



SOCIAL-EDICIONES
Facultad de Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD DE CHILE

DIRECTOR

Mauricio Carreño Hernández, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile

DIRECTORA EJECUTIVA

Gisele Sabat Donoso, Profesora, Licenciada en Letras Mención Lingüística y Literatura Inglesa, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile

SECRETARIO

Simón Miranda Alarcón, Psicólogo Clínico, Magíster © en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile

COMITÉ EDITORIAL

Diego Aguirre Alvarado, Psicólogo Clínico, Magíster © en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Pablo Bellei Córdova**, Sociólogo, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Karin Bock Gálvez**, Psicóloga, Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile, Chile; **Isis Castañeda Caprioli**, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Cristóbal Chuaqui Cano**, Licenciado en Historia, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Javiera Díaz-Valdés Iriarte**, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Maximiliano Rivas Campos**, Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Magíster © en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile, Chile; **Juan Pablo Vildoso Castillo**, Médico Psiquiatra, Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile, Chile

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Roberto Aceituno, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Mónica Aravena**, Universidad de Concepción, Chile; **Dra. Francisca de la Maza**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dra. Carolina González**, Universidad de Chile, Chile; **Dr. Derek Humphreys**, Universidad Aix Marsella, Francia; **Dr. Gonzalo Leiva**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dr. Mauricio Mancilla**, Universidad Austral de Chile, Chile; **Dra. Eunice Nakamura**, Universidad Federal de São Paulo, Brasil; **Dr. Leonardo Oneto**, Universidad de Valparaíso, Chile; **Dr. Esteban Radiszcz**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Antonia Santos**, Universidad Arturo Prat, Chile; **Dra. María Teresa Rojas**, Universidad Alberto Hurtado, Chile; **Dra. Marcela Sepúlveda**, Universidad de Tarapacá, Chile.

ISSN 0719-9716

ISSN-L 0719-692X

Corrector de estilo: Nicolás Maturana J.

Diagramación: Alicia San Martín F.

Diseño logo de la revista: Horacio De Torres Bustos

Fotografía portada y contraportada: Pepe Guzmán

revistabricolaje.uchile.cl

revista.bricolaje@facso.cl

Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto No 1045, Ñuñoa, Santiago de Chile.

ÍNDICE

5 EDITORIAL

Un segundo aliento: aperturas hacia la multiplicidad de las resistencias

Simón Miranda Alarcón y Pablo Bellei Córdova

[ENSAYO]

8 Imaginerías del cuerpo vencido: el héroe con una sola ala

Alejandra Bottinelli Wolleter

[ARTÍCULOS]

12 «Me rebelo luego somos»: Camus y la rebelión como experiencia resistente

Matías Rivas Vergara

21 Negatividad como resistencia: una respuesta a la positividad de Byung-Chul Han

Nicolás Orrego Cárcamo

27 Las resistencias transferenciales en la terapia psicoanalítica de Freud y algunos contrapuntos posfreudianos

Juan Pablo Vildoso

39 Antesala del nacimiento/Maternidad pública

Pepe Guzmán y Comité Editorial Revista Bricolaje

[ARTÍCULOS]

48 Expandir y renovar el género. Transformaciones subjetivas fruto del encuentro entre mujer

Stephanie Otth Varnava

57 Bio-resistencia: reflexiones sobre poder vida y resistencia en torno al conflicto ambiental en Quintero y Puchuncaví

Juan Pablo Sánchez Sepúlveda

[ENSAYO]

66 Resistir al patriarcado. Desafío para las masculinidades

Klaudio Duarte Quapper

71 Política y resistencia. El jardín de las sexualidades periféricas

Daniel Benavides Meriño

PRESENTACIÓN

Bricolaje, la revista de estudiantes de posgrado, forma parte del conjunto de iniciativas de la Dirección de Asuntos Estudiantiles (DAE) dirigidas a construir y generar espacios de participación y encuentro entre las/los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO) y la comunidad. En continuidad con el trabajo realizado desde el año 2015, la revista busca promover la conformación de un tejido estudiantil capaz de poner en juego sus más diversas opiniones, discursos y prácticas, reconociendo y potenciando el lugar de las/os estudiantes de postgrado como un estamento relevante dentro de la comunidad educativa y como agentes sociales tanto dentro como fuera de la Universidad.

Bricolaje indica una actividad autodidacta y múltiple. Buscamos construir a partir de; personas, colectivos y materiales heterogéneos, objetos en común. Se trata de una apuesta tendiente a producir espacios de encuentro que permitan crear, desde la diferencia, reflexiones críticas dentro del campo de las ciencias sociales, humanas y las artes.

Desde esta perspectiva, la revista se visualiza como una plataforma de agencia, promoción y divulgación de trabajos realizados por estudiantes, ex estudiantes y académicas/os e investigadoras/es. Para ello, *Bricolaje* se organiza en virtud de criterios temáticos, los cuales atraviesan las diversas producciones teóricas y/o empíricas, permitiendo la generación de un debate amplio y transdisciplinar. Sin embargo, no sólo incluimos trabajos de carácter científico. Fieles al espíritu del proyecto, incorporamos comentarios de obras (literarias, gráficas, plásticas y/o dramáticas), reseñas de libros, ensayos libres y un conjunto de fotografías temáticas inéditas.

Convocamos entonces, a la comunidad universitaria a ser parte de este proyecto, enviando sus producciones. Asimismo, invitamos a todas y todos a transitar e inmiscuirse en los trayectos y derivas que hoy son parte de la revista *Bricolaje*.

Comité Editorial Revista *Bricolaje*

EDITORIAL

Un segundo aliento: aperturas hacia la multiplicidad de las resistencias

Simón Miranda¹
Pablo Bellei Córdova²

Nos alegra presentar este nuevo número titulado Resistencias II, que resulta de la exitosa convocatoria que le precede, en la cual recibimos una cantidad considerable de escritos provenientes de distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades. Esto nos ha demostrado, por una parte, la buena acogida y la pertinencia temática, y por otra, la apertura, en el sentido de la transdisciplinariedad provocada, al reflexionar y dialogar *resistencias* desde distintas trincheras del conocimiento, aportando nuevos materiales y oportunidades de encuentro y discusión entre las diferentes áreas de acción, tanto dentro como fuera de los campos disciplinares.

En este sentido, se ha considerado también en esta revista la investigación de artefactos culturales, así como la reflexión estética en que estos materiales han sido pensados como objetos, siendo un aspecto emergente el pensar el arte y la cultura ya en sí mismo como investigación, en la medida que sus técnicas y exploraciones articulan otros modos de relacionarse con objetos y prácticas. Es avanzando hacia este nuevo territorio de un pensar sensible, plástico, que para el presente número hemos querido incorporar una muestra de la obra de Pepe Guzmán, fotógrafo y artista visual, colaborador de la revista, y con quien realizamos recientemente un trabajo de taller. Seleccionando una parte de su trabajo, el cual corresponde a un ejercicio de exploración de las resistencias a nivel de objetos, técnicas e instalaciones que tensionan las formas clásicas de producción estética.

Desde este ejercicio editorial, en sus artículos, el presente número establece también líneas de continuidad y discontinuidad con Resistencias I. Así, presenciamos la discusión en la temática sobre el género, las identidades y las sexualidades como protagonistas de un objeto de estudio transdisciplinar, instalando la reflexión desde distintos lugares de las Ciencias Sociales. Asimismo, cómo desde distintas vertientes metodológicas, se realiza una aproximación para constituir un objeto en permanente modelamiento, que van desde las aproximaciones subjetivas y las terapias clínicas, en que las formas de resistencia accionan sobre ámbitos de normalización continua, hasta las paradojas de la organización sexual y los parámetros con los que establece la relación normalidad/anormalidad.

Desde la primera edición de Resistencias, hemos sido testigos de estos espacios de discusión académica en sintonía con los procesos de movimiento social, que han abierto nuevas perspectivas, generando nuevos contenidos, pero siempre unidos al cuestionamiento a los modelos hegemónicos sobre el hacer, el pensar y el sentir. Estos espacios de cambio, de resistencia, cuestionan los límites

1 Psicólogo, Magíster © en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Docente de la Escuela de Psicología de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: simon.miranda@usach.cl

2 Sociólogo, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile. Contacto: pablo.bellei@gmail.com

de lo privado y de lo público, y los modos de hacer investigación, permitiendo el establecimiento de nuevas miradas y sensibilidades metodológicas.

Así, en la primera edición de Resistencias, el texto “Mayo Feminista” de Karen Glavic, trajo al presente algunas reminiscencias del famoso mayo francés del 68’, instalando la reflexión en torno al libro Mayo Feminista editado por Faride Zerán. Este, si bien posiciona el protagonismo de la reivindicación feminista en los objetivos que conciernen al género, también nos habla de su apertura a otras contingencias como el reconocimiento (pos) identitario: el derecho al aborto, la igualdad salarial, el reconocimiento a las labores de cuidado, la democratización de los saberes, entre otros temas. Igualmente, en la presente edición nos percatamos como estas aperturas de la lucha feminista, permean nuevas áreas de interés en el conocimiento.

En esta segunda edición, el “Jardín de las sexualidades periféricas” de Daniel Benavides-Meriño, se posiciona en el ámbito de las resistencias de los cuerpos, del deseo y de la sexualidad frente a la normalización aplastante, empresa en que la ciencia (psiquiatría) y la política se han afanado los últimos siglos estableciendo los parámetros de normalidad de la organización sexual, tanto psíquica como material de los cuerpos. La paradoja, sin embargo, es que esta misma empresa sujeta a la lógica neoliberal actual, construye a su vez las formas ‘anormales’ siendo la intención de la crítica” [...] desarrollar transformaciones radicales en las asunciones de género, sexualidad, cuerpo e identidad”.

Por su parte, el texto “Expandir y renovar el género” de Stephanie Otth instala, a partir de material clínico y reflexiones teóricas, al género como una categoría fluida y relacional que ofrece la posibilidad de abrir espacios de creatividad y transformación subjetiva para reordenar los imperativos sociales bajo los cuales se define simbólicamente lo masculino y femenino. De esta forma, repensar y desdibujar los bordes a partir de un trabajo de renovación y reapropiación, donde la autonomía, la dependencia y el potencial creativo de las personas juega un rol primordial.

Se incluye en esta discusión en cuanto al género, la apertura hacia nuevos ámbitos de indagación, con el texto “Resistir al patriarcado” de Klaudio Duarte, en que se nos invita a un ejercicio de interrogación en torno al lugar de las masculinidades respecto de preguntas epocales y las interpelaciones que se realizan desde los movimientos feministas. En una suerte de diálogo y contrapunto con “Ni mal-pensadas, ni histéricas, ni locas” de Mónica Molina en el número anterior, el autor comenta resultados y hallazgos de investigaciones realizadas con varones, en que se explora una serie de posiciones y contenidos de resistencia los que, en distintos órdenes y niveles de nuestra vida en sociedad, abren espacios de resistencia y de enfrentamiento a condiciones estructurales, quedando pendiente el desarrollo de acciones que contribuyan a fortalecer y ampliar discusiones que aún se presentan de un modo más bien marginal.

Un giro interesante en torno a las discusiones respecto de las formas de resistencia es el tránsito desde análisis que abordan las resistencias desde un nivel global a un nivel local, desde el ámbito teórico al empírico, reflexionando en tornos a las resistencias en general, y/o abordando experiencias de resistencia en territorios específicos. De este modo, en Resistencias I, nos encontrábamos a nivel teórico con “Animalidad y Resistencia” de Paz Carreño, abordando desde una perspectiva crítica las relaciones entre vida humana y animal y “¿Pueden unas epistemologías de las diferencias resistir a los fascismos contemporáneos en Latinoamérica?” de Pablo Inostroza, analizando elementos epistemológicos posibles desde el pensamiento sulbalterno y descolonizador basándose en el reconocimiento de la multiplicidad de formas de vida en nuestro territorio.

Así también nos encontrábamos en Resistencias I con “Resistencia del movimiento anarco-punk

en Chile postdictadura” de Pablo Bellei, que da cuenta de la construcción de formas de convivencia que buscaron resistir a la violencia política en el periodo de la transición a la democracia en Chile. Al respecto, resulta interesante presentar en Resistencias II “Bio-resistencia: reflexiones sobre poder, vida y resistencia en torno al conflicto ambiental en Quintero y Puchuncaví” de Juan Pablo Sánchez, en que, al analizar las formas de vida en estas localidades de la quinta región de nuestro país, se da continuidad y especificidad al análisis sobre la diversidad de las formas de resistencia.

Por otro lado, en el presente número se incorporan dos artículos que pueden ser pensados como monográficos. Este es el caso de “Negatividad como resistencia” de Nicolás Orrego, que analiza la relación entre positividad y negatividad en el pensamiento de Byung-Chul Han y de “Me rebelo, luego somos” de Matías Rivas, el que reflexiona en torno a las relaciones de continuidad y ruptura de las nociones de resistencia, rebelión y revolución en el pensamiento de Albert Camus. Ambos artículos ofrecen contrapuntos y nuevas perspectivas para pensar las resistencias, ya sea articulando la resistencia como una condición inherente al sujeto y necesaria para la construcción de toda ética y política como se plantea en Camus, o en la relación específica del sujeto frente a la vida ofrecida por el neoliberalismo y sus discursos de positividad y rechazo del malestar para el gobierno de sí, como es el caso de Han.

Se presenta así también, el texto “Las resistencias transferenciales en la terapia psicoanalítica” de Juan Pablo Vildoso en el que se revisa y discute los modos en que esta clínica ha abordado la problemática de las resistencias. De este modo, el texto avanza desde Freud hacia las zonas-límite en que las resistencias transitan de la obstrucción al ataque, y en que las resistencias de los analistas también tendrían un lugar; sirviendo el artículo como contribución para profundizar en una discusión no agotada, pero también para trasladar estos elementos de teoría y técnica clínica a otros campos del saber, precisando otros modos y lugares para pensar las resistencias.

A partir de todo lo anterior, las formas que adoptan las resistencias se abren a nuevas posibilidades que colindan los límites que impone el modelo neoliberal, y que inciden, producen y diversifican los modos de pensar, las corporalidades, las identidades y sexualidades históricamente construidas. En definitiva, los cúmulos de arraigo que nos sitúan en las distintas dimensiones de la vida material y psíquica, las que, asimismo, nos abren posibilidades de apertura, extensión y realización tomando forma, a través de lo que hemos reunido bajo el concepto de resistencias. Les invitamos de esta manera a leer y resistir esta nueva edición titulada Resistencias II.

Santiago, abril 2019

Bricolaje

IMAGINERÍAS DEL CUERPO VENCIDO: EL HÉROE CON UNA SOLA ALA

ALEJANDRA BOTTINELLI WOLLETER¹

“... ¿pero qué vida empuja la vida por brotar?/.”
Jean-Luc Nancy, *Archivida*.

Tenías razón.
Los hombres olvidarán estos trenes
como olvidaron aquellos otros.
Pero la ceniza
recuerda.
Niki Giannari, *Unos espectros*.

La fantasía del cuerpo vencido

Hay materias que sometidas a una fuerza reaccionan deformándose, ostensiblemente incluso, sin llegar a romperse. La propiedad que ello les permite se nombra “ductilidad”, y es lo contrario de la fragilidad. La ductilidad es la *im*-propiedad de los cuerpos humanos. Extraña a ellos, les es exterior puesto que son sustancialmente frágiles. No hay carne dúctil, la deformación siempre es herida que es cicatriz. El cuerpo humano dúctil funciona, sin embargo, en nuestra cultura como un dispositivo de las imagerías del cuerpo que circulan con el motivo de su control: el cuerpo dúctil, maleable, adaptable ha funcionado como la *fe* de las tecnologías de extracción de plusvalor que, en un movimiento contrario pero codependiente, han escenificado

estentóreamente su endeblez, justamente para garantizar del cuerpo esa, su *fatal ductilidad*. Los cuerpos se han deformado en el trabajo del plusvalor solo a condición de que se tenga -y tengan- siempre presente su definitiva vulnerabilidad, tanto como *lo que pueden* de sí, su obstinación de persistir incluso en mitad del más radical decaimiento del mundo.

La economía ha funcionado en la amenaza del castigo sobre el cuerpo, pero a la vez ha debido contar con el indeterminado desplazamiento de su conciencia, esa “sublime inconsecuencia de los pueblos” (Bilbao, 1988, p. 148), potencia irreducible de los seres humanos que la economía del poder sigue intentando calcular. Mientras el cuerpo se extiende irremisiblemente delicado, vulnerable, la ductilidad afectiva e intelectual de quienes han sido sometidos a la flagelación de la carne es el gran misterio de la filosofía. La tecnociencia sigue sin acercársele siquiera. Las máquinas de la guerra han intentado todo para producir su cálculo, digamos que las propias máquinas de la guerra existen para calcular ese indecible que es la respuesta humana ante el poder agresivo. Y la historia política se ha fundado sobre ese misterio que involucra a la potencia de esta delicada humanidad. Porque, por otra parte, la carne que, a diferencia de las materias dúctiles, se impacta siempre rompiéndose, multiplicando infinitamente la herida que no tiene órganos, también se recompone: seres a los que se les ha castigado de manera radical, cuerpos heridos o extenuados hasta un límite donde la conciencia pareciera deponer, muestran, sin embargo, la capacidad de recobrase y persistir.

1 Doctora en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, Chile. Profesora Adjunta del Departamento de Literatura de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Chile. Contacto: alejandra.bottinelli@gmail.com

Por ello, las figuras, correlacionadas, del cuerpo humano vencido (el primero, el de Jesucristo) y vencedor (tantos, hipertrofiados en la estatua, el templo o el rascacielos) han sido el recurso de un modelo de producción de subjetividad que no acaba de encontrar mejor escena para exponerse todopoderoso que el propio cuerpo humano sometido a este bando: ya radicalmente frágiles, ya impenetrablemente gallardos.

Las artes, sin embargo, han indagado en los silencios de esos cuerpos enhiestos o derrotados, sus andanzas, sus advenimientos, su sobrevenir, ese momento de duda justo antes del paso. Sus caminos de en medio, la memoria de esa duda. Su ser ceniza que recuerda, que no calla.

El Héroe alado de Paul Klee



Héroe alado (1905)

“El héroe con el ala, un héroe tragicómico, quizá un antiguo don Quijote... A diferencia de las naturalezas divinas, este hombre ininterrumpidamente intenta despegar el vuelo con su única ala de ángel. Se rompe brazos y piernas al hacerlo, pero él se mantiene, pese a ello, bajo el estandarte de su Idea.” (Klee, 1979, p. 17), afirma Paul Klee (1879-1940) sobre uno de sus primeros trabajos.²

El héroe alado de Klee es un guerrero de un mundo antiguo, un mundo que nos parece perdido, mejor, perdiéndose bajo sus pies (posado como está sobre un mezquino montículo: su pequeña ínsula). Prácticamente desnudo, sin uniforme ni armadura, lleva por único atuendo su gorro clásico y un calzón a mitad de la ingle. De singular anatomía, el héroe posee un ala de ángel -una sola- y, por otra extremidad, un brazo inhabilitado, herido y entablillado; su mirada, sin embargo, le delata decidido a usar de ese brazo parchado en un esfuerzo del todo serio. Tiene una pierna igualmente lastimada, abierta la piel, desfigurado el pie, arremolinados los dedos. Está plantado sobre esa isla pequeña pero su presencia es afianzada, el compromiso es absoluto: el calzón a medio resbalar no es óbice para mantener la seguridad en su cometido. Un ceño pétreo aleja cualquier duda sobre su decisión (Graboleda, 2007). Tal cual explicó el creador, el héroe con una sola ala ha persistido en su empeño. Una y otra vez. A pesar de la derrota y de la evidente desproporción de sus fuerzas para enfrentar la empresa. Probablemente es ello lo que tiñe su mirada -que imaginamos dirigida sobre la Idea- con un dejo de tristeza... Pero, ¿es la tristeza verdaderamente de él?

Más bien nuestra, le endilgamos injustamente a él la tristeza, a él que sólo está *en el empeño decidido*. Y ¿qué es eso que nos entristece, nos conmueve en el héroe? Tal vez tenga que ver menos con la dificultad que tiene para alzar el vuelo, que con la luz que sus

2 Entre 1903 y 1905, Klee se dedica a su *Opus I*, tal como la nombra, obra prima que consiste en una serie de quince grabados, *Inventionen* (Invenciones), en los cuales usa de figuras semihumanas deformándolas de tal manera que el resultado son figuraciones con visos fantásticos, donde el recurso a lo grotesco tributa a una visión humorística e irónica sobre los temas principales, referidos, entre otros a la heroicidad. De ellas, destaco “Fénix anciano” (1904) y “Héroe alado” (1905).

sucesivas derrotas echa sobre la *condición heroica* en general que, sin embargo, el héroe solitario ha decidido llevar sobre su ancha y fuerte espalda; tal vez sea todo aquello que acumula en su laringe hipertrofiada, acrecida en la resistencia muscular; tal vez sea simplemente ese su cuerpo extenso de historia, modificado por las sucesivas derrotas, y la marca utópica de su cometido con una sola ala y un brazo precariamente vendado.

Pero ¿por qué nos rendimos tan prestos a la pena, por qué no sentimos más bien alegría, por qué no el goce de observar la vida que proviene del héroe?, ¿es que estamos tan condicionados por la imaginaria del cuerpo vencido/triunfante que no podemos imaginar el dolor que proviene del cuerpo sino como algo siempre invasivo, siempre golpe de un afuera amenazador? (las metáforas de la enfermedad o la herida son siempre militares, lo sabemos: se libran batallas contra el cáncer, luchas contra el sida, que se pierden o se “ganan”)...

Como si el cuerpo, nuestro cuerpo fuese una triste materia, sometida siempre a un marco acosador; como si el cuerpo, nuestro cuerpo nada tuviese que ver con todo lo que puede de sí, con su fluir de ese afuera al adentro; con toda esa radical sutileza de su constitución material que, sin embargo, puede, cree, se esfuerza en la Idea, con una sola ala: estamos acostumbrados a considerar la derrota siempre un mal, el éxito siempre un bien. Mas quizás el éxito del héroe sea justamente perder, una y otra vez. Y mostrar que intentar, que creer es ser cuerpo, es ser espacio, gesto, existencia demorada y siempre proliferante. Seguir acerando sus músculos para la lucha, para el vuelo que no entrega a las aves.

¿Por qué no hacemos sino sentir pena ante la sátira de Klee?, cuerpos cojos, entablillados, tensados y también un poco risibles y tristes, son los cuerpos de los héroes que vienen a sacarnos del tibio ejercicio de distancia intelectual para decirnos que eso que brota, que no para de brotar, es la vida que brota vida.

A comienzos de 1905, nos recuerda Fina Graboleda (2007, p. 279), Klee “ha concluido que la sátira es el dolor de los intelectuales”. La sátira sobre nuestros cuerpos y nuestros empeños, un poco ridí-

culos, siempre desplazados del realismo político, es lo que no nos permite la fantasía antinómica del cuerpo vencido ante el cuerpo vencedor, que ha propugnado todo el ejercicio moderno desde que olvidamos la potencia desestabilizadora de la sátira y del grotesco; y de la escatología. Todas ellas siempre de alguna manera una espeleogía de nuestras pasiones, una “memoria del subsuelo” de nuestra realidad, de las formaciones profundas, oscuras de nuestros deseos (Necesitamos tanto a Rabelais, ese *Pantagruel* que escribió el médico que era Rabelais, según se dice, justamente para aliviar la pena de sus enfermos. De estos enfermos de pena).

El dolor de los intelectuales del que habla Paul Klee es también la imposibilidad que las imaginarias tecnocientíficas del cuerpo nos han impuesto. Cuerpos sin fisuras o inermes, en ello se basa nuestra fantasía corporal. Y en ella no existe lugar/espacio/tiempo a los intersticios del cuerpo resistente, que es mucho más el cuerpo “extraño” del héroe con una sola ala que el del vencedor de batallas. Imaginemos qué sería de nuestros cuerpos si nuestra imaginación comportase, por el contrario, el permanente advenimiento y sorpresa de un cuerpo concebido como la mayor expresión de esa vida que engendra vida, del que habla Jean-Luc Nancy, de ese “pujar que brota de todas partes de ninguna parte,/ de lo más profundo de la profundidad/ o de lo más superficial de la superficie/ [...]” (Nancy, 2013, pp. 60-61), ese cuerpo que sobreviene siempre, como “apertura y el mantenimiento, la perpetuación del mundo” (Nancy, 2013, p. 63). Imaginemos ese cuerpo posible. Entonces queremos una isla, cual sea, que, como en la “Abadía de Thélème” del *Gargantúa* rabelésiano, sostenga el dictado “haz tu voluntad”.

Klee ha compuesto un cuerpo vencido que, sin embargo, observa con enojo. No su cuerpo, no lo que nosotros, lectores entristecidos, consideramos su debilidad, sino, por el contrario, la extrema labilidad de una humanidad sesgada por su impedimento para ver que es la lucha la que engendra la vida, que la esperanza no es sino el resultado de más lucha, una “venida al mundo [que] presupone el mundo” (Nancy, 2013, p. 67). Un cuerpo, el del

héroe, que no se deja leer sino de manera abierta, ausente de todo cálculo, fuera de la tecnociencia, puesto que insiste, que brega y que en ello revela la indecible (porque está más allá de nuestro lenguaje) potencia de su conciencia, su radical ductilidad, que con su acción dice: *he aquí. Un lugar, una vocación.*³

No se trata en él de gestos fundacionales, pues el héroe no “funda” un mundo que a todas luces le precede en su ser mundo *verbigracia* su propia acción reiterada de sobrevenir mundo, pues es él quien deviene todo él mundo al hacer *lugar* al sentido, que no tenía un hogar antes de su empeño que es el que permite, a la vez, “la apertura y el mantenimiento, la perpetuación del mundo” (Nancy, 2013, p. 63).

Detalle: los dedos tullidos del pie herido del héroe de Klee amparan cuidadosamente a una grácil rama, discreta y tímida, que ha de ser de olivo. Casi como si quisiera insistirnos el héroe que no nos confundamos, que es capaz de exagerar en el símbolo: que

no hay esperanza que no sea antes lucha, y que es sólo de esa lucha que brota alguna esperanza o, lo que es lo mismo, que la vida se engendra solo en el ejercicio delicado e infinito de brotar la vida.

Referencias

- Bilbao, F. (1988). *El evangelio americano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Giannari, N. Unos espectros recorren Europa (Carta de Idomeni). En G. Didi-Huberman & N. Giannari. (2018). *Pasar, cueste lo que cueste*. España: Shangrila. (pp. 9-21).
- Grabolea, F. (2007) *Cuerpo simbólico en Paul Klee (Tesis doctoral inédita)*. Universidad Carlos III de Madrid, Madrid.
- Klee, P. (1979). *Para una teoría del arte moderno*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.
- Nancy, J-L (2013). *Archivada. Del sintiente y del sentido*. Buenos Aires: Quadrata.

3 Parfraseo a Jean-Luc Nancy, que bellamente afirma esa potencia del cuerpo como “... la distensión del empuje/ El empuje brota: se empuja a sí mismo y sin embargo/ al no ser nada que se pueda asir/ él está también empujado, estirado,/ [...] acción que su hacer apasiona: he aquí” (Nancy, 2013, pp. 61-62).

«ME REBELO, LUEGO SOMOS»: CAMUS Y LA REBELIÓN COMO EXPERIENCIA RESISTENTE

«I REBEL, THEREFORE WE EXIST»: CAMUS AND REVOLT AS AN EXPERIENCE OF RESISTANCE

MATÍAS RIVAS VERGARA¹

Resumen

El presente artículo pretende establecer un vínculo semántico e histórico entre el concepto camusiano de rebelión y el de resistencia a partir de la presencia, respectivamente explícita e implícita, que ambos tienen en la filosofía de Albert Camus y que determina su pensamiento metafísico, antropológico, ético y político. A partir del análisis filosófico del concepto de rebelión y de su necesaria filiación con el concepto camusiano del absurdo, la resistencia aparece como el trasfondo de la experiencia existencial humana, tanto en su dimensión metafísica (búsqueda de sentido) como en su dimensión ética (encontrar un principio fundamental de acción) y política (construir un orden donde se preserve la libertad y el derecho de rebelión de los seres humanos). Además, desde un análisis histórico, el concepto de rebelión camusiano aparece fuertemente ligado al de resistencia y, en términos de contraste, al de revolución, esto debido al contexto político que se vivía en la Francia de posguerra luego de la experiencia de *La Résistance*, la cual marcó profundamente el pensamiento de Camus.

Palabras clave

Albert Camus, rebelión, resistencia, absurdo, revolución

Abstract

This article pretends to establish a semantic and historical link between the Camusian concept of revolt and the concept of resistance from the presence, respectively explicit and implicit, that both have in the philosophy of Albert Camus and that determines his metaphysical, anthropological, ethical and political thought. From the philosophical analysis of the concept of revolt and its necessary link with the Camusian concept of the absurd, resistance appears as the background of human existential experience, in its metaphysical dimension (search for meaning), in its ethical dimension (finding a fundamental principle of action) and in its political dimension (to build an order where freedom and the right of rebellion of human beings are preserved). Also, from historical analysis, the Camusian concept of revolt appears strongly linked, regarding contrast, with that of revolution, this due to the political context in post-war France after the experience of *La Résistance*, which profoundly influenced Camus's thought.

Keywords

Albert Camus, revolt, resistance, absurd, revolution

Fecha de recepción: 06-10-2018
Fecha de aprobación: 10-04-2019

1 Licenciado en Historia y Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctorando en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Contacto: mbrivas@uc.cl

No son muchos los pensadores que han valorado el concepto de resistencia de un modo tan enfático como lo ha hecho Albert Camus. Si bien en sus planteamientos filosóficos, morales y políticos no utilizó la palabra ‘resistencia’ con una carga semántica propia –la usó más que nada para referirse a la experiencia francesa de *La Résistance*–, es posible afirmar, sin lugar a dudas, que sí hizo uso de la significación esencial de dicho término a través de una noción que atraviesa todo su pensamiento, la de rebelión.

En consecuencia, el propósito de las líneas siguientes será analizar el concepto camusiano de rebelión, filosófica e históricamente, en función de su ineludible identificación con una experiencia de resistencia que, en Albert Camus, tiene alcances metafísicos, éticos y políticos. Esto con el propósito de establecer un vínculo semántico e histórico entre ambas nociones que se demostrará a partir del análisis filosófico de la rebelión y sus implicancias en la obra de Camus, así como también a partir de un estudio histórico que permita dilucidar el contexto de enunciación de dicho término en la Francia de posguerra y que posibilite además su identificación implícita con la experiencia de *La Résistance*, la que genera, en el pensamiento de Camus, un contraste con el concepto de revolución.

Para comprender en qué consiste la rebelión para Camus hay que tomar el consejo de sus propias palabras y señalar que se trata de “la primera y la única evidencia que me es dada [...] dentro de la experiencia absurda” (2003, p. 17). Por lo tanto, si se quiere entender el significado de la rebelión, hay que referirse primero, y necesariamente, a la experiencia absurda. Esta, que da lugar también al concepto de absurdo, es tratada por Camus en buena parte de su obra temprana, aunque en ningún lado tan detalladamente como en su ensayo *El mito de Sísifo*. En dicho escrito, el absurdo es definido², en

conjunto con otras expresiones, como “el divorcio entre el hombre y su vida” (2004, p. 18), o, dicho de otra manera, como el sentimiento de extrañeza que vive el hombre en su existencia al no encontrar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida. De este modo, lo absurdo es “un exilio sin remedio” (Camus, 2004, p. 18), pues el hombre no logra satisfacer su “exigencia de familiaridad” (Camus, 2004, p. 30), sintiéndose ajeno al mundo que habita.

