

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

POLIMORFISMO PERVERSO: UN TENSOR ENTRE EL  
PSICOANÁLISIS, LA FILOSOFÍA QUEER Y EL ARTE DE LA PERFORMANCE

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de  
Posgrado en Filosofía para optar al grado y título de Maestría Académica en  
Filosofía

ALONSO BRENES VARGAS

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica  
2024

## Dedicatoria

En memoria de Chira,  
una buena compañera que extraño.

## **Agradecimientos**

A mi mamá, por todo. Por nutrirme, por criarme, por su cariño; por apoyar mis “malas decisiones” de estudiar teatro, ¡y para colmo, filosofía!

A Flavia, por acompañarme en el camino, por tantos momentos hermosos, por la simpleza de amar.

A mis queridísimas ImPaYasas, Kné y Gabriel, por la bella amistad y la complicidad pánika; por hacernos con una poesía en la que quiero creer.

A Diana, por ser una maestra de la danza y la lucidez.

A Camilo, por incentivarme a estudiar filosofía, y por su impecable acompañamiento como director de esta tesis.

A Ginnette, por ser parte de esto, por haberme metido la espinita del psicoanálisis, y por regalarme libros que aquí han sido muy provechosos.

A Marco, por tantas horas de clases, y por aceptar participar de este proceso.

A Mario Solís, ex director del Programa de Posgrado en Filosofía, por su amable guía durante los primeros pasos de esta investigación.

Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa en Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía



M.L. Mariano Fernández Sáenz  
**Representante de la Decana  
Sistema de Estudios de Posgrado**



Dr. Camilo Retana Alvarado  
**Director de Tesis**



M.Sc. Ginnette Barrantes Saenz  
**Asesora**



Dr. Marco Guillén Jiménez  
**Asesor**



Dr. Jethro Masís Delgado  
**Director  
Programa de Posgrado en Filosofía**



Alonso Brenes Vargas  
**Candidato**

# Contenido

Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos.....	iii
Hoja de aprobación.....	iv
Contenido.....	v
Resumen.....	vi
Abstract.....	vii
Introducción.....	1
Capítulo I. « <i>Corpus</i> freudiano y polimorfismo perverso».....	8
Capítulo II. «Polimorfismo perverso y antisociabilidad queer».....	37
Capítulo III. «Polimorfismo perverso y arte de la performance».....	75
Conclusiones.....	105
Referencias.....	110

## Resumen

La presente investigación explora el potencial contra-normativo que la formulación freudiana de la «disposición perversa polimorfa» podría desplegar como tensor entre tres nichos epistémicos: el psicoanálisis, la filosofía queer, y el arte de la performance. Esto partiendo de la hipótesis de que dicho potencial habilita una concepción anti-teleológica, pos-esencialista e inmanente del cuerpo y la sexualidad.

## **Abstract**

The present research explores the counter-normative potential that Freud's formulation of the «polymorphous-perverse disposition» could deploy as a tensioner between three epistemic niches: psychoanalysis, queer philosophy, and performance art. This is based on the hypothesis that this potential enables an anti-teleological, post-essentialist and immanent conception of the body and sexuality.

## Introducción

¿Puede la teoría ser inmune al impacto de la pulsión, a pesar de que esta se origina en una subjetividad corporeizada?  
(Teresa de Lauretis, 2010).

La pulsión rompería todos los diques y arrasaría con la obra de la cultura  
(Freud, [1917a] 1992).

Desde sus inicios, el psicoanálisis se ha topado con cierto desinterés e incredulidad generalizada entre sus audiencias. Atendiendo a este parco recibimiento, Sigmund Freud se dio a la tarea de escribir en 1917 un ensayo titulado *Una dificultad del psicoanálisis*, donde argumentaba que la dificultad presentada por la emergente disciplina es primordialmente *afectiva*, antes que intelectual. Esto en la medida en que el psicoanálisis participa de lo que su fundador allí relata como una narrativa histórica creciente de humillaciones al narcisismo de la humanidad moderna: 1) la revolución copernicana, que desplaza la centralidad de la Tierra en el universo; 2) la revolución darwiniana, que desplaza el presunto linaje divino del *homo sapiens*, mostrando nuestro mundano parentesco con los grandes primates; y 3) la revolución freudiana – inicio de “la fase *hardcore* de la historia del desencanto” (Sloterdijk, [2001b] 2011, p.224)–, que desplaza la centralidad del *yo* a lo interno de la vida anímica: “*el yo [ya] no es el amo en su propia casa*” ([1917b] 1992, p. 135).

La aguda dificultad que presenta esta tercera humillación narcisista, se desprende principalmente de la concepción psicoanalítica de la sexualidad humana como *un resto anímico* que escapa al pleno autocontrol de la conciencia, y por lo tanto, a la racionalidad explicativa del mundo propugnada por la

modernidad. Dicho de otra manera, Freud nos ha enseñado que existe una dimensión afectiva que se resiste a la normalización corporal y discursiva de la sexualidad: al esfuerzo teórico de su conceptualización, al esfuerzo político de su regulación, y también, cabe advertir, al esfuerzo estético de su conciliación reflexiva. ¿En qué consiste pues dicha dimensión; y qué ha sido de *ello* en nuestra época? ¿Cómo dicho resto anímico de la sexualidad converge o diverge de la teoría, la política y la estética contemporánea?

En su conferencia *Género y teoría queer*, pronunciada en el 2014 en el Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini de la Ciudad de Buenos Aires, y publicada posteriormente en la Revista *Mora*, Teresa de Lauretis (2015) ha vuelto sobre la comentada dificultad del psicoanálisis, al plantear una acuciante paradoja que nos da cuenta de fricciones actuales entre lo epistémico, lo político y lo psíquico: a pesar de que la utilizada sigla LGBTI(Q+) “se refiere a identidades sexuales no normativas” (p.110), actualmente “el discurso sobre género ha opacado o dejado de lado la problemática de la sexualidad” (ibíd.). Incluso el término *queer*, advierte la filósofa boloñesa, “al mismo tiempo que conserva algo de su connotación histórica de desviación sexual, ha llegado a ser una identidad de género, es decir, se queda lejos de *lo que es específico de la sexualidad, el perverso polimorfo de Freud*” (ibíd. énfasis mío).

La inquietud teórica que explora la presente tesis surge de esta desavenencia postulada por De Lauretis (2015), al atreverse a retomar la referida dificultad afectiva del psicoanálisis, para considerar *desde allí*, el problema de que, al haber centralizado el género como un vector político y teórico, las críticas feministas y *queer* contemporáneas de la identidad han excluido la dificultad,

fundamentalmente psíquica, y digámoslo ya, *pulsional*, que supone la sexualidad “en el sentido freudiano” (p.110). Es decir, que la causa de semejante exclusión teórica y política, parece derivarse de la arquitectura (aunque quizás podríamos reformular, echando mano del concepto de Gordon Matta-Clark, de la *anarquitectura*) de dicho sentido, cuya piedra angular, según da a entender la autora, radicaría en la explosiva afirmación freudiana de una «disposición perversa polimorfa»: aptitud inherente a la frágil criatura humana para la práctica de “todas las trasgresiones posibles” (Freud, [1905] 1992, 173). En otras palabras, la concepción freudiana de la sexualidad, al tiempo que se ha ganado una pésima reputación tras su lógica embestida por parte de la crítica feminista, ha sido excluida de las críticas contemporáneas de la identidad, debido a una serie de problemáticas que, tanto a nivel individual como social, dicha concepción acarrea para la “buena marcha” de los discursos teóricos y políticos.

A lo interno de la propia teoría psicoanalítica, tal como destaca De Lauretis (2015) siguiendo a Jean Laplanche, tal exclusión puede leerse como “un signo de represión (*refoulement*), la represión de la sexualidad infantil y su sustitución por el género como una categoría más aceptable para los adultos y su auto-entendimiento” (p.113).<sup>1</sup> Pero esta represión, cabría preguntarnos ahora: ¿no es acaso ya un efecto de ese sistema estructurante del género al que Judith Butler ([1990] 2019) ha denominado como la «matriz heterosexual»? Si esto es así, y la comentada exclusión teórica y política de la concepción freudiana de la sexualidad puede entenderse entonces como un efecto de la heteronorma,

---

<sup>1</sup> De Lauretis (2015) alude a esto en el sentido de que, mientras que el género es una asignación basada en la percepción adulta del sexo anatómico, asignación de la que la persona participa conscientemente (afirmándola, cuestionándola o rechazándola), y por lo tanto, una asignación compatible con el debate social, las dimensiones inconscientes y pulsionales que el psicoanálisis advierte en la sexualidad, son precisamente *lo que se ha reprimido* para dar lugar a dicho debate.

podría argumentarse también que allí, y más específicamente, en la afirmación nuclear de un «polimorfismo perverso»,<sup>2</sup> se despliega un potencial contra-normativo que enriquecería la problematización contemporánea de la sexualidad.

El lugar (figural antes que referencial) de este potencial, entendido aquí filosóficamente como principio y posibilidad de cambios en las formas en que deviene la sexualidad, es lo que esta investigación propone crear. Para ello, y puesto que, desde mi perspectiva como investigador y artista escénico – atravesada por la disidencia sexual, la vida «pánica»,<sup>3</sup> y la práctica de lo que mi amiga y colega Ixmucané Hernández Morales (2021) ha conceptualizado como *malformance*, en alusión a las intervenciones performáticas de nuestra colectiva escénica *Los ImPaYasas*–,<sup>4</sup> me han interesado particularmente las derivas *políticas* y *estéticas* de dicho potencial, he decidido desarrollar un abordaje de la formulación freudiana de la «disposición perversa polimorfa» (DPP), a modo de un *tensor* analítico y metodológico entre el psicoanálisis, su nicho de procedencia, y otros dos nichos epistémicos que, al igual que este (aunque surcando problemas ya no clínicos, sino políticos y estéticos), han tematizado radicalmente la sexualidad: la filosofía queer –con la que aludo no solamente al

---

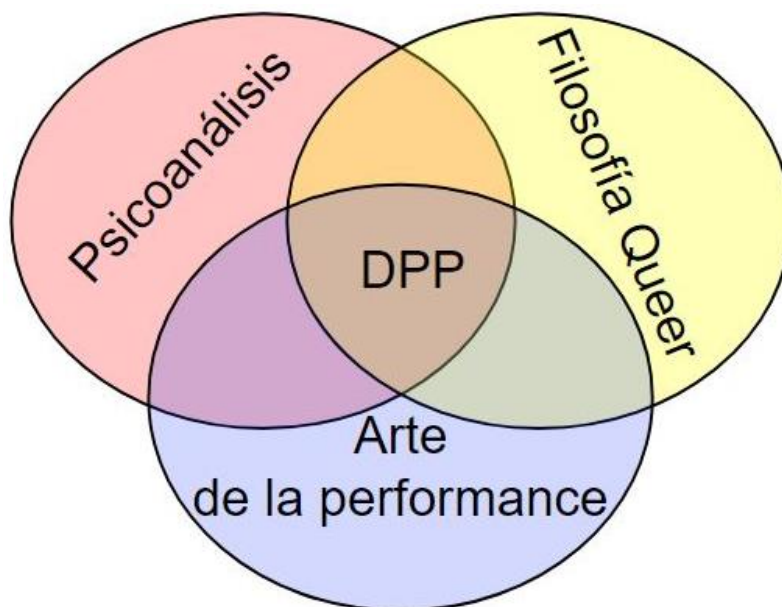
<sup>2</sup> Para evitar confusiones interpretativas, cabe aclarar que los términos «disposición perversa polimorfa» y «polimorfismo perverso» se utilizarán como equivalentes a través de estas páginas. Mientras que el primero proviene directamente de los *Tres Ensayos de Teoría Sexual* ([1905] 1992) de Sigmund Freud, el segundo proviene de la recepción crítica del psicoanálisis realizada por Guy Hocquenghem en *El Deseo Homosexual* ([1972] 2009).

<sup>3</sup> Sobre el «pánico» como filosofía artística y de vida, véase Arrabal (1965), *El hombre pánico*.

<sup>4</sup> Dentro de su reflexión sobre la filosofía teatral ImPaYasa, Hernández Morales (2021) ha propuesto el término *malformance* a modo de una contestación crítica al sentido de “eficiencia” y “alto rendimiento” que denota la palabra *performance* en el contexto social. La *malformance*, se concibe así como un gesto poético de resistencia “a la buena performance que tenemos que desempeñar en la vida”, y más concretamente, a la socialización de la “*idiotisingracia* costarricense, que resulta colonizante, castradora, doble moral y explotadora” (p.152)

reciente campo académico de la «teoría queer», sino a un modo de pensamiento sexodisidente— y el arte de la performance (imagen 1).

Imagen 1



Fuente: elaboración propia

Este desarrollo en cuestión se divide en tres capítulos, entre los cuales se pretende *desplegar* el potencial contra-normativo de la «disposición perversa polimorfa»: piedra angular sobre la que se cimenta el no tan estable (y de hecho implosivo) armazón freudiano de la sexualidad. El capítulo I, «*Corpus* freudiano y polimorfismo perverso», parte de una discusión sobre el tratamiento que ha recibido el fenómeno de la sexualidad entre la filosofía, la psiquiatría, y el psicoanálisis, para dar cuenta de por qué, entre estos dos últimos saberes, Freud introduce una distinción clave en cuanto a *la especificidad* de dicho fenómeno, que vendrá a problematizar la idea biológica de un “instinto sexual”. Se descende así hacia los abismos psíquicos de la caracterización freudiana de la «sexualidad infantil» como «disposición perversa polimorfa», analizando su

«catástrofe epistemológica» (Bersani, [1986] 2011) a lo interno del propio *corpus* freudiano, así como sus implicaciones en las nociones psicoanalíticas de la perversión, la pulsión, el apuntalamiento, la seducción y la fantasía.

El capítulo II, «Polimorfismo perverso y antisociabilidad queer», inicia profundizando en la problemática advertencia psicoanalítica de una disposición agresiva y su incómodo vínculo pulsional con la sexualidad; vínculo que llegará a consolidarse en *Más allá del principio de placer* (1920), mediante el concepto de la «pulsión de muerte». Destacando la incompatibilidad política y social que esta problemática presenta en relación con nuestro *ethos* epocal, se llega a proponer que, precisamente por ser *irresoluble*, el conflicto pulsional freudiano potencia el pensamiento queer. Se emprende así una lectura por diversos pensadores y pensadoras sexodisidentes –desde Guy Hocquenghem y su política anti-civilizatoria, hasta posicionamientos como los de Leo Bersani, Jack Halberstam, Lauren Berlant y Lee Edelman, vinculados con el más reciente «giro antisocial» en la teoría queer–, entre quienes atisbo lo que he llegado a denominar como dos *destellos* corporales del polimorfismo perverso: el «cuerpo erótico infantil» y el «cuerpo antisocial».

El capítulo III, «Polimorfismo perverso y arte de la performance», empieza considerando la atracción surrealista por el psicoanálisis, en la que se advierte la emergencia de una *territorialización estética* del *corpus* freudiano; para luego proponer que, entre el surrealismo y el actual panorama del arte posmoderno, dicha territorialización ha adquirido una potencia renovada a través del lenguaje de la performance artística. Tras realizar un obligatorio repaso sobre la problemática relación entre el psicoanálisis y la disciplina estética –con el que se da cuenta de por qué el pensamiento freudiano ha supuesto históricamente una

suerte de deriva *antiestética* (Perniola, [1997] 2016)–, paso a ocuparme de tres performances artísticas recientes, analizando cómo allí, en sus respectivos procesos de «corporización», se *territorializa* la «disposición perversa polimorfa». El lenguaje corporal de la performance viene a postularse así como una manifestación estéticamente problemática de la potencia contra-normativa que se advierte en dicha formulación freudiana.

\* \* \*

Quizá no esté de más aclarar de entrada que, dada la naturaleza inconsciente y pulsional de los problemas aquí tratados, esta tesis no pretende solucionar nada, ni tampoco generar un beneficio para la sociedad. En este sentido, el pensamiento cristalizado a lo largo de estas páginas se moviliza a partir de una urgencia desamparada por la diosa Fortuna. Me refiero a la obstinada urgencia, sin garantías de una circunnavegación exitosa, por retomar la dificultad afectiva que la perspectiva freudiana le supone a la narrativa progresista de la modernidad. ¿Si *nosotros* ya no gobernamos en nuestro mundo interior, por qué no deberíamos interesarnos por eso que nos perturba?

## Capítulo I. *Corpus* freudiano y polimorfismo perverso

«Desde el cielo, pasando por el mundo, hasta el infierno»

(Goethe citado por Freud, [1905] 1992).

El deseo ignora los recortes científicos

(Guy Hocquenghem, [1972] 2009).

En el prefacio de su voluminoso y muy instructivo estudio médico-legal, *Psychopathia sexualis* –en el cual, como resume Arnold Davidson ([2001] 2004), se establecen “las características definitorias intrínsecas de un nuevo tipo de persona: el perverso” (p. 107)–,<sup>5</sup> el psiquiatra y neurólogo Richard von Krafft-Ebing ([1894] 2012) advierte una cuestión interesante: la vida sexual solo ha recibido una consideración muy subordinada por parte de los filósofos, siendo este un asunto más comúnmente abordado por los poetas: “hombres de sentimiento más que de entendimiento” (p. iii). Cuando el impecable Kant, por ejemplo, alude al sexo, lo hace, por un lado, para desatenderlo como “la única inclinación que no puede satisfacer el Imperativo Categórico” (Halwani, 2018, párr. 1), y por otro, para ilustrar el *redentor* contrato matrimonial, al que refiere moderadamente como el “uso mutuo de los órganos sexuales” (citado por Sloterdijk, [1983] 2003, p.244).<sup>6</sup>

Quisiera señalar de entrada que, a partir del despliegue del proyecto civilizatorio de la modernidad, esta subordinación histórica de la sexualidad por

---

<sup>5</sup> Coincido con la perspectiva nominalista que desarrolla Davidson ([2001] 2004), según la cual la existencia del perverso como enfermo sexual no era posible antes del siglo XIX, puesto que es a dicho período al que corresponde la atribución de enfermedades del “instinto sexual” (p.57).

<sup>6</sup> Lorenzo Bernini ([2013] 2015) señala en este sentido que al entender de Kant, “la sexualidad contiene en sí algo de «intrínsecamente sucio, ruinoso, despreciable y contrario a la moralidad»... y solamente el pacto que es el matrimonio heterosexual está capacitado para redimirla” (pp.140-141).

parte del grueso de la filosofía puede comprenderse como uno de los efectos de su separación, a nivel del valor epistémico, entre la esfera de las “cuestiones públicas” como los asuntos *de importancia*, y la esfera de las “cuestiones privadas” como los asuntos *menores*. Mientras que campos como la política, la economía, la ética, la lógica y la ontología han sido situados en la primera esfera, la vida sexual se ha emplazado en la segunda; siendo además equiparada, como bien puede deducirse de su tratamiento en Kant, con un referente bastante tópico y normativo: el coito heterosexual en el marco civil y reproductivo del matrimonio.

Digámoslo de esta manera: la vida sexual no ha sido un tema de la tradición filosófica moderna, porque esta la ha emplazado en un cajón de circunstancias *privadas, menores, mundanas y anecdóticas*: la intimidad doméstica, la prostitución urbana, las fantasías, el deseo sexual, entre otras. Estas son circunstancias de las que han hablado mayormente los “hombres de sentimiento”, si bien no con la ejemplar rigurosidad científica con la que las asumirá la psiquiatría a partir de figuras como Krafft-Ebing. No está de más decir que ese sujeto masculino de apreciaciones universales que la tradición ilustrada ha instalado a partir de Descartes, se representa a sí mismo como un sujeto bien entendido en el sometimiento de su peligrosa “animalidad”, de “su parte interior e inferior” (Sloterdijk, [1983] 2003, p. 391), y por lo tanto, como un sujeto capaz de mantener bajo control su deseo sexual por amor a las ideas “claras”. Se trata, por usar ya un término psicoanalítico, de un «sujeto de la sublimación»: el sujeto adecuadamente domesticado del humanismo, que ha aprendido a *encauzar* sus energías libidinales hacia fines propicios a la civilización.

Debido a lo anterior, en lo que a la filosofía moderna corresponde, la conceptualización focalizada de eso que hemos llegado a llamar “sexualidad”

resulta ser algo bastante reciente; y, al menos en el ámbito de la filosofía continental, esta ha sido asociada principalmente con la figura de Michel Foucault.<sup>7</sup> En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* ([1976] 2007), el autor desarrolla una tesis muy conocida, a saber, aquella que ve en la sexualidad un *dispositivo* que “pliega la sexualidad sobre el sexo” (Deleuze, 1995, p.8).<sup>8</sup> Foucault ([1976] 2007) analiza este plegamiento como el ejercicio de relaciones de poder, con efectos concretos de disciplinamiento corporal en términos de taxonomización y patologización de las manifestaciones sexuales de los individuos. De esta manera, sostiene que la emergencia de las *perversiones sexuales* –razonamientos anatomopatológicos y psiquiátricos mediante– “es el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres” (p.62). Se trata precisamente del poder que ejercita el «dispositivo de la sexualidad», el cual, siguiendo la lectura genealógica foucaultiana, viene a solidificarse durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, mediante los saberes de la anatomía patológica, la psiquiatría, y finalmente, asevera Foucault, el psicoanálisis.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Hay desde luego otros referentes filosóficos continentales que han tratado en mayor o menor medida sobre la sexualidad antes que Foucault, como son los casos de Shopenhauer, von Hartmann y Marcuse. No me ocuparé aquí de ellos, pues es la concepción foucaultiana de la sexualidad la que me interesa como preámbulo al *corpus* freudiano.

<sup>8</sup> En esta afortunada síntesis de la tesis foucaultiana, Deleuze (1995) comprende que dicho plegamiento implica un efecto represivo, en la medida en que rompe las múltiples disposiciones de deseo de la sexualidad. Quisiera enfatizar esto, pues si bien Foucault comprende que el «dispositivo de la sexualidad» cumple primordialmente un rol *productivo*, la represión de deseos alternos a la normatividad no se puede dejar de tomar en cuenta como un efecto alterno del dispositivo; dirigido como lo está a “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2014, p.18).

<sup>9</sup> Cabe destacar que el propio término *sexualidad*, en referencia a la “capacidad de sentimientos sexuales”, data de 1879 (*Online Etymology Dictionary* [O.E.D]).

\* \* \*

No obstante, al hablar del «dispositivo de la sexualidad» y el psicoanálisis, es necesario hacer una distinción con respecto a los saberes clínicos anteriores a Sigmund Freud en materia de sexualidad; distinción sobre la que Foucault, si bien conciente de ella, no llega a profundizar demasiado debido a sus marcadas distancias frente a la perspectiva psicoanalítica.<sup>10</sup> Dicha distinción radica en el desacoplamiento conceptual que la teoría freudiana realiza entre lo que llega a comprender como *lo propiamente sexual*—lo que Jean Laplanche, como veremos más adelante, llama «lo sexual»— y el fenómeno de la reproducción; y en esta medida, su consecuente reposicionamiento—desde lo marginal hacia lo central—del rol que ocupan las llamadas “perversiones sexuales” en las vicisitudes libidinales del «sujeto psíquico». Debido a este desacoplamiento, considero posible decir que el territorio freudiano alberga un potencial contra-normativo, y es esta cuestión la que quisiera rastrear en el presente capítulo.

Pero veamos más en detalle la mencionada distinción. Haciendo eco de las enseñanzas de Georges Canguilhem, Foucault ([2003] 2007) explica que la “difusión del poder psiquiátrico se hizo por el lado de la elaboración del concepto de normal” (p. 230), el cual, a lo interno del pensamiento funcionalista sobre el que se fundamenta la ciencia decimonónica, se hace corresponder con un prototipo de organismo—asociado, en el discurso psiquiátrico, con hábitos de vida, emociones y comportamientos “sanos”— frente al cual se califica a la excepción como anormalidad, patología, o *perversión*. En la psiquiatría

---

<sup>10</sup> Como bien comenta Teresa de Lauretis (2010), “Foucault hace todo lo posible para negar cualquier influencia del psicoanálisis en su trabajo, marcando su distancia con Freud tanto léxica ... como discursivamente” (p.41). La misma opinión es compartida por Leo Bersani ([1988] 1995), quien advierte que Freud es “un interlocutor que Foucault rara vez reconoce o aborda directamente” (p.117).

decimonónica, esto se refleja en la asociación de una “vida sexual normal” con la heterosexualidad (conyugal) reproductiva; asociación cuya contraparte hace corresponder *lo perverso* con las manifestaciones sexuales que se desvían de la idea de una “función natural de la reproducción”. Así lo expresa el propio Krafft-Ebing ([1894] 2012) en el mencionado texto, cuando comenta lo siguiente: “Con oportunidad para la satisfacción natural del instinto sexual, cada expresión del mismo que no corresponda con el propósito de la naturaleza, –e.g., propagación–, debe ser considerada como perversa” (p.56).

Como puede notarse, en el lenguaje de la psiquiatría decimonónica –o bien en lo que Davidson ([2001] 2004), bajo el marco metodológico foucaultiano, comprende como su «estilo de razonar» (p.67)– el término *perversión* alude a toda una gama de manifestaciones sexuales que, al desviarse de “lo natural”, constituyen un campo nosológico; esto debido a su alejamiento de la reproducción, la cual es comprendida axiomáticamente como “el propósito natural del instinto sexual”. Y dado que la sexualidad reproductiva, en este estilo de razonamiento, está equiparada por principio a *lo normal*, el signo desviante de la perversión viene a operar como un criterio de lo que Foucault ([1999] 2007) denomina «poder de normalización» (p.49). Se trata de un poder que organiza una jerarquía –donde entran en juego categorías morales, jurídicas y médicas– de lo normal a lo perverso, de la salud a la enfermedad, y de lo permitido a lo condenable. La “familia de los perversos”, como la llama Foucault ([1976] 2007), es aquella que ha llevado “sucesivamente la marca de la ‘locura moral’, de la ‘neurosis genital’, de la ‘aberración del sentido genésico’, de la ‘degeneración’ y del ‘desequilibrio psíquico’” (p.53). Se trata de nociones *clínicas*, y esto es lo que

le interesará particularmente al célebre historiador de las ideas, por las que el poder *interfiere el cuerpo*, sus placeres y sus medios de subjetivación.

Ahora bien, dada su interlocución con la psiquiatría y la sexología (Krafft-Ebing, H. Ellis, A. Moll, I. Bloch, P.J. Moebius), Freud retomará la idea de la perversión como un desvío con respecto al coito genital reproductivo. No obstante –y nótese la paradoja terminológica que se introduce en la cuestión–, a diferencia de aquella disciplina, donde como vimos, *lo perverso* queda signado como aquello que se aleja “del propósito *natural* del instinto sexual”, Freud llegará a comprender la perversión como *la naturaleza misma* de la sexualidad humana, debido a que sus orígenes infantiles preceden a la capacidad reproductiva del cuerpo.

Las mociones sexuales de la primera infancia, comenta Freud ([1905]1992) en este sentido, “serían, por una parte, inaplicables, pues las funciones de la reproducción están diferidas ... por otra parte, serían en sí perversas” (p.162). De esta manera, para el médico vienés, la *perversión* antecede (en la cronología corporal) y se confronta con la norma sexo-cultural de la heterosexualidad genital reproductiva.<sup>11</sup>

Lo anterior queda confirmado mediante el concepto psicoanalítico de la «sexualidad infantil», el cual, siguiendo la recepción de Teresa de Lauretis (2015), supone junto con el de «inconsciente» uno de los mayores aportes que le transmite el psicoanálisis a la epistemología moderna. Como bien resumen Laplanche y Pontalis ([1967] 2008), la sexualidad infantil freudiana:

---

<sup>11</sup> Como bien advierte Arnold Davidson ([2001] 2004), “de haber negado alguien [antes de Freud] que el instinto sexual tenía una función natural o que esa función era la procreación, las enfermedades de la perversión, tal como las entendemos, no habrían entrado en la nosología psiquiátrica” (p.45)

En la medida en que se halla sometida al juego de las pulsiones parciales, íntimamente ligada a la diversidad de las zonas erógenas, y en tanto que se desarrolla antes de establecerse las funciones genitales propiamente dichas, puede describirse como «disposición perversa polimorfa» (p.273).

Damos aquí con la noción clave que el fundador del psicoanálisis introduce en sus *Tres ensayos de teoría sexual* ([1905] 1992),<sup>12</sup> para referirse a una muy impopular aptitud de la sexualidad infantil. Freud, ligado como todo sujeto histórico a una mentalidad epocal, no llega a celebrar el potencial que guarda esta radical observación; antes bien, la enuncia desde la autoridad y la previsión propias de un buen padre de familia victoriano. En su disposición, comenta, “el niño no se comporta diversamente de la mujer ordinaria, no cultivada, en quien se conserva idéntica *disposición perversa polimorfa*” (p.173, énfasis mío); la cual, nos advierte posteriormente, es “la que explota la prostituta en su oficio” (p.174). Cabe preguntarnos si acaso esta cuestión pudo haber sido enunciada en otra tonalidad, tomando en cuenta el contexto histórico en el que escribe el autor, su propio rol familiar, así como sus esfuerzos por hacerse un campo en la comunidad científica de su tiempo. No trato aquí de excusar a Freud, sino de poner en un primer plano los hábitos mentales propios de su época.

---

<sup>12</sup> Este es uno de los textos que cuenta con más reediciones por parte del autor, lo cual evidencia las mutaciones de este tópico a lo interno del derrotero de la propia teoría freudiana. La que se utiliza en la presente investigación procede de la sexta edición alemana, publicada en 1925; por lo que incorpora las modificaciones realizadas por Freud a partir de la primera edición de 1905 (en 1910, 1915, 1920 y 1924). También cuenta con la particularidad de que incluye señalamientos de James Strachey (traductor al inglés), anexados en los pies de página, sobre pasajes del texto eliminados, o bien modificados sucesivas veces a través de las distintas reediciones. La traducción directa de la sexta edición alemana al español es de José Luis Etcheverry, a quien también debemos la traducción de todos los volúmenes de las *Obras completas* publicadas por Amorrortu.

