nuevas formas de pagar dicha deuda. Estas personas son aquellas que piensan

en los límites del pensamiento, que arriesgan con sus vidas nuevos experimentos de humanización y que no dejan de negociar aquello que está dado por hecho. Así, la gratitud tiene formas de ser mostrada que son culturalmente determinadas y que provocan forzamientos en ciertas personas a la hora de reconocer la deuda simbólica que les constituye.

La deuda con lo simbólico va más allá del sujeto, siempre está desbordada y aparecería como un eje importante al cual referirse para su propia constitución. Bien es cierto que el sujeto jamás puede ver la manera en la que está constituido, pero hay más o hay menos intentos de acercarse a dicha constitución dependiendo de las circunstancias vitales. Hay sujetos que podrán más fácilmente cumplir con los requisitos que lo simbólico instituye. Pienso tanto en las regulaciones sobre el incesto como en la diferencia generacional como matrices de lo humano y las múltiples críticas que se han levantado por sus presupuestos raciales, genéricos o de orientación sexual (Butler, 2004; Irigaray, 2009).

## III. LA ESPIRITUALIDAD COMO RESISTENCIA

> La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir,
> al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por
> la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas.
> (Hadot, 2006a, p. 246)

En este capítulo argumentaré que es posible y necesario elaborar una teoría psíquica de la resistencia, y que los ejercicios espirituales son un prototipo para el diseño de estrategias de resistencia en la actualidad[63]. Partiré del interés de Michel Foucault por los ejercicios espirituales analizados por Pierre Hadot y sostendré que dicho interés iba encaminado a elaborar una teoría particular sobre la resistencia que complementara los desarrollos foucaultianos en torno al poder. Posteriormente, analizo parte de la obra de Pierre Hadot quien, después de la muerte de Foucault, evidenció las relaciones posibles entre los ejercicios espirituales del mundo antiguo y el mundo contemporáneo. Sólo entonces presentaré un bosquejo de teoría psíquica de la resistencia con el apoyo de la teoría psicoanalítica, utilizando tres escenarios de análisis: el síntoma, la obra de Gloria Anzaldúa y lo hombre como violencia. Finalmente, presento algunas reflexiones que aportan al campo de la ética.

Michel Foucault es el gran filósofo contemporáneo del poder. Sus análisis han permeado muchas disciplinas, desde las disciplinas psi, pasando por la historia, hasta la criminología y el derecho, para mencionar sólo algunas. Una de sus aportaciones más importantes consistió en develar un rostro distinto del poder. Desde el poder soberano, Foucault se desplaza hasta la anatomopolítica (2005) y la biopolítica (2002b; 2011) para demostrar que más que dependiente de una voluntad, el poder era un efecto de la suma de contactos en una superficie enredosa y amorfa. Lo que legó fue una teoría sobre el poder incompleta pues, a mi parecer, su muerte limitó el desarrollo de una teoría particular sobre la resistencia, aunque su muerte puede ser interpretada como un epílogo de sus comentarios teóricos. Y sería justamente la resistencia una de las estrategias más

[63] Aunque Hadot advierte de las dificultades de lo espiritual en nuestro contexto, también dejará claro que otras palabras (física, moral, ética, intelecto, pensamiento o alma) no serían adecuadas para expresar todos los matices de los ejercicios espirituales: “La palabra <<espiritual>> permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo”. (Hadot, 2006b, p. 24)

evidentes de análisis del poder. La resistencia es poder, pero empujaría siempre hacia una forma distinta de reproducción de éste. Se trata pues de una "agitación perpetua" entre las relaciones de poder y la resistencia que se construye a partir de aquellas. Ahora bien, ¿qué es la resistencia? La aproximación más sintética consiste en decir que la resistencia es un efecto de las relaciones de poder. "Donde hay poder, hay resistencia, y no obstante (precisamente por eso), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder". (Foucault, 2011, p. 89). Para nuestro autor, la resistencia y las relaciones de poder van de la mano porque "el avance del poder provoca como contragolpe un movimiento de resistencia" (Foucault, 2012a, p. 46). La resistencia vigoriza las estrategias de poder, permitiendo que éstas se renueven incesantemente ante su avanzada. Para aclarar su importancia, Foucault responde que sus análisis no excluyeron nunca la posibilidad de la resistencia, todo lo contrario, ésta se presentó de una manera cada vez más clara en sus desarrollos. De las escasas menciones de la resistencia en *Vigilar y castigar* (Foucault, 2005) pasaría a una serie de artículos y libros donde la resistencia sería abordada cada vez de una manera más explícita y necesaria para el estudio de las relaciones de poder. Por ejemplo, una cita de *Poder y saber* (Foucault, 2012d):

> En realidad, las relaciones de poder son relaciones de fuerza, enfrentamientos, por lo tanto, siempre reversibles. No hay relaciones de poder que triunfen por completo y cuya dominación sea imposible de eludir. Muchas veces se dijo –los críticos me hicieron este reproche- que yo, al poner el poder por doquier, excluyo cualquier posibilidad de resistencia. ¡No, es todo lo contrario!
>
> Me refiero a que las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia, y porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuanto más grande es esa resistencia. De modo que lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre y estable de un aparato uniformador. (p. 77)

Las estrategias de poder, por lo tanto, *fallan* y en este *fallo*[64] las resistencias aparecen para contravenir su ejercicio. En otras palabras, no hay poder absoluto ni

[64] El *fallo* del poder en tanto positivo, productor. No confundir este *fallo* con la noción de fracaso, que apuntaría a un juicio moral.

perfección en su ejercicio; no hay coherencia en su aplicación ni límites precisos de su acción. El ejercicio del poder se sostiene de cierta forma en la incertidumbre, en su posibilidad de reproducirse azarosamente. El poder es una bestia ciega que reniega de toda voluntad individual o colectiva que trate de apresarla; no acata planificaciones conscientes y siempre "sorprende" porque puede encaminarse hacia su propia inestabilidad:

> El poder no es omnipotente, omnisciente; ¡al contrario! Si las relaciones de poder produjeron formas de investigación, análisis de los modelos de saber, fue precisamente porque el poder no era omnisciente sino ciego, y porque estaba en un callejón sin salida. Si se ha constatado el desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, fue precisamente porque el poder seguía siendo impotente. (Foucault, 2012c, p. 117)

Esta ceguera de las relaciones de poder es lo que posibilita pues la resistencia. Ésta se muestra así como una noción clave para continuar elaborando una discusión productiva sobre el poder. En este capítulo, yo argumento que una teoría foucaultiana sobre la resistencia iba siendo bosquejada cada vez con mayor precisión a partir de 1975. Por ejemplo, en *Historia de la sexualidad I* (Foucault, 2011), publicado por primera vez en 1976, hay un extenso comentario sobre la resistencia que nos servirá de apoyo necesario para el posterior despliegue de los ejercicios espirituales. Ahí, señala que las relaciones de poder: "No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse" (p. 90). Agrega que dichos "puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder" (p. 90) y que no podemos ubicar purismos de resistencia, que no hay espacios absolutos de rebelión. De esta manera, en el poder "no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario" (p. 90). Sin embargo, Foucault, de manera enigmática, nombrará algunas posibles resistencias excepcionales, dando a entender que estos "casos especiales" son formas únicas o paradigmáticas de resistencia, que habrá que tomarlas con su especificidad. Este pasaje es confuso, pero quizá necesario para no pensar que la resistencia tiene un modelo o una guía de uso. Él señala que hay resistencias "posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes,

solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas, sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder" (p. 90). Esto puede ser indispensable para no cerrarle el paso a la sorpresa, aun cuando es reiterativo en que "por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder" (p. 90), y es importante dicha repetición porque su propuesta innova en las concepciones de resistencia previas. Las resistencias no son ajenas al poder, no son exteriores a su campo, no son "su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota" (p. 90). Su potencia subversiva no consiste pues en oponerse al poder sino en ser reconocidas como parte del poder y accionar desde dentro de su campo. La tarea de las resistencias no consiste en cerrarle el paso al curso del poder tanto como abrir boquetes siempre nuevos para que el poder tome rumbos inesperados. La dificultad no está en que el poder exista, sino en que sea unidireccional. Por ello, en relación al poder: "Las resistencias no dependen de algunos principios heterógenos; más no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador" (p. 90). Además de ello, da un esbozo sobre las formas de localización y funcionamiento de las resistencias, que serán más fractura que continuidad, más dispersión que unificación y más opacidad que transparencia:

> Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. (p. 90)

Con todo esto, Foucault deja clara la posibilidad de una resistencia desde lo cotidiano, desde la vida de todos los días, aunque en ocasiones dicha resistencia puede cooperar para una movilización más amplia. Este énfasis en la vida de todos los días es cada vez más evidente en Foucault, y lo constataremos más adelante con los ejercicios espirituales que llaman su atención para sostener una ética del cuidado de sí que privilegia lo que uno puede hacer consigo mismo, sin caer en un voluntarismo ciego y absoluto sobre nuestras acciones. El énfasis de Foucault nunca olvida lo comunitario,

pero parece apostar a un camino inverso al de las luchas sociales más comunes: trabajar lo colectivo desde lo individual y no trabajar lo individual desde lo colectivo.

> ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándoles en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles. (pp. 90-91)

Para dejar más en claro la pertinencia de la resistencia en el análisis del poder, comentaré un artículo que aparece como muy ilustrativo de este proyecto. En *El sujeto y la verdad* (Foucault, 1988) se evidencia que el énfasis sobre la resistencia era cada vez mayor. De hecho, parece ser que la resistencia es el medio de análisis privilegiado del poder. En otras palabras, para lograr un análisis del poder que no sea simplemente una abstracción, uno debería interesarse por las resistencias visibles y rebeldes a cierta forma de institucionalización de los cuerpos. Se comenta que el origen del poder y la naturaleza de éste ha sido el objeto de estudio de muchos análisis, pero que la pregunta por el "cómo" es mucho más importante y necesaria. Si se trata de analizar cómo unas personas ejercen poder sobre otras personas y este es el único material con el que se cuenta, las abstracciones o la metafísica del poder tendría que quedar en segundo término. De hecho, esto parece claro en Foucault, ya que habla del poder como abstracción, pero de las estrategias de poder y las resistencias como los materiales que sí podemos reconocer y analizar[65]. Se trata más bien de la pregunta sobre el cómo, el '¿qué pasa?' en las realidades inmediatas para evitar una metafísica inútil. La pregunta '¿qué pasa', "una vez que se le examina a fondo se ve que no tiene por función hacer valer fraudulentamente una metafísica o una ontología del poder; intenta más bien una investigación crítica de la

[65] "Si, por el momento, le otorgo una cierta posición privilegiada a la cuestión del 'cómo', no es porque desee eliminar las preguntas sobre el 'qué' y el 'por qué'. Más bien, trato de presentar estas cuestiones de distinta manera; mejor aún, saber si es legítimo imaginar un poder que unifica en sí mismo un qué, un por qué y un cómo. Francamente, diría que empezar el análisis por el 'cómo' es sugerir que el poder como tal no existe. Por lo menos es preguntarse qué contenidos se tienen en mente al utilizar este término omni-abarcante y materializado; es sospechar que se está dejando escapar una configuración sumamente compleja de realidades, cuando se repite infinitamente la doble cuestión: ¿qué es el poder? y ¿de dónde viene el poder?". (Foucault, 1988, p. 11)

temática del poder" (p. 11). Foucault señala así la importancia de las resistencias en el análisis del poder, privilegiando el "cómo" sobre el "qué":

> Quisiera sugerir aquí otra manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que sea a la vez más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación presente, y que implica más relaciones entre la teoría y la práctica. Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias. (p. 5)

Foucault da algunos ejemplos de análisis y dice, por ejemplo, que para saber qué es la razón, habrá que investigar la locura o que para saber qué es la legalidad tendríamos que estudiar qué es la ilegalidad. Se trata de análisis concretos, del presente inmediato; esas "oposiciones" a determinada forma de ejercicio del poder: "la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre el modo de vida de la gente" (p. 6). Todas estas "luchas" son escenarios pertinentes para echar a andar un análisis de las estrategias de poder. Nuestro autor enumerará algunas características comunes a estas luchas. Dirá que "no se limitan a un solo país", por lo cual son "transversales"; que su objetivo "son los efectos del poder como tales"; que son inmediatas porque "no buscan al 'enemigo principal', sino al enemigo inmediato"; que problematizan el estatus de la individualidad porque "están en contra del 'gobierno de la individualización'"; que "se oponen a los efectos del poder vinculados con el saber, la competencia y la calificación" (p. 6) y; comenta finalmente que "todas estas luchas actuales se mueven en torno a la cuestión: ¿quiénes somos?" (p. 7). Este último punto es para destacarse en un proyecto como el presente porque involucra la resistencia dirigida a la identidad en tanto impuesta por distintas formas discursivas, algo que nos podrá acercar al psicoanálisis para postular una teoría psíquica que dé cuenta de la resistencia. La pregunta "¿Quiénes somos?" es fundamental para este tipo de luchas porque representa "un rechazo de estas abstracciones, de la violencia estatal económica e

ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica o administrativa que determina quién es uno" (p. 7). Esta reticencia a aceptar una descripción científica se emparenta con el cuestionamiento de la razón como centro de la vida anímica que el psicoanálisis ha postulado. Si lo pensamos a fondo, hay un acercamiento de dimensiones considerables entre estas ideas y el psicoanálisis porque ambas posturas sostienen que el afrontar el malestar de lo que somos conlleva forzosamente una posición de desconocimiento. Si me extraño de lo que soy, me quedaré pues en la sorpresa de encontrarme como algo radicalmente distinto a lo que creo ser. Entenderemos más tarde que esta experimentación con uno mismo como forma de resistencia es compartida tanto por los ejercicios espirituales de la Antigüedad como por la práctica analítica. Por lo pronto, entendamos que Foucault está enfatizando las luchas más sobresalientes de su tiempo presente para analizar las estrategias de poder. Sostendrá que a lo largo de la historia se pueden ubicar tres tipos de luchas: luchas de dominación, de explotación y de sujeción. La tercera, donde también podría contarse a la práctica psicoanalítica, será a sus ojos la que prevalece en la actualidad[66].

El psicoanálisis podría contarse como una lucha contra las formas de individuación que son promovidas tanto por el sistema económico como por las ciencias que promueven formas de generalización del conocimiento en torno a lo humano. Como teoría y como práctica, el psicoanálisis tiene efectos, quizá colaterales, en la constitución subjetiva de nuestros días y también podría contarse entre las múltiples formas de resistencia a las estrategias de poder que intentan la objetivación de lo humano. Sin duda, gran parte de los últimos trabajos de Foucault pueden ser puestos en relación directa con el psicoanálisis. En el mismo artículo que estoy comentando, nuestro autor da una breve reseña en retrospectiva de su trabajo. Como tercer énfasis comenta que lo que ha querido estudiar es "el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto". Y más adelante, nos ofrece una frase contundente: "Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto" (p. 3). Su análisis se sostiene en los discursos históricos y científicos desde donde puede aparecer la subjetividad y es cierto que eso se diferencia de la singularidad que privilegia el psicoanálisis. Sin embargo, uno y otro

[66] "Y, hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad- se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra las formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario". (Foucault, 1988, p. 7)

pueden funcionar como complementos de análisis más que como dos teorías que tienen forzosamente que excluirse. Hay un nexo muy particular y productivo entre ambos. Por ejemplo, cuando Foucault comenta:

> Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y que somete. (Foucault, 1988, p. 7)[67]

Habrá que pensar si el psicoanálisis abre sus puertas a esta discusión sobre lo actual, y con qué reservas lo ha hecho. Lo cierto es que no es posible posponer la discusión con los movimientos de rebeldía y con las resistencias como las aborda Foucault. El trabajo de éste es tan importante porque su propuesta genealógica no se separa en ningún momento del presente, tiene como necesidad resolver una situación presente, un quiebre histórico particular (Foucault, 1993a). Si este autor retoma la Antigüedad después de la Época Clásica o el nacimiento del neoliberalismo no es para alejarse de las luchas que inundan su entorno. Al contrario, veremos cómo el énfasis en lo antiguo es una estrategia de intervención en lo actual. Su interpretación de Kant, por

[67] En relación a la identidad y al conocimiento de sí, el psicoanálisis obviamente ha hecho mucho trabajo. En relación al sometimiento a otro, uno podría quizá reformular algunos aspectos de la resistencia para pensar el sometimiento como parte del análisis. Como no puedo desarrollar esto en el presente escrito, quiero centrarme, aunque advertido de lo anterior, en las formas de sujeción contemporáneas y en el psicoanálisis no tanto como una teoría que revela los matices del poder en la constitución del sujeto sino como parte justamente de todo un movimiento histórico de resistencia a las estrategias de poder. Hacer una genealogía donde tenga cabida el psicoanálisis conlleva el cuestionar sus propios límites y quitarle de encima cualquier sentido de purismo histórico. El psicoanálisis está ubicado en una serie de prácticas con uno mismo que quedarán más claras cuando se retome la propuesta de Jean Allouch (2007) y los desarrollos de Foucault y de Hadot. Por lo pronto, quiero demostrar que le vendría bien al psicoanálisis reflexionar sobre su lugar como productor de conocimiento y su lugar como fuente de resistencia. La primera idea es fundamental ya que el psicoanálisis, en su función teórico reflexiva, es conocimiento. Como todo conocimiento tiene efectos de verdad, pero tiene también la característica de desmentir el acceso a la verdad porque la verdad es inconsciente y, desde siempre, imposible para la consciencia. Además de ser subjetiva y singular, la verdad no podría ser materialmente dicha, al menos no toda (Lacan, 1993). El psicoanálisis a nivel histórico puede o no puede ser una forma de resistencia, recordemos que es un ejercicio y un marco teórico muy variado y contradictorio.

ejemplo, le permitirá ubicarse en lo presente como un problema para la filosofía. Escribe que la tarea más importante de ésta es el "análisis crítico de nuestro mundo" (p. 10) y también considera que "el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento" (p. 11). En este cuadro, los ejercicios espirituales funcionarán como modelos de resistencia para el mundo presente, ya que ahí encontrará Foucault formas de resistencia paradigmáticas a la subjetivación moderna. El análisis de las luchas contemporáneas quedará conectado con los ejercicios espirituales en tanto éstos serán prototipos de acción e inacción para los humanos modernos. Se tratará de ver en los ejercicios espirituales una forma de cuestionar quiénes somos, quiénes se nos ha dicho que somos, quiénes creemos que somos. Al igual que en un psicoanálisis, no se trata tanto de prometer al sujeto un lugar mejor sino direccionar el afrontamiento con la incertidumbre de su propia constitución; al igual que el psicoanálisis no se tratará de fortalecer sus mejores dotes sino de continuar por otros medios la confrontación de la persona con su propio desconocimiento. Esta cercanía queda clara cuando Foucault comenta que "el objetivo principal de estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de 'doble atadura' política, que consiste en la simultánea individuación y totalización de las estructuras del poder moderno" (p. 11). No se trata de respetar al individuo tal como cree ser sino rechazar las formas de individuación que el Estado o las instituciones le asignan. En otras palabras, deberíamos "fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos" (p. 11). Intencionadamente o no, Foucault coloca así al psicoanálisis dentro de una perspectiva genealógica de luchas y resistencias. Quizá (o quizá no) la misma historia del psicoanálisis sea el mejor testimonio de este lugar, quizá (o quizá no) su resistencia a ser coaptado por el discurso universitario, por las dinámicas terapéuticas contemporáneas o por las instituciones académicas haga de cierta práctica y teoría psicoanalíticas formas de resistencias indeseables para el sistema. Quizá debamos considerar la historia política del psicoanálisis, pero más allá de sí mismo, es decir, introducido en una genealogía que lo ubica como un punto de ruptura, como una disyunción en los discursos científicos. Finalmente, el psicoanálisis en su historia ha vacilado constantemente entre su institucionalización y reconocimiento como una disciplina coherente consigo misma y con el conocimiento de lo humano y, por otro lado,

con mantenerse como una práctica y teoría subversiva e inasimilable a una corriente unificada de trabajo. De esta manera, al psicoanálisis le vendría bien repensar los comentarios que hace Foucault sobre la construcción de verdades históricas y su vínculo con el poder. Me gustaría proponer el siguiente comentario frente al psicoanálisis:

> ¿Qué regla es obligatorio obedecer, en determinada época, cuando se quiere enunciar un discurso científico sobre la vida, la historia natural, la economía política? ¿A qué hay que obedecer, a qué coacción se está sometido, y cómo, de un discurso a otro, de un modelo a otro, se producen efectos de poder? (Foucault, 2012d, p. 71)

Si cuestiono la relación del psicoanálisis con el poder es justamente porque para el psicoanálisis es vital la crítica a lo establecido, incluidas sus propias teorías y prácticas. Si el psicoanálisis postula una verdad del inconsciente también es cierto que dicha verdad es una ficción reguladora, justamente porque es imposible y no promete un efecto globalizador sobre la vida de la persona que acude a análisis. La castración como imagen primordial en el diseño del psicoanálisis alertaría sobre cualquier tipo de totalización y marcaría asimismo para el psicoanálisis la molestia con la que tiene que vérselas para poder existir. El psicoanálisis surgió del distanciamiento justamente con las formas de verdad que se privilegiaban tanto en la ciencia en general como en la medicina de las enfermedades mentales en particular. El psicoanálisis aparece como el despojo de todo un sistema científico totalizador, que siempre ha intentado asimilarle a un sistema de verdad, reclamo principal que tanto la psicología positivista como un importante sector de la psiquiatría dirigen contra él, porque el trabajo de éstas sí conlleva el producir una verdad y después olvidar que fue producida para presentarla como trascendental. Es muy arriesgado generalizar al psicoanálisis porque muchas de sus escuelas sí han tendido a producir formas de verdad e institucionalizarse. Acá me refiero a los psicoanálisis inconformes que disputan la verdad tanto desde la teoría como desde la práctica:

> Existe un combate «por la verdad», o al menos «alrededor de la verdad» —una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder»; se entiende asimismo que no se trata de un combate «en

> favor» de la verdad sino en torno al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega —. (Foucault, 1993d, p. 188)

Definitivamente, el psicoanálisis como resistencia tendrá que pensar infinitamente estas preguntas sobre la verdad y la formulación de conocimientos en torno a lo humano. Desenmascarar las verdades disciplinarias como formas establecidas del poder es funcionar como resistencia en un paisaje de supuesta coherencia teórica y práctica. No es una tarea contra la verdad en sí, ya que las verdades siempre son producidas y parciales, sino contra los medios y las formas que posibilitan a una verdad parcial aparecer como absoluta y total, dejando de lado muchas otras posibles verdades alternativas:

> No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder- sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona el poder". (Foucault, 1993d, p. 189)

Y sí, también le toca al psicoanálisis entrar en la crítica de las hegemonías, ya que los sujetos nunca están despegados del suelo de la raza, de la clase social, del sexo y de todas las vías de humanización que culturalmente son impuestas sobre la potencia erógena.

