

IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2012.

El discurso del amo y las sexualidades no hegemónicas.

Peidro, Santiago.

Cita:

Peidro, Santiago (2012). *El discurso del amo y las sexualidades no hegemónicas. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-072/871>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/emcu/Zfd>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL DISCURSO DEL AMO Y LAS SEXUALIDADES NO HEGEMÓNICAS

Peidro, Santiago

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

Resumen

Este trabajo se propone problematizar algunas hipótesis respecto de la Inexistencia del Otro, la caída del padre, y los significantes amo que desde el psicoanálisis de orientación lacaniana suelen sostenerse para explicar diversos síntomas sociales. A la luz de las reivindicaciones que diversas minorías sexuales llevan a cabo en nuestra contemporaneidad, y tomando algunas referencias de Judith Butler y Michel Foucault, la propuesta de este trabajo es cuestionar dichas hipótesis a fin ampliar las posibilidades de análisis al respecto.

Palabras Clave

Goce, Discurso, Amo, Sexualidades

Abstract

THE MASTER'S DISCOURSE AND THE NON-HEGEMONIC SEXUALITIES

The aim of the present work is to problematize some of the hypothesis related to the the Other that does not exist, the decline of the paternal function and the deflation of the master signifiers, that are sustained from the lacanian psychoanalysis, in order to explain a variety of social symptoms. Considering the sexual minorities' reivindications of our contemporaneity together with some references from Judith Butler and Michel Foucault, the propose of this work is to question some of those hypothesis so there could be a widening in the analysis tools in the subject.

Key Words

Enjoyment, Master, Discourse, Sexualities

Un paisaje transformado, heterogéneo y... apocalíptico

No resulta para nada novedosa la insistencia que desde gran parte del psicoanálisis de orientación lacaniana se efectúa en relación a la inexistencia del Otro, la caída del padre y los significantes amo que ya no comandarían la vida de los seres humanos, tal como supieron hacerlo en épocas pasadas; generando de este modo, una "nostalgia por los grandes designios" (Miller, 1996-1997:20), donde lo simbólico ya no bastaría para atravesar el eje imaginario que Jaques Lacan ubicaba en su esquema Lambda; donde el mundo que habitamos se habría vuelto "un paisaje apocalíptico" (Miller, 1996-1997:15).

Friedrich Nietzsche ya hacía alusión a la caída de los ideales, el fin de la metafísica y las verdades absolutas. Su "Dios ha muerto" (1882) abría un perspectivismo, un mundo plurívoco e infinitamente abierto a las transformaciones y a un paisaje novedoso, puesto que

según el filósofo, jamás hubo "nunca un hecho más grande, siendo que quien nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora" (Nietzsche, 1882:117).

Aquello que Lacan describió en *La familia* (1938) como la declinación social de la *imago* paterna, al tiempo que afirmaba no ser "de aquellos que lamentan un supuesto aflojamiento del vínculo familiar" (Lacan, 1938:74), es concomitante con la época descrita por Nietzsche de finales del siglo XIX. Sin embargo, si nos detenemos a repasar las novedades bibliográficas y reseñas de jornadas del psicoanálisis de fines del siglo XX y comienzos del XXI, notamos que suele hablarse de "nuevos síntomas", "nuevas subjetividades", "nuevas nominaciones", "nuevas comunidades de goce", etc., adjudicándole a las mismas ser consecuencia de la declinación paterna como si se tratara de una novedad de la era del consumo, las redes sociales, los avances tecnológicos o incluso la legitimación social de ciertas prácticas sexuales y matrimoniales.

No fue sino con la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa en 1789, que se produjo un verdadero punto de inflexión respecto de la subjetividad moderna. Con el fin del Antiguo Régimen se plasmó así el pasaje del modo de producción feudal al capitalista y de este modo fueron llegando a su fin las relaciones de dominación y explotación junto con el nacimiento de una igualdad de derechos civiles -sólo para los varones- que sin dudas, repercutió en las estructuras familiares de entonces, en los tiempos previos al surgimiento del psicoanálisis.