De lo anterior puede colegirse que si bien el psicoanálisis, como afirma Foucault, participa de las estrategias que conforman el «dispositivo de la sexualidad» –suponiendo así “un último intento [de la época victoriana] por restablecer la sexualidad en la Ley –la ley de la alianza, la familia, el tabú del incesto, la ley del padre–” (De Lauretis, 2010, p.40)–, este a su vez contiene un interesante potencial contra-normativo,<sup>13</sup> en la radical afirmación freudiana de que la génesis pulsional de la sexualidad se encuentra constituida por *un polimorfismo perverso*.

Más concretamente, si la perversión vino a instalarse en el discurso psiquiátrico como un criterio del «poder de normalización», designando el desvío de un supuesto “instinto sexual”, la sexualidad perversa polimorfa de Freud vendrá a habilitar “un *campo de inmanencia* del deseo” (Deleuze y Guattari, [1980] 2015, p.159) que se resiste a dicho poder; esto en la medida en que pone en crisis la concepción de una sexualidad sometida por, y al servicio del imperativo biológico de la reproducción.<sup>14</sup>

De esta manera, la formulación de un polimorfismo perverso en la pequeña criatura humana (*infans* de ahora en adelante),<sup>15</sup> se resiste a la norma cultural de la heterosexualidad reproductiva; la cual, tras la entrada de Freud en el panorama epistémico del siglo XX, ha perdido ya su apariencia de naturaleza.

---

<sup>13</sup> He de aclarar que mi observación de este potencial no tiene nada de novedoso, salvo en la singularidad discursiva que inevitablemente adopta mi abordaje del mismo. Ya desde los años noventa, como comenta Teresa de Lauretis (2010), se viene dando un resurgimiento del interés por nociones psicoanalíticas en contextos como la teoría poscolonial y la reconceptualización de la identidad racial, sexual y de género (p.40). Mi iniciativa teórica se suma a esta tendencia.

<sup>14</sup> Tal como recuerda Teresa de Lauretis (2010), si ya no pensamos en la procreación “como un instinto natural, como una fuerza de la naturaleza, lo debemos en gran medida a Freud, quien primero separó la sexualidad de la reproducción” (p.9).

<sup>15</sup> A menos que me remita al “niño” como palabra que aparece en el texto freudiano, utilizaré el término latín *infans* –etimológicamente, “el que no (*in*) habla (*fare*)”–, puesto que en Freud, el polimorfismo perverso viene a ser un rasgo *infantil* antes que un rasgo de *la niñez*. Cabe recordar que *lo infantil*, en psicoanálisis, remite a un campo psíquico (de deseo, sexualidad y fantasías originarias) antes que a *la niñez* como período etario y construcción discursiva.

En lo que resta del presente capítulo, y dialogando tanto con Freud como con sus recepciones, ejercitaré una inmersión crítica en este «*corpus* freudiano perverso polimorfo»,<sup>16</sup> rastreando su potencial contra-normativo; para así poder dar cuenta posteriormente (a través del segundo y tercer capítulo) de sus posibilidades políticas y estéticas en los campos del pensamiento queer y el arte de la performance.

## Un *corpus* freudiano perverso polimorfo

En 1905, Freud publica la primera edición de sus fundamentales *Tres Ensayos de Teoría Sexual* {*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*}, en los que afirma, y se esfuerza por dilucidar –contra lo que designa como “la opinión popular acerca de la pulsión sexual” ([1905] 1992, p.123)–,<sup>17</sup> el fenómeno de la «sexualidad infantil». Como es sabido, su interés por las vivencias sexuales de la infancia se debe a la creciente observación de que éstas guardan un papel determinante en la comprensión de las neurosis.<sup>18</sup> Así, en un texto anterior a los *Tres Ensayos*, denominado *La sexualidad en la etiología de las neurosis* ([1898] 1992), el autor critica la mojigatería de los médicos victorianos al no querer indagar en la vida sexual de sus pacientes, arguyendo que “si factores de la vida

---

<sup>16</sup> Aprovecho intencionalmente la ambivalencia semántica que porta del término latín *corpus*, el cual puede referirse tanto al “cuerpo”, según su sentido etimológico original, como a “un conjunto de textos”; en este caso, los freudianos.

<sup>17</sup> A saber, la creencia de que la sexualidad se ausenta en la infancia y se constituye a partir de la pubertad. Dicha creencia, comenta Freud ([1917] 1992), es tan disparatada como afirmar que los niños “vendrían al mundo sin genitales y estos les crecerían sólo en el período de la pubertad” (p.284). Se trata, observa el autor ([1905] 1992), de una creencia que confunde la sexualidad con la reproducción; y que es en parte consecuencia de “la amnesia infantil, que convierte la infancia de cada individuo en un tiempo anterior, por así decir *prehistórico*, y le oculta los comienzos de su propia vida sexual” (p.159). Nótese la curiosa metáfora arqueológica que sienta aquí Freud, al comprender la infancia como una suerte de prehistoria individual. Los comienzos de la vida sexual se presentan así en el psicoanálisis como una especie de arcaísmo psíquico.

<sup>18</sup> En términos generales, cabe recordar, las neurosis se definen como mecanismos psíquicos defensivos, generadores de síntomas, en los que se advierte el conflicto entre el yo y la energía pulsional.

sexual se disciernen real y efectivamente como causas patológicas, averiguar tales factores y traerlos a colación se convierte, sin más reparos, en un deber del médico” (p.258). Es este compromiso terapéutico el que conduce a Freud a sostener la importancia psicoanalítica de la sexualidad infantil, y a dedicarle un sugerente ejercicio interpretativo, cuyas derivas políticas y estéticas serán de particular interés en el presente trabajo.

Tal como advierte Leo Bersani en *El cuerpo freudiano* ([1986] 2011), el argumento que Freud elabora en torno a la sexualidad infantil –y que por correspondencia, quisiera señalar, compromete la idea que podamos hacernos de eso que llamamos “sexualidad adulta”–, colapsa en el movimiento mismo por el que se esfuerza en constituir aquella perspectiva teleológica de la sexualidad, según la cual, esta solo se llegaría a realizar en la heterosexualidad genital reproductiva. Para Bersani ([1986] 2011), dicho colapso, la «catástrofe epistemológica» por la que su teorización fracasa “en definir una relación entre la sexualidad y el sujeto humano” (p.45), acontece porque Freud, al referirse a lo dificultoso que le resulta al psicoanálisis el definir la sexualidad, “escribe como si la sexualidad infantil *fuera la sexualidad misma*, como si hubiera olvidado su rol supuestamente preparatorio, subordinado a la conducción hacia el “acto principal” de la sexualidad humana” (ibíd., p.49). En otras palabras, al abismarse en una interpretación del origen y las exteriorizaciones de la sexualidad infantil – y pienso aquí *lo abismal* en el sentido de la regresión analítica, donde las transferencias se destruyen unas a otras sucesivamente–, Freud llega a vislumbrar una dimensión de la sexualidad que desvirtúa y se resiste a la teleología sexual que su propio argumento se esfuerza por establecer.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Atendiendo al ejercicio de historización que Arnold Davidson ([2001] 2004) le realiza al psicoanálisis, podemos decir también que este colapso es el efecto de una puesta en tensión

Quisiera sostener que el punto más crítico de este colapso argumental, es la comentada atribución de una «disposición perversa polimorfa» a la sexualidad infantil. Esto en la medida en que dicha afirmación nos habla de una constitución *pulsional* de la sexualidad humana –aspecto en el que me detendré más adelante–, que amenaza compulsivamente el contenido común dentro del que el proyecto civilizatorio del humanismo burgués destiló dicho fenómeno.<sup>20</sup> Damos aquí con un instante antiheroico y disruptivo del pensamiento de Freud; estremecimiento epistémico del que emergerá una dimensión impensada de la sexualidad.

Tal como rescata Teresa de Lauretis (2015), para nombrar esta dimensión de *lo sexual infantil*, es decir, de la sexualidad perversa polimorfa, el psicoanalista Jean Laplanche acuña el neologismo francés «*le sexual*» (cuya disonancia gramatical, la “a” en lugar de la “e”, se pierde en el español), para distinguirlo de *le sexuel*: “lo sexual” en el sentido común, donde la sexualidad se encuentra ya interrelacionada con el género y la genitalidad.<sup>21</sup>

Insistamos, pues, en el argumento freudiano, para desplegar allí, en esa suerte de abismo interpretativo por el que desciende Freud, las

---

entre los *hábitos mentales* y la *mutación conceptual* a lo interno del propio pensamiento freudiano. Tal como comenta este autor, “dada la divergente temporalidad de la aparición de los nuevos conceptos y la formación de las nuevas mentalidades, no supone ninguna sorpresa que los hábitos mentales de Freud nunca alcanzaran sus articulaciones conceptuales” (p.145). En este sentido, es posible decir que la ruptura conceptual de Freud se adelanta a su propia mentalidad epocal.

<sup>20</sup> Siguiendo la lectura histórica propuesta por Peter Sloterdijk en su conocido ensayo *Reglas para el parque humano* ([2001a] 2011), puede comprenderse el «humanismo burgués» como el período que va desde la Revolución Francesa (1789) hasta el final de la Segunda Guerra Mundial (1945); y cuya finalización corre en paralelo al establecimiento de la cultura de masas. En este sentido, cabe notar que con respecto a la sexualidad, el principal fenómeno sociocultural tras el desastre nuclear de la Guerra del Pacífico, fue precisamente la aparición de la píldora anticonceptiva en 1946, y el consecuente desacoplamiento popular entre sexualidad y reproducción, ya anticipado hacia principios del siglo XX por la teoría freudiana.

<sup>21</sup> El neologismo en cuestión es acuñado por Laplanche a partir del término alemán *Sexual*, mediante el que Freud “distingue lo propiamente sexual del *Geschlecht*, la palabra alemana que significa ‘sexo-género” (De Lauretis, 2015, p.113)

conceptualizaciones que serán de nuestra pertinencia en los siguientes capítulos. Para esto, me adentraré en el uso que hace el médico vienés del término *perversión*,<sup>22</sup> así como en su estrecho vínculo con la génesis de la «pulsión sexual».<sup>23</sup>

\* \* \*

En su sentido más estricto, donde resuena la herencia psiquiátrica, las perversiones en Freud ([1905] 1992) hacen referencia a desvíos, y más específicamente, a “*transgresiones anatómicas*” o “*demoras*” (p.136) con respecto al coito genital; el cual, en concordancia con la comentada perspectiva teleológica, es comprendido por el autor como la “meta sexual definitiva” de la pulsión (ibíd.).<sup>24</sup> No obstante, y de aquí la radical ruptura que introduce el psicoanálisis en relación con el comentado discurso psiquiátrico, dicha meta ya no es concebida por Freud bajo la idea biológica de un “instinto sexual”, sino bajo la idea antropológica de una norma cultural. En otras palabras, la perversión sexual ya no designa, en el *corpus* freudiano, una desviación con respecto a una forma dada por naturaleza, un prototipo de organismo, sino con respecto a una

---

<sup>22</sup> En inglés, la palabra *perversion* data de finales del siglo XIV, y proviene del latín *perversionem*, que significa “un giro” (*O.E.D.*). Hay que destacar que en su acepción histórica original, *perversionem* guarda un sentido teológico-moral (por ejemplo, en las obras de Agustín y Aquino), pues hace referencia a la “acción de apartarse de la verdad; corrupción, distorsión” de las creencias religiosas (*O.E.D.*). Siguiendo lo comentado por Arnold Davidson ([2001] 2004) a partir del *Oxford English Dictionary*, el primer uso de la palabra en su acepción patológica aparece en 1842, en la obra de Robley Dunglison *Medical Lexicon*, un diccionario de ciencia médica donde se define la perversión, dentro del campo de la anatomopatología que dominaba en la época, como “una de las cuatro modificaciones de la función de la enfermedad, siendo las otras tres el incremento, la disminución y la abolición” (Dunglison citado por Davidson, [2001] 2004, p.121)

<sup>23</sup> Por motivos de economía del texto, me referiré en lo sucesivo a “la pulsión” o “las pulsiones” en alusión a las *pulsiones sexuales*. Estas, hay que señalar, son para Freud *las primeras* que se manifiestan en la vida psíquica del individuo, y por lo tanto, sobre cuyo modelo se comprenden las otras pulsiones –ya sean «pulsiones yoicas» o «pulsiones de muerte», dependiendo del momento del pensamiento freudiano en el que nos ubiquemos–.

<sup>24</sup> Como bien resume Davidson ([2001] 2004): “bajo el epígrafe de transgresiones anatómicas Freud analiza las actividades sexuales oralogenitales, actividades sexuales anogenitales, los besos y el fetichismo... Bajo las fijaciones de los fines sexuales preliminares [demoras], Freud analiza el tocamiento y la contemplación, así como el sadismo y el masoquismo (p.133).

norma sexo-cultural; establecida esta por las leyes judeocristianas de prohibición contra la multiplicidad de formas que, según corrobora el propio Freud ([1905] 1992), *pueden* disponer las pulsiones más allá del mandato reproductivo: “entre pulsión sexual y objeto sexual no hay sino una soldadura” (p.134).

Dado lo anterior, en el primero de sus *Tres Ensayos*, denominado *Las aberraciones sexuales*, Freud ([1905] 1992) expresa la necesidad de poner en cuestión el vínculo entre la norma sexual impuesta por la cultura y “las aberraciones que han sido caracterizadas como *perversiones*” (p.136).<sup>25</sup> Esto no sólo por la omnipresencia de dichos “desvíos” a través de todos los períodos históricos y en todas las culturas, sino también por su retrotracción analítica hacia las primeras manifestaciones sexuales de la infancia; las cuales, enfatiza Freud ([1917] 1992), no pueden sino resultar “perversas” *en relación con* la norma cultural de la reproducción:

Nada tengo que objetar si a ustedes les salta a la vista el parentesco de la sexualidad infantil con las perversiones sexuales. En verdad, es algo evidente; si el niño tiene en efecto una vida sexual, no puede ser sino de índole perversa, pues, salvo unos pocos y oscuros indicios, a él le falta lo que convierte a la sexualidad en la función de la reproducción (p.288).

Es notorio que la inherencia de la perversión a la sexualidad infantil, es decir, el hecho de que esta, dada su constitución, no puede sino exteriorizarse

---

<sup>25</sup> Tal como señala Bersani ([1986] 2011), el hecho de que un tratado sobre sexualidad humana se inicie con una sección dedicada a las “aberraciones sexuales”, da cuenta de que “las llamadas aberraciones realmente no son aberraciones; ellas pierden su carácter “anormal” una vez que Freud las reubica en una historia de la sexualidad” (p.46). El señalamiento freudiano sobre el beso como una perversión, es quizá el mejor ejemplo de este movimiento por el que “lo perverso” pierde su condición *aberrante*, para mostrarse como parte constitutiva de la sexualidad humana. Tal como deja ver Davidson ([2001] 2004) en clave humorística, “cuando las mucosas labiales de dos personas entran en contacto, no tenemos la costumbre de clasificar la transgresión anatómica o el fin resultante como perversión” (p.134).

“perversamente”, descalifica de tajo el sentido patologizante del término *perversión*, demoliendo la idea de “un propósito natural del instinto sexual”. Esto último, hay que destacar, es lo que vendrá a habilitar un campo crítico –tanto a lo interno como fuera del psicoanálisis– en el que se relativiza, psicológica, antropológica, social y culturalmente, la concepción y el valor de las prácticas sexuales que la psiquiatría decimonónica registró bajo el dominio de las perversiones.<sup>26</sup> Davidson ([2001] 2004), en terminología foucaultiana, designa dicho campo como “la arqueología de la perversión” (p.63).

Sigamos entonces, desempolvando este «*corpus* freudiano perverso polimorfo». Hacia el final de su comentado primer ensayo, Freud ([1905] 1992) advierte que los síntomas neuróticos “constituyen la expresión convertida {*konvertiert*} de pulsiones que se designarían *perversas* (en el sentido más lato) si pudieran exteriorizarse directamente” (p.150). Son dichas pulsiones, que como puede seguirse de lo anterior, se encuentran *reprimidas* en las neurosis, las que Freud ([1917] 1992) advierte se retrotraen hasta la sexualidad infantil de sus analizantes: “la sexualidad perversa no es otra cosa que la sexualidad infantil aumentada y descompuesta en sus mociones singulares” (p.283). Arribamos así a las pulsiones del *infans*, a las que Freud definirá como *parciales*, debido a que su satisfacción se produce en el propio lugar de origen: la denominada «zona erógena», que según él observa, *puede ser potencialmente cualquier parte del cuerpo*.

---

<sup>26</sup> A lo interno del psicoanálisis, en su *praxis*, esto supone la posibilidad, ya señalada por Jean Allouch (2003) “de una clínica radicalmente singular, es decir, sin nosografía” (p.12). Fuera del psicoanálisis, como trataré en los siguientes capítulos, supone la posibilidad de habitar la disidencia sexual en resistencia a la homogeneización de la cultura neoliberal y al asimilacionismo político de las identidades.

Quisiera hacer un énfasis en esta suerte de anarquía libidinal indiferenciada, por la cual, el argumento freudiano, a la vez que se esfuerza en narrar una teleología de la sexualidad, descubre que ésta, en lo que le viene a ser más propio, no es sino “un flujo ininterrumpido y polívoco” (Hocquenghem, [1972] 2009, p.22). Notemos aquí lo crítico de la ambivalencia argumentativa, pues a la vez que Freud trata de conferir al deseo una narrativa teleológica – encajándole el nombre de *libido* y seccionando su organización en fases de desarrollo sexual; según las cuáles, éste se dirigiría desde lo polimorfo infantil hacia la genitalidad adulta–, se topa con una dimensión deseante que amenaza con la destrucción de dicha narrativa a causa del cuerpo del *infans*. Se trata de un cuerpo literalmente no-hablante (*in-fari*), y en este sentido, carente de los límites estructurales implicados en la mediación del lenguaje: “Lo vivido del cuerpo, para el niño, es ante todo la falta de lenguaje” (Schérer y Hocquenghem, 1979, p.97).

Lo anterior es decisivo para la presente investigación, pues atisba una dimensión de la erogeneidad corporal que, en la medida en que se sustrae a los imperativos del lenguaje y la cultura, viene a perturbar el ordenamiento moderno de la sexualidad. Al no reconocerlos, «lo sexual» trastoca los órdenes del sexo y la identidad, causando una suerte de desajuste entre los guiones normativos que gestionan las corporalidades y la polivocidad del deseo. El polimorfismo perverso freudiano, podemos así advertir, viene a posibilitar un ejercicio estético y político de desmontaje y apertura de las formas somato-discursivas asociadas a la sexualidad.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Tomo de Paul Preciado ([2008] 2017) la idea de una indiferenciación entre lo corporal y lo discursivo, insertada en su análisis de lo que denomina como «régimen farmacopornográfico». Por esto se entiende que los discursos en torno al cuerpo inciden en la producción misma de la materialidad corporal. Dicha producción es comprendida por Preciado en dos sentidos: 1) en el

\* \* \*

Pero el genio, como destaca Davidson ([2001] 2004), “va por delante incluso de sí mismo” (p.146). Freud, quien a pesar de sus geniales mutaciones conceptuales, participaba del espíritu positivista de su época, no llega a profundizar en este potencial relativo al cuerpo; puesto que el mismo no hace otra cosa que negar las bases de la narrativa teleológica que su argumento, en principio, pretende instalar. Antes bien, como problematiza Guy Hocquenghem (1972/2009), él sólo descubre la sexualidad infantil “para entregarla inmediatamente a Edipo y a la sublimación, gracias al encierro del famoso «período de latencia»” (p.121). Etapa crucial de represión, pues es aquí donde intervienen los denominados «diques psíquicos»: vergüenza, asco, horror y dolor, así como “reclamos ideales en lo estético y en lo moral” (Freud, [1905] 1992, p.161). Para Freud, estos poderes anímicos ejercen una suerte de encauzamiento que angosta y gestiona (en el sentido de que buscaría economizar) el flujo indiferenciado de la fuerza pulsional. En otros términos, los diques psíquicos se insertan en un proceso de sublimación en el que el curso de la libido es redireccionado; esto desde su meta propiamente sexual, la satisfacción erógena, hacia metas más “apropiadas”, con mayor valor social y económico para la cultura adulta (sobre la que recae ese arduo proceso de domesticación del *infans*): higiene, comunicación, trabajo, lectura y escritura.<sup>28</sup>

---

sentido performativo butleriano, donde se entiende como la repetición estilizada de acciones y gestos corporales sujetos ideológicamente a un marco normativo de posibilidades históricas y culturales; y 2) en un sentido prostético, influenciado por el pensamiento de Derrida y Sloterdijk, donde se entiende como un proceso de *incorporación* de tecnologías blandas (microprostéticas y semiótico-digitales).

<sup>28</sup> En sus mordaces apuntes sobre *El deseo homosexual* de Guy Hocquenghem, Paul Preciado (2009) llama la atención acerca de que la edad adulta, biopolíticamente hablando, es “la edad del libro y del ano cerrado” (p.169). Lo anterior, curiosamente, se confirma en la observación que Freud realiza sobre la zona anal a partir de un estudio de Lou Andreas-Salomé. Según comenta el autor ([1905] 1992), esta zona sucumbe rápidamente a la prohibición social en el *infans*, consumando así, “la primera «represión» de sus posibilidades de placer” (p.170). El primer

En lo que puede calificarse de un ambiguo re-atrincheramiento detrás del funcionalismo biológico, tras haber dinamitado la supuesta “función natural del instinto sexual”, el médico vienés arguye que el desarrollo de estas reacciones anímicas, si bien es en gran medida un efecto de la educación, también “es de condicionamiento orgánico”, y se encuentra “fijado hereditariamente” ([1905] 1992, p.161). No obstante, y aquí nos topamos nuevamente con el mencionado colapso argumental, Freud (ibíd.) advierte a su vez que un perfecto encauzamiento psíquico, el ideal de los educadores, viene a ser un logro excepcional antes que mayoritario, ya que hay exteriorizaciones sexuales que se conservan durante el período de latencia, abriéndose así paso “hasta el estallido reforzado de la pulsión sexual en la pubertad” (p.162).

Hagamos un énfasis en esta ambivalencia freudiana. Mientras que por un lado se afirma el condicionamiento orgánico, y por lo tanto el carácter *funcional* de las resistencias anímicas contra el flujo ininterrumpido de la fuerza pulsional, por el otro se corrobora que dichas resistencias sucumben debido a cierta *aberración funcional*, que desatiende tanto a la norma genética como a la norma cultural. Las temidas y vigiladas “«malas costumbres» de la infancia” (Freud, [1917] 1992, p.285), la anarquía de ese flujo ininterrumpido y polívoco que se vislumbra como la esencia de la sexualidad, reclama así su propio terreno en el arenero psicoanalítico, dando pie a la conflictiva dualidad de fuerzas vitales por la que se caracteriza el conjunto de la perspectiva freudiana.

La perversión, ya no como desvío de un instinto sexual, sino como desvío de la norma cultural de la genitalidad reproductiva, se instala entonces en el psicoanálisis como algo intrínseco a la génesis pulsional de la sexualidad. El

---

mandato que el orden social le impone al cuerpo se dirige así a su parte trasera, en relación con los tiempos adecuados o impropios para “ir al baño”.

término *perversión*, como bien sostiene Laplanche ([1970] 2011), pierde así el sentido de “excepcionalidad” bajo el que fue conceptualizado en la psiquiatría y la biología, y “acaba *por apropiarse de la regla...* por minar y destruir el concepto de norma biológica” (p.41). En síntesis, el «*corpus* freudiano perverso polimorfo» designa *la subversión* de lo biológico por parte del deseo. Dicha subversión es el efecto de la repasada concepción freudiana de las perversiones; pero también, como veremos en lo siguiente, puede seguirse de la doble y correlativa génesis pulsional en el cuerpo del *infans*. Me refiero, por un lado, al «apuntalamiento», y por otro, a la «seducción»: “las dos caras de un mismo proceso” (Laplanche, [1970] 2011, p.79).

\* \* \*

Para adentrarnos en la cuestión de la génesis pulsional, es preciso partir de una distinción terminológica, la cual, pese a su valor categórico a lo interno del *corpus* freudiano, llegó a confundirse –convenientemente, dicho sea de paso, para cierta vertiente biologista del psicoanálisis– en varias traducciones de Freud; a saber, aquella que distingue entre los conceptos del *Instinto* {*Instinkt*} y la *Pulsión* {*Trieb*}.<sup>29</sup> Si bien, como advierte Laplanche ([1970] 2011), ambos términos tienen casi el mismo uso en el lenguaje popular alemán, poseyendo etimologías paralelas –*Instinkt*, de raíz latina, deriva de *instiguere*, que significa “incitar”; mientras que *Trieb*, de raíz germánica, procede de *treiben*, que significa “empujar” (p.21)–, lo cierto es que Freud desliza entre ellos una aguda diferencia

---

<sup>29</sup> Esta confusión se encuentra en las traducciones de James Strachey al inglés, y de Luis López Ballesteros y de Torres al español, quienes transcriben, correspondientemente, la palabra alemana *Trieb* por *Instinct* y por *Instinto*. Aunque tampoco resulta del todo inusual que algunas traducciones de Freud hayan perdido de vista esta oposición, ya que la misma sólo llega a aclararse cuando el médico vienés se refiere a “la pulsión” en el sentido exclusivamente sexual sobre el que la elabora en los *Tres Ensayos*, y no en referencia a las «pulsiones de autoconservación» o «pulsiones yoicas».

de sentido, y la radicaliza, al punto de constituirla en una oposición de significantes (ibíd.). Para Laplanche (ibíd.), la importancia de tomar en cuenta dicha diferencia, se deriva de la problemática de que “hablar de pulsiones en general equivale a biologizar la pulsión... hacer de ella un análisis válido también para los comportamientos llamados instintivos” (p.27).

En la teoría freudiana, tal como resumen Laplanche y Pontalis en su célebre *Diccionario de Psicoanálisis* ([1967] 2008), el término *Instinkt* es utilizado en su sentido clásico, haciendo por lo tanto referencia a “un comportamiento animal fijado por la herencia, característico de la especie, preformado en su desenvolvimiento y adaptado a su objeto” (p.324). *Lo instintivo*, en esta perspectiva, queda así delimitado al conjunto de las funciones vitales, como aquellas relativas a la alimentación. En otro orden de ideas, y sintetizando al máximo su concepción, el término *Trieb* en Freud refiere a una presión somática, la cual se encuentra *enlazada* con representaciones psíquicas, mediante la intervención de la «fantasía» {*Phantasie*}.<sup>30</sup> En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud ([1915] 1992) enfatiza dicho enlace, al definir a la pulsión como:

“un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {*Repräsentant*} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (p.117).

---

<sup>30</sup> Me afilío, en esta síntesis conceptual, a la lectura que sobre la pulsión freudiana elabora Teresa de Lauretis en su excelente texto *Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature and Film* (2010). Cabe señalar además, que si bien Freud hace dos usos distintos del término *Phantasie*, con el que refiere, por un lado, a las imaginaciones conscientes (sueños diurnos o ensoñaciones), y por otro, al “contenido primario de los procesos mentales inconscientes” (Laplanche y Pontalis, 1985, p.68), es esta última acepción la que prevalece en la síntesis referida.

Es precisamente esta *trabazón* entre lo corporal y lo anímico, y por lo tanto, como destaca Teresa de Lauretis (2010), “el espacio de un tránsito, de un desplazamiento, de un paso y de una transformación” (p.62), lo que figura la pulsión propiamente dicha. Para Freud, dicha transformación viene a ser el efecto de un estímulo corporal, que *rebasa*, en lo que denominaré como «apuntalamiento» {*Anlehnung*}, la intensidad del estímulo de los procesos implicados en las funciones vitales.<sup>31</sup> Se trata, siguiendo a Laplanche ([1970] 2011), de un “doble movimiento de apoyo y después de separación, de desviación [del proceso funcional]” (p.40); movimiento pues, en el que la pulsión *pervierte* el instinto, en el sentido de que, al apuntalar su fuente {*Quelle*},<sup>32</sup> su objeto {*Objekt*},<sup>33</sup> y su meta {*Ziel*},<sup>34</sup> este resulta *desnaturalizado* por aquella.

Vemos aquí que la sexualidad se devela, en el argumento freudiano, como un efecto colateral de las funciones biológicas, como un punto de desviación, o *clinamen*, donde lo orgánico es excedido por *lo pulsional*.<sup>35</sup> En concreto, y de

---

<sup>31</sup> El término *Anlehnung* aparece por primera vez en *Introducción del narcisismo* ([1914] 1992), donde Freud refiere que “las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación” (p.84). Posteriormente, el término es incluido en la reedición de 1915 de los *Tres Ensayos*, donde el autor comenta que “el quehacer sexual se apuntala {*anlehn*} primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida [la lactancia], y sólo más tarde se independiza de ella” (p.165).

<sup>32</sup> Al apuntalar la fuente del instinto, la fuente pulsional deviene en la ya mencionada «zona erógena»: “ese órgano [potencialmente cualquiera] que sirvió de pivote a la subversión [de las funciones vitales]” (Dejours, 2016, p.2).

<sup>33</sup> Siguiendo la cronología pulsional que Freud elabora en los *Tres Ensayos*, el apuntalamiento pulsional sobre la lactancia (la succión) implica que el objeto de la autoconservación (la leche) resulte transmutado al pecho como objeto sexual (en el *chupeteo*), siendo luego incorporado, para dar paso así al *autoerotismo*, una vez que el *infans* reconoce a su madre o cuidadora. Durante el autoerotismo, el objeto resulta interiorizado, derivando así en una *falta de objeto* {*Objektlosigkeit*}. El objeto original de la pulsión, que vendría a ser el pecho materno, se pierde; y siguiendo a Laplanche ([1970] 2011), “este es el resorte de la «trampa» esencial que se sitúa en el punto de partida de la búsqueda sexual” (p.37). El objeto sexual, según esta lógica psicoanalítica, resulta ser siempre un sustituto por desplazamiento de un objeto perdido.

