



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
affectio@antares.udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2013
Santiago Peidro
REFLEXIONES ACERCA DE LA CAÍDA DEL PADRE Y LAS MINORÍAS SEXUALES
Revista Affectio Societatis, Vol. 10, N° 19, diciembre de 2013
Art. # 9
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

REFLEXIONES ACERCA DE LA CAÍDA DEL PADRE Y LAS MINORÍAS SEXUALES

Santiago Peidro¹
UBA/CONICET, Argentina
santiagopeidro@gmail.com

Resumen

Este trabajo se enmarca en mi proyecto de tesis doctoral titulado *Identidades sexuales no hegemónicas en el cine argentino: confrontación entre el psicoanálisis, los estudios de género y la hermenéutica*. La idea de este avance de investigación es problematizar algunas hipótesis sostenidas desde gran parte del psicoanálisis de orientación lacaniana, con J-A. Miller y Eric Laurent como principales exponentes, respecto de la inexistencia del Otro, la caída del padre y los significantes amo, a los que suele recurrirse para explicar diversos síntomas y problemáticas sociales. A la luz de las reivindicaciones que diversas minorías sexuales llevan a cabo en nuestra contemporaneidad, y tomando algunas referencias de Judith Butler y Michel Foucault, la propuesta de este trabajo es cuestionar dichas hipótesis a fin ampliar las posibilidades de análisis al respecto.

Palabras clave: comunidades de goce, discurso del amo, caída del padre, minorías sexuales.

REFLECTIONS ON THE FALL OF THE FATHER AND SEXUAL MINORITIES

Abstract

This paper is part of my doctoral thesis project named *Non-hegemonic sexual identities in the Argentine cinema: confrontation between*

¹ Licenciado en Psicología, Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Psicología de la misma universidad. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Docente de la cátedra "Nuevas presencias de la sexualidad", Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

psychoanalysis, gender studies, and hermeneutics. The aim of this research advance is to discuss some hypotheses that are supported by a large part of the psychoanalysis of Lacanian orientation —being J-A. Miller and Eric Laurent their main exponents— in relation to the inexistence of the Other, the fall of the father, and the master signifiers —those commonly utilized to explain diverse symptoms and social problems—. In the light of claims that various sexual minorities carry out in our contemporaneity, and taking some references from Judith Butler and Michel Foucault, the purpose of this paper is to question such hypotheses in order to expand the scope of analysis in this regard.

Keywords: *jouissance* communities, discourse of the master, fall of the father, sexual minorities.

RÉFLEXIONS SUR LA CHUTE DU PÈRE ET LES MINORITÉS SEXUELLES

Résumé

Le présent travail fait partie du projet de thèse de doctorat intitulé «Identités sexuelles non-hégémoniques dans le cinéma argentin: confrontation entre la psychanalyse, les études de genre et l'herméneutique». Ce rapport de l'état de la recherche a pour but d'examiner quelques hypothèses soutenues par plusieurs représentants de la psychanalyse d'orientation lacanienne, J-A. Miller et Eric Laurent en particulier, en ce qui concerne l'inexistence de l'Autre, la chute du père et les signifiants maître, notions auxquelles on fait souvent appel afin d'expliquer les divers symptômes et problématiques sociales. Ainsi, à la lumière des revendications faites par les diverses minorités sexuelles d'aujourd'hui, et basé sur quelques références de Judith Butler et Michel Foucault, ce travail cherche à remettre en question ces hypothèses, dans le but d'élargir les possibilités d'analyse à propos de ce sujet.

Mots-clés : communautés de jouissance, discours du maître, chute du père, minorités sexuelles.

Recibido: 27/01/13

Aprobado: 15/04/1

Introducción

La hipótesis que plantea este escrito sostiene que no es adecuado hacer una lectura de las minorías sexuales y sus reivindicaciones únicamente con los supuestos psicoanalíticos vinculados a la caída del padre y los significantes amo, y el Otro que no existe, sino que para ello se requieren otro tipo de herramientas que permitan abrir un nuevo campo de investigación para el psicoanálisis.

La nostalgia de los grandes designios

Desde gran parte del psicoanálisis de orientación lacaniana, fundamentalmente —aunque no exclusivamente— el transmitido por Jacques-Alain Miller, Eric Laurent y aquellos que integran la Asociación Mundial de Psicoanálisis, se enfatizan como hipótesis centrales para comprender una diversidad de sintomatologías o problemáticas sociales y políticas, la caída del padre y los significantes amo, que ya no comandarían la vida de hombres y mujeres como solían hacerlo en otros tiempos. Como consecuencia de esta transformación se produciría una “nostalgia por los grandes designios” (Miller, 1996-97: 20), donde lo simbólico ni siquiera alcanzaría para atravesar el eje imaginario, tal como Jaques Lacan lo indicaba en su esquema Lambda; donde el mundo que habitamos se habría vuelto “un paisaje apocalíptico.” (Miller, 1996-97: 15)

La célebre frase de Friedrich Nietzsche, “Dios ha muerto”, escrita en *La ciencia jovial* (1882), ya se refería a la caída de los ideales, el fin de la metafísica y las verdades absolutas. También suponía una dificultad para posicionarnos en un terreno firme, puesto que si Dios, para Nietzsche, implicaba el horizonte de inteligibilidad, con su muerte se abría un perspectivismo, un mundo plurívoco e inagotablemente abierto a las transformaciones y a un nuevo paisaje, considerando que jamás hubo “un hecho más grande, siendo que quien nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora.” (Nietzsche, 1998/1882: 117)

La declinación social de la *imago* paterna que Lacan describió en *La familia* (1938), mientras afirmaba no ser “de aquellos que lamentan un supuesto aflojamiento del vínculo familiar” (p. 74), coincide con la época de finales del siglo XIX descrita por Nietzsche. Sin embargo, si realizamos un somero análisis de las novedades bibliográficas y reseñas de jornadas propias del psicoanálisis de orientación lacaniana de fines del siglo XX y comienzos del XXI, advertimos que abundan las referencias a “nuevas patologías”, “nuevas subjetividades”, “nuevas nominaciones”, “nuevas comunidades de goce”, entre tantas otras innovaciones, adjudicándole a las mismas ser consecuencia de la declinación paterna, como si esta fuera una novedad de la era del consumo,

las redes sociales, internet, los avances tecnológicos o incluso de la legitimación social de ciertas prácticas sexuales y matrimoniales.

