

# Calibán

Revista Latinoamericana  
de Psicoanálisis

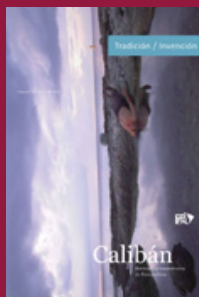
Volumen 18 | N° 2 | Año 2020

*Lo efímero*



# Calibán

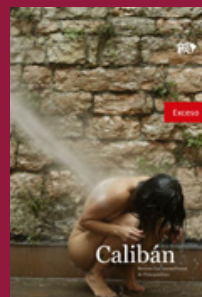
Revista Latinoamericana  
de Psicoanálisis



Vol. 10, N°1  
*Tradición / Invención*



Vol. 11, N°1  
*Tiempo*



Vol. 11, N°2  
*Exceso*



Vol. 12, N°1  
*Realidades & Ficciones I*



Vol. 12, N°2  
*Realidades & Ficciones II*



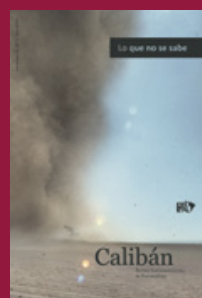
Vol. 13, N°1  
*Herramientas del analista*



Vol. 13, N°2  
*Márgenes*



Vol. 14, N°1  
*Cuerpo*



Vol. 14, N°2  
*Lo que no se sabe*



Vol. 15, N°1  
*Intimidad*



Vol. 15, N°2  
*Mal*



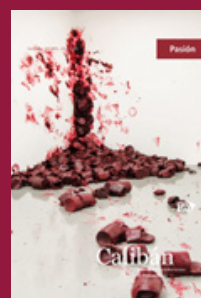
Vol. 16, N°1  
*Deconstruir/transformar*



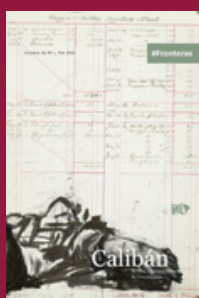
Vol. 16, N°2  
*Poder*



Vol. 17, N°1  
*FemeninX*



Vol. 17, N°2  
*Pasión*



Vol. 18, N°1  
*#Fronteras*

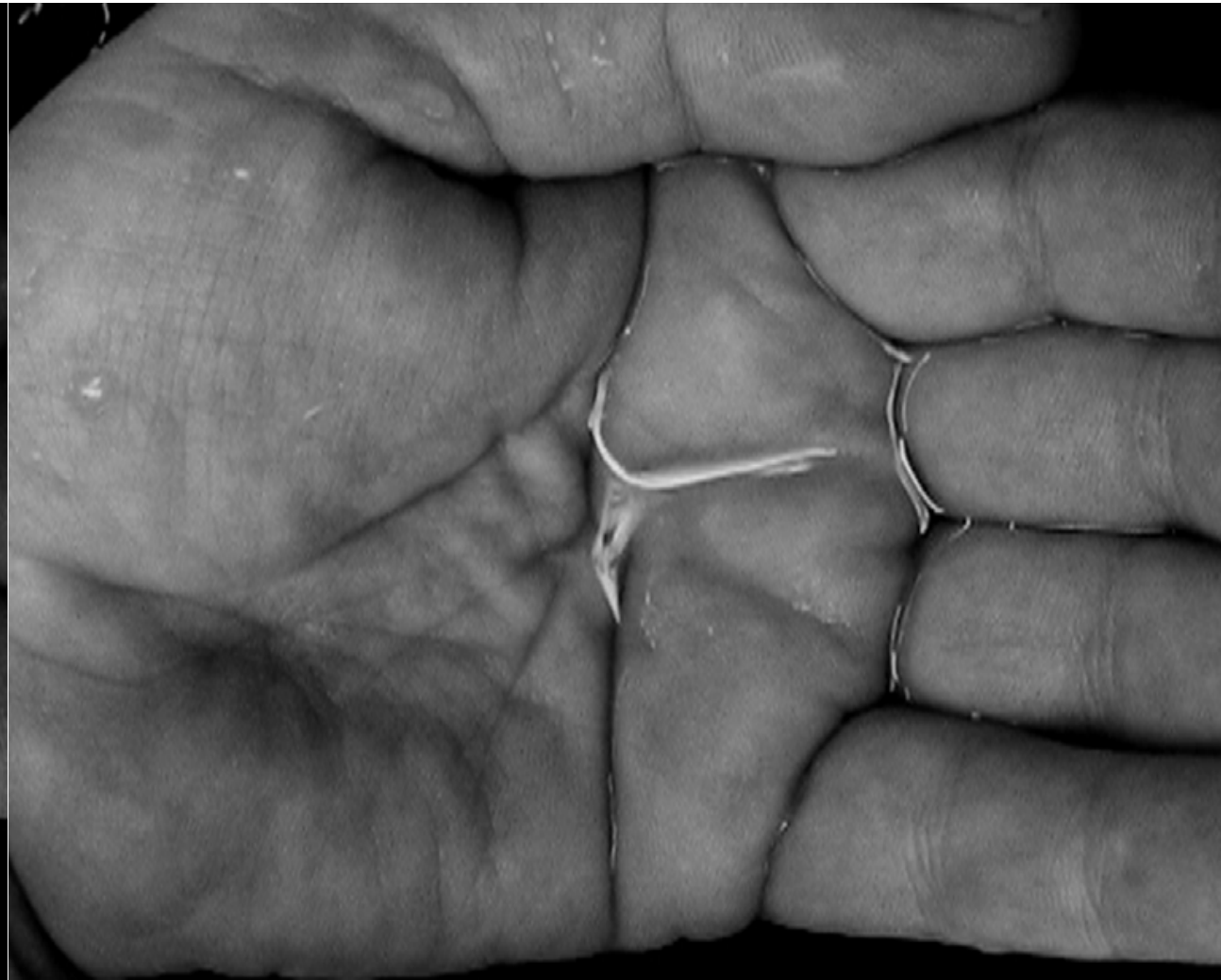


→ [www.calibanrlp.com](http://www.calibanrlp.com)



# Calibán

Revista Latinoamericana  
de Psicoanálisis





# Calibán

Revista Latinoamericana  
de Psicoanálisis

**Publicación oficial de Fepal**

(Federación Psicoanalítica de América Latina)  
Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil  
Montevideo, 11300, Uruguay  
revistacaliban.rlp@gmail.com  
Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026  
www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

**Staff**

**Editores**

- Raya Ángel Zonana (Brasil, SBPSP), Editora en jefe
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora en jefe suplente
- Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora asociada
- Carolina García Maggi (Uruguay, APU), Editora asociada
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora asociada suplente

**Comisión ejecutiva:** Soledad Sosa (Uruguay, Editora de Argumentos), Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil, Editora de De Memoria), Wania Maria Coelho y Eloá Bittencourt (Brasil, Editoras de Vórtice), Gabriela Levy (Uruguay, Editora de *Dossier*), Abigail Betbedé (Brasil, Editora de Bitácora), Griselda Sanchez Zago (México, Editora de El Extranjero), Mariano M. Horenstein (Argentina, Editor de Textual), Analía Wald (Argentina), Helena Surreaux (Brasil), Cecilia Moia (Argentina, Editora de Incidente), Claudia Carneiro (Brasil, Editora de Ciudades Invisibles)

**Consejo de Editores regionales:** Samantha Nigri (SBPRJ), Raquel Plut Aizenberg (SBPSP), Sandra Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martínez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), María Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APDeBA), Ana María Pagani (APR), Julia Braum (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM)

**Consejo Consultivo:** Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguay, APU), Leopoldo Bleger (Francia, APF), Leopoldo Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguay, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguay, APU), Moisés Lemlij (Perú, SPP), Olgária Chain Feres Matos (Brasil, FFLCH/USP, EFLCH/UNIFESP), Stefano Bolognini (Italia, SPI), Sudhir Kakar (India, IPS)

**Colaboradores:** Ana María Olagaray, Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez, Admar Horn (SBPRJ), Mariana Mantiñán Barú (APU), Fernanda Borges (SBPRJ), Marina Meyer (SPM), Miriam Grinberg (SFCM), María Luisa Silva Checa (SPP), Pedro Colli Badino de Souza Leite (SBPSP), Daniel Castillo (APU), Claudio Danza (APU) y Silvia Gadea (APU)

**Revisión de la versión en español:** Soledad Sosa

**Revisión de la versión en portugués:** Raya Ángel Zonana

**Revisión de la versión en inglés:** Analía Wald

**Traducción, corrección y normatización de textos:** Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Maríné Fernández Gianni, Denise Mota

**Asistente Editorial:** Soledad Segovia

**Arte y diseño original:** Di Pascuale Estudio

**Rediseño y Maquetación:** Leandro Salvadores, Fernanda Cozzi, Pamela Blanco

**Comisión Directiva**

**Presidente**

Andrés Gaitán (SPM)  
Suplente: Susana Velasco (SPM)

**Secretaria General**

Dalia Guzik (AMPIEP)  
Suplente: Elnora Jiménez (AMPIEP)

**Tesorero**

Samuel Pinzón Bonilla (APaP)  
Suplente: Ramón Mon (SPM y APAP)

**Director Científica**

Ricardo Carlino (APdeBA)  
Suplente: Samantha Nigri (SBPRJ)

**Directora de Publicaciones**

Magdalena Filgueira (APU)  
Suplente: Corina Nin (APU)

**Directora de Sede**

Silvia Gadea (APU)  
Suplente: Zuli O'Neill (APU)

**Directora de Comunidad y Cultura**

Sonia Terepins (SBPSP)  
Suplente: Silvia Maia Bracco (SBPSP)

**Director del Consejo Profesional**

José Francisco Rotta Pereira (SPPel)  
Suplente: Ceres Tavares (SPPel)

**Coordinadora de Niños y Adolescentes**

Aline Pinto (SBPPA)  
Suplente: Carmen Zelaya (SPP)

**Revista indexada en Latindex**

· Las opiniones de los autores de los artículos son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan necesariamente las de los editores de la publicación. Se autoriza la reproducción citando la fuente y solo con la autorización expresa y por escrito de los editores.

· Si usted es responsable de alguna de las imágenes y no nos hemos puesto en contacto, por favor, comuníquese con nosotros a nuestro correo.

**Créditos de imágenes:**

**En tapa y contratapa:**

Oscar Muñoz  
**En secciones:**  
Oscar Muñoz (pp. 6, 10, 16, 41, 65, 71, 102, 108, 130, 137, 150, 166-167, 179, 191, 229, 236, 246)  
Arq. Daniel Villani (pp. 253, 256)

**En portadas:**

Lucas Di Pascuale (pp. 15, 99, 109, 135, 201, 213, 227, 251, 259)  
Oscar Muñoz (p. 157 - *Dossier*)

# Índice

<b>Editorial</b>	Imaginando lo efímero en el psicoanálisis <i>Andrés Gaitán</i>	07
	Construcciones en efímero <i>Raya Angel Zonana</i>	09
<b>Argumentos:</b> <i>Lo efímero</i>	Analizar como un avatar <i>Mariano Horenstein</i>	17
	Sobre la transitoriedad <i>Jaime Szpilka</i>	34
	De la transitoriedad a la segunda muerte <i>Luis Campalans</i>	40
	El analista, el cineasta y el arte de esculpir tiempos <i>Vera L. C. Lamanno Adamo</i>	51
	La seda del lenguaje (el haiku) <i>Laura Palacios</i>	62
	Reflexiones sobre el último Bion en la clínica psicoanalítica <i>Jani Santamaría Linares</i>	70
	La luz del mediodía <i>Pedro Colli Badino de Souza Leite</i>	84
<b>El Extranjero</b>	Entre un pasado perfecto y un futuro que no llegó <i>Leonardo Padura</i>	100
<b>Vórtice:</b> <i>Olvidar-desaparecer</i>	Olvidar-desaparecer <i>Eloá Bittencourt Nóbrega y Wania Maria Coelho Ferreira Cidade</i>	110
	El <i>fort-da</i> de la democracia en Brasil <i>Liana Albernaz de Melo Bastos</i>	113

	Del olvido imposible <i>Gladys Franco</i>	116	<b>De Memoria</b>	Vivir en desequilibrio permanente <i>Janine Puget</i>	202
	Hacer visible nuestra humanidad <i>Ane Marlise Port Rodrigues</i>	119		Janine Puget <i>Susana Muszkat</i>	206
	Lo invisible, aunque no se vea, ¡siempre presente!: <i>Olvidar no anula ni hace desaparecer</i> <i>Ricardo Carlino</i>	122		¿Y ahora qué nos diría Janine? <i>Elizabeth Palacios</i>	208
	El derecho de olvidar <i>Eduardo de São Thiago Martins</i>	125		Janine Puget. Relatos de un encuentro <i>Rosa Jaitin</i>	210
	Olvido y recuerdo en la pandemia <i>María Teresa Ciudad Reynaud</i>	128	<b>Textual</b>	El hombre que soñó el psicoanálisis <i>Una conversación con Caetano Veloso</i> <i>Mariano Horenstein</i>	214
	Virginia Leone Bicudo: Simiente criolla en América Latina <i>Paola Amendoeira</i>	131	<b>Extramuros</b>	Una comprensión psicoanalítica del caso "La endemoniada de Santiago": Las fronteras del <i>self</i> <i>Pablo Santander</i>	228
<b>Incidente:</b> <i>Cromatismos</i> <i>normatizadores</i>	Los ruidos interminables de la fiesta: Capital mito-simbólico y asignación de género <i>Rodrigo Lage Leite</i>	136		Intervención psicoterapéutica orientada psicoanalíticamente en el ámbito de un reclusorio en México: Reflexiones preliminares <i>Julio Ortega Bobadilla</i>	238
	Pensamiento mestizo: Varios mundos en solo una vida <i>Magda Khouri</i>	148			
<b>Dossier:</b> <i>Vuelta a la</i> <i>muerte</i>	<i>Memento mori</i> <i>Gabriela Levy</i>	156	<b>Ciudades</b> <b>Invisibles</b>	Brasilia, la ciudad inventada, abre los brazos al extranjero <i>Claudia A. Carneiro</i>	252
	Más allá de la necropolítica <i>Vladimir Safatle</i>	159	<b>Bitácora</b>	Lecturas	260
	2020: Distopía, necropolítica y revuelta <i>Camila Jourdan</i>	173		Autores	262
	Cuerpos (des)conectados: Reflexiones en torno a la fotografía, la muerte y el duelo en tiempos de pandemia <i>Montse Morcate</i>	181			
	Los caminos del dolor: La desaparición y la muerte en todas sus dimensiones <i>Laura Marina Panizo</i>	186			
	Duelo uno a uno <i>Carla Rodrigues</i>	193			



↑

*Narcisos secos*  
1994-1995  
Oscar Muñoz

*Calibán -*  
*RLP, 18(2),*  
7-8  
2020

Editorial

## » Imaginando lo efímero en el psicoanálisis

Siguiendo su tradición, *Calibán* mantiene una línea fresca y original en su concepto al ofrecer un título como el que ahora nos ocupa: *Lo efímero*.

El término proviene del griego y significa, originalmente, “de un día”. En su uso, la duración que se le atribuye es relativa y depende tanto de las expectativas y los deseos del sujeto como del contexto en el que se use. Se ha dicho, y es cierto, que la vida toda es efímera. En realidad, la extensión de cualquier cosa depende de aquello con que se le compare: el tiempo que tiene de existencia la humanidad es muy breve si se compara con la edad del universo.

Tal vez el mejor ejemplo de lo efímero sea el presente: dura solo un instante y a la vez es el único que tenemos todo el tiempo, repitiéndose hasta formar un continuo interminable.

Usaré aquí *lo efímero* en su sentido original para referirme a todo aquello que es de corta duración: podemos pensar en instantes, momentos, horas... si acaso un día, pero no más. En la vida cotidiana –y a pesar de las rutinas– o en actividades laborales fuera del consultorio, como, por ejemplo, en la cátedra –y a pesar de la rígida estructura que los programas de estudio exigen– o en el entorno que sea, siempre queda espacio para que, algún día, cualquier cosa –una acción, una pregunta, una referencia o un intercambio de ideas– produzca una experiencia breve que destaque como única e inolvidable, y se convierta en efeméride personal de un curso, de un viaje o de una época, pudiendo así algo efímero trascender su tiempo y perpetuarse en el recuerdo.

Aunque tal vez a primera vista no lo pareciera, son muchos los temas que, desde el ámbito del psicoanálisis y del proceso analítico, podemos relacionar con *lo efímero*, aun a pesar de que nuestra profesión ha sido criticada tantas veces por extraños por su larga duración. Por ejemplo, en el ámbito de los sueños, ese fértil campo de trabajo del psicoanálisis que Sigmund Freud nos enseñara a comprender y a investigar, es muy común que las experiencias oníricas se presenten como “flores de un día”, y así trabajamos con ellas en el quehacer psicoanalítico, a diferencia de nuestro fundador, que podía tomarlos como tema de trabajo por muchas sesiones subsecuentes. También en la experiencia personal es probable que todos hayamos experimentado sueños cuya permanencia en lo consciente es efímera; podemos despertar recordando clara y vívidamente un sueño que nos parece por demás significativo, y, sin embargo, la censura secundaria provoca que a los pocos segundos o minutos, a pesar de nuestros esfuerzos por recordarlo, desaparezca para siempre, dejando la sensación de que perdimos algo importante.

La asociación libre misma, en su esencia y si siempre ocurriera como deseamos y planteamos, sería efímera a cada momento y se renovarían constantemente para desaparecer al instante siguiente y ser sustituida por una nueva asociación, siguiendo un ciclo ininterrumpido que hiciese que interpretar contenidos inconscientes fuera como tomar

un pez mientras nadamos en un cardumen interminable. Sin embargo, las resistencias no son igual de efímeras y se oponen a este flujo, obligándonos a tratar con ellas la mayor parte del tiempo analítico.

En tanto que las características y los contenidos de cada sesión analítica son únicos, podemos también decir que cada sesión es efímera y lo que ocurre en ella nunca se repite de la misma manera. Además, durante cada sesión –una vez que el encuadre se haya cumplido adecuadamente, lo cual adquiere una importancia especial ahora que la intervención es a distancia y el analizando construye su propio *setting* cada día–, el que concurren todos los determinantes necesarios para realizar una interpretación –asociación libre, *timing*, etc.– es una experiencia única y de corta duración que debe aprovecharse como una oportunidad efímera. La conocida frase de que la interpretación en transferencia se hace en el “aquí y ahora” también refiere a esta idea de las oportunidades efímeras en el trabajo psicoanalítico, y no olvidemos que la interpretación misma es efímera, sirve en ese momento, y al instante siguiente debe ser desechada para atender a las nuevas asociaciones que sentarán las bases para la siguiente intervención. A la vez, en todas las sesiones ocurren varias de estas ocasiones, por lo que, afortunadamente, si no pudimos o no supimos aprovechar una de ellas, siempre aparecerá otra similar en su propia circunstancia más adelante.