<sup>34</sup> En cuanto a la meta, el apuntalamiento supone el desvío desde la finalidad biológica hacia la satisfacción sexual (el apaciguamiento del exceso de estímulo) como finalidad pulsional.

<sup>35</sup> El término *clinamen*, proveniente de la explicación que, en su conocido tratado *De la naturaleza* ([1961] 1976, pp.173-174), brinda Lucrecio sobre la ligera declinación de los átomos (imperceptible para los sentidos), es retomado por Laplanche ([1970] 2011) para visualizar el apuntalamiento (p.40).

forma paradigmática, esto sucedería de acuerdo con Freud ([1905] 1992) durante el acto de la succión en la lactancia, el cual, al sobrepasar cierta intensidad de estímulo, resulta apuntalado en el acto del “chupeteo (el mamar con fruición)” (p.163), donde la boca adquiere, aparte de su rol funcional en el sistema digestivo, el carácter de una «zona erógena». Según especula el autor vienés (ibíd.), lo mismo pasaría con el ano, en el momento en que el *infans* descubre la satisfacción que le procura evacuar sus excrementos tras cierto lapso de retención;<sup>36</sup> así como con los genitales, en el momento en que cierta actividad muscular deviene excesiva, promoviendo una excitación sexual conducente a la masturbación: “muchas personas informan haber vivenciado los primeros signos de la excitación en sus genitales en el curso de juegos violentos o de riñas con sus compañeros de juego” (p.184).

El «apuntalamiento», tal como se sigue de la lectura planteada por el psicoanalista Christophe Dejours (2016), viene a dimensionar entonces un segundo cuerpo: un *cuerpo erótico*, que emerge por la subversión libidinal del *cuerpo fisiológico*. Dicho *cuerpo erótico*, como enfatiza el autor francés (ibíd.), viene a ser “el cuerpo de la relación con el otro, el cuerpo de los juegos eróticos y sexuales, el cuerpo de la excitación y del deseo” (p.3). Arribamos aquí a la fértil concepción de un *cuerpo de deseo* que subvierte los procesos biológicos, desplazando su finalidad, por ese otro tipo de fin, inmanente y siempre inacabado, por el que se caracteriza el erotismo. El cuerpo freudiano del deseo, viene a ser pues, un cuerpo anti-teleológico.

---

<sup>36</sup> La posibilidad de esta satisfacción anal, según Freud ([1905] 1992), se encontraría ligada a la obediencia o desafío que el *infans* expresa a su madre (o persona cuidadora), a través de los ritmos de retención y evacuación de sus excrementos; los cuales, se figura además el autor, suponen para aquel “el primer «regalo» ... hacia el medio circundante” (p.169).

Ahora bien, cabe enfatizar que en la lectura que realiza Dejours, el apuntalamiento, a la vez que da cuenta del origen endógeno de la actividad pulsional, también da cuenta de que *la relación con el otro* es fundamental en la génesis de la pulsión. De aquí que la sexualidad, como mencioné anteriormente, posea en el *corpus* freudiano una génesis *doble y correlativa*. Esto en la medida en que lo endógeno: los desorganizados órganos del *infans*, se interrelacionan con lo exógeno: los órganos ya organizados, así como la enigmática fonética del otro adulto. El tiempo del apuntalamiento, resulta así inseparable de lo que Laplanche comprende como «seducción primaria» (citado por De Lauretis, 2010, p.68); a saber, la *implantación* de significantes “sexuales pre-sexuales”,<sup>37</sup> a los que este autor ([1970] 2011) denominará, Freud mediante, como “ese «cuerpo extraño interno» –la fantasía–, fuente incesante de la pulsión sexual” (p.79).

Lo anterior es de particular importancia para el presente rastreo, dado que Freud ([1905] 1992), en sus *Tres Ensayos*, asocia directamente el polimorfismo perverso con la seducción: “Es instructivo”, escribe, “que bajo la influencia de la seducción el niño pueda convertirse en un perverso polimorfo” (p.173).<sup>38</sup> Quisiera

---

<sup>37</sup> Este término proviene de Freud en su célebre correspondencia con Wilhelm Fliess, *Los orígenes del psicoanálisis* (1887-1904), y es retomado por Laplanche y Pontalis (1985) en su abordaje del esquema freudiano del trauma. Según este, el trauma supone al menos dos tiempos. El primero es el de la “escena de seducción”, donde el significante sexual proveniente del adulto no puede ser interpretado por el *infans* –acuciante enigma para su voracidad hermenéutica–; pudiendo calificarse así de “sexual pre-sexual” (p.31). Sólomente en el segundo tiempo del trauma y “en función de ciertos rasgos asociativos” (ibíd., p.32), de una “reminiscencia de la primera escena” (ibíd., p.35), el recuerdo reactiva la excitación sexual en el sujeto.

<sup>38</sup> Sobre el concepto de la seducción en Freud es menester realizar una aclaración de orden arqueológico. En las revisiones de la teoría psicoanalítica se ha tendido a establecer que él abandona su teoría de la seducción hacia 1897, debido a su incapacidad por dar cuenta de un hecho patógeno primario; por retroceder, en sus análisis de las neurosis, hasta una escena de seducción efectivamente acontecida. Frente a este *impasse* analítico: la imposibilidad por establecer un piso de realidad fáctica, él llega a establecer que las escenas de seducción relatadas por sus pacientes son reconstrucciones fantaseadas del autoerotismo infantil, y por lo tanto, escenas pertenecientes a la «realidad psíquica», en oposición a la realidad material. Sin embargo, como han destacado Laplanche y Pontalis ([1967] 2008), no es preciso en un sentido estricto decir que este autor *abandona* su teoría de la seducción, si tomamos en cuenta que: “hasta el final de su vida, Freud no dejó de sostener la existencia, la frecuencia y el valor patógeno de las escenas de seducción efectivamente vividas por los niños” (p.395). Como sostendré en lo siguiente, el polimorfismo perverso de la sexualidad infantil da cuenta justamente de que la

que nos introduzcamos en este sugerente enunciado, para lo cuál hay que aclarar primero qué comprende aquí el autor por *seducción*. Cabe referirnos así a un momento previo del texto, en el cual, y como principal causante externo de la reaparición de la actividad sexual durante la llamada “segunda fase de la masturbación infantil” –la cual, según Freud, sucedería a su primera aparición durante la lactancia, y se ubicaría hacia el cuarto año de vida–, él sitúa “la influencia de la seducción, que *trata prematuramente al niño como objeto sexual*” (ibíd., p.173, énfasis mío).

Notemos ahora que Freud concibe aquí a la seducción como un factor contingente, un causante que podría afectar a la infancia. El *infans*, según este enunciado, *podría o no* convertirse en un perverso polimorfo. Pero aquí nuevamente nos topamos, e incluso diría que nos empapamos, con esa tan humana ambivalencia del argumento freudiano.<sup>39</sup> ¿Pues cómo *podría* la «sexualidad infantil», en su inherente contra-normatividad, no devenir perversa polimorfa? Si la disposición a las perversiones, como resume bellamente el propio Freud ([1905] 1992) en el mismo texto, “es la disposición originaria y universal de la pulsión sexual en los seres humanos” (p.211), ¿no sería siempre el polimorfismo perverso un rasgo distintivo de la génesis pulsional?; y en este sentido, ¿no sería siempre la sexualidad humana un derivado de la seducción?

Esto último es lo que afirma Laplanche ([1970] 2011) mediante su ya referido concepto de la «seducción primaria»: sexualización principalmente inconsciente, que se retrotrae hasta los cuidados maternos en la más tierna

---

cuestión de la seducción, si bien pierde relevancia frente a la dimensión constitucional de la sexualidad, sigue instigando el pensamiento freudiano de los *Tres Ensayos*.

<sup>39</sup> Lejos de reclamarle a Freud una falta de claridad teórica, creo que su ambivalencia es sumamente productiva, tal como demuestran sus recepciones en Laplanche, Bersani y De Lauretis. La ambivalencia misma, siguiendo a esta última autora (2010), “es un predicamento de lo que tal vez todavía pueda llamarse la condición humana” (p.59)

infancia. Ciertamente es que fuera del psicoanálisis, resulta inquietante pensar en dichos cuidados como tratos sexuales. Sin embargo, siguiendo la teoría de este autor, son dichos cuidados afectivos (asociados a la higiene, el cobijo y la nutrición), sin duda imprescindibles dada la debilidad y la inmadurez biológica del cachorro humano, los que *implantan* en éste –a través de las zonas de intercambio corporal: la piel, la boca, la uretra, el ano, la vagina, el ojo, el oído– significantes enigmáticos, las fantasías inconscientes del adulto (la madre o la persona cuidadora), que constituirán “al mismo tiempo su inconsciente primario y su naciente ego-agencia” (De Lauretis, 2010, p.70). Adviértase que la seducción, en este sentido *primario*, no refiere ya a una contingencia, a algo que *podría o no* sucederle al *infans*. Antes bien, como puntualizan Laplanche y Pontalis (1985), esta supone una estructura mítico-simbólica: “mito del origen de la sexualidad por la introyección del deseo, la fantasía y el ‘lenguaje’ del adulto” (p.37).

En otros términos, y dirigiéndonos a la lectura que realizan estos autores (1985) sobre el tratamiento que le dedica el psicoanalista Sándor Ferenczi a la seducción, habría allí “un ‘lenguaje’ nuevo, el de la ‘pasión’, introducido por el adulto en el ‘lenguaje’ infantil de la ‘ternura’” (p.36). Agreguemos aquí que por *pasión*, tal como nota Laplanche ([1970] 2011), Ferenczi se refiere tanto a los elementos agresivos implicados en la sexualidad, como a:

Lo «negativo» que está, por así decirlo, intrínsecamente fusionado con ella: lo «negativo» del goce llevado al extremo del aniquilamiento del orgasmo, lo negativo de lo prohibido, de lo que no se debe hacer y sobre todo lo que no se debe decir (p.73).

Es este “lenguaje de la pasión”, portador de una negatividad irreducible – “herida de lo Real que habita en el centro mismo de lo Simbólico” (Edelman, 2014, p.45)–, el que siguiendo a Laplanche ([1970] 2011), *implanta* la «fantasía» en el *infans*, a modo de un «cuerpo extraño interno»: un resto no traducido e intraducible, internalizado y reprimido, que en lo sucesivo, a lo largo de la vida del sujeto, actuará en su espacio psíquico “como un virus informático en una base de datos” (De Lauretis, 2010, p.7).

Centrémonos brevemente en esta potente imagen de la *implantación* de la «fantasía» en el *infans*. Si el *implante*, en su acepción médica tradicional, se refiere a una “prótesis, tejido o sustancia que se coloca en el cuerpo” (Real Academia Española), pensar la sexualidad como un efecto de *implantación*, implica asumirla como un *cuerpo otro incorporado*: un “segundo cuerpo” que irrumpe en el cuerpo biológico, rompiendo así la frontera entre lo interno y lo externo, y convirtiendo al cuerpo mismo, al *soma*, en un «terreno de inscripción» (De Lauretis, 2010, p.53). Este *cuerpo otro*,<sup>40</sup> siguiendo a Laplanche ([1970] 2011), viene a instalar el núcleo del inconsciente, donde yace ese resto no traducido –y en esta medida, irrepresentable– de excitaciones y placeres que permanecen *inscritos* en el cuerpo; y que se activarán, a lo largo de la vida psíquica del sujeto, bajo formas que pondrán en amenaza la integridad del *yo* {*Ich*} –cuya función es cabalmente la de inhibir las excitaciones internas (p.99)–

.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Donde *otro*, como bien señala De Lauretis (2020) en su recepción de Laplanche, supone una entidad doble: “El otro es *der Andere*, la otra persona, el adulto de quien el *infans* depende para su vida y ser, así como *das Andere*, ‘la otra cosa’, el otro psíquico (*das andere Psychische*) que es el inconsciente” (p.62). *Otro* refiere de esta manera, tanto al cuerpo de la otra persona (materialidad transmisora de significantes), como al cuerpo del inconsciente (virtualidad depositaria de un resto enigmático).

<sup>41</sup> Cabe recordar con Laplanche ([1970] 2011), que el *yo*, en psicoanálisis, no refiere al individuo psicológico, y tampoco a la totalidad del sujeto, sino a una instancia que, a lo interno del aparato

Por este “resto no domeñado por la cultura” (Freud, [1930] 1992, p.94), y del que dicho sea de paso, la cultura nada quiere saber (o al menos pretende no querer saber), el psicoanálisis arriba a eso que Germán García (1983) reconoce como “el saber particular que se articula, para cada deseante, bajo la forma de un fantasma [«fantasía»]” (p.6).<sup>42</sup> Saber enigmático y movilizador del deseo, que define para Freud, tal como señala García (1983), el modelo sobre el que se comprende el saber adulto: “una formación secundaria que rechaza y/o metaforiza el producto de esa primera interrogación del punto de encuentro entre el saber y el sexo” (p.7). Damos aquí con el tipo de saber singular e inconsciente que despliega la «fantasía», un saber irreductible e incompatible en su contenido con los ideales humanísticos de universalidad; a pesar de que, paradójicamente, su implantación comporta, de acuerdo con Laplanche ([1970] 2011), una estructura psíquica universal.

La fantasía, como recuerda Herbert Marcuse ([1953] 2010) en su fructífera recepción de Freud, es afín a las perversiones en la medida en que “se afirma a sí misma principalmente contra la sexualidad normal” (p.133). Como modalidad psíquica que “permanece libre del mando del principio de la realidad ... «protegida de las alteraciones culturales»” (ibíd., p.29), la «fantasía» es precisamente lo que interviene en el enlace entre lo corporal y lo anímico. Es justamente en ese *entre*, y por lo tanto, en un lugar *figural* antes que *referencial* (De Lauretis, 2010, p.62), donde se moviliza la pulsión: “fuerza *constante*... que

---

psíquico, cumple “una «función sintética»” (p.81); el yo es “una parte de la totalidad [psíquica] y no... la totalidad en sí” (p.82).

<sup>42</sup> El término alemán *Phantasie* fue traducido como *Fantasme* en el psicoanálisis francés; de aquí que algunas traducciones de textos franceses al español lo refieren como *Fantasma*. No obstante, y siguiendo la apuesta semántica de la traducción que realiza Stella Abreu del libro de Laplanche y Pontalis *Fantame originaire, fantasme des origines, origines du fantasme* (1985), he preferido utilizar el término *Fantasía*, el cual considero, traduce más acertadamente al español el sentido amplio de la *Phantasie* freudiana. Esto porque la *fantasía* alude tanto a la facultad anímica de la imaginación como a su contenido, mientras que el *fantasma* se restringe a este último.

no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo” (Freud, [1915] 1992, p.114).

Como habrá podido notarse a través de la inmersión crítica hasta aquí propuesta, el polimorfismo perverso funciona como una categoría que viene a complejizar la sexualidad, desacoplando dicho fenómeno de su dominio biológico, pero también, social, para llevar a cabo un profundo procedimiento de desnaturalización, en el que el deseo se revela como multiplicidad desjerarquizada y potencial contra-normativo. Las repasadas nociones de la perversión, la pulsión, el apuntalamiento, la seducción y la fantasía dan cuenta de este potencial, en la medida en que deshilachan la idea (y la posibilidad misma) de un sujeto sexual “normal”.

### **Más allá del psicoanálisis...**

Llegados a este punto, es momento de detener nuestra inmersión en eso que sin duda ha resultado ser un turbio *corpus* freudiano, para sacar a flote algunas consideraciones que serán operativas en los dos siguientes capítulos; en los cuales ejercitaré una puesta en tensión del polimorfismo perverso con, por un lado, la antisociabilidad *queer*, y por el otro, el arte de la performance.

En primer lugar, podemos establecer que «lo sexual», y en este sentido, la dimensión originaria del fenómeno de la sexualidad, resulta, desde la perspectiva freudiana, inseparable de su «disposición perversa polimorfa». *Perversa* por su falta de normas –sus múltiples formas de satisfacción, no jerarquizadas socialmente ni puestas al servicio de la procreación–, así como por su resistencia fisiológica a las constricciones del afuera, y *polimorfa* por la deslimitación de su deseo; el cual, sumido como vimos con Hocquenghem

([1972] 2009), en *un flujo ininterrumpido y polívoco*, no reconoce aún los recortes de la diferencia sexual (la atribución del género), la identidad y el ordenamiento normativo del mundo social. Mientras que el humanismo burgués, en su proyecto domesticador, no le reconoció ningún lugar a estos componentes infantiles de la sexualidad, los mismos, tal como han destacado Laplanche y Pontalis (1985), no dejan “de acicatear, sin embargo, al pensamiento; el del psicoanalista y el del filósofo” (p.13). Aunque habría que agregar también, como veremos hacia el tercer capítulo, al pensamiento del artista corporal.

En segundo lugar, hay que decir que la repasada correspondencia entre el apuntalamiento y la seducción primaria, nos conduce a una concepción de la sexualidad como *exterioridad interiorizada e interioridad que pugna por la exteriorización*. La sexualidad es implantada desde afuera, a la vez que irrumpe desde el cuerpo. La «fantasía» movilizada en la pulsión, designa en este sentido un punto de pasaje en la virtualidad psíquica –sea pasaje de “represión o retorno de lo reprimido” (Laplanche y Pontalis, 1985, p.70)–, el cual, como enfatiza Bersani ([1986] 2011), *perturba* momentáneamente la función integradora del yo (p.56). En los siguientes capítulos, me interesará particularmente esta perturbación, en el sentido de la política –o como veremos, la *antipolítica*– que pueda suponer el pensamiento *queer* –al cuestionar, por ejemplo, la lógica social que Lee Edelman ([2004] 2014) denomina como «futurismo reproductivo»–; así como en el sentido en el que dicha perturbación pueda materializarse, a modo de un proceso de «corporización», en el transcurso de una performance artística.

En tercer y último lugar, y en línea con García (1983), quisiera sacar a flote lo que podríamos denominar como una «gramática pulsional», en el sentido de las particulares combinaciones erógenas, las diversas *gramáticas* y sus

negatividades irreducibles, que constituyen, para cada deseante, un saber enigmático y singular –un saber originado en esa «investigación sexual infantil», a partir de la cual, y a modo de una formación secundaria (acaso ya neurotizada), se deriva para Freud el saber adulto–. Atisbamos aquí una cuestión que ciertamente desatiende y subvierte los recortes del género y de la identidad sexual, siendo estos criterios sociales que suponen una estandarización epistemológica en torno a la sexualidad. Dicha «gramática pulsional», nos sugiere así el concepto de un cuerpo erotizado como superficie *lisa* –aún no estratificada– de desplazamientos e intensidades múltiples; un cuerpo lleno de metáforas que se *hace* y *deshace* a sí mismo en resistencia a la norma.

## Capítulo II. Polimorfismo perverso y antisociabilidad queer

El problema es en primer lugar el del cuerpo –el cuerpo que nos roban para fabricar organismos oponibles– (Deleuze y Guattari, [1980] 2015).

La *queeridad* nunca puede definir una identidad, solo puede perturbarla (Lee Edelman, [2004] 2014)

En *El malestar en la cultura* ([1930] 1992), Freud deja claro que su perspectiva sobre ese sorprendente cuerpo político al que –“como consecuencia de una convención semántica sospechosa” (Sloterdijk, [2011] 2017, p.11)– nos hemos acostumbrado a llamar “sociedad”, no es optimista. Muy al contrario, tal como destaca Laplanche ([1970] 2011), en el pensamiento tardío de Freud –atravesado por la Primera Guerra Mundial y la emergencia del fascismo en Europa– se hace más rotundo el pesimismo filosófico y político que lo había inspirado desde el principio (p.134).<sup>43</sup> La meditación ético-antropológica que se desarrolla en el referido texto, nos enseña que al individuo se le demanda a *la fuerza* –se le *arranca*, podríamos decir– una renuncia anímica por su ingreso en sociedad. La renuncia, que ya en sus primeras vicisitudes se le impondrá al *infans* desde el mundo exterior, en el enfrentamiento con la autoridad adulta,<sup>44</sup> tendrá por correlato la *reflexión*, o bien el *retorno* de *lo pulsional* sobre el propio

---

<sup>43</sup> Pesimismo filosófico por el que, en el centro de lo que Paul-Laurent Assoun (1980) comprende como la «topografía filosófica freudiana», se halla la figura de Schopenhauer: “el primer filósofo de categoría en darse de baja de la iglesia occidental de la razón” (Sloterdijk, [2009] 2011, p.95).

<sup>44</sup> Freud ([1917] 1992) atribuye a “la sutil” psicoanalista rusa Lou Andreas-Salomé el descubrimiento de que las pulsiones del *infans* deben enfrentarse *por primera vez* a estas exigencias con el mandato adulto, en lo relacionado a los momentos determinados para defecar; un imperativo hostil, por el que éste “vislumbra las luchas externas e internas que librará después” (p.287). Notemos el rol fundamental que el psicoanálisis atribuye al cuerpo y sus puntos de intercambio en la conformación del conflicto psíquico.

individuo;<sup>45</sup> un desafortunado movimiento que servirá de carburante psicodinámico para la creación y el desempeño inconsciente del *superyó*: la «conciencia moral», que “está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos ajenos a él” (Freud, [1930] 1992, p.119).

Si en el contexto de esta meditación, como se sigue de lo anterior, Freud equipara su noción de *lo pulsional* con la agresividad, es porque para la época en que la desarrolla, ya había instalado la idea de la violencia como “disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano” ([1930] 1992, p.117). Dato incómodo y poco esperanzador que “a los niñitos no les gusta oír que se les mencione” (ibíd., p.116), y contra el cual, el «superyó cultural» –tesoro de las virtudes y los ideales de la humanidad– está llamado a protegerlos, esta disposición llegó a reclamar un papel determinante en el último Freud, al revelarse como el más potente obstáculo con el que se conflictúa el acoplamiento del individuo en la llamada “sociedad” –o bien, eso que con Peter Sloterdijk ([2001a] 2011) podríamos definir cómo la (auto)domesticación del animal humano en el corral antropotécnico del proyecto ilustrado–.<sup>46</sup>

Siguiendo la minuciosa lectura que Laplanche ([1970] 2011) dirige a *Pulsiones y destinos de pulsión*, hay que decir que en la cronología psíquica que

---

<sup>45</sup> Tal como observan Laplanche y Pontalis ([1967] 2008), si bien el propio Freud habla de este movimiento en términos de «introyección de la agresividad», es más precisa la idea de una «reflexión» o «retorno» sobre sí mismo, puesto que la introyección “debería reservarse a aquellos casos en que intervienen objetos o cualidades inherentes a éstos” (p.206).

<sup>46</sup> La idea del humanismo como técnica de domesticación del hombre por el hombre, de procedencia nietzscheana, se encuentra actualizada por Sloterdijk en su ensayo *Reglas para el parque humano* ([2001a] 2011). Por su matiz agrario, el concepto de la «antropotecnia» resulta bastante inquietante, pero quizá por esto mismo, parece empatar con la perspectiva freudiana de la humanidad. En este concepto, como resalta el filósofo de Karlsruhe, “se comprueba además un malestar en el poder de elegir” (ibíd., p.215); es decir, el malestar de hallarse en el lado subjetivo del que domestica al otro, o en otros términos, el malestar de la cultura colonialista tardoeuropea al que Freud, en última instancia, se estaba refiriendo.

Freud allí conceptualiza, el origen de dicha pulsión agresiva precede incluso a la emergencia de la sexualidad –y por sucesión, notemos, a la conformación del yo, que no se constituye sino con posterioridad a las pulsiones autoeróticas (Freud, [1914] 1992, p.74)–. El origen de la agresividad yacería en una puja vital por la supervivencia, a la que Laplanche ([1970] 2011) denomina «heteroagresividad originaria» (p.142): una pura destructividad que el *infans*, en aras de protegerse, dirige contra un mundo exterior que le resulta hostil –adquisición evolutiva, podríamos decir, para sobrevivir a la inmediatez de nuestra convulsa y frágil *venida-al-mundo*–. Sin embargo, con el estremecimiento erótico del «apuntalamiento», en conjunto con lo que Laplanche entiende como «seducción primaria», la agresividad que originalmente se dirigía hacia afuera *retorna* sobre el propio individuo. Este retorno tiene como efecto una *autoagresividad* sexualizada, la cual se emparenta con lo que el médico vienés llega a conceptualizar como la superestructura psíquica del masoquismo «erótico» o «primario». Es importante decir que a partir de este tiempo en la cronología psíquica, y pese a los esfuerzos de Freud por establecerla a nivel teórico a lo largo de su obra, la distinción entre «lo sexual» y «lo no sexual» se torna confusa, ya que el propio material clínico sobre el que se elabora la teoría psicoanalítica muestra constantes deslizamientos y transmutaciones entre ambos registros.

Situándose precisamente en el *entre* de estas transmutaciones, la afirmación de una «disposición perversa polimorfa» permite, ya desde el pensamiento temprano de Freud, vislumbrar la poco agradable idea de una agresividad sexualizada. Si la afirmación de la sexualidad infantil es el aspecto más polémico de los *Tres Ensayos*, su puesta en relación con la agresividad

inaugura una premisa moralmente angustiante. Recordemos que en este texto, Freud identifica el dolor y la crueldad –puntos que suponen cierto *rebasamiento* del estímulo– como *fuentes* de la sexualidad infantil, un motivo que no sólo corroe la fantasía de la pureza e inocencia del niño, sino que, como celebra Leo Bersani ([1986] 2011), se presta como contraargumento para hacer colapsar la perspectiva teleológica de la sexualidad que el propio razonamiento freudiano se esfuerza por elaborar. La escena del polimorfismo perverso, resulta pues ser aquella donde nos confrontamos con el fracaso de “La sexualidad” como proyecto (de «bien») social. Pero veamos el asunto más en detalle.

Al tratar el par antitético sadismo-masoquismo, en los que advierte “las más frecuentes e importantes de todas las perversiones” ([1905] 1992, p.143), Freud indaga el origen de los componentes agresivos de la pulsión sexual.<sup>47</sup> Nos comenta, retomando las tesis de autores no especificados, que dichos componentes podrían ser “un resto de apetitos canibólicos” (ibíd., p.144), o bien, y he aquí el punto clave, la implicación de que el dolor contenga, “en sí y por sí, la posibilidad de una sensación placentera” (ibíd., p.145). Dicha posibilidad, estaría vinculada para Freud con la tensión por la que se caracteriza el estado de la excitación sexual, de cuyo sentimiento, “a pesar de la diferencia de opiniones que reina sobre este punto en la psicología” (ibíd., p.191), él sostendrá que “tiene que conllevar el carácter [entiéndase aquí *psíquico*, y sobre todo *inconsciente*] del *displacer*” (ibíd.). Por esto, se explica que tanto el *dolor* –que vendría a ser la modalidad nerviosa y consciente del *displacer*– como los afectos

---

<sup>47</sup> Krafft-Ebing ([1894] 2012), quien fue el que, partiendo de la literatura (Sade y Sacher-Masoch), acuña dichos términos en el campo de la psicopatología, ya señalaba que el vínculo entre la lujuria y la crueldad es un hecho “que ha sido reconocido durante mucho tiempo y no pocas veces observado” (p.57). El psiquiatra refiere, entre sus interesantes ejemplos, los supuestos placeres morbosos de Nerón y Tiberio, quienes “se deleitaban en hacer matar jóvenes y doncellas ante sus ojos” (p.58).

negativos, puedan detonar indirectamente la sexualidad.<sup>48</sup> Tal como enfatiza Bersani ([1986] 2011) siguiendo el hilo de esta indagación freudiana, si el placer experimentado en la excitación sexual conlleva *necesariamente* un sentimiento de displacer, es porque ésta, en esencia, no buscaría otra cosa que incrementar su “tensión placentera displacentera” (p.50): esa perturbación orgánica por la que, como ya hemos visto, se caracteriza su origen.

Esta es posiblemente la captura más dramática del cataclismo de la geografía conceptual freudiana. El estremecimiento tectónico ha desplazado los territorios del sadismo y del masoquismo, desde lo que supuestamente eran —o *deberían ser*, según la buena conciencia psiquiátrica— excepcionalidades aberrantes practicada por ciertos adultos malsanos, a constituir la base de la explicación sobre las *fuentes* de la «sexualidad infantil».<sup>49</sup> Reterritorializando así la sexualidad en un masoquismo «primario», el psicoanálisis la conjetura como “aquello que es intolerable para el yo (*self*) estructurado” (Bersani, [1986] 2011, p.56); aquello cuya intensidad *excede* y *perturba*, aunque sólo sea momentáneamente, la ligazón {*Bindung*} de la libido, mediante la que el yo defiende su ya de por sí relativa estabilidad a lo interno del aparato psíquico.

En *Más allá del principio de placer* ([1920] 1992), texto que como señala su traductor al inglés James Strachey, inaugura la última etapa de su pensamiento (p.6), Freud llegó a denominar esta fuerza como «pulsión de

---

<sup>48</sup> A modo de ejemplo, piénsese aquí en la indiscreta gota de lubricación que le resbala a Joe por las piernas frente al lecho de muerte de su padre, en la película *Nymphomaniac* (2013) de Lars Von Trier. Tras el relato de este vergonzoso incidente, el erudito y casto Seligman reconforta a Joe, explicándole que es extremadamente común reaccionar sexualmente en una crisis anímica (von Trier, 2013).