Jaques Alain Miller se refiere a la época actual, como la época "lacaniana del psicoanálisis" (Miller, 1996-1997:11) en la que los desengañados saben, de algún modo, que el Otro es sólo un semblante. No obstante lo cual, las familias burguesas de la Viena de Freud, habían sido ya de algún modo atravesadas por las ideas de la Revolución y la *Declaración de los derechos del hombre*, donde la "autoridad paterna" ya estaba en declive. Lacan indica que Viena era por ese entonces "el *melting pot* de las formas familiares más diversas" (Lacan, 1938:75), de los semblantes más variados. Por lo cual, eso que hoy en día se repite incansablemente -la caída del padre- como una novedad que permite explicar los más extraños y novísimos síntomas, ya había comenzado si se quiere, hace más de cien años ¿O acaso los padres de los célebres casos freudianos de Dora y Juanito, por ejemplo, no se correspondían ya con los efectos de esa declinación?

Si la caída del padre ya estaba presente desde antes del nacimiento del psicoanálisis, no aparentando ser entonces una novedad de nuestro siglo, ni del anterior siquiera, ¿A qué nos referimos, los psicoanalistas, cuando hablamos de "época actual"? ¿Se trata de

una división del tiempo basada en un antes y un después marcado por esa misma caída? De ser así, estaríamos abarcando siglos de historia y la variable elegida se volvería un tanto inocua. Si suponemos que lo que diferencia “nuestra época” de la pasada es fundamentalmente la declinación paterna, con todas sus repercusiones y consecuencias, innegables, resulta ocioso y hasta poco creativo abordar las subjetividades del siglo XXI o los llamados “síntomas contemporáneos” a partir de esa única variable, puesto que en principio, apelar a ese recurso, por más vigente que pudiera ser -tal vez requeriría un trabajo más riguroso, de todos modos- impide aproximarse a análisis más específicos de los asuntos de nuestra contemporaneidad.

Miller (2002/2003) toma la citada frase de Nietzsche como una bisagra entre el discurso religioso y el capitalista, el cual, como señalaba antes, no nació en el siglo XXI, aunque sí es posible que la década de los '90 del siglo XX, por lo menos en la Argentina, con el auge del neoliberalismo, las privatizaciones, la globalización, la convertibilidad, etc., haya producido una modificación en los lazos sociales. Algunos pensadores como Bauman (1999) denominaron modernidad líquida a esa figura del cambio y de la transitoriedad, de la desregulación y liberalización de los mercados, que intenta dar cuenta de la precariedad de los vínculos humanos en una sociedad privatizada y definida por el carácter volátil de sus relaciones. Sin embargo, vale la pena relativizar un poco esta volatilidad anónima, puesto que los mercados no están tan desregulados como piensan algunos, sino que responden a grupos económicos muy precisos, con intereses muy concretos que intervienen en las relaciones sociales de modos muy específicos.

El padre que figura en los textos freudianos, que da origen al malestar en la cultura, es un padre que ya ha muerto y es fundador de una ley y una prohibición que impone una renuncia al goce. Al inicio, el padre está muerto, indica Lacan (1969-1970), sólo resta el Nombre del Padre y todo gira alrededor de esa función de nominación. La declinación del Nombre del Padre y el estatuto inconsistente del Otro simbólico, tuvo como consecuencia la pluralización de los Nombres del Padre, al tiempo que se multiplicaron los cultos y las religiones, hoy cada uno quiere un Dios a su medida, en cambio, “el monoteísmo hace consistir al Otro” (Miller, 1996-1997:26). Si bien existe una suerte de solidaridad entre el “Dios ha muerto” y “El Otro que no existe”, Lacan se refiere a un Otro Simbólico que ya no es el Dios nietzschiano, ni tampoco el padre freudiano, sino el Otro del lenguaje, de la nominación, de la ley y el discurso social que es hablado y que trae consigo una manera de regulación de los individuos que están amparados y nominados por él.