Lo absurdo es, entonces, la insatisfacción del deseo humano de trascender, así como la carencia de explicación a las preguntas por el sentido de la vida humana. En otra de sus formulaciones, la experiencia absurda es descrita por Camus como “el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona” (2004, pp. 63-64). Esta oposición, que el escritor argelino-francés denomina “la confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo” (Camus, 2004, p. 41), configura, por antonomasia, el drama existencial del hombre. Así, la conclusión a la que llega el propio Camus respecto al tema del absurdo es la siguiente: “lo Absurdo no está en el hombre ni en el mundo, sino en su presencia común” (2004, p. 43). En otras palabras, “lo absurdo no está ni en el uno ni en el otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación” (Camus, 2004, p. 43). Si el absurdo es el resultado de la existencia común del hombre y del mundo, quiere decir que para el ser humano no queda otra alternativa que aceptar esta situación, aceptando con ello lo absurdo. De esta manera, si no puede evadírsele, ya que ello implicaría la negación de la propia condición humana, hay que enfrentarlo y tomarlo como punto de partida. Esto no significa que la vida, *a priori*, no tenga sentido. Es decir, tal como señala Camus, aceptar el absurdo no significa consentirlo: “Lo absurdo es la evidencia que el hombre comprueba sin consentir en ella” (2004, p. 55). Se trata, por ende, de una evidencia irrefutable, empírica, sensible, vivida en carne propia y que, sin

2 Según Camus, para quien el conocimiento humano es fundamentalmente empírico-vivencial, no puede darse una definición formal del absurdo, sino únicamente “una enumeración de las sensaciones” (2004, p. 26, nota del autor) que pueden contenerlo o de sus “consecuencias” (p. 24). Sin embargo, puede establecerse que todas las descripciones y expresiones que entrega el pensador argelino-francés acerca

del sentimiento de lo absurdo, tales como “apetito de claridad” (Camus, 2004, p. 30), “nostalgia de unidad” (p. 30), etc., apuntan a una radical separación entre deseo y realidad, entre el anhelo humano y su realidad existencial, que podría considerarse como la definición general del absurdo.

embargo, es negada por el ser humano en virtud de la insatisfacción que le produce: esta es la experiencia absurda en toda su extensión.

Ciñéndose al hecho de que “si juzgo que una cosa es cierta, debo preservarla” (Camus, 2004, p. 44), ya que todo conocimiento proviene de la experiencia, Camus establece que, si “el único dato es para mí lo absurdo” (2004, p. 44), entonces “la primera, y en el fondo, la única condición de mis investigaciones es la de preservar aquello que me abruma, y respetar, en consecuencia, lo que juzgo esencial en él” (Camus, 2004, p. 44). Establecer esto como una regla de método es, a todas luces, un gesto cartesiano. Así como Descartes llegaba a la evidencia del *cogito* mediante la duda metódica, Camus ha llegado a la piedra de tope de la existencia humana reconociendo lo absurdo y sus implicancias.

Vivir el destino humano, dice Camus, “es aceptarlo plenamente” (2004, p. 67), pero “no se vivirá ese destino, sabiendo que es absurdo, si no se hace todo para mantener ante uno mismo ese absurdo puesto de manifiesto por la conciencia” (Camus, 2004, p. 67). Y ya que “vivir es hacer que viva lo absurdo” (p. 67), la primera regla del método camusiano es mantener lo absurdo. Pero, ¿cómo se lo mantiene? Sin negar ninguno de los términos de la oposición, es decir, asumiendo la certeza y la incommensurabilidad de las dos certidumbres humanas: “mi apetencia de absoluto y de unidad y la irreducibilidad de este mundo a un principio racional y razonable” (Camus, 2004, p. 65). El absurdo impone entonces un ‘sí’ y un ‘no’ que permita mantener la tensión en la que nace. Por lo tanto, el ser humano no puede rechazar ninguno de los dos términos que, en su oposición, dan lugar al sentimiento de lo absurdo. No puede negarse ni negar al mundo. De este modo, si únicamente puede vivirse con y en lo absurdo, entonces, para poder hacerlo, es necesario mantener la tensión. Así, “una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es (...) la rebelión” (Camus, 2004, p. 68), ya que es ella la que garantiza la permanencia de la tensión.

La rebelión es, para Camus, “la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería acompañarla” (2004, p. 68). En otras palabras, consiste en ese lúcido ‘no’ que emite el ser

humano consciente de su condición. Esto es nadar contra la corriente, pues jamás se podrá evitar ni la muerte ni el silencio del mundo ante la búsqueda humana de un sentido. Sin embargo, la actitud rebelde es consciente de dicho límite inexorable y únicamente pide que se reconozca la legitimidad del clamor humano.³ En este sentido, la rebelión es perfectamente consecuente con el absurdo, y consecuencia lógica⁴ de este, ya que afirma la vida “como el único bien necesario” (Camus, 2003, p. 13). Esta afirmación se apoya en la conclusión definitiva del absurdo: el rechazo del suicidio. Al elegir la vida a pesar del sinsentido, el ser humano invoca tácitamente un valor (Camus, 2000), por el contrario, la elección del suicidio significaría la negación de la vida “y sin ella la apuesta absurda no tendría apoyo” (Camus, 2000, p. 37).

Ahora bien, la rebelión no es solamente la única actitud consecuente con la experiencia de lo absurdo, sino que es también, como se ha venido anticipando, una actitud que aparece en dicha experiencia y que yace en lo absurdo mismo. Así se comprende que Camus escriba: “Lo absurdo, como la duda metódica, ha hecho tabla rasa (...) Pero, como la duda, puede, al volver a sí mismo, orientar una nueva investigación” (2003, p. 17)⁵. Para el pensador argelino-francés, en el descubrimiento

3 Como aduce Camus: “Ese *no* expresa la existencia de una frontera” (2003, p. 19. Las cursivas son mías), de una experiencia del límite.

4 Entiéndase esto en un sentido de experiencia existencial y no de un razonamiento abstracto puro, ya que, para Camus, la razón siempre está imbricada con la sensación.

5 La expresión ‘volver a sí mismo’ alude directamente al sentido que expresa el vocablo francés *révolte*, traducido al español generalmente como ‘rebelión’. También podría ocuparse como traducción el término ‘revuelta’, pero su uso habitual lo hace un concepto de connotaciones más que nada políticas. En este sentido, ‘rebelión’ permite una flexibilidad mayor, aplicable tanto al ámbito individual como al sociopolítico. Conviene notar que la rebelión también es definida por Camus como “una confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad” (2004, p. 68) y como “esa presencia constante del hombre ante sí mismo” (p. 68), todo lo cual remite al acto de ‘volver sobre sí’, al ‘revolverse’ del individuo mediante cierta experiencia de inquietud o desasosiego vital. De hecho, el propio Camus insiste sobre el significado del concepto al señalar que el rebelde (*l’homme révolté*) es aquel “que se vuelve o revuelve contra algo” (2003, p. 20), quien realiza una ‘revuelta’, el ‘revoltoso’, es decir, el resistente.

del absurdo como realidad última de la existencia humana surge una evidencia incuestionable: “Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta” (Camus, 2003, p.17). Esta protesta, esta resistencia radical y primordial, es la rebelión.

Como se puede apreciar a partir de lo anterior, un hombre rebelde es fiel al absurdo en la medida en que, sin negar el clamor humano ni el silencio del mundo, elige vivir en la tensión. En este sentido, la rebelión es el producto directo “del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible” (Camus, 2003, p. 17). ¿Qué es entonces un hombre rebelde? Camus responde: “Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice sí desde el primer movimiento” (2003, p. 19). Es, en suma, un ser que repudia su destino, pero no lo elude. Lúcido y consciente de su condición, el hombre rebelde no rechaza nada de lo que es: acepta su mortalidad y el silencio del mundo tanto como su deseo de vivir y su anhelo de comprender. Es, entonces, a diferencia del resignado, el resistente *par excellence*.

Al rechazar sin eludir, el rebelde se mantiene en lo absurdo, se voltea para desafiarlo. Es el individuo que vive plenamente la ambivalencia de la existencia y que es consciente de que no puede escapar de ella. Sin embargo, en el movimiento de rebelión no hay solamente una fidelidad a lo absurdo, hay también una invocación tácita de un valor. ¿Cuál es este valor? Para descubrirlo hay que considerar lo siguiente: si el hombre, en el movimiento de su rebelión, prefiere aceptar la muerte antes que negar su clamor por un mundo que tenga sentido, es porque considera que en ese clamor hay algo que ha de ser necesariamente defendido⁶. Esto significa que el rebelde no reclama por algo que no posee, sino que se limita a defender lo que es, pero al hacerlo, es decir, en la defensa del grito del que no puede dudar

6 Se trata, por lo tanto, de un grito que resiste, que pide justicia: “opone al orden que lo oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir” (Camus, 2003, p. 20). De hecho, Camus hace una analogía entre la experiencia de rebelión y la del esclavo (pp. 20-21) para así resaltar el deseo de justicia subyacente al ‘no’ de la rebelión.

y por el cual daría la vida, el individuo defiende algo que va más allá de sí mismo.

Así, aunque la rebelión “nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo” (Camus, 2003, p. 22), pues desde ella surge una nueva toma de conciencia: “la percepción (...) de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse” (Camus, 2003, p. 20). Aunque no se aprecie tan claramente, ese «algo» ya puede sentirse como un valor que es común a todos los seres humanos. La rebelión saca entonces al individuo de su soledad y lo lleva a sospechar “de que hay una naturaleza humana” (Camus, 2003, p. 22) cuyo fundamento de valor “es la rebelión misma” (p. 29), pues en esta se funda “la solidaridad de los hombres” (p.29) que “no encuentra justificación sino en esa complicidad” (p. 29). En otras palabras, en la rebelión el ser humano descubre que su condición no es individual, sino que es compartida por igual por todos los miembros de su especie⁷. Al descubrirlo, el individuo pasa del plano reflexivo al de la acción, de la metafísica a la ética, deja de ser solitario y se siente solidario, deja de ser individuo y se vuelve rebelde, resistente, pues hay algo que lo une indefectiblemente al resto de los seres humanos⁸. Como bien lo expresa Camus: “En la experiencia absurda el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, tiene conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos” (2003, p. 30). De esta manera, “el mal que experimentaba un solo hombre se convierte en una peste colectiva” (Camus, 2003, p. 30) y es así como se formula el primer valor, que fundamenta una ética social y de alcances políticos a partir de una experiencia reflexiva individual: “Yo me rebelo, luego nosotros somos” (p. 30).

7 Para mayor detalle sobre las implicancias metafísicas y éticas del concepto de rebelión en Camus, especialmente en relación con la conciencia de la finitud y el tema de la muerte en general, véase Pérez y Ziri6n (1981).

8 La siguiente cita de Camus quizá sirva para aclarar mejor lo dicho: “Aparentemente negativa (...) la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo que hay que defender siempre en el hombre” (2003, p. 27). Esto significa que el ‘no’ de la rebelión es al mismo tiempo un ‘sÍ’, pues en su negación encubre la conservación de algo existente.

Hasta aquí se ha hablado de la rebelión en una de sus variantes, la que Camus denomina como «rebelión metafísica» y que es aquella donde el ser humano se resiste a su situación existencial, pero sin renunciar a la vida, manteniéndose así en la tensión que impone la experiencia absurda. Sin embargo, existe otra variante de la rebelión que es la que Camus llama «rebelión histórica». Esta consiste, *grosso modo*, en una resistencia del ser humano a ser tratado como un objeto y a estar sometido bajo el poder de un amo. En otras palabras, se trata del despliegue de la rebelión metafísica en el ámbito de la historia humana, con sus respectivas incidencias sociales y políticas. Si bien ambos movimientos de rebelión tienen su origen en la justa reivindicación de un valor común que consideran como el más legítimo de todos: la propia vida humana y la libertad de cada individuo, a su vez, ambos son susceptibles de convertirse en revolución –en un sentido negativo, como se verá más adelante–, tanto metafísica como histórica, si olvidan los límites inherentes a la rebelión (Camus, 2003). Así, en vez de una actitud defensiva que surgía para conservar aquello que se reconocía como valor común a todos, la rebelión mal encauzada acaba volviéndose una actitud ofensiva que en vez de defender la unidad se lanza a conquistar la totalidad, es decir, que en lugar de ser resistencia se vuelve opresión.

Según Camus, sus contemporáneos, cegados por la confianza absoluta en la razón y el progreso, han perdido el horizonte original de la rebelión, el cual era, en el caso de la Ilustración, la resistencia al absolutismo. En definitiva, han quitado los límites a la razón, inicialmente utilizada como resistencia al fundamentalismo, y la han vuelto opresiva y asesina: “En la época de las ideologías hay que ponerse en regla con el asesinato” (Camus, 2003, p. 11). El siglo XX ha encontrado en la ideología alemana, influenciada por el sistema del idealismo de Hegel, la justificación lógica del asesinato. Pero ¿cómo ha llegado a justificárselo? Poniendo los valores al final de la historia, responde Camus. Desaparecen así los límites y con ello “los mesianismos se atreven hoy a todo y sus clamores se fundan en el choque de los imperios (...); Europa ya no filosofa en medio

de martillazos sino de cañonazos” (Camus, 2000, p. 28).

¿Cómo pudo llegarse a tal estado? Para mostrarlo, Camus realiza una historia de la rebelión, la cual puede apreciarse que oscila entre la pretensión a la totalidad, que destruye, y a la unidad, que preserva⁹, entre la desmesura y la tensión. Según Camus, la rebelión humana cobra mayor fuerza luego de la aparición del cristianismo. Esto se explica debido a que el monoteísmo concentra la responsabilidad del destino humano en el creador, al cual el hombre le atribuye sus venturas y desgracias (Camus, 2003). La rebelión humana contra la muerte se transforma así en rebelión contra Dios: la rebelión metafísica se ha transformado en «revolución metafísica» (Camus, 2003). La Ilustración, luego de someter al cristianismo a la despiadada crítica de la razón, deja vacante el trono de Dios para que el hombre ocupe su lugar: “muerto Dios, ya no queda sino la historia y el poder” (Camus, 2000, p. 27). En el rechazo absoluto, la rebelión olvidó su origen y los hombres olvidaron la tensión que ella suponía, eligiendo la comodidad de la tiranía (Camus, 2003, p. 120).

“Al rechazar a Dios, el hombre elige la historia, en virtud de una lógica aparentemente inevitable” (Camus, 2003, p. 126). La divinización de la historia aparece entonces, para Camus, como consecuencia de la divinización de la razón: de la Revolución Francesa a Napoleón, de Saint-Just hasta Hegel, la razón “se incorpora a la corriente de los acontecimientos históricos” (2003, p. 158). Para el escritor argelino-francés, con Hegel, “la verdad, la razón y la justicia se encarnan bruscamente en el devenir del mundo” (p. 158). Al situarlas en el ámbito de lo mutable, “la ideología alemana confunde su ser con su movimiento y fija el fin de este ser al final del devenir histórico, si es que hay uno” (p. 158).

Lo anterior implica la negación de cualquier realidad ahistórica. Sin ser esencialista, Camus ve en ello la fuente de la desmesura contemporánea. Situar a la historia por sobre el hombre niega la naturaleza humana que este último descubriría en

9 También cabe señalar que la totalidad homogeneiza y busca imponer un principio unívoco, mientras que la unidad mantiene la diferencia y el pluralismo.

el movimiento de rebelión¹⁰ y acaba con la experiencia de resistencia que le subyace. La historia se racionaliza y la razón se vuelve histórica: el historicismo se erige entonces como única explicación de la realidad¹¹. La abstracción supera a lo concreto y la vida humana, con su potencia de rebelión y en cuanto límite, “ya no vale nada” (Camus, 2003, p. 201). Así, no sorprende que esto haya derivado, según indica Camus, en el auge de las ideologías totalitarias que sustentaban sus principios de opresión y dominación en la eficacia histórica.¹²

El predominio de la lógica historicista supone “matar toda libertad para conquistar un día el Imperio y el Imperio será un día la libertad. El camino de la unidad pasa entonces por la totalidad” (Camus, 2003, p. 274). Esta significa la renuncia a la libertad y la aceptación total de la sumisión al devenir. Sumergida en esta lógica, la revolución acaba traicionando totalmente a la rebelión, cuya exigencia era la unidad, preservar la tensión.¹³ Como aduce enfáticamente Camus: “Elegir la historia, y

ella sola, es elegir el nihilismo contra las enseñanzas de la rebelión misma” (2003, p. 289). Así pues, “la revolución, obedeciendo al nihilismo, se ha vuelto, en efecto, contra sus orígenes rebeldes” (Camus, 2003, p. 290)¹⁴, ha dejado de ser resistente y ha pasado a ser opresiva.

A pesar de lo que puede llegar a pensarse luego de lo expuesto, el concepto de revolución no es estrictamente negativo en Camus, ya que existe una revolución que sí preserva el impulso de la rebelión y que, de algún modo, es una ‘revolución rebelde’ o resistente, que no se resigna hasta conseguir la libertad y la justicia para todos, pero que no cae en medios opresivos para conseguir dicho fin. Este ideal camusiano de revolución, algo utópico si se quiere, tiene, no obstante, un fundamento histórico bastante potente¹⁵; se trata de la experiencia de la Resistencia francesa.

Como bien señala el historiador Tony Judt, “la experiencia de la ocupación y la resistencia en los años de 1940 a 1944 transformó a la comunidad intelectual francesa” (2007, p. 41). Y es que esta experiencia determinó que, para los intelectuales, el futuro sólo podía construirse en torno al ‘mito fundacional’ de la Resistencia.

Este clima intelectual de la época en la cual Camus forjó su pensamiento y su acción política

10 En su planteamiento, Camus no adscribe ni a un esencialismo ni a un existencialismo: “No puede decirse que el ser sea únicamente al nivel de la esencia. ¿Dónde se puede captar la esencia sino al nivel de la existencia y del devenir? Pero no se puede decir que el ser no es sino existencia. Lo que deviene siempre no podrá ser, pues es necesario un comienzo. El ser no puede experimentarse sino en el devenir; el devenir no es nada sin el ser” (Camus, 2003, p. 347).

11 Para un tratamiento más detallado de la polémica de Camus con el historicismo, véase Duvall (2005).

12 Cuando Goering, en el proceso de Nüremberg, esgrimía que ‘el vencedor será siempre el juez y el vencido el acusado’, justificaba el asesinato con la lógica histórica (Camus, 2003). Además del fascismo y el nazismo, Camus también critica al marxismo, por mantener la idea de progreso y “la marcha hacia un porvenir reconciliado” (2003, p. 228). Según Camus, la única diferencia respecto al sistema hegeliano consiste en que, en Marx, “la dialéctica es considerada desde el punto de vista de la producción y el trabajo, en vez de serlo desde el espíritu” (2003, p. 232). El hombre ya no es el devenir del espíritu sino “historia de los medios de producción” (p. 233). A la espera de la síntesis definitiva, la provisional dictadura del proletariado se justifica como necesaria, y así, tal como aduce Camus parafraseando a Marx: “el juez es la historia y el ejecutor de la sentencia es el proletario” (2003, p. 242). De esta manera, la moral se justifica con el porvenir y la rebelión es aplastada por la historia.

13 Según indica Camus: “La reivindicación de la rebelión es la unidad; la reivindicación de la revolución histórica es la totalidad. La primera, parte del no apoyado en un sí; la segunda, de la negación absoluta y se condena a todas las servidumbres para fabricar un sí aplazado para el final de los tiempos. Una es creadora, la otra es nihilista” (2003, p. 295).

14 A partir de su fidelidad o infidelidad a la rebelión, pueden apreciarse dos sentidos de revolución en el pensamiento camusiano: una revolución positiva y negativa. La primera es la que se mantiene fiel a la rebelión y que tiene conciencia de su carácter relativo. La segunda, como se verá, es la que es infiel a la rebelión, la que olvida sus orígenes rebeldes, llamada «revolución histórica».

15 Si bien Camus escribe *L'homme révolté* en 1951, cuando ya la experiencia de la guerra, la ocupación alemana y la Resistencia habían quedado atrás, no puede negarse que la reflexión sobre dichos acontecimientos marcó profundamente el pensamiento que el filósofo argelino-francés plasmó en dicho ensayo, algo que no podría haber logrado en 1942, cuando escribió *Le mythe de Sisyphe*, pues las experiencias mencionadas aún eran asunto del presente. Sin embargo, la importancia del concepto de rebelión, la idea de resistencia que debía primar en todo movimiento revolucionario y la negativa rotunda a la violencia de Estado y a la opresión con base ideológica fueron temas que aparecieron regularmente en casi todos los escritos de Camus durante los nueve años que transcurrieron entre la publicación de ambos ensayos.

–hay que recordar que estuvo a cargo del periódico clandestino *Combat* y que colaboró con numerosas publicaciones libertarias y anarcosindicalistas¹⁶– es fundamental a la hora de comprender el concepto de rebelión camusiano y el trasfondo semántico de una noción de resistencia que subyace a su formulación. Para la intelectualidad francesa de la década de 1940, y en particular para el influyente Sartre, solo existía una única salida posible, la revolución, ya que esta permitía la continuación y culminación de la experiencia y los objetivos de *La Résistance* como la única solución posible (Judt, 2007) al caos provocado por la guerra y la ocupación alemana. Sin embargo, este concepto de revolución, fuertemente influido por el comunismo y las concepciones de los partidos más ‘tradicionales’ de la izquierda francesa, no era el mismo que concebía Camus.

La vivencia de la Resistencia contribuyó también a que el intelectual francés de posguerra se concibiera a sí mismo como un elemento “indisolublemente ligado a la comunidad” (Judt, 2007, p. 47) y que se viera enfrentado a elecciones que conllevaban necesariamente una toma de posición y una acción posterior, es decir, un «compromiso». Tal como señala Judt, “el siglo XX fue el siglo del intelectual, [este] estaba, por definición, comprometido: normalmente con un ideal, un dogma, un proyecto” (2008, p. 24). Así pues, los intelectuales se sintieron parte de un propósito común y aceptaron el sentido de una acción colectiva. La nueva Francia debía ‘hacerse’ para poder ‘ser’, tal como sostenía la filosofía existencialista de Sartre, y todos eran responsables de llevar a cabo dicha tarea.

En el mapa político de la Francia de posguerra, el concepto del compromiso apuntaba de manera inevitable hacia el comunismo. Este, junto con el existencialismo que surgía con fuerza entre los jóvenes, compartía un lenguaje en cierto modo superpuesto, una afinidad en la negación de la legitimidad del presente en nombre de las exigencias

del futuro (Judt, 2007). Negar toda importancia al presente con vista a fines ulteriores es algo con lo que Camus no podía estar de acuerdo. Fue así como el pensador argelino-francés se lanzó a escribir *El hombre rebelde* y se comprometió a “descubrir cómo y por qué el ideal revolucionario se había pervertido en las formas modernas del totalitarismo” (Lottman, 2006, p. 416).

Años antes, durante la ocupación nazi, Camus había sido un intelectual absolutamente comprometido, y a través de su tribuna en el periódico clandestino *Combat*, proponía la construcción de una nueva Francia a partir de los valores de la Resistencia. En definitiva, apostaba por un humanismo resistente y la exigencia de una construcción colectiva y democrática que constituyese efectivamente una revolución eminentemente rebelde. Esto respondía también a los deseos de la Francia de la época, tal como lo expresa Jean Daniel, amigo de Camus: “Inmediatamente después de la guerra, de los campos de concentración, en el siglo de las personas desplazadas, no era posible buscar una explicación, una razón, una regla, fuera del hombre y de su situación concreta” (Daniel, 1960, p. 5). Así pues, y como se ha podido apreciar en las líneas precedentes, Camus respondía de lleno a la esperanza de la Resistencia y se convirtió en el referente moral de la Francia de inicios de la década de 1940.

El ideal *résistentialiste* de Camus no podía entronizar con la pretensión revolucionaria que planteaba el comunismo. Mientras los comunistas ponían todo el fuego de la lucha por la Resistencia en pos de la realización de una revolución que desembocara en el modelo del socialismo soviético, Camus, según indica Ronald Aronson, ponía su “énfasis [...] en los individuos [lo que] distaba mucho del sentimiento marxista de clase social. Exigía «un socialismo liberal nuevo» basado en la Resistencia y diferenciado del marxismo” (2006, p. 109). Camus era enfático en señalar que: “La revolución no es la rebeldía. Lo que ha llevado a la Resistencia durante cuatro años ha sido la rebeldía. Es decir, el rechazo total [...] de un orden que pretendía poner a los hombres de rodillas” (Todd, 1997, p. 375). Por lo tanto, el ideal de Camus apuntaba a la liberación y resistencia de

16 A propósito de la relación entre Albert Camus, el pensamiento libertario y el anarcosindicalismo, véase: Marin, L. (2013). *Albert Camus: su relación con el anarquismo y su crítica libertaria de la violencia*. Santiago: Eleuterio.

toda opresión fáctica e ideológica, sin espacio para concesiones de ningún tipo. En este sentido, no podía permitirse estar de acuerdo con el concepto de revolución de los comunistas si estos justificaban la opresión y la violencia política como medios de liberación. Camus solo podía creer en revoluciones relativas (Camus, 2006), no absolutas.

Como finalmente ocurrió, “la Resistencia no desembocó en la Revolución con la que Camus soñaba en 1944” (Todd, 1997, p. 551). Él mismo se había enrolado en el comunismo hacia fines de la década de 1930, como muchos esperanzados jóvenes de su época, y había vivido suficientes experiencias negativas al respecto como para desilusionarse completamente. Otro aspecto que explica la reticencia de Camus a plegarse al ímpetu revolucionario de su época y mantenerse en la línea de su propio concepto apegado al de rebelión, es su experiencia con la *épuration*. Esta, cuyo objetivo inicial había sido el ideal de justicia política, se convirtió poco a poco en un pretexto para establecer venganzas públicas. “En una situación en la que los juicios sobre el bien y el mal, lo correcto y lo erróneo, lo moral y lo inmoral estaban en boca de todos, la sustancia de dichos juicios se redujo en todos los casos a lo político y lo ideológico” (Judt, 2007, p. 91). Esto desencadenó un clima de odio y muchos intelectuales fueron juzgados por colaboracionismo debido a las ideas que habían expresado durante la ocupación. A Camus, “en muy pocos meses, la experiencia de la purga [...] le llevó a cambiar de postura de un modo muy notable. Sin reconocer jamás que la depuración hubiera sido innecesaria, fue capaz de ver [...] que había sido un fracaso” (Judt, 2007, pp. 86-87). Si bien el escritor argelino-francés estuvo de acuerdo con el uso adecuado —e inevitable, pues se trataba de defenderse de la ocupación nazi— de la violencia, luego de la *épuration* se volvió un asiduo enemigo de ella, tal como lo ilustra la siguiente cita: “En definitiva elijo la libertad. Porque, aunque la justicia no se cumpla, la libertad preserva el poder de protestar contra la injusticia y salva la comunicación” (Camus, 1966, p. 107). La libertad estaba primero. Nadie podía ser condenado a muerte por sus ideas, por reaccionarias que estas fueran, pues

ello significaba el principio de la justificación del terror¹⁷.

La polarización ideológica y la elección de la mayoría de la izquierda francesa de ponerse del lado del comunismo desilusionaban a Camus, quien no dejaba de creer en un humanismo basado en la acción colectiva y resistente en el presente; para él, la revolución traicionaba la rebeldía y se entregaba a la opresión y la dominación. En definitiva, como afirma Aronson, “Camus [...] se quiere fiel a una izquierda honesta que rechaza una filosofía del fin que justifica todos los medios” (2006, p. 452).

Para el pensador argelino-francés, la revolución, tal como se ha dado históricamente, desnaturaliza la rebelión introduciendo la lógica historicista, consagrando deberes para la consecución de su *telos*, sacrificando el presente al futuro incierto. Así, “la utopía sustituye a Dios con el porvenir. Entonces identifica el porvenir con la moral [...] [Al contrario], para la víctima [de la historia], el único valor es el presente; la única acción, la rebelión.” (Camus, 2003, pp. 245-246).

Camus definitivamente no acepta el concepto de revolución que predominaba en su época, puesto que este, “en su principio más profundo, aspira a liberar a todos los hombres esclavizándolos a todos provisionalmente” (2003, p. 290). Y la opresión es un atentado contra el mayor valor de todos: la libertad del ser humano, fundada en la rebelión, que “es, en el hombre la negación a ser tratado como cosa y a quedar reducido a la simple historia. Es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa al mundo del dominio” (Camus, 2003, p. 293). Existe entonces un límite que no puede ser traspasado por nada: “El rebelde quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todas partes donde hay un ser humano, siendo el límite, precisamente, el poder de rebe-

17 Emblemático, al respecto, resultó el caso de Robert Brasillach, periodista francés, a favor de quien Camus, junto a otros intelectuales, firmó una declaración para que se le conmutara la pena de muerte, lo que finalmente no se produjo. En relación a este tema, también es conocido el expreso repudio a la pena de muerte por parte de Camus.

lión de ese ser” (Camus, 2003, p. 333). Al contrario que la pura actitud rebelde, “la revolución sin más límites que la eficacia histórica significa la servidumbre sin límites” (Camus, 2003, p. 345). Para lograr “evitar este destino, el espíritu revolucionario, si quiere permanecer vivo, debe fortalecerse, en consecuencia, en las fuentes de la rebelión” (Camus, 2003, p. 345).

Como ha podido apreciarse a lo largo del análisis precedente, el concepto de rebelión y su evidente vínculo con una experiencia de resistencia radical marcan la filosofía de Albert Camus y determinan no solo un modo de pensar, sino un modo de actuar y de concebir una sociedad y una forma de hacer política. Para un resistente tan comprometido como Camus, la política jamás puede estar por sobre los intereses de cada uno de los miembros de la sociedad, pues en estos radica el principio fundamental de cualquier soberanía posible: la libertad de los cuerpos y las voluntades de resistir siempre cualquier intento de opresión o afán totalitario que reduzca lo humano a mero instrumento.

Desde su descubrimiento metafísico como fundamento antropológico hasta su explicitación como imperativo ético y como regulador de cualquier orden social y político que garantice la libertad, la rebelión se constituye como el principio fundamental de la filosofía de Albert Camus, incluso por sobre el absurdo, ya que este depende necesariamente de la rebelión. Si la existencia humana es absurda, solamente resta la resistencia si lo que se quiere es vivir. La rebelión permite mantener la tensión donde es posible la libertad. Fuera de dicha tensión, en la resignación del nihilista pasivo o en la ciega certeza desmesurada de quien concibe la existencia como mero tránsito a una vida ultraterrena o inmortal, o de quien pretende haber encontrado la verdad absoluta y desea imponerla al resto para que piensen como él, únicamente hay opresión y servidumbre.

Albert Camus defiende la resistencia y la rebelión incluso ante el mayor de los riesgos: que la lucha no llegue jamás a su fin y que el sentido de un mundo humano libre y justo permanezca utópico. Sin embargo, ¿qué otra alternativa queda? Ante la opresión y servidumbre que suponen lo absoluto y la totalidad, Camus sabe que únicamente puede oponer la libertad y resistencia de lo relativo, por más que dicha experiencia de lucha no consiga más que victorias provisionales. Y esta es quizá la más importante de sus lecciones: mientras la injusticia exista, la resistencia ha de hacerse “sin tregua” (Camus, 2014, p. 202). Tal como el propio Camus se autodefinió, se debe ser siempre un “resistente incondicional” (2014, p. 160).

Referencias

- Aronson, R. (2006). *Camus y Sartre*. Valencia: PUV.
- Camus, A. (1966). *Carnets (1942-1951)*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (2000). *El verano / Bodas*. Barcelona: Edhasa.
- Camus, A. (2003). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (2004). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (2006). *Oeuvres complètes (1944-1948)* (Vol. II). Paris: Éditions Gallimard.
- Camus, A. (2014). *Crónicas (1944-1953)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Daniel, J. (1960). *El argelino silencioso*. Buenos Aires: El grillo de papel.
- Duvall, W. (2005). Albert Camus against History. *The European Legacy*, 10(2), 139-147. doi :10.1080/1084877052000330075.
- Judt, T. (2007). *Pasado Imperfecto*. Madrid: Taurus.
- Judt, T. (2008). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Lottman, H. (2006). *La Rive Gauche*. Barcelona: TusQuets.
- Pérez, A. y Zirión, A. (1981). *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. México: UNAM.
- Todd, O. (1997). *Albert Camus: una vida*. Barcelona: TusQuets.

NEGATIVIDAD COMO RESISTENCIA: UNA RESPUESTA A LA POSITIVIDAD DE BYUNG-CHUL HAN

NEGATIVITY AS RESISTANCE: AN ANSWER TO BYUNG-CHUL HAN'S POSITIVITY

NICOLÁS ORREGO CÁRCAMO¹

Resumen

En el presente ensayo se abordarán los alcances de la positividad como mecanismo gubernamental psicopolítico. Basado en lo postulado por el filósofo Byung Chul-Han, se desarrollará el concepto de psicopolítica y su dispositivo de coerción principal: la positividad. Ante esto, surge la necesidad en pensar en la resistencia frente a esta supuesta hegemonía, por lo que se observará el rol de la negatividad en la experiencia del sujeto como respuesta.

Palabras clave

Positividad, resistencia, negatividad.

Abstract

In the present essay, the scope of positivity will be addressed, as a psycho-political governmental mechanism. Based on the postulate by the philosopher Byung Chul-Han, the concept of psycho-politic and its main coercion device: the positivity will be developed. Given this, the need arises to think about the resistance to this supposed hegemony, thus the role of negativity in the experience of the subject as an answer will be observed.

Keywords

Positivity, resistance, negativity.