<sup>49</sup> Como aclara Bersani ([1986] 2011), se trata de una conclusión no reconocida explícitamente por Freud, pero a la cual parecen inclinarse sus *Tres Ensayos*, tras sus copiosas observaciones acerca de que la excitación sexual “ocurre cuando el límite ‘normal’ de la sensación es excedido” (p.55). Al abordar, por ejemplo, los procesos afectivos como fuente de excitación, Freud ([1905] 1992) advierte que “es fácil comprobar... que los procesos afectivos más intensos, aun las excitaciones terroríficas, desbordan sobre la sexualidad” (p.185).

muerte» {*Todestrieb*}, destacando así su «negatividad» intrínseca: el desconcierto de ser, como precisa Teresa de Lauretis (2015), “energía psíquica desligada de cualquier objeto, incluso del mismo yo, que merma su coherencia y, por consiguiente, *la cohesión de lo social*” (p.111, énfasis mío). Mientras que la instancia psíquica del yo, como resume Laplanche ([1970] 2011), tiene una función “esencialmente inhibidora: impedir la alucinación, suprimir ese «exceso de realidad» proveniente de la excitación interna” (p.99); la «pulsión de muerte» vendrá a designar justamente ese exceso: “una fuerza que, bajo ciertas condiciones, lleva al ego a desintegrarse, que no tiene representación psíquica ni traducción al pensamiento consciente” (De Lauretis, 2010, p.74). Más sintéticamente, la «pulsión de muerte» nombra el conflicto psíquico *en sí*, aquél por el que el sujeto psicoanalítico *transita* un lugar de descentramiento y contradicción.

Es pues, el avasallamiento del yo por «lo sexual», lo que este concepto designa, la tendencia *pulsional* –radicada en el origen mismo de la sexualidad como subversión del organismo, e implantación de significantes que no se traducen en el orden simbólico– a una disolución total.<sup>50</sup> No obstante, la «pulsión de muerte», y he aquí quizás lo más enigmático del funcionamiento psíquico, se halla a su vez *inseparablemente unida* a esa fuerza de preservación para la que Freud invocó el término platónico *Eros* (De Lauretis, 2010, p.89).<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Aunque cabe advertir que dicha disolución, al referirse primordialmente al ego como representante psíquico del organismo, no necesariamente llega a confundirse con la muerte fisiológica de éste.

<sup>51</sup> Tal como rescata De Lauretis (2010), ya en el artículo de 1912, *Die Destruktion als Ursache des Werdens* (La Destrucción como Causa del Devenir), publicado por Sabrina Spielrein en la revista *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, la psicoanalista rusa anticipa la noción freudiana de la «pulsión de muerte», argumentando precisamente que “la pulsión de preservación de la especie, el deseo de procrear o dar a luz... contiene un impulso destructivo” (p.94).

\* \* \*

Con una baraja tan políticamente problemática sobre la mesa, es comprensible que la perspectiva freudiana sobre la sexualidad siempre haya sido impopular. De hecho, tal como señala De Lauretis (2010), en el acogimiento de la contención foucaultiana de la sexualidad –como “punto de transferencia [*point de passage*] para relaciones de poder” (p.40)– por parte de la crítica cultural estadounidense, dicha perspectiva ha quedado descartada y desestimada en el presunto lado “superado” de lo que, para la autora, no es sino “una falsa dicotomía entre dos visiones del sujeto de la sexualidad conocidas como *esencialismo* y *construccionismo social*” (ibíd., énfasis mío). De Lauretis (2010) cuestiona este acostumbrado parteaguas epistémico-político, por estar enmarcado sobre lo que, considera, es un malentendido: aquel que asume en Freud una concepción innatista de la sexualidad, la cual, al ser reemplazable por una concepción construccionista (discursiva), permitiría *ipso facto* su “reapropiación, resignificación, subversión, [y] rearticulación” (pp. 43-44), por parte de la agencia individual.<sup>52</sup>

Insistiendo de esta manera sobre la “obstinada pulsión” freudiana –la *pousée rétive*, como la refirió Foucault desdeñosamente–, la filósofa boloñesa (2010) sostendrá que, “lejos de ser mutuamente excluyentes, las teorías freudiana y foucaultiana son ambas necesarias para articular el fenómeno psicosocial de la sexualidad en su complejidad” (p.43). En otras palabras, la sexualidad sería *tanto* una tecnología históricamente analizable y constituyente del «sujeto social» –cuyo aparataje puede, efectivamente, verse modificado por

---

<sup>52</sup> Sobre este punto, De Lauretis (2010) enfatiza que lo único que puede considerarse innato en Freud, si bien “sólo en el sentido de preexistir a sus posibles articulaciones, son ... la pulsión y la estructura psíquica de la fantasía” (p.46), más no la sexualidad como complejo discursivo, tal como supone la visión construccionista.

la agencia individual—,<sup>53</sup> como el efecto de una *implantación* que, al perturbar el orden biológico, constituye al «sujeto psíquico» –conflictuando la concepción social del yo “como el representante (¿debidamente autorizado o usurpador?) de los intereses del todo” (Laplanche, [1970] 2011, p.81)–. Así pues, dado que ambas concepciones forman parte de la sexualidad, solamente en conjunto pueden llegar a “esbozar una teoría materialista del sujeto sexual” (De Lauretis, 2010, p.43).

Ahora bien, no hay duda de que una propuesta integradora de este tipo – la cual, notemos, demandaría una consideración de los problemas que perpetúa *lo pulsional* en los modos de la sexualidad socializada– resulta inoportuna para el espíritu de nuestra época, caracterizado como lo está por una positivación excesiva de los afectos, fenómeno que Byung-Chul Han (2013) ha designado como la «sociedad positiva»,<sup>54</sup> así como por lo que Pedro Almodóvar (2017) denominó, en un comentario sagaz, como la «dictadura de ser políticamente correcto».<sup>55</sup> Quisiera enfatizar que la omisión discursiva de la poco optimista

---

<sup>53</sup> Cabe remitir aquí el ingenioso *Manifiesto contrasexual* ([2000] 2011) de Paul B. Preciado, donde la agencia individual para modificar las tecnologías de la sexualidad se reivindica a partir de las posibilidades inherentes a los cuerpos para acceder “a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas” (p.7). Evidentemente, el que estas posibilidades se desplieguen, o no, depende de ciertas problemáticas en torno a la subjetividad; como por ejemplo, aquella que radica en el hecho de que resignificar las prácticas y el lenguaje, como advierte Concepción Ortega (2008), “implica, nada más y nada menos, que la transformación mental del sujeto que utiliza palabras ... necesaria en la medida en que los significados constituyen la mente” (p.20).

<sup>54</sup> Para el filósofo surcoreano (2013), esta sería una de las manifestaciones de lo que denomina la «sociedad de la transparencia». Las sociedades liberales contemporáneas se han dado a la tarea de eliminar toda negatividad, con el fin de acelerar y operativizar sus procesos. Al excluir “la negatividad de *lo otro* y de *lo extraño*” (ibíd., p. 6), la «sociedad positiva» ejercita una permanente homogeneización cultural y afectiva, sobre la que se asegura el libre flujo del intercambio económico.

<sup>55</sup> La afortunada expresión fue enunciada por el director manchego en la conferencia del jurado (presidido por él) posterior a la premiación del Festival de Cannes de 2017. Tras la pregunta de un periodista acerca del motivo por el que decidieron galardonar con la Palma de Oro a *The Square*, de Ruben Östlund, Almodóvar dijo que esta película habla de algo que “estamos experimentando, algo completamente contemporáneo, que tiene que ver con la dictadura de ser políticamente correcto” (2017). La premiada película, en efecto, retrata con ironía y lucidez un

perspectiva freudiana en el contexto de la crítica cultural, y más ampliamente, de la cultura contemporánea en general, también se relaciona con estos aspectos sintomáticos de nuestro *ethos* epocal.

Tal como resume Peter Sloterdijk ([2005] 2010), la era que comienza tras el desastre nuclear de la Guerra del Pacífico –un período de globalización «poshistórica» condenado a la aceleración compulsiva de todos sus procesos– ingresa en un clima político de saturación moral y técnica, desde cuya esfera pública se ha acostumbrado a mirar “con una obligada contrición” (p.28) a los hechos accidentados y atroces de la expansión colonial, ahora adjetivados discretamente de *eurocéntricos*, “como para demostrar que se ha renegado de las obras de ese medio antes tan altanero” (ibíd.). En este clima político impera una «ética de la responsabilidad»,<sup>56</sup> sobre cuyo escenario destacan nuevas fuerzas de intervención moral, encargadas de producir y denunciar públicamente a los “enemigos” del orden mundial.<sup>57</sup>

No obstante, en medio de este paisaje hipermoderno, la sobreabundancia, el lujo y el derroche que las sociedades liberales solo han podido conquistar y sostener merced a un sistema económico basado en la explotación humana, se siguen reservando su derecho de ciudadanía en “la instalación y ampliación del «espacio interior de mundo» capitalista” (Sloterdijk, [2005] 2010, p.29). La gran ironía e hipocresía resultante, nos devuelve ominosamente al *impasse* de la antropología freudiana: *lo pulsional*, con sus componentes perversos, polimorfos,

---

nuevo malestar cultural, relacionado con el control y la presión que ejercen los medios de comunicación sobre la conducta de los individuos.

<sup>56</sup> Véase Sloterdijk ([2005] 2010), *En el mundo interior del capital*, “Ocaso de los autores y ética de la responsabilidad”, (pp.224-230).

<sup>57</sup> Para Michael Hardt y Toni Negri ([2000] 2006, pp.46-47), dichas fuerzas vienen a ser parte del sistema auto-legitimante del poder imperialista estadounidense, un poder que, al considerarse el heredero “del concepto unilateral de mundo” (Sloterdijk, [2005] 2010, p.28), se otorga a sí mismo el honorabilísimo deber de definir al enemigo, es decir, de producirlo simbólicamente.

destruictivos e *in-civilizantes*, designa lo que *debe* mantenerse excluido en el nombre de la sociedad, el trabajo, el amor, la amistad y la ley. Pero he aquí el paradójico problema de que eso que se abyecta es una “fuerza *constante*... que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo” (Freud, [1915] 1992, p.114). Su exclusión social requiere pues del esfuerzo, sintomático, complejo y nunca consumado del todo, de la represión anímica.

El malestar en la cultura es irresoluble porque los conflictos psíquicos entre *lo pulsional* y las demandas neuróticas del campo social *son* irresolubles. De aquí que aquello que se excluye y se condena socialmente –a la manera como por ejemplo, la diplomacia burguesa occidental contemporánea condena los horrores del pasado colonial– también se halle, por una sintomática paradoja que el psicoanálisis conoce muy bien, en el núcleo mismo de nuestro «sistema de mundo» {*Weltsystem*}.

Sumada a la férrea crítica feminista, que le ha imputado la legitimación de la cultura fálica,<sup>58</sup> la impopularidad y el desprestigio epistémico-político de la perspectiva freudiana puede seguirse de su turbulento y ambiguo descenso hasta este punto muerto: *impasse* pulsional que sin duda resulta “poco optimista”, por acudir a términos discretos. No todo tiene solución, y eso lo sabemos muy bien los seres provisionales y frágiles que habitamos este planeta errante. ¿Pero no ha sido siempre la irresolubilidad un potenciador, o más bien *la potencia misma* que moviliza al pensamiento? ¿No pudo Freud llegar a *pensar*

---

<sup>58</sup> Cabe referir sobre este punto una aclaración de Gayle Rubin (1986), según la cual dicha crítica feminista podría caer en el error de confundir la racionalidad cultural que subordina a las mujeres, con la descripción que de sus procesos realiza el psicoanálisis. No obstante, en la medida en que en el propio Freud encontramos ambiguos deslizamientos entre lo *descriptivo* y lo *prescriptivo*, su recepción crítica feminista se torna pertinente para cuestionar las estructuras opresivas de género legitimadas por la teoría psicoanalítica.

tan vastamente la psique humana, precisamente por ser irresoluble; por estar él mismo conflictuado en una hermenéutica creativa-destructiva?

En lo que resta del presente capítulo, me dedicaré a desplegar la premisa de que esta potencia de la irresolubilidad psíquica emana de la temprana formulación freudiana de la «disposición perversa polimorfa», la cual, como podrá deducirse tras lo expuesto anteriormente, resiste cualquier esfuerzo por *solucionar*, y en este sentido, *normalizar* la sexualidad, en la medida en que por ello entendamos: 1) Distinguir la del displacer (angustia, dolor, culpa), la agresividad y la negatividad; 2) Domesticarla en concordancia con los imperativos de nuestro *ethos* epocal: la positivación de los afectos y el ser políticamente correcto; y 3) Psicologizarla, tanto en el sujeto, tipificando su sexualidad, como a nivel social, estableciendo las condiciones apropiadas e inapropiadas en y cómo ésta “debería de” manifestarse.

Para llevar a cabo dicho despliegue, pondré a prueba un tensionamiento entre el polimorfismo perverso y la filosofía queer, dirigiéndome finalmente hacia una corriente de pensamiento que desde las últimas dos décadas se viene presentado como el «giro antisocial» en la teoría queer. Claro que el germen de dicho giro ha sido ya invocado mediante la lectura “a contrapelo” que Leo Bersani ([1986] 2011) realiza sobre el *corpus* freudiano, insistiendo precisamente en el carácter *antisocial* de eso que Laplanche ha denominado como «lo sexual» {*le sexual*}.

## **Eso que no marcha: «cuerpo erógeno infantil» y «cuerpo antisocial»**

En su seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan ([1964] 2007) problematiza que el derrotero institucional de la práctica psicoanalítica haya tendido a reducir los orígenes paradójicos del deseo que el “primer sondeo”, el “flash” de la experiencia freudiana, había iluminado: “el carácter de perversión polimorfa de sus formas infantiles” (p.13). Se habría tratado, prosigue este buen señor, “de una domesticación del goce perverso fundada, por un lado, en la demostración de su universalidad y, por otro, en su [digamos, “incompleta” o “fallida”] función” (ibíd.). Recordemos aquí, que Freud determina a las pulsiones infantiles como *parciales*, para referir precisamente la “incompletitud” o “disfuncionalidad” de su polimorfismo perverso: la potencia múltiple, no genitocentrada ni reproductiva, del cuerpo erógeno del *infans*. Lacan problematiza así, ese amansamiento pulsional por el que se decantó el psicoanálisis institucionalizado, en su búsqueda de reconocimiento social; un gesto domesticador que pareciera ejercitarse bajo la prescripción: *Dado que la sexualidad es en su naturaleza perversa polimorfa, nuestra tarea como civilizadores será someterla en el nombre de la sociedad.*

Con un talante marcadamente conservador, la clínica postfreudiana se inclinó pues hacia una normalización de la vida sexual; una tendencia por la que hasta la fecha, este campo sigue siendo certeramente criticado desde sectores feministas y queer como parte de ese «dispositivo de la sexualidad» en el que Foucault lo situaba, y más concretamente, como una disciplina moralizante y heterocentrada. Debemos advertir que, en el marco de la historia institucional del

psicoanálisis, estas críticas han sido justificadas y necesarias para la articulación de la lucha política de múltiples disidencias sexuales y de género.<sup>59</sup>

No obstante, y debido a la repasada ambivalencia de lecturas que habilita la obra freudiana, al hablar de resistencia y desafío a la normatividad sexual, "uno de los ejes más poderosos de la teoría y la práctica queer" (Sáez, 2004, p.133), no encuentro personalmente nada, al menos en un plano filosófico –y por ello también, político y estético–, que presente más potencial que este *flash* freudiano, como se refiere Lacan al polimorfismo perverso. Si bien, a este punto, ya no debería de extrañarnos la paradoja de que una herramienta formulada a lo interno de un campo y una práctica que históricamente se inclinó hacia la normalización del individuo, detente un potencial contra-normativo. En el capítulo anterior, vimos que el argumento sexual de Freud *colapsa* al encontrarse con fundamentos que resisten el esfuerzo teórico mismo por la fundamentación, mostrando así, la imposibilidad que acarrea *lo pulsional* para el establecimiento de una narrativa teleológica de la sexualidad.

¿No da a pensar Freud, con su propia implosión epistémica –y en este sentido, a pesar suyo–, que en el fondo, la ética de la práctica psicoanalítica, el cómo ésta *debería de* conducirse, se sitúa más allá de ese ejercicio prescriptivo y normalizador al que la redujo su institucionalización? ¿Qué ha sido de este *flash*, o podríamos designar más bien –en un sentido que creo más pertinente con la cualidad especulativa del vislumbramiento freudiano, y explorando una conexión estética con Didi-Huberman ([2009] 2012)–, de esta *lucciola*,<sup>60</sup> con la

---

<sup>59</sup> Como recuerda Javier Sáez (2004), "el psicoanálisis se convirtió en los años cincuenta en una especie de práctica médica que recuperaba el contenido psiquiátrico que el propio Freud había rechazado cada vez más a lo largo de su obra" (p.40)

<sup>60</sup> El motivo de la *lucciola* es tomado por Didi-Huberman ([2009] 2012) de la octava fosa del infierno narrado por Dante en *La Divina Comedia*, donde cada pecador se encuentra envuelto en una llama, dando así una panorámica similar a la de un grupo de *pequeñas luces* o *luciérnagas*

que Freud, durante unas cuantas líneas (de texto, valga la aclaración), y no sin severidad victoriana de por medio, llegó a vislumbrar el campo de inmanencia del deseo?

Bajo el consentimiento informado de que, en la medida en que se implican con lo irresoluble de la dinámica pulsional, mis siguientes inmersiones no pueden sino insistir en «eso que no marcha», quisiera en lo siguiente arribar a dos *destellos*<sup>61</sup> corporales; en los cuales, partiendo de la crítica de la sexualidad, hoy emparentada con los «estudios queer», podemos atisbar el trazo de la *lucciola* del polimorfismo perverso. Me refiero al «cuerpo erógeno infantil» y al «cuerpo antisocial».

\* \* \*

Durante la década de los setentas, Guy Hocquenghem en Francia y Mario Mieli en Italia –activistas *maricas* que lideraron los primeros movimientos de liberación homosexual en sus respectivos países– retomaron la afirmación freudiana del polimorfismo perverso para ejercer una crítica contra la sociedad capitalista-heterosexual;<sup>62</sup> una crítica en la que no dejaron de engarzar al psicoanálisis como “institución de la sociedad burguesa encargada del control de la libido” (Hocquenghem [1972] 2009, p.53). Mientras que Mieli ([1977] 1979),

---

en la noche: “una reunión de espectros en miniatura, seres extraños de intenciones más o menos buenas” (p.9). El autor además comenta que en el italiano coloquial, *lucciola* tiene el significado de “prostituta”. Así pues, la pertinencia del término en referencia al polimorfismo perverso toma dos sentidos: el de un abordaje conceptual de vislumbramientos clarooscuros, y el de su funcionalidad para la prostitución –un trabajo en el que Freud ([1905] 1992) ya había advertido (¿acaso por la escucha clínica?) “es imposible no reconocer ... la uniforme disposición [humana] a todas las perversiones” (p.174)–.

<sup>61</sup> He elegido el término *destello*, si bien en principio había optado por el de *imagen*, para destacar la cualidad móvil (antes que fija) de la *lucciola*. Dada su manifestación fugaz, lo que *destella* se vincula además con lo incapturable y lo incontenible, cualidades por las que a mi parecer, también se caracteriza la «disposición perversa polimorfa».

<sup>62</sup> Junto con la escritora feminista Françoise d'Eaubonne, Guy Hocquenghem participó en 1971 de la fundación del *Front Homosexuel D'action Révolutionnaire* (FHAR). Por su parte, en 1972, Mario Mieli participó en la fundación del *Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano* (FUORI!).

influenciado por el freudomarxismo de Wilhelm Reich y Herbert Marcuse, traza un proyecto de emancipación basado en la liberación de lo que entiende como una «transexualidad originaria» –término que, concordando con la perversión polimorfa de Freud, expresa en el autor milanés “la pluralidad de las tendencias del Eros y el hermafroditismo originario y profundo de cada individuo” (p.25)–, Hocquenghem ([1972] 2009), influenciado por *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari, trazará una suerte de política anti-civilizatoria; en la cual, como veremos más adelante, puede hallarse el germen del cuestionamiento y la redefinición de *lo político* por parte del llamado «giro antisocial» en la teoría queer.

Tal como rescata Lorenzo Bernini ([2013] 2015), antes que «una nueva organización social», o «una nueva etapa de la humanidad civilizada», para Hocquenghem, la lucha del movimiento homosexual debería insistir en la denuncia de que “la «civilización es la trampa que captura el deseo»” (p.70). La trampa de la civilización, problematiza el activista francés ([1972] 2009), es la organización culpabilizante del deseo –traigamos de nuevo a colación que para Freud, la conciencia de culpa se forma ante la demanda social impuesta sobre el *infans*–. Una trampa contra la cual, su política apostará, no ya por una humanización de la homosexualidad, sino, y en un sentido radicalmente opuesto, por “la disolución de lo humano” (p.125); una *fuga* esquizoanalítica hacia el deseo no personalizado y no codificado (ibíd., p.70), hacia su “*campo de inmanencia*... donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa” (Deleuze y Guattari, [1980] 2015, p.159).<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> El esquizoanálisis postulado por Deleuze y Guattari a través de las retadoras obras de *El Anti Edipo* y *Mil Mesetas*, persigue precisamente la despersonalización del deseo. Se trataría, o al menos esta es una de sus intenciones, de una desagregación entre el registro de lo personal (la

De esta manera, y si bien por derroteros teóricos distintos, tanto Mieli como Hocquenghem arriban a una crítica de los recortes científicos, o bien las *objetificaciones*, que sobre el deseo habría practicado la ideología civilizatoria capitalista en sus imperativos economicistas y patriarcales. Estos son, hasta donde tengo noticia, los primeros activistas sexodisidentes que potenciaron la «disposición perversa polimorfa» a lo interno de producciones teóricas y posiciones políticas de insurrección social. En su rabiosa escritura, cabe enfatizar, la *lucciola* freudiana conforma parte de un pensamiento crítico que se sitúa a la vez *con* y *contra* el psicoanálisis.<sup>64</sup>

Si el origen del deseo es polimorfo y *perverso* –pero ya no en el sentido patológico, sino en el sentido de su desatención a la norma sexual–, a ambos autores les interesará politizar esta ontología, puesto que allí radica eso que desagrega la coherencia de las normas sociales de la heterosexualidad familiar reproductora. Se trata de una dimensión del deseo que no atiende a la estructura de dichas normas, puesto que “ignora la sucesión de las generaciones como etapas hacia una vida mejor” (Hocquenghem, [1972] 2009, p.127), la promesa políticamente inmunizada del progreso histórico, por la que *en el presente*, se “monopoliza la imaginación política, cerrándola a toda posibilidad de lo nuevo” (Bernini, [2013] 2015, p.89). Al igual que lo hiciera Jean Genet en su poética del mal, estos autores exaltan el fracaso social de los amores estériles: la incomparabilidad de un deseo que, acaso por no culminar en la producción de vida, acaso por su obstinada insistencia en eso que no marcha, se hallaría más

---

identidad, con sus categorías de sexo, género, nacionalidad, pertenencia, etc.) y la impersonalidad del cuerpo como campo inmanente del deseo.

<sup>64</sup> Pensamiento que en este sentido, se las ve con la ya comentada ambivalencia por la que Freud, como sintetiza el mismo Hocquenghem ([1972] 2009), es “a la vez el descubridor de los mecanismos del deseo y el organizador de su control” (p.49, énfasis mío).

inmerso en su perverso y polimorfo campo de inmanencia: “El mal era esta operación invisible que se ejecutaba ante vosotros que hacía de dos seres uno solo (operación que se llama amor cuando esos seres son distintos)” (Genet, [1953] 2018, p.204).

Es muy importante destacar la *necesaria* radicalidad del pensamiento crítico desde el que estos visionarios activistas problematizaron ese régimen político, al que Françoise d'Eaubonne denominará por primera vez como «falócrata» y «heteronormativo» (Preciado, 2009, p.145). Si la heterosexualidad es uno de los lenguajes dominantes del capitalismo, el deseo del perverso polimorfo –del *marica* que se reapropia irónicamente de esa mariconez neurótica que la «paranoia anti-homosexual» proyecta sobre su cuerpo– habilitará un contra-lenguaje de resistencia, un nuevo territorio de enunciación teórica y política. Se trata de un «devenir minoritario», al decir de Deleuze y Guattari ([1980] 2015), entendiendo por ello el proceso de invención de un lenguaje «menor», y en este sentido, desterritorializado de los códigos del estado de dominación-enunciación de la «mayoría». <sup>65</sup> Si digo que esta invención fue *necesaria*, es porque más allá de un antojo burgués, la buena voluntad filosófica, o una pose intelectual, respondía en estos autores a la rabia y a la necesidad de supervivencia; se trataba de articular un arma crítica para atravesar “El Desierto de la Heteronormatividad” (Leo Felipe, 2022, p.172).

---

<sup>65</sup> Félix Guattari y Gilles Deleuze se comenzaron a interesar por «lo minoritario» en su obra *Kafka: por una literatura menor* (1975). Como señala Guillaume Sibertin-Blanc (2010), lejos de constituir “objetos” de reflexión o conocimiento, las minorías son concebidas por estos autores “como posiciones y procesos interiores a una práctica de escritura... como procesos interiores al lenguaje y que condicionan una transformación creadora de regímenes colectivos de enunciación” (pp.45-46). En cuanto al concepto de *mayoría*, tal como aclaran los mismos autores en *Mil Mesetas* ([1980] 2015), no están entendiendo “una cantidad relativamente más grande”, sino “la determinación de un estado o de un patrón *con relación al cual* tanto las cantidades más grandes como las más pequeñas se considerarán *minoritarias*: hombre-blanco, adulto-macho, etc.” (p.291, énfasis mío).

Entendámonos, no hay en estos autores un intento de posicionar el «deseo homosexual» por oposición al «deseo heterosexual». Lo que provoca su crítica es más bien un cuestionamiento de las producciones subjetivas y deseantes de la maquinaria capitalista; un cuestionamiento de “los criterios de objetividad propios de las ciencias humanas como parte del dispositivo de control que había creado las categorías homosexual/heterosexual” (Preciado, 2009, p.158). Se trata, y he aquí la emergencia de lo que hoy, y más allá de lo puramente teórico, podemos habitar como «filosofía queer», de un cuestionamiento de la economía libidinal de la Modernidad, es decir, de esa racionalidad científica que ha capturado y clasificado el flujo vivo del deseo. Frente a la manía taxonómica de la ciencia positiva, “el deseo se burla de las identidades sexuales porque no le importan” (Schérer, [1972] 2009, p.14). Así pues, por lo que aquí denomino como «filosofía queer», entiendo un modo de pensamiento, una «manera de ser», que desborda las categorías políticas y clínicas de reconocimiento corporal. Dicho pensamiento, en este sentido, desestabiliza y reta a las teatralidades –o, en términos de Gustavo Geirola ([2000] 2017), a las «políticas de la mirada»– dominantes.

El sentido genuino de las políticas queer, yace en este cuestionamiento de la identificación por el que, más allá de posicionar una identidad, con el correspondiente «sujeto» que la represente en la esfera pública, el nombrarse como *marica*, *playo*, *loca*, o bien *perverso polimorfo*, viene a poner “de manifiesto los fallos constitutivos del sujeto tradicional de la representación democrática” (Preciado, 2009, p. 159). Frente a la consistencia y estabilidad del sujeto político liberal, tanto los postfeminismos como la filosofía queer vienen a territorializar un sujeto móvil, *excéntrico*, y en constante auto-desplazamiento: “un sujeto que

ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de varios ejes de diferencia, y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser –y a menudo lo son– recíprocamente contradictorios” (De Lauretis, 2000, p.137).

En su des-identificación y en su rebosamiento de los dispositivos o contenedores de legibilidad social, este sujeto ambivalente y contradictorio desagrega “la ilusión civilizada común al universo político” (Hocquenghem, [1972] 2009, p.125), aquella sobre la que se sostiene “una relación piramidal entre un representante y las masas” (ibíd., p.126). Como «grupo sujeto» de política *molecular*, antes que *molar*, el «sujeto queer» supone un enunciado que no ocupa ningún significado fijo en el sistema político. Se trata de una producción deseante en el devenir semántico del *aquí y ahora*.<sup>66</sup>

\* \* \*

Centralizando su polivocidad frente al recorte científico, y en resonancia con lo que Laplanche ([1970] 2011) distingue como el “plano polémico” de los *Tres Ensayos*, el cual implica “cierta «destrucción» (quizás en el sentido de una *Aufhebung* hegeliana) de esta imagen «popular» –pero también biologizante– de la sexualidad” (p.29), Hocquenghem pensará el deseo a partir de la infancia; siendo precisamente la sexualidad infantil lo que en Freud no sólo destruye dicha imagen «popular», sino la propia teleología sexual que él a su vez se esfuerza por establecer. El «cuerpo erógeno infantil», aquel que emerge con el «apuntalamiento» y la «seducción primaria», en el que lo orgánico es excedido

---

<sup>66</sup> En *Mil Mesetas*, los términos de lo *molar* y lo *molecular* –procedentes de la química– son aplicados por Deleuze y Guattari a los cuerpos políticos. Como resume Tom Conley (2005), mientras que “las entidades molares pertenecen al Estado o al mundo cívico... sus contrapartes moleculares son micro-entidades, políticas que transcurren en áreas donde rara vez se perciben: en la percepción de la afectividad, donde los seres comparten sensaciones inefables; en los giros y vueltas de la conversación que no tienen nada que ver con el estado del mundo en general; en la forma, también, en que un peatón en un parque de la ciudad ve cómo las hojas de un tilo pueden parpadear a la luz de la tarde” (p.172).

por *lo pulsional*, y donde la «fantasía» se *implanta* a modo de un «cuerpo extraño interno», supone así el primer destello procedente de la *luciola* del polimorfismo perverso.

Contemplando su centelleo en el experimental y anti-edípico *Álbum sistemático de la infancia* (1979), René Schérer y Guy Hocquenghem afirman una suerte de revolución copernicana: “La sexualidad original y completa es la del niño ... Sexualmente es el niño el que es un ser completo, ‘cuerpo de amor’ plenamente erógeno. Pero ‘cuerpo de amor perdido’ en su legalización dentro de la sociedad adulta” (p.107). Este es, efectivamente, un cuerpo perdido en la socialización; pero cuya virtualidad pulsional, o psíquica, no deja de –y no puede sino, en la medida en que es «cuerpo extraño interno»– *aguijonear* al pensamiento civilizado.<sup>67</sup> Se trata pues, de un cuerpo percibido como ajeno y peligroso por el orden social, un cuerpo contra el que están llamadas a desplegarse las defensas morales de ese «superyó cultural» que resguarda los intereses del organismo-humanidad.