No fue sino con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa en 1789, que se produjo un verdadero punto de inflexión respecto de la subjetividad moderna. Fue con el fin del Antiguo Régimen que se plasmó el pasaje del modo de producción feudal al capitalista y así fueron modificándose las relaciones de dominación y explotación propias de la legítima autoridad coercitiva señorial ejercida sobre los trabajadores campesinos, quienes carecían hasta entonces de derechos jurídicos y políticos. Estos cambios en los modos de producción social, de la mano de una ‘libertad’ asentada en la propiedad privada y la igualdad de derechos civiles (sólo para los varones) repercutió, sin dudas, en las estructuras familiares y sociales de entonces, en los tiempos previos al surgimiento del psicoanálisis.

Miller se refiere a la época actual como la época “lacaniana del psicoanálisis” (1996-97: 11) en la que los desengañados saben, de alguna manera, que el Otro es sólo un semblante. No obstante lo cual, las familias burguesas de la Viena de Freud habían sido ya de algún modo atravesadas por las ideas de la Revolución y de la Declaración de los derechos del hombre, donde la ‘autoridad paterna’ ya estaba en declive. Lacan indica que Viena era por ese entonces “el *melting pot* de las formas familiares más diversas” (1938: 75), de los semblantes más variados. Por lo cual, eso que hoy en día es sostenido —la caída del padre— como una novedad que permite explicar los más variados y novísimos síntomas, ya había comenzado, si se quiere, hace más de cien años ¿O acaso los padres de los célebres casos freudianos de Dora y Juanito por ejemplo, no se correspondían ya con los efectos de esa declinación? Si hoy tenemos familias ensambladas, monoparentales, homoparentales, entre otras, que serían producto de la metamorfosis de una estructura familiar previa, dada por la declinación de la función y autoridad del padre;² en el Imperio austro-húngaro coexistían diversos tipos de agrupamientos de campesinos esclavos, familias pequeño burguesas, paternalismos feudales y mercantilistas, parejas homosexuales y demás uniones tan variadas como las nuestras, siendo que a estas últimas se les suele endilgar toda una ‘nueva’ serie de síntomas o patologías, “que podrían reunirse en tres grandes grupos: las llamadas patologías del acto (impulsiones, violencias, etc.),

2 Merece la pena señalar en este punto que cuando a fines de los años 30 Lacan se ocupa de conjugar lo social con el sujeto, no hace uso del registro simbólico en cuanto tal, sino que lleva a cabo su análisis recurriendo a un término —imago—, del que se sirve para conectar lo imaginario con lo simbólico. Será más adelante en su enseñanza, hacia los años 50, cuando Lacan formule la función paterna considerándola, por un lado, como relativa al mundo de la realidad cotidiana y de sus implicaciones imaginarias y, por otra parte, como relativa a la estructura, es decir, correlativa a lo simbólico en cuanto tal. Así, “la función paterna concentra en si relaciones imaginarias y reales, siempre más o menos inadecuadas a la relación simbólica que la constituye esencialmente.” (Lacan, 1953: 267) De este modo, como señala Di Ciaccia, “la cuestión de Dios, entonces, no hay que ponerla en relación con el padre sino con la función paterna y, en último análisis, con el valor de lo simbólico como tal.” (2006: 3) Finalmente, “es en el Nombre-del-Padre que debemos reconocer el sostén de la función simbólica, que desde el albor de los tiempos históricos identifica su persona con la figura de la ley (Lacan, 1953: 267).

las patologías de la angustia (ataques de pánico, ansiedades), y las patologías del consumo (adicciones, trastornos de la alimentación, etc.).” (Sauval, 2008, s.p.)

Incluso el arte de masas ha mostrado esa caída hace ya muchos años, las comedias de *re-matrimonio* del cine argentino y *hollywoodense* que inundaron las pantallas hacia los años 30 y 40 del siglo XX, ponían también en primer plano hombres que presentaban una virilidad diferente respecto de la tradicional, varones que se paseaban en pijama por la casa y se dedicaban a las tareas del hogar, eran ya correlativos a ese declive de la imagen paterna, junto con el primer feminismo que antes del siglo XX ya luchaba por la emancipación civil y la igualdad de derechos de las mujeres.

Si la declinación del padre, la caída del Otro y de los grandes designios, ya estaba presente desde, incluso, antes del nacimiento del psicoanálisis, no parece ser entonces una particularidad de nuestro siglo, ni del anterior siquiera, ¿a qué nos referimos, los psicoanalistas, cuando hablamos de ‘época’, de ‘nuestra época’ o de ‘época actual’? ¿Se trata de una división del tiempo histórico basada en un antes y un después marcado por esa misma caída? De ser así, estaríamos abarcando siglos de historia y la variable elegida se volvería un tanto inocua. Si suponemos que lo que diferencia ‘nuestra época’ de la pasada es fundamentalmente la declinación paterna, con todas sus repercusiones y consecuencias innegables, resulta problemático abordar las subjetividades del siglo XXI o los llamados “síntomas contemporáneos” a partir de esa única variable, puesto que, en principio, apelar a ese recurso, por más vigente que pudiera ser —tal vez requeriría un trabajo más riguroso, de todos modos— impide aproximarse a análisis más específicos de los asuntos de nuestra contemporaneidad, y sugiere leer a los niños de los años 2000 y a los hijos de la Revolución del siglo XVIII bajo una misma perspectiva, cuando claramente no se trata de lo mismo.