**Los ejercicios espirituales como resistencia**

En el año 2007, Jean Allouch publicó un texto titulado *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?: Respuesta a Michel Foucault* que causó gran polémica en parte del movimiento lacaniano internacional. El propósito del libro fue cuestionar la pertinencia de ubicar al psicoanálisis dentro del trabajo genealógico que se desprende de la obra de Foucault. Particularmente, el libro se centró en uno de los cursos que éste tendría a su cargo en el Colegio de Francia y que se tituló *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2002a). En dicho curso, Foucault discute los ejercicios espirituales de algunas escuelas filosóficas de la Antigüedad y destaca su relevancia en el trabajo de subjetivación. No tiene ahí como objetivo hacer una genealogía del psicoanálisis tanto como una genealogía del cuidado de sí (*epimeleia heautou)*. Por medio de los ejercicios espirituales se procuraba un cuidado de sí para aquél que los practicaba siempre y cuando se llevaran a cabo de acuerdo a ciertos marcos definidos por las escuelas. Jean Allouch analiza

dichas condiciones y las contrasta con las que el psicoanálisis necesita para llevarse a cabo. Entre otras cosas, señala la importancia del pago que se le ofrece al maestro, la transmisión de la experiencia, la importancia del maestro, la transformación, la catarsis y el flujo asociativo (Allouch, 2007). Su propósito es polemizar el estatuto actual del psicoanálisis, particularmente como una práctica psi, por lo cual propone hablar de un *spychanalyse* en lugar de un *psychanalyse*[68], modificando el orden de las primeras letras de la grafía francesa para acercarlo a la *spiritualité* (espiritualidad) tal como es elaborada en *La hermenéutica del sujeto*[69]. Entre otros argumentos, Allouch retoma el énfasis que hace Foucault en las prácticas psi como aquellas que instauran una realidad y la tratan de imponer en las personas. Su papel sería así funcionar como reguladoras de una noción de realidad moral generalizada. Por ello, Allouch dirá que en todo caso el análisis se emparejaría más con los ejercicios espirituales de la Antigüedad que con las prácticas de la psicología o la psiquiatría[70]. En fin, me parece que este trabajo es tan valioso como polémico porque señala algo que todo el mundo puede deducir, aunque cueste trabajo aceptar: el psicoanálisis tiene un tiempo y un espacio dentro las prácticas del cuidado de sí:

> No es posible, prosigue Foucault, intentar asimilar a la estructura de la ciencia esa 'falsa ciencia' que es el psicoanálisis. Pero esto no quiere decir que se halle en una posición atópica –aunque yo agregaría que para el psicoanalista sigue siendo grande la tentación de llevar el carácter efectivamente inédito de la invención freudiana hasta lo que quisiera ser una radical atopía. No, la forma de saber que fue llamada

[68] Víctor Ortiz, en su lectura de un borrador de esta tesis, me compartió su ocurrencia de pensar el "spy" (espía) inglés para pensar que el psicoanálisis también ha funcionado y puede funcionar de manera persecutoria, aquél que puede someter a la persona a sus construcciones teóricas sin posibilidad de réplica.

[69] "Podríamos llamar 'espiritualidad' a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará 'espiritualidad', entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad". (Foucault, 2002a, p. 33)

[70] "El análisis no es una psicología. Tampoco es un arte ni el psicoanalista es un artista, algo que se dice y a veces incluso se reivindica. No hay duda de que no es una religión, también a pesar de algunas inclinaciones hacia ese lado; y menos todavía una magia, aun cuando ocasionalmente sea 'mágico'. Está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia: ¿qué es entonces el psicoanálisis?" (Allouch, 2007, p. 29). Quizá el psicoanálisis no tenga que dar una respuesta a esta última pregunta para seguir siendo una estrategia de resistencia. Cualquier tipo de coherencia totalizadora arruinaría su potencia subversiva.

> ‘psicoanálisis’ no es absolutamente nueva, como lo comprueba el hecho de que sea posible realizar una genealogía de ella. (Allouch, 2007, p. 9)

En lo que sigue, intentaré continuar esta línea de trabajo que presenta Jean Allouch porque considero necesario cuestionar esa atopía y porque quiero aportar al trabajo genealógico sobre el cuidado de sí, lo que permite construir herramientas críticas desde una teoría y práctica psicoanalíticas que luchan constantemente para no ser normalizadas ni institucionalizadas bajo la apariencia de discursos apegados a la noción hegemónica de realidad. Para ello, recuperaré el énfasis que hace Michel Foucault en los ejercicios espirituales, pero complementaré mi análisis con algunos comentarios de la obra de Pierre Hadot, conocido filósofo contemporáneo, quien reflexionó sobre la Antigüedad y que inspiró parcialmente los intereses de Foucault en el tema. Daré cuenta de cómo los ejercicios espirituales pueden funcionar como un modelo de resistencia para los humanos contemporáneos.

*Ejercicios espirituales* (Hadot, 2006b) fue un texto clave para el encuentro entre Michel Foucault y Pierre Hadot. Entre lo más sorprendente de dicho artículo se encuentra la división entre la filosofía como discurso teórico y la filosofía como manera de vivir. Hadot partió de las supuestas inconsistencias en los escritos filosóficos antiguos, de las que tanto se quejan los historiadores de la filosofía, para demostrar que los textos no buscaban tanto una coherencia teórica como adaptarse a las necesidades particulares de aquellas personas a las que iban dirigidos, en sus contextos espacio-temporales particulares. Además, Hadot evidencia que todos los textos antiguos deberían ser entendidos como parte de una escuela determinada y que cada escuela fomentaba un conjunto preciso de ejercicios espirituales para alcanzar cierta forma de vida[71]. De esta manera, lo más importante no era el discurso teórico, sino la manera de vivir de los filósofos, algo que choca totalmente con el énfasis teórico de la filosofía y de muchas otras disciplinas en las ciencias sociales y humanidades contemporáneas. En sus

[71] “Los textos, incluso los más aparentemente teóricos o sistemáticos, han sido escritos no tanto para informar al lector sobre contenidos doctrinales como para educarle, obligándole a recorrer cierto itinerario durante el cual deberá producirse su progreso espiritual”. Y: “Cuando se aborda un texto filosófico de la Antigüedad hay que pensar siempre en la idea de progreso espiritual. Según los platónicos, por ejemplo, incluso las matemáticas sirven para ejercitar el alma en el ascenso desde lo sensible a lo inteligible. El plan general de una obra y su exposición pueden siempre ser respuesta a estas preocupaciones”. (Hadot, 2006c, p. 225)

estudios, Hadot (2010) retomará también la división que en la antigüedad se hacía en la filosofía: una lógica, una ética y una física. Estas tres partes de la filosofía no consistían en desarrollos teóricos, sino que se trataba primeramente de ejercicios éticos, lógicos y físicos como camino hacia la sabiduría. Era, por tanto, mucho más relevante el ejercitarse espiritualmente para alcanzar la sabiduría que producir conocimiento teórico que no aportaba al progreso espiritual.

Como es ya de sospechar, la evidencia más palpable del acercamiento entre Hadot y Foucault se localiza en el curso que ofreciera este último con el título *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2002a). Ahí, Foucault desarrollará a su manera los ejercicios espirituales que a los antiguos les permitían tener un acercamiento a la verdad. Se tratará de resistirse a lo que uno ha sido sometido; se tratará de poner en juego la individuación como producto de las relaciones de poder. Y para resistirse, habrá que afrontar primero el papel del poder sobre la subjetivación. En este curso se desarrollan las relaciones entre sujetos que posibilitan una transformación definitiva de esa manera de ser hasta entonces incuestionada. Los sujetos tendrán que aprender a "cuidar de sí" y poder constituirse como artistas de su existencia[72]. Las formas de relación comentadas en este curso son claramente distintas a la relación que se establecía entre médicos y enfermos (Foucault, 2007), entre estudiantes y docentes o entre guardias y prisioneros (Foucault, 2005). Sin embargo, continúa siendo una relación de poder entre un maestro de sabiduría y un discípulo que tendrá que hacer una serie de ejercicios con lo que cree de sí mismo para poder llegar a "ser iluminado por la verdad".

¿Por qué la espiritualidad? ¿Por qué los ejercicios espirituales? En la primera sesión de *La hermenéutica del sujeto,* Foucault presenta los objetivos de su seminario y es del todo llamativa la forma de definir, por una parte, a la filosofía y, por la otra, a la espiritualidad. Esto se asemeja a la división que Hadot propone como discurso filosófico y filosofía como manera de vivir. Foucault propone que se nombre filosofía "a la forma de

[72] Hadot comenta que no está de acuerdo con Foucault en el énfasis que éste hace sobre el Yo. La estética de la existencia apunta hacia una forma de "dandismo" que habrá que cuestionar. Hadot se inclina más por la idea de una transformación del Yo, una superación del Yo, que por "tecnologías del Yo": "Y precisamente, creo que al centrar exclusivamente su interpretación sobre el cultivo del yo, sobre la conversión del yo y, en general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, Foucault no está proponiendo un cultivo del yo de carácter puramente estético, es decir, temo que está proponiendo una nueva forma de dandismo versión finales del siglo XX". (Hadot, 2006d, p. 272)

pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad" (2002a, p. 33). Esta definición parece mantener a la filosofía como pensamiento, como abstracción, como discurso, mientras que la espiritualidad será "la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad" (p. 33). Me pregunto si esta es la manera de reelaborar la propuesta de Hadot porque evidentemente el tema de la espiritualidad como práctica, como modo de vivir, como ascesis tendrá muchas repercusiones en el trabajo posterior. ¿Por qué no retoma Foucault la psique o el alma? ¿Qué hay con la espiritualidad que la hace tan buena carta de juego? La definición que propone Foucault incluye los ejercicios o las prácticas que el sujeto tendrá que hacer consigo mismo para tener acceso a la verdad. ¿Qué verdad? Tampoco es definida, aunque se dice que es la verdad del sujeto. Sostengo que esa verdad no puede ser otra que la ficción sobre su propia constitución.

Para alcanzar un entendimiento de la espiritualidad como resistencia, valga traer a cuenta las tres características que conllevaría según Foucault. En primer lugar, el sujeto tiene que pagar un precio para poder acceder a la verdad. El sujeto de conocimiento no basta, de acuerdo con Foucault, para poder recibir la iluminación de la verdad sobre sí. En segundo lugar, el sujeto tiene que ser transfigurado, ya que "no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto" (Foucault, 2002a, pp. 33-34). Aquí cabría recuperar la discusión sobre el sufrimiento y la transformación, pues al sujeto no le basta con conocer sobre sí, tendrá que rechazar lo que es, desconocerse para acceder a la verdad. La tercera característica consiste en recibir los efectos de la verdad. Si la verdad no se otorga al sujeto sólo por medio del conocimiento, la "verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma" (p. 34). El sujeto, al cuidar de sí, irremediablemente tiene que contravenirse a sí mismo, tiene que contravenir la manera en la que ha sido sujetado hasta entonces; en otras palabras, cuando el sujeto cuida de sí se reconfigura, cuestionándose la manera en la que había vivido hasta entonces. Es justamente en este volver hacia sí mismo que podemos pensar en la resistencia. La imagen de la opacidad sirve mucho para entender la espiritualidad como resistencia, ya que los cuerpos opacos

no permiten ser atravesados con facilidad por la luz y lo mismo pasa con las personas que cuidan de sí, se vuelven un impedimento para que el poder pueda servirse de sus almas para mantenerse y reforzarse. Los cuerpos opacos no rechazan del todo la luz, solamente le impiden que les traspase de la misma manera. Así, la resistencia es una forma de entender el desconocimiento y las transfiguraciones que los sujetos tienen que pasar para saber un poco sobre su propia constitución, aunque con este poco saber no podrán nunca tener certeza sobre el mundo o sobre su propia aparición como sujetos. El análisis de Foucault tendrá así matices de actualidad, ya que todo su despliegue histórico tiene un vínculo muy marcado con las posibilidades de resistencia moderna. Consecuentemente, su trabajo de análisis del mundo antiguo tendrá como finalidad no sólo el aportar a la historia de la filosofía sino buscar y proponer modelos prácticos de resistencia. Se trata de posibilitar imágenes para que las personas encuentren caminos posibles de resistencia ante las formas de poder que les constituyen ya que, si el poder mismo es constitutivo, habrá que aprender a resistirse al poder desde uno mismo. Desconocerse para resistirse.

Aquí encontramos una diferencia clave entre oposición y resistencia. Los grupos sociales y los individuos hablan a menudo de oposición al poder, como si pudieran diferenciarse de las dinámicas de éste. No obstante, los escritos foucaultianos invitan, como ya vimos, a construir más bien estrategias de resistencia, no como diferenciadas del poder, sino como formando parte del poder. Si éste es inevitable y todas las relaciones humanas lo conllevan[73], ¿por qué no intentar mejor que su reproducción sea distinta? De esta manera, la resistencia conlleva forzosamente un trabajo con uno mismo, un trabajo con el Yo que ha sido producido ciegamente dentro de un entramado de poder, que es su producto y su instrumento de reiteración. En todo ejercicio espiritual "es necesario obligarse a uno mismo a cambiar de punto de vista, de actitud, de convicción, y por lo tanto dialogar con uno mismo supone, al mismo tiempo, luchar consigo mismo" (Hadot, 2006b, p. 37). La resistencia forzosamente tiene que transformar al Yo para poder establecerse y es este énfasis el que hace las teorías de Foucault y de Hadot tan atractivas, pues modifica el énfasis individual de lo moderno y somete la noción de resistencia a una práctica con uno mismo dentro de una comunidad, siempre en una

[73] "Una sociedad 'sin relaciones de poder' sólo puede ser una abstracción". (Foucault, 1988, p. 17)

comunidad que permita cierta forma de interacción con otras personas. Evidencia de ello es que no puede haber un "cuidado de sí" sin otro que funcione como maestro[74].

De la misma manera, Foucault coincidirá con Hadot en el énfasis que éste último lleva a cabo de la filosofía como una terapia[75]. Hadot comenta que gran parte de los ejercicios espirituales en los estoicos y epicúreos estaban destinados a funcionar como una terapia porque le permitían a la persona ejercitarse ante lo que no podía tener, ante lo que nunca había tenido certeza (enfermedad o muerte) y ante todas aquellas cosas de la voluntad que parecen necesarias sólo dentro de las dinámicas de poder. Por ello, Hadot comenta lo siguiente:

> El sufrimiento de los hombres proviene de su temor ante cosas que no deben temerse y de su deseo de cosas que no es preciso desear, y que les son por lo demás negadas. De esta forma su existencia se consume en el desconcierto producido por sus temores injustificados y sus deseos insatisfechos. Se encuentran así privados del único y auténtico placer, el placer de ser. (Hadot, 2006b, p. 31)

Foucault no negará el sufrimiento que aparecerá como moneda de cambio en el cuidado de sí. De hecho, habrá que pensar el sufrimiento como una categoría necesaria en el trabajo de la resistencia. Desprenderse de sí es siempre un proceso que involucra el sufrimiento. Esto es evidente cuando uno considera que aquellas personas que parecen sometidas al poder institucional, por ejemplo las mujeres histéricas en el hospital psiquiátrico analizadas por Foucault (2007), pueden, independientemente de su voluntad, devenir una forma de resistencia que cuestiona y que influye considerablemente para que el poder se mude en otra cosa. ¿En qué momento y bajo qué circunstancias aquella persona que parece ser el centro de observación de las estrategias de poder, el objeto de estudio producido por sus intervenciones, puede encarnar la resistencia? ¿En qué momento el sufrimiento de una persona deviene una forma de resistencia? ¿Cuáles son las condiciones para que un deseo insatisfecho devenga un arma contra las estrategias del poder? Más adelante analizaremos la posibilidad de pensar al síntoma como

[74] "Pues la inquietud de sí, en efecto, es algo que, como veremos, siempre está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el maestro". (Foucault, 2002a, p. 72)

[75] Vale la pena pensar el vínculo con el deseo en el psicoanálisis lacaniano contemporáneo. En este, todo deseo está remitido a un objeto perdido desde siempre (objeto a), que coloca a la persona críticamente ante los objetos que dice desear y, así, demuestra lo prescindible de muchas de las cosas que preocupan o provocan malestar porque no se pueden conseguir.

resistencia y cómo es posible desprender una posición ética de estas preguntas. Por ahora basta reiterar que Foucault sí considera al sufrimiento como parte importante del cuidado de sí[76]. Sostiene, por ejemplo, que la escuela de filosofía no era un lugar donde sólo hubiera placer y tranquilidad. Quien quería ocuparse de sí mismo debía pasar por dificultades. Por ejemplo, al comentar a Filón de Alejandría, escribe:

> La experiencia de salir de la escuela de filosofía no debe haber sido la del placer, sino la del sufrimiento. Puesto que no concurrimos a la escuela de filosofía con buena salud y porque estemos sanos. Uno llega con el hombro dislocado, el otro con un absceso, el tercero con una fístula, otro con dolor de cabeza. (Foucault, 2002a, p. 112)

Si el sufrimiento está vinculado con la resistencia, si es posible utilizarlo como una categoría de lucha, habrá que pensar que no todo el mundo querrá ocupar dicho lugar (como no todo el mundo está interesado en un análisis). Quizá se trate de cuestionar la *voluntad* para resistirse y valorar más la *necesidad* de resistirse. En otras palabras, la resistencia también podría ser un forzamiento, una radical necesidad de "cuidar de sí" mismo cuando las condiciones de vida aparezcan como hostiles o difíciles de sobrellevar. Por lo tanto, es muy necesario pensar la resistencia como algo que no simplemente se pone de moda en un determinado momento histórico, sino como una necesidad en la confrontación de fuerzas del poder. Así, la resistencia se resignifica como una terapéutica donde ciertas personas harán frente a sus propios procesos de subjetivación y podrán cuestionar los supuestos determinantes que les constituyen.

Ahora bien, la obra de Foucault se vio apresurada e interrumpida por su muerte en 1984. No tenemos del todo claridad sobre el proyecto de sexualidad, que prometía ocuparle por muchos años más (Roudinesco, 2006), pero sí podemos conjeturar que uno de los derivados de todo ese gran trabajo sería una formulación más clara de la

[76] La relación de este sufrimiento con la demanda de un análisis ha sido puntuada por Jean Allouch (2007) de manera precisa: "Partamos del hecho de que iniciar un análisis es tener cuidado de sí mismo, del propio ser, como a su manera lo hacían los Terapeutas. Solicitar un análisis, comprometerse en él, llevarlo a su término, es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa" (p. 31). Valga señalar que la experiencia de análisis no está sostenida en el placer del conocimiento de sí tanto como en la incerteza sobre el conocimiento que hasta entonces se había tenido de sí. Por lo tanto, el análisis estaría más cercano a la experiencia de sufrimiento en tanto ingrediente principal de la transformación, aunque debería estar advertido de la gratificación masoquista.

resistencia. Una de las formas de comprobar dicha conjetura es a través de la obra de Pierre Hadot. Él hace algunos comentarios críticos a la obra de Foucault, pero también desarrolla mucho más las ideas de los ejercicios espirituales y no sólo de la Antigüedad, ya que descubrió que se trata de una tradición que ha recorrido occidente hasta nuestros días. Si bien modificados, los ejercicios espirituales serían muy importantes para filósofos de muy distintos momentos en los últimos siglos.

No me apegaré a la idea de *concluir* el proyecto de Foucault con lo que propone Hadot. Simplemente conjeturo que es posible continuar la discusión sobre la resistencia si uno pone en diálogo a Foucault con lo que Hadot desarrolló después de la muerte de aquél. Por ejemplo, Hadot reconocía su cercanía con los trabajos de Foucault en el proyecto para una filosofía como forma de vida en lo contemporáneo:

> Su análisis de las prácticas del yo (como, por otra parte, mi análisis de los ejercicios espirituales) no constituye sólo un estudio histórico, ya que pretende implícitamente proponer al hombre contemporáneo cierto modelo de vida (al que Foucault llama <<estética de la existencia>>). (Hadot, 2006d, p. 267)

Por lo tanto, ambas construcciones estarían vinculadas en el interés por encontrar modelos éticos para los seres humanos de hoy día. Ambos análisis irían más allá de la recopilación histórica de relatos antiguos, para impactar las formas de subjetivación actuales y para demostrar caminos de resistencia al poder mucho más accesibles a la mayoría de las personas. En este sentido, se trata de modelos éticos que no se sostengan tanto en el mundo abstracto de la filosofía sino en la práctica de vivir pues estas reelaboraciones “no se sitúan sólo en el marco del análisis histórico de la filosofía antigua, sino que afectan igualmente a la definición del modelo ético que el hombre moderno puede llegar a descubrir en la antigüedad” (Hadot, 2006d, p. 272). Se tratará de retomar una filosofía que no se sostenga primordialmente en un cúmulo absurdo de teorías sobre el mundo tanto como en resolver dificultades de vida, resultado de vivir en comunidad humana.

Creo que estos comentarios dejan más claro el énfasis posible que Foucault hubiese dado a sus trabajos posteriores. Pienso en sus textos sobre la gobernabilidad y creo que se trata de sostener una discusión sobre el poder y la resistencia que puede formularse

en torno a él, tanto a nivel colectivo como a nivel personal. Pienso también que estos trabajos pueden inspirarnos para indagar formas de resistencia desde nuestros propios espacios cotidianos. Finalmente, la resistencia, como se demostraría en dichos textos, no está necesariamente en los grandes movimientos de rebeldía visibles, aunque de vital importancia para las dinámicas sociales, tanto como en los ejercicios que uno realiza consigo mismo y las formas de transmisión comunitaria de los saberes. Creo que con Foucault y con Hadot podemos pensar en formas de resistencia que atraviesen lo colectivo, pero que a la par tengan el matiz de trabajo consigo mismo.

Ahora bien, ¿cómo aterrizar todo lo anterior en una experiencia concreta? ¿Es posible utilizar la resistencia foucaultiana y llevarla a puntos inesperados de desubjetivación? ¿Podemos vincular la resistencia foucaultiana con los ejercicios espirituales y hacer una crítica a nuestra realidad concreta?