Las catarsis, esas descargas de gran intensidad afectiva pero de corta duración que en ocasiones se presentan acompañadas de un discurso, volviéndose verdaderas abreacciones; la experiencia del descubrimiento esclarecedor crítico contenida en el insight; los actos fallidos, que muchas veces para la experiencia consciente del sujeto que los presenta ni siquiera ocurrieron; la interpretación de un contenido onírico en sentido transferencial; la oportunidad de mostrar los contenidos inconscientes que hay detrás en el juego de un pequeño cuando se preocupa por lo que le pasó a su juguete mientras lo usaba o el día que finalmente introdujo una variación en un juego estereotipado; la asociación inesperada en el proceso analítico de un adolescente: son todos ejemplos de eventos efímeros que aprovechamos en la técnica y muchas veces llegan a convertirse en momentos de gran relevancia para el proceso analítico, constituyéndose en verdaderos puntos de inflexión del proceso psicoanalítico.

En este nuevo número de *Calibán* podremos disfrutar las diferentes maneras en las que los autores abordan, desde esta nueva perspectiva de lo efímero, temas psicoanalíticos diversos de gran interés para todos los que trabajamos en esta querida profesión.

**Andrés Gaitán**  
Presidente de la  
*Federación Psicoanalítica  
de América Latina*

*Calibán -  
RLP, 18(2),  
9-13  
2020*

»

Editorial

## Construcciones en efímero

*... E quem sabe, então  
o Rio será  
alguma cidade submersa  
os escafandristas virão  
explorar sua casa  
seu quarto, suas coisas  
sua alma, desvãos  
Sábios em vão  
tentarão decifrar  
o eco de antigas palavras  
fragmentos de cartas, poemas  
mentiras, retratos  
vestígios de estranha civilização!*  
Chico Buarque, "Futuros amantes"

“Dormir es siempre un poco problemático, la idea de dormir. Porque así como estoy ahora acá, conversando con vos, viendo las cosas y... ¿en un rato más voy a estar apagado?”. Así nos habla Caetano Veloso en la entrevista que ofrece en **Textual**.

Aparecer, desaparecer, apagar. El juego de lo efímero trae consigo sorpresa y angustia. El juego de todos los niños con sus juguetes –esconder-encontrar, lejos-cerca, *fort-da*– atrajo la atención de Freud al ver a su nieto jugar con un carretel. Este pasaje inscrito en la historia del psicoanálisis nos llevó al *más allá*. Ir más allá era el deseo de Freud con su teoría, dejarla para que la siguieran otros analistas. Nosotros. ¿Podría así, de cierta forma, él mismo seguir el juego del carretel?

Mantener fuerte y firme el hilo de la vida, ese es el deseo de todos nosotros. El hilo que Cloto ofrece a cada ser que nace y que Láquesis hila pacientemente hasta el momento en el que Átropos lo toma y lo corta. Cloto, Láquesis y Átropos, las Moiras, figuras de la mitología griega, también llamadas *Fatae*, representantes del destino que, sabemos, no está en nuestras manos. Una entre tantas de las muchas narrativas que creamos en el intento de elaborar el temido instante de ruptura de ese tenue hilo que es la vida.

De la desaparición a la que estamos predestinados buscamos escapar. Abrimos brechas por donde podremos –eso imaginamos– mantener algún grado de continuidad, alguna ilusión de permanencia. De allí las estrategias que desarrollamos para perpetuarnos: tener un hijo, plantar un árbol, escribir un libro..., en estos gestos buscamos la eternidad, no ser olvidados. ¿Fragmentos pequeños, un gen, una palabra, una semilla podrán darnos un lugar cautivo y permanente en algún espacio del universo?

En un pequeño libro, *Cortezas*, Didi-Huberman (2011/2017) relata la visita que hizo al lugar que alguna vez fue el campo de Auschwitz-Birkenau. Allí él recoge tres pedacitos de la corteza del árbol que da nombre al lugar: el *Birken*, abedul en español. La parte interna de esta corteza, blanca, sugestivamente denominada *liber*, es propicia para “servir de soporte a la escritura. [...] para inscribir los jirones de nuestras memorias” (p. 73). La escritura, una de las maneras en las que la historia –la memoria de lo humano– se enlaza al tiempo y transita a lo largo de los





siglos. El autor se pregunta: “muerto yo, ¿qué pensará mi hijo cuando halle estos residuos?” (p. 10). Residuos que forman parte de los árboles que, en la savia, contienen vida y muerte. Sobre la tierra en la que Didi-Huberman ve crecer numerosas y pequeñas flores blancas y abedules que forman los bosques de Birkenau, ve también “vestigios de exterminios” (p. 62).

De la misma manera, sobre las tierras fértiles, sobre los desiertos o al fondo de los mares de América Latina, podemos ver restos de las efímeras vidas de los indios (los primeros habitantes de estos espacios), de vidas esclavas, de los efímeros cuerpos robados, desaparecidos y nunca sepultados.

La historia se cuenta de muchas maneras. Una de ellas es a través de los efímeros y a veces banales detalles de cada ser y de cada civilización, al “esparcir como polvo, día tras día, los vestigios de una época, confundidas todas las grandezas”<sup>2</sup>, como escribe Barthes (1979/2002, p. 669).

*Calibán* sigue esta tradición de escritura e inscribe en sus páginas una de esas “colecciones” de palabras/polvos con que se teje el psicoanálisis de estas geografías.

2. “Éparpiller en poussière, au jour le jour, les traces d’une époque, toutes grandeurs mêlées”.

## Entre lo duradero y lo momentáneo

Como revista oficial de Fepal, este número se abre con la palabra del presidente de la nueva Comisión Directiva 2020-2022, años de intenso cambio y que esperamos sean fructíferos y creativos para esta gestión. Andrés Gaitán nos lleva a los varios tonos que puede cobrar lo efímero en psicoanálisis.

En **Argumentos**, *Lo efímero* toma la sección, gana vigor y deviene pensamiento sólido en las palabras de sus autores.

Lo efímero en haikus, en un sonido, una palabra que sobreviene en un instante único, y que Laura Palacios aproxima a breves momentos de una sesión de análisis en la que oye en la voz del analista: “Algo efímero, que sugiere una imposible *liaison* entre lo duradero y lo momentáneo. Un corte sin eco, cuya límpida rapidez sin narrativa ni siquiera nos da tiempo para pensar o sufrir un poco”. Sabemos, como analistas –y más aun como analizandos–, que estas enunciaciones fugaces, casi sonidos más que palabras, muchas veces se cuelan en los desvanes del alma y, como pequeños flashes, surgen en distintos momentos durante años.

La palabra tiene fuerza y permanencia y en su volatilidad se esparce y sustenta vida. Entre la muerte física y la “segunda muerte” –la desaparición, el olvido–, es la palabra la que mantiene suspendido el hilo, cuenta la historia de cada ser, que así resiste en un espacio “entre dos muertes”. Sobre este pasaje, sobre la transitoriedad, Luis Campalans compone su texto.

La misma transitoriedad nuestra de cada día que observamos en su intensidad en estos tiempos pandémicos: ya no hay “quienes éramos”, e imaginamos si y cuándo retornaremos a un punto fijo. ¿Existió ese punto fijo? ¿Existirá? O, como dice Mariano Horenstein, estamos todos en un momento de *work in progress*, momento de mutación en el que somos avatares trabajando en el ciberespacio y “Debemos pensar mientras mutamos, pensar para mutar mejor. Que nada quede cristalizado si queremos que el psicoanálisis sea capaz de decir algo para los tiempos que corren y, así, ganarse su derecho a la sobrevivencia” como disciplina en constante construcción, que se constituye en apertura a lo nuevo, a lo que no se sabe.

Lo que sabemos, sí, es que la propia vida es un eterno *work in progress* y, para seguir adelante, vivimos duelos. Es lo que leemos en *La transitoriedad* (Freud, 1915), texto retomado en *Calibán* por Jaime Szpilka, que nos propone una torsión en la duda hamletiana: no ya como “la disyuntiva entre ser o no ser”, sino como la “conjunción real de ser y no ser, que define al humano”.

Lo efímero se hace ver en el arte de esculpir el tiempo, arte del que poéticamente escribe Vera Lamanno Adamo aproximando cine y psicoanálisis: “Imágenes, palabras y vivencias se reinventan y rememoran constantemente”. La escritura, otro cincel para esculpir el tiempo, fue tomada por Pedro Colli al escribir sus reflexiones sobre la clínica en el momento traumático del inicio de la pandemia, en una tentativa de mantenerse psicoanalista. La práctica en este arte, en esta específica forma de escultura, puede llevar a alguna libertad y a alguna osadía que notamos en el estilo tardío y, quizás por eso, innovador de Bion en las teorías de sus últimos años de vida. Son estas teorías las que Jani Santamaría nos presenta a partir de su clínica.

## A tiempo

Fue solo por un tris. Fueron sólo tres breves y rápidos días los que separaron el sonido de la voz ya jadeante, aún portadora de palabras cortantes, intensas y potentes, del silencio total.

Un sábado de octubre, en el Congreso de Fepal, el impacto del discurso polémico de Janine Puget caló hondo en todos los que la oyeron defender un desequilibrio que favorecía una eterna búsqueda de lo nuevo y lo sorprendente de la vida. El martes siguiente, se hizo el silencio, y Átropos cortó el hilo de la vida de la psicoanalista francoargentina. Su último discurso público y tres sentidos testimonios de colegas, amigas con las que debatía sus ideas, son el homenaje que *Calibán* presta a esta vibrante mujer en **De Memoria**.

La memoria, lo que nos forma como humanos, es la materia de la que **Vórtice** hace su objeto de reflexión. En textos conmovedores, pasamos por autores que navegan el psicoanálisis en varios países de América Latina y que, en esta edición, se dedican a pensar en torno a *Olvidar-desaparecer*, tema, infelizmente, tan frecuente en estas regiones.

Lo efímero impone el dolor por la pérdida, y la muerte se hace presente también en el **Dossier** de este número: *Vuelta a la muerte*. Y, en esta pandemia, una muerte solitaria, sin despedidas, sin valor. En un mundo en el que los muertos no tienen nombres, son solamente números, contados por millares, por millones, ¿habrá espacio para el dolor por la muerte? No obstante, su presencia insiste en recordarnos que, al banalizarla, también banalizamos la vida. ¿Habrá nombres para los vivos, o estos también se contarán por números, por cabezas que puedan producir y promover el lucro? Vivimos, como dice Vladimir Safatle, uno de los autores del **Dossier**, en un “Estado suicida”. ¿Será esto algo exclusivo de Brasil, con su presidente mortífero, o podemos pensarlo como algo más amplio, que expone con la pandemia las entrañas de nuestra *extraña civilización*?

Tan extraña que usa colores para demarcar a sus seres vivos y, a partir de estos colores, les ofrece determinados derechos y poderes. A veces, hasta el derecho o no a la vida. **Incidente** trata de algunos de los *Cromatismos normatizadores* que asolan nuestra cultura y clasifican humanos ora por géneros, ora por razas –construcciones sociales que permiten que se cree *lo abyecto*–. ¿Qué dirán de esto *los sabios que descifren el eco de estas antiguas palabras*?

Pero, por cierto, entre *antiguas palabras y fragmentos de cartas*, los sabios también tendrán bellas sorpresas, como tendrá por cierto el lector al encontrar en **Textual** la prosa deliciosa y cautivante de Caetano Veloso, *el hombre que soñó el psicoanálisis*.

A continuación, en **El Extranjero**, palabras llegadas de una pequeña porción de tierra cercada por agua por todos sus lados. Desde Cuba, Leonardo Padura nos dice que haber permanecido en la isla hizo que fuese el escritor que es, “entre un pasado perfecto y un futuro que no llegó”.

En **Extramuros**, el psicoanálisis encuentra lo que siempre le perteneció: la mirada de la clínica que alcanza espacios más allá de los consultorios. Pablo Santander cuenta la historia precursora de la psiquiatría –y de cierta forma del psicoanálisis– en Chile. Más al norte, desde México, Julio Ortega expone los cambios que surgen cuando jóvenes psicólogos ofrecen su escucha a los detenidos en el Presidio de Belém.

Cada región, cada ciudad tiene un alma nacida en el momento de su creación y transformada todo el tiempo por quienes la habitan. Así se formó y así se transforma en cada nuevo instante el espíritu de Brasilia, efímero y mutante, sujeto a los cambios de poder, y cuya imagen es trazada en **Ciudades Invisibles** por la escritura de Claudia Carneiro y los dibujos de Daniel Villani. El psicoanálisis desembarcó en Brasilia casi desde el momento de su fundación. ¿Qué marcas dibuja en el cuerpo de esta ciudad?

## Todavía breve, pero ya una historia

Al completar un número más, *Calibán* camina y ya tiene una historia contada en textos e imágenes. Los artistas que nos ofrecen sus obras constituyen una de las vertientes por las que podemos seguir parte de esta historia. Las imágenes que ayudan a componer este número de *Calibán* son de Oscar Muñoz, artista colombiano cuyas fotos se desvanecen en la tapa y diseñan el espacio interior, dando a los textos un tono de movimiento, de algo que se esfuma y de algo por venir, un tránsito.

Aunque la fotografía, pequeño artefacto que porta lo que existió y ya no existe más, sea un monumento a lo efímero, aunque sea una imagen congelada de un instante, aun así cuenta una historia, trae en sí un tiempo de recuerdos, de vida.

El psicoanálisis se inicia con lo efímero: sueños, fragmentos de recuerdos, fantasías, detalles –los granos de polvo de Barthes– con los que se construyen tantas teorías. Aun hoy, como escafordistas, exploramos cada una de las palabras, de las cartas, de los manuscritos de Freud y de sus seguidores en busca de algún grano más, de algún jirón de escritura más que nos ayude a equilibrar/desequilibrar esta construcción cuya historia ya tiene más de cien años y que ha sido diseñada en su totalidad con pequeños bloques de lo efímero: palabras, sueños, recuerdos, imágenes, retratos, vestigios...

Con *Calibán*, revista hecha por un equipo que va del norte al sur de América Latina, en palabras de autores en cuyas voces resuena el pensamiento aún joven y vigoroso del psicoanálisis de estos espacios, agregamos, con cada número, un nuevo bloque a esta historia.

**Raya Angel Zonana**

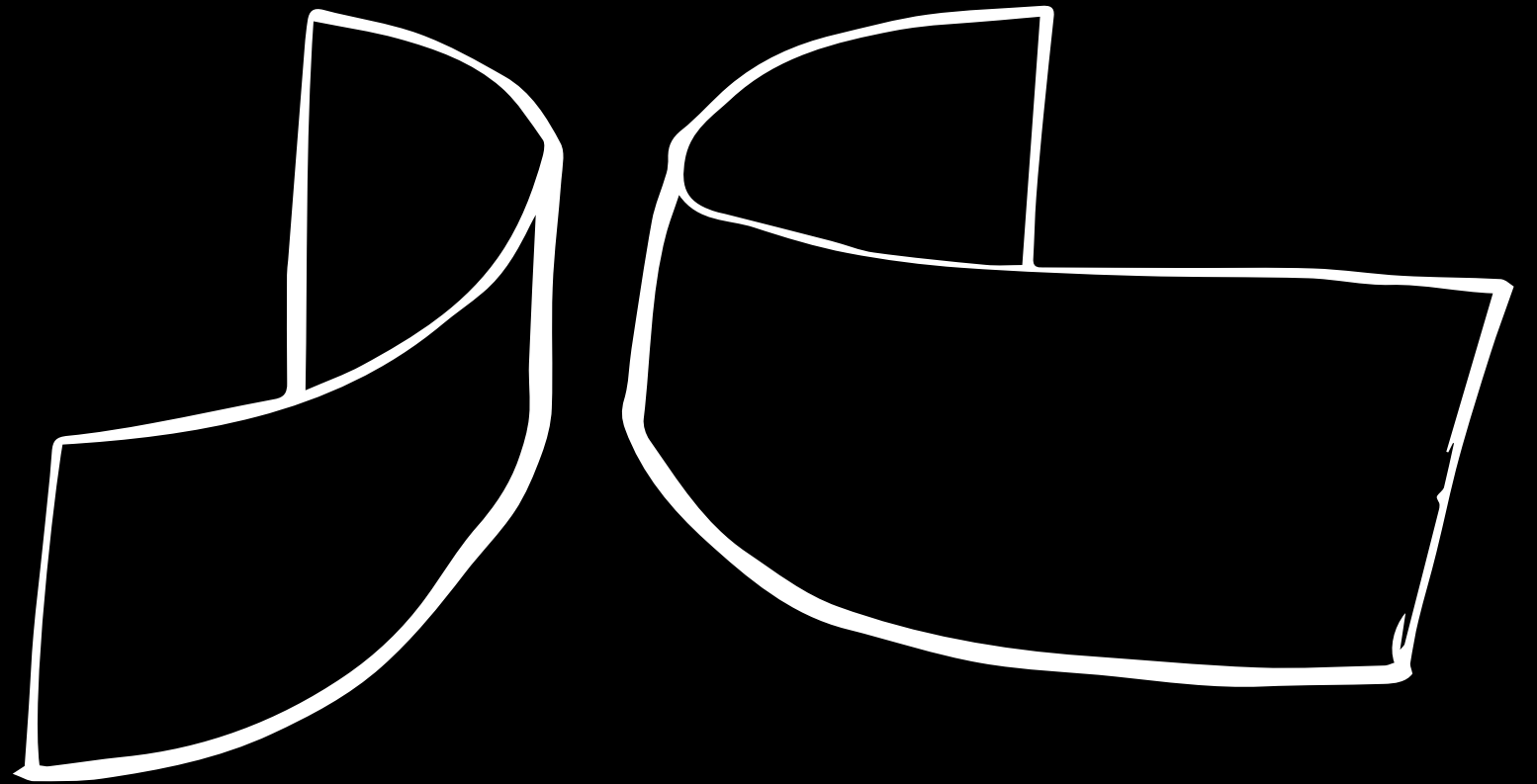
Editora en jefe, *Calibán* - RLP

---

## REFERENCIAS

- Barthes, R. (2002). Délibération. En R. Barthes, *Ouvres complètes, livres, textes, entretiens 1977/1980* (vol. 5, pp. 668-681). París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1979).
- Buarque, C. (1993). Futuros amantes. En C. Buarque, *Paratodos* [CD]. Brasil: RCA/BMG.
- Didi-Huberman, G. (2017). *Cascas*. San Pablo: 34. (Trabajo original publicado en 2011).