¿Qué se espera del psicoanálisis?

Es factible que analizar sucesos sociales variados desde una misma perspectiva, conduzca a conclusiones inadecuadas. El psicoanálisis transmitido por psicoanalistas, en muchas ocasiones, ha ocupado sin proponérselo un papel de regulador del orden social, por lo menos durante las últimas décadas: ya sea a propósito de las leyes sobre la bioética, la parentalidad o los asuntos de género. ¿Pero a qué nos referimos cuando amparados en “El psicoanálisis”, sentenciamos o nos posicionamos de determinada manera? ¿Qué tipo de psicoanálisis denota el artículo “El”? Incluso si lo acotáramos al de “la orientación lacaniana”, al ser una orientación, supone ya diversas y variadas interpretaciones, más aún considerando el carácter críptico de los textos escritos e incluso orales del psicoanalista francés. Si como este último menciona, “un psicoanálisis,

tipo o no, es la cura que se espera de un psicoanalista” (Lacan, 1955:317), psicoanálisis sería entonces aquel que practica un analista particular en su consultorio. ¿Podemos hablar entonces del psicoanálisis como un cuerpo teórico uniforme? ¿O acaso en su transmisión se vuelve ya un incorpóreo múltiple y descentralizado, pasible de teñirse con la moral de quienes lo propagan?

Muchos psicoanalistas escriben en nombre de “El psicoanálisis”, para manifestarse bajo su amparo, sobre la vida social, sexual y familiar de Occidente, sosteniendo hipótesis muchas veces endebles en su argumentación, pero siempre sostenidas por alguna cita a la autoridad, en ocasiones descontextuada. Con una fuerte convicción por sentar posición respecto de cómo deberían organizarse las familias, las parejas, las relaciones sexuales y amorosas, suelen remitirse a una época dorada a la que suele hacerse referencia, intentando con ello abarcar todas las problemáticas sociales: la época del Otro consistente, la de un padre erguido, un discurso del amo que hacía operar una ley que facilitaba el funcionamiento pacífico del orden social.

Didier Eribon, discípulo y biógrafo de Michel Foucault, en una conferencia dictada en la *Escuela de la Causa Freudiana*, cita algunos ejemplos de afirmaciones extravagantes hechas sobre la homosexualidad por parte de psicoanalistas de dicha Escuela, como este: “un analista se lamenta en la *Revue Francaise de Psychanalyse* al ver pasar a la *Gay Pride* bajo sus ventanas, escribiendo que se corre el riesgo de que cada vez sea más difícil curar a los homosexuales si deciden instalarse en la `denegación de su drama`” (Eribon, 2004). Entre tantas otras citas de escritos psicoanalíticos no referidos por Eribon, de variadas comunidades analíticas, puede leerse por ejemplo, que “la personalidad más representativa en la prostitución masculina, es la del travesti” (Levy, 2010:59). A otro autor le “queda la interrogación de cómo estos niños de la parentalidad se orientan hacia el otro sexo” (Cottet, 2006), cómo si no hubieran existido desde siempre niños de madres soleteras, padres viudos, criados por tías, en orfanatos, madres homosexuales, etc. Como si la identificación al padre sólo ocurriera respecto del padre que aportó su espermatozoide y del cual Lacan (1969-1970) se burla comentando que ese es el único padre real, pero que a nadie se le ocurrió jamás decir que era hijo de tal o cual espermatozoide. Y como si la otredad sexual se remitiera sólo a una diferencia anatómica. Por último, no porque escaseen los ejemplos, una psicoanalista lacaniana sostiene, que “lo que quizá exprese más claramente lo específico de la homosexualidad, sea la preferencia por una mismidad en tanto que opuesta a la diferencia sexual” (Salafia, 2010:37). Es decir, la diferencia sexual, entendida aquí, desde el más lato sentido común, como pene-vagina, retomando así un esencialismo casi no referido en ningún otro campo de las llamadas ciencias humanas o sociales.