Fecha de recepción: 07-10-2018

Fecha de aprobación: 14-03-2018

“Mi cuchara estaba doblada de tal forma que si quería comer, tenía que cogerla con mi mano derecha. Si la cogía con la izquierda, se apartaba de mi boca. Yo quería cogerla con la izquierda.”

La senda del perdedor, Charles Bukowski.

I. Introducción

La palabra resistencia viene del latín *resistentia*, del verbo *resistere*, que significa mantenerse firme, persistir, oponerse reiteradamente sin perder el puesto.

Por otro lado, *resistere* se compone del verbo *sistere* el cual se forma a partir del verbo *stare* o *estar de pie*. Así, si *stare* significa *estar de pie*, *sistere* es tomar posición en un sitio y quedarse en él, no moverse. El resistir, es etimológicamente, erigir una posición y mantenerla respecto o en contra de *algo*. En este sentido, el oponer una resistencia requiere primordialmente un *algo* al cual oponerse, por lo que una resistencia es fundamentalmente una re-acción.

¹ Psicólogo, Universidad de la Frontera. Magíster © en Psicología Clínica de Adultos, Línea Sistémico-relacional. Postítulo en Psicoterapia Familiar Sistémica, Universidad de Chile.

Bukowski explica como una resistencia ante un *algo* que se le es impuesto trae ciertas consideraciones. Si el niño se resiste a la cuchara que se curva a la derecha, tomándola con su mano izquierda, no come. La metáfora aquí es importante, por la figura de la comida y la necesidad de esta para subsistir, lo que implica que toda resistencia tiene un costo; y, por último, porque el escritor describe una situación de su infancia, lo que grafica cómo ciertos discursos de poder y verdad –en este caso ser diestro– se nos imponen desde el momento en que nos insertamos en sociedad, y que, por lo tanto, preceden y coartan funcionamientos individuales.

Una vez que se hace mano de esta herramienta estética que grafica lo que será este artículo, se puede pasar al desarrollo de estos discursos de poder y verdad que se presentan en la sociedad contemporánea y que vienen a representar la idea de que la cuchara *normalmente* debería estar curvada para ser tomada por un diestro.

Si hablamos de *poder*, es inevitable hablar de Foucault; quien con sus estudios genealógicos se propuso la tarea de entender los discursos de poder y verdad que provocan un entendimiento de “normalidad”; las condiciones en las que surgen, qué métodos de coacción utilizan, cómo estos se adecuan o transforman en el tiempo, y qué propósito cumplen. Es en esta tarea donde surgen los ya conocidos conceptos de “gubernamentalidad” y “biopolítica”.

El concepto de gubernamentalidad aparece en el afán de Foucault de explicar su concepto de biopolítica. Entendida como el “conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja de poder que tiene por blanco principal la población” (Foucault, 2006, p. 136), la gubernamentalidad surge como grilla de inteligibilidad (Castro-Gómez, 2010) de la analítica de poder de Foucault.

Por otro lado, el concepto de biopolítica surge para explicar justamente esa forma específica de poder que se ejercía sobre la población en esa época. Se entiende a la biopolítica cómo la forma en que se gestiona la vida y los cuerpos de la población en

pos de producirla y potenciarla, con la finalidad de hacerla más eficiente segura y regulada, todo esto enmarcado en un contexto económico específico: el liberalismo (Castro-Gómez, 2016).

Hoy en día y siguiendo el afán por comprender la gestión de las poblaciones, Byung-Chul Han centra sus estudios en la sociedad actual contemporánea, donde surge el concepto de “psicopolítica”.

En este afán, el filósofo hace mano y tensiona los postulados de Foucault para adecuarlos al presente. Para Han (2014c), el “cuerpo dócil” biopolítico de Foucault, ya no tiene lugar en el proceso productivo del mundo neoliberal, ya que el “giro a la psique”, a la psicopolítica, estaría directamente relacionado con “la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas” (Han, 2014c, p. 23), toda vez que la producción no está ligada a objetos físicos, sino a objetos *no-físicos* como informaciones y programas.

Han explica: “El censo demográfico, que representa una praxis biopolítica de la sociedad disciplinaria, provee un material explotable demográficamente, pero no psicológicamente” (Han, 2014c, p. 50). Así, el “psicopoder” se presenta como una progresión epigenética de la biopolítica –lo que no significa que esta desaparece como forma gubernamental– que viene a representar mecanismos de control más especializados acordes a la sociedad actual y sus condiciones.

Parece ser entonces que la sociedad contemporánea necesita de una nueva forma gubernamental que se base en mecanismos y tecnologías de control intangibles. Estos supuestos se basan en la forma en que justamente lo intangible toma protagonismo en la sociedad actual, toda vez que la comunicación, información, comunidades, redes, comercio y/o publicidad se encuentran –en su mayoría– en un plano no físico.

Es siguiendo esta línea en que para Han la molecularidad del cuerpo biopolítico deja de tener la eficacia de las sociedades anteriores y lo intangible de la psique comienza a tomar protagonismo.

El psicopoder, entonces, sería “más eficiente que el biopoder, por cuanto vigila, controla y mueve a los hombres no desde fuera sino desde dentro.” (Han,

2014a, p. 81), en ese sentido, la eficacia de la psicopolítica reside en su poder predictivo del sujeto, ya que esta sería “capaz de llegar a procesos psíquicos de manera prospectiva” (Han, 2014c, p. 50), siendo quizá “mucho más rápida que la voluntad libre” (Han, 2014c, p. 50).

Respecto a esto, y como denominador común en las variadas obras de Han, se visualiza de manera transversal el concepto de la positividad como dispositivo de control de la psicopolítica neoliberal o digital. La positividad de la psicopolítica se traduce en diferentes dispositivos, tecnologías y discursos que buscan coaccionar a la población de manera que el sujeto viva bajo control por medio de una ilusión de libertad. Esta positividad que se extiende en gran parte del contexto relacional del sujeto, tiene como consecuencia una falta de negatividad: “La psicopolítica digital transforma la negatividad de la decisión libre en la positividad de un estado de cosas. La persona misma se positiviza en cosa, que es cuantificable medible y controlable” (Han, 2014c, p. 14).

Para Han (2014c) la violencia de la positividad es destructora del “alma humana” que es todo menos una “máquina positiva”, donde el sujeto se basa en el imperativo de la optimización personal, impulsándose a generar continuamente más rendimiento.

Ante esto, el mismo autor vislumbra el efecto de esta excesiva positividad y la tensión que implica en el sujeto:

Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace responsable a sí mismo y se avergüenza, en lugar de poner en duda la sociedad o al sistema. (...) En el régimen de la explotación ajena, por el contrario, es posible que los explotados se solidaricen y juntos se alcen contra el explotador. (...) Sin embargo, esta lógica presupone relaciones de dominación represivas. En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión hacia sí mismo. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionado, sino en depresivo.” (Han, 2014c, p.11).

Así mismo, la lectura de Acevedo Guerra (2017)

respecto a los postulados de Heidegger explica cómo el sujeto de la época actual “tiende a encontrar insuficientes o imperfectas sus realizaciones, lo que hace que su conciencia se deslice fácilmente hacia la culpa”. Esta culpa podría interpretarse, en términos heideggerianos como un oír desviadamente el llamado de la conciencia, desvío que impide que el hombre alcance un estado de serenidad, calma y satisfacción relativa consigo mismo llevándolo al ser inauténtico. El sujeto entonces en su afán constante de rendimiento se compromete a sí mismo en este, un proceso auto-penitente.

Esta tensión abre al cuestionamiento e invita a pensar en los espacios de posible resistencia a generarse ante la hegemonía positiva de la psicopolítica considerando los alcances y consecuencias de la misma. Como toda luz genera sombra, surge la inquietud de la resistencia ante tal hegemonía positiva; aparece la negatividad.

II. Alma, política y positividad: la cuchara de Bukowski

La psicopolítica expuesta por Han (2014c) en la época actual aboga a la psique como territorio de gestión por medio de tecnologías –o psicotecnologías– gubernamentales: “El neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo “biológico, somático, corporal”. Por el contrario, descubre la psique como fuerza reproductiva” (pp. 22-23).

El que el neoliberalismo emerja como modelo económico psicopolítico imperante tiene consideraciones importantes, ya que implica que todo mecanismo psicopolítico irá directamente relacionado a un fin productivo y de rendimiento. Por ello, toda vez que el modelo económico se centra fuertemente en la producción y comercialización como finalidad última, surgen –o se validan– técnicas y mecanismos de coacción a favor de la producción del sujeto. En el caso de la psicopolítica se presenta la psique: la mente y el alma como lugar de coerción para asegurar una auto explotación por parte del sujeto, asegurando, de manera más efectiva, un alza de producción.

Una de las formas de ingresar en la *psique* del sujeto es por medio de la validación y explotación del verbo modal “poder” (Han, 2012) –refiriéndose a la posibilidad de acción–, el cual se contrapone al verbo modal “deber” característico de la anterior sociedad disciplinar, ya que, el verbo modal “deber” presentaría un límite en su eficacia.

El vocablo “poder” llamaría directamente a la motivación, iniciativa, y al proyecto, enhebrando una forma de control que se presentaría más en concordancia a la productividad neoliberal que el látigo y el mandato del verbo “deber”. Se comienza a vislumbrar cómo la psicopolítica *entra* en la *psique* del sujeto y de la población de manera implícita. Es en este punto, donde para Han, la psicopolítica neoliberal muestra su efectividad ya que esta escapa de toda visibilidad.

Detrás de la idea del “todo es posible” de la psicopolítica, se observa al común denominador que se encuentra implícito en todas sus tecnologías psicopolíticas de control; la positividad.

Si bien es cierto, el autor no ha llegado a definir de manera concreta este concepto, se observa como el dispositivo psicopolítico por excelencia a lo largo de su obra, explicando que, la sociedad actual se encuentra frente a un exceso de positividad, en sus diferentes expresiones y, por ende, un menoscabo de negatividad.

Han describe cómo el poder adquiere una forma cada vez más permisiva, en contraposición al poder disciplinario, el poder propio del neoliberalismo de manera incluso amable depone su negatividad adquiriendo una forma sutil y flexible que se escapa de la vista del sujeto quien es inconsciente de su sometimiento. El poder positivo de la psicopolítica busca activar, motivar y optimizar a favor de una producción neoliberal. En lugar de castigar y obstaculizar, se presenta como un poder afirmativo, el cual brilla en su positividad (Han, 2014c).

La positividad de la psicopolítica neoliberal se presenta como amable, cuida que el sujeto se someta por sí mismo al entramado de dominación, “se esfuerza en generar emociones positivas” (Han, 2014c, p.17), para luego explotarlas a favor de la producción en este sentido, la positividad neoliberal abarca gran parte del contexto del sujeto –quien se encuentra *sujeto* al discurso de poder– entregándose voluntariamente al mecanismo de control.

Positividad en dominio de la psicopolítica neoliberal. Este poder, esta forma gubernamental que explota las emociones positivas del sujeto, busca agrandar en lugar de castigar y se presenta como “prospectiva, permisiva y proyectiva” en lugar de “prohibitoria, protectora o represiva” (Han, 2014c). Esta positividad, como dispositivo psicopolítico, se manifiesta en distintos ámbitos de relación de la población, buscando enraizar en la sociedad determinados discursos de verdad, por medio de mecanismos de control atractivos, cálidos, permisivos, motivacionales, que otorgan una ilusión de posibilidad y de libertad al sujeto. Es la sociedad del “todo es posible”, del “me gusta”, de la hiper-comunicación, transparencia e información.

Este sujeto, transformando en un empresario de sí mismo (2014c,) se somete bajo la idea de un tramposo libre albedrío, pero que cumple finalmente como métodos de coacción productivos, y que evitan bajo un desbordante exitismo toda presunción de negatividad.

En este sentido, y volviendo a la herramienta estética, la psicopolítica se presenta como la “idea” de que las cucharas deben ser tomadas por personas diestras, mientras que la positividad actuaría como la cuchara en sí, esto es, la traducción concreta de las premisas de coacción impuestas por la psicopolítica. Y es justamente esta idea la que presentaría tensiones en el sujeto.

III. Negatividad como resistencia: tomar la cuchara por la izquierda

Los planteamientos de Han respecto a la psicopolítica y la positividad parecen presentarse como un absoluto, ya que, toda vez que el entramado de dominación psicopolítico se inserta en la *psique* del sujeto, en su alma y mente, parece imposible escapar del mismo, parece imposible la resistencia.

Han presenta en su psicopolítica positiva incluso la capacidad de adelantarse y predecir el actuar del sujeto por medio de los datos recolectados en cuanto a sus anhelos preferencias y emociones. Por otra parte, la ilusión de libertad propuesta por la psicopolítica conduce al sujeto a entregarse voluntariamente al entramado de dominación, siendo él mismo esclavo y capataz. Finalmente, la positividad

psicopolítica busca agradar al sometido, se presenta como una fuerza que motiva al sujeto a proyectarse, surgir y desarrollarse, todo esto con fines productivos y de consumo. Parece no existir la figura del tirano, del opreso o dictador de sociedades anteriores, entonces, ¿cómo se erige la resistencia?, ¿contra quién? Se observa entonces lo tautológico, ya que pareciera ser que, nada está fuera del poder psicopolítico.

El concepto de negatividad aparece como una respuesta casi inmediata a la hegemonía planteada en el apartado anterior. Y es que es justamente lo que la positividad busca subyugar, ya que, cualquier premisa negativa estaría directamente en contraposición de la productividad de la psicopolítica.

La positividad de la psicopolítica neoliberal se representa como una forma de gubernamentalidad hedonista que busca imposibilitar cualquier oposición negativa. Sin embargo, contrario a lo que se esperaría, esta positividad lejos de presentarse liberadora de la experiencia del individuo o población, es utilizada como un mecanismo de control el cual responde a un modelo económico específico, provocando tensiones importantes en el sujeto que cae al entramado de dominación, los mandatos de producción y rendimiento bajo una ilusión de libertad, amabilidad y posibilidad. Es en este trueque en el que el individuo ofrece su subjetividad –su psique– como moneda de cambio.

En esta tensión que sucede entre la positividad y el sujeto es que surge la resistencia al entramado de dominación; y es que es posible hacer mano de algunos postulados filosóficos, que, justamente vienen a observar el rol de la negatividad en la experiencia del sujeto, rol que la positividad psicopolítica busca desesperadamente eliminar toda vez que significan obstáculos para la producción y el rendimiento. Sin embargo, la negatividad surge, ya que se posiciona inherente a la experiencia del sujeto, como veremos a continuación.

En términos hegelianos, la ausencia total de negatividad en lo que respecta a la experiencia de la conciencia² provocaría un acercamiento por parte

del sujeto al a realidad, a la “sustancia” (objeto), por medio de una “certeza sensible”, esto significa, acercarse al objeto sin mayor cuestionamiento y con una perspectiva restringida exclusivamente al a sensación. Esto es, tomar la cuchara con la mano diestra sin detenerse a cuestionarse el por qué.

Si bien es cierto, esta “certeza sensible” puede experimentarse como verdad respecto a la realidad, debe tensionarse para acceder al conocimiento superior (Hegel, 2010).

Siguiendo con lo postulado por Hegel, el camino que recorre la conciencia tiene como finalidad última la *verdadera verdad*. Para esto, el sujeto puede acceder a ella únicamente por medio de un proceso perpetuo de negación de la conciencia o “negación determinada”, lo que significa un ejercicio de duda, o como lo llamaría Hegel (2010) un “camino de desesperación” toda vez que la conciencia “considera una pérdida de sí misma”.

La conciencia se ve obligada a realizar el ejercicio negativo de contraponer su verdad con otra posible para aproximarse a la verdadera verdad. De este proceso surgiría la no-verdad para llegar a una nueva verdad que integra la antes negada. Es en este proceso donde la conciencia experimenta una pérdida constante, un luto de sí misma.

El sujeto entonces, es quien en busca de la verdadera verdad debe negarse a sí mismo de manera sistemática en el devenir del camino de la conciencia. Es en este camino, el de la real verdad, donde se observa el despliegue de las figuras erróneas de la conciencia, donde la negación de la no-verdad que hay en ella genera una nueva conciencia superior.

Se posiciona entonces la negatividad en Hegel como un proceso inherente al sujeto en el camino de la conciencia, en el proceso de conocimiento y en el estar en el mundo del sujeto. Este camino caracterizado por el luto, la desesperación, duda y negación. se opone diametralmente a las emociones, o la experiencia que busca reproducir el dispositivo y las tecnologías positivas, pero sostiene una relevancia evidente en el pensar al sujeto.

Por otro lado, y como se ha planteado, la psicopolítica positiva, en su afán hedonista, busca el bálsamo del placer para adormecer al sujeto y asegurar su

2 Para Hegel en su obra la “Fenomenología del Espíritu” (2010), el fin óptimo de la conciencia, el camino de la misma, es la búsqueda de la verdad, entendiendo esta última como un absoluto.

rendimiento. Como mecanismo de control busca eliminar toda emoción y experiencia negativa con la finalidad de asegurar el rendimiento de la población. La positividad “cuida” del sujeto para asegurar que este no cese en su labor productiva.

En contraparte, Han (2014b) explica que el alma humana debe su profunda tensión precisamente a la negatividad, esto sedimenta la importancia de la misma en la experiencia humana frente a una hegemonía positiva que pretende alejar todo posible malestar en la experiencia. Sin embargo, el sujeto no se deja someter totalmente al “dictado de la positividad”, ya que sin negatividad la vida se atrofia hasta el “ser muerto”. En sus palabras:

Precisamente la negatividad es vivificante. Nutre la vida del espíritu. El espíritu solo obtiene su verdad si dentro del desgarramiento absoluto se encuentra a sí mismo. La negatividad del desgarramiento y del dolor es lo único que mantiene con vida al espíritu. El espíritu es “este poder [...], no como lo positivo que aparta la vista de lo negativo”. Solo es “este poder en la medida en que mira lo negativo a la cara y se queda a su lado”. (Han, 2017, p. 54).

Siguiendo este punto, el dolor sería constitutivo de la experiencia, la cual estaría compuesta por la negatividad de lo distinto y la transformación. El dolor se presentaría diametralmente contrario al bienestar positivo, una vida que consistiese únicamente en emociones positivas o vivencias óptimas no sería humana, ya que estaría exenta de toda dificultad que dote sentido a la experiencia.

Por otro lado, la negatividad –entendiéndola aquí como la vivencia de emociones “negativas”– se manifiesta como basal a la experiencia humana y ofrece una oportunidad de crecimiento significativo del alma mediante la inquietud que estas provocan en su acontecimiento:

Al acontecimiento le es inherente una negatividad, pues engendra una relación nueva con la realidad, un mundo nuevo, una comprensión nueva de lo que es. Hace que de pronto todo

aparezca bajo una luz totalmente distinta. Ese “olvido del ser” del que habla Heidegger no significa otra cosa que esta ceguera hacia los acontecimientos. Heidegger diría que hoy, el ruido de la comunicación, la tormenta digital de datos e informaciones, nos hace sordos para el callado retumbar de la verdad y para su silente poder violento. (Han, 2017, p. 15).

Finalmente, entendiendo la negación y el dolor como inherentes a la experiencia del ser es que podemos identificar la resistencia de la negatividad. Esta resistencia parte por contraponerse directamente a las tecnologías positivas y sus postulados, y es que, anular su existencia como pretende la psicopolítica vendría a obviar una parte constitutiva del sujeto y su experiencia.

La hegemonía muestra sus fisuras, y es así, como el sujeto irremediablemente presentará una posición de resistencia *contra algo* –en este caso la hegemonía positiva–. Esta resistencia se traduce en Bukowski y su inquietud de tomar la cuchara con la mano izquierda, toda vez que este proceso se presente como respuesta a la tensión y negación constante de lo que en algún momento se vivenció como *verdad*, a pesar del dolor y consecuencia que esto podría significar, el sujeto se somete a la negatividad de la experiencia.

Referencias

- Acevedo Guerra, J. (2017). *Heidegger y la época técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B-C. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Han, B-C. (2014b). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Han, B-C. (2014c). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Han, B-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Ediciones.

LAS RESISTENCIAS TRANSFERENCIALES EN LA TERAPIA PSICOANALÍTICA DE FREUD Y ALGUNOS CONTRAPUNTOS POSFREUDIANOS

THE TRANSFERENCE RESISTANCES IN THE PSYCHOANALYTIC THERAPY OF FREUD AND SOME POSFREUDIAN CONTERPOINTS

JUAN PABLO VILDOSO¹

Resumen

Todo lo que obstruye la cura constituye una resistencia y su abordaje es una de las tareas centrales del psicoanálisis (y de un psicoanálisis). El objetivo de este artículo es iniciar una investigación de la literatura psicoanalítica de la resistencia, realizando una revisión cronológica de las conexiones entre resistencia y transferencia en la obra de Freud, bajo la fórmula de resistencias transferenciales, y abrir la discusión a los desarrollos posfreudianos. La resistencia transferencial es un hecho indiscutible del tratamiento analítico, procede de una transferencia negativa, o bien de una positiva de tintes eróticos, se expresa diferencialmente dependiendo del sexo de los participantes, remite a la sexualidad infantil, es portadora de la tendencia a la actuación y constituye una de las clases de resistencia del yo. Para Freud, el trabajo de análisis sobre las resistencias transferenciales es indispensable, terapéutico, diferenciador y definitorio de la terapia psicoanalítica. Los desarrollos posfreudianos permiten vislumbrar la importancia de la triple dimensión de la transferencia y su manejo: imaginaria, simbólica y real, y relevar la carga destructiva que puede portar.

Palabras clave

Transferencia, resistencia, psicoanálisis, Freud, posfreudianos.

Abstract

Everything that obstructs the cure constitutes a resistance and its approach is one of the central tasks of psychoanalysis (and of a psychoanalysis). The aim of this article is to initiate an investigation of the psychoanalytic literature of the resistance, making a chronological review of the connections between resistance and transference in Freud's work under the formula of transference resistance and opening the discussion to post-Freudian developments. The transference resistance is an indisputable fact of the analytical treatment, comes from a negative transference, or from a positive one of erotic dyes, it is expressed differentially depending on the sex of the participants, it refers to the infantile sexuality, it is a carrier of the tendency to act and constitutes one of the classes of resistance of the ego. For Freud, the work of analysis on transference resistances is indispensable, therapeutic, differentiating and defining psychoanalytic therapy. The post-Freudian developments allow us to glimpse the importance of the triple dimension of the transfer and its handling: imaginary, symbolic and real, and to relieve the destructive load that it can carry.

¹ Psiquiatra-Psicoterapeuta, Doctorando en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte. Universidad de Chile, Instituto Psiquiátrico José Horwitz Barak. Contacto: juanpablovildoso@gmail.com

Keywords

Transference, resistance, psychoanalysis, Freud, post-Freudians.

Fecha de recepción: 04-10-2018

Fecha de aprobación: 10-03-2019

Introducción: resistencia y transferencia

Todo lo que obstruye la cura, todos los actos y palabras del analizando que obstaculicen su acceso a lo inconsciente, constituyen una resistencia (Laplanche & Pontalis, 1996; Chemama & Vandermerch, 2004). Desde sus primeros pasos como clínico de las neurosis y hasta el final de su obra, Freud centró parte de su atención en la investigación de los motivos por los que un tratamiento se ve obstaculizado². En la época de los “Estudios sobre la histeria” (Breuer & Freud, 1893-95, en Freud, 1986b) la búsqueda se orientó hacia los motivos por los que el procedimiento de presión sobre la frente (método catártico) no surgía efecto³. Dentro de estos, la alteración del vínculo entre médico y paciente sería el obstáculo más enojoso con el que se puede tropezar. Si la relación se perturba, se alterará la buena disposición hacia el tratamiento. Ese obstáculo se instala en tres casos: cuando hay una enajenación personal, cuando la enferma cae presa del temor a depender del médico⁴ y: “cuando la enferma se espanta por transferir a la persona del

médico las representaciones penosas que afloran desde el contenido del análisis” (Breuer & Freud, 1893-95, en Freud, 1986b, p. 306). Dicho fenómeno ocurriría por un mecanismo de falso enlace, en el que una moción de deseo es transferida a la persona del médico. Este temprano señalamiento, vincula inmediatamente la resistencia, obstáculo para el análisis, con el concepto central de transferencia. Específicamente; la transferencia sería una de las formas en las que la resistencia al tratamiento se hace presente⁵.

Posteriormente, en “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, Freud (1986c [1901]) dará una primera definición del segundo término del par, la transferencia. Menciona que, en el transcurso de una cura, la neoformación de síntomas se suspende, pero la productividad de la neurosis se traduce en un tipo particular de formaciones de pensamiento a las que denomina “transferencias”. Estas serían reediciones de mociones de deseo y fantasías, en las que se sustituye el destinatario original por la figura del médico. La transferencia sería un fenómeno necesario e inevitable, que debería combatirse de la misma forma en que se combaten las otras creaciones de la enfermedad, es usada para producir obstáculos que vuelven inasequible el material de la cura, y solo una vez resuelta podría permitirse el enfermo la sensación de convencimiento en relación a los nexos genéticos construidos durante el tratamiento (Freud, 1986c)⁶. Sin embargo, agrega: “la transferencia destinada a ser el máximo escollo para el psicoanálisis, se convierte en su auxiliar más poderoso cuando se logra colegirla en cada caso y

2 Dos de los tres casos que Freud transformó en historiales (no contemplamos acá el caso Schreber, un análisis literario, ni el caso Hans, en el que Freud fue supervisor), pueden considerarse desde cierta óptica, curas fallidas: Dora, que abortó el tratamiento, y el hombre de los lobos, quién tras dos períodos de análisis con Freud y dos más con analistas mujeres, persistía en su padecer. Adicionalmente, podemos mencionar el caso de la joven homosexual que, de acuerdo a Freud, habría transferido sobre él las mociones hostiles cuyo destinatario original era el padre, organizando una tenaz resistencia. La peculiar respuesta de Freud en este caso, interpretada posteriormente por Lacan como un paso al acto, consistió en recomendar la continuación de la cura con una mujer, ¿resistencia del analista?

3 Anteriormente, la resistencia a la sugestión fue una de las razones que llevaron a Freud a sustituir el método hipnótico por el catártico (Freud, 1986a).

4 Actualmente consideraríamos esta segunda causa como un caso particular de transferencia.

5 Indicamos al pasar que Freud utiliza la palabra espanto, lo que conduce a la serie: miedo, angustia, terror. Esta marca, cuya cualidad final dependerá de la moción transferida, constituiría uno de los indicadores que permiten colegir el fenómeno.

6 También señala que el psicoanálisis no crea la transferencia, sino que es el lugar donde ésta se revela, en sus dimensiones positiva y negativa. En el caso Dora, sería la falta de comunicación de la transferencia el error técnico que provocó el abandono de la cura, ya que, al abandonar a Freud, Dora actuó una parte de los recuerdos en lugar de reproducirlos en ésta. Para una revisión crítica de esta idea véase el texto “Intervención sobre la transferencia” de Lacan (2008) en Escritos 1, Buenos Aires: Siglo XXI, así como el comentario de Horacio Etchegoyen (2009): “La dialéctica de la transferencia según Lacan”, en “Los fundamentos de la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires: Amorrortu.

traducírsela al enfermo” (Freud, 1986c, p.103). Principal resistencia y auxiliar poderoso, obstáculo y motor de la cura, tal es doble carácter de la transferencia. Nos ocuparemos del primer aspecto, sin dejar de aludir al segundo.

No obstante, la transferencia no es la única forma de resistencia posible. Tardíamente, Freud sistematizará las variantes de la resistencia a la luz de la segunda tópica. En “Inhibición, síntoma y angustia” (Freud, 1986k), aparecen abordadas en la “*Addenda*”, a modo de tema colateral, las cinco diferentes clases que aparecen durante una cura (Strachey, 1966). Tres se originan en el yo; la resistencia de represión, la ganancia de la enfermedad y la resistencia de transferencia que, mediante el establecimiento de un vínculo con el analista, reanima una represión que debería ser recordada. Las otras clases de resistencia son; la resistencia del ello, bajo la forma de compulsión de repetición, y la del superyó, que parece brotar de una fuerte necesidad de castigo que se opone a todo éxito (Freud 1986h, 1986k).

El abordaje de las variadas formas de resistencia es una de las tareas centrales del psicoanálisis (y de un psicoanálisis)⁷. Para esto, es necesario mantener una adecuada ubicación dentro de los conceptos básicos del andamiaje freudiano, lo que facilita la lectura de autores posteriores donde se instalan posiciones divergentes sobre nodos técnicos y teóricos⁸. En

consecuencia, el objetivo de este artículo es iniciar una investigación de la literatura psicoanalítica de la resistencia, realizando una revisión cronológica de las conexiones entre resistencia y transferencia en la obra de Freud, bajo la fórmula de resistencias transferenciales, buscando consistencias y/o variaciones en las descripciones de ellas. Seguiremos las citas señaladas en el índice alfabético de materias de las Obras Completas Editorial Amorrortu, utilizando como criterio de búsqueda el cruce transferencia-resistencia. Se subdividen los textos revisados en tres grupos: escritos técnicos, conferencias de introducción al psicoanálisis y la etapa final de las concepciones freudianas. El criterio de agrupación tiene la finalidad de facilitar la exposición. Es en los escritos técnicos donde Freud fija los elementos esenciales de las resistencias transferenciales, concepto que será enriquecido en las conferencias y reelaborado en virtud de la segunda tópica hacia la última etapa de su obra. Tras haber realizado el recorrido, abrimos las ideas a la discusión entre las distintas corrientes posfreudianas, momento en el que además establecemos nuestra posición dentro de la cartografía psicoanalítica actual.

Los escritos técnicos⁹

En el artículo de 1912, “Sobre la dinámica de la transferencia”¹⁰, Freud intenta resolver por qué la transferencia, “en el análisis nos sale al paso como la más fuerte resistencia” (Freud 1986d, p.99). Comienza señalando que cuando las asociaciones de un paciente se ausentan, es posible superar el estancamiento, asegurándole a éste que se encuentra dominado por una ocurrencia relativa al médico. Continúa exponiendo que la transferencia sobreviene al seguir un complejo patógeno hasta sus raíces inconscientes, como un compromiso entre los requerimientos de la resistencia y los del trabajo analítico. La idea transferencial, irrumpe a

7 Entendemos el psicoanálisis como una práctica cultural (R. Aceituno, comunicación personal) y en su triple significación indicada por Freud: método de investigación de significaciones inconscientes, terapéutica basada en esa investigación, y en la interpretación controlada de la transferencia, el deseo y la defensa, y en el conjunto teórico derivado de lo anterior (Freud, 1986j). Al referirnos a “un psicoanálisis”, pensamos en el trayecto tendiente al infinito que inicia una pareja o par analítico y que en otro lugar hemos descrito como un proceso de escritura a cuatro manos (Vildoso, 2015). Siguiendo la metáfora, las resistencias transferenciales corresponderían a impases de escritura.

8 En referencia a la clínica con pacientes que no podemos situar dentro del campo de la neurosis clásica, André Green (2008) afirma que: con respecto a la experiencia clínica los analistas de diversas orientaciones tienden a estar de acuerdo, al pasar a las discusiones técnicas comienzan las divergencias, que se maximizan en el momento de realizar una exposición teórica. Esta idea es aplicable al conjunto de la experiencia analítica y nos lleva a interrogarnos una y otra vez por causas que originan las brechas que se abren en el campo analítico y la posibilidad de generar puentes que conecten teorías distantes que nacen de un campo fenoménico compartido.

9 Corresponden a una serie de seis artículos, el primero de ellos publicado en 1911, que constituyen la mayor aproximación de Freud a la metodología del psicoanálisis.

10 El texto es un examen teórico del fenómeno transferencial y de cómo opera éste en el tratamiento psicoanalítico (Strachey, 1966).

la conciencia a expensas de todas las otras posibilidades de ocurrencia porque presta acatamiento a la resistencia. Siempre que uno se aproxime a un complejo patógeno, se adelantará a la conciencia la parte susceptible de ser transferida. Más aún, mientras más prolongada sea la cura, más se encaminará hacia un momento en el que todos los conflictos se librarán en el terreno de la transferencia, es la denominada neurosis de transferencia¹¹. De este modo, la transferencia aparece en la cura como el arma principal de la resistencia.

A continuación, se pregunta por qué la transferencia sirve de tal forma a la resistencia, y si, por ejemplo, un vínculo tierno podría facilitar la confesión de las fantasías y mociones de deseo. Introduce entonces la subdivisión de la transferencia en dos vertientes; positiva y negativa, planteando que la transferencia deviene resistencia cuando es negativa, o bien, una positiva de mociones eróticas. Ambos aspectos de la transferencia coexisten a modo de ambivalencia en los enfermos, lo que daría cuenta de la disposición neurótica para poner la transferencia al servicio de la resistencia¹².