Si en la cultura moderna la sexualización de la infancia detona una ansiedad moralizante en los ánimos sociales, efervescencia en cuyo sosiego acude la pedagogía, en su proclamada responsabilidad sobre la buena “orientación” de *los niños y las niñas*, es porque el cuerpo infantil, tal como su enfatizada distinción de género ya lo sugiere, se encuentra biopolíticamente moldeado por la heteronormatividad.<sup>68</sup> El poner en cuestión la heterosexualidad

---

<sup>67</sup> El cine de David Cronenberg, del que me ocuparé en el tercer capítulo, ofrece una meditación estética muy interesante sobre el retorno de la perversidad polimórfica en la sociedad civilizada. Véase Cronenberg, D. y Rodley, C. [editor] (2020). *Cronenberg por Cronenberg*. p.102.

<sup>68</sup> Moldeamiento donde la heterosexualidad, como reflexiona Sarah Ahmed (2019), se hace corresponder con el estar “bien orientado”, en el sentido de que se sigue la línea recta (*straight*). En clave psicoanalítica, la autora también señala que el deseo que promueve el trazamiento de esta línea heterosexual es aquel que busca “la reproducción de «la imagen del padre»” (p.113).

obligatoria, la presunta predisposición natural de dicho cuerpo, trayendo a colación el concepto freudiano de «sexualidad infantil», supone cuestionar el lenguaje mayoritario de la diferencia sexual, en conjunto con sus rituales de socialización: el cómo debe perfilarse, vestirse, educarse, orientarse, caminar, hablar, desear, y en general «llegar a ser», *el niño o la niña*, de acuerdo con la lógica binaria de la diferencia sexual y su correlato reproductivo.<sup>69</sup>

Este radical cuestionamiento, es el que lleva a cabo René Schérer ([1974] 1983) en su polémico texto *Emile perverti*, traducido al español como *La Pedagogía Pervertida*. Allí, se problematiza que el dispositivo pedagógico de lo familiar-educativo haya domesticado la sexualidad, a través de su exclusión del concepto moderno de la infancia.<sup>70</sup> Si como señala este filósofo francés ([1974] 1983), *la sexualidad* –en la amplitud significativa que le da el psicoanálisis freudiano– se torna innombrable, innominable y peligrosa en la relación pedagógica (la del educador-alumno), es porque sobre esta recae la responsabilidad de *desexualizar* el cuerpo infantil: descalificar sus afectos y encaminarlo adecuadamente “desde la cuna hasta el matrimonio”, fijando “para cada edad sus necesidades, sus capacidades, sus derechos y sus límites” (p.20).

Cuestionar la cronología corporal del cuerpo infantil, advierte Schérer ([1974] 1983), “significa poner en peligro de naufragio a toda una sociedad que, en su sector dirigente (la burguesía), afirma su universal vocación pedagógica” (p.30). Interesado por la posibilidad de este naufragio, es precisamente la

---

<sup>69</sup> En mi artículo *Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película Wild Tigers I Have Known* (2022), he profundizado en las implicaciones afectivas de la violencia heteronormativa en la figura de «le niñe queer», así como en la resistencia y el anacronismo que dicha figura comporta a lo interno del campo social.

<sup>70</sup> Tal como rescata Kathryn Bond Stockton (2009) a partir de la tesis del historiador Philippe Ariès, la concepción de la infancia, tal como hoy la conocemos, no pudo aparecer hasta mediados del siglo XVII “en torno a los ejes de la alfabetización, la educación, la legislación y la vergüenza” (p.40).

ideología pedagógica burguesa lo que al pensador centenario le ha interesado problematizar, al mostrarnos cómo la educación ilustrada instrumentaliza el cuerpo infantil al servicio de una «economía libidinal»:

¿Por qué el organismo es un peligro? No sólo porque agota inútilmente las fuerzas del niño, desviándolo del destino natural de la especie, sino, y ahí está lo esencial... porque hace entrar en juego lo superfluo, el exceso de deseo al margen del fin, característico de la perversión (ibíd., p.25).<sup>71</sup>

No se trata pues, de que la pedagogía ignore el polimorfismo perverso de la sexualidad infantil, sino que al contrario, es *precisamente* porque dicho exceso la asalta y se resiste a su ejercicio domesticador, que sobre esta recae la suprema responsabilidad social de neutralizar su potencia: “la pedagogía moderna, desde Rousseau, es una *racionalidad cosificante* donde las pasiones sólo pueden ser tomadas en cuenta cuando se dirigen a la producción” (Martínez y Reyes, 2022, párr.14).<sup>72</sup> Contra las “malas costumbres” de la infancia, la supervisión permanente –“no dejes el timón ni por un momento, o todo está perdido”, le aconseja Rousseau (citado por Schérer, [1974] 1983, p.19) al preceptor en su *Emilio*–,<sup>73</sup> el panóptico educativo que fabrica, junto con el universo familiar, al «Niño» como un ser asexuado, inocente, y dependiente de la autoridad pedagógica.

---

<sup>71</sup> Cabe señalar que en esta cita, Schérer no alude al *organismo* en el sentido funcionalista del término, sino al organismo ya «apuntalado» por la sexualidad: el *cuerpo erótico*.

<sup>72</sup> Tal como historiza Foucault en el seminario *Los Anormales* ([1999] 2007), “la masturbación va a ser la forma primera de la sexualidad confesable” (p.185) en el marco de la pastoral católica, para pasar a convertirse posteriormente “en problema pedagógico y médico, [que] llevará la sexualidad al campo de la anomalía” (ibíd., p.186).

<sup>73</sup> De aquí el título original de la obra de Schérer, *Emile perverti*, el cual refiere directamente a este texto rousseauiano, fundador de la concepción occidental moderna de la pedagogía.

Tal como ha enfatizado Paul B. Preciado (2009) siguiendo la estela de Hocquenghem, el primer objetivo de esta des-sexualización pedagógica del cuerpo infantil es la privatización del ano, un imperativo genitopolítico que producirá la oposición e identificación entre los cuerpos que se piensan como «masculinos» y los cuerpos que se piensan como «femeninos» (p.165). Ya que “de espaldas, somos todos mujeres” (Hocquenghem, [1972] 2009, p.78), el ordenamiento heterosexual de los cuerpos deberá presentar a los hombres “como si no tuvieran ano” (Preciado, 2009, p.166). A la pedagogía le corresponde el establecimiento de este “como si” en los cuerpos designados como masculinos, puesto que “por el ano, el sistema tradicional de la representación sexo/género se caga” (Preciado, [2000] 2011, p. 18). De aquí que, frente a la competencia jerárquica del falo, Hocquenghem ([1972] 2009) reivindique la relacionalidad horizontal y post-identitaria del orificio anal, su potencial erótico y político, para crear “otra socialización que no sea la proliferación de las parejas y de las familias” (p.15).

El comentado plegamiento del dispositivo familiar-educativo sobre el cuerpo infantil, también fue criticado por Mieli ([1977] 1979) mediante su acertado concepto híbrido de la «educastración»: “la transformación del niño, tendencialmente polimorfo y «perverso», en adulto heterosexual, eróticamente mutilado pero conforme a la Norma” (p.22). En relación con este fenómeno, las conocidas “fases” freudianas de la sexualidad (su desarrollo desde lo *pregenital* a lo genital) conservan un rol categórico, puesto que prescriben el correcto decurso desde la sexualidad infantil a la sexualidad adulta, el recorrido “normal” de la libido, que la conduciría desde la “parcialidad” de su polimorfismo perverso, hacia su supuesta realización en la función reproductiva. Siguiendo a Schérer

([1974] 1983), a pesar de que Freud se prohibió la pretensión de ser un pedagogo a través de su obra, no dejó de acudir a la ideología pedagógica para “asegurar y suturar, en este punto [el encauzamiento libidinal], el orden lógico de sus razones” (p.91).

No obstante, en el sentido inverso, y debido a su comentada ambivalencia argumentativa, debemos explicitar que Freud también fue el primero en *queerizar* –valga el uso histórica y políticamente anacrónico del verbo– el cuerpo infantil por la afirmación de su polimorfismo perverso. Tal como lo aborda Kathryn Bond Stockton (2009), el *infans* escrito por Freud se caracteriza por dos aspectos: el primero viene a ser su «aún-no-heterosexualidad» {*not-yet-straight-child*}, una prescripción heteronormativa de ese Freud pedagogizante contra el que arremete Schérer; y el segundo, su amenazadora precocidad, su *ethos* marcadamente sexual y agresivo (p.27). Aficionado de la analidad, ávido voyeur, potencialmente exhibicionista, y en total sintonía con los componentes crueles de la pulsión, «le niño queerizado por Freud» resulta así sumamente perturbador para un imaginario adulto habituado a proyectar en la infancia la ya mencionada fantasía de pureza e inocencia (ibíd., p.8,30).<sup>74</sup>

Para Schérer ([1974] 1983), la inocencia no es sino una de las trampas o “imposturas” implicadas en la pedagogía. Echando mano del lenguaje lacaniano –“a título de referencia cómoda” (p.38)–, el filósofo advierte que la imagen fantasmática del niño inocente y asexuado, funciona como la carencia que desencadena el deseo del preceptor –ese personaje que, en su responsabilidad social, está “inspirado siempre por buenas intenciones educativas” (ibíd., p.39)–

---

<sup>74</sup> Puesto que no atiende a la diferencia sexual, he optado por traducir como “le niño queerizado por Freud”, a la figura, sin marca de género gramatical en el inglés original del texto, de “*the child queered by Freud*” analizada por Bond Stockton (2009, p.8).

, puesto que en dicha figura se refleja la castración que moviliza, ya no al sujeto de la consciencia perceptiva (el *yo*), sino al *sujeto del deseo* (el inconsciente). En términos psicoanalíticos, el niño se convierte así en el “símbolo de una castración socialmente aceptada [deseada] por una sociedad organizada en torno a una carencia central” (ibíd.).<sup>75</sup> El deseo del preceptor, determinado así por la carencia, por “una desaparición deliberada del sexo” (ibíd.), se moviliza a partir del fantasma de inocencia que su mirada proyecta sobre el cuerpo infantil, produciéndolo como la imagen-espectáculo de ese «Niño» reificado que demanda la conservación del orden social heteronormativo.<sup>76</sup> Esta imagen es necesaria en el orden simbólico, pues sin ella no podría sostenerse la diferencia del adulto en relación al niño: “Al adulto le resulta mucho más conveniente mantener la idea de inocencia, que le tranquiliza en la certidumbre de su propia diferencia, es decir, la conciencia de su propia identidad” (ibíd., p.43).

Notemos entonces que es precisamente la identidad adulta lo que el *infans* freudiano perturba con su amenazadora precocidad. De aquí el conocido pánico médico y pedagógico contra las mentadas “malas costumbres”, cuya aparición desmiente aparatosamente la neurótica creencia en la inocencia infantil. Como bien sostiene Laplanche ([1970] 2011), entre el conocimiento perturbador de las excitaciones sexuales de la infancia, y la necesidad de sostener la imagen de su pretendida inocencia, el esfuerzo domesticador enuncia a la vez dos proposiciones contradictorias: “El niño es inocente

---

<sup>75</sup> El psicoanálisis, en efecto, sostiene que el deseo se moviliza a partir de una carencia constitutiva. No obstante, la «disposición perversa polimorfa» es lo que preexiste a dicha constitución. Lo que le interesa cuestionar a Schérer es precisamente la castración pedagógica que sustituye, en el deseo, la potencia por la carencia.

<sup>76</sup> Me refiero aquí, como lo veremos más adelante, al concepto del «Niño» que analiza Lee Edelman ([2004] 2014), entendiéndolo como la forma imaginaria que sostiene la promesa de una realización de la política en el «futurismo reproductivo».

sexualmente y puesto que no lo es, es condenable” (p.49). Freud ([1917] 1992), por su parte, ya había advertido también esta ironía: “Cosa bastante extraña: los que desmienten la sexualidad infantil no cesan por eso en la educación, sino que persiguen con el máximo rigor las exteriorizaciones de lo desmentido bajo el título de «malas costumbres de los niños»” (p.285). En síntesis, el pensamiento pedagógico en torno a la infancia (el de madres, padres y educadores) nunca ha podido creer genuinamente en su inocencia, pero tiene que producirla neuróticamente como aquello que garantiza su diferencia, es decir, su identidad y madurez *adulta*, respecto de *lo infantil*—ya no sólo en su sentido convencional, como un período etario, sino en su sentido freudiano, como una moción pulsional que perturba el orden simbólico—.

Al otro extremo de la imagen desexualizada y normativa de la infancia, de ese “niño-espectáculo tranquilizador para el adulto” (Schérer, [1974] 1983, p.72), Schérer y Hocquenghem (1979) se dedicarán a deconstruir el cuerpo infantil, a partir de esa particular «gramática pulsional» que constituye «lo sexual» freudiano. Un saber encarnado, en el que, como describe Germán García (1983), el deseo se tensa contra la pedagogía: “el saber que el niño elabora con sus fantasías dicen la verdad de su deseo, la educación sexual que se le quiere dar parte de la exclusión de ese saber” (p.11). Resistiendo al disciplinamiento pedagógico, en su inmanencia pulsional, el cuerpo infantil emprende así un devenir que se produce “fuera de su destino propiamente humano” (Schérer y Hocquenghem, 1979, p.96). Este es un devenir más próximo a *lo animal*, en el sentido de su des-identificación, es decir, de la no posesión simbólica hacia el propio cuerpo, o en otros términos, de la fuga del «suplemento» pedagógico,

aquel que se ejercita en la creación y diferenciación del organismo-humanidad en relación con los animales y las cosas.

A partir de descripciones clínicas recopiladas por Mélanie Klein, estos autores (1979) rescatan que en la relación del niño con su cuerpo, este último se manifiesta como un «cajón de sastre»: un mundo interior en el que confluyen desplazamientos, intensidades, y metáforas heterogéneas (pp.100-101). En su resistencia al moldeamiento del dispositivo pedagógico, este cuerpo polimorfo y deseante se potencia por la singularidad de su «gramática pulsional», esa enigmática combinación que constituye la «realidad psíquica» de la fantasía. Excediendo así el campo pedagógico, el «cuerpo erógeno infantil» no se halla ya en el registro privado del Yo-Persona, sino en el registro deleuziano-guattariano del «Cuerpo sin Órganos» [CsO]:

Este cuerpo de deseo o sin órganos, el niño no deja de modelarlo a partir de su cuerpo propio, tatuándolo, incisionándolo, travistiéndolo, animalizándolo, cosificándolo. No hay en esto nada psicológicamente definible. Y lo prueba el hecho de tratarse de *un fenómeno que desborda ampliamente la individualidad del niño* (ibíd., p.101, énfasis mío).

Dicha desindividualización del cuerpo es un punto crucial, puesto que se corresponde con la comentada fuga esquizoanalítica hacia el campo de inmanencia del deseo: un conjunto donde los erotismos, como enfatiza Hocquenghem ([1972] 2009), se basan “en conexiones de órganos que coexisten según el modo del «y...y...» y no según el modo del «o...o...»” (p. 95). El registro gramatical del «y» enfatiza precisamente la polivocidad *desorganizada* del deseo, aquella que lleva a Freud a afirmar que cualquier parte del cuerpo contiene un potencial erógeno. Pero además de esto, como rescata Vinciane

Despret ([2015] 2021), dicho registro produce “un cuestionamiento *abierto* (en el sentido de que abre a otras narraciones), en términos de ‘siempre hay otra cosa’” (pp.120-121); otra posibilidad del cuerpo, otros significantes *implantados* en ese espacio virtual que constituye el inconsciente. El «cuerpo erógeno infantil», por lo tanto, se asocia con la resistencia de los órganos a ese poder *organizador* –al “juicio de Dios”, podríamos decir con Antonin Artaud–, que le determina finalidad, individualidad, funcionalidad e identidad. En el registro del CsO, se desconoce la separación adulta entre el dispositivo jurídico de la persona y los cuerpos; separación que crea y condiciona al organismo al servicio de una exterioridad que lo norma y que economiza sus potencias.

La imposibilidad que esto le plantea a un pensamiento habituado a la totalización del *yo*, da cuenta de que al CsO, tal como lo conceptualizan sus autores ([1980] 2015), “nunca se puede acceder ... [porque] es un límite” (p.156). El cuerpo erotizado del *infans*, es pues aquel que se produce en una fuga permanente del campo social, en conjunto con las prescripciones de la «novela familiar».77 Se trata de un cuerpo límite, que afirma, “con respecto al adulto, su resistencia a la humanización y, desde este punto de vista, su irreductible y monstruosa diferencia” (Schérer y Hocquenghem, 1979, p.104).

\* \* \*

El monstruo, como ha manifestado Paul B. Preciado (2020) durante su tremenda intervención en las jornadas de *l'École de la Cause freudienne*, “es aquel que vive en transición. Aquel cuyo rostro, cuyo cuerpo, cuyas prácticas y lenguajes no pueden todavía ser considerados como verdaderos en un régimen

---

<sup>77</sup> La «novela familiar» {*Familienroman*} es un término utilizado por Freud para referirse a los guiones fantaseados mediante los que el sujeto produce imaginariamente sus lazos con sus padres. La labor pedagógica sobre el niño, en este sentido, se enfoca en la proyección de su adultez como reproducción del triángulo edípico, que es el núcleo simbólico de la novela familiar.

de saber y poder determinado” (p.45). Reapropiarse de la monstruosidad que “los guiones de la cultura heteronormativa” (Ahmed, [2004] 2015, p.230) inscriben en las corporalidades sexodisidentes –la amenazante figuralidad<sup>78</sup> que estas signan para la “población general”–,<sup>79</sup> ha sido parte de las políticas queer.

Si bien el surgimiento del movimiento queer se data desde finales de la década de los ochenta, el detonante del gesto de la reapropiación crítica del lenguaje injurioso (*tortillera, playo, pervertido, loca, raro, marica*, etc.) puede retrotraerse hasta el conocido disturbio en el *Stonewall Inn* (la madrugada del 28 de junio de 1969), al que le siguieron los movimientos de liberación homosexual en Estados Unidos, Latinoamérica y Europa. A lo interno de estos, autores como Mieli, Hocquenghem y Schérer producen una crítica que, como hemos visto, no sólo rechaza las solicitudes de respetabilidad y naturalización de la homosexualidad ante las instituciones,<sup>80</sup> sino que lleva en sí “un cuestionamiento radical de los modos de producción de subjetividad en la modernidad capitalista” (Preciado, 2009, p.150). Antes pues, que una autocongratulación moral, basada en una política dignificante e instituyente del «sujeto gay», su crítica insiste en que todo sujeto político –«mujer», «homosexual», «niño»; pero también «hombre blanco heterosexual»: ese sujeto que se coloca a sí mismo en el lugar de lo

---

<sup>78</sup> Lo *Figural*, recordemos, “remite a lo que es susceptible de figurarse o está en posibilidad de figurarse, y no a lo que ya es o está figurado, que sería lo *Figurativo*” (Sáez [traductor] en Edelman, [2004] 2014, p.20). La identidad social, en el sentido lacaniano en que Lee Edelman la aborda, está inscrita en relaciones *figurales*, puesto que depende del Otro.

<sup>79</sup> En *¿Es el recto una tumba?* ([1988] 1995), Bersani muestra cómo, en Estados Unidos, la reacción política y cultural frente a la pandemia de VIH/sida ha fortificado el constructo ideológico y moral de la “población general”, asociada básicamente a “una unidad familiar nacional, que es tanto blanca como heterosexual” (p.87).

<sup>80</sup> Esta fue, como es sabido, la estrategia que se adoptó en los orígenes del movimiento homosexual hacia la segunda mitad del siglo XIX. En *Estudios sobre el enigma del amor masculino*, obra publicada en 1864, el abogado Karl Ulrichs –“el primer enfermo sexual y criminal que tomó la palabra para denunciar las categorías que lo construían como enfermo sexual y como criminal” (Preciado, 2019, p.23)– defiende, mediante su teoría de un tercer sexo, “que la homosexualidad era una cuestión natural y biológica que se denominaba *uranismo*” (Vásquez, 2020, p.3)

universal, lo natural, lo anónimo y lo humano– es ya un producto de la normalización identitaria.

Hagamos notar que, en la vitalidad de esta crítica contra la sociedad civilizada, en su interés por imaginar formas de relacionamiento alternas a los modelos de «Familia», «Estado» y «Capital» –formas que como veremos, podrían suponer una *antipolítica*, en el sentido de que desagregan la lógica del progreso civilizatorio–, el pensamiento de los repasados autores contrasta ásperamente con el pragmatismo neoliberal por el que, como problematiza José Esteban Muñoz (2009), se ha venido monopolizando la agenda política del movimiento LGBTI contemporáneo; una agenda que desde hace ya algunas décadas<sup>81</sup> se centraliza en el asimilacionismo –conquista del contrato matrimonial, institucionalización, así como una visibilización mediática “insoportablemente positiva y progresista” (Halberstam, [2011] 2018, p.108)– y el *merchandising* de la cultura gay.<sup>82</sup> Este pragmatismo, cuestiona Muñoz (2009), supone sesgos «homonormativos»<sup>83</sup> –en términos culturales y de clase, pero también raciales, sexuales y de género– que acaban reduciendo los conceptos de *comunidad* y de *libertad* a una cuestión de poder adquisitivo; únicamente concerniente a aquellos *queers* con la suficiente solvencia económica como para

---

<sup>81</sup> Como destaca Javier Sáez (2004), entre finales de los setenta y principios de los ochenta, se produce un debilitamiento de la radicalidad de los primeros años de los movimientos de liberación homosexual, y “muchos de estos colectivos militantes se convierten en meros grupos de presión para conseguir cuotas de integración social” (p.29). El movimiento queer surgirá precisamente en reacción a estas políticas asimilacionistas.

<sup>82</sup> Ciertamente, en sectores socialmente vulnerables del movimiento LGBTI, el asimilacionismo puede volverse una estrategia de supervivencia para la mejora en las condiciones de vida. En este sentido, es importante aclarar que la crítica de Muñoz (2009) se dirige también a “los efectos osificantes de la ideología neoliberal” (p.22), entre los que se incluye la monopolización burguesa de la agenda LGBTI en función de intereses meramente mercantiles.

<sup>83</sup> El término *homonormatividad*, como resumen Latorre y Azpiazu (2017), es utilizado por los activismos queer para denunciar “aquellas prácticas de asimilación de ideales, valores, estilos de vida e imaginarios heterosexuales por parte de las comunidades LGBTI, así como la imposición social de modelos de identidad y comportamiento” (p.254).

llevar un estilo de vida integrado en el “«espacio interior de mundo» capitalista” (Sloterdijk, [2005] 2010, p.29).

Siguiendo la estela crítica de Hoquenghem, y en un claro posicionamiento filosófico contra esta política «mayoritaria» (en el sentido deleuziano-guattariano del término), que ha tendido a potabilizar la disidencia sexual de acuerdo con el *lifestyle* neoliberal de la «sociedad positiva», pensadores como Leo Bersani, Teresa de Lauretis, Lee Edelman, Jack Halberstam y Lorenzo Bernini han emprendido un «giro antisocial» en la teoría queer. Su principal gesto teórico ha sido el de retomar, por vías literarias, psicoanalíticas y artístico-culturales, la negatividad de «lo sexual»: esa dimensión *más allá del principio de placer*, donde el pensamiento se *encuentra*<sup>84</sup> con una ontología freudiana incontrovertible. A saber, aquella “que contrarresta las afirmaciones optimistas del potencial infinito del ser humano para la vida a través de la información, la comunicación y las biotecnologías” (De Lauretis, 2010, p.9).

Para Halberstam ([2011] 2018), el problema con el pensamiento positivo que actualmente ha viralizado el paisaje de las sociedades neoliberales, es que sostiene una lógica del éxito y del fracaso como resultados que dependen meramente de la actitud y la responsabilidad personal, dejando por fuera los vectores sociales de opresión racial, sexual, de clase y de género. Ahora bien, en lo referente a la sexualidad, hay que decir que este optimismo normativo guarda correspondencia con eso que, en su brillante ensayo *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, Gayle Rubin (1984) ha

---

<sup>84</sup> Entiendo aquí el *encuentro* en correspondencia con el modelo del pensamiento que Deleuze elabora en *Diferencia y Repetición* ([1968] 2002). Concretamente, como un «signo-portador de problema», aquello que, afectando primordialmente a la sensibilidad –puesto que «lo sexual» se *implanta* en, a la vez que proviene del cuerpo–,  *fuerza a pensar*.

conceptualizado como un «sistema jerárquico de valor sexual». Proveniente del cristianismo y modernizado por la psiquiatría, este sistema sostiene que:

La sexualidad “buena”, “normal” y “natural” sería idealmente heterosexual, marital, monógama, reproductiva y no comercial. Sería en parejas, dentro de la misma generación y se daría en los hogares. Excluye la pornografía, los objetos fetichistas, los juguetes sexuales de todo tipo y cualquiera otros papeles que no fuesen el de macho y hembra. Cualquier sexo que viole estas reglas es “malo”, “anormal” o “antinatural” (p.21).<sup>85</sup>

Cuestionando la consistencia de este optimismo normativo que restringe el sexo a fines socialmente legítimos –en oposición a lo que el mismo proyecta como las sexualidades “malas”–, las tesis antisociales han optado por centralizar eso que queda por fuera de la «sociedad positiva» y su «dictadura de ser políticamente correcto»; eso que no marcha, porque *fracasa* en la realización de “las conexiones adecuadas entre sociabilidad, relacionalidad, familia, sexo, deseo y consumo” (Halberstam, [2011] 2018, p.105). Para Lee Edelman ([2004] 2014), es justamente en la apertura hacia eso: la «pulsión de muerte» y su manifestación en lo que Lacan ha denominado como el «goce» {*jouissance*} – que en términos freudianos, podríamos equiparar con la tensión placentera-displacentera que moviliza la excitación sexual–, donde “la *queeridad* alcanza su

---

<sup>85</sup> Podría argüirse que, en comparación con la época en que Rubin escribe esta crítica, actualmente existe una mayor visibilización de las identidades sexodisidentes, y que esto ha incentivado un cambio en la valoración cultural de la diversidad sexual. No obstante, quisiera advertir aquí que el despliegue contemporáneo de neo-sexualidades, no implica una horizontalización en cuanto a su valor sexopolítico. Por el contrario, la ampliación de la gama de identidades sexuales por la que se ha caracterizado el paisaje de la sociedad neoliberal contemporánea, se rige –si bien de formas más dúctiles (cognitivas y microprostéticas)– por el mismo imperativo de control y clasificación por el que el poder disciplinar decimonónico ha instalado inicialmente el criterio de la sexualidad “sana” por oposición a las sexualidades “perversas”.

valor ético más radical ... aceptando su estatuto figural como una resistencia a la viabilidad de lo social” (p.20).

En esta posición ética a la que Edelman ([2004] 2014) define como la *queeridad*, la cual implica un gesto de afirmación contra-normativa de esa figuralidad monstruosa con la que se estigmatiza la inadecuación de las corporalidades sexodisidentes a la heteronorma –y consecuentemente, un “rechazo de toda substancialización de la identidad” (p.21)–, vislumbramos la *luciolita* del polimorfismo perverso, junto a lo que ahora podemos evocar como su segundo destello: el «cuerpo antisocial». Si «lo sexual» amenaza el funcionamiento biológico, psicológico y cívico del cuerpo socializado –su disciplinamiento como Yo-Persona, y particularmente, la organización-pedagogización de su sexualidad al servicio de la reproducción–, entonces las políticas queer, en lo que, por una suerte de paradoja semántica, y siguiendo las tesis de Halberstam y Edelman, habremos de concebir como una *antipolítica*, pueden hallar un potencial contra-normativo en los fracasos, las imposibilidades y las contradicciones que *nuestros-esos* «cuerpos extraños internos» ocasionan en el tejido simbólico de la realidad social. No evidentemente para “solucionarlos”, ni para “ayudar a la sociedad” o volvernos “mejores personas”, sino para reterritorializar el concepto mismo de *lo político*, más allá de “las políticas de la esperanza –heteronormativas, reproductivas y de ‘mirar hacia adelante’– que alimentan a casi todos los proyectos políticos” (Halberstam, [2011] 2018, p.117).

Así pues, si en su centelleante monstruosidad, el «cuerpo antisocial», así como el repasado «cuerpo erógeno infantil», suponen *antipolíticas*, es porque en sus formas de existencia, sus modalidades deseantes y sus territorializaciones,

estos cuerpos se cuecen en la resistencia a esa matriz de legibilidad simbólica que Edelman ([2004] 2014) denomina como «futurismo reproductivo»; a saber, la lógica social «mayoritaria», que presupone, para *la totalidad del terreno político*, el privilegio absoluto de la proyectualidad de las relaciones sociales basadas en la hetero-reproducción.<sup>86</sup> El «cuerpo antisocial», diciéndolo en palabras de este agudo autor, viene a ser entonces aquel que “marca el «otro» lado de la política: el «lado» donde la realización de la narración y su desrealización se superponen” (ibíd., p.25). Cuerpo *antipolítico* pues, porque al desrealizar la narración del «futurismo reproductivo», y en este sentido, la incuestionable lógica del progreso civilizatorio, el «cuerpo antisocial» también se resiste a las formas *tradicionales* de la representación política, en lo que estas tienen de jerarquizantes, futuroológicas y heteronormativas.

Puesto que no se corresponde con el registro del Yo-Persona, el cual supone la soberanía y el voluntarismo, no se trata de un cuerpo que solicite visibilización en el régimen sociopolítico de la democracia moderna, ni ser asimilado por las –“presuntamente orgánicas e inmutables” (Halberstam, [2011] 2018, p.80)– formas capitalistas de familia y herencia; aunque tampoco se trata de un cuerpo que aspire a una conquista revolucionaria del poder. El «cuerpo antisocial», al contrario, se caracteriza por su improductividad, o bien, siguiendo a Halberstam ([2011] 2018), por su «pasividad radical»: el mero rechazo a ser “en un entorno liberal donde la búsqueda de la felicidad... es deseable y obligatoria” (p.149).