Ante este panorama, Eribon se pregunta: “¿En qué se ha convertido la función del psicoanálisis para que pueda convocarse de tal manera en la arena política a fin de asegurar el control de las prácticas sociales, de legitimar el orden establecido en nombre de un `saber`?” (Eribon, 2004).

Muchos psicoanalistas contemporáneos, aparentemente temen que los cambios culturales y jurídicos que se están produciendo a nivel de las relaciones entre los sexos, el género y el matrimonio, influyan negativamente en la práctica del psicoanálisis o produzcan algún tipo de merma o amenaza en las consultas que los haga querer retornar, como si fuera posible, a aquella supuesta época de esplendor. “Es probable que con la parentalidad, incluso si el orden

familiar se encuentra transformado, los síntomas tienen todavía muchos días por delante” (Brousse, 2006:68). ¡Cómo si los síntomas pudieran desaparecer por estas transformaciones sociales y acabar con el psicoanálisis!

El Discurso del amo y las llamadas “comunidades de goce”.

Para especificar de qué hablamos cuando nos referimos al Discurso del amo, resulta esclarecedor remitirse a la antropología estructural, y específicamente al pasaje que se produce entre las sociedades llamadas “frías”, y las “calientes”. Las primeras, estaban caracterizadas por su modo mecánico, nómada y ahistórico de funcionamiento. Tras la revolución neolítica de hace casi diez mil años, se produce el pasaje a las sociedades “calientes”. Son sedentarias, productoras y grandes generadoras de energía. Debido a la aparición de excedentes en la producción en dichas sociedades, comienzan a surgir especializaciones, división del trabajo, comercio, y como consecuencia, la acentuación de las diferencias sociales, la necesidad de organizaciones complejas, leyes y diferenciaciones entre castas y clases. Surgen también los esclavos, y con ellos, los amos. La modalidad de vínculo social del discurso del amo comenzó cuando alguien tomó el mando y se hizo obedecer. Evidentemente, a lo largo de los siglos, la presentación de ese amo y su justificación, fue variando. No es lo mismo un amo que actúa con el látigo, de otro que utilizando sus cuerdas vocales se ampara en justificaciones providenciales. Pero ya sea el caudillo o el predicador, todos comparten el lugar de mando y la subordinación que generan. El surgimiento de un sistema de relaciones asimétricas de poder, introduce así el discurso del amo, donde aparece un elemento simbólico encarnado por un líder, un amo.

Freud descubrió, en el padre, la incidencia inconsciente que soporta ese elemento simbólico. Esa referencia, que en Freud se llamó Complejo de Edipo y en Lacan Nombre del Padre, da cuenta del lugar central de la función del padre en la estructura familiar.

Ahora bien, si el discurso del amo reparte los elementos en el entramado social, esto no opera sino “bajo condiciones sociales que regulan la identificación y el sentido de viabilidad” (Butler, 2004:22) circunscribiendo lo que es decible y vivible. Porque el discurso del amo ordena las cosas, como señala Miller (1989-1990), pero es cuestionable, como suele afirmarse también, que las pacifique, puesto que la pacificación implica a su vez el acallamiento de aquello que queda excluido tras la misma operación ordenadora.

Bajo una sociedad concebida ilusoriamente como una unidad, subyace una multiplicidad que no constituye un todo cerrado. Esa diversidad está expresada en los lazos o vínculos sociales -discursos-. Lacan ha señalado que el lazo social es una relación de dominación. Miller llama lazo dominial (2003) a aquel que comporta la dominación de uno sobre otro. Mientras que el mundo *gay*, *lésbico*, *trans*, se mantenga en privado no supone riesgos mayores para la hegemonía dominante. Pero cuando grupos de *gays* comienzan a manifestarse juntos y caminar bajo las ventanas del consultorio de aquel psicoanalista de la *Escuela de la Causa Freudiana* luchando por iguales derechos que los no *gays*, se borra la diferencia entre ambos, diluyéndose el límite que separa a unos de otros en el entramado social. La “*desgayización*” de algunas sociedades a partir de las modificaciones en las leyes de matrimonio, adopción, identidad de género, etc. lleva a los militantes anti homosexuales a apelar al Otro de la religión o la biología, para introducir un orden