En “Sobre la iniciación del tratamiento” (Freud 1986e), llama la atención sobre algunos pacientes que inician la cura con la afirmación de que no tienen nada que decir. En estos casos, una gran resistencia opera desde este primer momento al servicio de la neurosis. De acuerdo a Freud: “todo lo que se anuda a la situación presente corresponde a una transferencia sobre el médico que ha probado ser apta para una resistencia” (Freud 1986e, p. 139). La manera de proceder sería entonces poner al descubierto esa resistencia transferencial, y desde ella acceder al material patógeno. Estos pacientes, que

11 La neurosis de transferencia correspondería a una neurosis artificial que se instala en la situación analítica como reedición de la neurosis clínica, vale decir, comportamientos y síntomas se refieren ahora al analista. Con respecto a su desarrollo, la posición de Freud habría cambiado señalando inicialmente su carácter positivo para la cura y posteriormente el peligro de dejarla desarrollarse (Laplanche & Pontalis, 1996)

12 Subdivide la positiva en; sentimientos amistosos, fáciles de traer a la conciencia, y sentimientos eróticos inconscientes que constituyen el sustrato inicial de todo el resto de los sentimientos desarrollados a posteriori. En cuanto al aspecto tierno de la transferencia, señala que puede ser usado a través de la sugestión para llevar a cabo el trabajo analítico.

en un primer momento se presentan con un rechazo de las asociaciones serían en la mayor parte de los casos, mujeres que están preparadas para una agresión sexual, o bien, hombres de una homosexualidad reprimida hiperintensa (Freud, 1986e). En los párrafos finales del mismo artículo se refiere al juego de fuerzas que se pone en marcha en la cura. Para vencer las resistencias que mantienen en pie la represión, el tratamiento analítico se sirve de las energías aprontadas para la transferencia¹³. La transferencia, es lo que hace posible la instrucción y debe esperarse hasta el desarrollo de ésta para realizar las primeras comunicaciones al paciente. Las comunicaciones posteriores deben aguardarse hasta que se haya resuelto la perturbación producida por su aparición, siguiendo así una serie de *resistencias transferenciales*.

Continuando con los escritos técnicos, en “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, Freud (1986f) aborda el problema que puede representar el paso de una transferencia tierna al enamoramiento en el momento en que se alienta a una paciente a recordar un penoso fragmento de su pasado. La resistencia, mediante la declaración de amor, pone a prueba al analista, actúa como *agent provocateur*, acrecentando el enamoramiento y la disposición a la entrega sexual, invocando, por tanto, la acción de la represión. La paciente pierde el interés en la cura conduciendo al analista a un gran dilema: si se niega a consentir, la enferma por venganza se alejará del tratamiento. El camino planteado por Freud sería dejar subsistir esa necesidad para que actúe como fuerza propulsora del trabajo, y así traer a la conciencia lo más oculto de la vida amorosa. Para esto se debe insistir en la participación de la resistencia en ese “amor” ya que, si se tratara de un enamoramiento real, la paciente acrecentaría sus esfuerzos para satisfacer la “demanda” del hombre amado y tomar valor frente a él mediante la colaboración con el análisis.

13 Ésta bastaría por sí sola para eliminar los síntomas, aunque solo de forma transitoria, pero en ese caso sería un tratamiento sugestivo, no un psicoanálisis. El tratamiento psicoanalítico es tal, solo si la transferencia se emplea para vencer las resistencias.

Resistencias transferenciales en las conferencias de introducción al psicoanálisis

En la “19ª conferencia de introducción al psicoanálisis; “Resistencia y represión”, Freud (1986g) realiza un primer desglose de las variadas formas que puede tomar la resistencia en la cura. Así, puede exteriorizarse en: una falta de obediencia a la regla fundamental, como resistencia intelectual cuestionando las bases de la terapia, como apetito de saber psicoanalítico y en el caso particular de los neuróticos obsesivos, como duda¹⁴. Las resistencias transferenciales serían las más difíciles de vencer. El enfermo, en lugar de recordar, repite y actúa en la cura mociones afectivas de su vida, sirviéndose de éstas para resistirse a aquella. En el caso de un hombre, el médico será puesto en el lugar del padre, traduciéndose en ansia de triunfar sobre él y mostrarle su impotencia. En el caso de las mujeres, se manifiesta como una transferencia tierna-erótica, que hará que se pierda todo interés por la cura actual. Estas resistencias contendrían parte del material más valioso (y se constituyen en fuertes impulsoras del análisis) pero siempre estarían en un comienzo al servicio de la resistencia. Las resistencias deben salir a la luz en la cura, y su vencimiento sería la operación esencial, definitoria y terapéutica del psicoanálisis.

Se encuentra un tratamiento similar de las relaciones entre transferencia y resistencia en la 27ª conferencia dedicada a la transferencia (Freud, 1986h). Mediante el desarrollo de un interés particular hacia el médico, el análisis hace grandes avances en entendimiento y mejoría sintomática. Pero alcanzado cierto punto el paciente deja de asociar, se comporta como lo hace fuera de la cura. La causa de esta resistencia es la transferencia de intensos sentimientos de ternura, que no están justificados por la relación de trabajo. Las circunstancias personales de ambos participantes, influyen en la forma en la que ésta se muestra. En el caso de una mujer con un analista hombre, tomará la forma de enamoramiento más o menos atenuado. Si se

14 Estas variantes de resistencia intelectual podrían corresponder a formas más sublimadas de resistencias transferenciales.

trata de un paciente hombre, serían más frecuentes las formas sublimadas de transferencia homosexual, así como la transferencia negativa. Es indispensable tomar en cuenta la transferencia cuando se convierte en resistencia. Esto se produce, en el caso de la transferencia tierna, cuando ha alcanzado una intensidad tal que vuelve inocultable la procedencia sexual (suscitando contra ésta la resistencia). La otra forma de producción de resistencia transferencial aparecería cuando predominan las mociones hostiles, que generalmente les van en saga a los sentimientos tiernos. La superación de estas resistencias se logra comunicando al enfermo que sus sentimientos no provienen de la situación actual, sino que constituyen repeticiones de hechos del pasado. De esta forma, la transferencia se convierte nuevamente en el motor de la cura. Como vemos, esta idea data del historial de Dora, se mantiene en los estudios técnicos, especifica en las conferencias y reitera en textos posteriores como “Psicoanálisis” (Freud, 1986j).

La fase final de las concepciones freudianas

En “Más allá del principio de placer”, Freud (1986i)¹⁵ señala que en la cura el enfermo se ve forzado a repetir lo reprimido como vivencia presente, en lugar de recordarlo. Esta reproducción de contenido sexual y referida a la infancia, se desarrolla en el terreno de la transferencia (neurosis de transferencia). La compulsión de repetición se adscribe a lo reprimido inconsciente y devuelve vivencias pasadas, que nada podrían tener de placenteras, en relación al doloroso sepultamiento de la sexualidad infantil. En otras palabras, las situaciones de desengaño son repetidas por los neuróticos en la transferencia. Ahora bien, en cuanto a la relación entre ésta y la resistencia señala: “En cuanto a los fenómenos de la transferencia, es evidente que están al servicio de la resistencia del yo, obstinado

15 Texto que inaugura la fase final de sus concepciones dentro de la serie de escritos metapsicológicos. En él Freud atribuye a la compulsión de repetición, que ya había observado como fenómeno clínico, la categoría de pulsión y plantea la dicotomía entre Eros y pulsiones de muerte (Strachey, 1966).

en la represión; se diría que la compulsión de repetición, que la cura pretendía poner a su servicio, es ganada por el bando del yo, que quiere aferrarse al principio de placer” (Freud, 1986i, p. 22-3).

Finalmente, en “Análisis terminable e interminable”, Freud (1986l) aborda el problema de cómo opera la terapia analítica y en particular, cuál es su real eficacia terapéutica, sus limitaciones y los factores que determinan estos dos puntos¹⁶. En la octava sección y final, llama la atención sobre dos temas que se exteriorizan en la relación transferencial, brindando una particular y difícil tarea al analista. Estos estarían ligados a la diferencia de sexos y corresponden, por así decirlo, a las dos caras de una misma moneda. Para la mujer, sería la envidia del pene, y para el hombre, la desautorización de la feminidad, de la actitud femenina hacia otro hombre. Ante esto, el autor señala que la sobrecompensación desafiante del varón se convierte en una de las mayores fuentes de resistencias transferenciales. El hombre no quiere someterse, no quiere tener que agradecer y, por ende, no quiere la curación. Esta relación transferencial no puede establecerse análogamente en el caso de la mujer, sino más bien, se manifiesta en episodios de depresión ante la adquisición de la certeza de que la cura no le devolverá el órgano en falta. La envidia del pene y la protesta masculina contra la feminidad, que en realidad no es otra cosa que la angustia de castración, constituyen la “roca de base” y el término de la actividad analítica, que muchas veces se contenta con “ofrecer al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente él” (Freud, 1986l, p. 254).

16 Los elementos decisivos para el éxito de la cura serían: el origen de la enfermedad; traumático versus constitucional (con mejor pronóstico para los casos de origen traumático), la intensidad constitucional de las pulsiones y su mezcla (factor cuantitativo), y la alteración del yo. La impresión general del texto, es de escepticismo con respecto a la profilaxis contra una nueva neurosis, así como del retorno de una ya tratada. Esto parece contradecir lo postulado en otros escritos, en los que podía leerse que el tratamiento analítico era capaz de producir una alteración general y permanente en el yo (Strachey, 1966).

Discusión: algunos contrapuntos posfreudianos

Hasta aquí hemos revisado las conexiones más explícitas y textuales entre transferencia y resistencia. Ahora podemos establecer algunos puntos nodales acerca de cómo Freud pensó las *resistencias transferenciales*. En primer lugar, son fenómenos inherentes e inevitables del tratamiento psicoanalítico. Ya sea que aparezcan en una primera sesión o transcurridos meses desde el inicio, no se puede escapar de ellas, por el contrario, son algo con lo que el analista debe lidiar continuamente. Pese a que se constituyen como el principal obstáculo para la cura, al ser reconducidas a sus orígenes mediante el análisis, también son un vehículo para acceder a los estratos más profundos del inconsciente, y la energía puesta en juego, puede a su vez ser aprovechada como fuerza propulsora del proceso (Freud, 1986b, 1986c, 1986d, 1986f, 1986g y 1986j).

Especificando el carácter de las resistencias transferenciales, Freud señaló que una transferencia será resistencia en tanto sea de índole negativa, o bien una positiva, pero de mociones eróticas reprimidas (Freud, 1986d, 1986e, 1986j). La transferencia erótica que deviene resistencia transferencial se presentaría en la mayor parte de los casos en una relación entre paciente mujer y analista hombre, sin embargo, también podría dar cuenta de la denegación de asociaciones que presentan algunos hombres, lo que se explicaría por la presencia de mociones homosexuales hiperintensas que han sido reprimidas (Freud 1986d, 1986f, 1986h). En cuanto a la transferencia negativa y la resistencia transferencial generada, ésta se presentaría con mayor frecuencia en casos hombres, en los que se produciría una reedición de la relación paterno-filial, como un afán de competir y triunfar sobre el padre. Esta diferente manifestación de las resistencias transferenciales remitiría en último término a la diferencia entre sexos, que en la mujer evidencia la envidia del pene y en hombre la angustia de castración, con la consecuente sobrecompensación desafiante (Freud 1986e, 1986g). En los últimos escritos, bajo el prisma de la pulsión de muerte, la transferencia es pensada como portadora de la tendencia a repetir en la cura experiencias infantiles

relativas al doloroso sepultamiento de la sexualidad infantil, y la compulsión de repetición sería utilizada por el yo para mantener la transferencia bajo la forma de resistencia transferencial (Freud, 1986i).

En estos textos, no ejemplifica como se mostrarían las resistencias transferenciales tanto de un paciente hombre como de una mujer, frente a una analista mujer. En tiempo de los escritos técnicos, la presencia de mujeres analistas era marginal y polémica, sin embargo, llama la atención que Freud no haya marcado alguna diferencia en momentos posteriores, cuando incluso hija Anna ocupaba una importante posición dentro de la organización analítica. Tampoco explora a fondo las relaciones entre la pulsión de muerte y las resistencias transferenciales, ni la emergencia del fenómeno en la psicosis, aun cuando ya había matizado su punto de vista inicial sobre dichas entidades, en el que afirmaba que, al no establecer transferencia por un volcamiento de la libido sobre el yo, éstas eran inasequibles al tratamiento psicoanalítico. Estos dos últimos puntos serán desarrollados especialmente por la denominada escuela inglesa o teoría de las relaciones objetales y suscitarán las críticas, por motivos distintos, tanto de la psicología del yo (a las que no nos referiremos), como las de Lacan, autor que dará un giro radical a las nociones de transferencia y resistencia.

Melanie Klein (2013a, 2013b, 2013c) remitirá la transferencia a la relación diádica entre el bebé y su madre, que operaría antes del advenimiento del complejo de Edipo¹⁷, y la desarrollará en términos de situación transferencial, en tanto exteriorización del universo de relaciones objetales. Es en este nivel donde la pulsión de muerte se exterioriza como envidia primaria: el odio hacia el objeto que posee una cualidad por la que se lo quiere destruir. Transferencialmente, la envidia primaria daría cuenta de una de las formas más radicales y complejas de

resistencia, la reacción terapéutica negativa¹⁸. Esta última, que podría dar cuenta del derrumbe de una cura en el momento menos esperado, o bien de la dificultad para ingresar a un proceso psicoanalítico en el caso de los pacientes psicóticos, se manifiesta en el rechazo sistemático de todo cuanto pueda aportar esclarecimiento, integración, aceptación de la realidad y mejoría en términos de experiencia vital del paciente. Más específicamente, son las interpretaciones del analista, indistintamente de su género, las atacadas directamente mediante devaluaciones o indirectamente mediante actuaciones fuera de la cura.

Este giro kleiniano tendrá consecuencias relevantes para la práctica analítica, derivando en una práctica de interpretación sistemática de la transferencia, con énfasis en la transferencia negativa en tanto expresión de la envidia primaria, y en el afán de destrucción que emerge bajo la presión de la pulsión de muerte. Podemos comprobarlo en la siguiente viñeta de Hanna Segal (1981), discípula y analizanda de Klein, en la que interpreta el sueño de un paciente que llega a análisis luego de varios tratamientos. En virtud de la transferencia, la analista pasó a representar un padre exitoso a quien envidiaba. La envidia traía como consecuencia el impedimento de la introyección del padre para identificarse con su potencia, así como tampoco podían introyectarse las “buenas” intervenciones de la analista. Adicionalmente, el paciente sentía envidia hacia la pareja parental y las mujeres en general, subrogados imaginarios de la madre y el pecho. Esto interfería con todas sus introyecciones por lo que tenía dificultades para aprender, pensar, trabajar y alimentarse. En este contexto, el paciente sueña que roba las herramientas del auto (más grande) de la analista poniéndolas en el suyo, pero cuando llega a su destino, están hechas pedazos. La interpretación de Segal es la siguiente:

17 Klein también reformulará el complejo de Edipo como una configuración precozmente acontecida durante el transcurso de la posición depresiva, esto implica que el bebé lo atraviesa estando aún bajo el dominio de la oralidad y de la dificultad para diferenciar a ambos padres como objetos separados. Específicamente, se experimenta en la fantasía en relación con la figura de los padres combinados.

18 Freud atribuyó este fenómeno a una fuerte necesidad de castigo fruto de una alianza entre el masoquismo del yo y el sadismo del superyó. En cuanto a Klein, también distinguió variantes más sutiles de resistencias transferenciales tales como la duda sobre el análisis y las capacidades del analista.

Quería tomar el pene del padre en su ano y robarlo, pero de hacer esto sería tal su odio al pene, incluso ya introyectado, que lo haría pedazos y no podría utilizarlo. En la misma forma hacía pedazos y desintegraba inmediatamente las interpretaciones que había sentido completas y útiles, y así era especialmente después de las buenas sesiones, que le habían procurado alivio, cuando solía sentirse confundido y perseguido (Segal, 1981, p. 46-7)

Otro ejemplo podemos verlo en la siguiente viñeta de Bion, quien en una primera parte de su obra aplicó las ideas kleinianas a su trabajo con pacientes psicóticos¹⁹. Se trataba de un paciente que llevaba seis años en análisis, y en un momento de una sesión particularmente tensa, en la que se quejaba de no poder hacer nada y de haber perdido la vista, formula la siguiente asociación:

Paciente: El fin de semana; no sé si aguantaré.
/ Bion: Usted siente que debe poder seguir sin mí. Pero para conseguirlo, siente que necesita ver qué sucede a su alrededor (...) así que trató de reobtener su habilidad para mirar y hablar de mí. / Paciente: Brillante interpretación ¡Dios mío! / Bion: Siente que puede ver y comprender hora, pero lo que ve es tan brillante, que le causa un intenso dolor. / Paciente: Lo odio. / Bion: Cuando usted ve, aquello que usted mira, lo llenan de odio y admiración hacia mí (Bion, 1957, p. 85).

Como mencionamos anteriormente, esta posición técnica de la escuela kleiniana será blanco de críticas de parte de Lacan quién, en el marco del denominado giro lingüístico, no dejará de indicar el carácter imaginario de tales señalamientos que

19 De acuerdo a Donald Meltzer (1990), Bion extrema los recursos metapsicológicos freudiano y kleiniano para dar cuenta del trabajo psicoanalítico con pacientes fronterizos y psicóticos. Esto lo lleva a expresarse muchas veces en un lenguaje un tanto oscuro y paradójico, con fuertes componentes poéticos. Finalmente acabará desarrollando conceptos originales como la capacidad de ensoñación, elementos alfa y beta, y la distinción continente/contenido, que a su vez serán la base de ciertos desarrollos y problemáticas contemporáneas del psicoanálisis.

extraviarían la dirección de la cura del camino del esclarecimiento subjetivo a través de los derroteros del orden simbólico (Lacan, 1981, Safouan, 2003)²⁰. Otra crítica relevante es la señalada por Jean Laplanche, quién reconociendo el mérito de resituar el acento del análisis al nivel de la fantasía, censura el bombardeo interpretativo y la imposición de un sistema simbólico preestablecido: “y es sorprendente que una teoría que se sitúa tan cerca de los procesos más profundos del inconsciente solo haya conseguido traducirse en un método que nos hace volver al desciframiento más estereotipado de las palabras o los gestos del paciente” (Laplanche, 2010, p. 2-3).

Dentro de la escuela inglesa, Donald Winnicott también se manifestó contrario al forzamiento sistemático de la interpretación transferencial, defendiendo la creación del analizando contra cualquier tipo de alienación: “El analista puede ser un gran artista, pero (...), ¿a qué paciente le interesa ser el poema o cuadro de otra persona?” (Winnicott,

20 Temprano en su obra, Lacan introducirá la hipótesis de los tres registros: simbólico, imaginario y real, para releer desde allí el corpus freudiano y plantear una perspectiva original dentro del panorama de autores de su época. Lo simbólico es esencialmente una función lingüística, el lugar de la alteridad radical designado como Otro, un dominio autónomo contingente respecto a lo real. En la dimensión simbólica, lugar del significante, los elementos no tienen una existencia positiva, sino que están constituidos por diferencias mutuas. Esto determina que una relación intersubjetiva esté siempre mediada por un tercero, el Otro (Roudinesco, 2016). Lo imaginario incluye todos los fenómenos ligados a la construcción del yo por identificaciones: captación, anticipación e ilusión, tal y como fueran descritos a partir de la experiencia del espejo (Roudinesco, 2016; Lacan 2010) Sin embargo, lo imaginario estaría siempre ya estructurado por el orden simbólico. Finalmente, lo real es lo que se resiste a la simbolización, y el lugar donde no hay ausencias. Es lo imposible o incognoscible, similar a la cosa en sí kantiana, teniendo connotaciones de materia (Roudinesco, 2016). Wilfred Bion (1980) también establecerá un paralelo con el noumen kantiano, se trata de los elementos beta: impresiones sensoriales y/o experiencias emocionales no metabolizadas. Esto permite tender un pequeño pasaje entre estos conceptos y lo real lacaniano. Posteriormente, en el seminario 22 RSI, asimilará los tres registros a los redondeles del nudo borromeo, señalando que el ser hablante se encuentra siempre, mal situado, entre dos y tres dimensiones. En el mismo seminario introducirá el neologismo, *parlêtre*, condensación entre *parler* y *être* (una posible traducción es el neologismo *hablanser*). El *parlêtre* no es el ser que habla sino el que habla para ser lo que indica la dependencia ontológica del ser a la palabra (Murillo, 2011).

1954). El listado de objetores podría seguir ampliándose, en lugar de esto elegimos desplazar el vértice. Si con Freud reconocemos la existencia del fenómeno, antes de cerrar la cuestión en torno a qué hacer con él, preferimos introducir otro elemento. El tiempo y la dinámica de emergencia e intensificación de las resistencias transferenciales.

En la mayoría de los escritos, Freud señala que emergen cuando ya ha transcurrido tiempo y el análisis ha logrado algunos progresos, en términos de esclarecimiento y remisión de síntomas. Pero también plantea que pueden ser responsables, tanto en el hombre como en la mujer, de la denegación de asociaciones en alguna de las primeras sesiones de la cura (Freud, 1986d, 1986e, 1986f) y que emerge cada vez que nos aproximamos a un complejo patógeno. Más allá del momento de emergencia, uno de los puntos más relevantes corresponde a la intensificación de las resistencias transferenciales en un estado avanzado de la cura, momento en el que todos los conflictos se librarán en el terreno de la transferencia. En efecto, la intensificación de las resistencias transferenciales sería indicativa del establecimiento de una neurosis de transferencia y formarían una parte central de ésta. Al respecto, cabe introducir para la discusión la relación entre la emergencia del fenómeno y el encuadre de trabajo.

El *setting* de Freud, asimilado posteriormente por la escuela inglesa y la psicología del yo, implica una alta frecuencia de sesiones; cinco o cuatro veces en una semana, de cincuenta minutos de duración. Esto implica que la intensificación de las resistencias transferenciales, en tanto componente de la neurosis de transferencia, acontecería transcurridos algunos meses del tratamiento. Como señaló Etchegoyen (2009), esta es la posición de los denominados analistas clásicos. Los psicólogos del yo agregaron una estrecha vinculación entre: encuadre, neurosis de transferencia y regresión. Para estos, la regresión es provocada por el encuadre²¹ y constituye

la condición para la emergencia de la neurosis de transferencia analizable, de la que las resistencias transferenciales serían parte importante (Etchegoyen, 2009).

Cabe preguntarse por la intensificación de dicho fenómeno en marcos de trabajo de baja frecuencia, una o dos veces por semana. Al respecto, tenemos dos opciones lógicas; dicho encuadre limita sustantivamente la emergencia del fenómeno lo que imposibilita un análisis (o le resta un significativo instrumento, por lo que solo sería adecuado hablar de psicoterapia), o dada la particular estructura temporal y espacial de lo inconsciente y el psiquismo, la sola instauración del dispositivo analítico (escucha, neutralidad y estabilidad del encuadre) permitiría la emergencia de las resistencias transferenciales como parte de una neurosis de transferencia. A favor de esta segunda alternativa está el señalamiento de Freud (1986e) referido a la denegación de asociaciones en las primeras sesiones, sin embargo, esta opción parece la menos probable y la más difícil de sustentar.

Sobre este punto, nuevamente el camino de Lacan es divergente. Para éste, la función de la transferencia sólo puede ser comprendida en el terreno de lo simbólico y el motor de su progreso sería la palabra. De esta manera, la función analítica más que analizar las resistencias transferenciales y la neurosis de transferencia sería encontrar en los actos un sentido de palabra. En esto consistiría el análisis de la transferencia; “Recurrir a la proyección ilusoria de cualquier proyección fundamental sobre el compañero analítico, o aún hacer intervenir la relación de objeto, la relación entre transferencia y contra transferencia, todo lo cual permanece dentro de los límites de una *two bodies’ psychology*, es inadecuado” (Lacan 1981, p. 379). Por lo tanto, en este marco, nociones como; resistencias transferenciales, neurosis de transferencia y regresión, dejarían de ser útiles como resortes del análisis o en todo caso, conservan una utilidad muy restringida dado su remisión al registro de lo imaginario. Adicionalmente, la orientación lacaniana pone el acento en la instalación automática de la transferencia desde el momento mismo en el que alguien se dirige a un analista, reactualizándose los signi-

21 Más tajantemente, afirmaron que Freud creó el encuadre para provocarla. Éste último incluye; frustración afectiva, privación sensorial (silencio y uso del diván), limitación del mundo objetual, asimetría de la relación y ambiente infantil (Etchegoyen, 2009).

ficantes que soportaron la demanda de amor en la infancia (Chemama & Vandermerch, 2004)²².

Sin embargo, fenómenos del plano imaginario emergen o inundan un proceso analítico por más que el analista se empeñe en remitirlos al plano simbólico; ¿no será necesario tomarlos en cuanto tal y analizarlos en un doble plano? Tal parece ser la posición de algunos analistas lacanianos; “De este modo, la práctica de la cura no es solamente, como se entiende a veces, una práctica simbólica de desciframiento de significantes: debe estar situada a sí mismo en relación con las coordenadas reales e imaginarias” (Chemama & Vandermerch, 2004, p. 120).

Puede existir una tercera alternativa para los marcos de baja frecuencia que implique el manejo de la transferencia en dos de los tres registros lacanianos, simbólico e imaginario: las resistencias transferenciales se intensificarían en momentos avanzados del análisis (entendiendo éste como avances y retrocesos en la exploración de un inconsciente atemporal, lo que de por sí relativiza el valor de la palabra “avanzado”²³), transcurridos años de trabajo, siendo correlativas a una intensificación de los sentimientos contra-transferenciales y fenómenos identificatorios en el analista, manifestándose también en episodios de acting out y propensión a la regresión, aun cuando este cúmulo de fenómenos

se exprese de forma tan sutil que pueda pasar inadvertida hasta que llega a amenazar el destino de un tratamiento. Los analistas clásicos se muestran en desacuerdo con esta posibilidad al señalar que marcos de baja frecuencia provocan una dispersión u omisión de la transferencia (Etchegoyen, 2009).

No obstante, como señaló Bion (1957) y también Freud en algunos casos, cierta clase de pacientes en los que predomina la parte psicótica de la personalidad, desarrollan una transferencia precoz, intensa y frágil, con los correspondientes fenómenos resistenciales y la masiva tendencia al acto. Fenómenos de esta índole también se producirían en dispositivos grupales (Bion, 1979). Entonces ¿por qué no se producirían en ciertos momentos de un tratamiento con neuróticos?, ¿momentos en los que la parte psicótica de la personalidad o la locura privada²⁴ emergen casi sin disfraz? Adicionalmente, Etchegoyen (2009) afirma que la regresión no depende del encuadre, sino de la psicopatología del paciente, entonces ¿no depende de esto también el establecimiento de la neurosis de transferencia y de las resistencias transferenciales? Por último, el mismo Etchegoyen (2009) visa como análisis en toda regla tratamientos efectuados bajo condiciones tan *sui generis* como cinco sesiones en dos días, ¿curas que por lo general realizarían candidatos en los que la habilidad ¿o genio?, del didacta, y el entusiasmo ¿o idealización?, del candidato ¿de quién?, “compensarían” la grosera transgresión del encuadre! En este punto, Etchegoyen (2009) parece sostener una posición contradictoria sobre significantes que generan suspicacia; habilidad, genio, entusiasmo e idealización.

Queda por resolver el problema de hacer compatible una clínica que conserve la importancia de lo imaginario en la lógica teórica de Lacan. Problema nada nuevo si regresamos con Safouan (2003) a los primeros seminarios de Lacan y al diálogo entre el maestro y sus primeros discípulos:

22 En efecto, siguiendo la revisión de Etchegoyen (2009), podría plantearse que la transferencia, además de ser transferencia de objetos incluye una dimensión de transferencia de significantes. De acuerdo a Lacan, el sujeto de análisis está siempre en transferencia, ya que el analista se ofrece para que el sujeto encuentre él los significantes con los que representarse como sujeto de la transferencia. Algo similar fue señalado por Kohut, para quién el analista se ofrece como soporte preconsciente en el que se va a asentar la estructura inconsciente (objetal o narcisista), de un paciente. Finalmente y como señalamos más arriba, para Klein la transferencia sería la externalización del presente de la situación interior y no una repetición del pasado. La diferencia radicaría en lo transferido; relaciones objetales o imagos versus significantes.

23 Esta idea enlaza con la lectura que Laplanche (2010) hace de la dialéctica entre las posiciones esquizoparanoide y depresiva, proponiendo que ambas son alternantes, pero a la vez simultáneas. Visión contraintuitiva de una de las figuras del tiempo en psicoanálisis que también puede aplicarse a la notación SP $\leftarrow\rightarrow$ D propuesta por Bion y encuentra sus raíces en uno de los textos tardíos de Klein: Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé.

24 André Green acuñó esta nueva expresión para referirse a los elementos psicóticos que aparecen en un primer plano en el campo de lo fronterizo pero que tarde o temprano saldrán al paso del analista en el trabajo con pacientes neuróticos.

Despejar una alteridad tercera en relación con la dualidad imaginaria en la que están los semejantes, implicaba, (...) una desobjetivación del sujeto en el sentido de su reducción a un juego de símbolos comparable a ese con el cual está construida la máquina. Los oyentes de Lacan se resignaban tanto menos a esta desobjetivación y a lo que ésta arrastra de una ruptura radical con la intersubjetividad (Safouan, 2003, p. 41).

¿Cómo manejar entonces las resistencias transferenciales? De acuerdo a Freud, el trabajo de análisis sobre las resistencias transferenciales es indispensable, diferenciador, terapéutico y definitorio de la terapia psicoanalítica, por lo tanto, su abordaje debe ser acometido toda vez que emerjan, enfatizando el origen pretérito de los sentimientos, señalando la participación de la resistencia y por sobre todo, llevando la cura por el camino de la abstinencia, sin acceder a las demandas del analizado (1986d, 1986e, 1986f, 1986h)²⁵. Si seguimos al último Freud, a los autores de la teoría de las relaciones objetales y los aportes de Lacan completaríamos; prestando especial atención a los componentes destructivos del fenómeno y realizando un doble análisis; en los planos imaginario y en el de la articulación simbólica, sin desatender el sentido contratransferencial, la función de soporte para el despliegue de un discurso subjetal, ni la dimensión real de la transferencia, cuestión última que excede el objetivo de este texto.

Finalmente, cabría mencionar las resistencias de los analistas a repensar una y otra vez la práctica clínica a la luz del conocimiento teórico, de la historia de una joven disciplina que ya registra al menos tres grandes escisiones (Freud-Jung / A. Freud-Klein / IPA-Lacan), y de los aportes que puedan provenir de otros campos del conocimiento. André Green (2007) relata un diálogo con Bion, en el que ante la queja planteada por él dada la divergencia cada vez mayor de las diferentes escuelas posfreudianas, y la dificultad para generar un diálogo entre ellas,

Bion respondió que primero era necesario que cada quién desarrollara el modelo hasta sus propios límites ¿estaremos llegando a ese punto? ¿o bien esta dialéctica divergencia/convergencia es otra más de las paradojas constitutivas del psicoanálisis?

Remarcamos que este escrito está basado en las referencias más textuales a las resistencias transferenciales y no agota las posibles conexiones entre ambos fenómenos, así como sus puentes con otros elementos técnicos o metapsicológicos que puedan estar presentes a lo largo de la obra de Freud y abrirse a la discusión posfreudiana.

Agradecimientos

A Claudia Barrueto y Simón Miranda.

Referencias

- Bion, W. (1957). *Diferenciación de las personalidades psicóticas y no psicóticas*, en *Volviendo a pensar*, Buenos Aires: Hormé, 2006, pp. 64-91.
- Bion, W. (1979). *Experiencias en grupos*. Buenos Aires: Hormé.
- Bion, W. (1980). *Aprendiendo de la experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Chemama, R., Vandermersch, B. (2004). *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Etchegoyen, H. (2009). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986a). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). En *Obras Completas* (vol. 1, pp. 111-132). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1890).
- Freud, S. (1986b). Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud). Parte IV. Sobre la psicoterapia de la histeria (Freud). En *Obras Completas* (vol. 2, pp. 261-315). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1893-1895).
- Freud, S. (1986c). Fragmento de análisis de un caso de histeria. Parte IV. Epílogo. En *Obras Completas* (vol. 2, pp. 98-107). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1905).
- Freud, S. (1986d). Trabajos sobre técnica psicoanalítica. Sobre la dinámica de la transferencia. En *Obras Completas* (vol. 12, pp. 93-105). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1912).
- Freud, S. (1986e). Trabajos sobre técnica psicoanalítica. Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). En *Obras Completas* (vol. 12, pp. 93-105). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1913).