# Argumentos





↑

*El puente*  
2004-2008  
Oscar Muñoz

Mariano Horenstein\*

# Analizar como un avatar\*\*

*Calibán - RLP, 18(2), 17-33, 2020*

«

*Por doquier están tan mal las cosas en el mundo,  
¿por qué el análisis había de pasarla mejor?*  
S. Freud, 1934

El saber tiene estatuto provisional, está hecho para ser cuestionado, para deshacerse, complejizarse, rehacerse una y otra vez. Pero no en muchas oportunidades podemos construir saber en medio de fenómenos que aún no se han constituido del todo. Pensamos al fragor de los hechos, en el instante de peligro del que hablaba Walter Benjamin, desde la trinchera. Pensamos porque nuestro trabajo es pensar, aun cuando pensar acabadamente sea una tarea imposible. Mientras pensamos como podemos lo que sucede, debemos estar alertas al anquilosamiento, a la repetición de consignas, al miedo paralizante. Debemos pensar mientras mutamos, pensar para mutar mejor. Nada ha de quedar cristalizado si queremos que el psicoanálisis sea capaz de decir algo acorde a los tiempos que corren, y ganarse así su derecho a la supervivencia.

Intentaré pensar en la situación en la que una pandemia nos ha puesto en tanto analistas. Para ello es preciso abandonar la nostalgia de un paraíso perdido y evitar la añoranza de un pasado presencial, disponiéndonos a examinar una realidad novedosa con espíritu libre y crítico. La nueva realidad no debería considerarse de antemano una versión degradada de lo que sabemos y amamos hacer.

En tanto es imposible —y quizás inconveniente— cernir teóricamente algo que está sucediendo en el presente, este texto será provisorio, escrito en un libro de arena, en el cristal líquido de una pantalla. Conjeturado en medio de una mutación, no hará afirmaciones taxativas, apenas la crónica de un cambio, intentando precisar sus coordenadas.

Frente a los 120 años de historia del psicoanálisis, la experiencia clínica con el avatar es reciente y escasa. Sin embargo, desde hace meses contamos con una inesperada ventaja, y es su generalización. Obligados por las medidas de confinamiento, se ha extendido universalmente. El hecho de que casi todos los analistas hayan trabajado en pocos meses a

\* Asociación Psicoanalítica de Córdoba.  
\*\* Premio Fepal 2020.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

través de nuevos dispositivos es una experiencia inédita, intensa y novedosa. Contamos entonces con una cantera de experiencias en bruto en la que apenas hemos comenzado a explorar<sup>1</sup>.

Como intento pensar una clínica en movimiento, incrustaré viñetas clínicas en construcción, que no buscan reconducir lo que sucede a lo ya sabido, sino dejarlo insaturado, abierto a lo por venir, escenas clínicas del futuro.

## El analista en tanto avatar

Es habitual hablar de *avatars* en tanto peripecias, sea de un tratamiento o de la vida. Lo que me propongo es rescatar la figura del avatar como circunstancia en sí misma: como figura a encarnar por el analista, lo que ofrece en el ciberespacio en tanto objeto transferencial.

Un avatar es una personalidad ficticia, una suerte de doble virtual, habitual en videojuegos<sup>2</sup>. Pero esa hermosa palabra de origen indio<sup>3</sup> implica algo diametralmente opuesto: no se trata en su origen de una virtualización, de una espiritualización de algo material, sino lo contrario, la encarnación de un dios en un cuerpo terrenal. Es decir, una materialización de lo espiritual. En la transferencia, los psicoanalistas estamos acostumbrados a encarnar, con nuestros cuerpos estáticos, nuestros gestos austeros y nuestro silencio, a los pequeños dioses que habitan –a veces tortuosamente– en quienes nos consultan. Al menos en un plano imaginario, la transferencia no es otra cosa que el despliegue de *imágenes* históricas en un cuerpo –un avatar– que les sirve de soporte.

Si nos acostumbramos a pensar en el analista como un avatar –y avatar aquí es más que una metáfora o, en todo caso, lo que toda metáfora es: un viaje<sup>4</sup>– no estamos lejos de pensar en un análisis que se desligue de las condiciones habituales del encuadre<sup>5</sup>. No para volverse una práctica sin reglas, sino para rescatar de una serie de prescripciones contractuales que han ido complejizándose con el tiempo su núcleo duro, innegociable: lo que hace al hueso del dispositivo, es decir, apenas unas pocas reglas: la que indica cómo hablar (asociación libre), cómo escuchar (atención flotante) y el marco ético que posibilita tales modos, inéditos hasta Freud, de hablar y de escuchar (abstinencia).

Mientras esas reglas que sostienen el dispositivo analítico se mantengan, pueden imaginarse múltiples variaciones del análisis. Incluso que, en tanto avatar, el analista pueda ser convocado como el genio de la lámpara, frotando ya no la lámpara, sino el teléfono celular para que aparezca, si no para realizar los deseos, en todo caso para escucharlos.

Aun habiendo vuelto al consultorio, la impronta de habernos pensado en tanto avatares quizás nos acompañe. Y no volvamos a ser los mismos, aun sentados en nuestros sillones, escuchando a viejos analizantes tendidos nuevamente en sus divanes.

1. Sería como que si de pronto las criptomonedas digitales, vigentes desde hace tiempo pero aún de uso marginal, de pronto se convirtieran en el único medio de pago, de cambio y de reserva de valor en todo el mundo, relegando al dinero –físico y electrónico– a un lugar casi histórico.

2. Y en eso que es algo más que un videojuego, *Second Life*, donde alguien construye una versión de uno mismo, digital, a través de la cual desplegamos una vida idealizada, mucho menos prosaica que la real.

3. Palabra de origen sánscrito; encarnación terrestre de un dios.

4. En Grecia, cuenta Pascal Quignard (1996/2012) en "El canto de las sirenas", los camiones de mudanzas llevan escritas al costado la palabra *METAPHORA*. *Metáfora* significa "viaje". Contar el psicoanálisis de modo metafórico es entonces incluir en la enunciación de cualquier cosa que se diga –sea una interpretación o un concepto teórico, una conferencia o una viñeta clínica– lo que también suele estar en las entrelíneas de los enunciados. El viaje forma parte sustancial de la práctica, de la disciplina, de la formación del analista.

5. Imprescindibles tanto para la organización de analista como del analizante, más allá de cómo se conceptualice su necesidad en tanto *setting* de lo analizable.

El análisis es una práctica anacrónica y analógica. Que sea anacrónica no implica necesariamente una dificultad, y quizás sea uno de los resortes de su eficacia. Su carácter analógico es evidente a todas luces; surgida en una Viena donde la razón moderna estallaba gracias a los descubrimientos de Freud<sup>6</sup> y su genial invento, un sencillo dispositivo de escucha que se ha mantenido bastante parecido al original luego de un siglo de vertiginosos cambios tecnológicos.

Si cierto anacronismo es una marca a sostener, su carácter analógico está puesto a prueba hoy en día. La contemporaneidad hizo trizas la modernidad sólida que acunó a quienes participaron de la revolución freudiana para dar lugar a una postmodernidad líquida<sup>7</sup> que nos obligó a revisar nuestros fundamentos. Pero hoy ni siquiera estamos en ese punto. Como avizoró Karl Marx, *todo lo sólido se desvanece en el aire*. Entonces, poco duró la posmodernidad líquida, que ya estamos lidiando con una contemporaneidad *gaseosa* que encuentra en el ciberespacio, un lugar virtual más que físico, el escenario donde desplegarse. Allí estamos nosotros, torpes criaturas analógicas, convertidos en avatares, encarnaciones digitales con las que debemos identificarnos operacionalmente para conducir análisis remotos.

Los psicoanalistas no somos, por una cuestión generacional<sup>8</sup>, nativos digitales. Hacer pasar una práctica analógica al universo digital<sup>9</sup> recupera una nota fundamental de nuestro oficio y crucial en la formación analítica, la de la extranjería. Frente a lo digital, aquella patria en la que nuestros hijos han nacido, somos extranjeros. Y es en tanto extranjeros, analógicos y anacrónicos en este nuevo mundo ciberespacial que con suerte lograremos sostener un modo de escucha inédito. Un modo de escucha que permite que quien se entrega a él encuentre su propio estilo. Que posibilita que alguien llegue a ser quien es<sup>10</sup>.

## El escamoteo de lo real

*Trabajar cansa*, ese es el nombre de un poema de Pavese (1936/2019) que viene a cuenta de lo que sucede con el trabajo virtual, que cansa como cualquier trabajo (en esto pareciera haber consenso entre analistas), pero más aun.

Ahora bien, ¿analizar realmente debería ser un trabajo que canse?

Un viejo chiste neoyorquino cuenta el episodio de dos analistas, uno viejo y experimentado, el otro joven y entusiasta, que tienen sus consultorios en el mismo edificio de Park Avenue. Ambos se encuentran a diario en el ascensor, al cabo de una larga jornada de trabajo, con notable diferencia de aspecto: mientras el analista *senior* está lozano, descansado e impecable, el joven luce agotado, desarreglado y ojeroso. Cierta vez, el joven no puede más con su inquietud y le pregunta a su colega mayor:

–Disculpe, ambos iniciamos la consulta temprano. Ambos nos vamos a la misma hora e imagino que, como a mí, le toca escuchar a muchos pacientes. Y usted tanto como yo escucha sus lamentos y el malestar de toda la ciudad que viene con ellos... Y míreme a mí, hecho un desastre, agotado, y usted como si nada...

6. Mientras otros hacían otro tanto en los campos del pensamiento y el arte, la arquitectura, la literatura o la música, como Wittgenstein, Schiele y Klimt, Loos, Musil o Schönberg.

7. Explorada por Z. Bauman y, entre nosotros, Marcelo Viñar.

8. Al menos, no todavía.

9. Y, en un sentido, analizar como avatares implica eso.

10. Como decía la sentencia del viejo poeta griego Píndaro en una frase que ha atravesado 2500 años.

Entonces, el analista experimentado mira al analista joven, y le dice:

–¿Escuchar? ¿Quién escucha?

Como todo chiste, encierra un grano de verdad. ¿Analizar es un trabajo? ¿Qué es escuchar en psicoanálisis?

Analizar sin duda es un trabajo –imposible, pensaba Freud, pero trabajo al fin– y la mejor prueba de ello, más allá del hecho evidente de que nos ganamos la vida practicándolo, es que hacerlo a título gratuito es muy complicado, cuando no verdaderamente imposible. Y ello por razones estructurales, intrínsecas a su método y lo que pone en juego, y no por mera mezquindad capitalista. Ni la caridad ni la filantropía suelen ser buenas aliadas del análisis, y aunque un analista tuviera su subsistencia resuelta, difícilmente podría llevar a buen puerto su tarea sin que quien se analiza pague.

Cuánto, se verá, siempre que pague. Con qué moneda pagar, incluso, puede verse. Siempre que pague. Los analistas de niños y adolescentes saben la importancia que tiene que quien consulta pague de algún modo por su trabajo (por paradójico que suene, los analizantes –como los engatusados por Tom Sawyer– *pagan por trabajar*<sup>11</sup>), aunque sea con golosinas o con un esfuerzo no monetario<sup>12</sup>.

Ahora, analizar, ¿debería cansar? El núcleo de verdad que encierra el chiste es que con el trabajo de analizar sucede como con el arte de la natación. Dar brazadas y respirar con furia de principiante suele agotar al nadador y hacerlo fracasar ante un competidor experimentado que gradúe mejor su esfuerzo, con menos aspavientos y desperdicio de sus recursos físicos. La sabiduría del viejo analista no dice en verdad que no haya que escuchar –¿quién pagaría para que *no* se lo escuchara?–, pues cualquiera que lo haya experimentado sabe que en ningún lugar se escucha como en un análisis.

Su ironía indica que hay un modo apropiado de escuchar, consustancial de la única indicación –junto con la abstinencia– que le reserva el método a quien lo practica, la de una atención parejamente flotante, que *no se esfuerce* en retener nada, que no privilegie nada, exigiendo del oyente que desaparezca como sujeto para convertirse en pura escucha. Así como en una vieja película de Woody Allen aparecía un seno gigantesco, la figuración del analista sería una gran oreja, su presencia reducida a una oreja que escucha, ese tercer oído del que hablaba Theodor Reik (1948) y que por momentos se convierte en único. Ese modo particular de escucha se adquiere con la experiencia.

Cualquier analista experimentado sabe que hay un modo de situarse en el dispositivo que, aunque encierre otras dificultades<sup>13</sup>, es relajado y nos permite trabajar largas horas, escuchando relatos tortuosos o situaciones angustiantes que a un lego dejarían de cama. Ahora bien, esto sucede cuando hablamos del psicoanálisis como un encuentro presencial, el de dos cuerpos en un mismo espacio físico. ¿Qué sucede en un encuentro virtual, cuando cada uno de los cuerpos en juego está en otro espacio,

12. Lo saben también quienes analizan a personas bajo cobertura de sistemas de salud –estatales, paraestatales o privados–, que no pagan directamente los honorarios a quien los analiza. El sínfin de dificultades que se enfrentan para convertir ese trabajo en analítico da cuenta de que el psicoanálisis no se lleva bien con la posición de acreedor que toma el paciente en esos sistemas y que muchas veces hace naufragar las mejores intenciones analíticas.

13. Dificultades ligadas a la desaparición de la subjetividad del analista para tornarse disponible a funcionar como semblante de los objetos de sus múltiples analizantes.

en otra geografía o incluso en otro huso horario? ¿Qué sucede para que la experiencia resulte tan agotadora para quien escucha?

Propongo una hipótesis: las dimensiones –*dit*mensiones, escribió Lacan para subrayar la importancia del *decir* como nuestro asunto principal– del análisis no pueden reducirse ni aplanarse. Cuando trabajamos como avatares, la indudable pregnancia potenciada del registro imaginario no diluye el papel clave de lo simbólico, pero sí el real en juego, que se escamotea aun más fácilmente que en un encuentro físico. Entonces es cuando la presencia forcluida, escamoteada en el trabajo del analista como avatar, retorna en lo real de su cansancio<sup>14</sup>.

Aunque quizás no sea ese el único modo en el que lo real aparece en las curas digitales. Es pertinente el reparo, a la hora de pensar el análisis virtual, en la obvia ausencia de los cuerpos. Freud insistía en que no podía derrotarse a ningún fantasma *in absentia* o *in effigie*, y está claro que analizar como un avatar hace evidente la ausencia y nos convierte de algún modo en efigies. Lacan hizo mucho hincapié en la necesaria presencia del analista, en su encarnadura real para que, entre otras cosas, los análisis pudieran terminarse. ¿Entonces? ¿Analizar de este modo implica condenarnos –analistas y analizantes– a análisis inacabados, análisis de campaña, improvisados, mejor que nada, pero al mismo tiempo lejanos a los añorados análisis *comme il faut*? Francamente, no lo sé, y quizás sea prematuro responder a esa cuestión ahora, si evitamos la respuesta refleja desde el automatismo y la nostalgia.

Sin embargo, resta mucho por explorar. Por un lado, a la hora de jerarquizar la presencia de la pulsionalidad a través de la mirada y sobre todo de la voz. Y por otro lado, no hay que descuidar la presencia real remota. Porque ¿de qué se trata en la presencia del analista? De su registro real, en tanto objeto, resto pulsional y desechable al cabo de la tarea realizada. ¿Es posible recrear esa presencia de otro modo? La pregunta puede sonar tan especulativa como la de si es posible recrear olores a distancia, algo que hoy sabemos que sí se puede hacer<sup>15</sup>.

Basta asomarse a la película *Her* (Jonze, Elliso y Landay, 2013) para comprender el calibre de preguntas que analizar como un avatar pone sobre la mesa. Allí, apenas una voz –Samantha–, la de un sistema operativo adaptado a la singularidad del usuario y sus expectativas, se convierte en figuración de esa encarnadura transferencial que hace de una entidad desconocida y disponible, al modo del resto diurno que encarna el analista, la pantalla receptiva de innumerables proyecciones.

14. Haruki Murakami (2007/2010), el escritor japonés, concibe la auténtica tarea creativa como un modo de procesar toxinas. Esas toxinas –inherentes a la existencia humana y sin las cuales ninguna historia puede inventarse– son las que ha de rescatar arduamente el artista de su interior. La manipulación de las toxinas para convertirlas en arte exige un estado de salud muy cuidado. Por eso, además de escritor, Murakami es maratonista y lleva una vida saludable, algo que lo aleja del estereotipo del escritor maldito, aquel que puede decir algo del infierno solo porque lo transita a diario en una bohemia penosa y desarreglada. El analista también ha de procesar toxinas, e incluso de un modo más amplio que el artista, pues debe procesar, además de las propias, las toxinas de otros. Las procesa con su mente y con su cuerpo, más o menos exitosamente –como lo ilustra el encuentro entre los analistas neoyorquinos– y a partir de distintos modos, por ejemplo, escribiendo. Quizás la práctica de analizar como un avatar genere un nuevo tipo de toxinas que deberemos aprender a identificar y neutralizar, sabiendo que el cansancio físico –un modo de retorno de lo real desde nuestro interior de aquello que escuchamos tras las pantallas– es su testimonio principal.

15. Vale pensar también en lo que sucede con la música. Está claro que escuchar a nuestro grupo preferido en vivo no es lo mismo que hacerlo a través de un disco. Hay una dimensión de la experiencia inherente al encuentro en vivo –aunque el cantante esté a cien metros de nosotros– que es única. Al mismo tiempo, nuestro contacto físico con él es limitado, tanto como lo es el que sostenemos analizantes y analistas en un encuentro presencial. Cuando prendemos un equipo de sonido y escuchamos la canción que nos gusta, hay allí un mediador que puede fetichizarse o no (pues incluso en un concierto de rock la voz del cantante nos llega a través de mediaciones). Pero esa voz que fue grabada en un estudio, en cierta asepsia y mediada por los soportes y medios de reproducción, se recrea cuando la oímos en nuestros aparatos. Algo de lo físico se teletransporta así, como se teletransportaban los cuerpos en viejas series como *El túnel del tiempo* o *Viaje a las estrellas*. Y algo de la emoción se restaura, un modo de la presencia pulsional del cantante se hace presente e invade la habitación.