Miller (2002-2003) toma la citada frase de Nietzsche como una bisagra entre el discurso religioso y el capitalista, el cual, como señalaba antes, no nació en el siglo XXI, aunque sí es posible que la década de los 90 del siglo XX, por lo menos en la Argentina, con el auge del neoliberalismo, las privatizaciones, la globalización, la convertibilidad económica, entre otras, haya producido una modificación en los lazos sociales. “La frase de Nietzsche, como bisagra, promueve más bien el plus de goce, la plusvalía, en cambio la religión promueve el sacrificio.” (Goldenberg, 2008, s.p.) Algunos pensadores como Bauman (1999) denominaron modernidad líquida a esa figura del cambio y de la transitoriedad, de la desregulación y liberalización de los mercados, que intenta dar cuenta de la precariedad de los vínculos humanos en una sociedad privatizada y definida por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones. Sin embargo, vale la pena relativizar un poco esta volatilidad anónima, puesto que los mercados no están tan desregulados como podría suponerse, sino que responden a grupos económicos muy precisos y perfectamente identificables, con intereses muy concretos que intervienen en las relaciones económicas, sociales y políticas de modos también

muy específicos. Y si bien por estos días hay quienes se sorprenden con los contratos pre-nupciales producto de lazos lábiles propios de nuestra época, no hay que olvidar que ya en la antigüedad el matrimonio era un medio para obtener beneficios, para asegurar la descendencia y el futuro en la vejez, también para realizar alianzas políticas o transferir patrimonio. Eso, aparentemente, no ha cambiado.

El padre que figura en los textos de Freud, que da origen al malestar en la cultura, es un padre que ya ha muerto y es fundador de una ley y una prohibición que impone una renuncia al goce. Al inicio, el padre está muerto, indica Lacan (1969-70), sólo resta el Nombre del Padre y todo gira alrededor de esa función de nominación. La declinación del Nombre del Padre y el estatuto inconsistente del Otro simbólico tuvo como consecuencia la pluralización de los Nombres del Padre, al tiempo que se multiplicaron los cultos y las religiones; hoy cada uno quiere un Dios a su medida, en cambio, “el monoteísmo hace consistir al Otro” (Miller, 1996-97: 26). Si bien existe una suerte de solidaridad entre el ‘Dios ha muerto’ y ‘El Otro que no existe’, Lacan se refiere a un Otro Simbólico que ya no es el Dios nietzschiano, ni tampoco el padre freudiano, sino el Otro del lenguaje, de la nominación, de la ley y el discurso social que es hablado y que trae consigo una manera de regulación de los individuos que están amparados y nominados por él.

El psicoanálisis como regulador del orden social

Ahora bien, es probable que analizar sucesos sociales variados desde una misma perspectiva conduzca a conclusiones inadecuadas. El psicoanálisis transmitido por psicoanalistas, en muchas ocasiones, ha ocupado sin proponérselo un papel de regulador del orden social, por lo menos durante las últimas décadas: ya sea a propósito de las leyes sobre la bioética, la parentalidad (en contraposición a la paternidad), la homosexualidad, las cuestiones de género, o la diversidad sexual en general. Hay quienes escriben en nombre de ‘El psicoanálisis’, para manifestarse bajo su amparo, sobre la vida social, sexual y familiar de Occidente, sosteniendo hipótesis muchas veces endebles en su argumentación, pero siempre sostenidas por alguna cita a la autoridad que en varias ocasiones se encuentra descontextuada. Con una fuerte convicción por sentar posición respecto de qué es el derecho, la ley y cómo deberían organizarse las familias, las parejas, las relaciones sexuales y amorosas, suelen remitirse y a veces hasta añorarse una época dorada a la que se hace referencia, intentando con ello abarcar todas las problemáticas sociales: la época del Otro consistente, la de un padre erguido, un discurso del amo que hacía operar una ley que permitía el funcionamiento del orden social. Y así como desde el psicoanálisis se critica ávidamente el discurso psiquiátrico que cataloga, diagnostica y orienta los tratamientos basándose en el manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM), muchos psicoanalistas que jamás hablarían de ‘parafilias’ o ‘disforias de género’, catalogan una diversidad de síntomas sociales o subjetivos, sin mucha rigurosidad, bajo

la fórmula que indicaba Lacan hacia 1970, la del 'ascenso del objeto a al cenit social', como si con ello se acabara la cuestión.