25 Esto inevitablemente introduce otro punto de discusión a partir de los desarrollos de Ferenczi y Winnicott y la dimensión real de la transferencia.

- Freud, S. (1986f). Trabajos sobre técnica psicoanalítica. Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III). En *Obras Completas* (vol. 12, pp. 159-174). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1915).
- Freud, S. (1986g). Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III. Doctrina general de las neurosis. 19º conferencia. Resistencia y represión. En *Obras Completas* (vol. 16, pp. 262-276). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1917).
- Freud, S. (1986h). Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III. Doctrina general de las neurosis. 27º conferencia. La transferencia. En *Obras Completas* (vol. 16, pp. 392-407). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1917).
- Freud, S. (1986i). Más allá del principio del placer, Parte III. En *Obras Completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1920).
- Freud, S. (1986j). Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido". I "Psicoanálisis". En *Obras Completas* (vol. 18, pp. 227-254). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1923).
- Freud, S. (1986k). Inhibición, síntoma y angustia. Parte XI. "Addenda" A. Modificación de opiniones anteriores. a. Resistencia y contrainversión. En *Obras Completas* (vol. 20, pp. 147-150). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1926).
- Freud, S. (1986l). Análisis terminable e interminable. Parte VIII. En *Obras Completas* (vol. 23, pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1937).
- Green, A. (2007). *Winnicott en transición, entre Freud y M. Klein*, en Jugar con Winnicott. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, A. (2008). El concepto de lo fronterizo. En A. Green (2008). *De locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu (pp. 88-119).
- Klein, M. (2013a). Los orígenes de la transferencia. En *Obras Completas de Melanie Klein*. (vol. 3, pp. 57-65). Buenos Aires: Paidós (Trabajo originalmente publicado en 1952).
- Klein, M. (2013b). Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé. En *Obras Completas de Melanie Klein* (vol. 3, pp. 70-101). Buenos Aires: Paidós (Trabajo originalmente publicado en 1952).
- Klein, M. (2013c). Envidia y gratitud. En *Obras Completas de Melanie Klein* (vol. 3, pp. 181-240). Buenos Aires: Paidós. (Publicado originalmente en 1957).
- Lacan J. (2002). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia analítica. En J. Lacan (2002). *Escritos I*. Editorial Siglo Veintiuno: Buenos Aires.
- Lacan, J. (1981). *El seminario I: Los escritos técnicos de Freud*, Bs. Aires Paidós.
- Laplanche, J. (2010). ¿Hay que quemar a M. Klein?, *Revista alter*, 6. Recuperado de: <https://revistaalter.com/numeros-alter/despues-de-freud/>
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- Meltzer, D. (1990). *Desarrollo kleiniano III: El significado clínico de la obra de Bion*. Editorial Pati: Buenos Aires.
- Murillo, M. (2011). La hipótesis de los tres registros –simbólico, imaginario y real- en la enseñanza de Lacan, *Anuario de Investigaciones*, 18, pp.:123-132. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/3691/369139947065.pdf>.
- Roudinesco É. (2016). *Lacan, Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Editorial Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Safouan, M. (2003). *Lacaniana*, Buenos Aires: Paidós.
- Segal, H. (1981). Envidia. En H. Segal (1981). *Introducción a la obra de M. Klein* (pp. 43-56). Madrid: Paidós.
- Strachey J. (1986). Notas introductorias y comentarios a los artículos de Sigmund Freud (vol. pp.). En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo originalmente publicado en 1966).
- Vildoso J.P. (2015). *De Freud a Bolaño en (La) literatura y (El) psicoanálisis: elementos para una clínica de inspiración literaria*. Tesis de Magíster no publicada. Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/144319>.
- Winnicott, D. (1954). *Aspectos metapsicológicos y clínicos de la regresión dentro del marco psicoanalítico*. Recuperado de: <http://www.psicoanalisis.org/winnicott/metapsi.htm>.

ANTESALA DEL NACIMIENTO/MATERNIDAD PÚBLICA¹

PEPE GUZMÁN²

En el presente ensayo se abordarán los alcances del trabajo de Pepe Guzmán que se presenta a continuación como parte de las investigaciones *Antesala del Nacimiento y Maternidad Pública* del año 2010, los cuales corresponden a un registro de algunos espacios intervenidos por la propia comunidad en los hospitales Barros Luco y Sótero del Río. El proceso consiste en aplicar el scanner sobre los muros, recolectando fragmentos que luego componen una imagen táctil, de superficie, en que “la fotografía escapa aquí al mandato de la óptica y del oculo-centrismo”³. Es un trabajo que liga visualidad y otras formas de escritura, y

se enmarca en una amplia trayectoria que ha sido definida como una métrica del terreno⁴, o como un trabajo visual que opera a nivel cartográfico⁵.

Sin embargo desde el presente número quisiéramos presentar también el trabajo de Pepe Guzmán como una triple exploración: 1) *las resistencias como objeto*: en registros audiovisuales de movimientos colectivos a gran escala y en movimientos desde espacios más cotidianos como calles, escuelas, hospitales que vía intervención artística u otros acontecimientos se vuelven objetos a registrar y mostrar; 2) *resistencias en la técnica*: empleando como medio de registro visual un scanner adaptado para uso fuera del espacio de la oficina mapeando sujetos, calles, paredes y otras superficies; y 3) *resistencias en el montaje*: componiendo imágenes a partir de los fragmentos que desbordan la concepción clásica del cuadro, y construyendo instalaciones fuera del espacio y racionalidad del museo, irrumpiendo en espacios públicos y cotidianos.

Queriendo rescatar la dimensión del fragmento y del potencial evocativo de las imágenes se presenta a continuación la muestra seleccionada, la que se acompaña de relatos de distinta procedencia que invitan a la apertura de otras miradas y regímenes de sensibilidad.

1 El presente material es resultado de las discusiones y elaboraciones que, como Comité Editorial, realizamos en conjunto con Pepe Guzmán durante los meses de enero y marzo del 2019 en torno a su trabajo/investigación titulado *Antesala del Nacimiento y Maternidad Pública*.

2 Ingeniero Geomensor, Artista Visual. Egresado del Magister en Artes Visuales e Investigador del laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad, LaPSoS (ambos de la Universidad de Chile). Se desempeña como Docente en el Instituto Profesional Arcos, en la carrera de Fotografía, y en la Escuela de postgrado de la Facultad de Arte de la Universidad de Chile (año 2015). Ha participado en diversos proyectos de investigación y creación, enfocando su trabajo en torno al lenguaje visual y problemáticas referidas a su disciplina de origen (geomensura-cartografía). En este proceso de “mensura visual” incorpora una amplia variedad de medios de documentación que incluyen el video, fotografía, escanografía, sonido, recolección de objetos e intervención del territorio, permitiendo trazar nuevos procesos de producción que generan la actualización de lugares y experiencias. Su trabajo ha sido publicado y expuesto tanto en Chile como en el extranjero.

3 Zuñiga, R. (2015). *Restos de paisaje: escritos sobre arte*. Santiago: Ediciones Departamento de Artes Visuales

4 Geffard, N. (2013). *Imagen criolla: prácticas fotográficas de las artes visuales en Chile*. Santiago: Metales Pesados.

5 Aceituno, R. (2015). Propuestas y proyecciones. En: S. Arensburg (comp.). *Qué se evalúa cuando se evalúa*. Santiago: Social. Ediciones. (pp. 98-105)



IMAGEN I.

“SON COMUNICACIONES, CÓMO UN COLLAGE, UN CUADRO DE PICASSO. DOS TELÉFONOS QUE REPRESENTAN EL IN Y EL ON, EL START Y OFF. UN MAPA DE SANTIAGO EN EL CENTRO DEL TELÉFONO, UN MAPA DE VARIAS COMUNAS. ES DISTINTO VER ESTA FORMACIÓN ARQUITECTÓNICA QUE UNA FOTO O UNA ESCULTURA COMO EL APOLO. DESPUÉS DE TODO, ES UNA OBRA DE ARTE PICTÓRICA”.

GRUPO DE LA TARDE HOSPITAL HORWITZ:
R, V, N, C, C, J, C, A, V, F, L.

“A MÍ SE ME OCURRE QUE (...) LOS TELÉFONOS AHORA SON DE DIARIO, DE PAPEL (...). AHORA COMO QUE TODO EL MUNDO, CASI TODAS LAS COSAS, SON DE DIARIO, DE PAPELES. LOS ZAPATOS SE CONSTRUYEN CON DIARIO, LA LLUVIA NO MOJA PORQUE SÓLO CAE DIARIO, ASÍ COMO HECHOS BOLAS Y CON GOTTITAS DE AGUA”.

NIÑA DE 7 AÑOS, PUENTE ALTO.

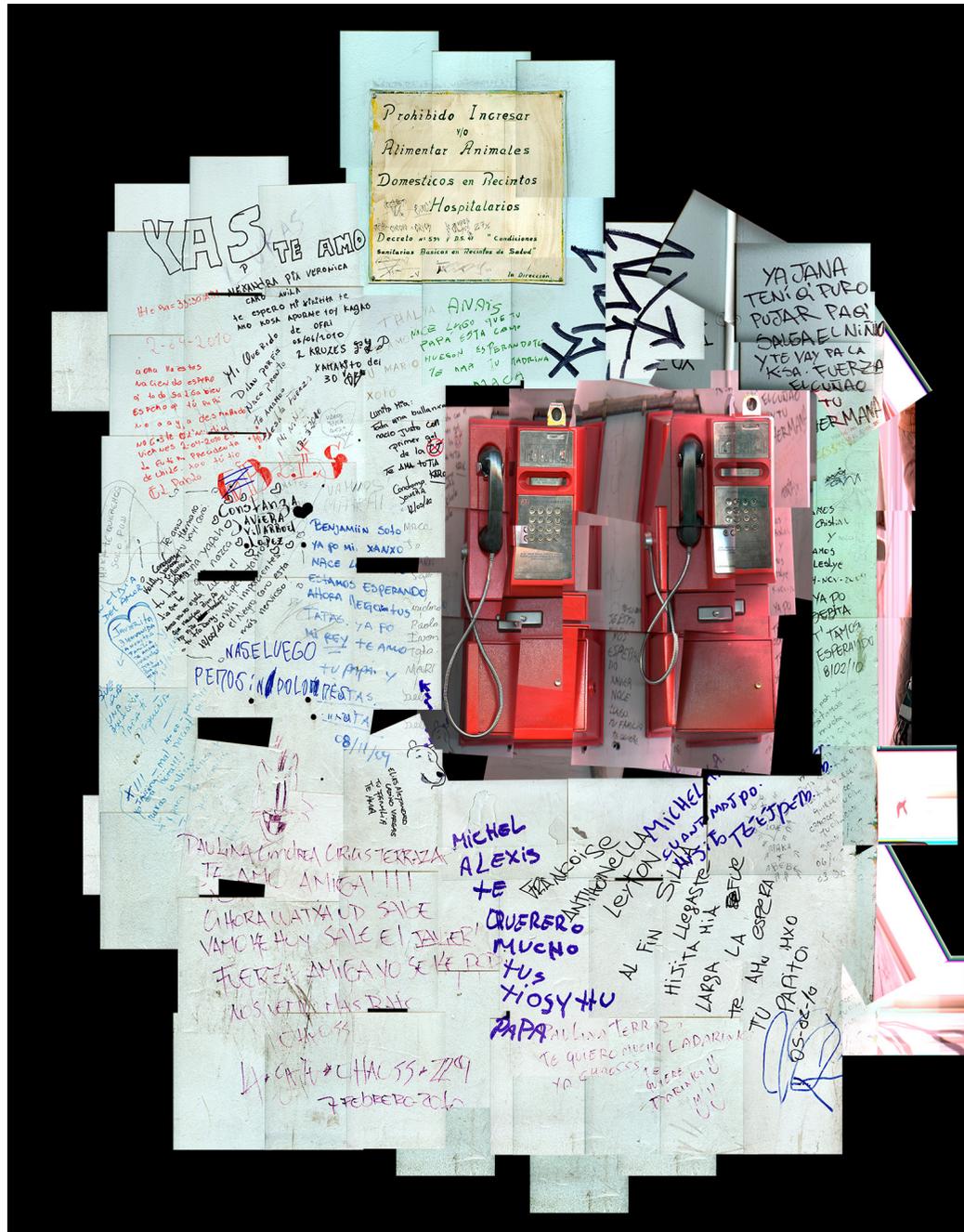




IMAGEN 2.

“LO ENCUENTRO IMPACTANTE, SON DISTINTAS CALIGRAFÍAS, NADIE IMAGINA QUE SE PUEDA CREAR ALGO CON TODO ESO, ¿QUÉ PRETENDE EL AUTOR?”.

GRUPO DE LA TARDE HOSPITAL HORWITZ:

R, V, N, C, C, J, C, A, V, F, L.

“VEO AHÍ, DE NUEVO, CARTAS DE AMOR. AHÍ ESTÁ COMO LA PARTE DE ARRIBA DEL TELÉFONO. ES COMO LA COSITA CUANDO LOS NIÑOS ESTÁN EN LA SALA DE CLASE Y ESTÁN ABURRIDOS Y SE MANDAN MENSAJES”.

NIÑO DE 9 AÑOS, PUENTE ALTO.

IMAGEN 3.

“No sé si son pensamientos o sentimientos, siento miedo porque veo tanta información, no entiendo porque el teléfono está como punto central”.

GRUPO DE LA TARDE HOSPITAL HORWITZ:
R, V, N, C, C, J, C, A, V, F, L.

“Me imagino (...) las cositas que hay en Estados Unidos (...). ¡Ah!, como un teléfono de bomberos (...) ahí los llaman para los incendios, los problemas que tienen. Teléfonos antiguos, así como los que había antes para llamar a las personas (...), se entra en el cosito rojo, se cierra y puedes hablar con la persona que quieras (...). Son como cartas, cartas que se envían los niños u otras personas para saber cómo están e invitarlo a un cumpleaños (...) como mejores amigos.

NIÑO DE 7 AÑOS, PUENTE ALTO.



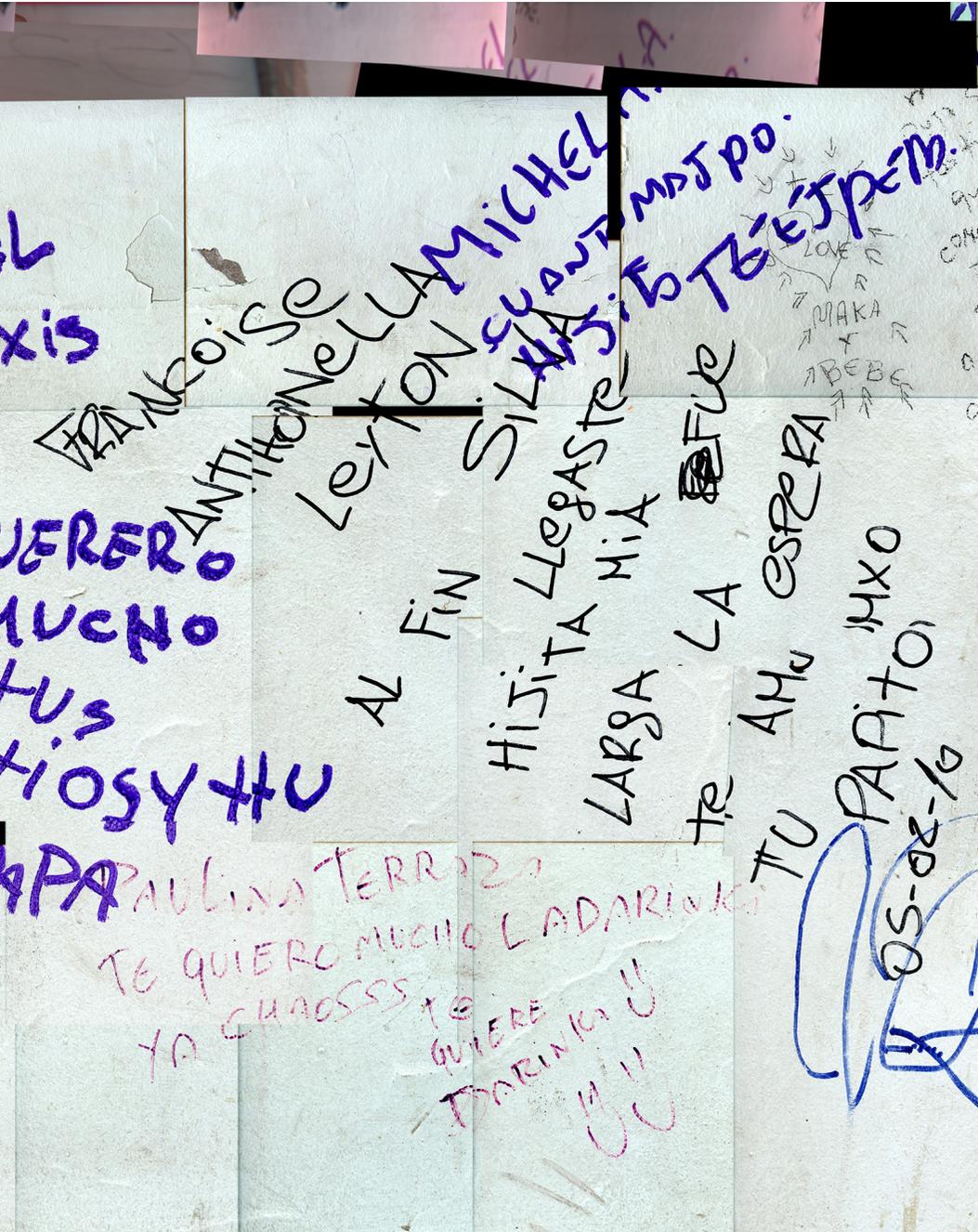


IMAGEN 4.

“PIENSO QUE IGUAL ESTÁ BIEN, PERO NO SÉ SI COMO PARA RAYAR UNA MURALLA, PORQUE ES UN ESPACIO PÚBLICO, DEBERÍA VERSE COMO UN LUGAR MÁS DESPEJADO, MÁS LIMPIO. NO SÉ, ENCUENTRO QUE ES BUENA IDEA, PERO NO SÉ SI HACERLO (...) QUIZÁS EN UNA HOJA HABRÍA SIDO MEJOR”.

JOVEN 15, AÑOS, COLEGIO PARTICULAR, PROVIDENCIA.

“TODOS SE ESTÁN FIJANDO SI ESTÁ BIEN O NO ESCRIBIR EN LAS PAREDES, Y PARA ESO TENDRÍAN QUE DECIRLE A TODO CHILE, PORQUE POR CUALQUIER CALLE QUE UNO PASE VA A ENCONTRAR UNA FIRMA, UN GRAFITI. ENTONCES YO ENCUENTRO QUE ESO ES ALGO QUE YA ESTÁ CARACTERIZADO POR CHILE, COMO QUE NOS REPRESENTA COMO PAÍS”.

JOVEN 15, AÑOS, COLEGIO PARTICULAR, PROVIDENCIA.

IMAGEN 5.

“MUESTRA LO BONITO DE LOS SENTIMIENTOS DE LOS PADRES HACIA SUS HIJOS QUE ACABAN DE NACER, PERO MÁS QUE ESO, YO CREO QUE TAMBIÉN MUESTRA MUCHAS REALIDADES SOCIALES ENTRE LA GENTE QUE ESCRIBIÓ AHÍ Y ENTRE ESTE GRUPO DE PERSONAS Y OTROS GRUPOS COMO LOS QUE PREFIEREN ATENDERSE EN CLÍNICAS PRIVADAS”.

JOVEN 15, AÑOS, COLEGIO PARTICULAR, PROVIDENCIA.

“¡PERO ESO NO PUEDE SER UN HOSPITAL! QUÉ HORROR, POR LA MUGRE DIGO, ¿NO? (...). PERO A LO MEJOR ES AFUERA, NO NECESARIAMENTE ADENTRO”.

GRUPO DE AMIGAS ADULTAS MAYORES, LA REINA.



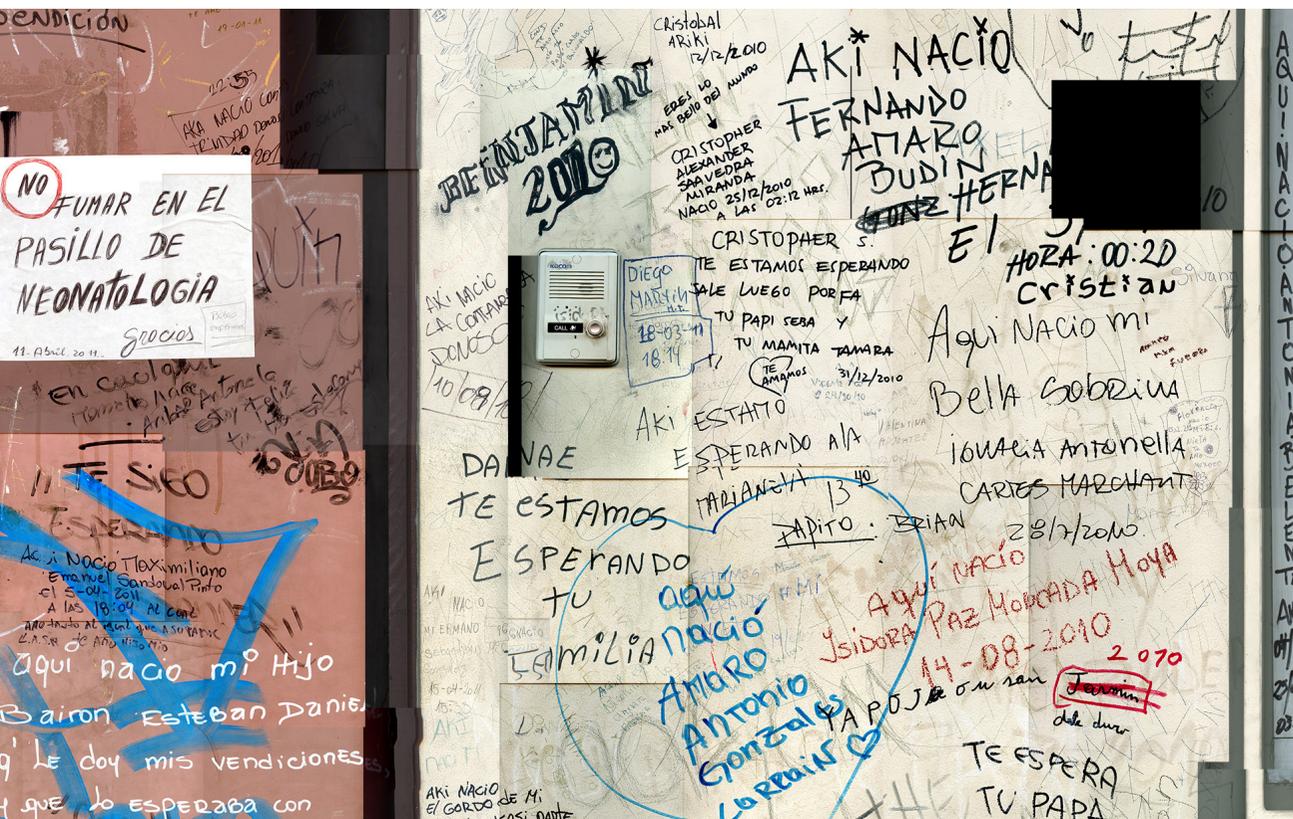


IMAGEN 6.

“ESTO NOS MUESTRA OTRAS REALIDADES, PORQUE SI UNO QUIZÁS VA A UNA CLÍNICA, A UNO NO LO DEJARÍAN RAYAR, ESTARÍA TODO SÚPER REGLAMENTADO. ASÍ QUE LE DA ORIGINALIDAD AL LUGAR, COMO QUE PASA A SER PARTE DE LA IDENTIDAD DEL LUGAR, DE SU ESENCIA”.

JOVEN 15, AÑOS, COLEGIO PARTICULAR, PROVIDENCIA.

“A MÍ ME DA LA IMPRESIÓN DE SUCIEDAD, ¡QUÉ ATROZ!. ME DIO LA IMPRESIÓN COMO DE UN BARRIO POBRE DE SANTIAGO. COMO UNA DE ESAS CASAS QUE DAN A LA CALLE Y TODO RAYADO”.

GRUPO DE AMIGAS ADULTAS MAYORES, LA REINA.

IMAGEN 7.

“AQUÍ ESTÁN HACIENDO UNA CARTA, AQUÍ UN GRAFITI, AQUÍ UN DIBUJO, AHÍ TAMBIÉN, Y AQUÍ SU FIRMA (...) COMO QUE ESTÁN HACIENDO UNA LISTA DE DESEOS O ALGO ASÍ”.

NIÑA DE 10 AÑOS, PUENTE ALTO.

“YO ENCUENTRO BONITO QUE LA GENTE DEJE UN REGISTRO AHÍ DE UN MOMENTO IMPORTANTE, DE UNA PERSONA IMPORTANTE”.

GRUPO DE AMIGAS ADULTAS MAYORES, LA REINA.



EXPANDIR Y RENOVAR EL GÉNERO TRANSFORMACIONES SUBJETIVAS FRUTO DEL ENCUENTRO ENTRE MUJERES

EXPAND AND RENEW THE GENDER SUBJECTIVE TRANSFORMATIONS RESULTING FROM THE ENCOUNTER BETWEEN WOMEN

STEPHANIE OTTH VARNAVA¹

Resumen

A partir de una experiencia de trabajo grupal con mujeres, el presente documento reflexionará entorno a la (im)posibilidad de poner en entredicho ciertos mandatos sociales para transformar el ordenamiento simbólico de la diferencia sexual. En términos general el texto propone que ciertos movimientos grupales articulados entorno a la resistencia, ayudan a vehiculizar la reapropiación del género y la transformación subjetiva necesaria para resignificar las diferencias entre mujeres y varones.

Palabras Claves

Género, poder, resistencia, reapropiación subjetiva

Abstract

Based on a work's group experience with women, this document will reflect on the (im) possibility of questioning certain social mandates to transform the symbolic ordering of sexual difference. In general terms, the text proposes that certain group's

movements articulated around resistance help to promote the reappropriation of gender and the subjective transformation necessary to resignify the differences between women and men.

Keywords

Gender, power, resistance, subjective reappropriation

Fecha de recepción: 22-10-2018

Fecha de aceptación: 02-04-2019

I. Consideraciones conceptuales: el género como una categoría fluida y relacional

“Pensaba que me pasaba sólo a mí”, “creía que era sólo yo”, “entonces no estoy loca”. Esas son algunas de las expresiones que con frecuencia se escuchan en el trabajo con mujeres al ofrecer la posibilidad para hablar y escuchar en un espacio libre de reproches y enjuiciamientos. El intercambio de experiencias tiene distintos efectos en las mujeres, sin embargo, algunos de ellos insisten y aparecen como pieza clave en el trabajo con enfoque de género.

Uno de los primeros efectos proviene del reconocimiento del propio malestar en la voz de otra mujer.

1 Psicóloga, Universidad Católica de Chile. Magíster en Psicología Clínica de Adultos mención Psicoanálisis, Universidad de Chile. Master in Arts Gender, Society and Representation, University College London. Contacto:

Pareciera que poder ver algo de las propias dificultades cotidianas y obstáculos en la vida de otras mujeres permitiera empezar a pensar que aquellas situaciones no son auto provocadas. Es decir, que el malestar que están atravesando no fuese por completo producto de sus propias decisiones sino también de una 'realidad' que se impone, muchas veces con independencia de lo que ellas decidieron y/o desearon. Este reconocimiento permite desculpabilizar el sufrimiento y hacerlas sentir menos solas; dos elementos claves en un trabajo con este enfoque.

En este documento se presentarán algunas reflexiones sobre cómo pensar y promover un trabajo elaborativo que desdibuje los mandatos tradicionales de género y abra nuevas posibilidades subjetivas para los hombres y para las mujeres. Se incluirán ideas y desarrollos conceptuales en torno al poder, la resistencia y la transformación subjetiva en un contexto de trabajo grupal con mujeres que realizan una formación técnica para participar del mundo laboral por la vía de un negocio independiente.

Pensar sobre los efectos psíquicos del poder en, por ejemplo, su impacto en nuestras definiciones de género supone poner en entredicho la tradicional dicotomía y contraposición entre vida psíquica y realidad social. Siguiendo a Jessica Benjamin (1996), incluir la dimensión política (o normativa) de la subjetividad en el trabajo grupal implica necesariamente preguntarse por el lugar del otro en la propia constitución y en nuestro devenir como sujetos. Así, en lo que sigue, se presentará una reflexión sobre los efectos psíquicos del poder y de la sujeción en los procesos de subjetivación y las aperturas posibles para la transformación y la resistencia. ¿En qué condiciones es posible cambiar los ordenamientos preestablecidos?, si, como dice Butler (1990), el ordenamiento social (cultural si se quiere) no puede ser anulado sin que se produzca algún tipo de muerte ¿Podemos transformar si eso supone arriesgar nuestra existencia?

Para pensar estas condiciones es necesario, en primer lugar, visibilizar la relación entre autonomía y dependencia. La autonomía sólo adviene como posibilidad tras la tarea de individuación, es decir,

es uno de los resultados del proceso de volvernos un individuo. Lo anterior sólo es posible en tanto seamos capaces de ubicarnos - de un modo o de otro- en una determinada posición dentro del ordenamiento social. Dicho ordenamiento se hace efectivo a través de discursos o mandatos culturales que, si bien nos sostienen, nos someten. Por eso, dice Castoriadis (2017), para lograr el paso de la heteronomía a la autonomía, el sujeto debe diferenciar su discurso del discurso normativo del Otro, lo que le otorgará posibilidades de transformación subjetiva.

Si bien el género es un componente más dentro de los diversos elementos que se conjugan en nuestra identidad, en este trabajo se abordarán los procesos de subjetivación haciendo un énfasis especial en él. El género se ha entendido tradicionalmente como el conjunto de representaciones, valores y prescripciones sociales que las distintas culturas le otorgan a los cuerpos sexuados (Lamas, 1999). Dicho de otro modo, el género puede ser entendido como la forma en que una sociedad simboliza lo 'propiamente masculino' y lo 'propiamente femenino'. A su vez, este ordenamiento va a sesgar o determinar el tipo de conocimiento que esa comunidad reproduzca. En este sentido, dado que la cultura marca a los sexos con el género, éste, a su vez, marca la percepción que tenemos de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano (Lamas, 1999). Así, los mecanismos psíquicos por los cuales se internalizan los ordenamientos y mandatos culturales más que ser sólo procesos impuestos desde el exterior, también actúan desde nuestro interior al ser transmitidos transgeneracionalmente en el espacio intersubjetivo familiar y social que nos constituye.

Si bien los estudios de género tradicionales han sido exitosos en destacar los determinantes socioculturales de nuestra subjetividad, una y otra vez han eludido el papel del inconsciente en dicha producción. En palabras de Tajer (2013), han dejado de lado cómo se constituye y se determina el deseo en el marco de las relaciones patriarcales. Así, el desafío principal para esta autora es pensar en simultáneo cómo se constituyen los psiquismos en relación con la diversidad de prácticas sexuales y las relaciones asimétricas de poder entre los géneros. De este

modo, los estudios de género que no contemplen la dimensión inconsciente de la realidad psíquica y los complejos dinamismos vinculares por los que se constituye nuestra subjetividad, no serán del todo capaces de dar cuenta de las dificultades para subvertir y transformar el ordenamiento simbólico. Lo anterior pues, tratarán injustamente al cuerpo como un mediador pasivo de las prescripciones culturales, transmitiendo la idea, no del todo cierta, que sólo con voluntad e información es posible cambiar el guión cultural.

Pero, cualquiera que se involucre en este tipo de trabajo descubrirá al poco andar que, si bien las campañas informativas pueden ayudar a poner ciertos temas sobre la mesa, la transformación de las prácticas culturales requiere de otro tipo de movimientos. Es por ello que, con frecuencia, fracasan aquellas intervenciones que suponen que la superación del patriarcado se encuentra en la reeducación y el reacondicionamiento social. Entonces, ¿Cuáles son las condiciones que se necesitan para abrir espacios de expansión y transformación simbólica?, ¿Cuáles son los caminos que debemos buscar para abrir nuevos modos de ser hombre y mujer?

Para abordar estas preguntas es importante reparar en la noción de poder. Los mandatos de género sostienen y reproducen un ordenamiento simbólico que organiza el poder de una manera determinada. Es este modo en que queda distribuido y depositado el poder el que se vuelve importante cuestionar y revisar ¿Quiénes y por qué razones algunos quedan provistos y otros desprovistos de poder?