## El síntoma como resistencia y el contragolpe histérico

En el esquema básico freudiano el síntoma es una formación de compromiso que requiere al menos dos puntos que hagan tensión. Por un lado se encontrarían los imperativos culturales que toman al *cuerpo* y lo delimitan; por el otro, la potencia pulsional que intenta siempre desreguladamente su satisfacción. En la tensión que se produce entre un punto y otro encontramos el síntoma, más como una negociación que como pago, más como algo en movimiento que como algo estático, más producción que esterilidad.

¿Podría aportar algo al síntoma freudiano el que se le considere como una forma de resistencia? ¿Podrían los análisis sobre el poder cooperar para un entendimiento distinto del síntoma y, por lo tanto, una perspectiva distinta de la clínica psicoanalítica?

Comencemos con la idea de que el síntoma es una forma calamitosa de cuidar de sí (Allouch, 2007) pero, al fin y al cabo, una forma de cuidad de sí. El síntoma parece ser el último recurso para negociar su lugar entre dos puntos de tensión. No es la manera quizá mejor de cuidar de sí, pero sí es ya un primer paso en la reconstrucción de cierto punto de apoyo. Recordemos las famosas palabras de Freud (2005k) en relación al delirio de

Schreber. Aquí, el síntoma aparecerá como una respuesta extrema al "sepultamiento de mundo" que sufre la persona:

> Y el paranoico lo reconstruye, claro que no más espléndido, pero al menos de tal suerte que pueda volver a vivir dentro de él. Lo edifica de nuevo mediante el trabajo de su delirio. Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción. (p. 65)

Además, y esto es algo sumamente valioso en este contexto, señala que por medio del delirio ahora se "ha recuperado un vínculo con las personas y cosas del mundo" (p. 66), aunque resalta que dicho vínculo puede ser muy distinto del que se tenía antes del síntoma, pues puede pasar, por ejemplo, de la ternura a la hostilidad. Por lo tanto, el síntoma, si hacemos coextensiva esta idea a otros malestares, es un recurso extremo del sujeto para mantenerse en vínculo con el mundo y con las personas. Es una forma de seguir en el mundo con los otros, pero también es una forma de corregir algo del pasado que se actualiza siempre en el presente. En sus conferencias de psicoanálisis, Freud comenta el caso de una chica con neurosis obsesiva, quién tuvo una desafortunada noche de bodas y cuya manifestación sintomática es el llamar a la mucama a cierta habitación y no dar ningún tipo de instrucción. Freud (2005q) descubre que el intento se dirigía a mostrar una mancha que condensaba su malestar:

> Él –cuyo papel ella actúa- no se avergüenza entonces frente a la mucama; la mancha, consiguientemente, está en el lugar justo. Vemos, pues, que la mujer no se limitó a repetir la escena, sino que la prosiguió, y al hacerlo la corrigió, la rectificó. Pero así corrigió también lo otro, lo que aquella noche fue tan penoso e hizo necesario recurrir al expediente de la tinta roja: la impotencia. La acción obsesiva dice entonces: <<No, eso no es cierto, él no tuvo de qué avergonzarse frente a la mucama, no era impotente>>; como lo haría un sueño, figura este deseo como cumplido dentro de una acción presente; sirve a la tendencia de elevar al marido por sobre su infortunio de entonces. (p. 240)

La chica repite la escena, pero la corrige y la rectifica. En la descripción, Freud da cuenta de la necesidad de la chica de corregir la vergüenza del otro, esa vergüenza que el otro no experimenta, pero de la que ella se apropia: la impotencia del marido. Aquí, el elemento de la vergüenza juega un papel fundamental. ¿En qué momento y bajo qué

mecanismos el otro puede descargarse de su vergüenza? ¿Por qué la vergüenza de otro se asume como propia? ¿Es la vergüenza siempre vergüenza sexual de otro? ¿En qué momento y bajo qué mecanismos una persona se apropia de esa vergüenza *sexual* de otro y la intenta corregir? ¿Cuáles son los mecanismos psíquicos jugados en el síntoma para que una persona viva sin saber la rectificación del otro? La interpretación de la escena es comentada por Freud bajo el esquema de la mujer que protege a su esposo de la vergüenza sexual a través de un síntoma. Esto es ciertamente una forma de lectura. Yo podría agregar que este comentario es representativo de la manera en que los cuerpos de las hembras eran y son sometidos a rigurosos controles diferenciales en relación a los cuerpos machos. ¿Por qué los hombres sí podían denunciar la frigidez de las mujeres ante los médicos y las mujeres tenían que enfermar en un intento de *protección* de sus esposos ante sus disfunciones sexuales? ¿Por qué la enfermedad se presentaba como un recurso más para las mujeres[77]? ¿Cuáles son las regulaciones culturales particulares que uno ubicaría en el síntoma? ¿Hay una lectura cultural sesgada en el comentario de Freud a la que pudiéramos aportar algo si consideramos al síntoma como resistencia? Si consideramos el síntoma como formación de compromiso, y nos alejamos del esquema único de protección del otro por la reapropiación de su vergüenza, encontramos que la rectificación de la escena es la rectificación también del otro y de su acto. Es decir, el mismo escenario sintomático podría tener una lectura de queja ante el Otro, podría formularse como una denuncia soslayada ante el Otro, y finalmente también como una forma de resistirse ante el deseo del Otro. Veremos más adelante, cómo Foucault (2007) desarrolla esta idea a partir del estudio de la histeria y la psiquiatría. Por lo pronto, veamos que el síntoma puede ser una forma de resistencia ante escenarios de sometimiento particulares, y que el síntoma, aunque inconsciente, se jugará como una forma de saber sobre sí mismo. La chica de la tinta sabe de sí a través del desconocimiento de sus actos; sabe de sí a través del sufrimiento que experimenta ante lo absurdo de la vergüenza que siente como propia pero que es de otro; sabe de sí, aunque lo único que pueda conocer de dicho saber no sea otra cosa que lo que culturalmente se valora como lo más miserable de la existencia humana.

[77] "Nada protegerá su virtud de manera más segura que la enfermedad" (Freud, 2005r, p. 175). Para un estudio feminista sobre el placer, la tecnología médica masculina y las mujeres, véase *The technology of orgasm. "Hysteria, the vibrator, and women's sexual satisfaction"* de Rachel P. Maines (1999).

En uno de sus comentarios sobre la melancolía, Freud (2005j), enfatizando la rebaja del sentimiento de sí de este malestar, se esfuerza por dejar en claro que los autorreproches que se hace la persona la diferencian de otra afectada por un duelo. Lo que me resulta, junto con Freud, totalmente sorprendente es que el enfermo, de alguna manera, tiene razón en lo que dice sobre sí mismo; que no está desatinado de lo que declara de sí y; lo más sorprendente, que tiene que enfermar para saber de sí mismo:

> Cuando en una autocrítica extremada se pinta como insignificantucho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar las debilidades de su condición, quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así. (p. 244)

El síntoma conlleva entonces una “transformación”, una “modificación de la mirada” que, aunque carentes, posibilitan un saber de sí muy particular para el sujeto. El “enfermarse para alcanzar una verdad así” puede reinterpretarse ahora bajo la luz de la resistencia porque dicha transformación es un recurso que muestra, cuestiona y desplaza las dinámicas culturales que están de fondo en tensión con las potencias erógenas que hacen cuerpo. La lógica humana supone una superficie plana donde negro y blanco se distinguen perfectamente; sin embargo, lo inconsciente se resiste a dicho arreglo y demuestra a través del síntoma, como recurso extremo, que ni hay superficies planas ni hay negro y blanco como opuestos definidos. En todo caso, la superficie es inestable y hoyada y estaría poblada por grises y múltiples matices coloreados. El síntoma es particular, ciertamente, pero demuestra siempre una resistencia a los entramados de poder que intentan valorar una imagen de humanidad sobre todas las singularidades. Pensemos que la resistencia se manifiesta como síntoma para rechazar la imposición de humanidad en términos coherentes, estables y diferenciados. Si el síntoma brinda un saber de sí dicho saber está atravesado por la incoherencia con el individuo y su sujeción, por la no contradicción y demás características de lo inconsciente. El análisis, en términos de Freud, tendrá que confrontar a la persona con esa “inhumanidad” fundamental, tendrá que confrontar a la persona con la verdad que su síntoma le muestra:

> Es preciso que el paciente cobre el coraje de ocupar su atención en los fenómenos de su enfermedad. Ya no tiene permitido considerarla algo despreciable; más bien

> será un digno oponente, un fragmento de su ser que se nutre de buenos motivos y del que deberá espigar algo valioso para su vida posterior. (Freud, 2005s, p. 154)

La vivencia de análisis tendría que reposicionar a la persona ante sí misma y ante los otros, no desde una potencialización de lo humano sino como una forma de mostrar que lo humano es deshecho y rehecho constantemente. El análisis confronta a las personas con su síntoma singular para que puedan ubicarse en relación a otros de manera distinta, pero siempre en un plano cultural determinado. Así, el síntoma puede ser una imagen de resistencia muy particular porque es una resistencia a ser ante los otros, pero también una resistencia a ser sujeto, a mantenerse sujetado a ciertas formas imperativas que se producen en la tensión entre lo cultural y la potencia erógena. El síntoma es una forma de resistencia ante la tecnología de poder que produce lo humano como categoría generalizable, es una forma de deslindarse de la insoportable realidad unificadora y sintetizadora de la cultura. Además, el síntoma como recurso de negociación extrema no se limita a los grandes malestares, sino que es en mayor o menor medida una realidad posible para todas las personas:

> La experiencia enseña que para la mayoría de los seres humanos existe un límite más allá del cual su constitución no puede obedecer al reclamo de la cultura. Todos los que pretenden ser más nobles de lo que su constitución les permite caen víctimas de la neurosis; se habrían sentido mejor de haberles sido posible ser peores. (Freud, 2005r, p. 171)

*Peores* en el sentido de un ideal moral cultural, pero *peores* también en tanto márgenes de un ideal cultural que siempre es rehecho y que siempre está en negociación. El síntoma como un sufrimiento singular, pero el síntoma también como aquello que impulsa hacia otras formas de entendimiento de lo humano. El psicoanálisis siempre ha mantenido una disputa con el humanismo justo en este punto, ya que no se puede para el primero cerrar la noción de lo humano; ésta siempre es imprecisa, siempre negociada, siempre rehecha. Las manifestaciones sintomáticas, como parte de un escenario cultural, son la muestra más fehaciente de la resistencia, siempre necesaria, del poder de humanización cultural. El análisis formaría parte, al menos como ideal, de las contratecnologías de lo humano, de las antiglobalizaciones de lo humano, de las formas de resistirse a los imperativos unificadores del poder.

Tomaré para concluir esta sección un caso muy particular desarrollado por Michel Foucault. Se trata de su análisis sobre la histeria en los contextos psiquiátricos. Con ello, se ilustra de manera única el síntoma como resistencia dentro de un circo de poder donde su atractivo principal es la psiquiatría.

En *El poder psiquiátrico*, Foucault (2007) elabora una reconstrucción de las formas que adoptó el poder en los asilos psiquiátricos. Hacia el final del curso, después de haber recorrido con bastedad las luchas y los tirones de fuerza que se establecen entre el médico y sus pacientes, desarrollará una *breve historia de la verdad*, donde opondrá la "verdad demostración", cuyo principal representante es la verdad científica experimental, a la "verdad acontecimiento", que será una verdad singular y localizada por su precisión geográfica y temporal. Se localiza en Occidente una disputa constante entre estos dos tipos de verdad. En cada momento histórico, ambas verdades habría de jugar un papel de oposición para someter a su contraparte. Sin embargo, después de muchos siglos, la "verdad demostración" habría ido ganando terreno a la "verdad acontecimiento", al menos desde el punto de vista superficial u oficial. Foucault buscará, sin embargo, demostrar que la verdad demostración:

> Por lo común identificada en su tecnología como la práctica científica, deriva en realidad de la verdad ritual, de la verdad acontecimiento, de la verdad estrategia, y que la verdad conocimiento no es, en el fondo, sino una región y un aspecto –un aspecto pletórico, de dimensiones gigantescas, pero, con todo, un aspecto o una modalidad- de la verdad como acontecimiento y de la tecnología de esta verdad acontecimiento. (Foucault, 2007, p. 273)

Esta disputa sobre la "verdad demostración" y la "verdad acontecimiento" la vemos representada en un sinfín de relaciones de poder en distintos momentos. Una de dichas relaciones será justamente la que queda escenificada en el espacio asilar: médico y pacientes. El primero buscando una verdad universal de la locura que recubra los fenómenos que estudia, forcejeando con los pacientes para que la verdad científica sea una respuesta válida y reconocida para su malestar. Los segundos, sublevándose ante la imposición de una "verdad demostrativa" que no expone su particular posición de "rareza", de "discontinuidad", de "dispersión", aspectos que sí podrían incluirse en la "verdad acontecimiento", que "no es del orden de lo que es, sino de lo que sucede, (…) no dada

en la forma de descubrimiento sino en la forma de acontecimiento, una verdad que no se constata y, en cambio, se suscita, se rastrea" (p. 271). En esta disputa de médicos y pacientes, encontraremos además que la posición que ocupan los últimos es una posición de resistencia ante los primeros y su "verdad demostración". Ahí cuando la generalización de la verdad científica parecía inevitable, surgió una nueva forma de resistirse que invadió el cuerpo de los pacientes. La "verdad acontecimiento" de Foucault tiene esa característica de resistencia antes señalada: el sufrimiento. Éste deviene en el escenario que comento una categoría de lucha, una categoría de negociación, una categoría política. Los pacientes, sometidos a la imposición de una "verdad demostrativa", tendrán que asirse de lo no universal, de lo discontinuo, de lo disperso, aun cuando ello represente sufrimiento. En dicha posición, su relación con la verdad no será una que pase por el conocimiento, sino una que pase por el saber (inconsciente) sobre sí, una relación de transformación consigo mismo. En suma, el sujeto tendrá que transformarse para poder resistirse, aunque dicha transformación conlleve sufrimiento:

> Entre esa verdad acontecimiento y quien es asido por ella, quien la aprehende o es presa de su toque, la relación no es del orden del objeto y del sujeto. No es, por ende, una relación de conocimiento; es antes bien, una relación de choque, una relación del orden del rayo o el relámpago; también una relación del orden de la caza, una relación, en todo caso, arriesgada, reversible, belicosa, de dominación y de victoria y, por tanto, no de conocimiento sino de poder. (Foucault, 2007, p. 271)

Foucault concluirá su curso con la histeria, que será el gran ejemplo de este tipo de disputa entre una verdad demostrativa representada por los médicos y una verdad acontecimiento representada por las chicas con histeria. En las relaciones de poder asilares, la histeria marcará la desobediencia sintomática de una manera paradójica. En lo superficial, parece cooperar con el poder psiquiátrico, parece aportarle los materiales que necesita al médico para verificarse a sí mismo como un médico, pero por debajo de ello hay un sinfín de resistencias construidas para tambalear el edificio de la verdad demostrativa. A diferencia del demente[78], la "histérica" es sintomática, es siempre

[78] "¿Qué es un demente? Aquel que no es otra cosa que la realidad de su locura; aquel en quien la multiplicidad de los síntomas o, al contrario, su nivelación, es tal que ya no se le puede atribuir una especificación sintomática que le sea característica. El demente, por lo tanto, es quien responde exactamente al funcionamiento de la institución asilar, pues, por la vía de la disciplina, se han pulido todos

constructora de nuevos síntomas, siempre rebelde al asimiento médico. Si “el hospital psiquiátrico está puesto ahí para que la locura se vuelva real” (p. 299) y los médicos están encargados de dar cuenta de si lo que tienen enfrente es o no locura –antes de cualquier diagnóstico diferencial-; las histéricas estarán colocadas en la posición de resistirse a devenir locura como el hospital psiquiátrico la concibe y a colocarse en una posición escurridiza ante esta noción, estandarte del médico. En este sentido, la institución psiquiátrica es ante todo una que produce demencia. Antes de cualquier diagnóstico diferencial neurológico, se trata de saber si hay o no locura y se trata de luchar con los pacientes para que los síntomas devengan dóciles, para que la rebeldía sintomática sea finalmente sometida a la posición de poder que se juega en el médico. La relación de poder médico-paciente es una que busca el sometimiento de lo singular en busca de una verdad demostrativa que coloca al primero en una posición de sujeto de conocimiento y al segundo en una posición de objeto de conocimiento. Es a esta posición justamente a la que la histeria se resiste, a la posición de ser un objeto de conocimiento del saber médico. Por ello lo escurridizo de sus síntomas y las dificultades diagnósticas en toda la historia del poder asilar:

> En cuanto a las histéricas, a esas famosas y queridas histéricas, diré que fueron precisamente el frente de resistencia a ese gradiente demencial implicado por el doble juego del poder psiquiátrico y la disciplina asilar. Fueron el frente de resistencia, porque ¿qué es un histérico? Es aquel que está tan seducido por la existencia de los síntomas mejor especificados, mejor precisados –los que le presentan justamente las enfermedades orgánicas -, que los hace suyos. El histérico se autoconstituye como blasón de verdaderas enfermedades, se constituye plásticamente como el lugar y el cuerpo portador de síntomas verdaderos. (Foucault, 2007, p. 301)

Si esto hace la histeria, si se apropia de los síntomas más elaborados para demostrar con sutileza la posibilidad de su simulación, es para no caer en la posición de objeto, como la demencia, ese gran ideal del poder psiquiátrico; mente plástica donde el médico podría una y otra vez corroborar su verdad científica, escenario de poder donde el

---

los síntomas en su especificidad: ya no hay ni manifestaciones, ni exteriorización, ni crisis. Y, al mismo tiempo, el demente responde a lo que quiere el poder psiquiátrico, porque realiza efectivamente la locura como realidad individual dentro del asilo”. (Foucault, 2007, pp. 300-301)

médico podría actuar una, otra y otra vez la realidad única de la locura construida a partir de la verdad demostrativa. Prueba de realidad que tanto estima Foucault en su texto:

> La histeria fue la manera concreta de defenderse de la demencia; la única manera de no ser demente en un hospital del siglo XIX consistía en ser un histérico, esto es, oponer a la presión que aniquilaba y borraba los síntomas, la constitución, la erección visible, plástica, de toda una panoplia de síntomas, y resistir a la asignación de la locura como realidad a través de la simulación. El histérico tiene magníficos síntomas pero, al mismo tiempo, elude la realidad de su enfermedad; está a contrapelo del juego asilar y, en esa medida, debemos saludar a las histéricas como las verdaderas militantes de la antipsiquiatría. (Foucault, 2007, pp. 301-302)

Foucault reconoce que no se trata en su análisis de la histeria de una forma atemporal o no situada, sino de la histeria como respuesta precisa a una nueva avanzada del poder médico sobre los cuerpos de los pacientes[79]. Las relaciones de poder que vinculaban al médico y al paciente encontraron así con la histeria un paradigma de lucha y resistencia. Foucault comentará cómo la histeria *negociaba* con la medicina y cómo servía de vía de autorización para el poder del médico en otro tipo de malestares[80]. Así, la histeria autorizaba al médico de una forma prototípica. La *plasticidad* de la histeria le permitía al médico corroborarse como médico mientras cobraba factura demostrando lo escurridizo de la realidad única de la locura que trataba de imponer el espacio asilar a todos los pacientes.

[79] "No me parece que haya habido exactamente una epidemia de histeria; creo que la histeria fue el conjunto de los fenómenos –fenómenos de lucha- que se desarrollaron en el asilo y también fuera de él, alrededor de ese nuevo dispositivo médico que era la clínica neurológica; y el torbellino de esa batalla convocó efectivamente en torno de los síntomas histéricos a la totalidad de las personas que se entregaron en concreto a ellos". (Foucault, 2007, p. 357)

[80] Foucault comenta la utilidad de la histeria para el diagnóstico de estrés postraumático en la época de Charcot. Esta será una de las negociaciones más claras entre el médico y la histeria, ya que ésta última le sirve como diagnóstico diferencial con referencia al trauma laboral y queda cubierta así una demanda social hecha a la medicina: determinar si había realmente un trauma o se trataba simplemente de una simulación para obtener beneficios económicos. En este intercambio, hubo evidentemente una ganancia para la histeria: "Para terminar, beneficio para las histéricas, por supuesto, pues si actúan de maniquíes funcionales autentificadores de la enfermedad no lesional, funcional, 'dinámica' como se decía en la época, si la histérica está ahí para autentificar de tal modo esta enfermedad, escapa por fuerza a toda sospecha de simulación, por ser el elemento a partir del cual se puede denunciar la simulación de los otros. Por eso, el médico podrá, otra vez, asegurar su poder gracias a la histérica; si elude la trampa del simulador es porque ella está presente y permite el doble diagnóstico diferencial orgánico/dinámico/simulación". (Foucault, 2007, p. 369)

La última parte del curso de Foucault está también encaminada a demostrar la nueva avanzada del poder médico. Se tratará de la neurología y el cambio de énfasis en el análisis de los pacientes y de su participación en los diagnósticos. A diferencia del discurso absoluto sobre la locura por parte de la psiquiatría –se está o no se está loco-, en la neurología se tratará de involucrar al cuerpo más que la confesión de locura, deducida del interrogatorio. Se trata ahora de una "técnica del examen que descansa sobre la consigna y la conminación" (p. 347), lo que involucra formas de resistencia inéditas, sostenidas en el cuerpo. La histeria puede resistirse ya que el "médico va a dar órdenes, va a procurar imponer su voluntad, y el enfermo, después de todo, siempre puede no querer fingiendo no poder" (p. 347). En suma, la neurología conlleva "un nuevo dispositivo que reemplaza al interrogatorio por conminaciones y procura obtener por medio de ellas unas respuestas, pero unas respuestas que no son, como en aquél [el dispositivo psiquiátrico], las respuestas verbales del sujeto, sino las respuestas del cuerpo del sujeto" (p. 349). Si el médico dice "obedece mis órdenes pero cállate y tu cuerpo responderá por ti, dando respuestas que yo solo, porque soy médico, podré descifrar y analizar en términos de verdad" (p. 349), la histeria responderá:

> ¡Pues bien, usted quiere que mi cuerpo hable! Mi cuerpo hablará, y le prometo que en las respuestas que dé habrá mucho más verdad de lo que usted puede imaginar. No es que mi cuerpo, por cierto, sepa más que usted, pero en sus conminaciones hay algo que usted no formula y, sin embargo, yo entiendo con claridad, una exhortación silenciosa a la que mi cuerpo responderá. Y es esto, el efecto de sus conminaciones silenciosas, lo que usted llamará 'histeria en su naturaleza'" (Foucault, 2007, pp. 349-350).