Didier Eribon, discípulo y biógrafo de Michel Foucault, en una conferencia dictada en la *Escuela de la Causa Freudiana* de París en febrero de 2004 titulada *¿Existe una vida intelectual progresista en Francia?* cita algunos ejemplos de afirmaciones extravagantes hechas sobre la homosexualidad por parte de psicoanalistas franceses de dicha Escuela: "un analista se lamenta en la *Revue Francaise de Psychanalyse* al ver pasar a la *Gay Pride* bajo sus ventanas, escribiendo que se corre el riesgo de que cada vez sea más difícil curar a los homosexuales si deciden instalarse en la 'denegación de su dramal'" (Eribon, 2004, s.p.) Otro psicoanalista citado, también francés, anuncia que "los niños 'simbólicamente modificados', es decir, aquellos que fueron educados por padres del mismo sexo, ya no sabrán hablar, puesto que el acceso al lenguaje necesita ser construido por un padre y una madre." (Eribon, 2004, s.p.) Entre tantas otras citas no referidas Eribon, de diversos ámbitos psicoanalíticos, también puede leerse que "la personalidad más representativa en la prostitución masculina, es la del travesti." (Levy, 2010: 59) O que "entre los casos de prostitución masculina encontramos esencialmente el dominio de prácticas homosexuales que nada tienen que ver con la neurosis." (Levy, 2010: 59) Otro ejemplo encontrado es el de un artículo que se propone, sin prejuicios, abordar la adopción de niños por parte de parejas homosexuales. Allí se citan otros autores y estudios estadísticos a partir de los cuales se concluye que "los niños educados por padres homosexuales no hacen necesariamente elecciones de objeto de la misma naturaleza que sus padres", no existiendo "razones teóricas ni prácticas que nos hagan suponer que la homoparentalidad pueda generar patologías graves." (Montero, 2008, s.p.) La aprobación o el beneplácito que desde este artículo se daría para la adopción por parte de parejas homosexuales no oculta los prejuicios sostenidos desde su enunciación, dejándose entrever allí el riesgo supuesto de que los niños criados por una pareja del mismo sexo pudieran no ser heterosexuales o padecer graves patologías. ¿Por qué merece ser investigada la "naturaleza" de objetos que elegirán esos niños? Si sus elecciones fueran de la misma clase que la de sus padres o madres homosexuales, ¿habría que negar el derecho a adoptar? Sea como fuera, la homosexualidad se presenta aquí subrepticamente como un fenómeno adverso respecto de la heterosexualidad. Numerosos son también los artículos donde puede leerse la marcada preocupación por el modo en que los niños de la parentalidad se orientarán hacia el otro sexo, cómo si no hubieran existido desde siempre niños de madres solteras, padres viudos, criados por tías, en orfanatos, padres o madres homosexuales, entre otros. Como si la identificación al padre sólo ocurriera respecto del padre que aportó su espermatozoide, del cual Lacan (1969-70) se burla comentando que ese es el único padre real, pero que a nadie se le ocurrió jamás decir que era hijo de tal o cual espermatozoide. Por último, no porque escaseen los ejemplos, una psicoanalista de orientación lacaniana sostiene que "lo que quizá exprese más claramente lo específico de la homosexualidad, sea la preferencia por una mismidad en tanto que opuesta a la diferencia sexual." (Salafia, 2010: 37) Es decir, la diferencia sexual, entendida aquí

desde el más lato sentido común como pene-vagina, retomando así un esencialismo casi no referido en ningún otro campo de las llamadas ciencias humanas o sociales.

Ante este panorama, Eribon se pregunta:

¿En qué se ha convertido la función del psicoanálisis para que pueda convocarse de tal manera en la arena política a fin de asegurar el control de las prácticas sociales, de legitimar el orden establecido en nombre de un 'saber' que exigiría que uno se opusiera a las reivindicaciones que se abren paso en la sociedad, e incluso en las vidas reales que ya tienen su lugar en ella? (2004: s.p)

El filósofo francés considera que el psicoanálisis “nos hace creer que es una Ciencia que describe los principios del acceso del niño a la cultura y al lenguaje, en una palabra, al estatus de sujeto humano —siendo el principio fundamental la diferencia de los sexos— por lo que esta ideología pseudo-científica puede imponer su política.” (Eribon, 2004, s.p.) Agrego aquí que la diferencia de los sexos, como señalé antes, suele leerse como una diferencia esencialista que recurre a la noción de biología.

Eribon afirma que el sistema oculto de Lacan “es una defensa de la sociedad tradicional, con la preeminencia de los hombres sobre las mujeres, y de la familia tradicional; con la preeminencia del padre sobre la madre”. Sostiene también que “Lacan estaba obsesionado con la amenaza que en su opinión representaba para la civilización lo que él llamaba la ‘desvirilización’ de los hombres y de la sociedad” siendo que esto “se transparenta muy claramente en los textos del principio [...]” (Eribon, 2004, s.p.) El problema de este filósofo y de muchos teóricos *queer* o representantes de los estudios de género, es que no consideran, en las críticas que hacen del pensamiento lacaniano, toda la enseñanza de Lacan posterior a los años 70, donde se incluyen las elaboraciones no sólo de las fórmulas de la sexuación, sino su trabajo posterior en torno a la utilización de los nudos para dar cuenta de lo más singular de cada sujeto, su *sinthome*. Sin embargo, el reduccionismo con el que a veces se critica al psicoanálisis desde otros campos de saber, no quita que muchos psicoanalistas contemporáneos teman que los cambios culturales y jurídicos que se están produciendo a nivel de las relaciones entre los sexos, el género y el matrimonio, influyan negativamente en la práctica del psicoanálisis o produzcan algún tipo de amenaza que los haga querer retornar, como si fuera posible, a una supuesta época de esplendor donde el Nombre del Padre y el discurso del amo ordenaban y disponían los elementos en el entramado social. “Es probable que con la parentalidad, incluso si el orden familiar se encuentra transformado, los síntomas tienen todavía muchos días por delante.” (Brousse, 2006: 68) ¿Acaso los síntomas podrían desaparecer por estas transformaciones sociales?

La vigencia del Discurso del amo y las 'comunidades de goce'

Para especificar de qué hablamos cuando nos referimos al Discurso del amo, resulta esclarecedor remitirse a la antropología estructural levi Straussiana, y específicamente al pasaje que se produce entre las sociedades llamadas 'frías' y las 'calientes'. Las primeras estaban caracterizadas por su modo mecánico, nómada y ahistórico de funcionamiento. Tras la revolución neolítica de hace casi diez mil años, se produce el pasaje a las sociedades 'calientes', las cuales funcionan sobre principios termodinámicos (Levi-Strauss, 1958). Son sedentarias, productoras y grandes generadoras de energía. Debido a la aparición de excedentes en la producción en dichas sociedades, comienzan a surgir especializaciones, división del trabajo, comercio y, como consecuencia, la acentuación de las diferencias sociales, la necesidad de organizaciones complejas, leyes, jerarquías y diferenciaciones entre castas y clases. Surgen también los esclavos, y con ellos, los amos. La modalidad de vínculo social del discurso del amo comenzó cuando alguien tomó el mando y se hizo obedecer. Evidentemente a lo largo de los siglos la presentación de ese amo y su justificación ha variado. No es lo mismo un amo que actúa con el látigo, que otro que utilizando sus cuerdas vocales se ampara en justificaciones providenciales. La violencia que en un recinto legislativo o en los medios de comunicación puede ejercerse (como se ha visto en los debates en torno a la modificación de la ley de matrimonio argentino en 2010) contra los homosexuales, para privarlos de derechos civiles, amparándose en argumentaciones biologicistas o religiosas, podría parecer menos atroz que los apedreamientos o latigazos a aquellos seres humanos de sexualidades diversas a la hegemónica en otros tiempos. Pero no es posible medir cuales de esas formas resultan más violentas. Solo sabemos que las formas son otras. Ya sea el caudillo, el verdugo, el predicador o el monarca, todos comparten el lugar de mando y la subordinación y obediencia que generan. El surgimiento de un sistema de relaciones asimétricas de poder introduce así el discurso del amo, donde aparece un elemento simbólico encarnado por el líder, el padre, el rey, la reina, el jefe de Estado o el Dios monoteísta. En fin, el amo.