simbólico que falló en situar diferencias y lugares específicos para cada quien. Lugares que antes, como señalan Judith Butler (2004) y Michel Foucault (1974-1975), delimitaban qué vidas quedarían contadas como vidas y qué muertes tendrían el derecho a ser due-ladas.

Algunos psicoanalistas contemporáneos, interesados por los temas de la homosexualidad, el transexualismo, los estudios *queer*, el feminismo o la mencionada parentalidad, se apropian de una crítica contra la noción de “identidad de género” que postulan ciertos grupos militantes del LGBTQ¹, para contraponer la falta-en-ser estructural y la imposibilidad de una identidad. Crítica que ya había sido llevada al interior de ese mismo colectivo por pensadoras como Butler, quien critica la noción de identidad de género, dejando en claro el uso que hace de ella es para luchar por la amplitud de los márgenes de inteligibilidad de aquellos cuerpos que han quedado invisibilizados, puesto que “no existe la identidad de género detrás de las expresiones de género” (Butler, 1990:85). A la pregunta por el ser -¿Quién soy?- la respuesta siempre ocurre desde las identificaciones con las que cada uno se construye un ser del modo que puede, de manera incompleta y siendo muchas veces provisorio.

La hipótesis sobre la caída de los significantes amo -en este caso podrían delimitarse los significantes “hombre”/“mujer”, “homosexual”/“heterosexual”- a la que se apela habitualmente para explicar una diversidad de fenómenos, a partir de la cual sujetos sin brújula y referencia a un ideal, se aglutinarían en comunidad a partir de un supuesto goce compartido, resulta por lo menos paradójica. Suelen definirse las llamadas comunidades de goce como aquellas donde “los sujetos se tornan idénticos a sus supuestas inclinaciones pulsionales” (Ons, 2012:24), donde se producen “anclajes de goces locales” (Miller, 1996-1997:52), donde “dada la inexistencia del Otro, hay un esfuerzo por hacer existir la comunidad” (Miller, 1996-1997:89), caracterizadas por “tiranías narcisistas” que buscan “la originalidad de su modo de vida, de “su estilo de goce” (Miller, 1996-1997:298). Estas ideas toman el rasgo más trivial para caracterizar y delimitar a una minoría sexual: una práctica erótica específica, un modo de goce determinado y compartido. Se considera, por ejemplo, que la sodomía constituye al homosexual, pero también a su comunidad. Para apreciar exactamente la violencia inherente a esta forma de clasificación (que ha sido históricamente violenta y continúa siéndolo hoy mucho más de lo que se imagina), no hay más que ir a un estadio de fútbol y deleitarse con los cánticos que ponen en serie, en un marco de homofobia, a la homosexualidad con el placer anal. Cánticos amparados en un discurso que indica lo permitido y lo prohibido, porque el discurso del amo no ha caído en ese sentido. Lacan le señalaba a los asistentes de su Seminario que “de lo que ustedes dependen más fundamentalmente -porque, en fin, la Universidad no nació ayer -es sin embargo del discurso del amo, que fue el primero en surgir. Y además, es el que dura y el que tiene pocas posibilidades de quebrarse” (Lacan, 1971-1972, clase del 21/6/72). Basta abrir cualquier diario, resalta Allouch (2003), para contabilizar sin ningún esfuerzo, uno por uno, los golpes del garrote de ese discurso. Sus posibilidades de intervención parecen ilimitadas, e infinito el espacio de su poder.