Coloquialmente el poder se define como aquellas fuerzas externas, explícitas y concretas que reprimen una conducta, un discurso o un modo de ser en el mundo. Sin embargo, el poder también es un mecanismo mucho más complejo e intrincado que se despliega no sólo por la vía del castigo si no también ejerce sus efectos por la vía de la visibilización. Es decir, el poder también se ejerce mediante la construcción de discursos y saberes sobre las cosas y/o las personas: procesos que visibilizan y traen a la superficie una realidad hasta entonces, si bien estaba invisibilizada gozaba de la libertad del anonimato. Con ello, esa realidad- otrora ambigua e invisible- se vuelve analizable, quedando fijada en

un determinado ordenamiento y estatuto de verdad (Foucault, 1976).

Ahora bien, una vía posible para la subversión del estatus quo es la lucha emancipatoria, es decir, la reivindicación de los derechos de las mujeres a través del logro de su reconocimiento y visibilización en las estructuras sociales. Si bien estos esfuerzos son una pieza clave en el proyecto por la equidad, también es cierto que es la relativa 'no pertenencia' de las mujeres al sistema o a los discursos lo que paradójicamente les ofrece mayor libertad para negociar posiciones alternativas de sujeto (Braidotti, 1994). Visto así, una posición híbrida resulta interesante; considerar la transformación cultural incluyendo dos aristas, una que permita el reconocimiento y otra que posibilite la reinención.

Esta mirada da cuenta de una manera particular de entender la categoría del género. En este texto lo abordaremos como algo distinto al conglomerado de representaciones culturales (Rubin, 1975). Los cuerpos, en este entender, no son entidades pasivas sobre los cuales la cultura imprime su marca. Estos, en un movimiento opuesto e impulsados por fuerzas inconscientes, encuentran las grietas por las cuales resistir y particularizarse. El género, será comprendido entonces como aquello que emerge de las relaciones de poder propia de las relaciones sociales entre cuerpos distintos (Scott, 1999).

Así, salida a la emancipación no radica situar a las mujeres en espacios tradicionalmente masculinos para que éstas obtengan visibilidad, pues la subversión sostiene la lógica binaria. Tampoco de revalorizar y ensalzar lo femenino cayendo, con ello, en su cosificación y fijeza. Una mirada híbrida, que contemple el género como fruto de las relaciones sociales/de poder, permite pensar que las transformaciones simbólicas podrían provenir de repensar las dinámicas vinculares. Reconocer la diversidad en los vínculos podría abrir espacio a la proliferación de los proyectos subjetivos. Reconocer y dar lugar simbólico a proyectos vinculares alternativos para ensayar- una y otra vez- distintos modos de convivencia entre los géneros donde sea posible escenificar maneras diferentes de nuestra insoslayable diferencia sexual.

Una lectura al género de este tipo permite, por otro lado, abandonar la idea de totalidad y cohe-

rencia del Self. Sacar al género del lugar de la identidad y ponerlo como fruto de una posición vincular, permite darle lugar a su fluidez y dinamismo. El género, desde esta óptica, es el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significaciones culturales, pero también las performamos (Butler, 1990). Así, este puede ser leído como un acto reapropiativo e interpretativo donde los mandatos, a la vez que se reproducen, se performan en cada encuentro vincular.

A continuación, se retomarán algunos ejes de análisis del trabajo con grupos de mujeres. Se trabajarán algunos recortes de material clínico de un grupo en particular que se reúne diariamente por un periodo de cuatro meses para llevar a cabo un proceso de formación para diseñar e implementar sus propios negocios. Trabajar para potenciar la participación laboral femenina por la vía del emprendimiento supone no sólo ofrecer instancias formativas donde se entreguen herramientas técnicas, capacitaciones, etc., también requiere ofrecer condiciones de posibilidad para que las mujeres puedan ver y poner en común ciertas situaciones de vida cotidiana que dificultan sus posibilidades de desenvolverse con comodidad en tales espacios sociales

En el programa del cual se desprende este trabajo, se han atestiguado las distintas dificultades que atraviesan sus participantes para compatibilizar las responsabilidades y exigencias de la formación con las responsabilidades reproductivas vinculadas al mundo doméstico. Por otro lado, se ha presenciado cómo determinados mandatos de género - hiperpresentes en la cotidianidad de las mujeres que trabajan en el programa - las ubican incansablemente en lugares privados, reprochándolas cuando intentan transgredir el orden instituido:

Una como mujer tiene sus necesidades y las va postergando. Mis hijos estaban acostumbrados a que las cosas estuvieran, cuando no estaban las exigían y ahí me di cuenta que algo no había hecho bien. Yo conversaba con Pilar sobre mis atrasos a clases, le expliqué que mi marido es machista y que se acostumbró a que estuviera todo limpio, pero ahora protesto, me defiende, lo mismo que con mis hijos. Me vi

la cara en el espejo, vi que tenía que abrir un espacio para mí, quererme más. Pienso que mi esposo es así por mi suegro, que es un hombre ultra machista, cuando me casé me decía que si quería pan y casa no tenía que salir, ni hablar con nadie. (Joselyn, participante del grupo de reflexión)

Esta viñeta, extracto de una sesión grupal, muestra que si bien la subjetividad se encuentra anclada en múltiples categorías -etnia, edad, nacionalidad, clase social, etc.- los mandatos de género parecieran tener un efecto transversal pues no sólo se encuentran presentes en las interacciones de las personas, sino también en el modo en que se encuentran estructuradas y organizadas las instituciones y nuestros grupos de pertenencia. Ahora bien, existen mandatos de género que penetran la subjetividad de manera más implícita y profunda que otros. Al respecto, un elemento interesante es considerar la posición y relación ambivalente que muchas mujeres sostenemos con las significaciones imaginarias asociadas al *ser* mujer. Por un lado, es posible identificar que en ciertos momentos las mujeres participamos de dicha economía simbólica: respaldando, sosteniendo y reproduciéndola, y en otros, buscamos rehacer y renovar nuestro modo heredado de ser mujer con mayores grados de libertad (Segato, 2003). Dicho de otro modo, una parte de la mujer asume la posición que le es atribuida, mientras, a su vez, permanece un resto de ella que no cabe enteramente con aquello que le es asignado: un algo más, una agencia libre, un 'deseo otro' que no se ajusta a las lógicas de la sumisión. La mujer es, en este sentido, una posición híbrida, un anfibio del orden del estatus y del orden del contrato, con una inserción doble en el sistema total de relaciones (Segato, 2003). Es en dicho calce imperfecto entre sí misma y su cultura, entre su corporalidad y el discurso, donde se encuentra la incomodidad que permite darle un lugar a la resistencia y a su transformación.

Es importante considerar que, para provocar innovaciones verdaderamente capaces de resolver o transformar el problema planteado (el que la arbitrariedad de la subordinación en la mujer haya

devenido natural), no basta con incluir a aquellos menos representados a las estructuras hegemónicas. En paralelo al reconocimiento, se deben forjar prácticas menos restrictivas y vínculos interpersonales menos asimétricos que sean capaces de desarticular los ordenadores de sentido convencionales, no sólo en términos colectivos (la idea de mujer) sino también personales (al interior de cada mujer).

II. Algunas reflexiones sobre la técnica: dispositivos de intervención en pos de la transformación

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para una intervención o programa tenga alcances transformadores? A continuación, se presentará una experiencia de trabajo con un grupo de mujeres con el objetivo de abordar dicha pregunta y esbozar algunas reflexiones que permitan responderla. La experiencia de trabajo grupal se encuentra anclada a un programa de fortalecimiento de la participación laboral femenina por la vía del emprendimiento. Dicho programa vela para que tanto sus objetivos como sus prácticas guarden un enfoque de género y promuevan el desmantelamiento de los órdenes simbólicos tradicionales, permitiendo que la participación social y laboral, junto con significarle una mayor autonomía (económica, por ejemplo), también le permita reapropiarse de la capacidad para elegir y poder conducir su proyecto vital según estime.

Este programa de participación sociolaboral guarda las lógicas de un dispositivo pues interviene con una consideración especial por las formas y mecanismos por los cuales se distribuye el poder tanto entre la institución y sus participantes, como entre los participantes mismos.

Se llamará dispositivo a todo aquello que tiene la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos (Agamben, 2011). Así, se podrían distinguir dos grandes categorías: el sistema de los seres vivos (o las sustancias) y el de los dispositivos. Entre ambos, como tercera clase, podemos ubicar la categoría de los sujetos. Bajo esta lógica, se llamará

sujeto a *aquello* que resulta de la relación vis a vis, por así decirlo, entre los seres vivos y los dispositivos (Agamben, 2011).

En este sentido, un programa de intervención -entendido como un dispositivo- va a encontrarse y desencontrarse con un determinado ser viviente (las mujeres participantes en este caso), modelando una cierta subjetividad a partir de dicho acercamiento. Al respecto, es importante entonces asegurar que no exista una absoluta correspondencia entre ambos sistemas, pues es sólo la diferencia entre ellos (dispositivo y sujeto) lo que permite que surja la particularidad del ser viviente o, dicho de otro modo, que se despliegue aquello que se resiste a ser capturado por la lectura simbólica que suponen los dispositivos:

Nosotros somos políticos, no hacemos política, pero somos personas políticas. Nosotros somos una sociedad muy pacífica, muy sumisa, a nosotros no nos gobiernan los políticos sino los empresarios que tienen una mentalidad de terrateniente se preocupan por preservar la lógica de la encomienda. (Amanda, participante del grupo de reflexión)

Seres políticos, seres gobernados. El texto citado da cuenta de las posibles posiciones frente al poder: la subordinación o la rebeldía. Esta dialéctica se encuentra permanentemente presente y no es sencilla de eludir. Pareciera, más bien, que lo importante es su visibilización y poder definir una posición, no necesariamente fija, entre ambas. Por otro lado, la lógica de la encomienda aparece no sólo como una metáfora útil, sino también como un pedazo del pasado colonial que nos recuerda un modo particular de distribución del poder y de organización social.

Tal como fue señalado en el inicio de este documento, si bien el poder supone un grado de imposición, ésta puede tener distintas implicancias. Por un lado, cuando la imposición se ejerce para instaurar respeto (bien sea por las diferencias generacionales, sexuales y/o culturales), el poder opera como organizador vincular. Sin embargo, cuando el poder se ejerce a través del sometimiento

- como en la lógica de la encomienda por señala la cita- lo que se establece es un vínculo de dependencia donde, si bien el más fuerte da protección al más débil, el último debe guardarle fidelidad y obediencia. En otras palabras, cuando la imposición propia de todo vínculo se ejerce a través del sometimiento, su efecto es “*eliminar la voluntad y libertad de la otra persona*”, como señaló una participante de la Casa de los Proyectos en una sesión del grupo de reflexión.

Como se ha dicho, el poder opera como un organizador de los vínculos, por lo mismo, es importante reflexionar sobre cómo el equipo de coordinación ejerce su poder sobre los grupos que interviene, independientemente de que estos sean de formación, esclarecimiento y/o terapéuticos. Una manera de ponderar esto es preguntarse por la posición que toman los coordinadores grupales de Casa de los Proyectos respecto de su saber sobre las mujeres que acompañan.

El coordinador en los grupos ocupa el lugar de “cooperador” que instaura una posición generacional que lo diferencia del grupo (Jaitin, 2017). Su saber le permitiría descifrar los movimientos arcaicos y regresivos del grupo ofreciendo su capacidad de continencia, para ayudar a elaborar las ansiedades que atraviesan el campo transferencial, del que el coordinador es también parte. Sin embargo, es necesario que se desmarque de la posición de líder que le asigna el grupo; esto, no sólo para promover el liderazgo al interior de este, sino también para hacer aparecer distintas posibilidades (puntos de vistas, percepciones, relatos, historias, etc.), para que cada mujer pueda representarse a sí misma como sujeto “existente y emergente” en el grupo. Estas consideraciones respecto de la posición del coordinador grupal permiten el reconocimiento de la existencia de cada participante, la validación de su propio saber, permitiéndole situarse en una posición vincular diferente. De este modo se produce un reordenamiento en la manera como ha circulado y se ha fijado el poder en sus relaciones, posibilitando, la reinvención de interpretaciones y pautas de género más singulares producto del contacto con su propia subjetividad. Este modo de operar en la coordinación permite, además, que proliferen múlti-

ples interpretaciones del ser mujer, saliéndonos del marco binario con el cual quedan capturados los géneros tradicionalmente. Así, en clave Foucaultiana, la táctica no es trascender las relaciones de poder, sino hacer que proliferen una multiplicidad de posiciones políticas para que el modelo de poder como opresión o regulador deje de ser el único y, por ende, el hegemónico (Butler, 1982).

Ahora bien, diversificar las posiciones de poder al interior del tejido vincular grupal no es un trabajo exento de dificultades, es muy fácil revertir las posiciones en su contrario, pasando del lugar del sometimiento al del opresor.

Muy cerca del término de un proceso de trabajo grupal, en una de las sesiones ocurrió un acontecimiento que le permitió a las mujeres tomar conciencia hacia dónde estaban girando sus transformaciones subjetivas cuando se rebelaron a la lógica de la encomienda. Las producciones grupales que, durante 15 sesiones habían dado cuenta de la importancia de visibilizar y transformar la posición de opresión y vulneración que muchas mujeres ocupamos dio un giro inesperado.

Minutos antes del inicio de la sesión, una alumna comenta a sus compañeras en presencia de uno de los miembros de la dupla de coordinación, que en los medios de comunicación se había difundido la noticia de un caso dramático de violencia de género. Un grupo de cinco hombres había asaltado y atacado brutalmente con un madero a una mujer que se empleaba como trabajadora del aseo de una universidad hasta matarla. El grupo recalcó en distintos momentos que los hombres eran todos inmigrantes:

El otro día vi un haitiano o colombiano, no sé, era un negro, viendo a una niña, les gustan las menores, se casan con menores, sus raíces son diferentes a las nuestras, son más violentos, tienen otros hábitos, comen hasta ratones (...). (Katherine, participante del grupo de reflexión)

A estas declaraciones le siguieron varias otras del estilo. Parecía que la nacionalidad de los asaltantes aparecía como un eje identitario nuevo que permitía invertir la distribución tradicional del poder y proyectar determinados aspectos de su realidad

política y social, pero también psíquica y pulsional. Es como si la nacionalidad inmigrante les hubiese permitido a las mujeres proyectar y depositar en otro un monto importante de la violencia que, hasta entonces, habían declarado ellas sistemáticamente padecer. En otras palabras, más que mujeres -en esa relación- ellas eran chilenas, posicionándose en un lugar hegemónico respecto del inmigrante. Desde allí, motivadas por las reacciones retaliativas que la violencia suscita, desplegaron durante la sesión contenidos y miradas totalitarias, anuladoras de la subjetividad de todo aquel que fuese extranjero. Algo particularmente llamativo puesto que uno de los miembros de la dupla es inmigrante, algo que fue absolutamente desconsiderado, al menos en el sentido manifiesto; en el sentido latente, parecía que el monitor se había convertido en sujeto-objeto de depositaciones y proyecciones del grupo. Al finalizar la sesión, la otra coordinadora de la dupla (mujer - chilena), ocupando otro lugar transferencial, parecía que estaba en otras condiciones para intervenir, devolviéndole el siguiente contenido al grupo:

(...) Esta conversación nos ha mostrado algo de nosotras mismas, algo difícil de ver, o de reconocer. En este tiempo hemos hablado de las mujeres en el lugar de la subordinación, pero parece que ahora se dio vuelta la tortilla. Vemos que la violencia pudiese estar también del lado de nosotras, cuando estamos en un lugar de poder... en la casa, como madres o como chilenas. Hoy hablaron desde el lugar de la mayoría, desde la nacionalidad.

Esta intervención facilitó las posibilidades de que pudiesen reconocer y re-apropiarse subjetivamente de distintos elementos de la realidad psíquica grupal y en cada una de las mujeres participantes, abriendo nuevas vías para poner en entredicho las definiciones con las que tradicionalmente han delimitado su experiencia de *ser* mujer.

Ahora bien, este acontecimiento grupal significó distintos efectos transfero-contratransferenciales por los que corrió la posibilidad de reapropiación del género, tanto para el grupo de mujeres como para la dupla interventora. Por un lado, significó

un desdibujamiento y posterior reordenamiento de las dinámicas implícitas de poder entre el grupo y la dupla de coordinación. Lo que en el contenido manifiesto era un ataque hacia los perpetradores del crimen, en el contenido latente era vivenciado como un ataque a todo aquel en condición de extranjería, quedando *el otro* en un lugar denostado, devaluado y subordinado - revirtiendo así la posición en la que ellas (en tanto mujeres) sistemáticamente han sido posicionadas por las estructuras conservadoras del orden patriarcal.

Por otro lado, permitió poner de manifiesto que el poder es ejercido desde distintas aristas de nuestra identidad; según nuestra edad, nacionalidad, posición socioeconómica, nivel de educación, sexualidad, entre otros. Visibilizar que el poder yace en distintas dimensiones y que, por ende, es múltiple, dinámico y particularmente complejo cuando se es mujer en determinados contextos; las participantes de la Casa de los Proyectos provienen de sectores periféricos y estigmatizados de la región Metropolitana. Al respecto, una de las participantes señaló hacia el final de la sesión:

“Cuesta pensar cuando estamos en el lugar de la mayoría, cuando ocupamos el lugar de poder. Pero es verdad, el poder lo podemos ejercer de muchas formas, incluso cuando pensamos que sabemos más y desconocemos las preguntas de las compañeras”.

Ahora bien, si este acontecimiento grupal y su posterior elaboración alcanzó efectos re-apropiativos y transformadores de las pautas con las que se venía pensando y definiendo la experiencia y posición social - y política - de la mujer, es también por lo siguiente. Pareciera que sólo es posible visibilizar nuevas posiciones vinculares donde, por ejemplo, ellas ejercen poder, cuando existe el reconocimiento y la legitimación (en este caso del equipo de coordinación) de la posición de subordinación que cotidianamente experimentan.

Así, sólo tras el reconocimiento e interrupción de esa posibilidad vincular al interior del grupo, cada mujer estaba en mejores condiciones para visibilizar e internalizar otras aristas de atravesamiento iden-

titario que complejizan su posición respecto a su género, al poder y su potencial autoridad. Dicho de otro modo, sólo tras un trabajo de reconocimiento y no-reproducción de la violencia política y simbólica que las instituciones y sistemas ejercen sobre la subjetividad de las mujeres, es posible que se abra la posibilidad de analizar y ver el efecto de los propios privilegios abriendo nuevos caminos para dibujar nuestro género. Aun cuando éstos sean menores o secundarios, su visualización tiene efectos enriquecedores; pues permite identificar las distintas capas por donde circular nuestro poder, integrándolas a nuestra posición subjetiva, recuperando cierta autonomía y creando nuevas posibilidades identificatorias para nuestro género.

Asumir y apropiarnos de un género de manera auténtica no es una acción instantánea. Se trata de un proyecto laborioso, estratégico y, en su mayor parte, encubierto; “llegar a ser género es un proceso, impulsivo, aunque cuidadoso, de interpretar una realidad cultural cargada de sanciones, tabúes y prescripciones” (Butler, 1982. p. 309). Dicho de otro modo, la transformación simbólica por la cual la reinención del género se produce, más que ser una creación radical, es una renovación y apropiación de la historia cultural en los términos corpóreos de uno (Butler, 1982).

Para lograr lo anterior se hace necesario pensar dispositivos alternativos a las intervenciones tradicionales que cuestionen e interrumpan las lógicas y mecanismos más típicos por donde se distribuye y circula el saber y el poder. Al respecto la noción de profanación es particularmente provechosa (Agamben, 2011). La profanación nos ofrece la posibilidad de pensar cómo construir un contra-dispositivo que restituya al uso común, más cercano al de los vivientes, *aquello* que la norma capturó y determinó. Pareciera que es mediante la profanación o, en mis palabras, desde la transgresión de la norma con lo más propio, que es posible adquirir una nueva verdad sobre uno mismo. En el trabajo de acompañamiento y transformación simbólica de los géneros, donde la apuesta está en la construcción de acuerdos vinculares más singulares, auténticos y horizontales, la pregunta por cómo profanar nuestros dispositivos es urgente.

III. Reflexiones finales: el valor de la libertad de volver a mí. La revelación de las mujeres fantásticas

Llegamos con mucha carga porque se asume que es la mujer quien tiene que cuidar. Estábamos puestas en el hacer, no en el ser. No sentíamos la libertad de expresarnos tal cual como éramos, cuesta mucho romper las reglas. Veníamos buscando enfocarnos en lo que queríamos, rescatar la fuerza que nos habían quitado. Nos vimos cara a cara en el espejo, nos armamos nuevamente, es agobiante sentir que remas sola. Hoy tenemos algo más que decir (...) (Extracto de una narrativa construida grupalmente al término de la formación).

En este documento he buscado ofrecer cierto contenido teórico y material clínico que nos facilite la reflexión sobre el entrecruzamiento del poder con una determinada organización vincular, y las posibilidades para reapropiarnos y recrear nuestro género. Ha sido un intento por articular determinados elementos técnicos y éticos que permitan instalar un dispositivo profanado o, en otras palabras, un contra-dispositivo que no atrape y determine la verdad del sujeto, sino que permita su reconocimiento, dándole lugar a sus elementos más propios y muchas veces contradictorios de quienes trabajamos.

Poco a poco las mujeres se apropiaron e hicieron suyo el espacio. Lo que en un principio estaba pauteado y marcado por la llegada de los facilitadores y las sillas dispuestas en un ordenamiento circular, empezó a perder sentido. El grupo, hacia su término, muchas veces comenzaba sin los facilitadores, alrededor de una mesa, tomando un café. Tales “transgresiones al encuadre” son también modos cotidianos y espontáneos de subvertir y hacer circular el poder entre nosotros de una manera diferente, estrategias micropolíticas de reordenamiento que, con posterioridad y en otros contextos, puedan tomar la forma de resistencia y transformación. Sin embargo, habría que pensar de qué modo y en qué extensión estos movimientos micro-políticos por los cuales se redistribuyó y re-ordenó el poder, permi-

tiéndoles de-construir y apropiarse de su ser-mujer, pueden encauzarse y proliferar en otros contextos y dimensiones de la sociedad y de sus vidas. En otras palabras, reconocer los límites de los contra-dispositivos permite mantener abierta la pregunta y la búsqueda de estrategias de resistencia que puedan operar en contextos diversos y siempre cambiantes.

El interjuego entre la subordinación y la rebeldía parece ineludible, necesario y estructurante. Así, cualquier movimiento contra el sometimiento tendrá que partir necesariamente desde él, sólo ocupando y reconociendo dicho lugar es posible su resignificación, transformando el poder que me constituye en el poder al que me opongo.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Benjamin, J. (1996). *Lazos de Amor: Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia UP.
- Butler, J. (1982). "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault" en S. Benhabib & D. Cornwell (eds). *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Butler, J. (1990). *El Género en disputa*. Londres: Routledge.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: TusQuets Editores.
- Foucault, M. (1976). *La Historia de la Sexualidad, Vol 1. La Voluntad del Saber*. Buenos Aires: Editores Siglo XXI.
- Jaitin, R. (2017). Prólogo. En H. Foladori y N. Ruiz. *Pensar en grupo: el trabajo de cooperar*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Lamas, M. (1999). Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. *Debate Feminista*, 20, 84-106.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women. en R. Reiter (Ed.) *Toward an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review. (pp. 157-210).
- Segato, R. (2003). *Estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Scott, J.W. (1991/1999). *La experiencia como prueba*. En C. Neus y M. Torras (Eds.). *Feminismos literarios*. Madrid: Arco.
- Tajer, D. (2013). Diversidad y Clínica psicoanalítica: apuntes para un debate. En A. Fernández y W. Siquera (2013). *La diferencia desquiciada. Géneros y Diversidades Sexuales*. Buenos Aires: Editorial Biblos. (pp. 123-142).

BIO-RESISTENCIA: REFLEXIONES SOBRE PODER, VIDA Y RESISTENCIA EN TORNO AL CONFLICTO AMBIENTAL EN QUINTERO Y PUCHUNCAVÍ

BIO-RESISTANCE: REFLECTIONS ON POWER, LIFE AND RESISTANCE REGARDING THE ENVIRONMENTAL CONFLICT IN QUINTERO AND PUCHUNCAVÍ

JUAN PABLO SÁNCHEZ SEPÚLVEDA¹

Resumen

Este ensayo reflexiona sobre los problemas medioambientales ocurridos en las localidades vecinas de Quintero y Puchuncaví, ubicadas en la zona norte de la región de Valparaíso, debido al parque industrial que se encuentra contiguo. Ante esto, se plantea la siguiente interrogante ¿cómo se resiste mientras se vive en una zona de sacrificio? Para responder está interrogante se comienza por describir el conflicto desde sus inicios. Posteriormente, se discuten los conceptos de poder, vida y resistencia. Finalmente, se propone la noción de *bio-resistencia* para analizar los hechos y para repensar la resistencia que la vida misma realiza ante las formas de vida impuestas por el poder.

Palabras claves

poder, vida, resistencia, Quintero-Puchuncaví, bio-resistencia.

Abstract

This essay reflects on the environmental problems that occurred in the neighboring towns of Quintero and Puchuncaví, located in the northern area of the Valparaíso region, due to the fact that the industrial park is contiguous. Before this, the following question appears: How do you resist while living in a sacrificial zone? It begins by describing this conflict from its beginning to answer this question. Subsequently, the concepts of power, life and resistance are discussed. Finally, the notion of *bio-resistance* is proposed to analyze the facts and to rethink the resistance of life itself.

Keywords

Power, life, resistance, Quintero-Puchuncaví, bio-resistance.

Fecha de recepción: 05-10-2018

Fecha de aprobación: 02-04-2019

1 Cientista Político, Universidad Diego Portales. Magíster en Comunicación Política, Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile. Contacto: sanchezsepulvedajp@gmail.com

Introducción: contexto del conflicto ambiental Quintero-Puchuncaví

Durante las últimas semanas distintos medios de comunicación han tenido en la palestra el problema de contaminación que se vive en las comunas vecinas de Quintero y Puchuncaví, ubicadas en la zona norte de la región de Valparaíso, todo esto debido al parque industrial que se encuentra contiguo. Este conflicto no surgió ahora. De hecho, esto comenzó desde que el Complejo Industrial Ventanas se instaló en 1964 y donde empezó a funcionar la primera fundición y refinería de cobre de la Empresa Nacional de Minería (ENAMI). Posteriormente, este parque industrial fue creciendo hasta convertirse en lo que es hoy en día: un complejo que contiene termoeléctricas a carbón, una refinería y una fundición de cobre, empresas vinculadas a la distribución de hidrocarburos, algunas dedicadas al almacenamiento de químicos y otras tantas encargadas de la distribución de gas (Bolados & Sánchez, 2017).

Años después de la instalación, se detectó, por una parte, la destrucción de las principales actividades económicas que le daban sustento a las personas de dichas comunas. Tanto la agricultura como la pesca artesanal se vieron afectadas y generaron problemas para la producción y subsistencia. Por otra parte, y en relación a las consecuencias que la instalación del parque industrial tuvo en la salud de las personas, a fines de los años ochenta algunos estudios indicaron que los agentes tóxicos que se encontraban en el aire eran un riesgo para la calidad de vida de la población (Chiang, 1989; Cruz & Villalobos, 2013; Ministerio del Medio Ambiente, 2014, citados en Bolados & Sánchez, 2017).

Como se puede apreciar, la intoxicación de 45 estudiantes a causa de un gas desconocido, ocurrido a fines del mes agosto del 2018, no es un caso aislado. Es más, es uno de los tantos eventos contaminantes que han puesto en riesgo y han menoscabado la salud y la vida de la población de dichas comunas vecinas (Carmona & Jaimes, 2015). Pero el problema no acaba ahí. Sumado a las pésimas condiciones medioambientales, se debe señalar que no existe una disponibilidad de servi-

cios públicos e infraestructura urbana que esté a la altura de las circunstancias (Carmona & Jaimes, 2015). Ante esto, el problema se asume como una cuestión que concierne a los derechos fundamentales de las personas.

De acuerdo a Carmona y Jaimes (2015), da la impresión de que “la efervescencia mediática sobre Quintero-Puchuncaví se ha basado en la catástrofe, puntualmente en los episodios de crisis ambiental, y no en la condición permanente de desigualdad ambiental y social de la zona” (p. 75). Es decir, el punto más importante que debe ser tomado en consideración, pareciera no ser preocupante. La forma de vida que ha tenido que vivir la población de Quintero y Puchuncaví es, justamente, uno de los puntos centrales que representa el conflicto. En otras palabras, la desigualdad con que son tratadas ciertas vidas.

Todo esto busca ser justificado ya que el beneficio para el país es grande y le permite avanzar y/o desarrollarse (Carmona & Jaimes, 2015). Ante esto, es que dichas comunas son consideradas como “zonas de sacrificio”, lo cual hace alusión a aquellas localidades que sufren daños ambientales a causa del neoliberalismo, pero que dichos daños son vistos solo como los costos que se deben asumir para el progreso (Di Riso et al., 2012; Vallejo & Liberona, 2012, citados en Bolados & Sánchez, 2017).

Dicho de otra manera, las zonas de sacrificio son localidades altamente contaminadas por metales pesados como el plomo, cobre y arsénico que, por razones políticas, económicas y/o sociales, se han visto perjudicadas a causa del modelo de desarrollo (Bolados, 2016; Bolados & Sánchez, 2017) que genera una “desvalorización de otras formas de producción y de vida diferentes a las de la economía dominante” (Svampa & Viale, 2014, citado en Bolados, 2016, p. 111).

De acuerdo a lo dicho hasta ahora, se pueden identificar varias preguntas que resultan del problema descrito. Por ejemplo, ¿es ético considerar que ciertas formas de vida deben ser asumidas como los costos para el progreso? ¿Hay algo que las comunidades puedan hacer para “vivir bien”? ¿Cuál es el rol que debe asumir el Estado para enfrentar

estas problemáticas a corto, mediano y largo plazo? ¿Se les puede reclamar un desarrollo ético a las empresas del parque industrial? Todas estas interrogantes resultan igualmente válidas. Sin embargo, este trabajo se enfoca precisamente en aquella pregunta que pareciera estar por debajo de todas las anteriores. Se encuentra debajo de las demás no porque las demás sean más importantes, sino porque dichas preguntas albergan un denominador común que es omitido: La vida.

Hay algo en ella que llama la atención. Algo que resulta indescifrable. ¿Cómo se puede resistir ante una situación como esta? ¿Cómo se resiste mientras se vive en una zona de sacrificio? ¿Existe alguna relación entre esta forma de vida y el poder? ¿Puede considerarse a la vida misma como una manera de resistir? ¿Puede la vida resistir a la vida? Estas son algunas de las preguntas que se insertan en este trabajo.

Para exponer el desarrollo de estas preguntas, se procederá de la siguiente manera. En primer lugar, se abordarán los conceptos de biopolítica y biopoder para situar al lector en el marco analítico desde el cual se escribe. En segundo lugar, se hablará sobre las nociones de vida y cuerpo, ya que se considera que son dos conceptos que se entrecruzan fuertemente al momento de analizar la sociedad contemporánea y que ayudarán a pensar el conflicto ambiental de Quintero y Puchuncaví. Finalmente, se tratará el concepto de resistencia y se propondrá el concepto de *bio-resistencia* a fin de interpretar lo que ocurre en las comunas anteriormente mencionadas. Es importante aclarar que este concepto (bio-resistencia) no busca acabar la discusión al respecto, al contrario, intenta aportar como una herramienta interpretativa y pretende ayudar a abrir debates.

Primera parte: el biopoder y la biopolítica como marco de referencia

Desde que Foucault desarrolló la idea del biopoder en el capítulo “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en su texto *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber* (2007), este concepto no ha pasado desapercibido para las Ciencias Sociales. En él, quiso registrar el paso o la evolución que el poder

había sufrido desde el siglo XVII. Para Foucault, el poder antes se ejercía para matar, era el derecho que tenía el soberano para “exigir la muerte” (Foucault, 2007, p. 164). Esto cambió y el poder dejó de ser pensado, señala el autor, como algo que destruía o doblegaba la fuerza, la vida y el cuerpo. Ahora se entendía como aquello que propugnaba su mantención y desarrollo. La vida, la fuerza y el cuerpo ahora eran producidos, incitados a crecer y a ordenarse. De esta manera, el poder podría entenderse como una situación estratégica de relaciones con fines productivos al interior de una sociedad (Foucault, 1979, 2001, 2007). Por esta razón, el poder deja de ser comprendido como algo a poseer, algo que se puede detentar, y empieza a ser pensado como algo que fluye y se encuentra en las distintas relaciones humanas al interior de la sociedad. Estas múltiples e incesantes relaciones son capaces de conformar una amplia gama de prácticas y discursos (Toscano, 2016). Prácticas que pueden interpretarse como aquellas formas de vida impuestas a una sociedad, o a una parte de ella. Por consiguiente, el poder genera desigualdad, establece como se pueden vivir ciertas vidas y como se pueden desproteger otras tantas. Dicho en palabras del propio autor, se establece “el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte”² (Foucault, 2007, p. 167).