¿Habrá modo de incluir lo real en el análisis virtual o el par virtual/real será mutuamente excluyente? Quizás un breve recorte clínico nos sirva de pista.

Alguien llama a su analista, como se ha acostumbrado a hacer en los últimos meses. Previamente al llamado, un mensaje de texto le sirve para ratificar las coordenadas. Lo que recibe como respuesta lo deja helado: las letras de su analista demoran en escribirse, y cuando aparece la respuesta, esta dice que escribe desde una clínica, internado a causa del virus que ha hecho que se llamen en vez de encontrarse. El analizante, representándose la edad del analista que lo incluye automáticamente en el grupo de mayor riesgo, queda conmovido. Desde su lecho de enfermo, el analista se siente aún con fuerzas de interpretar: “Estoy bien –dice– reponiéndome. Aunque nunca se sabe. Esto es día a día. Nunca se sabe qué va a pasar”. Finalmente, el analista logrará salir vivo del sanatorio, un resultado para nada asegurado en estos tiempos.

Ahora bien, nada que el analizante recuerde de su larga temporada previa de análisis presencial tornó tan evidente la presencia del analista como su vulnerabilidad patente al otro lado de la línea telefónica. Paradójicamente, la distancia de pronto se diluía y una presencia virtual real había logrado colarse en medio de la feroz pandemia. Aparecía un efecto real desde la distancia implicada en lo virtual.

El nuevo virus aparece con variadas y por lo general horrosas vestiduras imaginarias, y en su replicación hay un orden simbólico, biológico, que lo ordena (de modo diferente al de un virus al que estamos más acostumbrados, el del lenguaje). Pero el virus es también, y sobre todo, encarnación de lo real siempre inaprehensible. Si el analista aparece como un avatar, es porque existe un virus que ha irrumpido en y desde lo real.

### ¿Se siente el calor del fuego a través de una pantalla?

La noción de experiencia es clave en psicoanálisis. No solo porque analizarse es una experiencia transformadora, sino porque surge en un momento en el cual –como describió Benjamin– la misma experiencia se había destruido. ¿Podemos hablar de una experiencia digital, o es un oxímoron?

Puede pensarse la transferencia como un fuego, y esa incandescencia es tanto motor del tratamiento como posibilidad de tropiezos. Las pasiones transferenciales, el amor que se juega necesariamente en cada cura, por momentos quema. Buena parte del *savoir faire* del analista se juega en el modo en que maneje esa transferencia.

La presencia del analista en la cura enciende ese fuego. Una descripción acertada del deseo del analista surgió cuando Charles Melman (2001/2003) identificó nuestro lugar con el flogisto<sup>16</sup>. Antes que eso, Freud le explicaba al buen pastor Pfister que un analista debía comportarse como un “mal sujeto”, interesado solo en su arte y no en las razones del bien común. Debía comportarse como el pintor –le escribía Freud– capaz de quemar los muebles de su familia para que su modelo no pasara frío (Freud y Pfister, 1966, p. 36). Ese fuego, alimentado por los impulsos y deseos reprimidos del paciente y el deseo que obra en el analista más allá de la singularidad de su persona, es combustible para la cura analítica, fuente de energía que se renueva cada vez que alguien habla.

¿Sigue habiendo fuego cuando analizamos como avatares digitales?

16. El flogisto –palabra griega que designa lo inflamable– era un principio imaginario, alquímico, ingrediente esencial para que algo arda. El analista es el flogisto, arde con su analizante.

Quizás sí, pero con características particulares. Quizás convenga apelar a una imagen para establecer la diferencia entre el fuego digital y el analógico: hacer fuego con leña entraña cierta tosquedad, lleva tiempo y esfuerzo encenderlo, se producen cenizas y hollín como efecto de la combustión, hay que renovar los leños, atizarlo. Hace tiempo que los diseñadores tomaron nota de esas incomodidades y comenzaron a aparecer hogares que figuran tener leños, pero lo que hay detrás son quemadores alimentados por gas, que producen llamas, a veces tras un vidrio.

El calor producido por esa llama no es distinto, en tanto fuente de calorías, del producido por un hogar a la vieja usanza, y probablemente sea más eficiente. Al mismo tiempo, algo sustancial en el psicoanálisis como práctica anacrónica y analógica se pierde allí.

Una pérdida irremediable que hay que ser capaces de soportar. Cuando la música o las películas se convirtieron en un paquete de *bits* aptos para atravesar fronteras y llegar más lejos que nunca, hubo una pérdida equivalente. La calidad analógica del vinilo o del celuloide no se compara con la de sus sucedáneos digitales. Y analizar en tanto avatar digital implica padecer las mismas consecuencias. Analizarse con un avatar quizás no sea una experiencia menos interesante desde el punto de vista del desciframiento de los síntomas, del rastreo de las causas, de la reescritura de la historia, es decir, en tanto trabajo sobre lo simbólico. Una conversación puede sostenerse a distancia aún con encanto. Pero ¿el amor? ¿El odio? El amor de transferencia digital se parece, pero no es igual al encarnado. Al parecer, una tendencia asegura que la telemedicina se impondrá aun cuando acaben las restricciones a las que la pandemia obliga. Bien visto, disminuir el contacto físico, la exposición a gérmenes que circulan en sanatorios o salas de espera tiene un costado razonable. En nuestra práctica quizás sea distinto.

El análisis se lleva a cabo fundamentalmente mediante palabras y silencios que escanden y puntúan las palabras, que al combinarse producen sentidos, con suerte, novedosos. A la vez, ningún teórico en psicoanálisis ha aventurado jamás que todo pueda ponerse en palabras: nociones tan heterogéneas como O en Bion, lo *Real* en Lacan o el *más allá* freudiano dan cuenta de que, en cualquier teorización, es preciso ubicar un lugar para aquello que permanece –por imposibilidad coyuntural o estructural– fuera del orden de lo que puede decirse.

Las palabras que se profieren en una cura –fundamentalmente, las del analizante, pero también las del analista– tejen entre sí una suerte de partitura, y cada sesión tiene un tono y un *tempo* distintos a los de otra sesión con otro paciente o incluso el mismo paciente. El silencio, ese gran protagonista del psicoanálisis, no está ajeno a la estructura que gobierna las palabras, al menos cierto tipo de silencio. Algo similar sucede con lo que se ha llamado históricamente preverbal, esa panoplia de gestos, a menudo inadvertidos, que forman parte de nuestros niveles de comunicación más primitivos y universales. Hay gestos que trascienden las lenguas y las fronteras, y ofrecer la mano o sonreír abre puertas dondequiera que uno esté, mientras mostrar los dientes o distanciarse tiene el sentido opuesto. El territorio de lo preverbal o de lo no-verbal no necesariamente está reñido con lo verbal, cae dentro de su misma lógica y se somete a las mismas reglas, las del lenguaje. Pero es evidente que aunque muchos gestos tributen a la estructura del lenguaje, no lo hacen del mismo modo.

En el análisis hacemos lo posible por llevar al molino de lo que se dice todo lo que pueda ser eventualmente dicho. La máxima freudiana de recordar en vez de repetir implica que la puesta en palabra retarda o limita la mortífera repetición. Sin embargo, como analistas percibimos un sinnúmero de significantes (gesticulaciones, demoras, transpiraciones, eritemas, quebrantos en la voz, llantos o sonrisas, temblores o espasmos, movimientos ritualizados, tics o uso de ciertas prendas o atuendos, por nombrar solo algunos) que no son palabras y que empero están sujetos al orden de la palabra.

Cuando trabajamos para hacer posible que sea dicho todo lo que estructuralmente puede ser dicho, extendemos la zona costera, construimos playas artificiales o plataformas de sentido en torno a un agujero –el de lo no decible, aquello refractario al imperialismo del significante– que pretendemos lo más pequeño posible. Ese aspecto de nuestra tarea no cambia demasiado si la efectuamos de modo presencial o virtual.

No obstante, cuando trabajamos de modo virtual, más aun si no ape-lamos al uso de la imagen<sup>17</sup> y el análisis cursa como un intercambio de voces –otra forma de nombrar la palabra también– y silencios, (nos) obligamos a que más de lo habitual participe de ese registro, forzamos una serie de sutiles sugerencias del lenguaje de los cuerpos o de los gestos a que se expresen –a veces, torpemente– en palabras habladas porque si no automáticamente quedan fuera de campo<sup>18</sup>.

Cuando analizamos como avatares, precisamos convertir a marcha forzada las distintas monedas en las que alguien se expresa en una sola o, a lo sumo, en dos: lo que puede decirse, lo que puede mostrarse en el cuadro de una pantalla. Que no es todo lo que puede decirse, ni todo lo que puede mostrarse cuando uno amplía el cuadro e incluye la escena completa. Que no es lo que puede olerse o lo que podemos palpar cuando los cuerpos se juntan.

Como la transferencia funciona como un torbellino que engulle y direcciona en el sentido del analista, la situación analítica virtual ejerce una presión para que más y más cosas ingresen por ese ducto, mucho más reducido que el que ofrecemos con nuestra presencia habitual en los consultorios. Esta marcha forzada para las comunicaciones de quien se analiza, que obliga a una atención forzada por parte de quien las recibe, incrementa el cansancio, obligando a analista y paciente a un trabajo mayor, distinto.

Quizás también –no veo por qué descartarlo en caso de que la actual situación perdure– modifique las características de la especie hablante, la nuestra, y desarrollemos adaptaciones evolutivas donde lo que no entre en el marco de pantallas y dispositivos de sonidos vaya quedando relegado, no se transmita a generaciones sucesivas, sea parte de la mutación en curso. Y nos convirtamos en una especie con menos dimensiones de la que hemos sido hasta ahora.

Consciente de la recomendación freudiana del reanálisis, me analizaba hacía años. Interrumpidos los vuelos, había desestimado la posibilidad de continuar el análisis por teléfono. La distancia me beneficiaba, siempre había viajado a otro lugar para analizarme y el viaje era parte del análisis. Impedido para hacerlo, sin urgencias, no me apuraba en retomarlo.

17. Hay un elemento algo desatendido, y es que el analista no solo ve a su paciente en una videollamada, sino que también puede verse a sí mismo, a una imagen de sí mismo. ¿Le servirá para modular la voz y los movimientos, para corregir el tono como si fuera el retorno de un músico en el escenario o un espejo en el que el actor ensaya su personaje? Es de algún modo la introducción de otra extrañeza y la figuración del desdoblamiento al que trabajar como un avatar obliga.

18. Fuera de campo es una noción cinematográfica interesante. El analista, por lo pronto, está fuera de campo en el discurso de un paciente tendido hablando en un diván, y no por ello determina –o protagoniza, incluso– ese discurso. Cosas que suceden fuera de campo a menudo son centrales en una película o en una obra de teatro, y la sustracción del registro visual muchas veces aumenta su potencia afectiva.

En cierto momento, una situación conflictiva menor –aunque, en nuestro campo, ¿cómo saber qué es lo menor y qué lo mayor?– me dio pie y llamé, como un cazador de pronto cazado en la virtualidad. Imaginaba que a mi analista, como a mí, le resultaría más soportable una conversación telefónica que un *videochat*.

Meses después de haber estado en su diván por última vez, le conté acerca de mis asuntos. “No me gusta hablar por teléfono –le decía–, y ahora parezco un operador de *call center*”. Del otro lado, podía imaginar a alguien a quien le gustaba tan poco como a mí hablar por teléfono. Una sorpresa, que había constatado ya en mi práctica: sin presencia física, sin imagen, mi analista estaba obligado a hablar más. El único modo de saber de su presencia era escuchar su voz. El trabajo siempre es compartido en un análisis, pero a menudo, cuando la cosa funciona bien, es fruto de la tarea analizante más que de la escucha aguda y amable que la hace posible. Un contrapunto más intenso se producía entre ambos, la idea de trabajo *a dos voces* pasaba a un primer plano. El intenso intercambio, con la incomodidad impuesta por el uso del teléfono y la celeridad de las réplicas, produjo, hizo aparecer un fallido de mi parte, uno que ratificaba lo que mi analista acababa de interpretarme. No sé bien si me escuchó o no, lo que sí sé es que yo mismo me escuché. Aunque siguió, seguimos, hablando un rato más, la sesión había terminado.

El mismo encuadre que obligaba a mi analista a intervenir más de lo habitual hacía que yo intentara hablar más de lo habitual, que convirtiera lo que me sucedía en la única materia que atravesaría el espacio telefónico que me separaba de quien me escuchaba: palabras habladas. Las palabras que Cayo Tito<sup>19</sup> pronunció ante el Senado romano reverberaban: sí, las palabras vuelan. La perentoriedad se hacía presente, me veía obligado a decir todo lo que tenía por decir, aun sabiendo de la imposibilidad de decirlo todo. Debía convertir toda la energía de mi cuerpo, todo asomo de conflicto, en palabras dichas. Todo lo que no entrara en ese formato de hierro no sería registrado por quien me escuchaba, y mi deseo de ser escuchado hacía que lo que me hubiera tomado quizás varias sesiones contar, pudiera decirlo –teléfono mediante– en apenas una. Ambos tensábamos la cuerda al extremo y ampliábamos los límites de lo que podía ser dicho.

Si analizar como avatar es una nueva peripecia que ha de transitar nuestro oficio para permanecer contemporáneo, quizás ahora –a más de un siglo de que Freud acuñara su revolución teórica– comienza verdaderamente el segundo siglo. El psicoanálisis contemporáneo se verá afectado por esta transmutación en ciernes, y analizar en tanto avatar quizás sea el modo de entrar en el nuevo milenio.

Si así fuera, cada analista debería reconsiderar la posibilidad de analizarse él o ella mismo/a en tanto avatar. Ya no como un límite impuesto por alguna coyuntura, sino para hacerle honor a la regla que en nuestra disciplina manda beber nosotros la medicina que prescribiremos. Si analizar en tanto avatar tendrá peculiaridades, solo podrán descubrirse verdaderamente si quien analiza se somete a esa experiencia, tanto como hubo de recostarse por años en un diván antes de poder escuchar a alguien más. Analizar de modo remoto teniendo como experiencia del propio análisis tan solo un análisis tradicional quizás potencie los fantasmas nostálgicos de una edad dorada que devalúan el nuevo dispositivo.

19. “*Verba volant, scripta manent*”: “Las palabras vuelan, lo escrito queda”.



Porque si la realidad virtual se nos aparece en principio como una realidad real empobrecida, mera copia plana de un original más rico, esto puede subvertirse en tanto incluimos las posibilidades de una realidad aumentada<sup>20</sup>. Privándonos de la presencia, quizás se potencien vicariamente otros sentidos y llevemos la escucha analítica a un extremo inusitado, extremando el que constituye el núcleo de nuestro oficio, el oído.

## ¿Dónde sucede un análisis?

Si trabajar como un avatar se convierte en un nuevo modo de analizar, deberíamos estar atentos a la emergencia de hallazgos. Quizás algún día le reconozcamos a la pandemia el impulso para recuperar la frescura que, en más de un siglo de psicoanálisis, se ha diluido. Esa frescura del análisis original, de los encuentros clandestinos de un grupo de desclasados en torno a un pensador genial que inventó un nuevo dispositivo, que dio lugar a una nueva clínica y a un nuevo modo –a varios, en realidad– de teorizar lo que descubría.

Analizar como avatar desplaza la situación analítica haciéndola virtual, y en ese nuevo terreno de cristal líquido se potencia su carácter ficcional. Analista y analizante de pronto se reconocen en pantalla como actores de un drama –siempre transferencial, y nunca solo transferencial– cuyo guión tiene una parte escrita y otra por reescribirse en la cura, que libra espacio a la improvisación. El analista no solo dirige la cura, orientado por la asociación libre de quien se analiza, sino que también hace de director de esa pequeña ficción seriada en la que de pronto se han convertido los encuentros analíticos.

En tanto episodios de una serie, han de hacerle lugar al *suspense* que una secuencia de sesiones también posee, pero un cambio del pasaje a lo virtual es que la dramática que se despliega se *deslocaliza*. Ya no está en tal dirección de la ciudad donde vivo, se disuelven las zonas en las que, en las grandes ciudades, los consultorios analíticos han tendido a agruparse. La escena a la que asistimos se hace ilocalizable.

Más allá de lo que se pierde, la atmósfera analítica pareciera librarse de algunas ataduras también, como una alfombra voladora se eleva hasta el ciberespacio, potenciando la extranjería que la define. Pues allí no hay lengua oficial, no hay husos horarios consonantes. Una sesión o una supervisión de pronto puede realizarse en dos husos horarios distintos e incluso en dos lenguas distintas, y los honorarios pagarse en una moneda que no es ni la del analista ni la del analizante o la de quien supervisa el caso. A través de lo virtual, el análisis deja de ser una práctica provinciana (a pesar de estar instalada en ciudades cosmopolitas, la entropía ligada a la permanencia fomenta un localismo de cortas miras) y vuelve a ser una práctica radicalmente extranjera.

Para un analista trabajando como un avatar, sentado horas frente a una pantalla o con un celular en la mano, la noción de teletrabajo adquiere relieve. Un analista es, lo sabe cualquiera que se haya tendido en un diván, alguien crucial en la vida de sus analizantes, por momentos un norte que le da sentido mientras todos los otros sentidos se despliegan en ese espacio. Al mismo tiempo, sabemos que se trata de una ilusión que motoriza la cura, que si hay algo clave en el Sujeto Supuesto al Saber es su

carácter supuesto, y se paga caro cualquier extravío. Porque un analista es de algún modo apenas un telefonista, un desconocido al que se llama para hablar con otro, un médium, un conector entre mundos, entre escenas. El espacio transicional de un análisis se parece mucho a la atmósfera neblinosa de la consulta de un adivino que se ofrece como médium para hablar con los muertos o con los vivos que habitan a quien consulta.

Mientras supervisaba a una colega que analiza a una paciente india residente en Estados Unidos, una mención de la paciente remite al lugar en donde el análisis sucede. No se refiere a él como un lugar virtual, un tercer lugar si se quiere, ubicado en el ciberespacio. Tampoco se refiere a ese lugar como el de la ciudad donde vive desde hace diez años, sino que, por los adverbios que utiliza, habla del lugar del análisis como si estuviera en India, desde donde la escucha su analista. Para la paciente, analizarse vía Skype con su analista es cruzar medio mundo para llegar a su sesión en Nueva Delhi; la escena de la consulta está claramente localizada allí. Esta localización no es consciente ni para la paciente ni para la analista, hasta que se hace presente en la supervisión.