El exceso de respuesta de la histeria no es otra cosa que la sexualidad, esa sexualidad molesta para Charcot y útil para Freud. Cuando la crisis histérica es revitalizada como lucha de poder entre el médico y la paciente, en el cuerpo neurológico aparecerá una forma de resistencia particularísima que envolverá al cuerpo y lo hará devenir otra cosa. He ahí el inicio del cuerpo sexual[81] a partir de la histeria. Como todo

[81] "Debajo de ese cuerpo neurológico y al término de esa suerte de gran batalla entre el neurólogo y la histérica, en torno del dispositivo clínico de la neuropatología, bajo el cuerpo neurológico aparentemente captado y que el neurólogo esperaba y creía haber captado en efecto como verdad, vemos aparecer un

síntoma, se trata de dar siempre más de lo que se pide, de responder siempre más allá de la consigna, de devenir objeto no agotable de conocimiento. Tendremos que pensar acá a la sexualidad como una forma histórica de resistencia, que poco a poco ha tenido que renovar sus estrategias para no quedar aprisionada como uno más de los elementos del poder. Desde entonces, lo disidente de la sexualidad se revela como un esquema modélico de resistencia y ante las imposiciones y los imperativos que se desprenden desde los decretos médicos y sus intervenciones en el cuerpo.

> A mi entender, debemos tomar esta bacanal sexual como la contramaniobra por medio de la cual las histéricas respondían a la atribución del trauma: quieres encontrar la causa de mis síntomas, una causa que te permita patologizarlos y actuar como médico; y como quieres ese trauma, pues bien, ¡tendrás mi vida entera y no podrás dejar de escucharme contarla y, a la vez, verme reproducirla en gesticulaciones y reactualizarla incesantemente en mi crisis! (Foucault, 2007, p. 379)

La sexualidad como un efecto de las tecnologías del poder médico sobre el cuerpo, el cuerpo sexual como contragolpe del poder neurológico sobre el cuerpo, la sexualidad como una innovación en la respuesta que la histeria comunica a la neurología: "esa sexualidad no es un resto indescifrable, es el grito de victoria de la histérica, la última maniobra por la cual las histéricas pueden más que los neurólogos y los hacen callar" (p. 379). Así quedará abierta la puerta para que el psicoanálisis se ocupe de ese resto en la respuesta de la histeria. La sexualidad aparece como ese lugar donde se cimentará un nuevo entendimiento sobre el cuerpo sexual y sobre los malestares subjetivos. Debo coincidir con Foucault que al dar más de lo que de ellas se esperaba, las histéricas representaron una nueva forma de análisis de las enfermedades mentales que corría por el eje de la sexualidad de una manera inédita, pues colocaron lo sexual como caja de respuestas para los malestares subjetivos y, cada vez más, de lo que psicoanálisis es el gran ejemplo, como respuesta de la identidad cotidiana del sujeto.

> Al forzar las puertas del asilo, al dejar de ser locas para convertirse en enfermas, al entrar por fin al consultorio de un verdadero médico –el neurólogo-, al proporcionarle verdaderos síntomas funcionales, las histéricas, para el mayor de sus placeres, pero

---

nuevo cuerpo; un nuevo cuerpo que ya no es el cuerpo neurológico sino el cuerpo sexual". (Foucault, 2007, p. 380)

sin duda para el peor de nuestros infortunios, pusieron la sexualidad bajo la férula de la medicina. (p. 381)

## Gloria Anzaldúa: La resistencia espiritual[82]

*El pensamiento y el arte viven de los experimentos*
*que realizamos con nosotros mismos*
Peter Sloterdijk.

*Si ya lo he expuesto ante mí, lo puedo exponer en la escritura.*
*La auto-exposición es la parte más difícil.*
Gloria Anzaldúa

Como segundo escenario de análisis de la resistencia, retomo la obra de Gloria E. Anzaldúa. Espero dar luz sobre la resistencia a la sexualidad como régimen histórico normativo de lo humano. Desde una discusión contemporánea sobre la disidencia sexual quisiera recordar a la persona lectora que mi objetivo es el aportar a una teoría psíquica de la resistencia que tenga en cuenta las críticas actuales al cuerpo sexual.

### *Lo informe y lo deforme*

Lo informe y lo deforme son para mí dos niveles de análisis que sirven para pensar críticamente lo Queer. Lo deforme describiría el movimiento de lo regular a lo irregular; algo se ha "deformado", pero dicha deformación sólo se aprecia comparando la forma actual con una previa; por lo tanto, la existencia de un modelo normativo anterior es fundamental. Por su parte, lo informe apunta a una indefinición de bordes, a algo indeterminado que quizá nunca cumplió ni puede cumplir los criterios de un modelo normativo. En este caso, no hay marco de comparación posible. Lo informe tendría dificultades para identificar sus límites; no hay en ello bordes localizables; es un cuestionamiento al aparato productor de realidad; lo informe está siempre más allá del ámbito de lo representable.

[82] Esta sección surgió de la ponencia "Gloria Anzaldúa: El devenir como manera de vivir", presentada en el "VI Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades: El cuerpo descifrado". Universidad Autónoma Metropolitana, 29 de noviembre de 2013.

Este análisis me parece importante porque las personas que nos hemos enfrentado a la necesidad de cuestionar el marco genérico y sexual hegemónico podemos ubicarnos tanto en lo informe como en lo deforme en determinadas vivencias. Por una parte, bajo el *diagnóstico sexo-genérico*, parece existir un camino prefigurado y un punto de comparación en relación a la norma del sexo impuesto, aunque poco a poco se va mostrando como insuficiente para nombrar nuestras vivencias. Hay una deformidad que se evidencia progresivamente en relación con este modelo ideal, tanto masculino como femenino, una irregularidad que se va demarcando con las vivencias propias. Me estoy refiriendo al cuerpo sexual y genéricamente deforme, a las fantasías deformes que nos habitan en silencio, a las emociones deformes que vivenciamos con y hacia otros desde la niñez. Esta deformidad tiene como punto de contraste una normatividad: la sexualidad como producción del marco epistemológico heterosexual de lo humano. Por otra parte, también parece existir algo totalmente informe en relación a quienes somos en un marco epistemológico de lo humano que no reconoce posibilidades radicalmente distintas a sus determinaciones. La alternativa de lo informe quizá vaya más allá de la sexualidad y del género y tenga que ver con cualquier ilegibilidad dentro de un aparato epistemológico que produce humanidad. El cuerpo y sus potencias remiten siempre a algo totalmente inaprensible, a algo informe que intentamos capturar discursivamente a través de su descripción científica. Es como si lo informe apuntara siempre afuera de dicho marco y como si esa afectación creciera sin posibilidad de ser contrastada con un marco normativo. Este aspecto de lo informe es una pieza totalmente imprescindible dentro de lo Queer. Sostendré en este apartado que la espiritualidad como resistencia apunta a lo informe.

La performatividad (Butler, 2007) permite también el contraste entre lo deforme y lo informe. Si entendemos la performatividad como el instrumento por el cual se muestra lo imposible de la esencia hombre o mujer, como el *juego* que demuestra la farsa del *original*, entonces se mantiene un contraste con un marco normativo ficcional. Lo deforme funcionaría aquí en tanto los marcos de referencia son empujados hacia una desnaturalización crítica. No obstante, esta deformación no coincide con la voluntad de manera plena, como bien lo señaló Butler (2004). No se trata de una simple concertación paródica del género sino de un ejercicio de extrañamiento de la norma; una irregularidad

sorpresiva más que planeada. En este sentido, aún cuando exista un marco de contraste normativo, lo deforme no consiste en *deformar* los atributos de determinado género para otro marco normativo, ahora *Queer*, como si esta fuera la salida necesaria: una mejor copia de la copia. Gran parte de la crítica que ha recibido lo queer se debe justamente a un entendimiento muy superficial de la performatividad, como si lo queer fuera simplemente una jugada de la voluntad y un cuestionamiento a algunos de los atributos de ciertos estereotipos de género: muy frecuentemente lo queer se agota para muchas personas en la ropa, en el maquillaje o en ciertas coreografías corporales. Quizá el desconcertante potencial de lo queer sólo inicie aquí, en una deformación inducida pero incontrolable, una que permita ir más allá, hasta un desdibujarse o difuminarse del propio sujeto junto con la *esencia* o con el *original* al que se resiste.

Lo informe y la performatividad tienen aquí su comienzo. Parecen tener otro tipo de relación porque lo informe se desliza hacia lo imposible, hacia ese espacio donde la resistencia funciona contra la constitución identitaria primero y contra su constitución como sujeto después. No se trataría aquí de desenmascarar la falacia del original de lo mujer o de lo hombre, sino de apuntar a un lugar donde estas categorías no sean ni siquiera posibilidad. Lo informe sería esa parte de lo Queer que no tiene un proyecto ni una descripción, eso real que participa del cuerpo y que lo arroja a lugares inexistentes para la persona y para los otros. Lo informe parece ser mucho más acción que teoría, ese lugar de encuentro con un *cuerpo* que no tiene bordes definidos y con formas de placer que cuestionan la propia identidad: El placer difumina cualquier límite. La potencia de lo informe es una que muy carentemente podremos abocetar a partir de la espiritualidad, particularmente, a través de la noción de cuerpo espiritual, que se derivará de un acercamiento entre la teoría psicoanalítica y la obra de Gloria Anzaldúa.

Lo queer y el psicoanálisis parten, cada uno a su manera, en búsqueda de lo raro, lo singular y lo inconcebible: los recortes que quedan del otro lado del borde de la realidad. Ambos son campos teóricos inacabables, sustentados en una práctica difícil de sistematizar. Del mismo modo, son construcciones que descienden de vivencias humanas de desconcierto y de sufrimiento. Sin embargo, hay también puntos de quiebre muy importantes entre estas dos formas de afrontar lo adverso de una vida que tiene dificultades para ser leída en un marco epistemológico determinado. No es mi intención

destacar aquí los límites entre una y otra teoría tanto como buscar construir un marco de reflexión donde algunas coincidencias hagan de cimiento para el tema de este ensayo. Mi objetivo es aportar a la discusión sobre lo inconcebible y lo incomprensible, lo que pasa con las vidas que no tienen la posibilidad de ser leídas dentro de un aparato epistemológico de lo humano fuertemente fundamentado en el género y la sexualidad heterosexual.

Parto de la adversidad[83] que alimenta al sufrimiento, de la confrontación con lo social y con uno mismo al tropezar con un modelo normativo deslegitimador. Con lo queer y con el psicoanálisis como instrumentos, comparto la necesidad de crear una teoría psíquica sobre el poder (Butler, 1997).

Como el poder es constitutivo y nadie llega a la sujeción sin haber sido antes sometido a él, se trata de resistírsele más que de oponerse a él. Con Foucault (2005), el poder no es ya solamente negativo, sino que está instalado en la misma creación del sujeto, y éste no podrá desprenderse del poder que le constituye pero sí resistirse a que se reproduzca de la misma manera. Lo valioso estará entonces en encontrar la forma en que no todo el poder atraviese al sujeto, que su recorrido por un sujeto sea accidentado y que resulte en algo imprevisto. Sostengo que aquí está el trabajo de lo Queer, en encontrar estrategias de resistencia, más que de oposición, que desestabilicen las reproducciones del poder aun cuando el sujeto parezca perderse a sí mismo momentáneamente, se desubjetivice. La espiritualidad como resistencia tendrá matices *suicidas*.

Para cerrar esta introducción, un comentario sobre lo teórico, ya que parto de la idea que teorizar es en sí mismo una forma de acción. No concibo la idea de una escritura que no anteponga una idea del observar, del oler, del hablar, del tocar; entiendo que en la escritura se muestra más del escritor de lo que éste planifica, es un performance textual; comparto la idea de que la teoría tiene un potencial transformador, que funciona en dos ejes principales: como formalización de la experiencia compartida y como posibilitadora de nuevas experiencias (Cancina, 2009).

[83] Más que de una adversidad general, se trataría de una adversidad reapropiada y reutilizada políticamente. No todas las formas de adversidad desprenden estrategias de resistencia espiritual. Agradezco muy particularmente los cuestionamientos de Izel Landaverde sobre este punto.

*Cuerpo espiritual*

El cuerpo espiritual[84] no trata del cuerpo biológico *y* del cuerpo psíquico, sino que pretende ser un *puente* entre ambos. La propuesta no consiste en agotar lo biológico o lo psíquico ni subsumir esos matices en una noción global de cuerpo espiritual. Interesa postular la existencia de un *entre* que dé cuenta de lo imposible de aprisionar al cuerpo por alguna disciplina particular. Situemos las coordenadas.

El potencial psicoanalítico en torno al cuerpo está lejos de agotarse. Cuando Freud, confrontado con los inexplicables y raros síntomas *corporales* de la histeria, concibe la noción de un cuerpo distinto al biológico –un cuerpo erógeno- abre las puertas a un nuevo entendimiento de lo material y lo psíquico: no como opuestos sino como siendo parte de una complejidad mayor que cada uno de ellos. El cuerpo erógeno partió de un más allá de la consciencia de las personas, una forma de corporalidad extraña y *ajena* a quienes la padecían, cuerpo-síntoma del cual buscaban alejarse para corresponderse con la realidad cultural. Los de la histeria eran cuerpos con dolores y parálisis de muchos tipos que no presentaban ninguna lesión anatómica; aquellos cuerpos alteraban su funcionamiento a partir de la representación psíquica del organismo humano. Cuerpo representado, psíquico, *versus* cuerpo biológico, material. Desde entonces, el cuerpo tiene entendimientos metamateriales y metapsicológicos que han repercutido mucho en el tipo de humanidad que podemos concebir.

Además, lo erógeno no excluye lo real como fundamento, pero argumenta que el diseño corporal depende en gran medida de la estructura del lenguaje humano que, a partir de las manipulaciones culturales concretas de la cría, constituye el ámbito psíquico. En sentido estricto, el *cuerpo* es construido en este movimiento porque no hay cuerpo desde siempre, sino que se surge de, y en parte siempre es, una otredad fundamental. Incluso lo que describimos como sexo biológico está sometido a un diseño cultural (Laqueur, 1994). Así, el cuerpo es siempre parcialmente un hecho discursivo, incluso cuando parece que describimos su materialidad, lo hacemos desde un *lenguaje* científico

[84] Su matiz principal es que el cuerpo espiritual es *intensamente* político. Esto lo diferencia de los campos, más supuestamente neutros, de la biología y el psicoanálisis. El cuerpo espiritual no puede ser más que político. Además, en mi propuesta, el cuerpo espiritual apunta a lo informe, mientras que lo biológico, lo social y lo psíquico tienden a lo deforme.

(Butler, 2007). Sin embargo, no es lo mismo cuestionar el género que hacer lo mismo con el sexo; recordemos lo deforme y lo informe. El impacto de cuestionar la biología apunta a lo real; el cuestionamiento al género se mantiene en lo imaginario.

El cuerpo espiritual es relacional, lo que lo hace siempre presto a modificaciones. La presencia o la ausencia de ciertas formas de relación lo modifican. Ciertas intensidades lo traspasan y lo colocan distintamente ante las manifestaciones de la otredad.

Quiero ahora colocar un ejemplo de cuerpo espiritual a través de la escritora Gloria Anzaldúa me parece que en muchos momentos sus comentarios son excepcionalmente claros sobre lo espiritual. Con ella podemos acercarnos a lo que el psicoanálisis describe como cuerpo psíquico, pero también podemos dar cuenta de los matices políticos alrededor del diseño corporal. Mi intención está dirigida a pensar lo político como un debate carente en la propuesta corporal del psicoanálisis. Todavía falta mucha discusión sobre los cuerpos representados psíquicamente y su ubicación particular en zonas de adversidad política. Pienso particularmente en aquellos cuerpos que devienen y funcionan como formas de resistencia política. Pienso en los cuerpos disidentes de la norma hegemónica de humanidad y sus particularidades. Esto es importante porque cada día, muchas vidas queer se enfrentan a un marco normativo excluyente y *naturalizado* de humanidad. El sexo, el género, la orientación sexual, la edad, el estatus económico, el matiz de la piel, etcétera, han jugado un rol importante en la construcción histórica del modelo de humanidad al que estamos sometidos. Desde un no-lugar derivado de esta producción selectiva de normalidad, muchas personas sufren por no poder cumplir con los requisitos de humanidad que se les solicita. Lo Queer aparecerá como una resistencia inherente a dicho esquema. Por ello, partir de lo adverso es necesario. Habrá que ver cómo desde ahí se pueden construir estrategias de resistencia, específicamente, cómo se construye un cuerpo espiritual que se resiste a los discursos normalizadores tanto de la biología como de lo social y lo psíquico.

*Gloria*

Aunque muy conocida por su trabajo sobre el feminismo *tercermundista* disidente, me gustaría retomar aquí un aspecto de la obra de Gloria Anzaldúa que se ha trabajado con menos énfasis, la espiritualidad, o lo que, intentando un recorte, he presentado como

*el cuerpo espiritual*. Su trabajo es difícil de aproximar desde una óptica de las ciencias experimentales. Con un plus de chamanismo y esoterismo, su obra no pierde un referente central: la lucha política, el *activismo espiritual*. El punto de partida es la adversidad[85], condición necesaria para la espiritualidad, y el punto de llegada es su *Theory of conocimiento*, una epistemología Queer.

Aunque en ocasiones me resulta complicado coincidir con el texto de Anzaldúa, sobre todo por sus singulares referencias metafísicas, creo que la siguiente cita funciona como una buena presentación y advertencia de la manera en que Gloria piensa lo espiritual. Asimismo, este comentario me ha servido como guía en lo que de Anzaldúa conozco. Se trata de la necesidad de elaborar un sentido, aun cuando uno esté bien advertido de que dicho sentido es siempre una ficción necesaria para tratar de llenar el vacío por donde se cuela lo real. No sé si mi interpretación excede la intención de Anzaldúa pero, si ella pensaba que su metafísica era un recurso propio y no una *verdad de lo humano*, creo que la validaría. Así, el no engañarse con lo que uno mismo produce como conocimiento para sí facilita localizar otras ficciones, como la ciencia experimental, que busca suturar el hoyo de lo real inaprensible del que formamos parte[86]:

> Me di cuenta que en realidad no importaba si en verdad un espíritu extraterrestre había entrado en mi cuerpo o si yo lo había inventado todo. La mayor lucha de los seres humanos es darle sentido a sus experiencias, a su condición, y esta fue mi manera de darle significado a mi sangrado a temprana edad. La gente modela sus experiencias; así es como es creada la realidad. No hay tal cosa como verdad objetiva. Es parecido a cómo yo creo una historia o un poema. El universo es creado conjuntamente por todas las mentes humanas y la inteligencia universal en los árboles, los venados, en las serpientes, etcétera. Por conjuntamente me refiero a todas las formas de consciencia, no solo la humana. Hasta las piedras tienen una cierta forma de consciencia, los árboles, todo. Veo al mundo como un texto creado a partir de esta consciencia colectiva. (Anzaldúa, 2000a, p. 20)

[85] Para la propia Anzaldúa (1999), el cuerpo espiritual fue una cuestión primordial, ya que una condición física poco común la llevó a menstruar desde los tres meses de edad y a tener un desarrollo prematuro de sus rasgos sexuales secundarios. Su cuerpo físico, atado con vendas y medicalizado, es descrito como el escenario donde se han librado batallas médicas, históricas, políticas y sexuales. Este cuerpo es puente entre distintos discursos, al cual ella intenta dar un sentido a través de lo espiritual.

[86] Todas las citas de Anzaldúa fueron traducidas por el autor.

El cuerpo sangrante de Anzaldúa marca en su narrativa un punto de intensidad dolorosa muy importante. Sin embargo, es también la experiencia de este cuerpo la que le posibilita expandirse y *salirse* de él. Construir un cuerpo espiritual fue una forma de capturar el sentido ante una vivencia imposible de simbolizar. Anzaldúa construyó otro cuerpo, sensitivo, de *conexiones múltiples* por donde podía circular una energía universal a la cual pertenecía. Ese otro cuerpo será justamente un cuerpo espiritual; ni biológico ni psíquico, sino informe. La noción de cuerpo de Anzaldúa es una absurda, si entendemos el término absurda como aquello opuesto a la razón, que no hace sentido en un marco de realidad determinado. A través del cuerpo espiritual, Anzaldúa cuestiona constantemente las estrategias para conformar la realidad, con sus consecuentes lecturas selectivas de quién es humano y quién no lo es más que parcialmente; sus reflexiones son una herramienta crítica del aparato epistemológicos de los cuerpos, y apunta con sus comentarios a considerar la estructura ficcional disfrazada de esencialismo que circunda al cuerpo. Lo más importante y característico del cuerpo espiritual es que no estará despegado en ningún momento de las políticas comunitarias. Como veremos, para Anzaldúa, todo lo político partirá del cuerpo espiritual. Todo lo que uno haga desde ahí tendrá impacto en la manera en la que uno se posiciona políticamente en el mundo.

El cuerpo es la potencia desde donde se desprenden las formas de creación posible. La noción de *Yoga of the body* incluye no solamente una ejercitación del cuerpo físico, sino una crítica a los bordes de la imaginación, del alma, del psiquismo.

> 'La Yoga del cuerpo' tiene que ver con flexibilidad y fluidez –superar los límites corporales. Tiene que ver con prolongarse más allá de las limitaciones. La Yoga es la habilidad para mover tu cuerpo de una manera flexible. Tienes los ejercicios de estiramiento, enrollas las piernas de cierta forma, trabajas en conjunto con la respiración (…). Necesitamos esa clase de flexibilidad cuando trabajamos con la imaginación y con nuestras mentes y sentimientos. Necesitamos una yoga del cuerpo que incluya la mente, el espíritu, la imaginación, el alma. (Anzaldúa, 2000b, p. 77)

El cuerpo así entendido es producto de un ejercicio constante. Este cuerpo-puente es la producción de un ejercicio particular con una misma; el cuerpo-puente no es el cuerpo biológico, pero tampoco el psíquico sino un *entre* que marca la posibilidad de

desplazamiento. El cuerpo-puente se constituye a la vez que permite que dos formas de realidad sean disueltas en un más allá, *siempre político*.