El biopoder tenía dos maneras de ser dispuesto sobre la vida y ante los cuerpos: la *anatomopolítica del cuerpo humano* y la *biopolítica de la población*. La primera, toma en consideración al cuerpo mismo. Lo ve como una máquina a la cual se le pueden realizar arreglos, se puede mejorar su rendimiento y se pueden obtener utilidades a partir del proceso productivo al cual está sometido y/o sujeto. La segunda manera, formado hacia mediados del siglo XVIII como lo señala el autor, tiene como objeto principal a la población. Esta se enfoca en la salud, la mortalidad, los nacimientos y todas aquellas variables que afectan a la población-especie.

Mediante estos dos polos en los que se desarrollaba el poder sobre la vida, se puede observar como la visión economicista es una racionalidad que cruza

2 El uso de las palabras en cursiva es original del texto.

de cabo a rabo. Todo se ve atravesado por la lógica de la producción. Es allí, dice Foucault, donde el poder y la economía generaron un lazo indisoluble. El poder sobre la vida “(...) fue un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo” (Foucault, 2007, p. 170), en tanto supo tomar el control de la sociedad.

Resumiendo, los últimos párrafos podríamos decir que Foucault, en el último capítulo de *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, nos invita a pensar sobre el cambio del poder, pasando de un poder soberano a un *biopoder*, y el rol que asume el cuerpo al momento de la politización de la vida. Está dejando claro, a su vez, la importancia de la economía en todo este proceso, la cual pasa a ser un dato clave dentro de la ecuación. Más aun, pasa a ser la lógica que prima en todo tipo de relación que se establezca con los cuerpos y que tenga como objetivo la vida misma.

Cuando entendemos que la economía resulta ser la lógica que prima por sobre la vida, es cuando comenzamos a avizorar que el problema que viven las comunas de Quintero y Puchuncaví es, dicho en lenguaje foucaultiano, un problema tanto *anatomopolítico* como *biopolítico*. Es tanto el problema de quienes viven ahí para trabajar en las industrias, como para la población que ha hecho su vida ahí y que tiene que sobrevivir ante la contaminación medioambiental producida por el parque.

En base a esto, el cruce entre biopoder y economía nos da el paso para hablar de las zonas de sacrificio. En ellas está puesto en juego la idea de *hacer* vivir o de *rechazar* hacia la muerte. Allí habitan formas de vida desvalorizadas, desiguales, que permiten entrever la naturalización de la contaminación, la falta de políticas públicas y de decisión política por parte del Estado con respecto al daño acumulado (Fundación Terram, 2014; Carmona & Jaimes, 2015; Bolados & Sánchez, 2017). Finalmente, en dichas zonas, vida y cuerpo no son más que dos engranajes que mantienen el funcionamiento de una gran maquinaria.

A partir de lo anterior, se puede decir que las zonas de sacrificio descansan en la idea de una *condición humana*. Una condición que plantea el cruce o la

relación entre labor³, subordinación y forma de vida gestionada bajo la lógica de la productividad que se yergue sobre distintas dimensiones de la misma vida (Arendt, 2003; Quintana, 2012).

De todas las preguntas que se hicieron al comienzo de este trabajo, parece ser que algunas ya han sido contestadas. Sin embargo, aquellas que ya tienen respuesta son justamente las que no eran el objetivo principal de este ensayo: las preguntas por la ética, por las prioridades perversas, por el “vivir bien”. Por lo mismo, es que ahora este trabajo se abocará a las preguntas por la resistencia.

Segunda parte: Soportes de vida. Salud y cuerpo como eslabones de la resistencia

Como se ha podido ver, antes la vida y el cuerpo parecían no tener importancia, o bien, no tenían un rol preponderante al momento de pensar la política y la economía. Todo esto cambia en la modernidad y ambas nociones comienzan a ser tomadas en consideración. Se les piensa y asume como un actor/objeto más a poseer. Es más, parecieran ser medio y fin al mismo tiempo. El medio para la maximización del capitalismo; y la finalidad de mantener algunas vidas y cuerpos controlados y así mantener un orden que beneficie al mismo capitalismo.

Sin embargo, en este trabajo se defiende la idea de que ambos conceptos (vida y cuerpo) son más que meros sujetos y objetos funcionales al sistema. No están dispuestos solo para funcionar según la lógica del capital. Esto porque “(...) el cuerpo se constituye como un área en donde se relacionan fuerzas activas y reactivas, (...) [por consiguiente] el cuerpo es un espacio en donde confluyen acciones, deseos y las fuerzas que conforman la vida como tal (Turner, 1989, citado en Sánchez Sepúlveda, 2018). De esta manera, el cuerpo es el lugar donde “todo ocurre”, la topología donde se registra el poder, es “el

3 Hannah Arendt define labor como “la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida” (2003, p. 21).

terreno más inmediato para la relación entre política y vida” (Esposito, 2005, p. 26).

La vida, la que Fassin (2010b) llama la *vida en sí*, y que entiende como aquella vida que es vivida a través del cuerpo, no busca la autoconservación, sino que persigue una expansión continua. Es, siguiendo la lectura que Esposito hace de Nietzsche, “un impulso irresistible a devenir más, a superarse e ir más allá de sí mismo (Lemm, 2015, p. 228). Es decir, la vida es *voluntad de poder*, es el instinto más poderoso que fluye perpetuamente (Nietzsche, 2000). De esta manera, la vida es entendida como “la expresión de un poder creativo y formativo de vida, mediante el cual un organismo crea y recrea activamente su forma de vida” (Lemm, 2015, p. 229).

Esta actualización permanente que hace la vida, se entiende como un movimiento afirmativo que “refleja una tendencia hacia la comunidad y la justicia” (Lemm, 2015, p. 225). Asumiendo esto último, la vida sería “desde siempre política (...) [, entendiendo esta última cómo] la modalidad originaria en que lo viviente *es* o en el que el ser *vive*”⁴ (Esposito, 2006, p. 129).

En resumen, la *vida en sí* es siempre una potencia, es una posibilidad en movimiento que se crea a sí misma y que es política por que funciona como la forma en que ella misma se muestra.

La vida para mantener dicha potencialidad en constante movimiento pareciera necesitar de algunos dispositivos, los que se pueden denominar *soportes de vida*. Aquellos soportes son el cuerpo, por un lado, y la salud, por el otro. El cuerpo no sólo alberga la vida en sí misma, sino que también todo lo que esa vida, esa voluntad, esa polaridad, ha conseguido y construido hasta ahora. La vida necesita del cuerpo para materializarse, expresarse y caer en la espacialidad (López, 2006). El cuerpo es la manera que la vida tiene para relacionarse con el afuera, con todo lo que le excede. Pero, a su vez, el cuerpo necesita de la vida para experimentar ese mismo afuera, lo sensible. El cuerpo necesita de la vida para vivir.

4 Cursiva es original del texto.

Por otra parte, la salud, entendida como “la *relación*⁵ del ser físico y psíquico, por un lado, y del mundo social y político, por otro” (Fassin, 2004, p. 286), es aquella que permite que la voluntad de poder, el deseo de expansión a través del cuerpo, se mantenga firme. Es al mismo tiempo, la capacidad de la vida de vivir a través del cuerpo. Es la base del buen funcionamiento del mismo. Por ende, salud y cuerpo son la manera que la vida tiene para manifestarse, mantenerse y expandirse. Salud y cuerpo son la disposición reproductiva y material de la vida en sí, son sus *soportes*. La importancia de ambos conceptos cobra mayor relevancia cuando se comprende que son ellos los que funcionan como la manifestación material de la resistencia de la vida.

Tercera parte: Bio-resistencia o la resistencia de la vida-en-sí ante el poder

¿Resistencia de la vida? ¿La vida es capaz de resistir? De ser así, ¿por qué y cómo lo hace? Resistencia viene del latín *resistentia*, y este, a su vez, del verbo *resistere*, el cual está conformado por el prefijo *re* (que indica reiteración) y por el verbo *sistere* (establecer, asegurar, permanecer) (Vargas, 2012; Ramírez, 2017; Pérez Bernal & Gutiérrez, 2019). De esta manera, *resistencia* se refiere a mantenerse firme, permanecer, oponerse reiteradas veces. Dicho de otro modo, se refiere al acto de detener, constantemente, la potencia de algo en movimiento.

Por lo que se puede ver, el concepto de resistencia suele ser pensando al alero de un acontecimiento, de algunos hechos o situaciones específicas que pretenden afectar o generar un cambio, en este caso, en lo político-social. Por lo tanto, pareciera tener un carácter netamente reactivo, que no tiene movimiento propio. Dicho de otra manera, se podría decir que la resistencia no es, sino que ocurre. Sin embargo, podríamos asumir que la resistencia, efectivamente, *es*, siempre y cuando aceptemos o validemos algunos puntos:

5 Cursiva es original del texto.

1. El poder ya no es algo que se detente, sino que son relaciones que fluyen y que ordenan a la sociedad (Foucault, 1979, 2001, 2007).
2. Donde hay poder, hay resistencia (Foucault, 2007).
3. El poder no busca enfrentarse a la vida, sino que su intención es adentrarse en sus procesos para gobernarlos de mejor forma (Muhle, 2010).
4. La (energía de la) vida se concentra, enfrenta, forcejea, no se deja reducir e intenta escapar del poder (Deleuze, 1987; Herrera, 2009).

De los puntos anteriores podríamos desprender que la resistencia no podría ser otra cosa que el mismo fluir constante que se contrapone a dicho poder *sobre* la vida. Es decir, la resistencia podría pensarse como una característica que se asienta en cada forma-de-vida. Que está ahí, permanentemente. De esta manera, la resistencia fluye y se mueve. Está en constante movimiento, es parte de la impermanencia al igual que el poder. Poder y resistencia se entrecruzan continuamente en el tiempo y espacio, tensionando así la hegemonía de las normas y la producción social (Herrera, 2009; Abeijón, 2014).

Por su parte, resistencia y vida actúan de la misma forma, sujetos a la impermanencia. Esa es la cualidad que tiene la vida para resistir ante el poder. Está constantemente evitando que la atrapen, moviéndose de manera riesgosa hacia un lugar otro y eliminando la posibilidad de ser capturada (Carreño, 2018). El poder busca su control, ella busca seguir en movimiento. De ahí que poder y vida nunca cesen en su relación, pues ambas se comportan de la misma manera. Por lo mismo es que en cada ocasión que se piense en el poder, se estará pensando, inconscientemente, en resistencia; y cada vez que se piense en resistencia, se pensará en vida. De esta manera, vida y poder no pueden, jamás, quedar disociados (Lemm, 2015). Los une su rechazo, su resistir constante. Están constituidos para no detenerse, por lo cual la resistencia nunca tendrá fin.

Por lo tanto, y contrario a lo planteado por Butler (2001), no es que la resistencia aproveche

los espacios y posibilidades que el poder deja en el camino. Sino que es esta la que constantemente crea su camino, desencadenando la invención de una amplia gama de posibilidades de vida (Prósperi, 2015).

Hasta ahora hemos respondido al *qué* y al *por qué* de la resistencia. Pero aún queda por responder el *cómo* resiste. La respuesta, a partir de todo lo que se ha señalado hasta ahora, parece sencilla. La manera que la vida tiene para resistir ante el poder, es ella misma (Deleuze, 1987). La vida resiste ya que no cesa en su devenir. La vida resiste al poder viviendo, ya que “la resistencia es la potencia que no se deja reducir plenamente al poder constituido” (Herrera, 2009, p. 172).

Ahora bien, si la resistencia es potencia, quiere decir que va más allá que el mero hecho de soportar o aguantar. *Es* siempre creación que se escapa (Bergson, 2006). Por lo que la resistencia al mismo tiempo que aguanta, se emancipa de las formas-de-vida impuestas. Es decir, está dotada de una liberación constante.

Ante esto, a la resistencia de la *vida en sí* ante las formas-de-vida impuestas por el poder, le denominaremos *bio-resistencia*. Esta resistencia, como lo señalamos anteriormente, se ejecuta a través de los *soportes de vida* y tiene por objeto la no detención de la potencia de la vida, y la emancipación constante del poder *de* la vida⁶.

La idea de la resistencia en la *bio-resistencia*, o bien, el acto de *bio-resistir*, siempre es soportar y, al mismo tiempo, emanciparse. Es un evadir constante, y es esa evasión la que se puede entender como resistencia. Por lo tanto, la *bio-resistencia*, es la resistencia y al mismo tiempo la emancipación que la vida misma hace contra el poder.

De esta manera, resistir se convierte en algo más que la desobediencia de algunos grupos, es más que una oposición o que una negación ante la

6 Es importante aclarar que el concepto de *bio-resistencia* no viene a suplir la idea de *biolegitimidad* propuesta por Didier Fassin. Es más, viene a complementarla. La *biolegitimidad* hace alusión a una manifestación política en particular, a un acontecimiento específico que le da valor a ciertas vidas por sobre otras, mientras que la *bio-resistencia* se enfoca justamente en las vidas que se encuentran en el debate por dicho valor.

dominación (Quiñones, 2008). La (bio) resistencia es, en consecuencia, una potencia que no puede ser agotada ni sometida, y que permite la creación y actualización constante de posibilidades de vida, creando espacios y alternativas de emancipación y que, por consiguiente, es contingencia y virtualidad⁷ pura que se enfrenta al poder que busca darle forma.

En el caso de las zonas de sacrificio, la manera de (bio) resistir va más allá de disponer el cuerpo para apoyar una manifestación o para ir a enfrentar a las autoridades. Una manera de resistir que uno puede observar ahí es, como se dijo recientemente, la vida misma. El vivir en esas zonas de sacrificio es una manera de ejercer resistencia ante dicha forma de vida carente de ética y resguardo. Más allá de las dificultades económicas para irse a otra localidad, o de los lazos afectivos desarrollados por la vida construida en dichas comunas, las personas oponen resistencia manteniéndose en sus casas, yendo a trabajar, haciendo su vida, reuniéndose y cuestionando la vida que están viviendo. El hecho de mantenerse en las localidades y seguir viviendo a pesar de las dificultades, es un acto de resistencia ante el poder, la política y la economía.

Tanto la degradación del aire y el agua, como el problema con las fuentes de trabajo (por ejemplo, la precarización de la pesca artesanal), demuestran que las condiciones no son las óptimas y aun así, durante más de 50 años, las condiciones de desigualdad y de desprotección con respecto a la salud se han mantenido. Esta forma de vida se ha convertido en una constante, para pesar de sus habitantes. Se ha transformado en una *vida de riesgo normalizado*, en donde el orden establecido se basa en la precariedad de la vida. Sin embargo, más de medio siglo ha pasado y la vida no ha parado de resistirse al poder.

Reflexiones finales

Es probable que en los primeros años los problemas de salud en Quintero y Puchuncaví no se notaran, pero estos se fueron acumulando. Y a

7 Al hablar de virtualidad, no se está haciendo referencia al carácter irreal de la vida. Sino que se está enfatizando su carácter inmanente (Deleuze, 2002; Garcés, 2005).

lo largo de los años esa forma de vida se hizo cada vez más precaria. Mantener en esas condiciones a distintas personas pareciera haber acrecentado el malestar y el deterioro de sus vidas y del medio en el que viven. Pareciera que existe una idea de que es necesario abordar los problemas una vez que ya han estallado y no durante su desarrollo. Algo así como la lógica humanitaria de la cual habla Fassin (2004, 2007, 2010a), en donde los cuerpos sufrientes son legitimados por el simple hecho de ser seres vivientes. Esto denota que la preocupación por las personas es sólo porque viven, no porque sean ciudadanos, no porque tengan derechos fundamentales que deban ser resguardados.

Aquí se expresa más notoriamente la desigualdad entre las formas de vida. Hay algunas que poseen un valor distinto, que merecen sacrificarse. En consecuencia, se lleva a cabo una *política de la vida* (Fassin, 2007) que asigna valor a ciertas vidas por sobre otras. Que discrimina y que deja de lado el derecho y el resguardo de la vida, a cambio del progreso industrial y energético.

Por lo mismo, se puede observar que las zonas de sacrificio son zonas olvidadas, alejadas de la legitimidad y de las políticas públicas que permiten palear, por una parte, las consecuencias del modelo de desarrollo que existe en el país, y por otra, los derechos fundamentales que están siendo sobrepasados por las industrias y las autoridades (Fundación Terram, 2014).

Sobre esto, en este trabajo surgió la necesidad de redefinir y/o reinterpretar lo que se entiende por resistencia a partir de su relación con el poder y la vida. Por lo mismo, cuando se habló de resistencia, se estaba haciendo referencia al acto de oposición y emancipación que realiza la vida en sí. La *emancipación* es la constante actualización de la resistencia de la vida.

En consecuencia, en este trabajo se introdujo el concepto de *bio-resistencia*, el cual hace referencia a la resistencia (permanencia, oposición y emancipación) que realiza la vida en sí misma (esta polaridad entre lo orgánico y el vitalismo), mediante los *soportes de vida* (la salud y el cuerpo) en contra de las formas-de-vida impuestas. Es una resistencia desde la vida, por la vida y para la vida. No se resiste sólo

por una idea, por una finalidad o por un objetivo. De hecho, la *bio-resistencia* no sigue una teleología. Es una resistencia constante. Es un resistir desde el devenir de la vida misma, desde su potencia, su flujo e impermanencia. Se resiste al poder formador de vida que intenta normalizar hechos y obtener utilidades de la vida de las personas.

Dicho de otro modo, la *bio-resistencia*, es la actualización ante el poder que intenta darle forma. Dado que este proceso es constante, la resistencia de la vida es perpetua. No cesa. Se emancipa constantemente ante el poder. El poder la intenta atrapar, pero esta se actualiza una y otra vez. Es el carácter creativo y contingente de la vida ante el poder que busca imponerse (Ramírez, 2017).

Este concepto: 1) permite entender la inmanencia de la vida a partir de su movimiento y potencia que no cesan; 2) reconoce la desigualdad impuesta por el poder y la *condición humana* a raíz de la lógica de desarrollo (Arendt, 2003); 3) ayuda a analizar ciertos casos bajo su historia, según su propio contexto. Intenta pensar cada hecho en sí mismo, bajo sus condiciones de existencia y producción. Esto, porque el devenir de la vida se encuentra condicionado por las relaciones de poder establecidas en la sociedad; 4) busca poner en tensión la racionalidad contemporánea sobre la apropiación y el dominio de la vida en sus distintos ámbitos, generando un cuestionamiento sobre la política, la economía y la soberanía; 5) piensa las zonas de sacrificio como el encarcelamiento de la vida misma, provocando que la idea de la virtualidad de Deleuze se torne fundamental, ya que entiende que ante cada constante actualización de la vida, esta se está emancipando del poder y de las formas de vida impuestas mediante la política que la rechazan a su muerte.

De esta manera, este trabajo intenta ser un aporte con respecto a los trabajos enfocados en la biopolítica, en la gestión de la vida que antes pertenecía al ámbito privado, pero que ahora es constituyente del pensamiento político contemporáneo. Por otra parte, este concepto pretende aportar en relación a la articulación del poder *de* y *sobre* la vida, y cómo este se relaciona con la resistencia que va más allá de aguantar.

A pesar de todo lo dicho anteriormente, este artículo debe ser pensado como un trabajo preliminar sobre la bio-resistencia. Algo así como un bosquejo sobre los alcances teórico-conceptuales y empíricos del mismo. Por lo tanto, se espera poder seguir desarrollando la conceptualización del mismo en torno a nuevas problemáticas que alberguen la relación entre resistencia y el trinomio política-poder-vida. Además, cabe destacar que este trabajo no se enfoca y/o desarrolla desde las áreas o disciplinas especializadas, tales como la biología ambiental, la sociología del medioambiente, la geografía, etc. Más bien, intenta reflexionar sobre el problema desde otros conceptos, desde otras disciplinas, y desde otras perspectivas que usualmente no se utilizan para pensar estos temas.

Entonces, ya para terminar, ¿cómo se resiste? Pues de la única manera que parece ser efectiva, la forma primigenia de resistencia, *viviendo*.

Referencias

- Abeijón, M. (2014). El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler. En P. Karczmarczyk (Comp.). El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. (pp. 97-114).
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- Bolados, P. (2016). Conflictos socio-ambientales/territoriales y el surgimiento de identidades post neoliberales. *Valparaíso: Izquierdas*, (31), 102-129.
- Bolados, P., & Sánchez, A. (2017). Una ecología política feminista en construcción: El caso de las "Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia", *Valparaíso: Psicoperspectivas*. 16(2), 33-42.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Carmona, J., & Jaimes, M. (2015). Desigualdad ambiental y desigualdad comunicacional. Las portadas de El Mercurio de Valparaíso sobre el derrame de petróleo en la bahía de Quintero. *Cuadernos.info*, (36), 71-87.
- Carreño, P. (2018). Animalidad y resistencia: el poder imperceptible de la manada. *Revista Bricolaje*, (4), 29-37. Recuperado de: <https://revistabricolaje.uchile.cl/index.php/RB/article/view/52083/54656>.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós Ibérica, S. A.

- Deleuze, G. (2002). Últimos textos: El “yo me acuerdo” y La inmanencia de la vida. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, N° 7, 219-237.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fassin, D. (2004). Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud. *Revista colombiana de Antropología*, volumen 40, enero-diciembre, 283-318.
- Fassin, D. (2007). Humanitarianism as a politics of life. *Public Culture*, 499-520.
- Fassin, D. (2010a). El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social. *Revista de Antropología Social*, 19, 191-204.
- Fassin, D. (2010b). Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder. En V. Lemm, Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica (pp. 21-49). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Fundación TERRAM. (2014). *Sacrificando Chile por la inversión. Presidenta: ¿Zonas de sacrificio o justicia ambiental?* s.l.: Fundación TERRAM.
- Herrera, G. (2009). Biopolítica afirmativa de los movimientos sociales: el caso del movimiento sin tierra y piqueteros. *Criterios - Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, 2(1), 155-183.
- Lemm, V. (2015). Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y Valores*, 64(158), 223-248.
- López, M. P. (2006). Prólogo. Bergson, el vitalista. En H. Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (pp. 9-22). Buenos Aires: Cactus.
- Muhle, M. (2010). Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. En V. Lemm, *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 397-432). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF. S. A.
- Pérez Bernal, Á. D., & Gutiérrez, A. (2019). Narración, resistencia y sentido en Hannah Arendt y Gilles Deleuze. *Valenciana, Estudios de filosofía y letras*, 175-189.
- Prósperi, G. (2015). El poder y la vida en Michel Foucault y Gilles Deleuze. *X Jornadas de Investigación en Filosofía, 19 al 21 de agosto de 2015* (pp. 1-12). Ensenada, Argentina: Memoria Académica. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7635/ev.7635.pdf.
- Quintana, L. (2012). Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 50-62.
- Quiñones Paez, J. R. (2008). Sobre el concepto de resistencia civil en ciencia política. *Ciencia Política* 3(6), 150-176. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/17027>.
- Ramírez, M. T. (2017). Ontología de la resistencia. *Valenciana, núm. 19, enero-junio*, 7-28.
- Sánchez Sepúlveda, J. P. (2018). Cuerpos: de la desaparición a la memoria. *Revista Bricolaje*, (3), 48-57. Recuperado de <https://revistabricolaje.uchile.cl/index.php/RB/article/view/51592/53940>.
- Toscano, D. (2016). El poder en Foucault: «Un caleidoscopio magnífico». *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 26 (1), 111-124.
- Vargas, J. (2012). A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico. *Tiempo y Espacio*, 28, 7-22.

RESISTIR AL PATRIARCADO. DESAFÍO PARA LAS MASCULINIDADES

KLAUDIO DUARTE QUAPPER¹

Introducción

El presente texto propone elaborar un conjunto de pistas que permitan debatir sobre la pertinencia política de la categoría resistencias en el contexto actual. Para eso, me parece que un ejercicio que puede ser útil, es tomar un proceso de la coyuntura que nos permita, desde el análisis de sus dinámicas y proyecciones, interrogar por la capacidad explicativa de esta noción. Tomo como ejemplo, las preguntas epocales que han venido emergiendo por las posibilidades de que varones jóvenes resistan al patriarcado y se exijan la producción de modos alternativos de elaborar una existencia digna. Este proceso, observado como manifestación de una cierta coyuntura, nos remite a unas respuestas que los varones estamos elaborando a propósito del acontecimiento que provocó la movilización feminista que se desencadenó en Chile en el otoño del 2018. Ambos procesos pre existen a esta coyuntura y en ella se manifiestan: la provocación desde las mujeres, sus movilizaciones y movimientos, en buena medida son producto de un acumulado histórico de más de cien años; en tanto, las movidas masculinas son más actuales y de un tono menor en su incidencia política. Más que

la comparación entre ambos procesos, me interesa aquí la articulación que se provoca en estas movidas masculinas como reacción ante las interpelaciones que las movilizaciones de los movimientos feministas nos plantean.

Estas reacciones masculinas se funden con los imaginarios y acciones que desplegamos en nuestra cotidianidad a partir del conjunto de privilegios que la estructura patriarcal de nuestra sociedad y cultura, así como sus instituciones nos otorgan día a día y noche a noche. Para efectos de esta reflexión, me centro en aquellos modos de acción masculinos que se autodefinen como *rechazo al patriarcado*, a partir de experiencias de investigación con varones y en iniciativas de homosocialización en que buscamos concienciarnos sobre estos privilegios y su superación. Dado que este rechazo se evidencia en múltiples nociones, las he agrupado en aquellas expresiones que van desde la oposición a la resistencia. Asumo este par conceptual como polos de un continuo y no solo como dos alternativas fijas; no es de tipos de varones como identidades fijas sino de tipos de acción, como dinámicas constantes y con alta variabilidad.

La coyuntura que releva un proceso de larga duración. Reacciones masculinas.

Como elemento de contexto de la coyuntura propongo considerar que la movilización feminista

1 Sociólogo y Educador Popular. Coordinador académico del Núcleo de Investigación y Acción en Juventudes del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile. Correo: claudioduarte@uchile.cl

ha desatado un conjunto de procesos de interpelación de las mujeres a la violencia estructural que está a la base de la constitución del Estado chileno. Esa violencia estructural es lo que podríamos denominar la violencia de la hacienda, encarnada en aquel dueño de la tierra, dueño de la fuerza de trabajo de las familias campesinas, pero también dueño de los cuerpos y de las sexualidades de las mujeres, en alguna medida, también de los varones de esas familias. En nuestro país, la imagen de la serie televisiva *El señor de la querencia* evidenció esta violencia masculina hacendada, del dueño del capital y del principal regente de la reproducción patriarcal en la vida de esas comunidades. En esta larga temporalización son diversos los modos de expresión de esa violencia patriarcal, sostenida en la relación de subordinación y dependencia económica, permitiendo la conformación de instituciones donde esa agresividad fueron su soporte y se les naturalizó como parte constitutiva de las mismas.

Esa dinámica violenta estructural, institucional y situacional se vino actualizando por 200 años a través de la violencia ejercida en el mundo de la producción fabril, en el mundo de las instituciones escolares y eclesiales, de las fuerzas armadas, en el campo del deporte, en los medios de comunicación, entre otros. Las familias han sido un lugar de manifestación de estas violencias y también el lugar donde se ha aprendido a legitimarlas y convertirlas en expresión natural por lo tanto imposible de modificar. Todas ellas han sido las fuentes desde donde han emanado los principales cuestionamientos y protestas femeninas contra esta violencia.

Es decir, es una violencia que ha inundado todos los ámbitos de nuestra sociedad, lo doméstico, lo íntimo y lo público. Esta movilización feminista, en el sustrato de su planteamiento, está cuestionando e interpelando a esa violencia estructural, institucional, situacional. así se hace parte de un proceso de larga duración en nuestra historia.

Este desencadenamiento ha hecho que los varones mostremos un conjunto de reacciones entre las cuales destaco, fundamentalmente, una fuerte desorientación y no saber bien cómo reaccionar ante esta situación que está ocurriendo en la

sociedad chilena. Nos percibimos interpelados, nos incomoda la situación, pero no logramos construir claridad política para enfrentar este escenario.

Las fórmulas y herramientas tradicionales van perdiendo legitimidad, no son validadas por el conjunto de la sociedad: las agresiones y violencias están altamente cuestionadas; el uso de lenguajes sexistas en el humor y en la cotidianidad ya no son legitimados ni pasan desapercibidos; se demandan modificaciones a patrones de relacionamiento y convivencia asentados como naturales en la sociedad –desde el uso de baños hasta la distribución de tareas en la familia y las organizaciones sociales. Si bien no estoy planteando que estemos ante un retroceso del patriarcado ni ante su debilitamiento, sí puedo afirmar que las voces de las demandas y propuestas feministas han ganado un espacio social, provocando un efecto no esperado, que es lo que denomino un escenario de desorientación masculina para elaborar nuevos repertorios de acción en congruencia con los planteamientos de los movimientos de mujeres.

Se suma a esta desorientación, un profundo miedo de parte de algunos varones a perder las posiciones de privilegio que esta violencia estructural patriarcal, machista, sexista, hetero normada permitía que ejerciéramos en los distintos ámbitos de la sociedad. Ante estos privilegios, entendidos como el conjunto de beneficios que obtenemos los varones a partir de relaciones asimétricas y de dominio sostenidas en la condición patriarcal de nuestras sociedades, los modos de acción de los varones son diversos. Estos miedos han generado una suerte de aversión por parte de los varones a las movilizaciones femeninas, a esta actitud cuestionadora, provocativa, ya no sumisa-subordinada de algunas mujeres. Esta aversión se ha expresado muchas veces con una radicalización de las violencias masculinas, combinada con violencia sutil: esta violencia que ha ido modificando su fórmula expresa y física que ha tenido muchas veces, para instalarse ahora como un tipo de agresividad que llega a la violencia más galante, más caballerosa, menos evidente. Esto último exige mayor capacidad de observación de ese tipo de formas de relación que los varones estamos desa-

rollando que pueden significar que este patriarcado cambie para que todo siga igual.

También en algún grupo de varones se observan cuestionamientos que han logrado, si se quiere decir así, comenzar procesos para hacerse cargo, algunos que ya venían en ese proceso de profundizar los cuestionamientos a estas estructuras, instituciones y situaciones patriarcales; cuestionamientos que tienen que ver con darse cuenta cómo los varones nos hacemos parte de los privilegios y los reproducimos junto a estos patrones de violencia, en esos cuestionamiento intentar elaborar posibles alternativas para construir relaciones igualitarias. Este proceso es de menor despliegue aún requiere mayor profundidad y decisión en los varones.

Hasta ahí el asunto coyuntural que me interesa poner de relieve: cómo los varones estamos viviendo, reaccionando a esta coyuntura. Por supuesto este no pretende ser un análisis que totalice este conjunto de reacciones, las que he mencionado son fundamentalmente las que han puesto de relieve los propios varones en el trabajo directo que hacemos con ellos.

Rechazos masculinos. Entre la oposición y las resistencias.

Como ya señalé, a mi juicio, las reacciones mencionadas se mueven y desplazan en un continuo analítico cuyo elemento común es el rechazo a las condiciones patriarcales en nuestra sociedad. A mí me parece, y en dialogo con una categoría propuesta en un texto anterior, de principios de los 90, son las prácticas de rechazo al conjunto de opresiones y dominaciones que están circulando en nuestras sociedades, esas prácticas pueden ser leídas más bien muestra los polos de un continuo que va desde la oposición a las condiciones de indignidad e inhumanidad que generan los sistemas de dominio que existen en nuestra sociedad hasta las acciones de resistencia también como expresiones de rechazo a esas formas de dominación.

Este rechazo contiene un tipo de expresividad que le denomino oposición, comprendida como una acción de corte individual, que no manifiesta

propuestas de alternativas y que por lo tanto tampoco profundiza en las causas de aquellas condiciones de dominio que se están reproduciendo socialmente.

Pongo de manifiesto algunos de los tipos de acción masculina que grafican este rechazo a la reproducción del patriarcado, que podemos caracterizar como de oposición. Los encontramos en planteos masculinos que apelan a que su madre les enseñó el machismo que ellos reproducen, la frase típica que hemos escuchado es que machismo se escribe con eme de mamá, como queriendo justificarse de que esto no es un problema de los hombres, sino de las mujeres que enseñan.

Por otro lado, están también los discursos que señalan rechazar las condiciones asimétricas del machismo, pero que lo naturalizan, sino que lo asumen como una cuestión dada que se corresponde con una condición propia del género humano, por lo tanto no hay nada que se pueda hacer para cambiarlo.