---

<sup>86</sup> Valga entonces la aclaración de que por *antipolítica*, nos referimos aquí principalmente a un rechazo de ese anudamiento implícito, obligatorio y socialmente incuestionable, que advierte Edelman entre *lo político* y la heteronormatividad. Véase Edelman, 2014, *No al futuro*, “El futuro es cosa de niños”, (pp.17-62).

Por razón de lo anterior, este viene a ser también un cuerpo que desarticula “la lógica proyectual y sacrificadora de la política tradicional” (Bernini, [2013] 2015, p.73). Cuerpo anti-teleológico pues, que figura “la resistencia, interna a lo social, a toda estructura o forma social” (Edelman, [2004] 2014, p.21); resistencia que no es otra que la de la pulsión misma, en su desmantelamiento de los significados sociales que estructuran el gran relato familiar del «futurismo reproductivo». De esta manera, podemos decir también que la *antipolítica* del «cuerpo antisocial», en su modalidad de existencia inaprensible, indómita, y fundamentalmente *pulsional*, radica en su inoperabilidad y fracaso para constituir al «sujeto liberal». <sup>87</sup>

*Pulsión* sigue siendo aquí el motivo clave, puesto que el centelleo del «cuerpo antisocial» irradia una potencia que yace en la negatividad de la «disposición perversa polimorfa»: ese detritus psíquico que atenta con desdibujar la frontera entre lo interior y lo exterior; “cierto algo” innominable que retorna bajo la sombra del *yo*, para desmentir su autoproclamada soberanía –el “sentimiento de autocomplacencia y de control omnipotente” por el que, siguiendo a Preciado ([2008] 2017, p.38), se caracteriza la subjetividad «farmacopornográfica»–. <sup>88</sup> Es por esto que *pensar* la negatividad de «lo sexual», implica *encontrarse* con lo que es *a la vez* propio e impropio (tanto en su sentido de ser *inconveniente*, como en el de ser *extraño*) en la relacionalidad: un encuentro con las incoherencias y con las divisiones psíquicas y sociales que

---

<sup>87</sup> Me refiero al sujeto racionalista cartesiano, tácitamente comprendido como un hombre blanco, heterosexual, racional y soberano, que se edifica en la mayoría (sino todas) las teorías políticas modernas.

<sup>88</sup> Cabe destacar que, en el análisis de Preciado ([2008] 2017) sobre la subjetividad «farmacopornográfica», los sentimientos de autocomplacencia y de omnipotencia se corresponden normativamente con la producción y el consumo del cuerpo masculino heterosexual.

problematizan cualquier totalidad o fijeza de la identidad (Berlant y Edelman, 2014, p.9).

\* \* \*

Como bien señala Bersani ([1995] 1998), “Freud obligó a lo sexual a describir ... un cierto ritmo de dominio y renuncia en la psique humana” (p.117). Este ritmo, que no hace sino remitirnos *obstinadamente* a la emergencia pulsional de la sexualidad –como rebasamiento del organismo biológico e implantación de la alteridad psíquica–, es tematizado por el psicoanálisis mediante el ya referido par antitético *sadismo-masoquismo*.<sup>89</sup> Si el mecanismo del placer sexual, siguiendo su tratamiento en Freud, se halla indisociablemente ligado al displacer, entonces *siempre* habrá algo en el devenir psicosexual del «sujeto psíquico» que resulte perturbador para la imagen del *yo*. Aunque curiosamente es en este estremecimiento, en la «pasividad radical» inherente al goce masoquista, o bien, en ese suceso de desagregación del ego al que Bersani (ibíd.) denomina como “autodespedazamiento”, donde el pensamiento antisocial encuentra una potencia para imaginar formas de relacionamiento, ya no postuladas desde la estabilización de la identidad –un proceso donde el cuerpo siempre deviene objeto de disciplinamiento–, sino más bien desde *la desestabilización de la presunción soberana del yo*, en eso que Lauren Berlant y Lee Edelman (2014) denominan como «*asoberanía*» {*nonsovereign*}: concepto derivado de la teoría política, que viene aquí a nombrar el efecto disolvente de la pulsión en la consistencia de la realidad tal como se la conoce (ibíd., p.29).

---

<sup>89</sup> Cabe referir que la afirmación psicoanalítica de la complementariedad dialéctica del sadomasoquismo entabla algunas problemáticas que no se abordan en este trabajo, pero que han sido bien atajadas por Gilles Deleuze ([1967] 2017) en su brillante crítica literaria sobre la distinción entre los lenguajes de Sade y Sacher-Masoch; de los cuales dirá por cierto, son más que pornográficos (meramente descriptivos), para elevarlos al rango de una «pornología» (p.22).

Valdría la pena enfatizar con esto, que el giro *antisocial*, pese a lo que esta palabra podría dar a entender, no debe confundirse con la idea (acaso posible) de ocupar un “afuera” de lo social,<sup>90</sup> sino con una insistencia en la negatividad como algo que, precisamente por *resistirse* a la coherencia que imponen los marcos estabilizadores de la identidad, posibilita formas alternas y contra-normativas –antifamiliares, anti-progresistas, anti-natalistas, des-identificadorias y des-sublimatorias– de relacionalidad. En este sentido, Berlant y Edelman (2014) nos aclaran que:

No se trata de que ninguno de nosotros permanezca fuera de lo social o de la sociabilidad, o en contra de la posibilidad de crear mundos sociales más amplios. *Más bien reconocemos que la negatividad surge como resistencia a la fijeza de las formas sociales que parecen definir las posibilidades y los límites de la relacionalidad* (p.14. énfasis mío).

Puesto que la negatividad es inherente al esfuerzo mismo de la relacionalidad, puesto que esta es necesaria “incluso para el amor” (Bernini, [2013] 2015, p.87), las tesis antisociales han defendido un rechazo a su ocultamiento tras la pantalla normativa del optimismo democrático neoliberal, insistiendo en la importancia de un *sexo sin optimismo* (Berlant y Edelman, 2014). No se trata en ningún caso de *utilizar* la negatividad, como si esta fuera una herramienta política que tuviéramos “a la mano”, sino más bien de permitir el *encuentro* con su ambivalencia afectiva, con esas diferencias que no

---

<sup>90</sup> A pesar de este malentendido común, por el que podría argüirse la necesidad de un replanteamiento de la palabra “antisocial” en la referida corriente del pensamiento queer, cabe acentuar que esta también denota una posición crítica, en el sentido de que funciona como sinónimo o taquigrafía codificada para “antisentimental” o “antirreparativo” (Berlant y Edelman, 2014, p.14). En *El corazón de la nación* (2011), por ejemplo, Lauren Berlant ocupa esta posición, al esgrimir una férrea crítica contra la cosificación del sujeto marginal por parte de las políticas sentimentales estadounidenses.

comprendemos ni controlamos, pero que precisamente por ello, intervienen en la esencia misma de la relacionalidad, no entendida ya como una narración preformada, sino como un *acontecimiento*.

El «cuerpo antisocial» centellea en la polivocidad deseante del acontecimiento; se produce en una experiencia relacional donde, sin tener ya la certeza de lo que fuimos, somos o seremos, nos permitimos extraviarnos en las incoherencias y los fallos de la identidad. En este sentido, tal como comenta Lorenzo Bernini ([2013] 2015), “entre sus múltiples significados, queer también contiene aquello de una comunidad que continuamente se hace y deshace contra la Comunidad” (p.152). En constante devenir *molecular*, una comunidad de cuerpos antisociales sería pues aquella donde los erotismos y sus multiplicidades no se subsumen al criterio disciplinario de la identidad, aquella donde la fuerza improductiva de «lo sexual» se afirma contra “la actividad humanística y optimista de crear sentido” (Halberstam, [2011] 2018, p.117). En esta comunidad centelleante, los encuentros ya no se producirían entre sujetos soberanos, sino entre alteridades, puesto que el «cuerpo antisocial» nunca es *mi* cuerpo, al que reconozco como propiedad, sino “el otro implantado en mí” (Laplanche citado por De Lauretis, 2010, p.63).

### Capítulo III. Polimorfismo perverso y arte de la performance

Si el arte es anti-represivo entonces arte y civilización no fueron hechos uno para el otro. No hay que ser freudiano para entenderlo  
(David Cronenberg, [1992] 2020).

Hay grandiosidad en un cuerpo, hay humillación en tener un cuerpo  
(Ron Athey, Comunicación personal, 18 de mayo, 2023).

Es sabido que Freud mantuvo una posición ajena y desinteresada con respecto a las vanguardias históricas de la primera parte del siglo XX. Su interés por el arte, la estética, la creatividad y la imaginación poética, se dirige a figuras anteriores a su época –como son el caso de Da Vinci, Miguel Ángel, Goethe, E.T.A. Hoffmann y Dostoievsky–, pero omite a los movimientos artísticos que le eran contemporáneos. Esto pese a la tremenda fascinación que uno de ellos mostraba hacia el emergente método del médico vienés. Originado a inicios de los años veinte tras la disolución de *Dadá*, el movimiento surrealista se sintió particularmente atraído por el giro freudiano hacia el inconsciente, la actividad onírica y el deseo. Por razón de lo anterior, cabe destacar que este es el primer antecedente artístico en el que se ejercita una exploración de los componentes *pulsionales* de la sexualidad; y en este sentido, un referente pionero a tener en consideración, en aras de rastrear, como aquí pretendo, el potencial *estético* del polimorfismo perverso.

En 1921, un año después de la publicación de *Más allá del principio de placer*, André Breton<sup>91</sup> visita en Viena al fundador del psicoanálisis, mas no se

---

<sup>91</sup> Breton, quien al igual que Freud estudió medicina, intuyó la noción de una *su-realidad* mientras residía como estudiante en clínicas neuropsiquiátricas donde se atendían soldados con síntomas

lleva una muy buena impresión de él; quien, como resume Javier Cuevas (2013), “se mostró sordo y aturdido frente a este movimiento *anti-artístico* que creía ver en su persona al maestro de esa escuela” (p.283).<sup>92</sup> No obstante, y más allá de esta falta de simpatía por parte de Freud –relacionada posiblemente con sus esfuerzos por delimitar el campo del psicoanálisis “respecto a otras terapias y al mundo de lo oculto y lo mágico” (ibíd., p.287)– hay que decir que los surrealistas encontraron en la teoría freudiana un potencial poético «maravilloso», por referir una de las principales categorías bretonianas.<sup>93</sup>

El también llamado *superrealismo*, como su mismo nombre lo indica, se inclinó hacia la búsqueda poética de una realidad potenciada. En línea con el concepto psicoanalítico de la «realidad psíquica» –introducido por Freud hacia el final de *La interpretación de los sueños* (1900) para referirse a “la realidad del deseo inconsciente y de su ‘expresión más verdadera’ (la fantasía)” (Laplanche y Pontalis, 1985, p.25)–, Breton investiga un método creativo que pretende enlazar los estados del sueño y la vigilia hacia la búsqueda de un punto supremo de realidad. Así pues, si la «fantasía» freudiana, como hemos visto, es precisamente el elemento que enlaza lo corporal con lo psíquico, a los surrealistas les interesará invocar el punto en el que se consuma dicha juntura, mediante la potencia deseante que Freud advierte en el sueño y las

---

de trauma acarreados de la guerra. Curiosamente, es también a partir de estos casos (las neurosis de guerra) que Freud advierte la compulsión de repetición que lo lleva a afirmar la pulsión de muerte.

<sup>92</sup> Tras la publicación de su texto *Los vasos comunicantes*, en 1934, Breton también mantuvo una correspondencia con Freud que da cuenta de este aturdimiento. Cabe referir las palabras con que el médico vienés culmina dicha discusión epistolar: “A pesar de que recibo tantas pruebas del interés que usted y sus amigos tienen por mis investigaciones, yo mismo no soy capaz de aclararme qué es y qué quiere el surrealismo. Quizá no estoy hecho para comprenderlo, yo que estoy tan alejado del arte” (citado por Cuevas, 2013, p.292).

<sup>93</sup> Para conceptualizar «lo maravilloso», Breton menciona dos motivos: las ruinas románticas y los maniqués modernos. En estos últimos, cabe mencionar, se produce cierta confusión entre lo inanimado y lo animado (Hal Foster, [1993] 2008, p.61), que resulta también clave para Freud en su conceptualización estética de *lo ominoso* –de la cual me ocuparé más adelante–.

manifestaciones del inconsciente –ese *dictado mágico* bajo cuyo influjo el artista, según Breton, encuentra su libertad creativa (Waldberg, 2004, p.60)–.

De esta manera, coqueteando con el psicoanálisis, o acaso pervirtiéndolo, extasiado en la creación de imágenes que invocan la «fantasía», esta vanguardia emprenderá un desplazamiento importante en cuanto al contenido de la representación artística. A saber, aquel que se produce entre la representación de *la conciencia* como un *espacio referencial* –el espacio euclídeo del yo, o bien, “del sujeto cartesiano coherente propio de la época del arte moderno” (Jones, 2006, p.19)–, y la representación de *lo inconsciente* como un *espacio retórico* donde se moviliza el *sujeto del deseo*.<sup>94</sup>

Si el surrealismo, tal como lo ha analizado el historiador del arte Hal Foster ([1993] 2008), ha llegado a convertirse en “una referencia retroactiva para el arte posmoderno” (p.13),<sup>95</sup> esto se debe en gran parte a este desplazamiento; con el cual, cabe notar, emerge en el arte la sensación de un «sujeto psíquico» estremecido por la «fantasía», y en este sentido, «apuntalado» y «seducido» por «lo sexual». El «*corpus* freudiano perverso polimorfo», más allá de su conformación discursiva en la clínica psicoanalítica, se vuelca así hacia una *territorialización estética*.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Tal como advierte Teresa de Lauretis (2010), el lenguaje con el que opera el psicoanálisis habita un espacio retórico antes que referencial (p.10). Lo que estoy sugiriendo aquí es que la ruptura que esto supuso entre el lenguaje freudiano y la terminología científica, guarda una correspondencia con la ruptura entre la representación artística que despliega el surrealismo, y la representación artística moderna (de bagaje figurativo clásico).

<sup>95</sup> En *El retorno de lo real* ([1996] 2001), Hal Foster sienta una interesante analogía entre la influencia retroactiva del arte vanguardista para con el arte posmoderno, y la doble temporalidad por la que la teoría freudiana concibe el trauma: “En Freud un acontecimiento se registra como traumático únicamente si hay un acontecimiento posterior que lo recodifica retroactivamente, en acción diferida” (p.x). De la misma manera, el autor argumenta que el arte de las vanguardias históricas sólo adquiere una plena significación con el *a posteriori* de las neovanguardias.

<sup>96</sup> Por *territorialización* me refiero, siguiendo la maquinaria conceptual de Deleuze y Guattari, al acto por el cual un agenciamiento es desecho (*desterritorialización*), a la vez que se empalma con otros agenciamientos (*reterritorialización*). Tal como destaca Vinciane Despret ([2019] 2022), “lo que va a definir el territorio es la emergencia de materias de expresión” (p.95); es decir, de cualidades estéticas.

Ahora bien, mientras que en el grueso del arte surrealista, esta territorialización conservó la dicotomía artística moderna del sujeto creador y el objeto creado, manteniendo allí la tácita distribución heteronormativa entre *lo agente masculino incorpóreo* y *lo paciente femenino corpóreo*,<sup>97</sup> algunas territorializaciones artísticas posmodernas del polimorfismo perverso han provocado la implosión de dicha dicotomía. Esto no solamente por la producción de agenciamientos que escapan a la norma sexo-cultural de la heterosexualidad genital –y su sobredefinición del deseo de acuerdo con la lógica binaria del falo (*con* o *sin*)–, sino también porque, en el soporte y el medio en el que se producen, se anula toda distancia (política, psíquica y estética) entre las categorías de «sujeto» y «obra».

Me refiero, como ya se podrá colegir de lo anterior, a “*actos de territorialización*” (Despret, [2019] 2022, p.94) ubicados en ese ecléctico campo que constituye el arte de la performance o *arte corporal*.<sup>98</sup> Siendo este un lenguaje artístico radicado en la pura *corporalidad*, o bien, por acudir a un término merleau-pontiano, en el proceso de «corporización» del artista –con el que se comprende el cuerpo en su dimensión *performativa*, es decir, autorreferencial y constitutiva de realidad (Fischer-Lichte, [2004] 2014, p.51)–, resultará particularmente fructífero para explorar los devenires estéticos contemporáneos del *corpus* perverso polimorfo. No obstante, antes de adentrarnos en estas «materias de expresión» (Despret, [2019] 2022, p.95), y puesto que, reitero, de

---

<sup>97</sup> El provocativo artista Pierre Molinier (1900-1976) supone una excepción destacable en este sentido. Sus truculentos fotomontajes, realizados en las décadas de los cincuenta y sesenta, exploran la androginia no sólo como subversión del binarismo de género, sino también de “lo humano” –siendo esta una categoría que, como ha analizado Judith Butler ([1993] 2008), se constituye con posterioridad a “la matriz de las relaciones de género” (p.25)–.

<sup>98</sup> Como bien señala Picazo (1993), el término de *arte corporal* (*body art*) fue utilizado principalmente durante la década de los setenta (p.18). Hoy en día se estila mucho menos su uso.

lo que se trata es de rastrear allí el devenir *estético* de la «disposición perversa polimorfa», considero necesario realizar una breve digresión sobre el problemático vínculo entre el psicoanálisis y la disciplina estética.

\* \* \*

Aunque la estética no fue un asunto decisivo para Freud, son muy célebres las reflexiones que brinda al respecto en su ensayo *Lo ominoso* {*Das Unheimliche*} ([1919] 1992)<sup>99</sup> –cuya recepción, cabe señalar, ha sido relevante en campos tan variados como la literatura, el arte, la filosofía y los estudios visuales–. Tal como señala su autor, el término que intitula este ensayo, y que etimológicamente podría traducirse como lo “no (*un*) familiar (*heimlich*)”, designa un sentimiento marginado de la disciplina estética, toda vez que, mientras que esta se habría ocupa tradicionalmente del sentimiento ante lo bello y lo positivo, aquél “pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que excita angustia y horror” (p.219).

Concretamente, y de aquí que en *Belleza Compulsiva*, Foster ([1993] 2008) sostenga una equivalencia entre la referida categoría bretoniana de lo «maravilloso» y lo *unheimlich*, este sentimiento se manifiesta como una suerte de incertidumbre cognitiva; un fallo en el *reconocimiento*, y por ende también en la *representación* del mundo, causado por una progresiva difuminación del límite entre la «realidad psíquica» (la «fantasía») y la realidad material. En este sentido, *lo ominoso* supone un sentimiento provocado por el «retorno de lo reprimido», por aquello que, como resume el médico vienés ([1919] 1992) siguiendo una

---

<sup>99</sup> *Unheimlich*, como es sabido, también suele traducirse como *lo siniestro*, siendo este el título que eligió Ludovico Rosenthal (1943) en la primera traducción que se hizo de esta obra al castellano. No obstante, prefiero utilizar el término *lo ominoso*, tal como lo propone José Luis Etcheverry (1992) en su traducción de las *Obras completas*, publicadas por la editorial Amorrortu.

definición de Schelling, “estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (p.225).

Advertimos entonces que en *lo ominoso*, lo que el psicoanálisis atisba es la sensación misma del conflicto psíquico; a saber, un sentir asociado con la angustia originaria de la que emana esa puja pulsional a la que Jean Laplanche ([1970] 2002) ha denominado atinadamente como «cuerpo extraño interno». Para Freud ([1919] 1992), dicha angustia radica precisamente en lo inconsciente, donde “se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* que ... confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica” (p.238). Cabe enfatizar que es por esta compulsión, por este *exceso pulsional* –que acarrea la sintomática repetición de lo reprimido a modo de una vivencia presente–, que en su posterior ensayo, *Más allá del principio de placer* (1920), Freud llega a afirmar la existencia de la «pulsión de muerte».

El *corpus* freudiano nos viene así a dar cuenta de *una estética de lo indómito*; de una sensación que, al trastocar el autocontrol y la fiabilidad cognitiva que caracteriza a la instancia psíquica del *yo*, perturba las mismísimas nociones filosóficas de *sujeto* y *conciencia*; incluyendo su intrínseca ligazón, bajo la idea moderna de que el sujeto es siempre un *sujeto consciente*. Con el acaecer de esta perturbación, *lo ominoso* emerge como resistencia al avance *explicativo* (rompedor de latencia) que caracteriza a la Modernidad, asaltando el fundamento racionalista sobre el que se ha erigido la imagen del sujeto moderno.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Sigo aquí el argumento trazado por Peter Sloterdijk ([2006] 2014) en el último volumen de su trilogía *Esfemas*, según el cual la Modernidad puede comprenderse como un proceso incesante y fóbico de *explicación* del trasfondo (p.130). El psicoanálisis, quisiera notar, ocupa una posición ambivalente en dicho proceso, mas no necesariamente contradictoria. A la vez que preconiza un antirracionalismo en su vuelco hacia los elementos irracionales de la naturaleza y el alma, reconoce en estos elementos un objeto de investigación científica. Si digo que esto no necesariamente presenta una contradicción, es porque considero que Freud nunca pretendió que la otredad radical del inconsciente fuera o pudiera ser rebatida por el psicoanálisis.

Debido a lo anterior, cabe destacar que dicho sentimiento participa de una nueva sensibilidad que afecta profundamente la cultura del siglo XX, y que impulsará, tanto en las artes como en la filosofía –incluyendo, como hemos visto, al pensamiento sexodisidente–, la búsqueda de lenguajes estéticos y conceptuales que reivindicquen las fuerzas de lo irracional, en conjunto con la desregulación del deseo, en la (dis)funcionalidad del campo social. En este sentido, como bien afirma el filósofo Mario Perniola ([1997] 2016), mientras que en los sistemas conceptuales de las estéticas poskantiana y poshegeliana, *lo estético* lleva “implícita la tendencia hacia una conciliación de los opuestos” (p.194) –un cese o suspensión del conflicto en y por el acto reflexivo que sucede a la sensación–, el pensamiento filosófico de talante nietzscheano que irrumpe en los albores del siglo XX se dedicará a merodear el estrago de un sentimiento que ya no se orienta hacia la conciliación, sino hacia una conflictividad irresoluble. Cabe decir que con respecto a esta irresolubilidad, la obra de Nietzsche pareciera “inseminar por la espalda” a la de Freud –por usufructuar una oportuna metáfora deleuziana respecto a la transmisión del pensamiento a través la historia (predominantemente masculina) de la filosofía (Preciado, [2000] 2011, p.180)–, toda vez que ambos pensadores, si bien mediante estilos muy distintos entre sí, preconizan una estética del sentimiento conflictivo.<sup>101</sup>

Este singular sentir, tal como resume Perniola ([1997] 2016), será nombrado por un conjunto de pensadores influidos por Nietzsche bajo la noción filosófica de la «diferencia», “entendida como no-identidad, como una

---

<sup>101</sup> Si bien Freud (citado por Paul-Laurent Assoun, [1980] 1986), tal como él mismo declaró (¿acaso en tono hiperbólico?), nunca pudo “ir más allá de media página en sus intentos por leer a Nietzsche” (p.15) –no porque lo subestimara, sino al contrario, por una suerte de admiración distante que lo llevó a procrastinar “el momento adecuado” para leerle–, hay que decir que la crítica de Freud a la psicología guarda agudas resonancias con la crítica de Nietzsche a la moralidad (ibid., p.33).

desigualdad *mucho más grande* que el concepto lógico de diversidad y que ese otro, dialéctico, de distinción” (p.195, énfasis mío). Así por ejemplo, afiliándose a la idea nietzscheana del «eterno retorno» –y en lo que podríamos considerar como un «apuntalamiento» de esta potencia desmesurada sobre la función nutricia de la tradición filosófica–, Gilles Deleuze ([1968] 2002) advertirá que la «diferencia» “sólo deja de ser reflexiva para convertirse en catastrófica” (p.71); es decir, en un acontecimiento desorganizado y desastroso que *excede* la trinchera autorreflexiva desde la que se ha situado tradicionalmente la disciplina estética.<sup>102</sup>

Ahora bien, debido justamente a su insistencia en el inconsciente como “el lugar de la *diferencia*” (Perniola, [1997] 2016, p.198), lugar del conflicto psíquico, y por lo tanto, de perturbación del *yo* por *lo pulsional*, Perniola ([1997] 2016) nos advierte que el pensamiento freudiano “parece moverse en una dirección fundamentalmente antiestética” (p.199). Esto en la medida en que

parece introducir disociación y caos, malestar y fealdad, dolor y abyección en una afectividad que en Kant oscilaba entre el sentimiento de lo bello y el de lo sublime, y en Hegel, entre el pathos del espíritu y la creación del ideal artístico (ibíd.).<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Agreguemos que el tratamiento de la «diferencia» en Deleuze ([1968] 2002) se corresponde con su modelo del pensamiento como *encuentro*, por oposición al modelo filosófico tradicional, en el que se concibe al pensamiento como *reconocimiento*. En este sentido, la «diferencia» también alude a las cualidades indeterminadas y *monstruosas* del devenir, que paradójicamente, *a la vez* que son capturadas bajo la forma del concepto, se escapan al esfuerzo filosófico mismo por la conceptualización. “La diferencia como catástrofe”, se pregunta Deleuze (ibíd.) en este sentido, “¿no da pruebas, acaso, de un fondo rebelde irreductible que sigue actuando bajo el equilibrio aparente de la representación orgánica?” (p.71). Cabría aquí preguntarnos, si este deleuziano “fondo rebelde irreductible” no es acaso equivalente a la pulsión en calidad de una fuerza irracional que amenaza con la desagregación del sentido.

<sup>103</sup> Cabe mencionar que si bien este filósofo italiano ([1997] 2016) se refiere particularmente a George Bataille, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski como “una tríada de aventureros exploradores del sentimiento de la diferencia” (p.224), también enfatiza que no es en la filosofía, sino en el psicoanálisis iniciado por Sigmund Freud, donde puede trazarse el inicio de un pensamiento acerca de la «diferencia» como sentimiento conflictivo.

\* \* \*

Desbocado por el sentimiento de *lo ominoso* como retorno de la «diferencia» psíquica, de ese «cuerpo extraño interno» que constituye la «fantasía», esta deriva *antiestética* del pensamiento freudiano –por tomarle la palabra a Perniola– nos resulta clave para comprender por qué, tal como he sugerido anteriormente, en el panorama del arte posmoderno influenciado por el surrealismo, el lenguaje de la performance<sup>104</sup> contiene un particular potencial para explorar las territorializaciones, cabe nombrarlas ahora *antiestéticas*, de la «disposición perversa polimorfa». El motivo de esto, se desprende de la correlación epistémica que podemos trazar entre la emergencia de *lo pulsional* como problema *psíquico* en el psicoanálisis, y la emergencia de *lo corporal* como problema *estético* en el arte de la performance.

Veámoslo así, si el psicoanálisis postula el retorno de *lo pulsional* como «diferencia» psíquica, como «eso que no marcha» porque desestabiliza al *yo* en su rol garante de la identidad, el arte de la performance vendrá a postular el retorno de *lo corporal* como «diferencia» estética; o, en términos del filósofo Mauricio Barría (2011a), como “una de las figuras extáticas de la subjetividad ... como experiencia siempre en fuga, nunca disponible” (p.112).<sup>105</sup> En otras palabras, la performance afirma *la disrupción sensible de lo presente corporal* como ese exceso que, por causa del dualismo ontológico que ha portado y diseminado la tradición filosófica occidental, habría permanecido reprimido durante gran parte de la Modernidad (Jones, 2006, p.20). Lo que aquí «se da»

---

<sup>104</sup> Tal como nota Diana Taylor (2015), en el contexto hispanohablante al término *performance* le suele preceder el adjetivo “la” cuando se lo utiliza en referencia al arte, siendo “el performance” una expresión generalmente referida al ámbito de los negocios o la política (p.389)

<sup>105</sup> De aquí que la performance, como también advierte Barría (2011b), sea un *problema* antes que un formato, así como un *desplazamiento* antes que un género (p.16).

no es ya la *representación* del cuerpo, no es ni *el* cuerpo escindido y al servicio de un espíritu soberano que lo humaniza y lo norma, ni *el* cuerpo «educastrado» por la buena voluntad pedagógica, sino más bien –y diciéndolo con la rigurosidad gramatical de Deleuze y Guattari ([1980] 2015), en su advertencia sobre el artículo indefinido como “el conductor del deseo” (p.169)– «*un*» *cuerpo de deseo* en su centelleante excitabilidad indómita.

En lo que resta del presente capítulo, y bajo la premisa de que sus respectivos procesos de «corporización» *territorializan* el polimorfismo perverso, me ocuparé de tres performances artísticas posmodernas. Estas, como veremos, no solamente problematizan las representaciones de la norma y la perversión sexual, sino que también escenifican *la corporalidad misma* como materia perversa polimorfa: una «materia-flujo» monstruosa que se resiste obstinadamente, *pulsionalmente*, a su información por la forma; es decir, a su normalización.<sup>106</sup>

## **Corporalidades perversas polimorfas: Ron Athey, Saul Tenser y Andrés Gudiño**

### **El «exceso originario» de Ron Athey**

Oscuridad. El espacio se ilumina progresivamente. Atisbamos, sobre un escenario cuadrado de tipo arena (con público en los cuatro frentes), un cuerpo desnudo en cuadrupedia. Distribuidos a los lados en posición vertical, cuatro a lo largo y dos a lo ancho, seis paneles rectangulares de vidrio demarcan su

---

<sup>106</sup> Sobre el concepto de «materia-flujo» como problematización del esquema hilemórfico, véase Deleuze y Guattari ([1980] 2015), *Mil Mesetas*, “1227. Tratado de nomadología: la máquina de guerra”.

hábitat escénico; más no llegan a cercarlo por completo, pues entre estos quedan vacíos que ponen en relación el adentro y el afuera del escenario. Junto con la luz, ingresa un sonido electrónico agudo y monótono. Sobre este cuerpo iluminado, llaman de inmediato la atención sus numerosos tatuajes tribales, así como una larga, lacia y notoriamente artificial peluca rubia que cae de su cabeza (imagen 2). La peluca, a la vez que oculta el rostro de quien la porta, introduce cierto glamour irónico y fetichista, al colgar de un cuerpo que, de acuerdo con los códigos visuales dominantes del género, identificamos inmediatamente como masculino. *Una* mano se extiende para tomar *un* cepillo; «*un*» «sujeto-cuerpo» comienza a desenredar su cabellera prostética (imagen 3).<sup>107</sup> Algunos nudos ofrecen resistencia. La acción del cepillado se acelera y con ella se incrementa la tensión escénica. El torso se endereza y la dirección del cepillado se invierte, yendo esta vez de las puntas a la raíz. Lo que al inicio era una prolija peluca lacia, se desaliña y se convierte en una maraña salvaje. Nos encontramos frente al vaticinio de un porvenir desastroso (imagen 4).<sup>108</sup>

Imágenes 2,3 y 4



Fuente: <https://vimeo.com/385300304>

<sup>107</sup> Tomo el concepto de «sujeto-cuerpo» de la teatrológica Erika Fischer-Lichte ([2004] 2014), quien lo despliega siguiendo la estela de Merleau-Ponty, para resaltar la duplicidad del *ser* y del *tener* cuerpo por la que, según el filósofo francés, se caracteriza la condición humana: “El ser humano tiene un cuerpo que puede manipular e instrumentalizar como cualquier objeto. Al mismo tiempo, sin embargo, es ese cuerpo, es un sujeto-cuerpo” (p. 158). Al producir la presencia, la performance acentúa esta condición intrínseca de *ser* y *tener* cuerpo.