En otro momento, la analista que supervisa relata una intervención, en la que le interpretaba a su paciente, que no logra adaptarse a Estados Unidos, que lleva tiempo construir una relación con un lugar. En ese momento, tiene un *¿lapsus?* cuando, refiriéndose a ese lugar, lo nombra *here* (“aquí”) en vez de *there* (“allí”). Se produce una triangulación –en todo análisis de control sucede–, pero también en el sentido de la geolocalización. Uniendo líneas de coordenadas de Norteamérica, Asia y Latinoamérica, logra situarse un lugar preciso donde ese análisis tiene lugar. ¿Y por qué no pensar que ese lugar pueda ser variable para cada análisis? Quizás sea preciso encontrar las coordenadas precisas de cada análisis virtual: dónde sucede el análisis, para cada paciente, con cada analista, incluso en cada sesión.

En estos nuevos tiempos, recibo una consulta de alguien que vive en el exterior y duda entre quedarse en la ciudad donde vive o volver a la ciudad donde vivió, en otro país. Quizás como efecto inadvertido de la sabiduría inconsciente de quien me lo deriva, yo no vivo ni en una ni en otra ciudad por lo que, independientemente de lo que resuelva, quizás jamás me vea en persona. Al mismo tiempo, por esa misma restricción, puedo escucharlo *desde otro lugar*. Un lugar que no será isomórfico ni a las demandas de su esposa ni a las de sus padres o amigos, ni siquiera a las de él mismo en el inevitable proceso de ajustarse a todas ellas, sino a la de su deseo aún por descubrir.

La atopia del analista, ese *no man's land* donde transcurre nuestra práctica y soportable en tanto uno es una presencia física en el consultorio, en la tarea virtual quizás precise ser situada. Funcionaría entonces como un anclaje frente a lo evanescente de la práctica virtual. Cuando todo lo sólido se desvanece en el aire, tenemos que tener claro –como si piloteáramos planeadores que precisan saber dónde hay corrientes de aire caliente que los sostengan en vuelo– una geolocalización precisa en el espacio virtual. Necesitamos un mapa del cielo.

20. Cuando alguien visualiza el mundo real a través de dispositivos que añaden información virtual, enriqueciendo la información física existente.

## La ficción que habitamos

Luego de meses de trabajar tres veces por semana de modo virtual con una paciente, recibirla en mi consultorio fue una experiencia extraña. No reencontraba a la mujer a quien escuchaba antes de que la pandemia nos obligara a recluarnos, fue como si se hubiera materializado una imagen. Como si un personaje de una historieta de pronto hubiera adquirido un cuerpo, como si una impresora 3D hubiera construido una persona sobre el molde de la imagen digital a la que había tratado durante cuarenta sesiones a distancia.

*Casualmente*, lo que trajo la paciente ese primer día fue una imagen. Literalmente, un video que acababa de llegarle con la imagen y la voz de su marido fallecido accidentalmente años atrás. Un video entrañable que me pidió que mirara, donde su por entonces joven esposo hacía magia con su hijo pequeño, haciendo aparecer y desaparecer objetos.

La inquietante extrañeza de recibir a un cuerpo en mi consultorio se replicaba en la visita de un fantasma del pasado, no contado, sino *mostrado*. Es difícil disociar el hecho de que me haya visitado por primera vez, de cuerpo presente, con el de haberlo hecho munida de una imagen. Ambos, en la soledad extraña de un consultorio deshabitado por meses, nos encontrábamos viendo juntos una pantalla.

La imagen, al igual que la palabra, se produce a expensas de las cosas. Pero también las recupera. Cuando oía a mi paciente contarme acerca de su angustia mostrándome el video en la pantalla de su teléfono, comprendí que hay algo de magia en trabajar de este modo. Y que quizás el análisis también deba ser pensado como un arte, tanto de la aparición como de la desaparición. Trabajamos sobre lo perdido. Hacerlo desde la pérdida de la presencia, si logramos no disimular esa dimensión engañándonos con espejismos, quizás albergue una potencialidad nada desdeñable.

No solo podríamos trabajar fructíferamente como avatares, sino que –cuando sea posible recuperarlos– los encuentros presenciales estarán acompañados de una saludable extrañeza, no serán asumidos como naturales, los experimentaremos como contingencias. Y, en tanto tales, se cargarán de significados inéditos.

Por momentos, analizar como avatar recuerda a una película de Woody Allen (1985). En *La rosa púrpura de El Cairo*, Mia Farrow, espectadora habitual de una misma película, logra llamar la atención de un personaje, quien salta de la pantalla a la sala y huye de la película junto a su cautiva espectadora. Luego la trama invierte este proceso, y ella misma ingresa en el plano de la pantalla para convertirse en personaje de la película que solía ver, en tanto avatar de sí misma. Ese maravilloso aparato de producir ficciones que es el cine desdoblaba lo que de por sí era un plano imaginario, inventaba una pantalla dentro de la pantalla, y habilitaba un portal entre una y otra.

Luego de haber escuchado varias veces por semana, durante meses, a una paciente de modo virtual, cuando la vi nuevamente en mi consultorio, recortada contra el ventanal de mi consultorio (que ocupa el espacio de una pared, del piso al techo y de un extremo a otro de la habitación), tenía la sensación de estar ante una situación similar, con los límites desdibujados entre una escena y otra. Mi paciente –yo mismo, quizás para ella– parecía un avatar encarnado, como en la tradición india. Y, al mismo tiempo, de un modo irreal, *extrañada* de ella misma ante mí<sup>21</sup>.

21. La misma paciente, sensible al dispositivo virtual, hacía una clara distinción entre "realidad real" y "realidad ideal". Entre ambas se desarrollaba la cura.

Lejos de haberse producido un reencuentro con su presencia habitual, se había producido un efecto de extrañeza (por otra parte, consustancial al análisis) imposible de ignorar. En vez de un cuerpo, ante mí tenía una suerte de holograma de un cuerpo, una proyección tridimensional de un cuerpo que parecía no estar del todo allí. ¿Esta situación atípica indicará algo nuevo acerca del cuerpo en psicoanálisis? ¿No cobra relieve el estatuto ficcional que encarnamos en tanto sujetos, la dimensión de personaje que desempeñamos –y a menudo padecemos– en el teatro del mundo?

Me he encontrado ambivalente; por un lado, deseando volver a la antigua normalidad en la que recibía a mis analizantes día a día en el consultorio; por otro lado, no sé si sea conveniente perder esta extrañeza que, si bien siempre ha existido, se ha revelado ahora de modo inexcusable.

La pantalla en la cual vemos a quienes analizamos se comporta como la cuarta pared en el teatro, esa pared invisible que separa al público de la escena, y que en el análisis se rompe en ambos sentidos, todo el tiempo, poniendo en relación los mundos superpuestos, las habitaciones, separadas y a la vez articuladas de modo virtual, entre las que transcurre el análisis.

Al intensificarse artificialmente la dimensión de personaje, se produce un curioso develamiento paradójico que desnuda lo que cada uno es en cuanto se deshace del vestuario y del maquillaje, lo que resta de nosotros al deshacer la ficción que habitamos.

Al mismo tiempo, cualquier maniobra que subraye el pasaje entre esos dos mundos superpuestos cobra un efecto de extrañeza que incluye la angustia entre sus efectos. Vérnoslas con un ser de ficción en una escena real, como ocurría en la película de Woody Allen, tiene un efecto inquietante. Al igual que cuando un personaje de una obra de teatro le habla a un espectador convirtiéndose en participante de la escena a alguien que estaba fuera de la escena<sup>22</sup>.

La disección que hiciera Lacan a partir de *Hamlet*, diferenciando el mundo, por un lado, la escena sobre el mundo (la pieza teatral), por otro, y la escena sobre la escena (la escena improvisada por los personajes de la obra dentro de la escena ficcional) se torna particularmente relevante. Esa tripartición, que podría corresponderse de modo simplificado con el triple registro de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, se descalabra y se subleva. La escena sobre la escena aparece de pronto como lo más real que tenemos, la escena permanece como el marco fantasmático desde el cual nos vinculamos y somos apresados por el afuera, y el mundo, que parecía tan real, permanece como una lejana, brumosa referencia.

Por la vía de intensificar el artificio, algo verdadero aparecerá con mayor claridad.

## Análisis anfibio

Si el sujeto que dio lugar a la invención del psicoanálisis era el de la disgregación de un imperio cosmopolita como el Austro-Húngaro, el de la sexualidad victoriana y la cultura letrada, ¿cuál es el sujeto que interpela hoy al psicoanálisis, en tiempos en que ninguna de esas cosas existen ya? ¿Cuál es el sujeto que corresponde a nuestra nueva civilización, la de Internet y las redes sociales, la de la sexualidad menos reprimida que practicada, la de la dilución de los textos impresos en unos cuantos caracteres líquidos en una pantalla?

22. Una maniobra a la que, en la senda de Brecht, apela por ejemplo M. Haneke en la película *Funny games* (2007).

Quizás ese nuevo sujeto, al que debemos aprender a interrogar, se parezca más a esa imagen que distinguimos en tanto avatar en nuestras pantallas que a las clásicas estampas de Dora o Juanito saliendo de sus historiales como héroes legendarios. Con toda su artificiosidad, esa imagen que nos incomoda, que nos agota, que nos deja perplejos quizás sea la sustancia del sujeto contemporáneo.

El psicoanálisis apresó el *Zeitgeist* de su época en lo que este anticipaba el futuro. Supo ser contemporáneo un siglo atrás, con un método que implicaba una liberación inédita –hablar sin ser juzgado, aun de los temas más escabrosos– y una concepción de la mente que se desligaba de las intenciones y las ilusiones conscientes para privilegiar las resonancias del significante más allá del sentido. De ese modo, *anticipaba* en su método lo que hoy en día son maneras naturalizadas de concebir el mundo, tales como la libre navegación, el *surfear* la *web* que es matriz de nuestro modo contemporáneo de aproximarnos a las cosas, y la misma idea de hipervínculos, palabras clave que llevan a otro sitio, a otra dimensión discursiva<sup>23</sup>.

Su misma lucidez originaria constituye hoy un límite, porque lo que antes el psicoanálisis lograba como experiencia única y distintiva en la modernidad sólida, cavando en ella un lugar de alivio y libertad sujeto a otras reglas, hoy es paradigmático. La asociación libre ha dejado de ser ese modo particular de hablar en análisis para convertirse casi en un modo de hablar típico en la era digital, que abre una ventana tras otra y alterna esferas discursivas sin escrúpulo. Si el sujeto que emergía de la asociación libre, el sujeto del psicoanálisis, se ha convertido hoy en paradigma del sujeto, debemos renovar la singularidad de nuestra disciplina. De lo contrario, la misma particularidad que aseguró su triunfo se convertirá –no por haber fracasado, sino por haber triunfado– en su marcha fúnebre.

La clínica del avatar es anfibia, mestiza. Una paciente a la que he vuelto a ver presencialmente está demorada por manifestaciones que bloquean el acceso a mi consultorio. Entonces, me llama por teléfono y comienza a hablar, como si estuviera recostada en el diván. Sigue hablando mientras maneja hasta llegar, casi al final de su sesión, para terminar en el diván, ante mi presencia. Sus asociaciones se movilizan mientras conduce y continúan al llegar; el modo remoto y el presencial se suceden sin solución de continuidad, como si se inscribieran en una banda de Moebius. No podría decir que lo que habló una vez recostada fue de otra estofa que lo que hablaba mientras manejaba; un circuito de palabras hilvana ambas situaciones, la del diván móvil en el que de pronto se ha convertido su auto y la del diván donde se tiende al llegar. El análisis se revela capaz de respirar bajo y sobre el agua.

¿Será el futuro anfibio? La escena que relato pareciera mostrar algo que será habitual. La mutación en curso no solo diluye la función paterna y los modelos familiares tradicionales, también convierte la ley de hierro de la castración a la hora del posicionamiento sexual en un menú de opciones identitarias; no solo privilegia la superficie por sobre la profundidad o la imagen por sobre la reflexión. Tanto como potencia la atención que, de pronto, no solo puede, sino que necesita ocuparse de más de una cosa a la vez, como ofrece un mundo digital que complementa el mundo físico. Lo que a nuestra generación le implica un aprendizaje a marcha

23. Del mismo modo, la innovación de Windows, con sus ventanas múltiples que se abren al navegante y permiten la multiplicación de escenas, tiene un ilustre antecesor en los comentarios talmúdicos que se abrían como ventanas a partir de otros comentarios y otros más, en los márgenes de un texto.

forzada<sup>24</sup>, a los nacidos en esta época les es una realidad dada. Y cuando otro recambio generacional ocurra, en caso de que el psicoanálisis resista y merezca un futuro, lo que hoy es excepcional se convertirá en regla.

Siguiendo el paso a los pacientes anfibios, *volviéndonos anfibios*, no solo aumentamos nuestras posibilidades futuras, sino que somos fieles al pasado fundacional del psicoanálisis. Allí, antes de la institucionalización, los pioneros no sostenían ningún presupuesto por sobre lo que escuchaban en su clínica. Así fue, dejándose guiar por sus pacientes, que Freud abandonó primero la hipnosis y luego la sugestión.

Quizás un riesgo de analizar como avatar radique en una nueva entropía, en diluir un espacio que para ser eficaz tiene que estar provisto de cierto misterio, y su oficiante –el analista– ha de estar dotado de alguna aura. La cualidad agalmática de la que hablo es provista con generosidad por la transferencia de quienes se analizan, solo que aquí algo conspira contra ella. Y lo hace tanto del lado de quien consulta como del lado del analista.

Acudir a un consultorio analítico –más aun si es en otra ciudad– implica un viaje. Más allá de lo engorroso de los traslados urbanos, disponer de tiempo para ir a hablar ante otro de las peripecias y angustias personales prepara el espacio donde eso ocurre, y la vuelta morosa a la cotidianidad contribuye a la elaboración de lo trabajado. Si alguien puede llamar a su analista en medio de tareas domésticas o laborales, sin pausa tanto antes como después de una sesión, algo se pierde.

Lo saben los jóvenes que salen a bailar o quienes conducen reuniones, hace falta una “previa” antes de llegar a la discoteca o un “*warming up*” antes de una actividad grupal, al igual que en un concierto los grupos soporte preparan la llegada de los artistas centrales. En tiempos de análisis digitalizado, se pierde esa disposición que no es solo de tiempo, sino de energía y concentración paulatina que se cristaliza en lo que puede llegar a decirse en sesión.

Del lado del analista sucede lo mismo, y así como antes un analista acudía a su consultorio –con lo que implicaba acerca del retiro de otras facetas de su vida–, hoy puede atender en medio de otras actividades. Tanto como su vida cotidiana puede verse invadida por el trabajo, el espacio del trabajo, las particulares coordenadas de su escucha única pueden verse amenazados.

El riesgo mayor es que se produzca una *desritualización* de un espacio que debe buena parte de su eficacia a lo que encierra de ritual laico, una máquina que libera a través de la palabra y una escucha que la posibilita en un contexto de abstinencia que mitiga los peligros de la sugestión. Más allá de las cruciales teorizaciones que se han sucedido para dar cuenta de lo que allí sucede entre las mentes en juego, evidentemente el dispositivo funciona *per se*. Y en tanto amenaza a ese dispositivo, laico pero también sagrado, analizar como avatar entraña peligros.

Quizás no se trate tanto de lamentarse por el ritual perdido como de empeñarnos en inventar uno nuevo. Pues, como contrapartida, nos acostumbraremos a montar el dispositivo allí donde estemos, como si fuera un consultorio analítico de campaña, desmontable. Volveríamos así a los tiempos originales, a la conversación de montaña de Freud con Catalina, su paseo con Mahler o el análisis epistolar con Fliess. Pero volveríamos

24. Entre aquellos capaces de mutar también, lo que está lejos de ser la norma.

enriquecidos por un siglo y a la vez habiendo ganado la levedad que la experiencia digital favorece.

El punto crucial es si podremos y sabremos dotar de algún tipo de *aura* el encuentro virtual. Quizás tengamos que buscar allí, en el hueco de lo que falta, la posibilidad de una reinención que se permita cuestionar si es necesario algún presupuesto teórico. Pues ni Freud, ni Lacan ni ninguno de nuestros grandes teóricos previeron las transformaciones que la tecnología imprimiría a lo humano.

Analizar como un avatar es incluirnos en tanto analistas en lo que Alessandro Baricco estudió en *The game* (2018/2019), el nuevo mapa en el que la civilización digital se ha adueñado del mundo. En su opinión, el mundo físico funciona ahora junto con una copia digital. Nosotros, los analistas, criaturas analógicas y anacrónicas, si somos inteligentes, lograremos convertirnos en seres anfibios, capaces de manejarnos en el mundo físico y en el ultramundo virtual, no en tanto alternativas excluyentes, sino como dimensiones que se precisan e incluso se potencian entre sí. En vez de lamentarnos por lo perdido, aprovechar la doble fuerza motriz de la experiencia analógica de la que provenimos y la postexperiencia digital que hace tiempo se ha instalado y la pandemia no ha hecho sino potenciar.

En el futuro, que ha invadido el presente como nunca hubiéramos imaginado meses atrás, el oficio de psicoanalista, tan arraigado a una ciudad<sup>25</sup>, de pronto se deslocaliza. En tanto avatar, un analista puede estar donde viven sus pacientes o no, o puede no ser rastreable, residir en el ciberespacio. No sería extraño que su lugar oracular, esencial para la eficacia de la interpretación, se viera así potenciado. Un analista, entonces, más que ser de una ciudad, será de una lengua. O quizás ni siquiera eso, pues pese a que compartir la lengua materna es valioso, no lo es menos el malentendido que se potencia cuando la lengua materna del analista no es la misma que la de quien se analiza o supervisa con él. Bien visto, una práctica nómada desde su origen, si merece sobrevivir en este siglo que muta, será mutando también.

## Resumen

Este trabajo intenta indagar en la clínica tal como se nos presenta de modo generalizado en tiempos de pandemia. Lo que antes era ocasional y reservado a circunstancias excepcionales –el análisis remoto– se ha convertido en experiencia generalizada.

Se postula la noción de *avatar* –que el autor rescata de la tradición india, por un lado, y de los videojuegos, por otro– como la manera en la que el analista trabaja en el ciberespacio, y se exploran algunas de las dificultades inherentes a este nuevo modo de analizar. Al mismo tiempo, se interrogan las posibilidades que esta modalidad de experiencia digital permite y cómo un modo combinado –presencial y remoto– quizás se convierta en un nuevo modo de analizar, anfibio, acorde a los tiempos por venir.