Resulta necesario distinguir en este punto diferentes cuestiones para evitar problemas. No es lo mismo, comunidades que se aglutinan en pos de un supuesto goce compartido (sexual o no), como las de *floggers*, de motoqueros o de adeptos a las prácticas *swingers*; que comunidades integradas por *gays*, travestis, trans, lesbianas o in-

tersex. Entender a estas últimas como unas comunidades de goce representa error, no sólo un error conceptual, que supone un mismo modo de goce para cada integrante de dichas agrupaciones -si es que las hay-, sino una posición política del psicoanálisis, por lo menos peligrosa. Aquellos militantes que se unen bajo estas “nuevas” nominaciones, sí lo hacen en referencia a un ideal y están muy bien orientados por este. Se trata de una lucha por el reconocimiento social, dado que ante la imposibilidad de inscribirse en un discurso que los reconozca, se ponen en funcionamiento modos de producción de subjetividad en la que estos cuerpos “infrahumanos” se hacen sujetos mediante reivindicaciones simbólicas que les dan una filiación y una pertenencia. No considero que las comunidades hagan referencia en absoluto, como suele sostenerse, a una lucha hegeliana por puro prestigio a la cual el orden simbólico debilitado no lograría poner coto. Se trata de una lucha para abrir horizontes y hacer más habitable el mundo para aquellas vidas que quedan olvidadas en ese mecanismo del amor que ordena y segrega. “Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente ‘abrir las posibilidades’, pero nadie que sepa lo que significa convivir en el mundo social desde lo que es ‘imposible’, ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo, plantearía esa pregunta.” (Butler, 1999:8) ¿Con qué argumentos puede sostenerse que una comunidad de travestis es una comunidad de goce? Afirmar eso, y aún justificarlo, es no considerar que la esperanza de vida de una travesti en Argentina es de 35 años. Si efectivamente, “el deber vivir se mantiene con una fuerza coercitiva tan extraordinaria que hace que poco a poco vaya desapareciendo en las sociedades el derecho a matarse” (Miller, 1996-1997:38), no parece que ese deber sea distribuido equitativamente en la población.

Al margen de esto, resulta un tanto *naïve* suponer que *gays*, *lesbianas*, *trans* o *travestis* compartirían cada uno un mismo modo de goce. En primer lugar, hay infinitas maneras de “ser gay”. La identificación político-cultural, no impide -¿cómo podría?- de ningún modo el acceso de cada sujeto a su fantasma, a su goce singular o a sus síntomas propios. El significante “*gay*”, como lo fue el de “homosexual” en el siglo pasado, como lo fue el de “*erg*” entre los vikingos, no dice de la singularidad ni representa modos de goce definidos. Además, el origen de la palabra *gay* surgió amarrado a un ideal. Los primeros activistas de los derechos de los homosexuales de San Francisco marchaban en las manifestaciones con un letrero que decía “*Good As You*” y que más tarde se abrevió en G.A.Y. Se trataba de hacer más habitable el mundo para todos. Esto no supone una unidad pulsional, simplemente una lucha política por un amor más contemplativo. Es un problema de ciertos psicoanalistas no entender que la identidad *gay*, *lesbiana* o *trans*, se utiliza con fines políticos y tiende a crear las condiciones para que diversas singularidades sean reconocidas y puedan expresarse. La misma Butler se posiciona contra las identidades cristalizadas y rechaza la idea de una volitividad identitaria o de género, pero la identidad permite formar alianzas para combatir al amor que, considerando las consecuencias, humillaciones y violencia a las que son sometidas las minorías, no ha caído aún. Se trata de una lucha por la ampliación de los márgenes de inteligibilidad humana. “Ciertas vidas están altamente protegidas (...) otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso y no se calificarían incluso como vidas que valgan la pena” (Butler, 2004:46)