<sup>108</sup> Las capturas de esta performance provienen del registro publicado por la organización londinense *Live Art Development Agency* (LADA) a través de su perfil en la plataforma digital Vimeo.

Bajo una cabellera ahora arruinada por el frenesí de una acción inicialmente “estética” y “femenina”, se asoma el rostro del artista estadounidense Ron Athey –entre cuyas influencias pueden contarse las performances de Hermann Nitsch, Johana Went y Bob Flanagan;<sup>109</sup> así como el cine de Pier Paolo Pasolini y la literatura de Georges Bataille y Jean Genet–. Notamos que la peluca se encuentra sujeta por la frente mediante grandes agujas hipodérmicas que atraviesan su cuero cabelludo; cuando Athey las extrae para quitársela, se abren heridas de las que brota abundante sangre (imagen 5). El artista acuesta los dos paneles de vidrio ubicados a lo ancho del espacio, inclina su cabeza sobre las superficies, y realiza un *dripping* con su sangre (imagen 6); posteriormente se acuesta, los coloca encima de su cuerpo, y los hace resbalar algunas veces entre sí (imagen 7), devolviéndoles luego a su posición vertical. La sangre, que no ha dejado de brotar (la piel del cuero cabelludo está altamente vascularizada), comienza a empapar la escena, confiriéndole un aspecto excesivo.

Imágenes 5,6 y 7



Fuente: <https://vimeo.com/385300304>

<sup>109</sup> Hermann Nitsch, artista asociado al accionismo vienés, es conocido sobre todo por su visceral *Teatro de orgías y misterios*, en el que, y en clave psicoanalítica, se buscaba una descarga de las energías reprimidas por la cultura. Por otra parte, Johana Went es una artista conocida por sus convulsas y enérgicas actuaciones durante la escena musical punk californiana de finales de los setenta. En cuanto a Bob Flanagan, este fue un artista estadounidense que, en conjunto con su amante y dominatriz Sheree Rose, realizó performances sadomasoquistas en las que tramitaba su condición patológica como paciente terminal de fibrosis quística –poniendo así en cuestión, cabe notar, la pasividad inherente a la representación del cuerpo del paciente clínico–.

Athey retorna a la posición de cuadrupedia, y un asistente acerca al escenario otra peluca, idéntica a la primera, así como un pichel con leche. Repitiendo su imagen inicial, pero introduciendo a la vez en ella una «diferencia» sangrante que la potencia hacia la catástrofe, el artista se pone su segunda cabellera. Escuchamos ahora un *loop* electrónico difícil de describir. Athey toma el pichel y derrama el líquido nutritivo sobre el suelo (imagen 8), restregando luego el piso con el cepillo para generar una viscosa mezcla de sangre y leche. Con la sustancia resultante embarra su peluca, salpica el resto de los paneles, y se lubrica el ano para llevar a cabo una descomunal práctica de *auto-fisting*; autoerotismo anal duro que sin duda potencia la corporalidad misma *más allá del principio de placer*, hacia la sensación inefable del deseo perverso polimorfo (imagen 9). Una vez consumado su acto «contrasexual»,<sup>110</sup> Athey se acuesta boca abajo, estira brazos y piernas, y se entrega inerte al peso de la gravedad. Durante cierto lapso de duración, y de forma intermitente, caen sobre el escenario varias lluvias de arena. Es el indicio de un enterramiento que parece augurar la inevitable muerte del propio performer; y la de todos sus espectadores (imagen 10). El espacio se oscurece progresivamente. Oscuridad.

Imágenes 8, 9 y 10



Fuente: <https://vimeo.com/385300304>

<sup>110</sup> Tanto por su reivindicación del erotismo anal, como por su suspensión del binarismo entre actividad y pasividad sexual, el *auto-fisting* de Athey podría considerarse una práctica paradigmática de lo que Paul Preciado ([2000] 2011) conceptualiza como «contrasexualidad».

\* \* \*

La performance recién descrita se denomina *Resonar/Obliterar* (*Resonate/Obliterate*), y pertenece a la serie de unipersonales de *Auto-Obliteración* desarrollados por Ron Athey entre el 2008 y el 2011. Tal como resume el historiador y también artista de performance Dominic Johnson (2013), a través de manifestaciones de exceso visceral, los trabajos de Athey durante este período ya maduro de su carrera dramatizan la función de la pulsión de muerte en las culturas sexuales (pp.75-76). Johnson se refiere particularmente a las subculturas queer, punk y BDSM, en cuya intersección, consolidada en la escena *underground* californiana de los años ochenta y noventa, Athey germina su arte –o en palabras del propio artista, su *llamado* {*calling*}: “no diría que es una terapia, quizá lo sigo viendo más religiosamente, es como mi llamado ... tiene un precio” (Comunicación personal, 18 de mayo, 2023)–.<sup>111</sup>

Hay que decir que desde distintas posiciones políticas, dichas subculturas reaccionaron en los ochenta a la emergencia pública y televisual del sida, la cual –y en paralelo con “los intentos realizados por los gobiernos de Reagan y Thatcher por homogeneizar la cultura y promover el pancapitalismo a escala mundial” (Jones, 2006, p.32)– fue inicialmente representada como una “plaga gay”.<sup>112</sup> Esta fantasía proyectiva, derivada de la homofobia de una subjetividad heterocentrada, se plegó sobre imágenes de cuerpos, deseos y prácticas

---

<sup>111</sup> Si bien la autopercepción religiosa de su arte debe proceder en parte del origen biográfico del artista, quien fue criado para ser pastor en un contexto de ortodoxia protestante, hay que hacer notar que esta también se correlaciona directamente con la subcultura BDSM con la que Athey conecta en Los Ángeles; la cual ha sabido resignificar en prácticas sexuales sádicas y masoquistas la imaginería cristiana de la expiación.

<sup>112</sup> Antes de que se identificara el virus del sida, la causa de su brote epidémico se asoció al llamado *Gay Related Immune Deficiency* (GRID), o “Síndrome de Inmunodeficiencia Relacionado con los Gays”, posteriormente denominado *Acquired Immune Deficiency Syndrome* (AIDS) o “Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida”. Fue tras la identificación del virus, en 1983, que se estandarizó el término *Human Immunodeficiency Virus* (HIV) o “Virus de Inmunodeficiencia Humana” (VIH).

–principalmente, el sexo anal entre hombres– que pondrían en amenaza la salubridad de la “población general”: esa construcción ideológica por la que, como advierte Bersani ([1988] 1995), se produce (en las llamadas “democracias” occidentales) a la familia blanca heterosexual de clase media como el modelo de la identidad nacional (p.87).

La poética de Ron Athey, quien es un sobreviviente a largo plazo del VIH –el cual le fue diagnosticado en 1986–, se origina en el contexto de las respuestas contrahegemónicas a esta perspectiva estatal del sida, constituyéndose así como una forma de canalizar las ansiedades, las rabias y los horrores provocados por una crisis que, además de médica, fue una crisis de *representación* “de la totalidad del marco de conocimiento sobre el cuerpo humano y de sus capacidades de placer sexual” (Simon Watney citado por Bersani, [1988] 1995, p. 81). El cuerpo seropositivo, tal como lo analiza Paul Preciado (2022), “fue pensado desde el principio según un modelo comunicativo y cibernético” (p.151) propio de la televisión, y posteriormente, del internet; un cuerpo categorizado como «portador», y en este sentido, como un cuerpo potencialmente contaminante, que pone “en peligro la identidad blanca heterosexual de la comunidad celular que lo recibe” (ibíd., p.152). El cuerpo queer «portador», viene a duplicar en este sentido la amenaza mortal con la que se significa su inadecuación a la heteronormatividad en el tejido simbólico de lo social, mostrando así lo intrínseco de la relación entre la sexualidad y la «pulsión de muerte».

\* \* \*

Considerando lo anterior, quisiera argumentar que en *Resonar/Obliterar*, el efecto contaminante del virus –pensado como amenaza y alteridad– en el

cuerpo –pensado como unidad e identidad– guarda una correspondencia, que es tanto simbólica como material, con el efecto perturbador del polimorfismo perverso en la sexualidad: la sangre «portadora» de Athey *brot*a del interior de su cuerpo, de la misma forma en que *lo pulsional*, que se pretende ajeno, brota de un «mundo interior».<sup>113</sup> Sus heridas, en este sentido, vienen a materializar el punto de pajaje psíquico por el que retorna lo reprimido; siendo estas el efecto de una violencia autoinfligida, que supone tanto la confrontación con el horror sociocultural que desata la sangre seropositiva, como la puesta en acto de una fantasía masoquista de cuya escena, cabe destacar, él es *a la vez* el agente y el objeto.

A través de sus acciones, realizadas con una asombrosa impassibilidad estoica, Athey ritualiza un proceso de «corporización» cuya intensidad progresa en la medida en que la sangre se adueña de la atmósfera. El brote de este flujo corporal, suspende la positividad higiénica que en nuestra época norma tanto la mirada –esa forma de ver aplanada, funcionalista y asensual contra la que arremete Hermann Nitsch (1993)– como la representación del cuerpo, desencadenando así una suerte de «exceso originario».<sup>114</sup>

Es en dicho exceso, y más particularmente, en el desatamiento de una afectividad masoquista llevada al extremo, donde la referida performance materializa su «disposición perversa polimorfa». En el *cuerpo deseante* de Athey, se difumina así el distingo entre el dolor y el placer, entre lo fatal y lo vital, entre la sangre portadora del virus y la leche dadora de vida. Eros y Tánatos se diluyen

---

<sup>113</sup> En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud ([1915] 1992) comprende que los estímulos pulsionales proceden de un «microcosmos» o «mundo interior» (p.114).

<sup>114</sup> En su acceso al lenguaje del ritual como escenificación de un «exceso originario», el manejo de la sangre en el arte de Athey guarda una aguda correspondencia con las performances orquestadas por Hermann Nitsch desde los años sesenta. En estas, el uso de la sangre y las vísceras de animales sacrificados adquiere una función catártica.

viscosamente en el lubricante anal que facilita la práctica de auto-*fisting* por la que se consuma su rito «contrasexual». La quimérica visión de este cuerpo perverso polimorfo que se autopenetra se fuga del imaginario de la figura humana. Su «materia-flujo», *antes* que humanizarse, parece disolverse en lo informe de la monstruosidad, en las orgías y los misterios del «cuerpo antisocial».

### **“La cirugía es el nuevo sexo”: la «erótica del interior» de Saul Tenser**

Tal como Freud ([1915] 1992) las describe durante sus “etapas pre-edípicas” –pero digamos mejor, con Deleuze y Guattari ([1980] 2015), en su genuino *campo de immanencia*–, las pulsiones sexuales “son numerosas, brotan de múltiples fuentes orgánicas”, y se caracterizan porque “la meta a que aspira cada una de ellas es el logro del *placer de órgano* [*Organlust*]” (p.121). Dicho término, aparecido por primera vez en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), nos viene a dar cuenta de que en la génesis pulsional, la *fuerza* y la *meta* se corresponden anatómicamente; esto en el sentido de que las pulsiones sexuales, al no encontrarse todavía dispuestas al servicio de la función reproductiva – devenir “altruista” que se activa, según el médico vienés ([1905] 1992), hacia el comienzo de la pubertad (p.189), luego de que la libido haya sido «educada» durante el humanizante «período de latencia»–, encuentran su satisfacción en su propio lugar de origen. Se trata de las «zonas erógenas», que como añadirá Freud (ibíd.) hacia la reedición de 1915 de sus *Tres Ensayos*, pueden llegar a abarcar “todas las partes del cuerpo y ... *todos los órganos internos*” (p.167).<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Hacia el apartado de resumen de los *Tres Ensayos*, y en lo que interpreto como una insistencia de su parte, basada en los avances en la experiencia clínica, por dejar constancia de este potencial erógeno de *todos los órganos internos*, Freud ([1905] 1992) reitera, en referencia a las zonas erógenas, que “pueden actuar en calidad de tales todo lugar de la piel y cualquier órgano de los sentidos (y probablemente cualquier órgano)” (pp.212-213). Siguiendo a

La profundidad *literal* que, en el abordaje de la corporalidad, alcanza esta especulación freudiana, nos invita a imaginar una “pre-edípica” o *inmanente* «erótica del interior»: un nuevo campo de la experiencia y la representación sexual que supondría, por un lado, la *descentralización* de la genitalidad, y por otro, la *internalización* de la corporalidad. De esta manera, mientras que en la *erotica universalis* –por referir el título de la cuantiosa y muy ilustrativa compilación de historia del arte erótico realizada por Gilles Néret (2015)– se ha focalizado primordialmente la genitalidad y la superficie epidérmica de los cuerpos desnudos, esta alternativa «erótica del interior» produciría un vuelco escópico hacia la interioridad anatómica del cuerpo. Lo anterior, quisiera advertir, implicaría una transvaloración libidinal, por la que la mirada y la práctica quirúrgica vendrían a *invertirse* con una carga erótica particular. Esto en el sentido de que, para erotizar los órganos internos, no viene mal *abrir* el cuerpo.

\* \* \*

Dicha «erótica del interior», a la que, y en concordancia con un campo emergente de la representación sexual contemporánea, podríamos adjetivar de *pospornográfica*,<sup>116</sup> es precisamente la que se manifiesta en las performances quirúrgicas que llevan a cabo los personajes de Saul Tenser (Viggo Mortensen) y Caprice (Léa Seydoux) en la reciente película de David Cronenberg, *Crimes of the future* (2022). En el sombrío y estilizado filme del brillante director canadiense, se tematiza un futuro ominosamente próximo, en el que algunos seres (pos)humanos se encuentran atravesando una inquietante mutación

---

Etcheverry, esta última frase entre paréntesis fue agregada en 1915, justo cuando Freud ya había acuñado el término de la «zona erógena».

<sup>116</sup> En mi artículo *Pornografía y pospornografía: análisis estético-político sobre la representación del cuerpo en la contemporaneidad* (2020), he analizado la distinción entre el registro de la pornografía y el de la pospornografía.

biológica. Tal es el caso del atormentado protagonista, Saul Tenser, cuyo cuerpo desarrolla «neo-órganos» de morfología aleatoria y fisiología incierta.<sup>117</sup>

Tenser habita un mundo tenebroso en el que la tecnología médica ha conseguido eliminar el dolor físico de la especie, mas no el provocado por su particular enfermedad idiopática. Las terribles molestias nerviosas acarreadas por la generación de órganos extraños en su cuerpo, son percibidas por él como una amenaza contra su propia vida; una suerte de cáncer altamente sofisticado, que ya no se limita a la multiplicación anómala de tejidos celulares, sino que desarrolla órganos completos sin ninguna función aparente.

Para contrarrestar el avance potencialmente letal de su extraña condición, Tenser se somete regularmente a cirugías llevadas a cabo por su compañera de vida Caprice, una excirujana especializada en traumatología. Mediante la manipulación remota de una camilla robotizada, diseñada originalmente para la realización de autopsias –la legendaria unidad Sark, de la empresa de biotecnología *LifeFormWare*–, Caprice extirpa los «neo-órganos» de su compañero sentimental. El procedimiento quirúrgico, no obstante, adquiere para el protagonista un valor que excede la mera finalidad paliativa; y es que durante los procesos de extirpación de sus «neo-órganos», y por lo que, podríamos especular, viene a ser el efecto de su «disposición perversa polimorfa» –la cual también daría cuenta de la causa psicosomática de que su organismo se obstine

---

<sup>117</sup> La mutación biológica humana que problematiza *Crimes of the future*, da cuenta de un trasfondo ético antropógeno en el que no profundizaré aquí por cuestiones de síntesis. Al respecto, cabe simplemente mencionar que este filme juega con la irónica premisa de que, en un mundo como el del capitalismo avanzado, altamente contaminado y tecnificado, el organismo humano podría mutar para adaptarse a la ingesta y metabolización de materiales sintéticos como el plástico. Esto por supuesto, acarrea reacciones; y la amenaza social que un cuerpo de esta clase le supone al sentido biológico tradicional de *lo humano*, es la que de hecho le vale su filicidio al pequeño Brecken hacia la primera secuencia de la película.

en *re-generar* estos «cuerpos extraños internos»–,<sup>118</sup> Tenser obtiene excitación sexual... y por cierto también, reputación artística.

Tensando al extremo los límites de un ya por definición indefinido «arte contemporáneo», las cirugías practicadas por Caprice sobre el cuerpo de Saul constituyen performances artísticas muy cotizadas en el mercado del arte. Estas se llevan a cabo en un viejo teatro adaptado para la ocasión, frente a un público atónito, curioso y expectante por ver –a la vez que registrar, en sus correspondientes videocámaras (en el futuro que retrata el filme, curiosamente, no hay celulares)– el último órgano generado por Tenser, o habría que decir más bien, por su indómita y pulsional corporalidad (imagen 11).<sup>119</sup>

Imagen 11



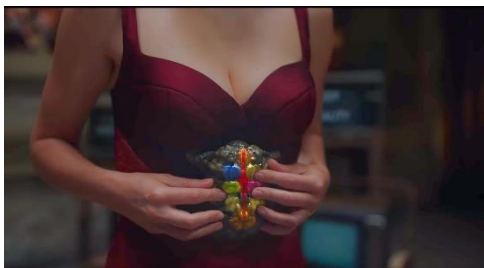
Fuente: <https://mubi.com/es/cr/films/crimes-of-the-future-2022>

<sup>118</sup> Por una sugerente hipótesis en la que resuena la ominosa *compulsión de repetición*, el personaje de Wippet, director del Registro Nacional de Órganos [R.N.O], sostiene que Tenser *re-genera* sus «neo-órganos» a partir de un deseo o voluntad inconsciente.

<sup>119</sup> La película, por supuesto, también supone un comentario irónico del *establishment* del arte contemporáneo, regido por la premisa de que cualquier cosa, incluso cirugías y órganos extirpados, puede convertirse en arte. Entre las referencias que resuenan en el filme, piénsese en las esculturas humanas de Von Hagens, las performances quirúrgicas de Orlan, y más explícitamente, la *Extra Ear* de Sterlac –artista a quien Cronenberg realiza un paródico guiño durante la secuencia de la performance del bailarín con múltiples orejas en su cuerpo (véase el minuto 36)–.

Bajo el mando de Caprice y con una precisión maquina, la sofisticada camilla Sark *opera* a Tenser: primero realiza una incisión en su abdomen y separa los bordes de la herida, luego manipula y extirpa el «neo-órgano» de turno, y finalmente sutura. Pero es en el tratamiento fílmico de esta performance quirúrgica en cuestión, donde Cronenberg nos hace ver que, a la relación operatorio-artística entre Caprice y Tenser, se le integra además una tercera y nueva forma de «relación sexual». El intercalado de planos entre el mando remoto de Caprice (imagen 12), la cirugía a nivel abdominal (imagen 13), y su rostro (imagen 14), nos muestra como a Saul le excita que ella, mediante la extensión prostética que supone la unidad Sark, le “meta mano” en su interioridad polimorfa.

Imágenes 12,13 y 14



Fuente: <https://mubi.com/es/cr/films/crimes-of-the-future-2022>

La performance de estos excéntricos artistas, y más particularmente, el placer experimentado en su transcurso por el protagonista, da cuenta de una erótica que no solo se fuga de la representación social dominante de la «relación sexual» –su naturalización de los roles de género y sus presupuestos figurativos de genitalidad, domesticidad y contacto físico–, sino que también se corresponde con una práctica corporal que, por motivos profesionales y éticos, ha sido tradicionalmente desexualizada. De esta forma, al igual que lo hacen Schérer y Hocquenghem (1979) al imaginar una «antroposcopia libidinal», refiriéndose con esta a la carga erótica que puede contener la medición anatómica del cuerpo infantil, Cronenberg se divierte, y pervierte, imaginando una performance artística que devela el potencial erótico de la cirugía.

Tras la referida escena, mientras Saul (S) conversa con Caprice al lado de su última producción artística (imagen 15),<sup>120</sup> la tímida Timlin (T), interpretada por Kristen Stewart, lo aborda para comprobar *un nuevo saber del sexo*; así como para confesarle la irresistible fantasía que se le despertó mientras presenciaba su goce en el escenario (imagen 16):

T: ¿Te molestaría si te pregunto algo íntimo?

S: Hola. No, adelante.

T: Esa cirugía es sexo, ¿no?

S: ¿Lo es?

T: Sabes que lo es. La cirugía es el nuevo sexo.

S: ¿Tiene que haber un nuevo sexo?

T: Sí. Sí, ya es hora. Cuando veía a Caprice cortarte, quería...

S: ¿Sí?

---

<sup>120</sup> En un esfuerzo por controlar la mutación que está teniendo curso en un segmento poblacional, el R.N.O tatúa los «neo-órganos», para así poder clasificarlos. La performance en cuestión resignifica este protocolo sanitario, para convertirlo en una declaración artística. Antes de extirparlos, y en lo que forma parte del estímulo erótico, Caprice *tatúa* los órganos de Saul.

T: Quería que tú me estuvieras cortando a mí. Ahí lo supe. (Cronenberg, 2022)

Imágenes 15 y 16



Fuente: <https://mubi.com/es/cr/films/crimes-of-the-future-2022>

Así pues, en aquello que se muestra como «sexual» en este *nuevo sexo* derivado de la cirugía: el *corte*, la *herida* y la *extirpación* de órganos, la performance de Saul y Caprice –y por extensión, la poética de Cronenberg– produce una territorialización estética del polimorfismo perverso en la que se advierte su apremiante negatividad. La tensión corporal que experimenta Tenser entre el malestar de sus excrescencias orgánicas y el placer que le procuran sus extracciones quirúrgicas, guarda una aguda correspondencia retórica con la conflictiva dualidad psíquica por la que, en el pensamiento freudiano tardío, el «principio de placer» se pone al servicio de lo que amenaza con la destrucción del organismo. El ingenio del protagonista frente a tales avatares, ha consistido en hacer de su fatalidad, y de su goce, una performance artística.

### **El «folclor pervertido» de Andrés Gudiño**

Hemos visto que *lo infantil*, más allá (o quizá *más acá*) de la infancia como período etario y como constructo histórico-cultural, remite en el psicoanálisis a una dimensión pulsional –la misma a la que Laplanche ha denominado como «lo sexual»–, que perturba la perspectiva teleológica de la sexualidad humana –o

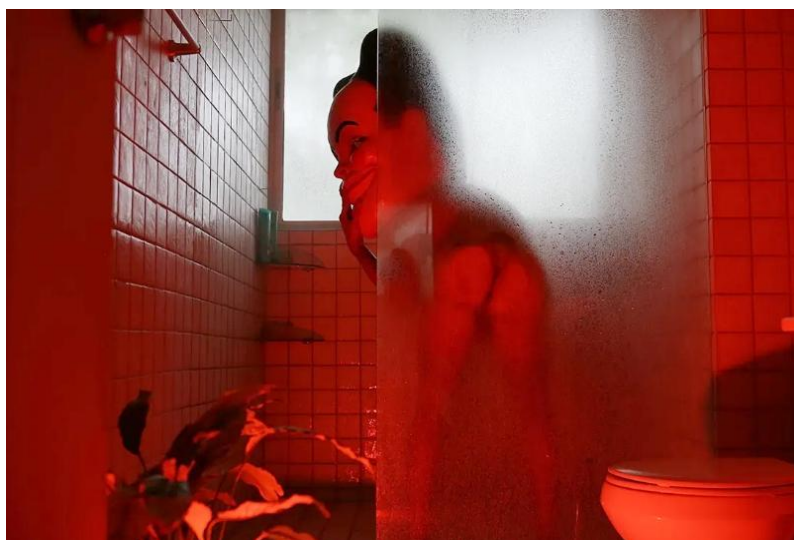
diciéndolo con Edelman (2014), la lógica social del «futurismo reproductivo»—. Esta perturbación ha quedado impresa en el argumento freudiano, en lo que Bersani ([1986] 2011) denomina como la «catástrofe epistemológica» de los *Tres Ensayos*; y más puntualmente, en su inquietante descripción del origen de la sexualidad humana como «disposición perversa polimorfa»: abismática *lucciola* freudiana en la que se atisba lo que he caracterizado como el destello del «cuerpo erógeno infantil».

Ahora bien, en su correspondencia con «lo sexual», esto es, en su condición de «cuerpo extraño interno» que *aguijonea* al «sujeto psíquico», el «cuerpo erógeno infantil» puede considerarse como una potencia, cuya *actualización* vendría a estremecer el reconocimiento identitario de la sexualidad adulta —ya estratificada en relación con lo que Gayle Rubin (1986) denomina como un «sistema de sexo/género»—. Dicha puesta en acto, asociada a un proceso de «corporización» donde el deseo se afirma como un disolvente de las configuraciones epistémicas de la sexualidad, es precisamente la que, a modo de «diferencia» estética, se plasma en el arte plástico y corporal de Andrés Gudiño.

Si en su polimorfismo perverso, la potencia del «cuerpo erógeno infantil» puede actualizarse de múltiples y heterogéneas maneras, en el caso de Gudiño esto ha supuesto una territorialización estética de la mascarada folclórica costarricense, en la que ingresan a jugar sus memorias fotográficas de infancia. Basándose en las fotos de infancia de él y de su hermano, y sirviéndose de la técnica de confección tradicional (en la que se utiliza arcilla y fibra de vidrio), este

artista ha creado sus propios *cabezudos*;<sup>121</sup> los cuales, una vez confeccionados, le condujeron inesperadamente a incursionar en el lenguaje de la performance (Gudiño, 2022, párr. 5-6) (imágenes 17 y 18).

Imágenes 17 y 18



Fuente: <http://pnppzine.com/index.php/2019/01/08/andres-gudino/>

Esta singular producción artística, por la que lo infantil, la seducción, lo raro y lo *kinky*<sup>122</sup> convergen con una práctica tradicional, puede ser asociada a

<sup>121</sup> En la tradición criolla de la mascarada costarricense, se fabrican principalmente dos tipos de máscaras: los *gigantes* y los *cabezudos*. Mientras que las primeras se montan sobre una estructura que se coloca sobre los hombros, las segundas se ajustan directamente a la cabeza.

<sup>122</sup> Procedente del término inglés *kink*, que en su sentido etimológico original (S.XVII) significa “girar una cuerda” (*Online Etymology Dictionary*), lo *kinky* alude actualmente al uso de prácticas y fantasías sexuales contra-normativas.

lo que mi amigo y dramaturgo Adrián Jiménez Brais ha denominado como «folclor pervertido».<sup>123</sup> En el caso de Gudiño, la práctica folclórica de la mascarada –y por extensión, la «identidad nacional costarricense» que esta representa– viene a ser resignificada por el polimorfismo perverso, cuyo centelleo pareciera figurarse en esa tierna y perversa criatura que su performance «corporiza». La materialización de este ser surreal, por otra parte, habilita un curioso *intersticio* entre la corporalidad de la infancia, plasmada en el picaresco *cabezudo*, y la corporalidad, acaso ya no tan adulta, del propio artista. En otras palabras, la performance de Gudiño se agencia un espacio de liminalidad entre la infancia y la adultez –análogo, cabe notar, al espacio virtual de la psique–, donde el «cuerpo erógeno infantil» se revela como aquello que perturba la normalización cronológica y libidinal del cuerpo; y en este sentido también, su propio reconocimiento identitario.

Las máscaras, tal como sostiene este artista plástico en una entrevista para la revista digital *LVL3* (2022), le permiten explorar su sexualidad, dudas, preocupaciones y deseos sin ser autobiográfico con ello (párr.5). A primera vista, esto podría suscitar la objeción de una aparente paradoja, dado el caso de que los *cabezudos* se basan en sus fotografías de infancia. No obstante, hay que enfatizar que en la performance de Gudiño, lo biográfico es justamente lo que resulta desnaturalizado en el juego de la mascarada; el cual, al ocultar el rostro, desidentifica a la persona, trasladando nuestra mirada, ya no hacia el *reconocimiento* de su identidad, sino hacia el *encuentro* con su *corporalidad*.

---

<sup>123</sup> El término en cuestión fue acuñado por Jiménez Brais a partir de su propio proceso artístico como dramaturgo y director de la realización escénica *Piña*, presentada en el 2018 en el Teatro Universitario de la Escuela de Artes Dramáticas de la Universidad de Costa Rica, y analizada por él mismo en su Proyecto de Graduación homónimo, defendido en el 2020.

En esta exploración despersonalizada de una sexualidad que, por el juego de máscaras, se torna difusamente propia, sino ya extraña al registro del Yo-Persona, resuena la apuesta esquizoanalítica de Hocquenghem ([1972] 2009) por un deseo “ininterrumpido y polívoco” (p.22). Se trata de un deseo “como fuerza autónoma y polimorfa” (ibíd., p.53), que escapa a la castración simbólica implicada en la constitución adulta de la identidad; y que apunta radicalmente hacia “la disolución de lo humano” (ibíd., p.125), lo común y lo familiar (imágenes 19 y 20).