También en esta cuestión del rechazo hay planteamientos que señalan que no les gusta lo que existe y que no quieren que sus hijos lo repitan entendiéndolo éste como algo que está por venir y no como algo que se está construyendo ahora. Así deslindan responsabilidades y no plantean alternativas. Hay rechazo, no les gusta, no lo comparten, pero no se plantean necesariamente vías alternativas para transformarlo.

Un elemento común en los ejemplos de oposición señalados, es que como varones no logramos visualizar las lógicas de dominación que nos llevan finalmente a desplegar prácticas de individualismo y de no concebir alternativas a lo que provoca el malestar. Por eso, los planteamientos anteriores se posicionan desde la negación, muchas veces desde la culpabilización hacia las mujeres y en otras hacia algo externo. Se elabora una suerte de esencialismo por naturalización de la condición patriarcal y se externaliza la responsabilidad no siendo capaces de auto observarnos, como varones que reproducimos y nos beneficiamos de estas lógicas de dominio patriarcal. En buena medida estamos aquí ante una fuerte incapacidad de estos varones de mirar la sociedad que reproducimos y de la que

nos beneficiamos. En ese sentido planteo la idea de esta incapacidad como un sostén para los privilegios masculinos. La mera oposición rechazo sin propuestas no permite avanzar hacia posibilidades de superación de las condiciones patriarcales en nuestra sociedad.

Profundiza en esta oposición sin alternativas aquellas acciones que se desarrollan por parte de algunos varones cuando sostiene estar en condición de deconstruidos, queriendo señalar que ya han terminado un proceso de conversión de varones machistas propatriarcales a varones antipatriarcales. Estas expresiones suponen que se podría alcanzar una suerte de identidad fija y permanente que se destacaría por haber superado los males que provoca este sistema de dominio de género entrando en una nueva etapa en que ya no habría reproducción de privilegios patriarcales. Ubico como oposición la reproducción de patriarcado a estas acciones en tanto me parece que la superación de las condiciones de dominio constituye una tendencia hacia horizontes libertarios a los cuales nos podemos acercar permanentemente, pero asumiendo las reproducciones de las que somos parte.

En tanto, las prácticas de resistencia que hemos venido aprehendiendo en este tiempo nos muestran la existencia de ciertas acciones que articulan: cuestionamientos ante la existencia de condiciones de dominio, posicionamiento crítico de varones ante los privilegios patriarcales, disposición a diálogos genuinos, recuperación de cuerpos colaborativos y solidarios; lo anterior sostenido por procesos colectivos para elaborar estos aprendizajes produciendo propuestas alternativas a lo patriarcal. Estos componentes se constituyen como resistencia en tanto no sólo permiten aguantar los golpes que infringe el sistema de dominio, sino que en el mismo movimiento consideran la lucha por construir alternativas.

A continuación, para estimular el debate, presento algunos aprendizajes que buscan avanzar hacia prácticas de resistencias. Por una parte, se trataría de un despliegue que se sostiene desde un lugar de enunciación de los varones, que asumen la existencia de condiciones patriarcales en el

machismo, el sexismo, las fobias (homo, lesbo, trans y otras), en la heteronorma y que nos reconocemos como reproductores de esas condiciones. En este ejercicio sentipensante nos resulta vital ubicar desde qué lugar en el mundo me posiciono como varón desde qué lugar-experiencia estoy construyéndome como varón, respecto de lo ya mencionado y que es la puerta de entrada en este proceso: el conjunto de privilegios que esta sociedad patriarcal nos otorga. En ese sentido son planteamientos que se no se quedan en lo individual, sino que se exigen cuestionarse con otros de manera colectiva a partir de lo cual algunos varones logran establecer asociaciones, vinculaciones, para elaborar alternativas.

Hay una segunda idea fuerza, que señala que estas condiciones de dominio patriarcal, corresponden a un plano de lo social que se vincula con otros planos donde se expresan otros dominios y que se observa como conjunto denomino sociedades de pluridominio. El ejercicio reflexivo que estamos haciendo algunos varones intentando avanzar en prácticas de resistencia es cruzar en el análisis estos distintos ámbitos y producir una suerte de constelación que nos permita enriquecer y complejizar la comprensión de que en estas lógicas patriarcales también hay sustento que son del orden de lo capitalista, que se mueven en el ámbito de lo económico, la producción, la reproducción, el consumo; del orden generacional, por ejemplo: en el ejercicio de la paternidad, en el ejercicio de la crianza; en el orden de lo racial, de los atributos que se hacen de las expresiones raciales que son consideradas de menor o mayor valía en la sociedad y también en el ámbito de lo territorial cuando se relacionan por ejemplo: varones que son de sectores urbano respecto a varones que son de sectores rurales.

Esta capacidad que algunos varones están enunciando de comprender las lógicas patriarcales cruzadas con otras lógicas de denominación, las múltiples opresiones de las que hablamos, pueden también ser entonces un germen una contribución a estas prácticas y procesos de resistencia.

Como una tercera expresión de resistencia, aparece el diálogo como un método alternativo para construirse, en la capacidad de legitimar los saberes

que otras y otros producen, como un facilitador del encuentro con distintas personas. Esto significa, para muchos varones, aprender a reconocer y valorar en los distintos campos de la sociedad los aportes que las mujeres está haciendo planteando desde siempre eliminando las lógicas sexistas y machistas. También se complementan con la apertura hacia la valoración y legitimación de otros saberes subordinados, por ejemplo, de los varones homosexuales y transexuales cuya presencia en los ámbitos masculinos patriarcales ha sido ninguneada y objeto de violencias sexistas por siglos.

Estos diálogos, como capacidad humana nos exigen desplegar la producción de decisiones simétricas. Vale decir, donde se produzca una equivalencia de los roles sociales jugados tanto por varones como por mujeres de manera que se vaya pasando de un modo de toma de decisiones centradas en el ejercicio del control de dominio y del poder asimétrico hacia una vinculación simétrica-igualitaria entre las distintas personas en la sociedad.

Un cuarto contenido, como modo de resistencia, es la necesaria corporización de estos procesos la apuesta que hacemos es que no se trata solo de un conjunto de ideas y de discursos que se pueden aprender y reproducir mecánicamente, sino que se necesita que los varones pasemos por el cuerpo, en una alta valoración de la capacidad sentipensante para lograr avanzar en el despliegue de acciones consistentes entre aquello que se dice físicamente, corporalmente y emotivamente estamos manifestando.

Nos desafía darnos cuenta como el patriarcado se ha alojado en nuestros cuerpos para el ejer-

cicio del dominio, tratando de recuperar nuestros cuerpos y resignificarlos para establecer otro tipo de relaciones con nosotros mismos, con otras, otros y otras, así como aprender nuevas formas de relacionamiento corporal con la sociedad para las prácticas y posibilidades de resistencia.

Todo lo anterior, necesariamente tiene que llevarnos a una renuncia de los privilegios como varones tenemos que seguir siendo capaces de identificar cotidianamente cuales son estos y de qué manera podemos desarrollar acciones que nos permitan esa renuncia. Desde lo más sutil, que puede ser considerados mínimos-sutiles hasta aquellos que tienen que ver con el orden de la toma de las decisiones en los diversos ámbitos de nuestra cotidianidad.

Eso implica entonces que estas prácticas de resistencias buscan enfrentar las condiciones estructurales que permiten la producción y reproducción de lógicas patriarcales de nuestra sociedad. Sin embargo, hemos de reconocer que los aportes al cambio de parte nuestra como varones, son más lentos y menos impactantes que lo que la urgente realidad necesita. Algunas de esas alternativas las desarrollamos desde espacios organizacionales como colectivos u otras, o también varones que en lo cotidiano vamos intentando modificar las prácticas que reproducen dominio por prácticas que intentan relaciones respetuosas y solidarias con mujeres y con varones con menos poder.

Resistir al patriarcado en los términos aquí propuestos, es una urgencia para quienes desde condiciones masculinas diversas apostamos por la transformación social.

POLÍTICA Y RESISTENCIA. EL JARDÍN DE LAS SEXUALIDADES PERIFÉRICAS

DANIEL BENAVIDES MERIÑO¹

El hacer *psi* constituye un dispositivo de carácter específico, cuya principal función consiste en hacer actuar la realidad como poder, siempre que sea necesario (Foucault, 2006). Su campo de acción privilegiado es la psicopatología, por medio de la cual, precisa redes entre un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones etc., que implican control sobre el cuerpo, los vínculos y los afectos (Fernández-Fernández, 2012). Así, la psicopatología ha hecho coincidir las más diversas prácticas sexuales con el ideario normalizador de turno, inscribiendo a las perversiones en un orden discursivo que sigue manteniendo su antiquísimo valor teratológico (Fernández-Fernández, 2012; Davidson, 2004).

El enorme éxito del que ha gozado el dispositivo *psi* con su empresa clasificatoria en psicopatología se debe en gran medida al esencialismo y deshistorización científicista de su existencia, la cual omite los factores sociales desencadenantes y subyacentes a un comportamiento (Stop DSM, 2011) y los procesos históricos en los que se ha dado expulsión/negación a múltiples formas de desear, lógica que pudiera llamarse ‘destierro de la anormalidad’ (Fernández-Fernández, 2012, p. 197). Esto resulta relevantemente conflictivo considerando que en nuestra matriz de pensamiento occidental las

prácticas discursivas sobre normalidad y patología en sexualidad oscilan dialécticamente entre argumentos esencialistas e historicistas; dialéctica donde emergen constantemente sujetos que, crecientemente, politizan la sexualidad (Barría, 2013).

Al respecto, Paul Preciado (2015) señala que los sujetos con sexualidades no normativas—o perversas—son el resultado de la criptología sistemática en la invención de la historia donde sus políticas de resistencias han sido frecuentemente borradas, por tanto, quienes forman parte de la ‘otra historia de la sexualidad’ deben reinventar y reconstruir constantemente sus propias historias para dar cuenta de la formación de sus subjetividades sexuales y corporales. El mismo autor enfatiza en la necesidad de generar una ‘política *hacker*’, es decir, una estrategia que deleve el funcionamiento de las tecnologías de poder en la producción de estas sexualidades como ficciones políticas, con objeto de proponer una revelación y desidentificación crítica con las nociones encarnadas de género, enfermedad, salud... en tanto formas sistemáticas de opresión y exclusión (Preciado, 2014).

El presente ensayo aborda la postura relativa a que la empresa diagnóstica patologizante de las sexualidades no normativas no sólo ha estandarizado el deseo, sino que, paralelamente, ha permitido la construcción de subjetividades politizadas y resistentes a la normalización las que se reconocen a sí mismas en un lugar de resistencia transformadora y agencia crítica reivindicativa. Como dijera Eric

1 Psicólogo Clínico, Estudiante del Magíster en Afectividad y Sexualidad, Universidad de Santiago de Chile, Chile. Contacto: daniel.benavides@usach.cl

Fassin (2006), es en el campo del poder donde se presenta la posibilidad de pensar el sexo como instrumento para la construcción de subjetividades, campo donde el sujeto reconoce y pierde su identidad en los juegos de verdad y falsedad a través de los cuales construye su propia historia, pues en el poder del sexo hay un momento de creación y constitución como formas de saber.

Rubin (1992) señala que la organización sexual moderna posee un carácter que la distingue de todos los sistemas preexistentes, ya que reorganizó las relaciones familiares, alteró los roles de género, posibilitó nuevas formas de identidad, propició nuevas desigualdades sociales y creó escenarios para conflictos políticos e ideológicos. Todo ello originó un nuevo sistema sexual caracterizado por distintos tipos de personas, poblaciones y conflictos político-sexuales. Y es que esta organización sexual, en tanto aparato normalizador, se intensificó en la vida cotidiana y se extendió por fuera de las instituciones en una suerte de lógica neoliberal que se instaló en lo privado: en el cuerpo, en el deseo, en la sexualidad (Pérez, 2014).

Al abordar la constitución de esta organización, Bejin (1987) señala que ciertos autores de principios del siglo XIX, fundadores de una proto-sexología, trabajaron en la configuración de una sexualidad normal y de los sujetos de este tipo de experiencias lo cual, según Szuster (2010) conllevó la fragmentación del erotismo, la codificación de las perversiones y la patologización de conductas que hasta entonces sólo eran objeto de condena moral. El mismo dispositivo que construyó la sexualidad 'normal' constituyó, a la vez, sus formas 'anormales' con objeto de propiciar criterios punitivos para distinguir al sujeto 'enfermo', controlarlo (Barría, 2013) y hacerlo susceptible de reintegrar a la norma gracias a la psiquiatría (Foucault, 1998).

A mitad del mismo siglo, se comienza a contribuir a la configuración de un sujeto cuya verdad reside en el sexo (Foucault, 1998) y, por tanto, comienza a ser definido a partir de su sexualidad (Barría, 2013). Esta definición ha devenido en un axioma profundamente enraizado en la cultura occidental que raramente cuestiona el carácter inmutable, asocial

y transhistórico que ha dominado durante más de un siglo la medicina, la psiquiatría y la psicología (Rubin, 1992) omitiendo el hecho de que es el acontecer constante de la vida social la fuerza que da forma a la sexualidad (Weeks, 1998; Foucault, 1998).

Las anormalidades sexuales inician su división y deshacimiento en detalladas y cada vez más largas clasificaciones hasta el punto en que el sujeto se desvanece en ellas. Este proceso transforma la categoría en estatus de las personas concernidas y deshumaniza al *perverso* para hacer de él un objeto de ciencia (Roudinesco, 2009) prefigurando el comienzo del actual apartado de 'Trastornos Parafílicos' en el Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders [DSM]. Este bien pudiera ser conceptualizado como un nuevo 'jardín de las especies' (Foucault, 2006, p. 276), un vergel donde nuevas -y cada vez más sofisticadas- especies son reproducidas, exhibidas y controladas, como si de un apasionado trabajo de jardinería se tratara.

El Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders [DSM] es la prueba concreta de la forma en que las sociedades occidentales han generado series aparentemente infinitas de textos que permiten fijar una serie de estereotipos en medio de un mundo de formas constantes y dinámicas (Gilman, 1985). Por ello, las entelequias presentadas en él representan la anormalidad/patología de forma tal que tras su silueta se translucen las huellas de la peligrosidad (Fernández-Fernández, 2012), asociada a enfermedades venéreas o que los individuos que las 'padecen' pueden trabajar en oficios que les permitan contacto con el estímulo deseado -venta de zapatos [fetichista], trabajo con niños [pedofilia], hospitales [sadismo]- (American Psychiatric Association, 2013). El aspecto teratológico del parafílico prorrumpe con intensidad, siendo la excusa perfecta para su identificación y extirpación de lo social (Roudinesco, 2009).

La medicina y la psiquiatría, como principios rectores en esta organización sexual, se preocuparon menos de los compañeros incorrectos que de las formas de deseo inapropiadas, y es que el erotismo también goza de todo un sistema jerár-

quico de valoración peligrosa, destructiva y negativa (Weeks, 1981). Así, se da paso de una organización sexual basada en el parentesco a una en torno a las cualidades de la experiencia erótica (Foucault, 1998, pp. 106-107). La mayor parte de los discursos psiquiátricos, populares y políticos delimitan a una porción diminuta la capacidad sexual humana, mientras que las discusiones sobre la frontera que determina a qué otras prácticas consideradas psicopatológicas se les permitiría cruzar la frontera de aceptabilidad asumen una ‘teoría de dominó’ donde, si se le permite a una de ellas cruzarla, la barrera se derrumbará (Rubin, 1992).

Este escenario no dista de los planteamientos de Agamben (2004) respecto de los estados de excepción propios de la guerra, donde la suspensión de la democracia es la norma y no la excepción, pues se está en presencia de tecnologías de poder que aíslan a los sujetos de todo contexto social, cultural e histórico exponiendo sus vidas al servicio de la disciplina. Y es que los cambios que se atestiguan en la estructura del ordenamiento sexual –orientado ahora a la hipervigilancia del deseo– privan al sujeto de sus libertades personales y, dada una des-subjetivación sistemática, no tienen otra opción que reivindicar violentamente sus derechos bajo el emblema de la marginación y la Otredad (Pérez, 2014). Ellos, en tanto exterior constitutivo de las posiciones hegemónicas, carecen de inteligibilidad y resisten e intervienen en las tecnologías de normalización y producción de subjetividad sexual y corporal (Preciado, 2013).

El surgimiento de estos ‘antagonismos sociales’ durante la segunda mitad del siglo XX cambian y amplían el concepto de política que, sin desplazar a los de clase, etnia y raza, incluyen la sexualidad y el género para reflejar una realidad social cambiante y enfatizar que las prácticas sexuales son productos altamente específicos de nuestras relaciones sociales (Platero, 2004). Martínez-Pozo (2018), denomina ‘laboratorios de mutación sexual-corporal’ a las articulaciones, fugas, fracturas, mutaciones y alianzas inscritas en estas organizaciones antagonistas que activan y generan otras narrativas y formas de habitar los cuerpos y sexualidades que ya no sólo persiguen

la reivindicación legislativa/normalizadora, sino que más bien desarrollar transformaciones radicales en las asunciones de género, sexualidad, cuerpo e identidad. Justamente estos espacios de resistencia en lo público, que integran múltiples dimensiones de la sexualidad, generan transformaciones colectivas centradas en el reconocimiento de la diferencia como instancia de lucha (Leal, 2016) y dotan a los sujetos de existencia política al batallar desde sus opresiones, coyunturalmente con voluntariedad y estrategia, en pequeñas, medianas o grandes revoluciones (Vidarte, 2010).

Este mensaje político se ampara en los postulados teóricos de la teoría *queer*, ya que guarda relación con las condiciones organizativas y posibilidades de agencia del colectivo LGBT respecto de la construcción de un discurso en torno a la sexualidad como posibilidad política que permita el desarrollo de identidades polivalentes en un contexto global cada vez más democrático e incluyente (Vidarte, 2010). Esta politización enfatiza en la ruptura de las ideas naturalizantes en torno al género y la sexualidad que, además, permita dar visibilidad a prácticas y formas afectivas que afirman la autonomía del cuerpo – en tanto derecho individual y colectivo– donde lo privado se vuelca en lo público (Leal, 2016). Este posicionamiento, que interpela la aparente estabilidad normalizadora del predominio heterosexual, sugiere que los cuerpos sexuados son más flexibles y dinámicos de lo que algunos discursos hegemónicos señalan.

Butler (2006) señala que cuando un sujeto se separa de una matriz de inteligibilidad, del acatamiento de las normas y de la pertenencia a un sistema de significación coherente genera una *vida precaria* que, para las técnicas biopolíticas de saber y poder, no merece ser vivida, debiendo transitar por los márgenes de la exclusión y la violencia sin posibilidad de aparecer en la esfera pública. Esta *precariedad*, en sujetos de minorías sexuales, induce políticamente una condición de profunda dependencia de protección, ya que son particularmente vulnerables a la violencia del Estado y sus dispositivos, puesto que su supervivencia depende de normas de reconocimiento que aseguren que

entren al reino de lo posible para que produzcan y sostengan su viabilidad, pues de lo contrario no se pueden reconocer intersubjetivamente. Sin embargo, cuando la *precariedad* es reconocida, se tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma (Butler, 2006) por lo que, la lucha por los Derechos Sexuales de las sexualidades perversas no apunta a ser leída como una batalla, sino como una transformación del significado mismo de persona y sexualidad a fin de rearticular el discurso sobre vidas que son destructibles y patológicas (Álvarez, 2013).

Esta resistencia reivindicativa de libertades sexuales supone la paradoja de ejercer derechos sobre los cuales no se tiene derecho. Ello, es resultado de que la mayoría de los Estados nacionales occidentales reconozcan los derechos sexuales -y reproductivos- como derechos humanos, mas sin contar con mecanismos jurídicos que garanticen su protección (Álvarez, 2013). En este sentido, los actuales estados de excepción propuestos por Agamben (2004) son desbaratos por Álvarez (2013) al señalar que no se trata de una suspensión de la democracia, sino de toda una falta de ley donde el ejercicio del poder estatal se encuentra liberado de los condicionamientos de toda ley y ejerce una ilegítima coacción legal (Butler, 2010): “[...] no es cuestión de primero tener un derecho para después ejercerlo, basta actuar para llevar a efecto un derecho que no existe como derecho” (Álvarez, 2013, p. 127).

Si lo sexual ha sido desnaturalizado y llevado a deliberación política, donde toda pregunta es susceptible de formulación después de afirmar la construcción e historicidad de lo prohibido y permitido en sexualidad, esto obliga a la sociedad a hacerse cargo de lo que podría llamarse *democracia sexual*² (Fassin, 2006). Para Cáceres, (2016) ésta genera un amplio debate que deviene en cambios importantes en la relación entre política y sexualidad. Y es que si hace unas décadas atrás sólo se vislumbraban dos

posturas políticas claras en relación a la sexualidad –izquierda progresista y derecha conservadora–, hoy los posicionamientos son mucho más complejos y las divisiones internas se incrementan por el hecho que las diferentes minorías se encuentran en fases distintas de reconocimiento (Cáceres, 2016) donde, además, la retórica política cada vez más utiliza la libertad y la igualdad de género y sexualidad como emblemas de la modernidad democrática (Fassin, 2012) cuestiones que se ejemplifican en estrategias como el *pinkwashing*, Acuerdo de Unión Civil, entre otras.

Con la agonía de la sociedad industrial –cuna del surgimiento de la llamada *diversidad sexual*– y el advenimiento de políticas que aumentan la calidad democrática, en tanto reconocimiento y protección de las distintas disidencias eróticas, las identidades de resistencia sexual desaparecen (Cardín, 1987) y, aunque algunas identidades permanezcan como reminiscencias del pasado –más sin su función resistente de antaño– el destino apunta a que todas las sociedades del planeta, principalmente las democráticas capitalistas, se asemeja a lo que los teóricos del evolucionismo propusieron: una progresiva homogeneidad cultural y técnica (Guasch, 2016). En ésta las identidades sexuales políticas resisten hoy a otros poderes, puesto que ya no es la religión, ni el código penal, ni la psiquiatría quien se encarga de organizar el control social de la sexualidad, sino que es el mercado quien legitima el nuevo orden sexual. Ya no se trata de ser homo, bi, hetero o trans, sino de tener una presencia corporal adecuada para participar [y competir] en el mercado del libre-cambio sexual, donde la imposibilidad de competir deriva de la poca preparación en la consecución de un modelo hegemónico de belleza y deseo, lo cual oculta otras formas de erotismo y sexualidad adyacentes a éste –se culpa a la persona concreta por su falta de adaptación exitosa–. Para el neoliberalismo sexual todas las personas tienen el mismo derecho a consumir sexualidad imponiendo, únicamente, el rechazo a los *feos* (Guasch, 2016).

Para Giddens (1998) estos cambios no son sólo fruto del poder, sino también de las transformaciones sociales donde el realce de la sexualidad

2 En el sentido más clásico se puede hablar de *democracia liberal* que, aplicada a la sexualidad, supone el reconocimiento de la igualdad de las minorías sexuales y la extensión de los derechos de ciudadanía a estos colectivos.

puede ser interpretado en términos de un desplazamiento desde un orden capitalista –que se basa en el trabajo y en la disciplina– a otro preocupado por el consumismo, y por ende, del hedonismo. Así por tanto, la igualdad sexual participativa del neoliberalismo resulta ilusoria y aparente, puesto que continúa justificando viejas desigualdades que legitimarán luego otras nuevas (Cáceres, 2016).

Como alternativa a ello diversos autores propugnan una *democracia radical*, un sistema político que permita la integración de los excluidos por la democracia liberal donde las normas y valores sexuales son organizados por el sujeto de manera contingente interiorizando las exigencias, controles y expectativas socioculturales (Bozon, 2004) lo que, según Barrientos (2002), lleva a los sujetos a constituir coherentemente sus prácticas sexuales con su identidad social para dar sentido a su experiencia íntima. Esta constitución coherente requiere de un ejercicio de actualización permanente (Bozon, 2004), que crea nuevas contingencias en las biografías sexoafectivas (Barrientos, 2002) y diversifica los repertorios sexuales (Kontula, 2001, citado en Barrientos, 2002) junto al imperativo de no interrumpir la vida sexual independientemente de la edad o de la salud física y mental (Bozon, 1998).

Tras el desgaste propio de la vida neoliberal la sexualidad se agobia sintiendo que la novedad sexual se extingue permitiendo la apertura a sustitutos de los seres humanos para la consecución del orgasmo por medio de máquinas, edificios, computadores, muñecas inflables, etc. Esto configura la expresión de un cansancio colectivo con las formas tradicionales de aproximación al erotismo y de una divergencia que encuentra su lugar en lo no-conventional que interviene en lo ‘natural’ de la sexualidad; sexualidades post o transhumanas (Montoya, 2015).

El post o transhumanismo sexual se erige como oportunidad para el surgimiento de nuevas facetas de la sexualidad humana reconociendo, paralelamente, la centralidad de los artefactos sexuales como constitutivos de la erótica actual sobre la premisa de que las transformaciones tecnológicas modifican la relación entre cuerpo y máquina (Preciado, 2002, citada en Montoya, 2015). Esta postura ha sido

apoyada por algunas líneas teóricas de dispositivos como la sexología clínica permitiendo elaborar un discurso legitimador de la exploración de prácticas sexuales diversas por medio del uso del mercado pornográfico (Barrientos, Palma & Gómez, 2014; Collin & Godrey, 2002) y la expansión del uso del viagra con fines recreativos (Giami, 2000).

Convergiendo con lo anterior, Preciado (2002) señala que la capacidad de resistencia actual a la producción disciplinaria de la sexualidad no es la lucha contra la prohibición, sino la contra-productividad como formas alternativas de saber-placer respecto de la plasticidad de las sexualidades, de los sexos y de los géneros como la utilización de dildos, la erotización del ano y el establecimiento de relaciones sadomasoquistas contractuales. Éstas, en tanto fetiches, no son solo expresión de patología, son también la apertura a la permanencia de nuevas identidades de lo erótico.

Se concluye señalando que la enfermedad/patología en el campo de lo sexual se configura como una especial institución social que tributa al reforzamiento del orden social vigente. Las categorías nosológicas psi son de orden conservador al fomentar el cumplimiento de las normatividades sociales en tanto estrategias de reproducción coercitivas y alienantes (Guasch, 2016).

En los grupos de activismo sexual –radical, disidente, queer– se ha propuesto un progresivo empuje de la discusión sobre lo sexual al terreno de lo político lo que ha resultado beneficioso al plantear la cuestión ética para debatir, discutir, pensar y decidir el lazo social que se quiere edificar sobre la base de una *democracia sexual* (Fassin, 2006). En este sentido, la sexualidad se ha venido configurando como el terreno fértil por excelencia para dar cuenta de las relaciones de poder que se ejercen por medio de prácticas discursivas a lo largo de la historia del hombre lo cual, inexorablemente, conmina a alentar la producción en el campo de la investigación social para abordar en profundidad, y críticamente, las nuevas y emergentes formas de constitución y subjetividad sexual.

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Valencia: Pre-Textos.
- Álvarez, J. J. (2013). Los derechos sexuales y reproductivos de los géneros no-normativos. Una lucha política por una vida digna de ser vivida. *Revista Nomadías*, 17, 109-129.
- American Psychiatric Association, (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5th ed.). Washington, DC.
- Barría, C. (2013). Sexualidad, subjetividad y política, ensayo a propósito del sujeto pedófilo. En Bartholomeu, D. & Cavieres, H. (Eds.). *Revista Sul Americana de Psicología*, 1 (1).
- Barrientos, J. (2002). Historia de la sexualidad en Chile. *Revista PRAXIS*, 4, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.
- Barrientos, J., Palma, I. & Gómez, F. (2014). Discursos sobre sexología en Chile: Ambivalencias del discurso profesional sobre la sexología en Chile. *Ter Psicol*, 32(2), 101-110. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-48082014000200003>.
- Bejin, A. (1987). *Sexualidades occidentales*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Bozon, M. (1998). Demografía e sexualidades. En Loyola, M. A. (ed.). (1998). *A sexualidade nas ciencias Humanas*. Eduerj, Rio de Janeiro, Brasil.
- Bozon, M. (2004). *La nueva normatividad en sexualidad. Conferencia en Seminario Construyendo una agenda temática en sexualidad*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder de la violencia y el duelo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vida lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Cáceres, R. (2016). Sexualidades bajo control: política, ciencia, religión y diversidad sexual. En Valcuende, J., Vásquez, P. & Marco, M. (Eds.). *Sexualidades, represión, resistencia y cotidianidades*, (pp. 79-94). Sevilla, España: Aconcagua Libros.
- Cardín, A. (1987). Una cierta sensación de fin. *Los Cuadernos del Norte* 44: pp. 2-5.
- Collin, M., & Godfrey, J. (2002). *Estado Alterado. La Historia de la Cultura del Éxtasis y del Acid House*. Barcelona: Alba Editorial.
- Davidson, A. (2004). *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Fassin, É. (2006). *Democracia Sexual*. México.
- Fassin, É. (2012). Democracia sexual y choque de civilizaciones. En *Mora, Buenos Aires*, 18 (1).
- Fernández-Fernández, D. (2012). La patologización del deseo. Apuntes críticos en torno a la coerción de la identidad y del placer. *Psicología Política*, 12(24), 195-210.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad I, La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Los Anormales*. Curso en el Collège de France. (1974-1975). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la Locura en la Época Clásica I*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.
- Giami, A. (2000). Médicalisation de la société et médicalisation de la sexualité. En Jardin, A., Queneau, P. & Giuliano, F. (Eds). *Progrès thérapeutiques: La médicalisation de la sexualité en question* (pp. 121-130). Paris: John Libbey Eurotext.
- Gilman, S. (1985). *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. New York: Cornell University Press.
- Guasch, O. (2016). Cuerpo, género y sexualidad: políticas biológicas y diversidad sexual. En Valcuende, J., Vásquez, P. & Marco, M. (Eds.). *Sexualidades, represión, resistencia y cotidianidades* (pp. 39-52). Sevilla, España: Aconcagua Libros.
- Giddens, A. (1998) *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.
- Leal, C. A. (2016). Sobre las dimensiones del pensamiento queer en Latinoamérica: teoría y política. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 70, 170-186. Recuperado de: <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/leal2.pdf>
- Martínez-Pozo, L. (2018). Disidencias sexuales y corporales: Articulaciones, rupturas y mutaciones. *Psicoperspectivas*, 17(1). Recuperado de: <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue1-fulltext-1141>
- Montoya, G. (2015). Trans y posthumanismo sexual: entre el cansancio, los fetiches y las prótesis. *Revista Colombiana de Bioética*, 10(2), 53-73. Universidad El Bosque: Bogotá, Colombia.
- Pérez, B. (2014). Biopoder y género: las vidas desnudas de la guerra. *Revista Internacional de Ciencias Sociales Interdisciplinarias* 3(2), 43-49.
- Platero, R. (2004). *Los marcos de política y representación de los problemas públicos de lesbianas y gais en las políticas centrales y autonómicas (1995-2004): las parejas de hecho*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid, España.
- Preciado, B., (2002). *Manifiesto Contra-Sexual*. Madrid: Ópera Prima.
- Preciado, P. (2013). Occupy sex: Notas desde la revolución feminista porno punk. En Aliaga, J. V. & Mayayo, P. (Eds.), *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010* (pp. 267-282). Madrid, España: This Side Up.
- Preciado, P. (2014). *Las subjetividades como ficciones políticas*. Conferencia presentada en Hay Festival, Cartagena, Colombia. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=R4GnRZ7-w4>
- Preciado, P. (2015). *La revolución que viene, luchas y alianzas somatopolíticas*. Conferencia presentada en MALBA, Buenos Aires. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=vsV2e_FBreA&feature=share
- Roudinesco, É. (2009). *Nuestro lado oscuro: una historia de los perversos*. Barcelona: Anagrama.

- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, S. (Comp.) Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina (pp. 113-190.). Editorial Revolución, Madrid, 1989.
- Stop DSM. (2011). *Manifiesto de Buenos Aires: Por un abordaje del sufrimiento psíquico en niños y adolescentes, no al DSM. Recuperado de:* <http://stopdsm.blogspot.com/2011/05/el-manifiesto-de-buenos-aires-por-un.html>
- Szuster, D. (2010). ¿Sexualidad normal/Sexualidad patológica? Análisis de la concepción de sexualidad dicotómica del psicoanalista Otto Kernberg. *Rev. Ciencias Sociales*, 4(1), 126-127.
- Vidarte, P. (2010). *Ética marica: Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Barcelona/Madrid, España: Egales.
- Weeks, J. (1981). *Sex, politics, and society: the regulation of sexuality since 1800*. London: Longman.
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. México: Paidós.

Bricolaje