Resulta a su vez por lo menos curioso, que hoy se critique o se llame la atención sobre el modo en que diversos grupos se autonominan en un intento de eliminar significantes con los que han sido sometidos por parte del discurso psiquiátrico, confundiendo este proceso sociopolítico con una alianza de goces por grupos minori-

tarios. Hasta 1973, la comunidad científica internacional consideraba que la homosexualidad era una enfermedad y ese saber, capturado por el discurso universitario era repetido sistemáticamente en los hospitales, universidades, colegios, academias, etc. Pero nadie se horrorizó en aquel momento con el significante “homosexual”, que también nació de una autominación, invención empleada por primera vez en 1869 por el poeta húngaro Karl-Maria Kertbeny, pionero del movimiento homosexual. No fue sino 18 años después, que en *Psychopathia Sexualis*, Krafft-Ebing popularizó y patologizó ese término.

Si bien podemos afirmar efectivamente que antes no se escuchaban en las calles los significantes “transgénero”, “intersex”, “lesbiana”, “*tomboy*”, etc, posiblemente, si bien estos no se oían, las autonominaciones no son en absoluto una novedad de nuestra contemporaneidad occidental. “Al igual que la del Occidente moderno, la subcultura *gay* de la Alta Edad Media parece haber tenido su propia jerga, que fue poco a poco difundiendo entre la población general. Por ejemplo, ‘Ganimedes’ era equivalente a *gay* (...) y en las referencias literarias se daba por sobreentendido su significado. Incluso llegaron a ser comunes ciertas oscuras variantes” (Boswel, 1980:246). En esta época que se inicia con la caída del Imperio romano y llega hasta el año mil aproximadamente, existía una afición por la literatura clásica, y la invocación a la mitología griega para describir las relaciones homosexuales, no sólo borraba estratégicamente el estigma del que era portador el término bíblico “sodomita”, que era la única palabra de uso compartido antes y después de este período histórico, sino que además evocaba connotaciones de superioridad cultural que disminuían las asociaciones negativas en lo concerniente a la homosexualidad. “Aunque ‘Ganimedes’ también se usó satíricamente, en lo fundamental, carecía de contexto moral y podía ser usado sin temor por los propios gays.” (Boswel, 1980:246) Por consiguiente, ¿Acaso no siempre existieron estas autonominaciones? ¿Se trata entonces de que la caída del padre produce esta propagación de grupos identitarios diversos, o acaso fueron mutando al tiempo que eran relegados por el amor? ¿Existirían estos reclamos por la igualdad sin un amor distinto del antiguo, pero aun vigente, que regula los lazos sociales y mantiene los discursos que sostienen lo que Butler, con Wittig, llama una “heterosexualidad obligatoria” (Butler, 1990:75)?

Conclusiones:

No es la intención de este escrito cuestionar la idea del Otro que no existe en todas sus resonancias, puesto que efectivamente, si bien no es una novedad de nuestro siglo XXI, el lugar del amor antiguo se ha ido transformando con el paso del tiempo a través de procesos políticos, sociales y económicos, que modificaron las sociedades y sus lazos.

Sí es la intención de este trabajo, o intenta serlo, precisar qué puede leerse bajo este concepto de la Inexistencia del Otro y la caída del padre, y en qué sentidos resulta impropio efectuar dicha lectura. Sostener que los grupos LGBTQ puedan ser uno de los nombres de las comunidades de goce en la que cada cual quiera darse su propio nombre más allá de cualquier nominación universal, implica desconocer que lo que está de fondo no es la búsqueda de una desregulada orgía masiva de narcisismos, sino una ampliación de los márgenes de inteligibilidad que incluya cuerpos, prácticas e identificaciones excluidas, pero cuya segregación indica un mundo inhabitable para aquellos eyectados del mundo por discurso del amor. No se trata por ejemplo, en la modificación de la ley de matrimonio