### *La espiritualidad[87] como creatividad*

Pobreza, xenofobia, homofobia, misoginia. Todos estos fenómenos se cruzan en el trozo de irrealidad compartida por muchas personas, a quienes se les excluye parcialmente de su estatuto de humanidad. Por rechazo, acceso desigual a oportunidades educativas, ignorancia o agresiones, estas personas se encuentran en un punto de ilegitimidad inducido por determinado régimen de verdad sobre los cuerpos. La pregunta *¿Por qué lo Queer?* encuentra indicio de respuesta en esta adversidad. Es indudable que las vidas humanas están siempre cerca del sufrimiento, que éste es una parte fundamental de la vida. Sin embargo, hay vidas que tienen menos valor, vidas que son vividas con más dificultades (Butler, 2010b), con más desencuentros entre lo que son para sí y lo que se les exige ser, entre una noción de humanidad y el cumplimiento sólo parcial de su reconocimiento. En el espacio de la diferencia entre las vidas valiosas y las vidas que se consideran inferiores en el campo de lo sexual es donde aparece lo Queer. Junto con muchas otras teorías sobre el estatuto de lo humano y cómo éste se configura, lo Queer como teoría es una forma de analizar y contravenir las prácticas del Estado, pero también las de la producción cultural, las de la educación formal e informal, las de la religión y, particularmente, las de la ciencia, ya que las vidas son fuertemente normalizadas por las disciplinas científicas. El saber sobre el sexo (Foucault, 2011) es justamente un paradigma de normalización de los cuerpos.

Ante escenarios adversos, a estas vidas sólo les queda hacer de su malestar una herramienta, hacer del sufrimiento una categoría política y gritar fuertemente ante una realidad que pretende asimilarles en un discurso oficial, mutilándoles. En este escenario de adversidad es donde Anzaldúa hace uno de los aportes más sobresalientes de su teoría. En primer lugar, ella piensa que las personas que han sufrido, que han quedado

[87] Una cita es necesaria para evitar cualquier equiparación entre espiritualidad y religión, o la asimilación de la primera en la segunda: "La espiritualidad no tiene nada que ver con la religión, la que reconoce tal alma, tal espíritu, y después coloca un dogma alrededor de él, diciendo, 'Esta es la manera en que las cosas deben ser'. La religión elimina cualquier forma de crecimiento, desarrollo y cambio, y es por ello que pienso que cualquier especie de religión formal es muy perjudicial." (Anzaldúa, 2000b, p. 98)

fuera de ciertas formas de realidad, tienden a desarrollar una espiritualidad como arma de lucha. Ante la adversidad, la espiritualidad[88].

El avance de dicha espiritualidad no es algo que se sostenga en la voluntad únicamente, sino que es una herramienta no planificada de resistencia, es la respuesta ante la opacidad a la que una persona se ve sometida al quedar parcialmente fuera del régimen de lo humano que habita. Ante la adversidad, la persona es forzada a encontrar sentido a la propia existencia, sin los recursos que la mayoría de las personas tiene a su alcance; se *impone* el acto de creación[89]. La adversidad es una imposición que permite que la persona se reinvente a sí misma a partir del malestar de habitar su propia historia, algo que la gente que vive cómodamente en la norma no logra o no se interesa por hacer:

> Frecuentemente la gente no intenta sacar provecho del caos, de la confusión, de la opresión, y del dolor que hay en sus vidas (…). Esa adversidad te fuerza a intentar dar significado a las experiencias negativas y a las dudas, la confusión y la ambigüedad. Nosotras cocreamos nuestras experiencias y las cosas alrededor de nosotras. Las cosas que me han pasado –la diabetes, la experiencia de cercanía con la muerte en la mesa de operaciones, el racismo, la homofobia, el sexismo que conlleva el ser una chica de color [brown girl] viviendo en una zona ganadera- me forzaron a extraer alguna clase de significado de esos eventos, experiencias, sentimientos, pensamientos. Así es como construimos nuestra alma, como evolucionamos como humanos. Algunas veces podemos evolucionar a través de cosas buenas –por medio de conexiones, el amor, la empatía, la alegría, el entusiasmo. Pero las experiencias buenas no nos fuerzan a buscar significados. (Anzaldúa, 2000a, p. 74)

La adversidad exige el acto creativo. Si no hay adversidad no hay espiritualidad. La opacidad que enfrentan muchas personas en torno a la sexualidad y al género es justamente el caldero donde la fuerza de los oprimidos resulta en una formación espiritual. Para que haya resistencia debe haber pues un sistema que separe, que excluya, que

[88] "Por lo tanto, cuando un grupo de mujeres u hombres o una raza completa ha sido oprimido históricamente, una y otra vez, tienen que crear estrategias de apoyo y sustento que les sean útiles para sobrevivir". (Anzaldúa, 2000a, p. 73)

[89] Por ello, todavía puede decirse que la identidad siempre es reinventada; que cada lesbiana es la primera lesbiana; que cada transexual es el primer transexual y; que cada cuerpo masoquista es el primer cuerpo voluntariamente violentado.

deshumanice las posibles vidas legítimas de otras personas. Anzaldúa misma parte de este lugar. En su vida, tuvo que reinventarse ante discursos –raza, belleza, sexo, etcétera- que intentaban someterla a la norma. Su alternativa fue la espiritualidad como arma de resistencia, la espiritualidad como el arma de las personas oprimidas:

> Yo no tuve el dinero, el privilegio, el cuerpo o el conocimiento para combatir la opresión, pero tenía esta presencia, este espíritu, esta alma. Y esa fue la única forma que tuve para combatir –a través del ritual, de la meditación, de la afirmación y del fortalecimiento de mí misma. La espiritualidad es la única arma y medio de protección de las personas oprimidas. Los cambios en la sociedad sólo vienen después de eso. ¿Entiendes lo que quiero decir? Si no tienes lo espiritual, cualquier cambio que hagas irá en contra tuya. (Anzaldúa, 2000b, p. 98)

Como también lo evidencia esta cita, la espiritualidad en Anzaldúa nunca está desconectada de la lucha política. Esta es la particularidad del cuerpo espiritual, siempre comprometido con el *activismo espiritual*: lucha, resistencia, a través de la creación desde los lugares de desconocimiento identitario. Sin espiritualidad no hay resistencia política.

¿Qué podemos suponer de la espiritualidad como lucha política o como resistencia? ¿Cómo funciona esta espiritualidad? ¿Cómo podemos describirla en más cercanía con la vida cotidiana? Gloria Anzaldúa nos heredó varias categorías de análisis. Una de ellas es La Facultad[90], noción que pone en relación a la espiritualidad. La Facultad se desarrolla como una estrategia de supervivencia y sostiene que tiene una relación importante con la creatividad. La Facultad tiene que ver con un devenir constante, con un estar alerta, pero también con una especie de sexto sentido que, social y psíquicamente, diferenciaría a la persona. Algo pasa en ese no ubicarse en el mundo para que se desarrolle La Facultad. Ciertamente no todo el mundo la desarrolla, sino aquellas personas que habitan un marco de legitimidad muy delimitado. “La mayoría de las lesbianas y los jotos la tienen porque es un asunto de sobrevivencia. Estás atrapado entre dos mundos. Eres mitad y mitad”. (Anzaldúa, 2000b, p. 122). Además, se trata de algo que es forzado en la gente, no algo que se haya planificado desarrollar:

[90] En sus textos, La Facultad está escrito siempre en español.

> No es que la cultivemos; es porque el mundo la fuerza en nosotras (…). Se trata de una conexión con el mundo, porque somos empujadas hacia atrás, tan lejos que tenemos que confrontar lo que la otra gente reprime: su sexualidad, su miedo, su racismo. Tenemos que confrontar todo- todas las cosas en ellas- que son proyectadas en nosotras: que estamos enfermas, que somos viles, que somos criminales, que no somos buenas madres. (Anzaldúa, 2000b, p. 122).

Anzaldúa también comentará que el ser gay o el ser hetero no es una garantía para desarrollar La Facultad. "No tienes que ser queer para tenerla. Lo único que digo es que si eres queer probablemente la tengas, a menos que estés en un lugar muy resguardado" (Anzaldúa, 2000b, p. 124). Esta última parte de la cita sostiene que hay gays que viven muy cómodos, muy protegidos o asimilados a una forma de funcionamiento heteronormado, y que no tienen la *necesidad* de desarrollar La Facultad. Estás personas quizá no estén expuestas a la violencia a la que sí lo están otras personas que son gay, pobres, negros o mujeres en determinados contextos. Además, recordemos que se trata de algo impuesto sobre uno, de una extra-sensibilidad que uno ganaría como astucia de supervivencia. Podría interpretarse La Facultad como una forma de defensa ante la adversidad, hacer algo con lo ilegible que uno resulta para sí mismo y para otras personas. Es como si la creatividad se desarrollara a partir de la ofensiva del mundo. Se trata de responder a un peligro físico, a un peligro social, a un peligro psíquico… en fin, de algo que está presente de manera efectiva en la vida de las personas[91].

La Facultad es además fundamental para entender el énfasis examinador que se hace desde lo Queer a la identidad. El cuestionamiento identitario no es un simple acto de voluntad sino un forzamiento que comienza fuera de uno mismo. Es la respuesta a un marco identitario rígido que intenta mutilar partes de la persona para que encaje en un modelo predeterminado culturalmente. Quien no la tiene difícil no se cuestionará la identidad o lo hará bajo un esquema *fashion* que no responde a una necesidad de legitimarse ante otros y ante sí mismo.

[91] "Sabes cuando la siguiente persona te dará una bofetada o te pondrá bajo custodia. Es entonces cuando haces uso de facultades que pertenecen a ese otro reino, y así eres capaz de ubicar al violador a cinco cuadras en la calle. Tenemos un radar, y está conectado a la misma cosa, a la fuerza vital creativa. Es creatividad. Está conectado a la creatividad". (Anzaldúa, 2000b, p. 123)

Las zonas de adversidad en la obra de Anzaldúa son nombradas con palabras distintas, pero todas apuntan al flujo y a la totalidad de identificaciones en la vida de la persona. Chicana, negro, lesbiana, funcionan como categorías críticas de la identidad y ninguna como el centro de ésta. La identidad así no es tanto un producto terminado como un escenario por donde las identificaciones se desplazan y se reacomodan incesantemente. La identidad es más un espacio informe de tránsito categorial que un cubículo intrasubjetivo bien delimitado. La identidad es siempre un lugar en construcción o negociación.

Es muy conocida la metáfora fronteriza que Anzaldúa postula en *Borderlands/La Frontera* (1999): ser frontera es estar en un espacio intermedio entre culturas, ser el puente por donde circulan comunicaciones de un lado y del otro[92], es lugar de batallas. Sin embargo, hay un comentario crítico al uso de esa noción que vale la pena retomar, ya que Anzaldúa se desplazará desde *Borderlands*, pasando por el Coatlicue State, hasta Nepantla, noción Náhuatl que describe un "lugar entre mundos", "el lugar entre medio", "el lugar entre medio de todos los lugares, the space in-between" (Anzaldúa, 2000c, p. 238)[93]. Esto evidencia también el peso del eje creativo en la espiritualidad. La construcción constante de la identidad como parte de la creatividad:

> Uso Nepantla para hablar sobre el acto creativo, la uso para hablar sobre la construcción de la identidad, la uso para describir una función de la mente. La frontera con f minúscula es la frontera real del suroeste o cualquier otra frontera entre dos culturas, pero cuando la uso con F mayúscula es una metáfora del proceso de muchas cosas: psicológica, física, mental. (…) *Sí*, pero hay gente que usa metáforas como 'La Frontera' en un sentido mucho más limitado de lo que yo quería decir, y para expandir las fronteras psíquicas y emocionales uso 'Nepantla'. Con Nepantla la conexión con el mundo espiritual es mucho más pronunciada porque es la conexión con el mundo después de la muerte, con los espacios psíquicos. Tiene una resonancia mucho más espiritual, psíquica, supernatural e indígena. (Anzaldúa, 2000e, p. 176)

[92] Ser Puente tiene tanto ventajas como desventajas: "Una de las desventajas de ser un puente es que uno es pisoteado. Pero una de las ventajas es que es un camino con tráfico que va y viene, con doble sentido. Conlleva el estar en mundos diferentes y obtener lo mejor de ambos mundos –blanco y negro, gay y hetero- y beneficiarse de esas conexiones. Pero también puedes salir herido de varias maneras. Este trabajo dobla a la persona; el desgaste es estresante. El estrés enferma tu cuerpo. (Anzaldúa, 2000d, pp. 206-207)

[93] El contenido de esta cita no está traducido pues aparece así en el original.

Además, el estar colocado en adversidad cuestiona críticamente toda otra formación identitaria y el estado liminal del Nepantla tiene consecuencias para el conocimiento del mundo. Una de sus derivaciones se concreta como una postura crítica al aparato epistemológico oficial de lo humano. Saberse fuera de la estabilidad identitaria posibilita pensar en lo humano también como una categoría inestable; permite estar advertido de la manera situacional en que el conocimiento es creado (Haraway, 1995) y posibilita tomar partido en dicha producción. La creatividad inducida desata un cuestionamiento a la norma de lo humano, a cómo la realidad es creada y a cómo algunos aspectos de las personas son excluidos de dicha lectura de lo oficial. Anzaldúa propone conformar una *Theory of Conocimiento* que dé cuenta de lo inacabado de lo humano y de la realidad en general. Esta *Theory* tendrá como consecuencia la duda y la crítica ante lo que se considera más legítimo, dígase la supremacía cultural o la sexual, por nombrar algunos ejemplos. Su radical propuesta pondrá en tela de juicio las herramientas epistemológicas con los cuales se re-produce lo humano[94].

Al cuestionar cómo se produce el conocimiento en torno a lo humano, también se cuestiona quién lo distribuye y a quiénes se les permite el acceso a él: ¿Quién es un ser humano y cómo el conocimiento/desconocimiento determina el acceso al estatuto de humanidad? Me interesa resaltar mucho esto porque tiene que ver con el trabajo de la resistencia foucaultiana. Tenemos al poder que produce sujeciones, pero también tenemos a la resistencia producida por dicho poder. Una fuerza creativa habita al poder, es éste creatividad primera. En el caso del conocimiento, tenemos una forma particular de resistencia a partir del contraconocimiento (ojo, no desconocimiento, que sería ignorancia o falta de acceso a las condiciones epistemológicas del estatuto de lo humano, de cierto régimen de verdad en torno a lo humano):

[94] "*Conocimiento* es un término para describir una teoría global de la consciencia, de cómo funciona la mente. Es una epistemología que intenta incluir todas las dimensiones de la vida, las internas –mental, emocional, instintiva, imaginativa, espiritual, corporal- y las externas –social, política, vivencias (…). En parte, *conocimiento* es una teoría de la composición, de cómo una pieza artística es compuesta, de cómo un campo (como la antropología, la literatura o la física) se configura y es mantenido, de cómo la realidad misma es construida, y de cómo la identidad es construida. Cuando te ves a ti mismo y observas tu mente trabajando te das cuenta de que detrás de tus actos y sentidos temporales del self (identidades) hay un estado de consciencia que, si lo permites, evita que caigas completamente en el estado emocional de una identidad particular. Esta consciencia se ve a través de ello. (No hacerlo es estar en un estado de *desconocimiento,* de no saber, tanto por intención propia, disponer seguir siendo ignorante, *desconocimiento* por falta de alternativas, por conveniencia.)" (Anzaldúa, 2000f, p. 177)

> Esta imagen representa al conocimiento y formas de conocimiento inaceptables, ilegítimas, que es usado por aquellos afuera del círculo interno de los modelos de vida dominantes. Uso esta idea de conocimiento poscrito para fomentar entre las Chicanas y otras mujeres y gente de color la producción de nuestras propias formas, para originar nuestras propias teorías de cómo el mundo funciona. Pienso que los que producen nuevos *conocimientos* tienen que desplazar el marco de referencia, reestructurar el asunto o situación en juego, conectar las partes de información discrepantes de nuevas maneras o desde una perspectiva que sea nueva. (Anzaldúa, 2000f, p. 178)

El contraconocimiento es una estrategia queer, un aparato epistemológico alterno al patriarcal heterosexual. Sin embargo, dicho aparato no es estable ni permite una sola lectura. Es decir, su realidad es múltiple y sus formas de análisis se sostienen más en lo informe que en lo deforme: apunta siempre a espacios irregulares, de irrealidad, se interesa por los materiales ininteligibles, se nutre de lo inimaginable o apenas imaginable. Contraconocimiento es la teoría queer en tanto se consume constantemente a sí misma; es el conocimiento en tanto lleva la marca de la singularidad; es el rodeo de un espacio indecible de realidad que es sólo provisional y que está al tanto de ello. Creo que toda teoría debe permitir explícitamente un marco crítico donde puede visualizar su propia utilidad temporal y su irremediable transformación en algo más, radicalmente distinto de sí misma.

> Cuando experimentamos movimientos en los límites, violaciones fronterizas, penetraciones corporales, confusiones identitarias, un destello de entendimiento puede quemarnos, conmocionándonos hasta tener una nueva lectura del mundo. Los filtros ideológicos se disipan; nos damos cuenta que las paredes son porosas y de que podemos ‘ver’ a través de ellas. Dándonos cuenta de las ficciones y fisuras de nuestro sistema de creencias, percibimos las grietas entre los mundos, los hoyos en la realidad. Estas grietas y hoyos perturban las categorías pulcras de raza, género, clase y sexualidad (…). El cambio es constante e imparable. Es una fuente de tensión. Sin la sensación de cierre o término, es abrumador. El quiénes somos está cambiando. Vivir en medio de diferentes vórtices nos dificulta hacer sentido del caos y poner las piezas juntas. Pero es en las grietas entre los mundos y las realidades donde los cambios de consciencia pueden ocurrir. En estos lugares movibles de transición, nos mutamos, adaptamos a nuevas realidades culturales. A medida que

> pasa el tiempo las cosas comienzan a solidificarse de nuevo y erigimos nuevos muros. Éstos se mantienen en su lugar hasta que las nuevas generaciones encuentran nuevos hoyos en ellos. Cuando el polvo se asienta, ¿quién sabe cómo serán las estructuras? (Anzaldúa, 2000g, p. 280)

Rescato también de esta cita el lugar de tensión creativa en el que las personas pueden encontrarse, porque en ese lugar también puede ubicarse una narrativa de alegría. Me interesa cerrar el artículo con algunos comentarios en torno a este eje de la espiritualidad, ya que la adversidad también posibilita procesos de alegría muy particulares. Es preciso que la alegría sea concebida de forma distinta a la noción más vulgar de alegría, que generalmente está mediada por las versiones culturalmente adaptadas de la palabra felicidad. Me interesa postular la alegría como jovialidad, como una afirmación ante una posición adversa. Este eje de la espiritualidad estaría bañado por la aceptación de una postura media, una postura *puente.* Las metáforas de Anzaldúa –frontera, puente, Nepantla- son lugares *entre,* donde la persona no puede coincidir con el marco de legitimidad de lo humano; no puede decirse a sí misma ni concebirse de la misma manera en que muchas personas pueden hacerlo. Sin embargo, eso incrementa su potencial creativo, como ya vimos, y también posibilita formas de estar en el mundo distintas, ir afirmándose en la incerteza de mundo, sostenerse en la constante incertidumbre sobre lo humano, saberse parte de un proceso de humanidad al cual se pertenece aun cuando sea desde lo informe hacia lo deforme.

Lo queer puede dar cuenta de su lugar de ilegitimidad y crear para modificarlo, pero lo queer no es ni sólo lamento ni sólo rebeldía ante un régimen de verdad. Lo queer también se afirma en su desorientación, en lo informe; es también una forma de alegría. Finalmente, toda condición humana está atada a los escenarios políticos que le permiten su existencia y no hay absolutamente nadie que pueda vivir por sí misma. Una de las potencias de lo queer es no engañarse sobre la construcción y lo provisional en el conocimiento de lo humano. Una de las estrategias de resistencia más interesantes entre gays, trans, lesbianas, negros, pobres, etcétera, es el proceso de alegría que puede desprenderse de su situación. Hablo de los procesos de alegría grupal, más explícito, de resistencia a través de la ofensa al otro que está en la misma situación, por ejemplo; pero también me refiero a los procesos de aceptación personal que son necesarios para todo

*activismo espiritual*. Definitivamente, alegría no es sin creatividad y creatividad no es sin alegría. Todo proceso de creación es una manera de afirmarse en el mundo, de sostener un sí a una situación presente, que quizá pueda modificarse.

Además, la posición de puente, de frontera, de mestiza[95] es una que le permite a las personas reconocerse como puntos medios en espacios de realidad, como habitando espacios de negociación y de mediación; es encarnar la posibilidad. No sostengo que la alegría sea parte de todas las personas que son frontera entre distintos discursos, sólo afirmo que es una posibilidad que algunas personas pueden reapropiarse. Vivir en la frontera es reconocerse como un engranaje en la construcción de lo humano, aun cuando no forme parte de su versión oficial ni pueda planificar voluntariamente el rumbo que lo humano debe sostener. Además, la alegría aleja la estrategia de ver en las vidas queer lo trágico, como si no hubiera infinitas posibilidades de llegada. Ya se ha mostrado, y se continuará demostrando, que los procesos de alegría son una forma de resistencia y una forma de afirmarse en una vida opaca. Se trata de reconocer en lo Queer también un ejercicio de afirmación constante, de vitalidad, de aceptación, y ver ahí el material indispensable de una forma de contravenir el poder tal cual intenta reproducirse. Así, una forma de transgredir la norma o desestabilizarla es no reconocerse en los esquemas trágicos que el poder mantiene para ciertas vidas. El potencial de la alegría está vivo para lo cuir.

Pienso aquí en los ejercicios espirituales de la filosofía (Hadot, 2000; Foucault, 2002a) y creo que es muy pertinente vincular a Anzaldúa con ellos. Finalmente, se trata de una experimentación con uno mismo que posibilita la creación y la alegría de mundo. Una de las estrategias de dichos ejercicios es encontrarse en lo informe y desde ahí elaborar estrategias de resistencia, sin necesariamente vivir la vida como insoportable o perpetuándose como víctima. Se trata de estar en el mundo con matices inéditos.