Imágenes 19 y 20



Fuente: <http://pnppzine.com/index.php/2019/01/08/andres-gudino/>

El «folclor pervertido» de Gudiño traza una línea de fuga hacia dicha disolución, mediante la emergencia de este *enfant terrible* que desestabiliza la coherencia corporal e identitaria. La criatura invocada, medio infantil y medio adulta, sin nombre y sin identidad, parece actualizar con su performance el anacronismo psíquico que caracteriza al «cuerpo erógeno infantil»; produciendo un efecto ominoso en la medida en que transgrede el límite de la realidad

psíquica y la realidad material. Entre su tono rosado –que nos recuerda, no sin una mezcla de nostalgia e inquietud ética, como nos enseñaron de niños a colorear una supuesta “piel humana universal”–, su caricaturesca coquetería risueña –concretada en la suma de la hilarante cabellera engominada, la mirada maliciosa, el rubor teatral en las mejillas, y una sonrisa pícaro que anticipa el placer–, y sus posturas seductoras, este adorable monstruo viene a reivindicar la amenazadora precocidad de lo que Bond Stockton (2009) ha denominado como «le niño queerizado por Freud» .

Sin embargo, también nos hallamos con la sorpresa de que, mientras que en el argumento freudiano dicha figura supone la desmentida de la inocencia infantil, la performance de Gudiño reintroduce *lo inocente* como un complemento que, lejos de negar, viene a potenciar la exploración sexual. Aquí, podemos advertir una ingeniosa ironía, por la que esta producción artística da cuenta de que la inocencia erótica es ya una fantasía que el imaginario adulto ha proyectado sobre la infancia.

La ironía y el buen humor con que Gudiño se agencia su mascarada, enfatizan el genuino *ethos* lúdico del «cuerpo erógeno infantil». De su performance, se puede derivar la certeza de que el polimorfismo perverso no es compatible con representaciones reconocibles y circunspectas de las sexualidades, sino más bien con la rareza, o digamos también, la *queeridad* de «lo sexual». Así pues, mientras que “lo serio” en materia sexual es ya el efecto de la «educastración» –plegamiento pedagógico que regula el campo de inmanencia del deseo en función de los imperativos civilizatorios de la identidad adulta–, el conjuro plástico y performativo de *lo infantil* le ha posibilitado a este artista una «corporización» lúdica y contra-normativa de la sexualidad.

## La performatividad del *corpus* perverso polimorfo

Las comentadas territorializaciones *antiestéticas* del polimorfismo perverso –siguiendo aquí el sentido provisto por Perniola ([1997] 2016)–, nos han mostrado un acceso a la dimensión «corporeizada» de «lo sexual»: allí donde los componentes pulsionales de la sexualidad *hacen* cuerpo. En estos desplazamientos, por los que hemos transitado desde el estremecimiento *discursivo* del *corpus* freudiano, hacia el estremecimiento *erógeno* del *corpus* del artista, las prácticas de Athey, Tenser y Gudiño han venido a aperturar eso que, en su concepción ontológica del arte, Deleuze y Guattari ([1991] 1997) comprenden como «bloques de sensaciones»: compuestos afectivos heterogéneos e insospechados, cuya potencia excede tanto al artista como al espectador; territorializaciones allende *lo humano*, “que escapan a la diferenciación de los géneros, de los sexos, de los órdenes y de los reinos” (pp.175-176).

Por su deriva *antiestética*, o bien, por su caótico desvío hacia la escenificación del conflicto pulsional, estos singulares «bloques de sensaciones» son capaces de pensar «lo sexual». No obstante, aquí ya no tratamos con una modalidad del pensamiento basada en la reflexividad –ejercicio que presupone *la identidad de un sujeto consciente*–, sino más bien en el encuentro del artista con la «diferencia» que supone su cuerpo, es decir, con *lo inefable* e *incontrolable* de su experiencia interior. En esta dimensión inmanente del deseo, donde el cuerpo se resiste al lenguaje, y donde por lo tanto, tal como lo enuncia el crítico George Bataille ([1957] 1997), “YO me pierdo” (p.35), damos con la performatividad del *corpus* perverso polimorfo: una nueva ontología erótica, si se

quiere, que entiende a la sexualidad como un proceso permanente de producción de *liminalidad*,<sup>124</sup> y por lo tanto, de transformación cultural, política y estética.

Debido a esto, antes que el reconocimiento y la representación *molar*, las performances recién descritas producen *devenires moleculares* de la sexualidad; acontecimientos que *exceden* constantemente la articulación del sentido, y por ende, la *organización, información y normalización* de esa «materia-flujo» a la que se domestica frente al mandato de la así llamada “sociedad”. La enigmática experiencia de la sexualidad, según nos muestran estas prácticas performativas, ya se ha producido *antes* que la organización social e identitaria del cuerpo; y es justamente esta temporalidad primaria, la memoria irrepresentable pero *actual* de la «disposición perversa polimorfa», lo que allí se ha materializado.

---

<sup>124</sup> Acuñado en la antropología por Victor Turner, el concepto de *liminalidad* ha sido recuperado en los estudios performativos para referir “una suerte de estado de suspensión de la identidad corporal” (Barría, 2011b, p.15).

## Conclusiones

Sin permitir la ambivalencia no hay florecimiento  
(Lauren Berlant, 2014).

El aporte propio de la lección freudiana no ha sido la elaboración de una teoría funcional –y en todo caso, a lo largo de estas páginas me he interesado por desplazar al autor de cierto funcionalismo clínico al que se le ha visto reducido–, sino más bien la exploración de un lugar de descentramiento del sujeto, ya no como una conciencia soberana de sí, sino como el punto ciego donde se origina un conflicto psíquico irresoluble. No obstante, hay que decir que lo que con esta lección también ha quedado descentrado, es el ejercicio mismo de la producción teórica; al menos mientras todavía partamos del común acuerdo, de que *la teoría* se origina en una subjetividad corporeizada. Dicho de otra manera, el psicoanálisis ha desmentido la ilusión narcisista moderna de una teoría incorpórea e inmune a las ambivalencias que brotan en el intersticio entre la palabra y el cuerpo; y esto precisamente por su afirmación –bastante convincente tras una rápida mirada a los excesos del pasado y del presente siglo– sobre *lo pulsional* como un resto psíquico indócil, que se resiste obstinadamente a las articulaciones discursivas del optimismo humanista liberal.

Realizando un movimiento de vuelta sobre dicho *impasse* pulsional, y en concordancia con la poco optimista perspectiva freudiana, esta investigación ha analizado la «disposición perversa polimorfa» como el núcleo originario de la sexualidad; esto tanto a lo interno del psicoanálisis, como más allá de este, en la filosofía queer y el arte de la performance. Se ha generado así una zona de tensionamiento entre teorías, posicionamientos ético-políticos y prácticas

artísticas, a lo interno de la cual, quisiera recapitular ahora, el pensamiento freudiano nos ha venido a dar cuenta precisamente de los problemas epistémicos que, lejos de restarle, le han valido su decisiva influencia, tanto en el pensamiento sexodisidente y su crítica política de la sexualidad, como en la problematización estética y performativa de las representaciones corporales.

Quizá el más generalizado de estos problemas, ha sido aquel por el que *la perversión* ha desplegado su rol ambivalente, a la vez “parcial” y central – presuntamente anecdótico a la vez que categórico–, a lo interno del fenómeno psicoanalítico de la sexualidad. Curioso diabolismo (acaso por pacto de alianza) en el que Freud le usurpa la sexualidad al “juicio de Dios”, entreviendo su caótico origen en los crueles y destructivos abismos pulsionales de la infancia, desde los cuales, la perversión retorna como la genuina naturaleza *disfuncional* de la sexualidad. Sin embargo, mientras que en el discurso psicoanalítico, tal hallazgo parece conducir a la consideración clínica de una economía libidinal repartida entre la perversión y la neurosis, en la filosofía queer y en el arte de la performance, el mismo ha llegado a desplegar conceptos y afectos de la perversión como disposición inmanente de la sexualidad: una potencia anti-civilizatoria que desagrega y desmantela el tejido simbólico de lo social; radicada en la corporalidad como una «materia-flujo» que desborda la coherencia y la representación identitaria.

La perversión, no ya entonces como un desvío patológico del “instinto sexual”, pero tampoco como una etapa pre-edípica del desarrollo libidinal del individuo, que debería ser superada frente al imperativo cultural de la reproducción biológica, se ha inteligido así como *una potencia del pensamiento*: ético-política en el caso de la crítica sexodisidente, donde el goce perverso es

reafirmado en un cuestionamiento de la economía libidinal de la modernidad, y artística en el caso de la performance, donde dicho goce es territorializado mediante la irrupción escénica de la corporalidad.

Al entenderla como una potencia del pensamiento, huelga decir que no ha sido de mi interés depurar la palabra *perversión* de su connotación negativa en la opinión y la moral pública. Muy al contrario, lo «negativo» del goce perverso, de ese saber *otro* y «menor» al que he llamado «gramática pulsional» –saber deseante de la psique que no se confunde con el saber común de la «mayoría»–, es lo que aquí se ha querido reafirmar como una potencia contra-normativa *inherente* a la sexualidad humana. Esta inherencia, por supuesto, comporta una serie de conflictos psíquicos y sociales, a los cuales ni he pretendido ni podría dar solución; antes bien, han sido precisamente dichos conflictos los que han *acicateado* al pensamiento, tanto en el psicoanálisis, como en la filosofía queer y el arte de la performance.

Por otra parte, cabe enfatizar que en la comentada zona de tensionamiento, también ha salido a relucir el ominoso problema freudiano del intrínseco vínculo entre la sexualidad y la «pulsión de muerte»: enigma insondable de «lo sexual», que arremete contra la coherencia identitaria del yo, insistiendo así en lo Real de la destructividad subyacente a toda argumentación teórica, a toda proyección política, y a toda reflexividad estética. Esta problemática ha sido explorada mediante lo que he determinado como dos *destellos* de la *lucióla* freudiana del polimorfismo perverso: el «cuerpo erógeno infantil» y el «cuerpo antisocial» –resplandores esquizoanalíticos de ese campo inmanente del deseo donde se diluye *lo humano*, para hacer emerger un «fondo rebelde irreductible» (Deleuze [1968] 2002, p.71), que no es sino acaso *lo*

*pulsional* mismo—; así como mediante el tratamiento de la performance artística, a modo de un proceso de «corporización» que implica el encuentro erótico del artista con su propia alteridad psíquica —con su particular «cuerpo extraño interno» (incluso literalmente, como vimos en el caso de Saul Tenser)—.

Así mismo, y derivado de la referida vinculación intrínseca entre la sexualidad y la «pulsión de muerte», se ha venido a dar cuenta de un tercer problema, el cual sin duda merecería un examen más minucioso del que estas páginas han sido capaces de dedicarle; y que dicho sea de paso, se ha venido conformando como uno de los principales ejes de interés teórico en el controvertido «giro antisocial» de la filosofía queer. Me refiero, por supuesto, al problema del papel que juega la negatividad psíquica en la relacionalidad. Si bien las políticas queer, como hemos visto, han encontrado en la negatividad un potencial crítico para la afirmación de posicionamientos sexodisidentes —y esto por una vía que, precisamente por *afirmar* la negatividad como un diluyente de la identidad, rechaza el optimismo ilusorio de la consistencia del sujeto político liberal—, estas también han tenido que afrontar el problema afectivo que supone la negatividad. Dicho de otra manera, politizar la negatividad subyacente a toda relación social, implica inevitablemente asumir, política y afectivamente, que el dolor, la soledad, la confusión, la incomodidad, la humillación, la angustia y la pérdida son motivos propulsores de la relacionalidad en sí.

Sobre este último aspecto, y en la medida en que recurre a un procedimiento que se desmarca de la mera enunciación teórica, limitada a los actos humanísticos de la escritura y el habla, considero que el arte de la performance se agencia un territorio más sustancioso para la problematización

de la negatividad, e incluso para su posible canalización catártico-terapéutica.<sup>125</sup> En esa experiencia escénica donde la plasticidad corporal antecede a la palabra, donde el nervio prima por sobre la reflexión, y donde lo que detona la movilización del pensamiento es un *encuentro* con la «diferencia» del cuerpo, el lenguaje *antiestético* de la performance no solo *dice* la negatividad, sino que la corporiza. Debido a esto, en las performances aquí analizadas, el espacio de expectación entre el artista y su público –aquel que se habilita como un «bucle de retroalimentación autopoietico» (Fischer-Lichte, [2004] 2014)– conlleva a un desplazamiento radical de las representaciones sociales dominantes del sexo (“bueno”, “normal” y “natural”), y con esto, a la experimentación de una relacionalidad perversa polimorfa.

En la exploración de las recapituladas problemáticas, derivadas de la nuclear y contra-normativa afirmación psicoanalítica de un «polimorfismo perverso», la presente investigación ha pretendido desplegar una concepción anti-teleológica, pos-esencialista e inmanente del cuerpo y la sexualidad. Pero afortunadamente, la pregunta por el potencial contenido en esta *lucciola* freudiana no se ha agotado aquí. Tal interrogante quedará siempre abierta, puesto que se anuda con una dimensión abismática de la experiencia vital humana: aquella originada más allá de lo narrable y lo representable, más allá de *lo político* y *lo estético*, en la que Freud entrevió, no sin experimentar un cataclismo epistémico de por medio, eso que hoy llamamos *sexualidad*.

---

<sup>125</sup> “Las palabras políticas”, opina Ron Athey en este sentido –dando cuenta de porque él prefiere recurrir a la performance–, “son demasiado obvias para mí” (Comunicación personal, 18 de mayo, 2023).

## Referencias

- Agamben, G. (2014). *Qué es un dispositivo*. (Trad. Mercedes Ruvituso) Adriana Hidalgo.
- Ahmed, S. ([2004] 2015). *La política cultural de las emociones*. (Trad. Cecilia Olivares Mansuy). UNAM.
- . (2019). *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. (Trad. Javier Sáez del Álamo). bellaterra.
- Allouch, J. (2003). Horizontalidades del sexo. *Litoral*. (33), 11-37.
- Arrabal, F. (1965). *El hombre pánico*. (pp.27-37). TAURUS.
- Assoun, P-L. ([1980] 1986). *Freud y Nietzsche*. (Trad. Óscar Barahona y Uxoá Doyhamboure). Fondo de Cultura Económica.
- Barría Jara, M. (2011a). Performance y políticas del acontecimiento: una crítica a la noción de espectacularidad. *Aletria*. 21(1), 111-119. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/118413/Performance-%20y-politicas-del%20acontecimiento.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- . (2011b). ¿Qué relata una performance? Límites y tensiones entre cuerpo, video, performance. En M. Barría. y F. Sanfuentes (Eds.). *La intensidad del acontecimiento. Escrituras y relatos en torno a la performance en Chile* (pp.13-29). Departamento de Artes Visuales Facultad de Artes Universidad de Chile.
- Bataille, G. ([1957] 1997). *El erotismo*. (Trad. Antoni Vicens). Tusquets.
- Berlant, L. (2011). *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. (Trad. Victoria Schussheim). Fondo de Cultura Económica.
- Berlant, L. y Edelman, L. (2014). *Sex, or the unbearable*. Duke University Press.

- Bernini, L. ([2013] 2015). *Apocalipsis Queer. Elementos de teoría antisocial*. (Trad. Albert Tola). EGALES.
- Bersani, L. ([1986] 2011). *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. (Trad. Marta Iturriza). El cuenco de plata.
- . ([1988] 1995). ¿Es el recto una tumba?. En R. Llamas. (Comp.) *Construyendo Sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia* (pp. 79-115). Siglo XXI.
- . ([1995] 1998). *Homos*. (Trad. Horacio Pons). Manantial.
- Brenes Vargas, A. (2020). Pornografía y pospornografía: análisis estético-político sobre la representación del cuerpo en la contemporaneidad. *ESCENA. Revista De Las Artes*, 80(1), 179–204.  
<https://doi.org/10.15517/es.v80i1.42480>
- . (2022). Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*. *Revista De Filosofía De La Universidad De Costa Rica*, 61(161), 11-24.  
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/49411>
- Breton, A. ([1992] 2001). *Manifiestos del surrealismo*. (2.ªed) (Trad. Aldo Pellegrini). Argonauta.
- Bond Stockton, K. (2009). *The Queer Child, or Growing Sideways in the Twentieth Century*. Duke University Press.
- Bourlez, F. y Tempête, M. (2021). Hacia un psicoanálisis *queer*. Entrevista a Fabrice Bourlez. (Trad. carlos arévalo plá y Marcelo Real). *ñácate*.  
<http://www.revistanacate.com/wp-content/uploads/2021/09/Entrevista-a-F.-Bourlez.pdf>
- Butler, J. ([1990] 2019). *El Género en Disputa*. (Trad. Mª Antonia Muñoz). Paidós.

- . ([1993] 2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. (2.ªed) (Trad. Alcira Bixio). Paidós.
- Conley, T. (2005). Molar. En Parr, A. (Ed.). *The Deleuze Dictionary* (pp.171-172). Edinburgh University Press.
- Cronenberg, D. ([1992] 2020). *Cronenberg por Cronenberg*. (Ed. Chris Rodley) (Trad. Javier Mattio). El cuenco de plata.
- . (Director). (2022). *Crimes of the future*. [Película]. Serendipity Point Films.
- Cuevas del Barrio, J. (2013). El posicionamiento de Sigmund Freud ante el Surrealismo a través de la correspondencia con André Breton. *Espacio Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, (1). 277-293.  
<https://doi.org/10.5944/etfvii.1.2013.7028>
- culturalcoop. (7 de mayo de 2014). *Conferencia de Teresa de Lauretis. Género y teoría queer*. [Video]. YouTube.  
[https://www.youtube.com/watch?v=SY\\_5x0BdlFk&ab\\_channel=culturalcoop](https://www.youtube.com/watch?v=SY_5x0BdlFk&ab_channel=culturalcoop)
- Davidson, A. I. ([2001] 2004). *La aparición de la sexualidad*. (Trad. Juan Gabriel López Guix) Alpha Decay.
- De Lauretis, T. (2000). *Diferencias*. (Trad. María Echániz Sans). horas y HORAS.
- . (2010). *Freud's drive. Psychoanalysis, literature and film*. palgrave macmillan.
- . (2015). Género y teoría queer. *Mora*, (21), 107-118.  
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/2402>
- Dejours, C. (2016). El apuntalamiento. *Après-coup. Revista de psicoanálisis*. (1).
- Deleuze, G. ([1967] 2017). *Presentación de Sacher-Masoh. Lo frío y lo cruel*. (Trad. Irene Agoff). Amorrortu.

- . ([1968] 2002). *Diferencia y repetición*. (Trads. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). Amorrortu.
- . (1995). Deseo y placer. (Trad. Javier Sáez) En *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* (23), 3-17.
- Deleuze, G. y Guattari, F. ([1980] 2015). *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*. (12ªed.) (Trad. José Vásquez Pérez). Pre-Textos.
- . ([1991] 1997). *¿Qué es la filosofía?* (4ªed.) (Trad. Thomas Kauf). Anagrama.
- Despret, V. ([2015] 2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. (Trad. Pablo Méndez). Cactus.
- . ([2019] 2022). *Habitar como un pájaro: modos de hacer y pensar los territorios*. (Trad. Sebastián Puente). Cactus.
- Didi-Huberman, G. ([2009] 2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. (Trad. Juan Calatrava). Abada.
- Edelman, L. ([2004] 2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte* (Trads. Javier Sáez y Adriana Baschuk). EGALES.
- Felipe, L. (2022). *Historia universal de after*. (Trad. Alejo Ponce de León). Caja Negra.
- Festival de Cannes. (28 de mayo de 2017). *POST PALMARES - Press Conference - EV - Cannes 2017*. [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=TbpyDnZFEFE&ab\\_channel=FestivaldeCannes%28Oficiel%29](https://www.youtube.com/watch?v=TbpyDnZFEFE&ab_channel=FestivaldeCannes%28Oficiel%29)
- Fischer, E. ([2004] 2014). *Estética de lo performativo*. (2ªed) (Trads. Diana González Martín y David Martínez Perucha). Abada.

- Foster, H. ([1993] 2008). *Belleza Compulsiva*. (Trad. Tamara Stuby). Adriana Hidalgo.
- . ([1996] 2001). *El retorno de lo real*. (Trad. Alfredo Brotons Muñoz). Akal.
- Foucault, M. ([1976] 2007). *Historia de la Sexualidad. 1 - la voluntad de saber*. (31ªed) (Trad. Ulises Guiñazú). Siglo XXI.
- . ([1999] 2007). *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. (Trad. H. Pons). Fondo de Cultura Económica.
- . ([2003] 2007). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. (Trad. H. Pons). Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. ([1898] 1992). La sexualidad en la etiología de las neurosis. En *Obras completas*. (2.ªed) (Vol. III) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.251-276). Amorrortu.
- . [(1905] 1992). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas*. (2.ªed) (Vol. VII) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.109-222). Amorrortu.
- . ([1914] 1992). Introducción del narcisismo. En *Obras completas*. (2.ªed) (Vol. XIV) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.65-98). Amorrortu.
- . ([1915] 1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*. (2.ªed) (Vol.XIV) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.105-134). Amorrortu.
- . ([1917a] 1992). 20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos. En *Obras completas*. (2.ªed) (Vol. XVI) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.277-291). Amorrortu.
- . ([1917b] 1992) Una dificultad del psicoanálisis. En *Obras completas*. (2.ªed) (Vol. XVII) (pp.125-136). Amorrortu.
- . ([1919] 1992). Lo ominoso. En *Obras completas*. (2.ªed) (Vol XVII) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.215-252). Amorrortu.

- . ([1920] 1992). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas*. (2.<sup>a</sup>ed) (Vol. XVIII) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.1-62). Amorrortu.
- . ([1930] 1992). El malestar en la cultura. En *Obras completas*. (2.<sup>a</sup>ed) (Vol. XXI) (Trad. José Luis Etcheverry) (pp.57-140). Amorrortu.
- García L. G. (1983). Prólogo a la edición española. En R. Schérer. *La pedagogía pervertida* (pp.5-12). Laertes.
- Geirola, G. ([2000] 2017). *Teatralidad y experiencia política en América Latina. (1957-1977)*. (2.<sup>a</sup>ed). Argus-a.
- Genet, J. ([1953] 2018). *Querelle de Brest*. (Trad. Tununa Mercado). El cuenco de plata.
- Gudiño, A. y Roach, J. (Ed.) (11 de enero del 2022). *Artist of the week. Andrés Gudiño*. <https://lv3official.com/andres-gudin%CC%83o/>
- Halberstam, J. ([2011] 2018). *El arte queer del fracaso*. (Trad. Javier Sáez). EGALES.
- Halwani, R. (2018). Sex and Sexuality. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/sex-sexuality/>>.
- Han, B-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. (Trad. Raúl Gabás). Atamansha.
- Hardt, M. y Negri, A. ([2000] 2006). *Imperio*. (Trad. Alcira Bixio). Paidós.
- Hernández Morales, Ixmucané (2021). *Filosofía Teatral ImPaYasa. Sistematización de Experiencias, período 2014-2015*. [Tesis de licenciatura]. Universidad de Costa Rica.
- Hocquenghem, G. ([1972] 2009). *El deseo homosexual*. (Trad. Geoffroy Huard de la Marre). Melusina.

- Johnson, D. (2013). *Pleading in the blood. The art and performances of Ron Athey*. The University of Chicago Press.
- Jones, A. (2006). Estudio. En Warr, T. (ed.) y Jones, A. *El cuerpo del artista*. Phaidon.
- Krafft-Ebing, R. ([1894] 2012). *Psychopathia Sexualis*. Forgotten Books.  
[https://ia801501.us.archive.org/21/items/PsychopathiaSexualis1000006945/Psychopathia\\_Sexualis\\_1000006945.pdf](https://ia801501.us.archive.org/21/items/PsychopathiaSexualis1000006945/Psychopathia_Sexualis_1000006945.pdf)
- Lacan, J. ([1964] 2007). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. (Trad. Diana S. Rabinovich). Paidós.
- LADA. (16 de enero de 2020). RON ATHEY. [Video]. Vimeo.  
<https://vimeo.com/385300304>
- Laplanche, J. ([1970] 2011). *Vida y muerte en psicoanálisis*. (2.ªed) (Trad. Matilde Horn). Amorrortu.
- Laplanche, J. y Pontalis, J-B. ([1967] 2008). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós.
- . (1985). *Fantasía Originaria, Fantasía de los Orígenes, Orígenes de la fantasía*. (Trad. Stella Abreu). Gedisa.
- Latorre Ruiz, E. y Azpiazu Carballo, J. (2017). Homonormatividad. En R. Platero Méndez, M. Rosón Villena y E. Ortega Arjonilla. (Eds). *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp.254-261). bellaterra.
- Lucrecio, T. ([1961] 1976). *De rerum natura. De la naturaleza*. (Trad. Eduard Valentí Fiol). BOSCH.
- Marcuse, H. ([1953] 2010). *Eros y Civilización*. (Trad. Juan García Ponce). Ariel.
- Martínez Ramírez, R. y Reyes García, S. (2022). Infantilización, *educastración* y deseo: pensar lo *queer* en la pedagogía. *La Ventana*. 6 (56). 10-44.  
<https://doi.org/10.32870/lv.v6i56.7548>

- Mieli, M. ([1977] 1979). *Elementos de crítica homosexual*. (Trad. Joaquín Jordá). Anagrama.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York University Press.
- Néret, G. (2015). *erotica universalis*. TASCHEN.
- Nitsch, H. (1993). Todos los cinco sentidos (El teatro del misterio orgiástico: un teatro de los sentidos). (Trad. Luis Acosta). En G. Picazo (Coord.<sup>a</sup>). *ESTUDIOS SOBRE PERFORMANCE* (pp.51-65). Centro Andaluz de Teatro.
- Online Etymology Dictionary. (2024). Kink. Recuperado de <https://www.etymonline.com/search?q=kink>
- . (2022). Perversion. Recuperado de <https://www.etymonline.com/search?q=perversion>
- . (2022). Sexuality. Recuperado de [https://www.etymonline.com/search?q=sexuality&ref=searchbar\\_searchhint](https://www.etymonline.com/search?q=sexuality&ref=searchbar_searchhint)
- Ortega Cruz, C. (2008). Aportaciones del pensamiento queer a una teoría de la transformación social. *Cuadernos del Ateneo*. (26). 42-56. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3106553>
- Perniola, M. ([1997] 2016). *La estética contemporánea*. (Trad. Francisco Campillo). La balsa de la Medusa.
- Picazo, G. (1993). La *performance*: de las primeras acciones a los multimedia de los ochenta. En G. Picazo (Coord.<sup>a</sup>). *ESTUDIOS SOBRE PERFORMANCE* (pp.15-30). Centro Andaluz de Teatro.
- Preciado, B. ([2000] 2011). *Manifiesto contrasexual*. Anagrama.

- . (2009). Terror Anal: Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. En G. Hocquenghem. *El Deseo Homosexual*. Melusina. 133-172.
- Preciado, B. P. ([2008] 2017). *Testo Yonki*. (4.ª ed.). Espasa.
- . (2019). *Un apartamento en Urano*. Anagrama.
- . (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Anagrama.
- . (2022). *Dysphoria mundi*. Anagrama.
- Real Academia Española. (2022). Implante. *Diccionario de la lengua española*. (23ª ed.). <https://dle.rae.es/implante>
- Rubin, G. (1984). *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. [www.museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/150121gaylerubin.pdf](http://www.museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/150121gaylerubin.pdf)
- . (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología* 8(30). 95-145. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15478/13814>
- Sáez, J. (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*. SÍNTESIS.
- Schérer, R. ([1972] 2009). Un desafío al siglo. En G. Hocquenghem. *El Deseo Homosexual* (pp.9-17). Melusina.
- . ([1974] 1983). *La pedagogía pervertida*. (Trad. Jerónimo Juan Mejía) Laertes.
- Schérer, R. y Hocquenghem, G. (1979). *Álbum sistemático de la infancia*. (Trad. Alberto Cardín). Anagrama.
- Sibertin-Blanc, G. (2010). Deleuze y las minorías: ¿cuál “política”? En Y. C. Zarka (Dir.) *Deleuze político* (pp.45-64). Nueva Visión.

- Sloterdijk, P. ([1983] 2003). *Crítica de la razón cínica*. (Trad. Miguel Ángel Vega) Siruela.
- . ([2001a] 2011). Reglas para el parque humano. En P. Sloterdijk, *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. (Trad. Joaquín Chamorro Mielke). Akal.
- . ([2001b] 2011). La humillación por las máquinas (sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época). En P. Sloterdijk, *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. (Trad. Joaquín Chamorro Mielke). Akal.
- . ([2005] 2010). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. (2.<sup>a</sup> ed.) (Trad. Isidoro Reguera). Siruela.
- . ([2006] 2014). *Esferas III*. (3.<sup>a</sup> ed.) (Trad. Isidoro Reguera). Siruela.
- . ([2009] 2011). *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. (2.<sup>a</sup> ed.) (Trad. Jorge Seca). Siruela.
- . ([2011] 2017). *Estrés y libertad*. (Trad. Paula Kuffer). Godot.
- Taylor, D. (2015). *El archivo y el repertorio. El cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. (Trad. Anabelle Contreras Castro). Universidad Alberto Hurtado.
- Vázquez Parra, J. C. (2021). Las olas del movimiento LGBTIQ+. Una propuesta desde la historiografía. *Revista Humanidades*, 11(2). <https://doi.org/10.15517/h.v11i2.47311>
- Von Trier, L. (Director). (2013). *Nymphomaniac: Vol I*. [Película]. Zentropa Entertainments.
- Waldberg, P. (2004). *Dadá. La función del rechazo. El Surrealismo. La búsqueda del punto supremo*. Fondo de Cultura Económica.