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

Ahora bien, si el discurso del amo reparte verticalmente los elementos en el entramado social, esto no opera sino "bajo condiciones sociales que regulan la identificación y el sentido de viabilidad" (Butler, 2004: 22) circunscribiendo lo que es decible y vivible. Porque el discurso del amo ordena las cosas, como señala Miller (1989-90: 403), pero es cuestionable, como suele afirmarse también, que las pacifique, como cuando se dice que "en la civilización contemporánea asistimos a la declinación cada vez mayor no sólo de la figura del padre sino de la función paterna como tal. Función del padre que ordena, pacifica y permite que el ser hablante se

oriente.” (Negri, 2007: 13) La pacificación implica a su vez el acallamiento de aquello que queda excluido tras la misma operación ordenadora.

Bajo la sociedad concebida ilusoriamente como una unidad subyace una multiplicidad que no constituye un todo cerrado. Esa diversidad está expresada en los lazos o vínculos sociales —o discursos—. De acuerdo con Miller, “para Lacan, el lazo social es una relación de dominación.” (2003, s.p.) Miller llama “lazo dominial” a aquel que comporta la dominación de uno sobre otro. Mientras que el mundo *gay*, lésbico, trans, entre otros, se mantenga en privado no supone riesgos mayores para la hegemonía dominante —e incluso la sostiene—. Pero cuando grupos de *gays* comienzan a manifestarse juntos y a caminar bajo las ventanas del consultorio de aquel psicoanalista de la *Escuela de la Causa Freudiana* y luchar por iguales derechos que los no *gays*, se borra la diferencia entre ambos, diluyéndose el límite que separa a unos de otros en el entramado social. La ‘*desgayización*’ de algunas sociedades a partir de las modificaciones en las leyes de matrimonio, adopción, identidad de género, entre otros, lleva a los militantes anti-homosexuales a apelar al Otro de la religión o de la biología, para introducir un orden simbólico que falló en situar diferencias y lugares específicos para cada quien. Lugares que antes, como señalan Judith Butler (2004) y Michel Foucault (1974-75), delimitaban qué vidas quedarían contadas como vidas y qué muertes tendrían el derecho a ser “dueladas”. El discurso del amo indica las vidas y los cuerpos que pueden habitar este mundo y cuáles no merecen ni siquiera el duelo por no habitarlo.

Muchas de las voces que rechazaban la modificación de la ley de matrimonio argentina (2010) afirmaban no estar contra lo que sucediera en el ámbito privado, pero les perturbaba la idea de que aquello se hiciera público. “La gente puede tolerar ver dos homosexuales que se van juntos, pero si al día siguiente estos sonríen, se toman de la mano y se abrazan con ternura, no pueden perdonarlo.” (Foucault, 1988: 35) La intolerancia que en algunos enciende esta demostración de afecto implica una “amenaza a sus privilegios” (Bersani, 1995: 101), “a la forma en que una comunidad organiza su goce.” (Zizek, 1993: 206)

Algunos psicoanalistas contemporáneos preocupados, o interesados, por los temas de la homosexualidad, el transexualismo, los estudios *queer*, el feminismo o la mencionada parentalidad, se apropian de una crítica contra la noción de ‘identidad de género’ que postulan ciertos grupos militantes del LGTBQ,³ para contraponer la falta-en-ser estructural y la imposibilidad de una identidad. Crítica que ya había sido llevada al interior de ese mismo colectivo por pensadoras como Butler, quien critica la noción de identidad de género, dejando en claro el uso que ella hace de la misma para poder luchar por la amplitud de los márgenes de inteligibilidad de aquellos cuerpos que han quedado invisibilizados, puesto que “no existe la identidad de género detrás de las expresiones de género.” (1990: 85) A la pregunta por el ser —¿Quién soy?—, la respuesta siempre ocurre

3 Lesbianas, gays, bisexuales, personas transgénero y *Queer*.

desde las identificaciones con las que cada uno se construye un ser del modo que puede, de manera incompleta y muchas veces provisoria.