argentina, de una búsqueda masiva por parte de *gays* y lesbianas de casarse y formar parte de dicha institución, sino de la posibilidad de declinar. De poder querer no casarse. Se trata en estos debates, de una cuestión de vida o muerte, puesto que si sólo se tratara de inventar, cínicamente, un nombre en rechazo del orden establecido, no se comprenderían las militancias a favor de las leyes de adopción, de género, de matrimonio, de aborto, etc. Hay una creencia en la ley y en su potencial regularizador, que en el sur de nuestro continente, es motorizado por el retorno a la militancia política de miles de jóvenes impulsados por ideales de unidad e inclusión, que habían sido desestimados por el arrasamiento neoliberal en la región. Vale la pena ante este panorama, preguntarse si es apropiado remitirse siempre a conceptos surgidos en otras latitudes para abordar cuestiones locales. Tal vez en ocasiones podamos hacerlo, pero no en todos los casos.

Quizá para entender mejor los cambios sociales respecto de los grupos minoritarios y antes de pensar qué se puede hacer y decir desde “El psicoanálisis”, haya que investigar más profundamente estos temas e inventar nuevos modos de lectura que no invisibilicen variables centrales para comprender estos asuntos. Quizá obrar de esta manera, sería incluso más lacaniano que refugiarse tras la seguridad de las citas que muchas veces no consideran siquiera el contexto de su producción.

Nota

lesbianas, gays, bisexuales, personas transgénero y *Queer*

Bibliografía

- Allouch, J. (2003) Lacan y las minorías sexuales. En Y. C. Zarka y otros, Jacques Lacan, Psicoanálisis y política. Buenos Aires. Nueva visión. 2004.
- Bauman, Z. (1999) Modernidad líquida. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Boswel, J. (1980) Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV. Barcelona. Muchnik Editores SA. 1998
- Brousse, M.H. (2006) Un neologismo de la actualidad: la parentalidad. En Revista Enlaces Nº11 (pp. 64-68).
- Butler, J. (1990) El género en disputa. Buenos Aires. Paidós. 2007.
- Butler, J. (2004) Vida precaria. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires. Paidós. 2006.
- Cottet, S. (2006) El padre puerizado. En Revista electrónica Virtualia Nº 15, <http://virtualia.eol.org.ar/015/default.asp?dossier/cottet.html>
- Eribon, D. (2004) ¿Existe una vida intelectual progresista en Francia? Conferencia dictada en la Escuela de la Causa Freudiana. Fragmento publicado en Revista electrónica Conversiones. <http://www.con-versiones.com/nota0486.htm>
- Foucault, M. (1974-1975) Los anormales. Curso del Colegio de Francia. Buenos Aires. Fondo de cultura económica. 2011.
- Lacan, J. (1955) Variantes de la cura tipo. En J. Lacan, Escritos I (pp. 311-348). Buenos Aires. Siglo XXI. 1988.
- Lacan, J. (1971-1972) El Seminario 19. Ou pire... Inédito.
- Lacan, J. (1969-1970) El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires. Paidós. 1992.
- Lacan, J. (1938) La familia. Buenos Aires. Homo Sapiens. 1977.
- Lévy, R. (2010) El goce del cuerpo en la prostitución masculina. En Revista Lapsus Calami, Nº1, Buenos Aires, Letra Viva.
- Miller, J-A. (1996-1997) El Otro que no existe y sus comités de ética. Seminario en colaboración con Éric Laurent. Buenos Aires. Paidós. 2005.
- Miller, J-A. (1989-1990) El banquete de los analistas. Buenos Aires. Paidós. 2000.
- Miller, J-A. (2002-2003) Un esfuerzo de poesía. Seminario inédito.
- Miller, J-A. (2003) Psicoanálisis y sociedad. Publicación online de la EOL. http://www.eol.org.ar/default.asp?lecturas/psicoysoc/Miller-ja_lautilidad.html
- Nietzsche, F. (1882) La ciencia jovial. Caracas. Monte Ávila. 1998.
- Ons, S. (2012) Comunismo sexual. Buenos Aires. Paidós.
- Salafia, A. (2010) La transrelación sexual. En Revista Lapsus Calami, Nº1, Buenos Aires, Letra Viva.