[95] "La nueva mestiza es un sujeto liminal quien vive en las fronteras entre culturas, razas, lenguajes y géneros. En este estado 'medio', la mestiza puede mediar, traducir, negociar y navegar estas distintas locaciones. Como mestizas, estamos negociando estos mundos todos los días, entendiendo que el multiculturalismo es una forma de ver e interpretar el mundo, una metodología de resistencia". (Anzaldúa, 2009, p. 209)

Las vidas que son sometidas a la adversidad de manera diferencial tienen que replantearse la base misma de sus relaciones con los otros de una manera muy intensa. En el caso de Anzaldúa, el replanteamiento del amor a partir de ser una disidente sexual y cultural es muy marcado[96]. Los vínculos primarios, sobre todo con la madre, son reformulados en sus escritos como un nudo de intensidad dolorosa. Es como si para sobrevivir tuviera que cuestionarse las formas de amor primario como una práctica de normalización. Por ejemplo, en uno de sus ensayos más famosos, *La prieta,* comenta el miedo que siente al escribir sobre su madre como objeto de amor: "Pero sobre todo, estoy aterrorizada de hacer de mi madre la villana de mi vida en vez de enseñar como ella ha sido víctima. ¿La traicionaré en este ensayo por su temprana deslealtad conmigo?" (Anzaldúa, 1988, p. 158). Y es que Anzaldúa se cuestiona por la complicidad de su madre con un sistema heteropatriarcal que la orillaba al sufrimiento de forma constante. Me parece que Anzaldúa se vio forzada, para sobrevivir, a cuestionar sus vínculos familiares y culturales, de manera que pudiera ubicar un espacio de resistencia para sí misma, una trinchera donde el malestar consigo misma le permitió construir herramientas espirituales. Muchos de sus escritos son luchas consigo misma, con su lesbianismo, con su mexicanidad, con su mujeridad, con su pobreza como componentes de sí. Sus escritos son ejercicios espirituales donde reelaborar el malestar consigo misma[97]. Gloria encontró los medios para formar una lengua única de resistencia. Así, parece que las vidas con tintes de irrealidad como la de Anzaldúa, en determinado sistema, tienen que hacer frente al odio a sí mismas impuesto desde el nivel cultural.

Al sentirse traicionada por la cultura chicana, al sentirse odiada y perseguida, Gloria tuvo que encontrar en un autoexilio su tranquilidad, y una nueva familia con otras personas opacas. Es curioso que los disidentes tengan que salir de casa, cuestionar los vínculos amorosos primarios de una forma precisa y, sobre todo, servir como fuente de

[96] De alguna manera, lo queer tiene que cuestionar de manera diferente los vínculos fundamentales. La recuperación del amor hacia los padres, hacia la cultura y hacia futuros amantes tiene una modalidad muy crítica aquí. De aquí que también las formas de resistencia sean muy particulares.

[97] "Pero he pasado más de treinta años desaprendiendo la creencia inculcada en mí que ser blanco es mejor que ser moreno –algo que alguna gente de color nunca desaprenderá. Y es que apenas ahora, que el odio de mí misma, el que pasé cultivando durante la mayor parte de mi adolescencia, se convierte en amor". (Anzaldúa, 1988, pp. 162-163)

crítica cultural a lo establecido y dado por natural. El hecho de tener que abandonar el hogar para saber de uno mismo es sin duda una forma de ejercicio espiritual a partir del material constitutivo de la propia subjetividad. Ejercitarse en la rebeldía ante lo que uno es, ante lo que se espera de nosotras y ante lo que podemos ser, todo como un forzamiento a la supervivencia, donde uno siempre está en duda con uno mismo, donde uno tiene la necesidad de reconstruirse constantemente, muy cercana quizá a la idea de estética de la existencia de Foucault:

> Hay una rebelde en mí –la Bestia de la Sombra. Es una parte de mí que se niega a aceptar órdenes de autoridades externas. Se niega a aceptar órdenes de mi voluntad consciente, desafía la soberanía de mi propio gobierno. Es una parte de mí que odia las restricciones de cualquier clase, incluso las autoimpuestas. Al mínimo amago de cualquier otro de limitar mi tiempo y mi espacio, patalea con ambas piernas. Se desboca. (Anzaldúa, 2004, p. 72).

Me parece que el lugar que comenta Gloria es un lugar de resistencia ejemplar. No es una victimización tanto como una forma de rebeldía a las imposiciones culturales y personales en torno a la identidad. Es un movimiento de rebeldía que trasciende su propio gobierno. Es una forma de afirmación en el desconocimiento crítico del propio lugar en relación consigo misma. Me parece fundamental esto porque Anzaldúa es uno de los lugares más críticos de la disidencia sexual a las formas de individuación que nuestra cultural propone bajo el imperativo de la coherencia y la exigencia de continuidad en nuestras vidas. Gloria se desconocerá a sí misma para resistirse a los mandatos identitarios de su cultura; hará una crítica de ésta y propondrá formas de vínculo desde la opacidad. El *Mundo Zurdo* es su propuesta comunitaria, donde lo raro y lo ininteligible puedan comunicarse y resistirse a partir de las formas de opresión con las que cada quien se enfrente:

> Somos los grupos raros, la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo que no cuadramos, y porque no cuadramos somos *una amenaza*. No todos tenemos las mismas opresiones, pero tenemos empatía y nos identificamos con las opresiones de cada uno. No tenemos la misma ideología, ni llegamos a soluciones semejantes.

> Algunos de nosotros somos izquierdistas, algunos somos practicantes de la magia. Algunos de nosotros somos ambos. Pero estas afinidades distintas no se oponen. En el mundo zurdo yo con mis propias afinidades, y mi gente con las suyas, podemos vivir y transformar el planeta. (Anzaldúa, 1988, p. 168)

*Conclusión*

Mi interés en este escrito se ha manifestado en dos tiempos. Primero, quise cuestionar que lo queer se sostenga simplemente en un acto voluntario de cuestionamiento identitario. Con lo informe y lo deforme he querido proponer que lo queer está sostenido en la adversidad de habitar un régimen de verdad donde la disidencia normativa tiene poco espacio. En un segundo lugar, quise tomar la noción de cuerpo y utilizar algunos comentarios de Gloria Anzaldúa para pensar la potencia política de un cuerpo-puente relacional. Su propuesta es una invitación a reformular el aparato epistemológico que produce realidad y formas violentas de someter a las personas detractoras de dicha ficción-realidad. De manera general, este escrito es sólo un ejemplo entre muchos donde la espiritualidad es un ejercicio crítico de realidad y posibilita puntos intensos de resistencia dentro del proceso de humanización.

**Lo hombre[98] como violencia[99].**

[98] Quiero desde ahora plantear mi objetivo con "lo hombre". Esta categoría aparece aquí en lugar de "el hombre" o "los hombres". Creo que estamos ya en posición de comenzar a imaginar el descentramiento de la categoría de género de la identidad. Así, lo hombre y lo masculino funcionarían como campos de experiencia y no identidades. Este es el movimiento que está siendo dilucidado por lo queer. Como campo, lo hombre y lo masculino son más bien recursos que pueden utilizarse en el vínculo con otras personas. Si seguimos la crítica a la categoría de género que formula Butler (2007) podemos dar cuenta de que la identidad no "debe" aparecer centrada en la categoría hombre. De hecho, el movimiento de hombre como identidad a lo hombre como campo relacional y, por consiguiente como adjetivo, marca el flujo identitario y estratégico para pensar nuevas y más dinámicas formas de intervención social desde el campo de las masculinidades. Finalmente, se trata de que las personas que se dicen identificadas como hombres vean una potencia mucho mayor en ellos que la descripción que les otorga la categoría identitaria de hombre. En esto consiste el cuestionamiento a las formas de subjetivación desde el campo de las masculinidades**.** Se trata de pensar las masculinidades no para ser hombres disidentes sino para dejar de serlo. Todo sujeto que se reivindique como hombre, aun cuando su sensibilización hacia la equidad de género sea considerable, sigue rectificando una posición diferencial en relación a las personas identificadas por su parte como mujeres. Así, parece que el campo de las masculinidades siempre se ha dedicado a profundizar en las dificultades de la identidad hombre. Finalmente, y aun cuando se utilice en plural, las masculinidades están encaminadas a la destitución de la categoría de hombre como signo central de la identidad y permitir a las personas identificaciones más amplias.

Como ya vimos, en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), Judith Butler comenta importantes ideas sobre el poder y su participación en la constitución subjetiva. Su propuesta consiste en demostrar la carencia de una teoría psíquica que dé cuenta de cómo el poder instaura al sujeto al mismo tiempo que lo elabora como su instrumento. La autora, recuperando a Foucault, sostiene que no habrá que pensar el poder sólo como negativo, que no se trataría de deshacernos del poder como si éste fuera algo totalmente ajeno a nosotros. Al contrario, se trata de pensar al poder como positivo, como creador y como garante de los procesos subjetivos. Primer matiz a tener en cuenta dentro del campo de las masculinidades.

Para pensar el poder como fundante del sujeto, Butler parte de los vínculos primordiales que se desarrollan con la comunidad que acoge a la cría, similar al desarrollo que Freud hace de la noción de desvalimiento (Freud, 2005a). Desde estos vínculos fundamentales podría pensarse la instauración del poder. Ese otro que aparece como el receptor de la necesidad fisiológica del bebé (lo que devendrá posteriormente en amor) es también el instrumento de sujeción por cuyos rieles transita el poder desde las constelaciones sociales. El poder desde lo social inaugurará al sujeto, que será en adelante dependiente de aquél para poder tener continuidad vital. El poder no es solamente la interiorización de una norma externa sino que es la materia prima desde donde se construye al sujeto. El sujeto es a la vez producido y reiterado en su vínculo con el poder. Éste preexiste al sujeto y el sujeto queda siempre sometido a una atracción del poder. Como consecuencia, para que un *sujeto de poder* renuncie a parte de su instrumentalización por el poder es necesario que renuncie a parte de lo que es. Evidentemente, y siguiendo el trabajo de Butler, uno no podría renunciar libremente a los privilegios de ser herramienta principal del poder; ser uno mismo el lugar de constante reiteración del poder. Hará falta entonces una presión externa para que uno, como sujeto de poder, pueda cuestionarse el lugar que se ocupa dentro del entramado del poder; será

[99] Esta sección surgió de la ponencia “Butler, Anzaldúa y hooks para repensar lo hombre y lo masculino”, presentada en el “Congreso de la Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres”. Centro Universitario de la Costa, Universidad de Guadalajara. 25 de octubre de 2013.

necesario un accidente[100]. Segundo punto a tener en cuenta dentro del campo de las masculinidades.

Ahora bien, lo que comenta Butler en relación al poder podríamos bien vincularlo con el campo del género, como una de las instancias reiterativas del poder. El bebé nace y es sometido a una *violencia subjetivante* por su comunidad (Lanuza, 2013). Es a partir de tal violencia que podemos localizar la imposición del género. Desde antes del nacimiento estamos sometidos a un diagnóstico sexual y genérico, así como a los deseos de las personas que nos rodean. Los otros nos historizan, transitamos por el psiquismo de otros y somos sometidos a imperativos sociales incluso antes de nacer. El conjunto de esa manipulación funda una posición subjetiva y es a través de una violencia necesaria para la subjetivación que podemos constituirnos como sujetos. Formamos parte de una comunidad donde el sexo y el género son ingredientes de la inteligibilidad humana (Butler, 2004); donde lo hombre o lo mujer son significantes muy importantes en la descripción que otras personas construyen alrededor de un cuerpo y, sucesivamente, en la descripción que una persona hace de sí misma. A partir de dicha violencia, los sujetos son construidos y pueden entablar relaciones sociales y psíquicas complejas de manera gradual. Se le debe la existencia del sujeto a las formas positivas del poder. Éste, en tanto productor, encuentra en el género uno de los lugares más fecundos para reiterarse. Tercer punto a repensar.

Con estos comentarios, podemos dar un siguiente paso y vincular el poder con los estudios de las masculinidades. En este campo se ha sostenido la necesidad de cuestionar los privilegios de género que se otorgan de manera diferencial. Es conocido que muchas de las personas identificadas con lo hombre no sólo no *quieren* renunciar a ciertos privilegios otorgados por la reproducción del poder, sino que no ven en realidad una forma posible de habitar la vida sin los bordes de humanidad que provienen del aparato epistemológico patriarcal. Renunciar a ciertas identificaciones con lo hombre aparece como una renuncia de sí mismo. Es este punto crucial el que quiero evidenciar y vincular posteriormente con la espiritualidad feminista y el psicoanálisis. ¿Cómo puede un sujeto volverse en contra del poder que le ha otorgado humanidad? ¿Cuáles son las formas posibles de resistencia para un sujeto que no puede distinguirse radicalmente del

[100] Ver más adelante los comentarios sobre la adversidad.

poder sino que tiene que conciliarse con su deuda hacia éste? Muchas de las intervenciones que se han desplegado desde el campo de las masculinidades han estado dirigidas a cuestionar los privilegios de género por parte de las personas identificadas como hombres. Sin embargo, parece muy indispensable replantearse el vínculo profundo entre poder y sujeción. ¿Realmente puede renunciarse al poder desde la voluntad o tiene que haber un trabajo mucho más profundo que posibilite este desprendimiento? ¿Qué lugar juega el cuerpo en el proceso de resistencia ante dicho poder? ¿Qué *accidentes* son necesarios para que un sujeto se cuestione su instrumentalización por el poder? ¿Cuáles son los vínculos de dependencia entre la existencia subjetiva y el poder? ¿Por qué el cuestionar el poder conllevaría un cuestionamiento a la propia constitución del sujeto?

La relevancia del género para la constitución subjetiva es algo que se ha profundizado en varias ocasiones. Un ejemplo claro y clásico de dicha profundización es el ensayo de Michael Kaufman (1999): *Men, feminism, and men's contradictory experience of power* [Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres]. En este ensayo, el autor enfatiza la importancia del género para lo hombre y discute los vínculos entre el poder[101], los privilegios de género y el dolor. Las personas identificadas con lo hombre rara vez cuestionarían sus privilegios y la *naturaleza* de su superioridad ante otros si no fuera porque la realidad les confronta con experiencias de dolor y de sufrimiento que les alejan del supuesto estatus privilegiado de hombre dentro de un aparato epistemológico patriarcal. Lo que Kaufman llama experiencias contradictorias del poder es para mí el eje central del campo de las masculinidades. Como área de análisis de lo humano, las masculinidades tienen la finalidad de resaltar y reutilizar las experiencias de contradicción de lo hombre, las experiencias de dolor y de sufrimiento, de opacidad. Sólo a través de este uso de las contradicciones podrán las personas reflexionar sobre su posición y su vínculo con los privilegios de lo hombre. El campo de las masculinidades podría ser reinterpretado como el campo de reciclaje del dolor y del sufrimiento que tienen su origen en los usos culturales de lo hombre.

[101] Yo matizaré la lectura de este ensayo teniendo en mente la propuesta de Foucault. Más que por poseer el poder, se sostiene que lo hombre obtiene privilegios por ser instrumentalizado por el poder ya que, como vimos, el poder nunca se tiene sino que sólo se ejerce.

Mi lectura del ensayo de Kaufman tiene la finalidad de mostrar cómo, al señalar los usos posibles de las experiencias contradictorias del poder, el autor evidencia las dificultades que una persona identificada con lo hombre debe afrontar para poder reconocerse en una posición donde los privilegios no se otorgan de manera gratuita. El dolor representa, digámoslo así, la otra cara de la moneda. El poder es privilegios, pero también dolor. Lo que pretendo aquí es vincular el poder con la constitución subjetiva, tal cual se ha desarrollado con Butler y el psicoanálisis, para ilustrar mejor cuál es el vínculo entre el dolor y la desrrealización subjetiva. En este sentido, y ya que el género forma parte central de la subjetividad, se busca reconocer que toda crítica a la posición genérica de lo hombre es una crítica a la constitución subjetiva. No se renuncia a los privilegios que otorga el poder sin renunciar al mismo tiempo a quién uno ha considerado siempre como sí mismo.

Hay cierta afinidad entre las tesis de Butler anteriormente mencionadas y el ensayo de Kaufman, cuyo objetivo también consiste en analizar la adquisición socio-psicológica del género y las relaciones que éste guarda con el poder, con la alienación y con la opresión. Ambas propuestas coinciden en la relevancia del género como una de las estrategias centrales del poder. Kaufman lo menciona de manera explícita, sosteniendo que “el género es la categoría organizadora central de nuestras psiques. Es el eje alrededor del cual organizamos nuestras personalidades, a partir del cual se desarrolla un ego particular” (p. 61). No obstante, las propuestas se distancian cuando se retoman las ideas sobre el poder. En el ensayo de Kaufman se menciona que hay distintas conceptualizaciones del poder. La primera que se menciona tiene que ver con la capacidad de crear, de producir como parte de lo humano; la segunda se relaciona con los usos del poder para oprimir a otros. El argumento ausente en esta apreciación es justamente el argumento de Butler de que el poder es constitutivo. Explícitamente, sólo hay referencias a los usos del poder por parte de sujetos constituidos, como si el poder pudiera ser utilizado ya por un sujeto con existencia independiente del poder (por ello el trabajo de las masculinidades para “renunciar” al poder está destinado a fracasar). Por su parte, Butler, basándose en Foucault, considerará que lo primero no es analizar cómo el sujeto utiliza el poder sino cómo el poder constituye al sujeto que después llevará siempre la marca del poder en su propia constitución. Kaufman se acerca a esta concepción

cuando indaga las formas en las que el género es creado, cuando postula la importancia del “trabajo de género y sostiene que la manera en la que se interioriza el poder es la base para una relación contradictoria con este poder” (p. 63). Sin embargo, el matiz que falta aquí es uno que Butler desarrolla en la introducción de su libro. No hay posibilidad de interiorizar el poder cuando no hay todavía un interior constituido, de ahí la paradoja del poder como fundante del sujeto. El poder no es tanto interiorizado como creador de toda interioridad posible. El poder es creador de los sujetos que después intentarán oponérsele. Este matiz es muy importante a tener en cuenta en el campo de las masculinidades si uno no quiere estancarse en una noción del poder como algo ajeno al sujeto e imprescindible, a lo cual podría oponerse.

Por lo tanto, y siguiendo la propuesta de Butler, los sujetos identificados con lo hombre encontrarán entonces en dicha identificación una forma de humanización siempre dependiente del poder. Es entonces cuando podemos reflexionar sobre las dificultades de muchos sujetos para dar cuenta de sus privilegios de género y, más complicado aún, intentar cuestionar dichos privilegios de manera voluntaria. Aparece la necesidad de analizar los usos del poder como defensa, cuando la propia sujeción se ve puesta en peligro y cabe la reiteración de ser el instrumento del poder. Un sujeto habrá de defenderse ante la amenaza que pesa sobre sí. Una de las consecuencias de dicha amenaza es la violencia hacia sí mismo o hacia otros. Probar la hombría poniendo en juego la salud o la vida; probar la hombría ante los otros, violentándolos. Es sabido que la crueldad no es siempre el principal motor de la violencia basada en prejuicios genéricos; también ésta funciona como una defensa ante la propia desrrealización. La violencia es una forma de reiteración de la existencia. Ante la amenaza, la violencia; ante el miedo, la violencia. Éste último, el miedo, es una forma de dolor y está asociado con la desrrealización que viven los sujetos cuando se confrontan a su propia constitución. Las experiencias contradictorias del poder deben recuperar la vivencia del miedo como dolor para poder hacer frente a sus distintas formas de materialización.

Hay miedos que se conocen, pero hay otros que sólo se vivencian sin siquiera ser conscientes. Como bien apunta Kaufman (1999), no siempre se trata de una vivencia conocida por los sujetos, sino que el dolor puede apuntar también a vivencias de malestar que no necesariamente sean identificadas con el miedo:

> Este miedo y este dolor tienen dimensiones intelectuales, emocionales y viscerales –aunque ninguna de estas dimensiones es necesariamente consciente- y cuanto más seamos prisioneros del miedo, más necesitamos ejercer el poder que nos otorgamos como hombres. En otras palabras, los hombres también ejercemos poder patriarcal no sólo porque cosechamos beneficios tangibles de él. La reivindicación del poder también es una respuesta ante el miedo y las heridas que hemos experimentado en la búsqueda de poder. Paradójicamente, los hombres somos heridos debido a la forma misma en que hemos aprendido a encarnar y ejercer nuestro poder. (p. 65)

Por lo tanto, las experiencias contradictorias del poder son una puerta de entrada para repensar la violencia como una reacción ante la desrrealización propia. Cuando el sujeto se confronta con el poder como constitutivo tiene entonces que cuestionar su propio estatus subjetivo. De ahí el dolor que se desprende al saberse ajeno a la imagen de hombre que hasta entonces se sostenía; ahí el dolor de saberse posibilidad infinita, mutable. El dolor de alejarse de una identidad centrada en el género es un dolor reutilizable y, posiblemente, útil para que lo humano pueda ser rehecho constantemente. Si el aparato epistemológico patriarcal crea los criterios de lo que debe considerarse como humano (Butler, 2004), cuestionar el género como una de sus categorías centrales tiene que posibilitar aparatos epistemológicos alternativos al patriarcal. Cuando el género es cuestionado como categoría central de la identidad, tenemos entonces una importante posibilidad de delimitar y explicar otras formas de producir lo humano. De hecho, el ensayo de Kaufman termina con una reflexión quizá compatible con esta idea, ya que el género es cuestionado y pensado como una categoría provisional de análisis y descripción de lo humano tal como se produce y recrea en lo contemporáneo:

> La implicación de todo esto es que el reto feminista al poder de los hombres tiene el potencial de liberarlos y de ayudar a más hombres a descubrir nuevas masculinidades, las cuales contribuirán a demoler el género completamente. Cualesquiera que sean los privilegios y formas de poder que perderemos, seremos compensados con creces por ello con el fin del dolor, del miedo, de las formas disfuncionales de conducta, de la violencia experimentada a manos de otros hombres, de la violencia que nos autoinfligimos, de la interminable presión de ser competitivos y tener éxito y de la simple imposibilidad de igualar nuestros ideales de masculinidad. (p. 80)

En el siguiente apartado, extenderé la discusión sobre aparatos epistemológicos de lo humano que sean alternativos al patriarcal. Quizá lo que venga a continuación ya se haya llevado a cabo de muchas maneras y sólo me gustaría profundizar en otra propuesta. Espero poder evidenciar, junto con Anzaldúa y hooks, que las intervenciones con los así identificados hombres se han vinculado con la espiritualidad desde hace mucho tiempo, quizá sin dar cuenta de ello; que quizá las campañas de intervención de los hombres también rosen costados espirituales en sus formas y en sus aplicaciones; que quizá este campo necesite todavía muchas intervenciones explícitas desde la espiritualidad, un trabajo que se ha desarrollado mucho más desde el feminismo disidente. Recordemos que el feminismo ha cuestionado lo humano de manera inédita. A partir del uso del género como categoría de conocimiento ha puesto en cuestión el gran aparato epistemológico de lo humano y muchos de los efectos de dicho cuestionamiento son todavía impredecibles. Entre ellos, rescato el acercamiento a las formas de producción de conocimiento, experimental y racional, de las cuales hemos aprendido a desconfiar en las últimas décadas.