La hipótesis sobre la caída de los significantes amo que ordenaban el mundo —en este caso podrían delimitarse los significantes ‘hombre’ y ‘mujer’ o ‘heterosexual’ y ‘homosexual’— a la que se apela habitualmente para explicar una diversidad de fenómenos, a partir de la cual sujetos sin brújula, sin referencia a un ideal, sin tierra firme donde apoyarse, se aglutinarían en comunidad a partir de un supuesto goce compartido, resulta por lo menos paradójica. Suelen definirse las llamadas comunidades de goce como aquellas donde “los sujetos se tornan idénticos a sus supuestas inclinaciones pulsionales” (Ons, 2012: 24), donde se producen “anclajes de goces locales” (Miller, 1996-97: 52), donde “dada la inexistencia del Otro, hay un esfuerzo por hacer existir la comunidad” (Miller, 1996-97: 89), caracterizadas por “tiranías narcisistas” que buscan “la originalidad de su modo de vida, de su estilo de goce.” (Miller, 1996-97: 298) Estas ideas toman el rasgo más trivial para caracterizar y delimitar a una minoría sexual: una práctica erótica específica, un modo de goce determinado y compartido. Se considera, por ejemplo, que la sodomía constituye al homosexual, pero también a su comunidad, cuando no a su especie. Para apreciar exactamente la violencia inherente a esta forma de clasificación (que ha sido históricamente violenta y continúa siéndolo hoy mucho más de lo que se imagina), no hay más que ir a un estadio de fútbol y deleitarse con los cánticos que ponen en serie, en un marco de homofobia, a la homosexualidad con la zona anal. Cánticos amparados en un discurso que indica lo permitido y lo prohibido, porque el discurso del amo no ha caído en ese sentido. Lacan señalaba a los asistentes de su seminario que “de lo que ustedes dependen más fundamentalmente —porque, en fin, la Universidad no nació ayer— es sin embargo del discurso del amo, que fue el primero en surgir. Y además, es el que dura y el que tiene pocas posibilidades de quebrarse.” (1971-72: 72) Basta abrir cualquier diario, resalta Allouch (2003), para contabilizar sin ningún esfuerzo, uno por uno, los golpes del garrote de ese discurso. Sus posibilidades de intervención parecen ilimitadas, e infinito el espacio de su poder. ‘Biopoder’, en palabras de Foucault.⁴ Sería, no obstante, erróneo atribuir sólo a los gobernantes o poderosos el estar del lado de ese poder del amo. Muchos grupos minoritarios, sexuales o no, tanto de izquierda como de derecha, exigen cada vez más al amo que legisle sobre lo permitido, lo prohibido, lo que puede decirse y lo que hay que callar. Se le exige al amo que comande y se haga obedecer.

Resulta necesario distinguir en este punto diferentes cuestiones para evitar problemas. No son lo mismo comunidades que se aglutinan en pos de un supuesto goce compartido (sexual o no), como las de *floggers*,

4 El filósofo francés aclara que así como el poder soberano se ejerció, históricamente, al modo de un hacer morir o dejar vivir; el biopoder funciona bajo premisas distintas, caracterizadas por un poder continuo y científico. “La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regularización que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.” (Foucault, 1975-76: 223) Ambos poderes se articulan y coexisten, y si bien el poder soberano puede seguir con el ejercicio de “hacer morir”, cuando el biopoder consiste en “hacer vivir”, se trata del racismo, la xenofobia o la homofobia: hacer vivir conforme a normas y reglas que incluyen a unos y separan a otros.

de motoqueros, de fanáticos de juegos de rol o de adeptos a las prácticas *swingers*, que comunidades integradas por *gays*, travestis, trans, lesbianas o intersex. Entender a estas últimas llanamente como una comunidad de goce representa, creo, no sólo un error conceptual que supone un mismo modo de goce para cada integrante de dichas agrupaciones (si es que las hay), sino una posición política del psicoanálisis, por lo menos peligrosa. Aquellos militantes que se unen bajo estas 'nuevas' nominaciones, sí lo hacen en referencia a un ideal y a la necesidad de sostener un Otro que garantice el lugar desde donde son mirados. Y están muy bien orientados por ese ideal. Se trata de una lucha por el reconocimiento social, dado que ante la imposibilidad de inscribirse en un discurso que los reconozca, se ponen en funcionamiento modos de producción de subjetividad en la que estos cuerpos abyectos o infrahumanos se hacen sujetos mediante reivindicaciones simbólicas que le dan una filiación y una pertenencia. No considero que las comunidades hagan referencia, como suele sostenerse, a una lucha hegeliana por puro prestigio a la cual el orden simbólico debilitado no lograría poner coto. Se trata de una lucha para abrir horizontes y hacer más habitable el mundo para aquellas vidas que quedan olvidadas en ese mecanismo del amo que ordena y segrega. "Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente 'abrir las posibilidades', pero nadie que sepa lo que significa vivir en un mundo social 'imposible', ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo, plantearía esa pregunta." (Butler, 1999: 8) ¿Con qué argumentos puede sostenerse que una comunidad de travestis es simplemente una comunidad de goce? Afirmar eso, y aún justificarlo, es no considerar que la esperanza de vida de una travesti, por lo menos en Argentina, es de 35 años. Si efectivamente, "el deber vivir se mantiene con una fuerza coercitiva tan extraordinaria que hace que poco a poco vaya desapareciendo en las sociedades el derecho a matarse, por ejemplo, con el cigarrillo" (Miller, 1996-97: 38), no parece que ese deber sea distribuido equitativamente en la población. No se trata de reconocer en estos casos un modo de goce, sino de registrar una vida que exige al amo que no la relegue, que la contabilice. Un amo inflexible que en su afán de ordenar deshumaniza lo que queda por fuera de los márgenes de inteligibilidad que él mismo delimita, razón por la cual surgen agrupaciones, movimientos y, si se quiere, comunidades no meramente de goce, sino de causas e ideales que deben unirse para poder hacerse visibles.

Al margen de esto, resulta un tanto *naive* suponer que *gays*, lesbianas, trans o travestis compartirían cada uno un mismo modo de goce. En primer lugar, hay infinitas modalidades de 'ser gay'. La identificación político-cultural no impide (¿cómo podría?) de ningún modo el acceso de cada sujeto a su fantasma, a su goce singular o a sus síntomas propios. El significante '*gay*', como lo fue el de 'homosexual' en el siglo pasado, como lo fue el de '*ergi*' entre los vikingos, no dice de la singularidad de nadie ni representa modos de goce definidos singularmente. Como tampoco describe singularidades el significante 'heterosexual'. El origen de la palabra *gay* surgió amarrado a un ideal. Los primeros activistas de los derechos de los homosexuales de San Francisco marchaban en las manifestaciones con un letrero que decía '*Good As You*' y que más tarde se abrevió en G.A.Y. Se trataba de un intento de universalizar derechos humanos, de hacer más habitable el