El texto se ocupa, tanto en sus exploraciones teóricas como en las viñetas clínicas que presenta, de una mutación en curso. Por lo tanto, pretende no aseverar nada con certeza, preservando la apertura y lo no saturado de sentido, abierto a la investigación de la comunidad de analistas.

**Descriptor:** *Transferencia, Experiencia, Psicoanalista, Distancia, Escucha.*

25. Aun cuando el modo de estar en la ciudad propio del psicoanalista sea siempre resguardando cierta extranjería, al modo del *metoikos* en Atenas, es decir, no el radicalmente extranjero, sino el extranjero que convive entre los atenienses, no del todo identificado con su comunidad.

## Abstract

This paper attempts to investigate the clinic as it is widely presented in times of pandemic. What used to be occasional and reserved for exceptional circumstances – remote analysis – has become a generalized experience.

The notion of avatar – which the author rescues from the Indian tradition, on the one hand, and from video games, on the other – is postulated as the way the analyst works in cyberspace, exploring some of the difficulties inherent to this new way of analysis. At the same time, the possibilities that this mode of digital experience allows are being questioned, and how a combined mode – presential and remote – might become a new, amphibious mode of analysis, in keeping with the times to come.

The text deals, both in its theoretical explorations and in the clinical vignettes it presents, with an ongoing mutation. Therefore, it tries not to assert anything with certainty, preserving the openness and the unsaturated of sense, open to the investigation of the community of analysts.

**Keywords:** *Transference, Experience, Psychoanalyst, Distance, Listening.*

## REFERENCIAS

- Baricco, A. (2019). *The game*. Buenos Aires: Anagrama. (Trabajo original publicado en 2018).
- Benjamin, W. (s. f.). *Experiencia y pobreza*. (Trabajo original publicado en 1933). Disponible en: <https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>
- Benjamin, W. (1989). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1942).
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. y Pfister, O. (1966). *Correspondencia 1909-1939*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Greenhut, R., Payser, M., Sicilia, G. (productores) y Allen, W. (director) (1985). *La rosa púrpura de El Cairo* [producción cinematográfica]. Estados Unidos: Orion Pictures.
- Jonze, S. (productory director), Ellison, M. y Landay, V. (productores) (2013). *Her* [producción cinematográfica]. Estados Unidos: Annapurna Pictures.
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- McAlpine, H., Baute, C., Coen, C., Steinborn, A., Watts, N. (productores) y Haneke, M. (director) (2007). *Funny games*. Estados Unidos, Francia, Reino Unido, Alemania, Italia: Celluloid Dreams, Tartan Films, Film4 Productions.
- Melman, C. (2003). Entrevista a Charles Melman. En A. Didier-Weill (comp.), *Quartier Lacan: Testimonios sobre Jacques Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 2001).
- Murakami, H. (2010). *¿De qué hablo cuando hablo de correr?* Barcelona: Tusquets. (Trabajo original publicado en 2007).
- Pavese, C. (2019). *Trabajar cansa/Lavorare stanca*. Medellín: Fallidos. (Trabajo original publicado en 1936).
- Quignard, P. (2012). *El odio a la música*. Buenos Aires: El cuenco de plata. (Trabajo original publicado en 1996).
- Reik, T. (1948). *Listening with the third ear: The inner experience of a psychoanalyst*. Nueva York: Grove.
- Twain, M. (2016). *Las aventuras de Tom Sawyer*. Madrid: Sexto Piso. (Trabajo original publicado en 1876).



Jaime Szpilka\*

## Sobre la transitoriedad

1. El hermoso trabajo de Sigmund Freud *La transitoriedad* (1916 [1915]/1992d), escrito con cierta poesía y con un optimismo bastante insólito, ya que fue redactado en los comienzos de la primera gran guerra, forma parte de un volumen conmemorativo que se publicó bajo el nombre *Das Land Goethes, El país de Goethe*, en el cual participaron otros prestigiosos y conocidos intelectuales de su época.

Freud relata sus pensamientos después de un bucólico paseo en los Dolomitas con un joven amigo poeta, del cual destaca su carácter taciturno. Este amigo expresaba, junto con la admiración de la hermosa naturaleza que los rodeaba durante el paseo, su imposibilidad de regocijo, ya que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer en el invierno, al igual que todo lo bello y noble que los seres humanos pudieran crear. De allí que la transitoriedad a la cual todo estaba condenado escatimaba el valor de su amor y admiración. Y esa posición –que Freud entiende y tolera, y que creo que representa parte de su propio sentimiento– es la que Freud pretende rebatir y desbaratar en sus reflexiones.

2. Manifiesta que de la caducidad de lo bello y perfecto pueden derivarse dos distintas mociones, una que lleva al hastío del mundo, como en el caso del joven poeta, y la otra a una rebelde revuelta del alma.

No, es imposible que todas esas excelencias de la naturaleza y del arte, el mundo de nuestras sensaciones y el mundo exterior, estén destinados a perderse en la nada. Sería demasiado disparatado e impío creerlo. Tienen que poder perdurar de alguna manera, sustraerse de todas las influencias destructoras. (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 309)

Para agregar enseguida que esa exigencia de eternidad trasluce demasiado nuestra vida de deseo, que le impide reclamar su valor de realidad. Y continúa con una aseveración radical: que también lo doloroso puede ser verdadero. Como que la eternidad de lo bello pierde la verdad frente a la realidad del dolor de la existencia, pero como si en lo bello hubiera un rastro de mentira deseante, mientras lo verdadero fuera el dolor de la realidad.

Vale la pena hacer un alto para recordar que ya en *La interpretación de los sueños* (1900/1991b), Freud plantó las bases de la vida desiderativa,

expresando que un elemento esencial de la vivencia de satisfacción es la presencia de una percepción cuya imagen mnémica quedará de allí en más asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación que produjo la necesidad. Cuando esta sobreviene otra vez, y gracias al enlace así establecido, se suscita un movimiento psíquico que busca investir otra vez la imagen mnémica de aquella percepción para restablecer así la primera satisfacción. Es una moción de ese orden la que denomina como deseo, *Wunsch*, mientras su cumplimiento, *Wunscherfüllung*, es la reaparición de la primera experiencia de satisfacción. Y Freud agrega que el camino más corto e inmediato para ese cumplimiento es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la plena investidura de la percepción. La primordial actividad psíquica desiderativa apunta a una identidad perceptiva que consiste en la inmediatez repetitiva de la primera experiencia de satisfacción de la necesidad. Y justamente en ese momento Freud nos introduce en el primer drama subjetivo que poéticamente describe como “una amarga experiencia vital” (p. 558) que trastoca la actividad pensante primitiva, la más corta e inmediata, por otra más acorde al fin, en tanto la pura investidura de la huella mnémica de la percepción de la primera satisfacción no tiene los efectos económicos asociados con la investidura de la percepción desde el afuera, desde lo “doloroso de lo verdadero” que produce la *Befriedigung*, la apaciguante satisfacción de la necesidad. Es bien sabido que desde la mítica “amarga experiencia vital” se instala una brecha permanente entre *Wunscherfüllung* y *Befriedigung*, de manera tal que toda *Wunscherfüllung* va a carecer de la *Befriedigung*, y toda *Befriedigung* va a carecer de la *Wunscherfüllung*. La *Befriedigung* que se produce por el camino de la amarga experiencia vital, lo doloroso que puede ser verdadero, a fines de supervivencia, implica en su satisfacción al mismo tiempo la constatación de la carencia de la primera identidad, no porque antes la hubiera habido, ya que ni siquiera en el momento mítico se plantea el problema de la verdad y de la identidad, pero después, en el pasaje por el otro exterior de la realidad, se impone en la amarga experiencia vital la dura realidad, en el mismo instante en el que la permanencia en la identidad se instaura como imposible.

Es importante incidir entonces en el problema de la temporalidad, ya que la *Wunscherfüllung* plantea un eterno presente, que es lo que tal vez define mejor a la eternidad, frente a un pasado y a un futuro que implican pérdida e incertidumbre, pero que, sobre todo al abrir la dimensión del tiempo como aquello que transcurre, abren también el camino hacia la finitud.

3. Freud sigue su discusión con su pesimista amigo manifestando que la transitoriedad de lo bello, por el contrario, debería aumentar su valor, y que la restricción y la escasez temporal en la posibilidad de goce lo tornan más apreciable aun, que la hermosura de la naturaleza se renueva y puede adquirir casi valor de eternidad en relación con el lapso limitado de nuestra vida, y que si llegara un tiempo en el que las imágenes y estatuas que hoy admiramos se destruyeran o que nos sucediera un género humano muy distinto al nuestro, que no fuera sensible a esa belleza, o una era geológica en la que todo en la tierra se destruyera, el valor de lo bello estaría igualmente valorado únicamente por su significación para nuestra vida sensitiva, más allá de la necesidad de su existencia exterior. Claro que se plantean aquí dos cuestiones diferentes; una, la de la persistencia del mundo exterior en su realidad más allá de nosotros mismos; y otra, igual en impor-

\* Asociación Psicoanalítica Argentina. Asociación Psicoanalítica de Madrid.

tancia, como es la de nuestra permanencia propia que nos permita gozar de nuestra sensibilidad. Pero, a su pesar, Freud percibe que su reflexión no hace mella en su “joven amigo” y atribuye esto a un factor afectivo que relaciona con el duelo, una revuelta anímica contra el duelo que perturba el goce de lo bello, ya que, deseando el alma apartarse de todo lo doloroso, prefiere menoscabar el goce de lo bello debido a su transitoriedad.

Freud comienza aquí una digresión sobre el duelo que anticipa algo de su trabajo *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1992a). Dice que poseemos una capacidad de amor, de libido, que estando dirigida primariamente sobre el yo, muy pronto se vuelve a los objetos que quedan así incorporados al propio yo. Si los objetos se pierden o son destruidos, la libido queda disponible en libertad para investir nuevos objetos o volver al yo. No obstante, se pregunta por qué el desasimiento de los objetos resulta tan doloroso, aunque un sustituto lo esté aguardando. Freud dice no comprenderlo, pero es evidente que la pérdida de los objetos implica también pérdidas del propio yo.

Finalmente, se refiere a lo doloroso de la guerra y a la destrucción de todo lo bello que la misma implica. Sin embargo, se pregunta si los bienes perdidos se han desvalorizado realmente porque demostraron ser perecederos y frágiles. Concluye que quienes piensan de esa manera se encuentran en estado de duelo por la pérdida, y agrega algo que creo que tiene un valor fundamental:

Sabemos que el duelo por doloroso que pueda ser expira de manera espontánea. Cuando se acaba de renunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituirnos los objetos perdidos por otros nuevos, que sean, en lo posible, tanto o más apreciables. (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 311)

4. Freud incide nuevamente en el punto fundamental de la temporalidad, en el cual comienza a sospecharse que lo transitorio que no permite el regocijo de su joven poeta amigo no reside tanto en la transitoriedad del mundo exterior como en la transitoriedad del propio sujeto. Como que el duelo fundamental donde incide la brecha permanente entre *Wunsch Erfüllung* y *Befriedigung* implica la pérdida de la eternidad del eterno “presente” imaginario de la realización de deseos, dando lugar al pasado y al futuro de la dolorosa realidad temporal en la que el sujeto adviene a la finitud, y que solamente se consuela con la esperanza de que advendrá un futuro donde todo se transformará otra vez en un presente perpetuo. Como dice Freud con ese consuelo maravilloso de sus palabras: “Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y duradero que antes” (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 311). Claro que aquí Freud no había escrito todavía su impresionante *Más allá del principio de placer* (1920/1992e) y su no menos impresionante *Análisis terminable e interminable* (1937/1991a).

Me parece interesante recordar algo que Freud abordó en *Introducción al narcisismo* (1914/1992c) y que viene muy bien a colación. Comenta en un momento de su trabajo que las pulsiones libidinales aisladas de las pulsiones yoicas permiten en el ámbito del narcisismo hacer inferencias retrospectivas a una época en la que ambas pulsiones actuaban de consuno en una inseparable unión. Y en ese momento insiste en que un amor dichoso responde al estado primordial en el que la libido del objeto

y la del yo coincidían, concluyendo en que ser de nuevo como en la temprana infancia uno mismo su propio ideal, incluso para sus aspiraciones sexuales, sería la dicha a la que aspiran los seres humanos, como si al fin y al cabo en esa dicha coincidieran por fin, hipotéticamente, la *Wunsch Erfüllung* con la *Befriedigung* sin brecha alguna, lo que describiría a mi juicio lo esencial del fenómeno de la esperanza.

5. En *Tiempo de magos*, W. Eilenberger (2019) insiste en que, para Heidegger, la experiencia perturbadora tiene relación fundamental con la forma específica de una temporalidad en constante fluir en la que se hayan sumidos los seres humanos, una experiencia temporal que es asimismo una experiencia de finitud. Y es importante constatar que el tema de la eternidad no se presenta frente a los entes no humanos, sino que se presenta frente a los que, por nuestra finitud, al carecer de la eternidad, nos la planteamos como problema. Siguiendo con Heidegger, es en las experiencias más radicales donde surgen especialmente las grandes preguntas sobre el ser, cuando se delatan la ausencia de fondo y el profundo abismo existencial, donde la experiencia de proximidad de la muerte se anuncia en la angustia y en las experiencias de la conciencia moral. Todo esto, precedido además de una cuestión trascendental de cómo los seres finitos sujetos a la temporalidad pueden llegar a una concepción o un saber acerca de objetos o fundamentos que no estarían sujetos a la finitud y, por lo tanto, a la temporalidad misma. W. Eilenberger sigue exponiéndonos magistralmente, en la obra citada, la insistencia heideggeriana en que la pregunta por la verdad solo tiene sentido para el sujeto finito; dios no se haría esa pregunta y, por ende, la verdad del mundo y de los entes no sería nada fuera de esa pregunta y de esa insistencia del sujeto temporal. Y sigue tratando de explicar que el concepto de eternidad solamente es posible debido a una trascendencia interna del tiempo mismo, como que la permanencia en el recuerdo del pasado, el presente y el futuro en el propio sujeto se externalizaría al mundo exterior como permanencia de una sustancia eterna. Esta última sería en realidad un error metafísico, producto de la imaginiería temporal del sujeto finito.

6. En un artículo reciente (Szpilka, 2020), mencioné a T. Adorno, que en referencia a las circunstancias que rodearon la novena sinfonía de Mahler, sintetizaba con belleza la relación entre el dolor del sufrimiento y la creación: “solo en tanto recuerdo es dulce la vida, y justo eso es el dolor” (párr. 9). También cité el hermoso título del último libro traducido de Israel Singer, *De un mundo que ya no está*. Son interesantes observaciones de cómo puede plantearse y experimentarse el ser desde el reconocimiento de la ausencia, casi desde el dolor de su inminencia, en el momento justo de su desvanecimiento. Un sentimiento que nos es familiar al mirar una fotografía antigua. Y qué no decir al respecto, asumiendo la importancia que Freud dio al concepto de *Nachträglichkeit*, posterioridad, y a la naturaleza casi siempre encubridora de los recuerdos...

Volviendo a Heidegger, al que si bien tildé de aborrecible por muchas razones en el artículo referido, sin embargo es importante destacar el valor de su concepto de diferencia ontológica, el ente no se corresponde con el ser, y también constatar la deuda que tiene con Freud mismo. En *Ser y tiempo* (Heidegger, 1927) insiste en la importancia fundamental de la temporalidad como experiencia del ser en virtud de la finitud, es decir, de

dejar de ser. Y reitero que lo esencial es mencionar la angustia y la conciencia moral como sus principales exponentes. En el dolor sufriente de la angustia siempre se “duela” por el tiempo. Y por eso Freud al final de su artículo sobre la transitoriedad insiste en el “si todavía somos jóvenes y capaces de vida” (Freud, 1916 [1915]/1992d, p. 311), ya que por más primaveras que retornen y por más flores que vuelvan a florecer, solo la presencia viva del sujeto permite darles significación y valor sensible, porque lo único verdaderamente transitorio, la verdadera *Vergänglichkeit*, es la del sujeto humano mismo. Y ya expresamos arriba que el mundo de los entes no se preocupa por la eternidad, solo el sujeto finito, que no la tiene, construye el fantasma de lo eterno.

Y vale la pena destacar la importante articulación entre la falta ontológica y la falta moral. La falta ontológica se delata en un quiebro de la trascendencia interna del tiempo, que desmiente la ilusión metafísica de una sustancia eterna. Por eso decía tan bien Adorno que el recuerdo dulce también era el dolor. Y quiero relevar el engarce de la falta ontológica (el abismo en Heidegger, la castración en Freud) con la falta en términos legales que emerge en la conciencia moral. Por eso, insisto en la pregunta: ¿acaso hay otra forma de “normalizar” la falta ontológica que deshace la ilusión metafísica del ser substancial, del “hay algo”, que transformando lo que no puede ser, el ser fuera de la temporalidad y de la finitud, en ley de interdicción del incesto? Que lo que no puede ser ontológicamente no pueda ser por interdicción legal: ¡que con la madre no pueda ser! De allí resulta que Freud, aún discriminando, en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926 [1925]/1992b) articula la angustia con el dolor y el duelo. Como humanos, la falta ontológica se expresa, en el mejor de los casos, como falta legal.

El joven poeta taciturno que acompañaba a Freud no podía gozar del presente maravilloso por no poder soportarlo como instante dentro de un flujo de pasado y de futuro, porque implicaba soportar la finitud, su propia transitoriedad. Ansiaba un presente constante sin pasado ni futuro, la eternidad, que resultaría solamente de la confluencia de la *Wunscherfüllung* con la *Befriedigung*; confluencia que, gracias a la *Nachträglichkeit* freudiana aplicada a esa temprana observación de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900/1991b), adquiere todo el valor de un incesto cumplido, sobre todo cuando se refiere no tanto a un objeto que falta en la realidad, sino a un objeto presente pero atravesado por la ley de interdicción. Así, el joven poeta adquiere el valor del héroe hamletiano en su obcecada disyunción de ser o no ser, como ignorando que, en lo humano, la finitud inscribe siempre más que la disyunción categórica, la transitoriedad conjuntiva del ser y no ser.