*Gloria Anzaldúa y el devenir como un ejercicio espiritual.*

Sin lugar a dudas, es la adversidad lo que puede contraponer a alguien consigo mismo. Es en el momento adverso cuando el sujeto no sólo cuestiona sus condiciones de posibilidad sino que indaga las maneras en las cuales puede abordar las situaciones que se le presentan como difíciles. En las intervenciones desde las masculinidades, se da cuenta de que es la adversidad lo que puede permitir un giro en las formas en las que las personas se posicionan ante sus privilegios y hacia el poder. No hay renuncia gratuita; toda forma de desprendimiento de una posición subjetiva aparece por un cuestionamiento necesario a las formas de sujeción. Sin una condición adversa, quizá ni lo hombre ni lo mujer puedan desarrollar los medios necesarios para cuestionarse las lógicas de género. Son los sujetos contrapuestos a sí mismos los que han indagado e indagan las condiciones de giro en sus *realidades* genéricas.

Me gustaría recuperar la teoría de Gloria Anzaldúa para poder crear un espacio crítico de espiritualidad[102], donde quizá se puedan sostener intervenciones desde las masculinidades que discutan la formación del sujeto y las formas en las que los ejercicios espirituales pueden ser la vía por la cual se cuestionen sus lógicas de género como algo constitutivo. Me parece necesario profundizar en los vínculos que Gloria elabora entre la espiritualidad y la adversidad, ya que promete ser un camino interesante para acceder a una reflexión sobre lo masculino y lo hombre. Pienso que la espiritualidad puede permitirnos repensar no sólo el género sino la construcción del cuerpo mismo que sirve de soporte para el sexo y el género.

La espiritualidad aparecerá en la obra de Anzaldúa tiene un matiz particular: "La espiritualidad es la única arma y medio de protección de la gente oprimida. Los cambios en la sociedad vienen sólo después de eso… Si no tienes lo espiritual, cualquier cambio que hagas estará en tu contra" (Anzaldúa, 2000b, p. 98). Esta espiritualidad-recurso derivará de la adversidad. Ahí donde la adversidad se muestra para el sujeto, éste tendrá la posibilidad de profundizar en su propia constitución. Sin hacer necesariamente una apología de la adversidad, se sostiene su importancia para el conocimiento propio y para el giro identitario constante. La adversidad es útil para aquellas personas que pueden sacarle provecho:

> Realmente creo que nosotras creamos nuestras almas, tenemos que seguir desarrollándonos como almas, como mentes, como cuerpos –en todos los distintos planos. Si es necesaria la adversidad para forzarnos a aprender, a hacer, a crear almas, a evolucionar, entonces tendremos adversidad. Ahora mismo, aprendemos a través de experiencias adversas. Quizá en el futuro esto no será así y quizá algunas personas puedan aprender por medio de sus sueños. (Anzaldúa, 2000b, p. 75)

Podemos extender este comentario con la idea de que toda adversidad roza lo colectivo. No hay adversidad sin otros; otros que cuestionen, que ignoren, que violenten. La adversidad es siempre algo que nos muestra las formas, quizá precarias, de relación con otros. Consecuentemente, para Anzaldúa, se debe recuperar la espiritualidad no en

[102] Es necesario recordar la diferencia entre la espiritualidad y el campo de las religiones. Anzaldúa realiza una crítica a la institucionalización patriarcal de la espiritualidad que han llevado a cabo las grandes religiones. Su propuesta está nutrida más bien de prácticas espirituales periféricas, que atraviesan lo esotérico y lo chamánico.

absoluto como un concepto personal sino como encaminada al campo de lo colectivo. La espiritualidad es colectiva y disruptiva del orden de producción clásico de los cuerpos, las sexualidades y los géneros. Ella propone la noción de *activismo espiritual* (Anzaldúa, 2000f) para poder imaginar los procesos espirituales en su vínculo con la acción política. Este activismo espiritual es un camino que busca formular alternativas ante la situación adversa en la que nos encontramos[103].

En este sentido la espiritualidad aparece bajo la forma de un ejercicio. Un ejercicio que de alguna manera debe aparecer con la bandera de necesidad para llevarse a cabo. Los ejercicios espirituales pueden aparecer como algo estorboso o molesto en un primer momento, sobre todo para aquellos que piensan que son una forma de "solucionar" algo y no una estrategia para producir nuevas formas de afirmación vital (como la alegría). Los sujetos identificados con lo hombre tienen que hacer todo un trabajo consigo mismo que rompa de alguna manera con las expectativas sociales y con su propia forma de percibirse como hombres. Sabemos que el género forma parte de las descripciones posibles en las que se sostienen los sujetos y que es uno de los rieles de la subjetivación en nuestras culturas contemporáneas. En ese sentido, el trabajo con el género nunca se termina ni es algo que podamos dar por totalmente elaborado. Las formas culturales arropan los cuerpos y les indican ciertas formas de funcionamiento. Su potencia está de alguna manera limitada por dichos esquemas, pero también dicha potencia (agencia) es siempre más de lo que se espera desde la cultura.

[103] Pienso en las personas identificadas con lo hombre y que han estado vinculadas con situaciones de violencia; pienso en cómo sus lógicas se desbaratan a tal punto de quedar confrontadas con sus propios espacios vacíos, con lo incierto de su propia posición hacia los otros. En ese momento, puede tomarse consciencia de la ficción en la que uno ha habitado para poder ir en búsqueda de otros espacios. Sólo cuando la zona de confort en la cual uno se ha encontrado se desvanece es que podemos dar cuenta de la necesidad de ir más allá de lo que uno creía posible. Algunas personas que se han vinculado con la violencia y que se han visto deterioradas ante ese encuentro seguramente han entendido que hay algo mucho más allá de su imagen de ser hombres, de alguna manera se han desprendido de la posición identitaria que habían ocupado y se han puesto a problematizar su lugar ante los otros. Las personas que realmente se someten al cuestionamiento de sus privilegios es porque no tienen de otra; la realidad se les ha cubierto de poros por donde se les escapa la identidad. De alguna manera, se debe confrontar al sujeto con su propia fragilidad constitutiva para que éste pueda entrar en un proceso espiritual como una forma de resistencia. De la misma manera, las prácticas espirituales pueden desestabilizar el género si logran profundizar en las formas ficcionales en las que se sostiene el género.

Con el *activismo espiritual* de Anzaldúa podemos construir una herramienta crítica del conocimiento y, muy particularmente, a cómo se ha producido el conocimiento en torno al género. Estamos en un quiebre epistemológico de importantes consecuencias para el ámbito social, pero también para las formaciones psíquicas que se producen y que exigen constantemente de nuevos marcos culturales más amplios donde puedan ser contenidas.

En el campo de estudios de las masculinidades no se trata de negar la posibilidad identitaria, se trata de tomar consciencia de que la identidad de género es una estrategia de inteligibilidad cultural y que quizá estemos en el momento para voltear críticamente hacia nuestra composición genérica y hacer una crítica a las formas de sujeción cultural (sin poder necesariamente dirigir o planificar dichas formas de subjetivación).

*bell hooks y la sanación*

Las prácticas espirituales han jugado un papel muy importante también para muchas otras personas dentro del movimiento feminista. bell hooks (2000) comenta cómo al inicio del movimiento feminista hubo mucha resistencia de algún sector por pensar que la espiritualidad reproduciría un esquema religioso patriarcal. Sin embargo, la espiritualidad pudo reivindicarse independientemente de la religión y se han ofertado grandes transformaciones desde las bases teóricas y prácticas de la espiritualidad feminista. Siguiendo la pista de Anzaldúa, también en hooks podemos localizar una posición ante la espiritualidad que se desprende de la adversidad. De hecho, la espiritualidad feminista en general podría ser pensada como una práctica derivada de la adversidad: adversidad ante la falta del reconocimiento de lo humano; adversidad ante la violencia a la que son sometidos los cuerpos; la adversidad ante la rigidez de las normas psíquicas del género.

hooks (2000) es clara respecto al lugar de la adversidad en el desarrollo y trabajo de una espiritualidad feminista. Por ejemplo, cuando vincula la espiritualidad con una posición de lucha: “Identificar la liberación de cualquier forma de dominación y opresión como esencialmente una búsqueda espiritual nos devuelve a una espiritualidad que une la práctica espiritual con nuestras luchas por justicia y liberación” (p. 109). Como para Anzaldúa, la espiritualidad es un hecho que involucra lo colectivo y siempre es política. Otra de las grandes lecciones a retomar desde la espiritualidad feminista es la forma de

trabajo en colectivo que tanto parece retar a la producción de lo hombre desde el aparato epistemológico patriarcal, uno de cuyos dictados consiste en afrontar la adversidad lo más solo posible, lo más alejado de los otros. En este sistema, mostrar la fragilidad propia es el mejor camino para ser desplazado del lugar que uno ocupa. Sabemos que cuando lo hombre se permite compartir su fragilidad constitutiva se descubren posibilidades jamás advertidas antes de convivencia.

Por otra parte, apreciar la adversidad como instrumento nos acercaría –quizá- a un trabajo de espiritualidad que critique y deshaga lo hombre. Quizá de esa manera, lo humano pueda irse perfilando como descentrado de las normas de género. Hooks ve la espiritualidad como un camino abierto de posibilidades para que las personas identificadas con lo hombre puedan vincularse por rutas inéditas con otras personas. Con ella, se trata de incorporar los procesos de sanación que se derivan de la espiritualidad como algo necesario para lo hombre: La espiritualidad, derivada a su vez de la adversidad, permite la sanación.

Siguiendo a la autora, el campo de las masculinidades puede aprender mucho de las formas de sanación que han surgido desde el feminismo. hooks (2000) considera que al trabajo de la espiritualidad feminista le han faltado estrategias para llegar hasta lo hombre: "En el movimiento feminista del futuro necesitaremos mejores estrategias para compartir información sobre la espiritualidad feminista" (P. 108). En este sentido, hooks propondrá una *feminist masculinity* [masculinidad feminista], desde donde lo hombre pueda servirse para pensar y poder imaginar formas distintas de sujeción que no estén ya centradas en una identidad de género rígida y peligrosa. No sorpresivamente, el epicentro de este esfuerzo se localiza en los privilegios de género. Finalmente, los privilegios que se extraen de la instrumentalización de lo hombre por el poder es lo que permite que haya una identidad basada en la hegemonía (Connell, 1997). Los privilegios parecen formar parte de la identidad y por ello es tan difícil cuestionarlos –o sostener la posibilidad de *renunciar* a ellos:

> Sabemos que la masculinidad patriarcal fomenta que los hombres sean narcisistas patológicos, infantiles y psicológicamente dependientes de los privilegios (aunque relativos) que ellos reciben simplemente por haber nacido varones. Muchos hombres sienten que sus vidas están siendo amenazadas si estos privilegios les son

> confiscados, porque ellos no han estructurado ningún núcleo significante de identidad. Esto es por lo cual el movimiento de los hombres ha intentado, para bien, enseñar a los hombres cómo reconectarse con sus sentimientos, para recuperar al niño perdido dentro de sí y alimentar su alma, su crecimiento espiritual. (hook, 2000, p. 70)

Cualquier cuestionamiento a los privilegios de género será entonces una forma de cuestionamiento a su identidad. Ya en la primera parte de este escrito se evidenció el vínculo entre el poder subjetivante (que crea sujetos/que somete sujetos) y las posibles formas de resistirse ante ese poder. Renunciar a los privilegios de género es, de cierta forma, renunciar a un trozo de sí. De ahí la confusión que lo hombre puede sentir y la violencia como un intento de cerrar ese agujero, de mantener la coherencia de uno ante sí mismo y ante los otros. Sabemos que parte de la violencia puede reinterpretarse a la luz del desconcierto no reconocido como tal. Es decir, la violencia puede funcionar como la negación inconsciente ante la amenaza de lo que se considera como el propio Yo.

Para que lo hombre, tan contradictorio y tan resistente, pueda entrar en un proceso crítico hacia sí mismo, tendría que acompañarse de una estrategia para recuperar las experiencias tempranas que antecedieron a la imposición violenta del patriarcado. Es a través de la espiritualidad que un sujeto puede cuestionarse sobre su constitución (sus experiencias pasadas, presentes, conocidas y desconocidas; su irrefutable dependencia hacia otros; las sensaciones corporales fuera de su control predictivo) sin caer forzosamente en el hoyo negro de la angustia –o no de manera permanente y pasiva sino estratégica y activa. Un sujeto puede aprender del desconcierto y de la adversidad.

Justamente hooks nos posibilita un ejemplo situado en dicho uso de la espiritualidad. Desde su contexto, ella postula que las masculinidades negras deben confrontarse con la necesidad de sanar su historia de esclavitud, pero en relación con la historia de sexismo arraigada en la crianza de lo hombre y reproducida en el vínculo social amoroso de la vida adulta. Estas estrategias de defensa son mecanismos psíquicos instaurados desde el contexto esclavista, pero que continúan como una forma de reproducir el poder que ha constituido a los sujetos. En otras palabras, las masculinidades afroamericanas deben confrontarse con el hecho de reproducir en el esquema de la violencia de género mucho de lo que fue originado en los procesos de raza, clase social y esclavitud. Tenemos

entonces que el esfuerzo por contravenir la violencia de género va de la mano del análisis de los usos culturales de la violencia. Lo hombre, instrumento paradigmático de la violencia cultural, debe ser estimulado a tomar consciencia de su papel en la violencia cultural, sin menospreciar su posición singular ante la reproducción de violencia. El abordaje múltiple de la violencia debe permitir a los sujetos reconocerse como reproductores de los usos culturales de la violencia sin privarlos de la responsabilidad por sus actos singulares.

Bien conocido es que la violencia toma un lugar importante en toda formación cultural. No hay cultura sin violencia, pero no todas las formas culturales son atravesadas por violencias tan explícitas como, en este caso, la cultura afroamericana en Estados Unidos. Si un pequeño es recibido en una cultura donde la violencia está aceptada y sostenida como una forma válida de acción; donde hay formas institucionalizadas de violencia; donde la violencia es moneda de cambio en las acciones humanas, no sorprenderá entonces que ese pequeño sea sometido a la violencia y que en algún momento eche mano a dicho recurso para reafirmarse ante los otros: "(…) todos los hombres que viven en una cultura de violencia deben demostrar en algún punto de sus vidas que ellos tienen la capacidad de ser violentos" (hooks, 2004, p. 46). La violencia es un recurso comunicativo en este tipo de escenarios culturales. Lo radicalmente necesario es cuestionar dichas vías y elaborar propuestas alternativas que permitan a lo hombre formas distintas de encuentro y apreciación de lo humano.

Además, el contexto de hooks y sus comentarios nos pueden acercar –al menos a través de la formulación de interrogaciones- al contexto mexicano. Quizá también podamos pensar en los usos culturales de la violencia y cómo lo hombre queda justamente sometido a una reproducción que parece exceder sus fuerzas. Si la violencia que se ha derivado del crimen organizado y su combate por parte del gobierno federal es paradigmática del marco económico neoliberal, no es menos cierto que podemos imaginar procesos sociohistóricos mucho más complejos que el mercado económico vigente. Desde hooks, podemos preguntarnos también qué es lo que podría conllevar un trabajo de sanación para que lo hombre pueda reencontrarse con una sensibilidad y una forma de vida que contravenga el mandato de reproducción de la violencia cultural. Sólo nos queda

apostar por los ejercicios posibles de los sujetos para cuestionar su propia constitución subjetiva y sus posibles efectos en las vidas singulares y en colectivo.

*Usos de la creatividad.*

Con la exposición que precede, se puede presentar el campo de la espiritualidad como un campo de inspiración para el trabajo con lo hombre. La propuesta que aquí sostengo es una que se ha construido desde el campo del feminismo, pero también desde el psicoanálisis. Por obvias razones de estrategia escritural no abordaré todos los matices posibles de la propuesta, sólo mencionaré que esta espiritualidad se bifurca en dos líneas fundamentales: la creatividad y la alegría. Dichas líneas complementan un entendimiento amplio y en movimiento de la noción de espiritualidad. En este apartado, el último, pretendo comentar algunos usos posibles de la creatividad dentro del campo de las masculinidades. Quizá con este agregado, quién esto lea tenga más elementos para comprender la necesidad de lo espiritual en el trabajo con lo hombre. Me centraré en el tema del cuerpo.

Para Anzaldúa, el cuerpo es central en el tema de la espiritualidad. A diferencia de algunas espiritualidades religiosas, el cuerpo es la entrada y el camino por donde transitará toda espiritualidad. Un comentario introductorio al cuerpo en Anzaldúa tendría que advertir que el cuerpo no es entendido meramente en su materialidad sino en su potencia, en su devenir. El cuerpo del que habla Anzaldúa es a la vez una herramienta crítica al sistema de conocimiento occidental –de ahí el lugar de Anzaldúa en los estudios poscoloniales- y una fuente de nuevos conocimientos. El cuerpo tendrá límites imprecisos, artificiales, que intentan limitarlo en su conectividad con el resto del mundo. Sin embargo, el cuerpo es siempre rebelde y siempre el comienzo de una relación distinta con el todo:

> Claramente, para Anzaldúa, la espiritualidad comienza con y está enraízada en el cuerpo (…). La teoría espiritual y la praxis de Anzaldúa está basada en una metafísica de la interconexión que postula un espíritu cósmico, constante y cambiante o fuerza que se corporiza a sí misma en formas materiales e inmateriales. (Keating, 2000, p. 9)

El trabajo de Gloria Anzaldúa sobre el cuerpo está lleno de referencias metafísicas que le han valido que el componente espiritual de su teoría haya sido relegado en las

academias universitarias por mucho tiempo. Muy particularmente, aparecen como polémicas las transmutaciones corporales que, inspirada en el chamanismo, Gloria sostenía: el devenir águila, jaguar, árbol, forma parte de una consciencia mestiza. Sin embargo, sostengo que éste es uno de los aportes más originales de Anzaldúa, ya que es un cuestionamiento directo a las fronteras corporales, a las formas disciplinarias universitarias y hacia el dominio de la ciencia en la vida de la gente. Aunque podamos no compartir del todo algunos comentarios sobre la transmutación corporal, debemos valorar en mucho los comentarios sobre las posibilidades del cuerpo para resistirse a una materialización determinada desde la epistemología corporal patriarcal.

Con Gloria, se trata de un cuestionamiento sobre lo que llamamos cuerpo y las formas en las que una persona puede resistirse a determinado orden corporal. Podemos interrogarnos desde lo que se nos ha enseñado –no justificadamente- como lo obvio hasta lo más complejo: ¿Qué es un cuerpo y cómo se constituye? ¿Cómo se produce el pensamiento sobre el cuerpo mismo y cómo el pensamiento es una forma de regulación corporal? ¿Las habilidades y las limitaciones de los cuerpos están en relación con lo que pensamos de ese cuerpo? ¿Podemos pensar otras cosas y obtener cuerpos con potenciales distintos? ¿Cuáles son las regulaciones culturales sobre la formación de los cuerpos? Si queremos realmente cuestionar la producción de lo hombre, como sujeto ciego *al* poder, tenemos que partir del hecho de que los cuerpos, supuestamente incuestionables, son un artificio más en el entramado de la epistemología patriarcal. Podemos pues imaginar que el cuerpo de lo hombre es una ficción cuestionable –nunca estática y siempre en devenir- y que de ello depende un giro subjetivo que contravenga la reproducción ciega de la violencia.

Al devenir del cuerpo se le empareja una noción de identidad también fluida, en devenir. Si el cuerpo fluye y no está nunca realmente terminado, entonces la identidad también es un proceso más que un punto de llegada. La identidad es el resultado de un experimentar continuo con uno mismo. Así, la identidad de lo hombre tendría relación con la rigidez corporal que se ha concretado por el aparato normativo patriarcal de lo humano. Para pensar los posibles giros identitarios a partir del cuerpo, retomo una noción de Anzaldúa que sostiene justamente un espacio de tensión no identitario. Ella presenta al *Nepantla* (término náhuatl que significa “el lugar entre, medio; lugar medio de todos los

lugares; el espacio entre") como un estado intermedio o de transición. Ella dice que el *Nepantla* "es el estado liminal entre mundos, entre realidades, entre sistemas de conocimiento, entre sistemas de simbología" (Anzaldúa, 2000g, p. 268). Estar en *Nepantla* querrá decir estar fuera de un punto identitario fijo. Anzaldúa (2000c) usa la metáfora de las estaciones de tren como dos puntos de arraigo identitarios y sostiene que el *Nepantla* sería el trayecto, la distancia entre dos puntos, el estar suspendido en lo incierto del trayecto. El *Nepantla* no será un lugar propiamente hablando sino un estado de suspensión incómodo, pero productivo. Estar en *Nepantla* tiene efectos subjetivos que modifican las formas identitarias.

Si la identidad depende de los experimentos que uno pueda hacer con uno mismo en términos corporales, entonces dicha experimentación ha de ser revalorada en el campo de estudios de las masculinidades. El costado de la espiritualidad que se discute aquí tiene que comprender desde los más básicos ejercicios de imaginería corporal hasta aquellas reflexiones sobre el cosmos y la existencia que desdibujen los límites corporales. Un cuerpo no es nunca un trozo de materia aislado sino que está siempre en conexión con un adentro y un afuera extraño y ajeno a la consciencia. El cuerpo siempre es más que el cuerpo. Este cuerpo más allá de sí mismo es uno que Anzaldúa ha trabajado de manera inédita desde el feminismo disidente y desde las culturas fronterizas chicanas. Por ello, para Anzaldúa el cuerpo es una creación que participa de un marco de referencia mucho más grande. Es por ello que los límites corporales son cuestionados y puestos en discusión. El cuerpo no termina con la piel, el cuerpo puede extenderse o mutarse; el cuerpo puede devenir otro, puede devenir otra cosa. Además, el cuerpo habla y su voz no siempre es articulable. Mejor dicho, algo en el cuerpo murmura constantemente, el cuerpo vibra, y dichas vibraciones en conjunto con otras son las causantes del cuerpo:

> Quiero hablar del verso bíblico, "En el comienzo era el Verbo y el Verbo era Dios". Esta oración, antes de ser corrompida por los padres de la iglesia, significó que en el comienzo fue el sonido, la vibración –una roca, una planta, un animal, un humano, un área particular. Esa vibración es como la canción de su ser, el latido de su corazón, su ritmo. (Anzaldúa, 2000b, p. 100)

Me interesa oponer esta propuesta del cuerpo en devenir con el cuerpo siempre cerrado y terminado de lo hombre, producido estratégicamente desde el aparato

epistemológico patriarcal. Este último postula que el cuerpo de lo hombre debe ser siempre coherente y útil para los imperativos patriarcales, que debe estar siempre terminado y que debe servir a ciertas tareas. De hecho, el cuerpo hombre –en oposición al cuerpo mujer- está referenciado a la potencia y a la disposición para la reproducción cultural de la violencia (la guerra ha sido justamente el paradigma de esta construcción corporal).