mundo para todos. Esto no supone una unidad pulsional, simplemente una lucha política por derechos equitativos, por un amo más contemplativo. Es un problema no entender que generalmente la identidad *gay*, lesbiana o trans, se utiliza con fines políticos y tiende a crear las condiciones para que diversas singularidades sean reconocidas y puedan expresarse. Lo que plantea Butler, al definirse como judía, mujer y lesbiana, no es hacer de eso una causa ni proponer un pansexualismo o liberación de tabúes para que cada quien sea lo que quiera voluntariamente, es ella misma la primera en luchar contra las identidades cristalizadas y rechazar la idea de una volitividad identitaria o de género, pero posicionarse de ese modo le permite aliarse con otras mujeres, lesbianas o judíos y combatir al amo que las ignora y que, considerando las consecuencias, humillaciones y violencia a las que son sometidas las minorías, no ha caído aún. Se trata de una lucha por la ampliación de los márgenes de inteligibilidad humana. “Ciertas vidas están altamente protegidas [...] otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso y no se calificarían incluso como vidas que valgan la pena.” (Butler, 2004: 46)

Resulta a su vez por lo menos curioso, que hoy se critique o se llame la atención sobre el modo en que diversos grupos se autonominan en un intento de eliminar las nominaciones a las que han sido sometidos por parte del discurso psiquiátrico, confundiendo este proceso sociopolítico con una alianza de goces por grupos minoritarios. Foucault (2011) da cuenta de cómo el discurso científico de la biomedicina occidental ha producido desde siempre saberes sobre los cuerpos respecto de la diferencia y la designación sexual. El poder de normalización se apropia del saber de la medicina, ocupándose esta ya no sólo de la enfermedad, sino produciendo cuerpos, humanizando aquello que encuadra en parámetros previamente definidos y deshumanizando lo que queda por fuera de lo delimitado. Se regulan las prácticas sexuales, el sexo que deben tener los partenaires, entre otras. Hasta 1973, la comunidad científica internacional consideraba que la homosexualidad era una enfermedad, y ese saber capturado por el discurso universitario era repetido sistemáticamente en los hospitales, universidades, colegios, academias, estudios científicos, entre otras. Pero nadie se horrorizó con el significante ‘homosexual’, que también fue producto de una autonominación, invención empleada por primera vez en 1869 por el poeta húngaro Karl-Maria Kertbeny, pionero del movimiento homosexual. No fue sino 18 años después que, en *Psychopathia Sexualis*, Krafft-Ebing popularizó y patologizó ese término. Fue el discurso científico el que hizo uso de un término para propagarlo. ¿Por qué escandalizarse con las ‘nuevas nominaciones’ leídas como producto de la caída del padre, cuyo objetivo es precisamente escapar del discurso científico dominado por la psiquiatría, para ser tenidas en cuenta por el padre? Que las reivindicaciones de grupos minoritarios existan es justamente por la existencia de un amo que las excluye, aún hoy.

En el *Banquete de los analistas*, Miller afirma: “es un impasse en la edad de la ciencia pensar que es posible consolidar las identificaciones ya que el discurso de la ciencia corroe, arruina, desplaza, suplanta los

significantes amo. Y esto, por otra parte, se presta a rechazos que producen pasiones identificatorias.” (1989-90: 403) Si bien podemos afirmar efectivamente que antes no se escuchaban en las calles los significantes ‘transgénero’, ‘intersex’, ‘gay’, ‘lesbiana’, ‘*butch femme*’, ‘*tomboy*’, entre otros, posiblemente, si bien estos no se oían, las autonominaciones no son en absoluto una novedad de nuestra contemporaneidad occidental.

Al igual que la del Occidente moderno, la subcultura *gay* de la Alta Edad Media parece haber tenido su propia jerga, que fue poco a poco difundiendo entre la población general. Por ejemplo, ‘Ganimedes’ era equivalente a *gay* [...] y en las referencias literarias se daba por sobreentendido su significado. Incluso llegaron a ser comunes ciertas oscuras variantes clásicas del nombre (como ‘Frixo’) o misteriosos epónimos como ‘Erictonio’. (Boswell, 1980: 246)

En esta época que se inicia con la caída del Imperio Romano y llega hasta el año mil aproximadamente, existía una afición por la literatura clásica, y la invocación a la mitología griega para describir las relaciones homoeróticas no sólo borraba estratégicamente el estigma del que era portador el término bíblico ‘sodomita’, que fue la única palabra de uso compartido antes y después de este período histórico, sino que además evocaba connotaciones de superioridad cultural y refinamiento personal que disminuían las asociaciones negativas en lo concerniente a la homosexualidad. “Aunque ‘Ganimedes’ también se usó satíricamente, en lo fundamental carecía de contexto moral y podía ser usado sin temor por los propios *gays*.” (Boswell, 1980: 246)⁵ Por consiguiente, ¿acaso no siempre existieron estas autonominaciones? ¿se trata entonces de que la caída del padre produce esta propagación de grupos identitarios diversos, o acaso siempre estuvieron presentes y fueron mutando, al tiempo que eran relegados por el amo? Que se hayan vuelto hoy más visibles ¿sugiere también la caída del padre? ¿existirían estos reclamos por la igualdad si no hubiera un amo vigente que regulara los lazos sociales y mantuviera los discursos que sostienen lo que Butler, con Wittig, llama una “heterosexualidad obligatoria” (Butler, 1990: 75)?

Conclusiones

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

⁵ Queda claro que el autor supone la existencia de *gays* ya en la Alta Edad Media, lo cual supone por lo menos un problema, puesto que cabría preguntarse, al hablar de homosexualidad en general, qué entendemos hace a su especificidad: ¿la fantasía?, ¿la práctica sexual?, ¿las zonas erógenas predilectas?, ¿el lugar sintomático que representa como Otridad amenazante frente a una economía social heterosexual que rige el mundo que habitamos?, ¿mayor sensibilidad artística? ¿qué hace de los llamados invertidos, homosexuales, Ganimedes, *ergi*, *gays* o *queer*, un conjunto?, ¿podemos hablar de “*gays*” en el Medioevo? La tesis de Boswell en ese punto, como casi todo argumento esencialista, presume un existente homosexual estable y universal que permite la alteración significativa sin la pérdida consecuente del contenido semántico.