## Resumen

Revisando el texto de Freud *La transitoriedad*, se postula que el núcleo conflictivo es la transitoriedad del propio sujeto. La sempiterna diferencia entre *Wunscherfüllung* y *Befriedigung* impide la realización imaginaria del eterno presente, e instala el flujo temporal que apunta a la finitud. Siempre el duelo fundamental es por el tiempo. El joven poeta taciturno que no gozaba del presente, por su transitoriedad, no soportaba el instante dentro del flujo temporal, como un fracaso en la interdicción del goce con lo real, lo que define la prohibición del incesto. Esa interdicción es la única forma de “normalizar” como falta legal la falta ontológica de ser fuera del tiempo, de allí que deviene un héroe hamletiano que solo so-

porta la disyunción entre ser o no ser, y no contempla la conjunción real de ser y no ser, que define a lo humano.

**Descriptores:** *Cumplimiento de deseo, Satisfacción, Temporalidad.*

## Abstract

Reviewing Freud's text *The transcience*, it is postulated that the conflictive nucleus is the transcience of the subject themselves. The everlasting difference between *Wunscherfüllung* and *Befriedigung* prevents the imaginary realization of an eternal present, installing the temporal flow that points to finitude. The fundamental mourning is for time. The young taciturn poet, who could not enjoy the present due to its transcience, could not bear the moment within the temporal flow, as a failure in the interdiction to enjoy the real, that defines the prohibition of incest. This interdiction is the only way to normalize as a legal lack the ontological lack of being outside of time. The young poet becomes a hamletian hero that can not consider the real conjunction of being and not being which defines the human.

**Keywords:** *Wish fulfilment, Satisfaction, Temporality.*

## REFERENCIAS

- Eilenberger, W. (2019). *Tiempo de magos*. Madrid: Taurus.
- Freud, S. (1991a). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1991b). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1992a). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992b). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926 [1925]).
- Freud, S. (1992c). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1992d). La transitoriedad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916 [1915]).
- Freud, S. (1992e). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Heidegger, M. (2013). *Etre et temps*. París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1927).
- Szpilka, J. (2020). Breve apunte sobre el dolor psíquico. *La época*, 25. Disponible en: <https://laepoca.apa.org.ar/Revistas/25-Dolor-Psiquico-y-duelos/Breve-apunte-sobre-el-dolor-psiquico>



Luis Campalans\*

## De la transitoriedad a la segunda muerte

*Lo bueno, si breve, dos veces bueno.*  
Proverbio atribuido a Baltasar Gracián  
*Oráculo manual y arte de prudencia*, 1647

Vamos a intentar poner en relación –tomando la noción de *lo bello* como una bisagra– el bien conocido texto de Freud de 1915 con la noción lacaniana de la *segunda muerte*, un término que toma de Sade y que surge en su enseñanza a partir del seminario *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1959-1960/1988). Con ello pretendemos producir interrogantes que interesen a nuestra experiencia, tanto en el sentido del interés como en el de la implicancia, del atravesamiento.

### La transitoriedad

El breve ensayo de Freud, contemporáneo a *De guerra y muerte* (1915/1984a), fue escrito en plena Primera Guerra Mundial por invitación y para colaborar, junto con otros destacados intelectuales, en un volumen conmemorativo sobre Goethe llamado *El país de Goethe*. Este lleva por título en alemán un término único: *Vergänglichkeit*, traducido como *La transitoriedad* por Etcheverry y como *Lo perecedero* por Ballesteros; también podrían aceptarse, como otras traducciones posibles, “lo efímero” y “la fugacidad”. Sin embargo, en alemán es un sustantivo sin artículo, lo que acentúa su peso propio, su condición terminante, su “sostenerse por sí mismo”, por así decir. No carece de interés llamar la atención sobre la función del prefijo inseparable *ver-*, de amplio uso en la lengua alemana, y su relación con la función, también amplia, de la negación (*Verneinung*), y que sabemos que participa de otros términos trascendentes para el psicoanálisis, tales como *Verdrängung* [represión], *Verwerfung* [forclusión] o *Versagung* [frustración]. Si bien la implicancia de la función de la negación no es tan marcada como en el caso del prefijo separable *un-* –que va a formar, por caso, el *Unbewusste* [inconsciente], el *Unbehagen* [malestar] o el *Unlust* [displacer]–, los gramáticos y lingüis-

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.





tas destacan la función llamada adversativa del prefijo *ver-*, es decir, la de disminuir, acotar o limitar algo respecto del término al que precede. En la traducción al inglés de *Vergänglichkeit* aparece, por ejemplo, un *impermanence*, en el que el prefijo muestra mejor esa función de la negación que en castellano, como lo que “no permanece” o lo “no permanente” (*Wordreference*, 2012).

Lacan fue trabajando y desarrollando, a lo largo de sus seminarios, esa función de la negación y sus implicancias significantes, no solo en su efecto sobre la enunciación, como la forma más simple y a la vez más eficaz de la represión, sino también en cuanto a su función de exclusión, de límite, que produce lo real como lo excluido más allá de ese límite. Un real que se constituye como efecto del corte de lo simbólico y que lo llevará al empleo de la negación en muchas de sus fórmulas, en las que cumpliría esa función de denotar la castración: “no-todo”, “no-relación”, “no-existe”, etc. Parafraseando a Freud, podría decirse que la función de la negación es aquí el *made in Germany*, el sello, la marca de la función de la castración, operando sobre la letra misma del enunciado.

En suma, entonces, lo transitorio, lo efímero, lo finito es lo que se opone, lo que viene a negar y a refutar lo permanente, lo eterno y lo infinito, es decir, lo situado fuera-del-tiempo; en otros términos: lo fuera de la castración o bien lo que, en calidad de ilusión, la desmiente. Esto nos conduce de lleno a la cuestión de la trascendentalidad, es decir, a lo que trasciende o atraviesa, a lo que está *más allá*; en este caso, más allá de la muerte física, como pretensión y ambición de una eternidad, de un “pasaje a la inmortalidad”, que forma parte ineludible de la llamada condición humana, condición de “hablante-ser” en virtud de la cual adquiere el saber anticipado de su finitud.

Vale la pena recordar que Freud dejó bien establecido que la muerte, como registro subjetivo de un acontecimiento, es siempre la muerte del otro, del semejante; tan temida como deseada. No hay ninguna posibilidad de registro, de inscripción o representación de la propia muerte como acontecimiento, puesto que este se ubica, por definición, en lo incognoscible, en lo real como tal. No es solo que el sujeto no quiera imaginársela, sino que esta es inimaginable: “inaccesible”, dice Freud. Como se suele decir, el muerto es, justamente, aquel que no puede “contar el cuento”, es decir, dar cuenta del acontecimiento en el *a posteriori* de lo simbólico.

Toda una tradición humana, desde siempre, se ha preguntado y ocupado del más allá de la muerte, ya sea imaginado como una beatitud que pone fin a todo sufrimiento o bien como un sufrimiento sin fin; ambos polos comparten la aspiración a lo eterno. La pregunta por la trascendentalidad del sujeto está en el lugar de causa de los discursos más ancestrales, desde las religiones, el arte y la filosofía, y no parece, después de Freud (fuera de eso que llaman *psicoanálisis aplicado*), haber interesado mayormente a los psicoanalistas. El *más allá* de la muerte como espacio introducido por las religiones viene a sellar la división entre el cuerpo y el *alma* o el *espíritu*; una versión más imaginaria de lo que, en el relevo filosófico, se formulará como la separación entre el ser y el ente.

Al respecto, Lacan llamó la atención sobre las religiones orientales; en particular, el budismo y su relación con la muerte (que incluye el rito del embellecimiento del cadáver) luego de su viaje a Japón (en 1963), y después J. Allouch (2009) lo retomó con respecto al hinduismo y su *Moksha*, como liberación o realización *post mortem*, que es el referente

que va a regular toda la vida del sujeto. Convengamos que, del lado del monoteísmo, la cuestión del *más allá* de la muerte no le va en zaga; por ejemplo, la trilogía cielo, infierno y purgatorio, cuya mayor riqueza y expresividad provenga tal vez de la literatura y las artes basadas en la temática religiosa. La *Divina comedia* de Dante o *El paraíso perdido* de J. Milton son ejemplos clásicos de la literatura –particularmente, en verso– así como en la pintura tenemos la fantasmagoría de El Bosco o de Brueghel, por ejemplo, y más en la modernidad esa monumental escultura llamada *La puerta del infierno*, de A. Rodin, donde lo bello es literalmente la antesala de lo horroroso, de lo innombrable.

## La función de lo bello

Dice E. Jones (1960), a propósito de *Vergänglichkeit*, que este texto refuta la idea corriente acerca del pesimismo de Freud y lo refuerza con una observación que este le habría hecho oportunamente a Marie Bonaparte, diciéndole: “Es este aspecto eternamente cambiante de la vida lo que la hace tan hermosa” (p. 293). Esto no es algo que vaya de suyo en absoluto; para muchos –sin ir más lejos, para sus dos interlocutores anónimos del texto de 1915 (hay quienes dicen que el poeta R. M. Rilke sería uno de ellos)–, esa misma transitoriedad resulta penosa e inaceptable, y eso hermoso, alusión a lo bello, deviene más bien horrible. Situar lo que aquí estaría en juego en el mero plano del optimismo/pesimismo, como hace Jones, nos parece que es reducirlo en su verdadera dimensión, aquella que en primer lugar atañe a la relación del sujeto con el objeto del deseo. Véase que, para Freud, lo eterno no sería la permanencia, sino el cambio; que no se trata del nuevo objeto o del anterior, sino de que el deseo, como dice Lacan (1959-1960/1988), “es el cambio como tal” (p. 350). A ello podría agregarse que no hay cambio sin duelo, cuyas coordenadas Freud comienza a introducir en este texto a propósito de lo transitorio, y que luego dará lugar a *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1990).

En otros términos, la labilidad y la sustituibilidad del objeto (será más bien el amor quien ancle al deseo en su deriva metonímica) dejan ver que la causa del deseo es solo un lugar vacío y que la posibilidad de su pérdida es justamente lo que da valor a un objeto, valor como causa de deseo, y sería también por ello que no hay deseo sin angustia. Dando un paso más y con la misma lógica, podría decirse que lo que da valor a la vida es su condición de finitud, su condición perecedera, y por ello es también que no se está vivo sin angustia.

Nos interesa particularmente el énfasis que pone Freud respecto de *lo bello y perfecto*, porque lo aborda en un sentido inverso respecto del lugar común que supone la eternidad en lo bello –a la idea de que en lo bello se aspira a la inmortalidad, a lo que permanece “insensible al ultraje” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 287), al ultraje del tiempo y del olvido, agregaríamos–. El “goce de lo bello”, dice Freud (1915/1984c), es solo “una significación para nuestra vida sensitiva” (p. 310), es decir, una cuestión estética, donde lo efímero y fugaz, por el contrario, “agrega a sus encantos uno nuevo” (p. 310). Será pues la posibilidad limitada, finita, de su goce aquello que torna un objeto aun más valioso, a la manera, dice bellamente, de “una flor que se abre una única noche” (p. 310).

Será también Lacan (1959-1960/1988) quien destaque la función de lo bello como búsqueda o meta del deseo ligada a lo eterno e inmortal,

pero a la vez funcionando como borde o frontera última ante lo ominoso, como el velo que encubre y a la vez devela y anuncia la finitud del sujeto. Dicho de otra forma, en el derrotero del deseo, esa dimensión última, previa a la nada, es la de lo bello, más allá de todos los bienes. En su función de “señuelo del deseo”, lo bello sería, pues, el señuelo por antonomasia, por su efecto encefaleador, de fascinación, de dejar el juicio en suspenso; lo bello como lo más opuesto y a la vez lo más cercano al objeto *a* como puro resto real. Lacan trata así de mostrar la relación del significante con la muerte a través de su *potencia* creacionista, sublimatoria, su acceso a ella como cuestión o tema central de lo humano, pero no ya explícito o directo, sino a través de una forma estética, sensible, como último velo. Ello, tal vez no pueda decirse mejor que así: “La función de lo bello es, precisamente indicarnos el lugar de la relación del hombre con su propia muerte y de indicárnoslo solamente en un deslumbramiento” (p. 352).

Esa función de lo bello es acentuada en su abordaje de *Antígona* de Sófocles, que como tragedia va aun más lejos que la de su padre, Edipo, puesto que ella sí sabía, y sabía perfectamente, adónde la conducía su deseo. Como ejemplo, Lacan (1959-1960/1988) destaca que el Coro, que es quien hace el comentario emocional, no deja de alabar el brillo de la belleza de Antígona, aun encaminándose “sin compasión ni temor” hacia su suplicio y muerte segura. Lo subraya asimismo como un rasgo de las heroínas de Sade, que no pierden su belleza, incluso su pureza, pese a ser sometidas a las peores abyecciones imaginables. Este rasgo puede encontrarse también en muchos y conocidos cuadros de la pintura religiosa medieval y renacentista que reflejan los martirios de los diferentes santos y santas, en los que se destaca la belleza y el hieratismo de sus rostros en el medio de los más horribles suplicios. Su referente ejemplar sería, sin duda, *la pasión*, término con que el relato religioso designa todo el ciclo de sucesos que culminan con la crucifixión, muerte y resurrección de Jesucristo –rostro bello, si los hay–. Ello nos dejaría ver que el tormento y el sufrimiento –en su juntura, en su borde con lo bello, funcionando como un “fantasma fundamental” o suerte de “protofantasia”– constituyen una vía de acceso privilegiada a la ilusión de eternidad. Una condición de inmortalidad que se ha pretendido otorgarle también al amor, aunque debería precisarse que se trata más bien del amor perdido –Lacan (2003) menciona al respecto los mitos de Orfeo, Alceste y Aquiles (clase 3)– o del amor trágico –Romeo y Julieta, Tristán e Isolda– y, por lo tanto, la *segunda muerte* sería también aquella que amenaza y se opone al amor, en tanto que supuestamente inmortal.

## La segunda muerte

El asesinato solo le arranca al individuo al que golpeamos la primera vida, sería necesario poder arrancarle la *segunda* para ser todavía más útiles a la naturaleza; pues lo que ella quiere es el *anonadamiento*; dar a nuestros asesinatos toda la extensión que ella desea, nos supera. (Sade, citado por Lacan, 1959-1960/1988, p. 255; cursivas propias)

Este propósito no es solo algo imaginado o buscado por los personajes sadianos –en este caso, el del perverso Papa Pío VI de la novela *Juliette* (tomo 4), que es de donde Lacan toma el término y cuyo párrafo final, leído en el curso de 1960 del seminario 7, transcribimos más arri-

ba–, sino que además fue formulado como último voto testamentario por el mismísimo marqués. Allí se especifica en detalle que, a pesar de ser escritor, de él y de su obra, de su memoria, incluso de su tumba donde la maleza deberá ser reconstituida, no debe quedar rastro o huella alguna. Busca así asegurarse que, como sujeto, al decir de Lacan (1961-1962/ inédito), “sea esencialmente la no huella” [*pas de traces*], que como sujeto sea reducido al olvido más radical, a la nada misma.

Esa disposición de Sade (se muestra también en *Antígona*) señala que esa *segunda muerte* es aquella a la que se puede apuntar, como meta del deseo, aun después de la muerte lograda. La desaparición física de su cuerpo no señala el final definitivo del difunto, este tiene lugar como efecto de su *segunda muerte*, cuando ya no subsista o permanezca, en el orden simbólico, nada que le sea atribuible o haga alguna referencia a él, es decir, nada que lo evoque como nombre. En ese punto se produce el *aniquilamiento* (Lacan, 1960-1961/2003, p. 351) de aquella *potencia* del significante, reduciéndola a la nada, a ese “anonadamiento” del que habla Sade. Dicho de otra manera: la *segunda muerte* no es una muerte física, sino ontológica, atañe al ser que pretende trascender a la primera. Como bien señala J. Allouch (2009), morir no es lo mismo que “des-ser” [*désêtre*]; el dejar de existir no impide en absoluto seguir perseverando en que el ser sea eterno. Tal vez por ello y, por lo regular, sin saberlo, acaso la más temida por el sujeto en vida sea la segunda con respecto a la primera, que siempre conlleva alguna ilusión de eternidad, así sea la de morir eternamente. Freud (1915/1984a) atisba bien ese espacio: “las religiones fueron capaces de volver esta existencia posterior en la más preciosa y de menospreciar la vida, concluida por la muerte, como meramente preparatoria” (p. 296).

Fuera de ese don por el que algunos pueden crear lo que llamamos “obra de arte”, más allá de su valor como mercancía, al resto de los mortales les queda como ilusión de trascendencia de su nombre, además de los frutos de su descendencia, grandes o pequeños, los productos y objetos de su trabajo.

La *segunda muerte* amenaza no ya con la desaparición física, sino con el olvido como absoluto, es decir, con la desaparición en la dimensión de lo simbólico. Digámoslo así: más allá de la primera, podría estar la eternidad; más allá de la segunda, no hay más que la “nadificación” de lo real.

Como un efecto de interlocución de su propuesta sobre la *segunda muerte* y según él mismo lo comenta en el curso del seminario 8, a Lacan (1960-1961/2003) le retorna, por parte de sus oyentes y alumnos, la idea del llamado espacio o intervalo del “entre-dos muertes”, y decide hacerla suya. Un espacio o dimensión, esencialmente significativa, que se extendería entre la muerte biológica y la nada más radical, y que bien podría servir para definir la posteridad como la ilusión de la permanencia eterna en ese intervalo. Un espacio que da cuenta de la duplicidad, del doblez que tiene la cuestión de la muerte para el sujeto humano; tema clásico de las religiones, los mitos y la tragedia antigua.

Habría entonces dos fronteras, dos *más allá*. La primera frontera, donde la vida se acaba con la muerte física, está ligada a un vencimiento biológico, que no se confunde con la segunda, la del más allá del significante, que es, al cabo, la definitiva, la más decisiva respecto de aquello que implica al ser, pues supone su borramiento más absoluto. Un “entre-dos” fronteras en relación con la muerte que no se superponen o coin-

ciden, dejando un espacio irreductible, lo que no quiere decir que sea infinito, donde ese hablante-ser aspira a eternizarse. Dicho de otra forma: el más allá de la muerte real que la idea de una *segunda muerte*, en tanto instituida como posible, genera como efecto subjetivo, ese intervalo del “entre-dos” muertes, que es al cabo la dimensión donde trasciende lo humano. Es allí adonde nos conduciría el *más allá* de todas las religiones (el Cielo, el Nirvana el Walhalla, etc.), y ello, desde luego, sin que nada garantice su eternidad, pues esta, si la hay, está en lo real entendido como aquello radicalmente afuera del significante.