Sostengo la propuesta de Anzaldúa de imaginar un cuerpo basado en el devenir que pueda contrarrestar las ideas más básicas del cuerpo desde las disciplinas académicas clásicas. El cuerpo será entonces una creación constante y nunca estática, nunca ni remotamente terminada. El cuerpo en devenir que presenta Anzaldúa es un cuerpo siempre en tensión. El cuerpo no tiene límites claros y de ahí su interconexión con otros cuerpos orgánicos e inorgánicos. Este cuerpo puede ser muy interesante y servir como inspiración en el trabajo con lo hombre ya que recupera el asombro y la fascinación de existir, que parece perderse con la imposición del patriarcado. Una vida creativa es una vida que se asombra y se extasía de vivir. Veremos a continuación con hooks cómo la creatividad choca con los mandatos que lo hombre intenta colocar sobre los pequeños; cómo se tiene que renunciar a gran parte de la creatividad para poder reconocerse como producido por el aparato epistemológico patriarcal.

hooks permite construir una serie de estrategias de intervención a partir de sus comentarios sobre creatividad e infancia. Su argumento ilumina una infancia en movimiento que tiene que ser acallada por un sistema de disciplina, de control y de exclusión como lo es el patriarcal. Escribe hooks de la creatividad del pequeño como algo que se da de topes con el patriarcado. La creatividad no se permite dentro de un campo de experiencia controlado por roles prefigurados y estáticos. Es muy interesante pensar en la creatividad y la espontaneidad como nociones interdictas (o, al menos, penalizadas) dentro del patriarcado. Ni la sensibilidad artística ni la espontaneidad del pensamiento parecen importar mucho si son disidentes de los moldes prefigurados (“Sí has de ser hombre y creativo, confórmese con las disciplinas y las formas culturales que se han determinado para dicha combinación”).

Asimismo, el pensamiento mismo desde el patriarcado también tiene que estar estructurado. Lo hombre no duda, tiene seguridad, no se vuelve hacia sí sino para corroborar el siguiente enunciado; lo hombre no tiene tiempo para sí ni para su cuerpo; lo hombre obedece con prisa y violencia en un sistema programado para la renuncia de sí. La duda es femenina, la espontaneidad es femenina, la creatividad es femenina.

Precisamente aquí, hooks nos provee de un vínculo muy interesante entre creatividad y formación de lo hombre; un vínculo que no sólo tiene que reconocerse sino que uno tiene que ejercitarse en reflexionar críticamente. La infancia como ese lugar de adiestramiento principal del género. Ahí donde justamente se privilegia la inercia ante la creatividad.

> Como la creatividad en los pequeños varones es frecuentemente vista con sospecha desde una perspectiva patriarcal, esos aspectos de la identidad del pequeño varón negro podrían ser callados por miedo a que ellos lo lleven a ser castigado. Observando la dinámica de una diversidad de familias negras, me he dado cuenta que la creatividad en los varoncitos negros puede ser expresada antes de los cinco años, pero es vista como una amenaza para la asunción de la identidad masculina patriarcal si el chico es expresivo emocionalmente y creativo más allá de esos años. (hooks, 2004, p. 88)

La creatividad es rechazada por no estar asociada a una masculinidad hegemónica. En la infancia, la creatividad se penaliza por acercarse a lo femenino, y lo hombre presenta su única elección: la rigidez corporal, afectiva y psíquica. Digamos entonces que la creatividad es reprimida y sometida al silencio por una epistemología patriarcal que priva de la expresión emocional, corporal e intelectual a lo hombre como una estrategia de sometimiento. La creatividad se penaliza desde lo cultural y lo hombre queda alejado de toda fuerza creativa que pueda hacer de sí otra cosa, inédita e inesperada. Hooks destaca esta pérdida de manera constante. Ella sostiene la necesidad de que lo niño creativo sea recuperado por lo hombre adulto. Sólo a partir del recuperar la capacidad creativa infantil, lo hombre podría reconocerse como algo totalmente distinto a los mandatos culturales y a la historia de esclavitud, precariedad y sexismo que parece determinarles irremediablemente. El entramado del género está marcado por el desarrollo histórico de las comunidades. Por ejemplo, hooks comenta cómo las comunidades negras de Estados

Unidos someten a los niños a una educación rígida para endurecerles y prepararles para una cultura donde la raza ha sido un motivo de demérito y violencia. Dicha *preparación* les somete a una soledad obligada desde edades muy tempranas y a una violencia cultural donde sus alternativas están limitadas a reproducir dicha violencia en sus relaciones con otros. La educación que los chicos reciben tiene un impacto determinante en las potenciales vías de acceso de sus emociones:

> La represión es una de las formas de lidiar con el dolor del abandono. Si los chicos y hombres negros no se permiten a sí mismos sentir, entonces no son capaces de tomar la responsabilidad de cultivar su crecimiento espiritual; no pueden acceder a las partes sanas de sí que puedan empoderarlos para resistir. (hooks, 2004, p. 88)

Creo que en el caso de la cultura afroamericana, hooks puede localizar dos maneras de pensar el abandono. Una de ellas es por el abandono del hogar de muchos hombres en la comunidad negra, abandono que tiene lecturas culturales muy precisas. Por otro lado, el abandono también podría pensarse como las formas institucionalizadas de criar a los jóvenes apartándoles emocionalmente de los demás. Esto quizá vaya incluso más allá de la cultura afroamericana. Los jóvenes tendrán que experimentar una restricción emocional en relación a los otros para poder formar parte de lo hombre; tendrán que desconfiar de sus propias emociones, del poder expresar lo que sienten a otros y, muy destacadamente, desconfiarán asimismo de las emociones que otros les dirijan o comuniquen. Esta estrategia es también un abandono en tanto deja solos a los jóvenes desde la temprana infancia.

Todo esto forma parte del universo que impide la creatividad en lo hombre. Se debe hacer un trabajo de recuperación histórica para poder sanar las heridas que están presentes desde hace, quizá, muchas décadas. Es dicha recuperación y reutilización del dolor lo que podría mostrar otro rostro posible para el futuro: “Todas las fuentes de dolor e impotencia de los hombres negros deben ser nombradas si ha de tener lugar la sanación, si los hombres negros han de recuperar su agencia” (hooks, 2004, p. 94). Que el dolor no se nombre no quiere decir que no esté presente en la vida de muchas personas. La sanación sólo se lograría si las personas son capaces de afrontarse a dicho dolor, pero sabemos que una de las estrategias antes mencionadas vinculaba lo hombre con el desconocimiento emocional. Veamos ahora, para finalizar, como dicho desconocimiento

tiene un efecto muy particular en la vida de muchas personas y cómo la creatividad podría servir como herramienta para nombrar dicho malestar y desarticularlo.

hooks examina el desconocimiento del dolor –y su consecuente imposibilidad de manifestarlo- asociándolo con una rabia cuyo trasfondo se desconoce. Dolor y rabia aparecen aquí muy cercanos. Esto es muy importante si uno quiere trabajar con lo hombre, ya que el dolor y la rabia pueden ser tan perjudiciales como tan benéficos en el giro identitario desde lo hombre. También la rabia y el dolor son un recurso (Butler, 2010). Si uno no puede expresar su dolor, puede que dicho dolor se convierta en un arma contra sí mismo o contra otros. La depresión en lo hombre es localizada por hooks como una consecuencia del cercenamiento emocional y como una de las formas de confrontarse con un dolor no reconocido:

> La rabia es el disfraz perfecto de la depresión. Los hombres negros que se sienten impotentes, que se sienten incapaces de crear ningún fragmento valioso de propósito vital, están frecuentemente deprimidos. Dicha depresión puede ser el resultado de una pena irreconciliable. Padeciendo el duelo por un Yo que no ha sido, tristes por fracasos recurrentes y por pérdidas en curso, los hombres negros deprimidos desaparecen en el trasfondo de nuestra sociedad. Sus problemas pasan desapercibidos. Hay pocas vías de sanación abiertas para ellos. (hooks, 2004, p. 91)

Aunque la depresión y lo hombre es un tema muy amplio para poder desarrollarlo aquí, sólo quiero mostrar cómo el trabajo desde la espiritualidad o, más precisamente, la creatividad, permitiría elaborar intervenciones precisas de trabajo con lo hombre. La creatividad contraviene la depresión; la creatividad produce; la creatividad es vida.

El psicoanalista D. W. Winnicott (1992) escribió que la creatividad formaba una parte importante del psiquismo humano, que un psiquismo creativo era un psiquismo vivo, a diferencia de un psiquismo aburrido, autómata, estático, deprimido. Igualmente sostuvo que las personas “enfermas” son personas que no crean, que no saben “jugar”. Por ello, considera que todo trabajo psicoterapéutico tendría que lograr que quienes a él asistan puedan reaprender a crear/jugar. Imagino las posibilidades que esto tiene si lo trasladamos a las intervenciones con lo hombre: mostrar formas inéditas de creación/juego desde las intervenciones, reaprender del niño interno, recuperar la alegría

de la existencia, pensarse como parte activa en la creación de sí y del mundo. Esta noción concuerda con los desarrollos de la espiritualidad feminista que se han presentado, ya que la creatividad contradiría precisamente un estado de arraigo único, una noción única de cuerpo, una forma terminada de identidad. Habrá entonces que replantearnos la creatividad como sustento de la existencia, como uno de los motores del alma humana.

## IV. CONCLUSIÓN

A lo largo de este escrito, he intentado aportar al campo fértil que se ubica entre el psicoanálisis y la obra de Michel Foucault. He partido del supuesto de que es posible elaborar una crítica a la formación psíquica desde los análisis del poder y viceversa. Me encontré con la necesidad de hacer muchos recortes al proyecto inicial, sobre todo en relación al psicoanálisis. Con Freud y con Klein intenté dar cuenta de las maneras en que el sometimiento fundamental pone las bases para que el poder constituya al sujeto y lo mantenga por medio de mecanismos psíquicos reguladores, como la culpa y su potencia creadora.

Mi objetivo desde el comienzo fue aportar para abocetar una teoría psíquica de la resistencia. Con Foucault, encontramos que es ésta el principal eje de análisis del poder; la zona quizá más tangible de la discusión, la mayor de las veces abstracta, sobre el poder. Demostré que es posible vincular la espiritualidad como una forma de resistencia a distintos escenarios de la vida cotidiana e intenté dar cuenta de que estas formas de resistencia exceden la voluntad y la planificación coherente desde la razón. Al ubicar la resistencia como parte del poder, quise también cuestionar los dualismos que invaden el trabajo desde el activismo político, desde la psicoterapia o desde las vidas opacas. Me interesó sobre todo pensar el poder como más allá del bien y del mal, en un campo productivo que excede nuestras expectativas en relación a lo bueno o malo; el poder como positivo es productor constante más allá de los marcos delimitados por la moral cultural. De manera secundaria, me interesó interrogar la dualidad interno-externo, tan fecunda en los análisis freudokleinianos de la psique, pues es necesario ubicar estos entendimientos en comunicación con la experiencia moderna de lo humano. Queda para un futuro indagar si lo interno y lo externo darán paso a una experiencia humana inédita de colectividad que vaya más allá de lo individual, que lo cuestione y lo supere.

Además, con la opacidad quise construir una discusión sobre las vidas y los contextos de irrealidad en los que muchas de ellas se encuentran. Postulé la necesidad de pensar un psicoanálisis que recupere de una manera más amplia lo político y la discusión sobre el diseño de lo humano porque ningún sujeto está fuera de un proceso incesante de historización, donde el poder y el saber se mezclan y se desmezclan de formas imprevisibles. El psicoanálisis así debe ocuparse de su propia procedencia y no

elaborar sus intervenciones desde un presente absoluto. Toda intervención que postule una regulación psíquica debería estar advertida del proceso histórico desde dónde emergen esos postulados.

Espero que la discusión presentada acá sea suficiente para transmitir la necesidad de profundizar en la conformación de nuestro presente y de los instrumentos con los que contamos para dar cuenta de lo que somos. Esto es básico para toda ética que no se postule como totalitaria sino que guarde siempre un espacio para lo inacabado, para la opacidad. Toda ética de la opacidad deberá impugnar el presente, pero sólo después de ubicarlo como necesario para dicha impugnación. La ética de la opacidad debe sostenerse en una forma de ejercitación con uno mismo que provoque el desarraigo identitario como una forma de producir fronteras cada vez más porosas en los entendimientos de lo humano. La ética de la opacidad ya no se sostiene en una crítica al individuo como garante de un sistema económico y social egoísta sino que imagina escenarios posibles para las vidas más allá de la era del individuo, donde las formas de colectividad tomarán rumbos impredecibles. La ética de la opacidad es la ética que recupera la necesidad de repensar la colectividad y las formas de sometimiento que nos mantienen atados a los otros. La interdependencia y las formas de sujeción son parte importante de esta ética no centrada en la razón. El bien y el mal son obsoletos dentro de la escena de la opacidad; no se trata de actores buenos y de actores malos sino de comprobar y comprometerse con la correspondencia entre estrategias de poder y resistencia. Sólo de esta forma, podremos repensar las maneras de habitar este mundo:

> (…) vivir es vivir una vida de una forma política, en relación con el poder, en relación con los otros, en el acto de asumir la responsabilidad por un futuro colectivo. Pero asumir la responsabilidad sobre un futuro no implica conocer exactamente y de antemano la dirección que va a tomar éste, ya que el futuro, especialmente el futuro con y para los otros, requiere estar abierto y aceptar el desconocimiento. (Butler, 2004, p. 320).

## REFERENCIAS


Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault.* Buenos Aires: El cuenco de plata.

Anzaldúa, G. (1988). La Prieta. En Cherrie Moraga y Ana Castillo (Eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp.157-168). San Francisco, Estados Unidos de América: ISM press.

Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/La Frontera. The new mestiza.* Estados Unidos de América: Aunt Lute Books.

Anzaldúa, G. (2000a). Turning points. An interview with Linda Smuckler (1982). En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 17-70). Estados Unidos de América: Routledge.

Anzaldúa, G. (2000b). Within the crossroads. Lesbian/Feminist/Spiritual development. An interview with Christine Weiland (1983). En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 71-127). Estados Unidos de América: Routledge.

Anzaldúa, G. (2000c). Writing. A way of life. An interview with María Henríquez Betancor (1995). En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 235-249). Estados Unidos de América: Routledge.

Anzaldúa, G. (2000d). Making alliances, Queernesss, and bridging conocimientos. An interview with Jamie Lee Evans (1993). En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 195-209). Estados Unidos de América: Routledge.

Anzaldúa, G. (2000e). Making choices. Writing, spirituality, sexuality, and the political. An interview with AnaLouise Keating (1991). En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 151-176). Estados Unidos de América: Routledge.

Anzaldúa, G. (2000f). Quincentennial. From victimhood to active resistance. Inés Hernández-Ávila y Gloria E. Anzaldúa (1991). En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 177-194). Estados Unidos de América: Routledge.

Anzaldúa, G. (2000g). Toward a Mestiza rethoric. Gloria Anzaldúa on composition, postcoloniality, and the spiritual. An interview with Andrea Lunsford (1996). En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 251-280). Estados Unidos de América: Routledge.

Anzaldúa, G. (2009). The new mestiza nation. A multicultural movement. En AnaLouise Keating (Ed.), *The Gloria Anzaldúa reader* (pp. 203-216). Estados Unidos de América: Duke University Press.

Anzaldúa, G. (2004). Los movimientos de rebeldía y culturas que traicionan. En Colectivo Eskalera Karakola (Eds.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 71-80). Madrid: Traficantes de sueños.

Bernasconi, E. (2012). *¿El sujeto en ruinas? Seminario de l'école lacanienne de psychanalyse.* Querétaro, México, 4 y 5 de agosto.

Butler, J. (1997). *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción.* España: Cátedra.

Butler, J. (2004). *Deshacer el género.* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Madrid: Paidós.

Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad.* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Madrid: Paidós.

Cancina, P. (2008). *La investigación en psicoanálisis.* Buenos Aires: HomoSapiens.

Connell, R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. En Valdés y Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (pp. 31-48). Chile: Isis Internacional.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2009). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Madrid: Paidós.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En *Revista Mexicana de Sociología, vol. 20,* pp. 3-20*.*

Foucault, M. (1993a). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder* (pp. 7-30). Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1993b). Poder-Cuerpo. En *Microfísica del poder* (pp. 103-110). Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1993c). Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía. En *Microfísica del poder* (pp. 111-124). Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1993d). Verdad y poder. En *Microfísica del poder* (pp. 175-189). Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (2000). Preface. En Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia* (pp. xi-xiv). Minneapolis, Estados Unidos de América: University of Minnesota Press.

Foucault, M. (2001). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México DF: FCE.

Foucault, M. (2002a). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México DF: FCE.

Foucault, M. (2002b). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México DF: FCE.

Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.* México DF: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006a). *Historia de la locura en la época clásica I.* México DF: Fondo de Cultura Económica

Foucault, M. (2006b). *Historia de la locura en la época clásica II.* México DF: Fondo de Cultura Económica

Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (197-1975)*. México DF: FCE.

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber.* México D. F: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2012a). El poder, una bestia magnífica. En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp. 29-46). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M. (2012b). El intelectual y los poderes. En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp. 159-165). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M. (2012c). Precisiones sobre el poder: respuestas a algunas críticas. En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp. 113-124). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M. (2012d). Poder y Saber. En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp. 67-86). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Freud, S. (2005a). Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 20, pp. 71-164). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926)

Freud, S. (2005b). Proyecto de psicología (1950 [1895]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 1, pp. 323-446). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950)

Freud, S. (2005c). Más allá del principio de placer (1920). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 18, pp. 1-62). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920)

Freud, S. (2005d). El yo y el ello (1923). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 19, pp. 1-66). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923)

Freud, S. (2005e). El malestar en la cultura (1930 [1929]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 21, pp. 57-140). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930)

Freud, S. (2005f). El porvenir de una ilusión (1927). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 21, pp. 1-56). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927)

Freud, S. (2005g). Introducción del narcisismo (1914). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 14, pp. 65-98). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914)

Freud, S. (2005h). 31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica (1933 [1932]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 22, pp. 53-74). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933)

Freud, S. (2005i). Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora) (1905 [1901]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 7, pp. 1-108). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905)

Freud, S. (2005j). Duelo y Melancolía (1917 [1915]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 14, pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917)

Freud, S. (2005k). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (1911 [1910]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 12, pp. 1-76). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1911)

Freud, S. (2005l). Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 18, pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921)

Freud, S. (2005m). Tres ensayos de teoría sexual (1905). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 7, pp.109-224). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905)

Freud, S. (2005n). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico (1916). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 14, pp.313-340). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916)

Freud, S. (2005o). Sobre las teorías sexuales infantiles (1908). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 9, pp.183-202). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1908)

Freud, S. (2005p). 23ª Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma (1917 [1916-17]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 16, pp.326-343). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917)

Freud, S. (2005q). 17ª Conferencia. El sentido de los síntomas (1917 [1916-17]). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 16, pp.235-249). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917)

Freud, S. (2005r). La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna (1908). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 9, pp. 159-182). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1908)

Freud, S. (2005s). Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) (1914). En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trad.), *Sigmund Freud. Obras Completas* (V. 12, pp. 145-158). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914)

García Canal, M. I. (2006). *Espacio y poder. El espacio en la reflexión de Michel Foucault*. México DF: UAM-X.

Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México DF: Fondo de Cultura Económica.

Hadot, P. (2006a). La filosofía como forma de vida (*Annuaire du Collège de France,* 1984-1985, págs. 477-487). En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (pp.235-249). Madrid: Siruela.

Hadot, P. (2006b). Ejercicios espirituales *(Annuaire de la V section de l'École pratique des hautes études,* t. LXXXIV, 1977, págs. 25-70). En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (pp. 24-58). Madrid: Siruela.

Hadot, P. (2006c). Historia del pensamiento helenístico y romano (Lección inaugural impartida en el Colegio de Francia, el viernes 18 de febrero de 1983). En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (pp. 203-234). Madrid: Siruela.

Hadot, P. (2006d). El yo y el mundo. Reflexiones sobre el concepto 'cultivo del yo'. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (pp. 265-274). Madrid: Siruela.

Hadot, P. (2010). Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. En *Études de Philosophie Ancienne* (pp. 125-158). París: Les Belles Lettres.

Halperin, D. (2000). *San Foucault. Para una hagiografía gay.* Córdoba, Argentina: Edelp.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, 'cyborgs' y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* España: Ediciones Cátedra.

hooks, b. (2000). *Feminism is for everybody. Passionate politics*. Estados Unidos de América: South End Press.

hooks, B. (2004). *We real cool. Black men and masculinity*. Estados Unidos de América: Routledge.

Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno.* Madrid: Akal.

Kaufman, M. (1999). Men, feminism, and men's contradictory experience of power. En Joseph A. Kuypers (Ed.), *Men and power* (pp. 59-83). Estados Unidos de América: Fernwood books.

Keating, A. (2000). Risking the personal. An introduction. En AnaLouise Keating (Ed.), *Gloria E. Anzaldúa. Interviews/Entrevistas* (pp. 1-15). Estados Unidos de América: Routledge.

Klein, M. (1990a). Amor, culpa y reparación. En *Obras Completas de Melanie Klein* (V. 1, pp. 310-345). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1937)

Klein, M. (1990b). Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia. En *Obras Completas de Melanie Klein* (V. 3, pp. 251-267). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959)

Klein, M. (1990c). Tendencias criminales en niños normales. En *Obras Completas de Melanie Klein* (V. 1, pp. 178-192). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1927)

Klein, M. (1990d). Sobre la criminalidad. En *Obras Completas de Melanie Klein* (V. 1, pp. 263-266). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1934)

Klein, M. (1990e). Envidia y gratitud. En *Obras Completas de Melanie Klein* (V. 3, pp. 181-240). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1957)

Lacan, J. (1993). Televisión. En *Psicoanálisis, radiofonía y televisión* (pp. 79-135). Barcelona: Anagrama.

Lacan, J. (2005). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (pp. 86-93). México DF: Siglo XXI editores.

Lanuza, F. (2013). Masculinidades y violencia subjetivante. Del sufrimiento a la espiritualidad. En *Academus, 8* (pp. 63-79).

Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2008). Fantasías originarias. En *Diccionario de psicoanálisis* (pp. 143-145). México DF: Paidós.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* España: Ediciones Cátedra.

Maines, R. (1999). *The techology of orgasm. Hysteria, the vibrator, and women's sexual satisfaction.* Baltimore, Estados Unidos de América: The Johns Hopkins University Press.

Roudinesco, É. (2006). *La familia en desorden.* México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Winnicott, W. D. (1992). *Juego y realidad.* Argentina: Gedisa.