Sí es la intención de este trabajo, o intenta serlo, precisar qué puede leerse bajo este concepto de la inexistencia del Otro y la caída del padre, y en qué sentidos resulta impropio efectuar dicha lectura. Sostener que los grupos LGBTQ puedan ser uno de los nombres de una comunidad de goce en la que cada cual quiera darse su propio nombre más allá de una nominación universal, implica desconocer que lo que está de fondo no es la búsqueda de una pansexualidad sin brújula o una orgía masiva de narcisismos, sino una ampliación de los márgenes de inteligibilidad que incluya prácticas, identificaciones o modos de goce, si se quiere, excluidos, pero cuya segregación indica un mundo inhabitable para aquellos cuerpos eyectados del discurso del amo. No se trata, por ejemplo, en la modificación de la ley de matrimonio argentina, de una búsqueda masiva por parte de *gays* y lesbianas de casarse y formar parte de dicha institución, sino de la posibilidad de declinar. De poder querer no casarse en contraposición. Se trata en estos debates de una cuestión de vida o muerte, puesto que si sólo se tratara de inventar, cínicamente, un nombre en rechazo del orden establecido, no se comprenderían las militancias a favor de las leyes de adopción, de género, de matrimonio, de aborto, entre otras. Hay una creencia en la ley y en el potencial regulatorio de esa ley, que en el sur de nuestro continente es motorizada por el retorno a la militancia política de miles de jóvenes impulsados por ideales de unidad e inclusión latinoamericana, que habían sido desestimados por el arrasamiento neoliberal en la región. Vale la pena ante este panorama preguntarse si es apropiado remitirse siempre a conceptos surgidos en otras latitudes para abordar cuestiones locales. Tal vez en ocasiones podamos hacerlo, pero no en todos los casos.

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

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z.** (1999). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Allouch, J.** (2003). Lacan y las minorías sexuales. En Y. C. Zarka & otros (Comps.). *Jacques Lacan, psicoanálisis y política* (pp. 81-88). Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Bersani, L.** (1998). *Homos*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Brousse, M.H.** (2006). Un neologismo de la actualidad: la *parentalidad*. En *Enlaces: Revista de Psicoanálisis y cultura*, 11, (Junio de 2006), 64-68.
- Butler, J.** (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Butler, J.** (2007). *El género en disputa*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Di Ciaccia, A.** (2006). Sobre la función paterna: de la imago a la metáfora. En *Bitácora lacaniana*, 1, (mayo de 2006).
- Eribon, D.** (2004). ¿Existe una vida intelectual progresista en Francia? En *Revista electrónica Conversiones*. Recuperado en <http://www.con-versiones.com/nota0486.htm>

- Foucault, M.** (2011). *Los anormales. Curso del Colegio de Francia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1974-75)
- Foucault, M.** (2011). *Defender la sociedad. Curso del Colegio de Francia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1975-76)
- Foucault, M.** (1988). Michel Foucault, le gai savoir. En *Revista Mec*, 5, (Junio de 1988), 32-36.
- Goldenberg, M.** (2008). ¿Dios ha muerto? En *Revista electrónica The Symptom*, 9. Recuperado en <http://www.lacan.com/symptom/>
- Lacan, J.** (1988). Variantes de la cura tipo. En J. Lacan, *Escritos I* (pp. 311-348). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (1988). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 227-310). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (2012). *El Seminario, Libro 19: Ou pire...* Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Trabajo original de 1971-72)
- Lacan, J.** (1992). *El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. (Trabajo original de 1969-70)
- Lacan, J.** (1977). *La familia*. Buenos Aires, Argentina: Homo Sapiens. (Trabajo original publicado en 1938)
- Lévy, R.** (2010) El goce del cuerpo en la prostitución masculina. *Revista Lapsus Calami*, 1, (Otoño de 2010), 58-61.
- Levi-Strauss, C.** (1972). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba. (Trabajo original publicado en 1972)
- Miller, J-A.** (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética. Seminario en colaboración con Éric Laurent*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A.** (2000). *El banquete de los analistas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A.** (2002-2003). *Un esfuerzo de poesía*. Seminario no publicado.
- Miller, J-A.** (2003). Psicoanálisis y sociedad. *Escuela de Orientación lacaniana*. Recuperado en http://www.eol.org.ar/default.asp?lecturas/psicoysoc/miller-ja_lautilidad.html
- Montero, O.** (2008). Adopción de niños por parejas homosexuales. Pensando la homoparentalidad. En *Revista Psicoanálisis*, 6, (Abril de 2008).
- Negri, M. I.** (2007). Nuevos lazos familiares. En AA.VV (Comp.) *Patologías de la identificación en los lazos familiares y sociales*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Nietzsche, F.** (1998). *La ciencia jovial*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila. (Trabajo original publicado en 1882)
- Ons, S.** (2012). *Comunismo sexual*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Salafia, A.** (2010). La transrelación sexual. *Revista Lapsus Calami*, 1, (Otoño de 2010), 36-39.
- Sauval, M.** (2008). *El psicoanálisis líquido*. Conferencia dictada el 12 de septiembre 2008 en *Lazos, Institución Psicoanalítica de La Plata*. Recuperado en <http://www.sauval.com/articulos/liquido.htm>
- Žižek, S.** (1993). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham, England: Duke University Press.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article / Para citar este artigo (APA):

Peidro, S. (2013). Reflexiones acerca de la caída del padre y las minorías sexuales. *Revista Affectio Societatis*, Vol. 10, N.º 19 (diciembre 2013), pp. 122-136. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>