En el epílogo del ya icónico cuento de H. Melville *Bartleby, el escribiente* (1853/1999), el narrador menciona, como un posible motivo de la enigmática conducta del protagonista, su anterior trabajo en la oficina de Correos, más precisamente en la sección de las así llamadas “cartas muertas”, es decir, las no reclamadas, aquellas cuyas palabras no llegarán jamás a sus destinatarios y que están destinadas a ser quemadas. ¿No podría decirse que son cartas que están condenadas a caer bajo la *segunda muerte*, con la que el personaje tal vez acabe identificándose? “Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte” (p. 115), dice el narrador en el epílogo del cuento; hacia una *inutilidad esencial*, agregó J. L. Borges en el prólogo. Si Sade pretendía asegurarse de su condena a la *segunda muerte* a través de la destrucción de su obra (que estemos hablando de él da testimonio del fracaso de su intención, al menos hasta ahora), el personaje de Bartleby va aun “más allá del más allá”, *prefiere no ser*, simboliza la renuncia absoluta a cualquier pretensión de trascendencia. Muestra también, de forma ejemplar, que esa *segunda muerte* estaría, en realidad, “antes” que la primera, ya en vida, como un puro efecto de habitar en el lenguaje, dejando ver que no se trata de una mera sucesión temporal, puesto que el personaje ya está borrado de lo simbólico como sujeto, muerto en vida, previamente a convertirse en un difunto.

Fuera del ejemplo literario que es prototípico, tal vez algo similar en términos de una “muerte subjetiva” previa a la primera podría acontecer, por caso, en el individuo en coma, descerebrado, pero cuyo cuerpo real sigue existiendo. No obstante, preferimos reservar el término *segunda muerte* para aquello que actúa no sobre el cerebro, sino sobre el Otro como lugar o espacio de lo simbólico, para la operación de borramiento que interviene sobre el legado de las marcas y los restos significantes de un sujeto y en particular sobre su nombre.

A propósito de ello, los archivos de *Yad vashem* que compilan los nombres de las víctimas de la Shoá, los anales judiciales donde se registran los nombres de los desaparecidos en Latinoamérica o el muro del Vietnam Memorial podrían servir como ejemplos desgarradores, dramáticos, del intento del sujeto por sobrevivir a la *segunda muerte*, de subsistir, de perpetrarse, sostenido en la pura letra del nombre en ese intervalo del “entre-dos”. Tal vez nada más atroz e insoportable para los vivos que los muertos sin nombre; podrían insinuar que sus vidas no valen un céntimo.

## Sobre la historia

¿Qué quiere decir “hacer historia” o “quedar en la historia”? Un lugar común que nos dice que algo hay que hacer para tener un lugar en ella, que está allí implicada la dimensión del acto, del suceso (ya sea sublimatorio o criminal), y que este va a producir una inscripción, una marca en la dimensión

del significante. Sin pretender abordar de lleno la historia como concepto y como discurso, basta establecer que, en tanto cuestión específicamente humana, no podría haber historia sin esa dimensión del significante. La idea del ser, la de otorgarle valor al ser y la ilusión de que trascienda algo del ser que ha vivido son inconcebibles fuera del lenguaje, que es la condición misma de existencia de ese ser que allí se constituye.

Volviendo a Antígona, el castigo de Creonte para la traición de Polinices ya muerto, su exceso respecto de la ley humana, es dejarlo insepulto, que de él no quede resto ni marca. Se puede decir entonces que se lo quiere castigar con esa *segunda muerte*, que no está ya dirigida a la persona, sino al sujeto, a través de negarle esa marca funeraria que, a modo de resto, de “restos humanos”, será lo que quedará de él.

No en vano se ha dicho que la historia y la historia de la cultura, ese salto mítico entre naturaleza y cultura, entre la cosa y el símbolo, comienza con el enterrar a los muertos, con el rito funerario, como un acto propiamente humano ya verificable desde los neandertales. El acto de los funerales como intento de preservar el “registro del ser de aquel que pudo ser ubicado mediante un nombre” (Lacan, 1960-1961/2003, p. 335). Ese registro, más allá de todos los oropeles y brillos agalmáticos, imaginarios e inimaginables de la vanidad humana (pirámides, monumentos, obeliscos, panteones, etc.) sería esencialmente una marca o huella escrituraria, que en sí misma no tiene sentido y que constituye o funda la dimensión de lo simbólico. Es pues la muerte (digamos la primera), y no el nacimiento, lo que está al comienzo, al principio de la historia, y vendría a inaugurar ese espacio del “entre-dos” muertes en donde “quedar en la historia” sería permanecer en él; quedar, como ser, siendo en la dimensión del significante, trascendiendo más allá de la muerte y del tiempo. La historia, por este sesgo, podría pensarse como la relación de ese espacio con el tiempo como categorías, pero de forma tal que viene a romper la oposición entre la sincronía y la diacronía; el *antes* se evoca desde el *ahora*, y se dan juntos. Dicho de otra forma, en la pura dimensión del significante las cosas no pasaron, como en el pasado perfecto, sino que, como mucho, debieron de haber pasado y estrictamente, mientras se hable de ellas, siempre estarán pasando. Esto también implica pensar la relación de ese espacio del “entre-dos” con el tiempo como circular, en el que tiene su lugar la repetición, al estilo de la “rueda del tiempo” del budismo y el hinduismo, respecto de pensar el tiempo como lineal, con un comienzo y un final, como en la tradición occidental judeo-cristiana.

La propuesta de pensar ese “entre-dos” muertes como un espacio-tiempo donde se escribe la historia se apoya, asimismo, en la noción de escritura que propone J. Derrida (2002) y que define como “la institución durable de un signo” (p. 58), entendido este como una inscripción, una huella que marca un origen y funda un espacio donde por borradura y sustitución se escribirá y se reescribirá a la manera del palimpsesto. Agrega también que “la instancia de la huella queda instituida como común a todos los sistemas de significación” (p. 60). Por ende, en esa noción amplia de escritura quedarán incluidas no solo las formas pictóricas, los ideogramas, los jeroglíficos, las escrituras fonéticas entendidas como simple representación del habla, sino que también podemos agregar la fotografía, el cine y todas las formas electrónicas e informáticas de registro audiovisual, en tanto que *sistemas de significación*. Lo que debe quedar claro es que, más allá de la forma, de la materialidad del registro,

el suceso en sí queda perdido y lo que subsiste de él es solo esa inscripción [*scribere*], deviniendo así lo registrado como el acontecimiento mismo. Dicho de otra forma, el acontecimiento se constituye como tal solo si se inscribe; es decir, es tributario de la función de la inscripción y ella “debe ser concebida en términos de imprenta gutemberiana” (Lacan, 1961-1962/inédito).

Esas huellas o marcas adquieren función de letra solo a partir de que son leídas por el Otro o desde el Otro; una lectura que, en tanto pensada como significante, no remitirá más que a otro significante, por lo que nunca se podrá agotar el significado, o sea, no se podrá decir nunca todo sobre algo o alguien. En última instancia, la historia será entonces una cuestión de lectura como interpretación, es decir, un efecto de la función del lector, que a su vez podrá devenir autor, y por lo cual la historia se nos muestra como un texto inacabado e interminable, escrito y reescrito por infinidad de autores.

Por todo ello, en ese espacio podrán acontecer milagros y hasta resurrecciones, no ya de la carne, sino de un sujeto y su obra, como sucede, por caso, respecto de un artista o un personaje histórico, que puede desaparecer, caer en el olvido y después revivir a partir de evocaciones y relecturas para luego volver a ser olvidado. Todo esto se aplica a lo que podría llamarse “historizar” en el contexto de la experiencia analítica y, por ende, ese “entre-dos” será también el espacio donde habitan, se aparecen, van y vienen los recuerdos, los sueños y los duelos, siempre amenazados por el olvido.

Se puede agregar también que la historia, en tanto que relato, más allá del suceso como tal y en un sentido estrictamente empírico, dependerá de la función de aquel que deja registro, que lo documenta para la posteridad. Recordemos, por ejemplo, que la historia antigua descansa y se construye sobre la tarea trascendental del escriba, una función altamente calificada desde los antiguos egipcios y que luego heredaron los monjes en el medioevo, puesto que eran los que tenían el saber y, por ende, el poder de la escritura. El escriba, que es también un copista –es decir, escriba de escribas–, no solo tiene una función administrativa, contable, de archivo o registro; ello es en lo contemporáneo, pero en la proyección histórica, lo sepa o no, trabaja para ese espacio del “entre-dos” muertes. Esto es válido también para los testimonios audiovisuales (fotos, filmes, videos, etc.) que caracterizan a nuestra época, a los que otorgamos un valor significativo, en tanto ellos se dan a leer o interpretar, es decir, producen fórmulas discursivas, enunciaciones, como efectos de lectura. El escriba –aquel que da cuenta y deja un registro como huella–, además del escritor y el artista, será entonces también el fotógrafo y el cineasta; incluso la masificación de la tecnología hace que hoy en día casi cualquiera provisto de un celular pueda ser quien deje un azaroso testimonio.

Al respecto, G. Agamben (2005) dice que su pasión por la fotografía se debe también a que esta, a través de los rostros anónimos, sigue dando aún un testimonio de nombres que se han perdido para siempre, es decir, tiene valor de último término, de último registro. Dicho de otra forma, ubica la fotografía como una frontera de la *segunda muerte*, tanto que habla de “último día” (p. 34) y del “ángel apocalíptico de la fotografía” (p. 34). Podría retornar aquí, en la hermosa e inocente figura de los ángeles como emisarios de la muerte, ese borde terminal, ese rasgo de lo bello aun en lo ominoso. La rara habilidad de captar ese borde o rasgo con la

fotografía es solo para elegidos. Vayan como ejemplo las sobrecogedoras fotos de Sebastián Salgado o la clásica foto de Robert Capa de la Guerra Civil española que, coincidiendo con ella en el mismo instante fulgurante, captura la muerte del miliciano.

Convengamos también que aquello que quedará en la historia a partir del acto devenido discursivo trasciende toda dimensión moral y valoración de justicia, simplemente porque ello no cuenta para el significativo, situándose así en ese borde entre lo bello y lo horroroso. Para la posteridad quedan Jesucristo como Poncio Pilatos; quedan *La filosofía en el tocador* como la *Crítica de la razón pura*; quedan las *Rimas y leyendas* como *My Kampf*; quedan “Don Chicho y Napoleón, Carnera y San Martín”, como dice un clásico tango de E. Discépolo. El afán y el logro impredecible de sobrevivir a la *segunda muerte* no hace distinción entre “justos y pecadores”, pues solo cuenta como mérito que se hable de ellos y mientras se hable de ellos; no hay aspiración a la eternidad, sino en el discurso. Ahora bien: ¿acaso el discurso lo sería?

## Final

Queda a deber y a proponer como cuestión la forma en que esa *segunda muerte* interviene, participa en la conclusión de un análisis, más allá del duelo por el analista, clásicamente invocado y que atañe, en principio, a su persona. Eso no impide en absoluto que el analista como función se mantenga incólume, que “el muerto goce de buena salud” en el lugar del garante del saber.

El fin del análisis consistiría, más bien, en asestarle a ese “sujeto supuesto” la *segunda muerte* que lo haga caer, “des-ser”, de ese lugar, que es adonde se dirige la demanda, oponiéndose así a una eternización de la transferencia en su particular juntura del saber con el amor, lo que a menudo, como sabemos, promueve el efecto de grupo o de masa. Es justamente allí, en la transferencia, donde está, en rigor, lo que habría que matar, hacer caer, que en francés encuentra la resonancia del *tomber* [caer] con el *tombe* [tumba].

Al respecto de ello y para finalizar, a modo de una ironía que no deja de tener lo suyo, vaya este pequeño hallazgo –¿profético, podría decirse?–: “¡Lacanismo! Espero que al menos por el tiempo que viva, este término, manifiestamente apetecible después de mi segunda muerte, me será ahorrado” (Lacan, 1961-1962/inédito).

## Resumen

Este trabajo se propone articular, tomando la idea de *lo bello* como bisagra, el conocido y breve ensayo de Freud *La transitoriedad* (1915) con la noción lacaniana de la *segunda muerte* que es introducida a partir del seminario sobre *La ética*. Esto nos lleva a la cuestión de la trascendencia del sujeto, a lo que está *más allá* de la muerte física, como una meta del deseo que forma parte esencial de la condición humana. A partir de ello, se propone pensar una noción de la historia como aquello que se escribe y se reescribe en un espacio-tiempo designado como el “entre-dos” muertes.

**Descriptor:** *Temporalidad, Belleza, Tragedia, Inmortalidad, Historia, Fin de análisis.*



Vera L. C. Lamanno Adamo\*

# El analista, el cineasta y el arte de esculpir tiempos

Tiempo atrás vi *Hacia la luz*, una película de Naomi Kawase (2017).

Comienza así: una joven describe todo lo que pasa a su alrededor; las personas en la calle, los autos ruidosos, las cosas cotidianas de una vida en la ciudad.

Luego descubrimos que estaba ejercitando su trabajo: describir acciones. Es una audiodescriptora de películas para deficientes visuales. Su trabajo consiste en trasponer en palabras la belleza de las imágenes para que todos puedan sentir las verdaderamente.

En las sesiones de prueba, recibe las opiniones de un público voluntario sobre la adecuación del texto y conoce a un hombre que es mayor que ella y que está perdiendo lentamente la vista. Disconforme con la pérdida de la vista, algo realmente valioso para quien trabaja directamente con imágenes, él encuentra aliento en la joven audiodescriptora, alguien que le permite ver por medio de otros recursos.

Hay un conflicto, al principio, pero al mismo tiempo una fascinación entre ambos.

El encuentro evoca dolores de pérdidas vividas, posibilidad de reconectarse con el pasado y seguir adelante.

La aproximación de los dos se da mediante el aprendizaje de comprender el mundo por medio de formas no convencionales, utilizando otros sentidos, otras perspectivas.

De inmediato, la historia de la joven audiodescriptora y del fotógrafo que estaba perdiendo la visión me remitió a lo que ocurre en un encuentro analítico. De modo semejante a lo que se evidencia en *Hacia la luz*, hay un esfuerzo por trasponer en palabras las imágenes evocadas, hay un conflicto, hay un reencuentro con dolores y pérdidas pasadas, e intentos de utilizar sentidos no convencionales para encontrar otras perspectivas.

Desde hace tiempo, el psicoanálisis y el cine muestran una fértil conjugación. Estos dos universos comparten una misma cuestión. Imágenes, palabras y vivencias se reinventan y rememoran constantemente. Se suscitan emociones, sea por la técnica de construcción de la escena

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas.

## Abstract

This paper aims to articulate, taking the idea of *the beautiful* as a hinge, the short well-known essay by Freud *On transience* (1915) with the Lacanian notion of the *second death*, that is introduced from the seminar on *The ethics*. This leads us to the question of the transcendence of the subject, to what is "beyond" physical death, as a goal of desire, that is an essential part of the human condition. Based on this, it is proposed to think of a notion of history as that which is written and rewritten in a space-time designated as the "between-two" deaths.

**Keywords:** *Temporality, Beauty, Tragedy, Immortality, History, End of analysis.*

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Allouch, J. (2009). *Contra la eternidad*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Derrida, J. (2002). *De la gramatología*. Madrid: Editora Nacional.
- Freud, S. (1984a). De guerra y muerte. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1984b). La negación. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1984c). La transitoriedad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1990). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Jones, E. (1960). *Vida y obra de Sigmund Freud* (vol. 2). Buenos Aires: Nova.
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960).
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1960-1961).
- Lacan, J. (1961-1962). *El seminario de Jacques Lacan, libro 9: La identificación* [versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires]. (Inédito).
- Melville, H. (1999). *Bartleby, el escribiente* (J. L. Borges, trad.). Barcelona: Plaza & Janés. (Trabajo original publicado en 1853).
- Sófocles (trad. 1985). *Antígona*. En Sófocles, *Siete tragedias*. México: Editores Mexicanos Unidos. (Obra del siglo V a. C.).
- Pasqualini, G. (1998). *La clínica como relato*. Buenos Aires: Publikar.
- Vergänglichkeit (2012). *Wordreference*. Disponible en: <https://www.wordreference.com/deen/verg%C3%A4nglichkeit>

cinematográfica y su efecto en el espectador, sea por la técnica psicoanalítica y su efecto en el paciente.

Lo que ocurre en un cine y en un consultorio de análisis puede fascinar, interrogar, sorprender, angustiar, hacer recordar, asustar, causar horror.

Semejante al cineasta, el psicoanalista es también un explorador de la existencia. ¿Qué mundo habita esta persona? ¿En qué tiempos y espacios? ¿Cómo es el existir de esta persona, en qué reside su poesía o la falta de ella? ¿Cómo transita esa persona el juego constante entre sexualidad y agresividad, ilusión y desilusión, mentira y verdad?

Así como el cineasta, el psicoanalista se interesa por las genealogías del amor, por el poder del deseo, por los subproductos de la pasión, ofreciendo un sentido profundo e intenso a las cosas simples o incluso empobrecidas de la vida, e indaga sobre la insuperable capacidad de invención del ser humano, poder jugar con símbolos, invertirlos, sustituirlos, experimentarlos.

¿No sería esta la esencia del arte cinematográfico y también del psicoanálisis, la llama que mantiene siempre encendida las más variadas expresiones de todos los puntos de vista sobre la vida y sobre la muerte en distintos tiempos?

## Imagen, imagen y acción, imaginación

Conforme el filme *Hacia la luz* iba fertilizando mi imaginación, no podía deshacerme de la idea instigadora de tejer un paralelo entre el oficio del analista y el del cineasta en su función de construir tiempos y tramas partiendo de imágenes.

La narrativa nace de una figura. La narrativa se vuelve figura.

Una transformación compleja, esta, ubicar palabra y trama a partir y a través de imágenes.

Al comentar la primera presentación pública del cine, dos días antes de los sucesos en el Grand Café, en el Boulevard des Capucines, el diario parisino *La Poste* lo describía como algo “tan grande como pueda imaginarse” (*La Poste*, 30 de diciembre de 1895, citado en Avellar, 1982, p. 12), y que en esta pantalla aparecía “en tamaño natural o reducido, según la dimensión de la escena, un grupo de trabajadores, trabajadores con bicicletas, perros corriendo, automóviles, todo agitándose y moviéndose. Y la vida y el movimiento en vivo” (p. 12).

El tamaño de la pantalla era bien pequeño comparado con las pantallas que tenemos hoy; la película era en blanco y negro, pero los espectadores, extasiados por la gran novedad, vieron colores y tamaños naturales.

La película es precisamente esto mismo, algo que se hace de imágenes y sonidos, algo que se hace

a partir del registro de acciones vivas, y que nos hace imaginar que allí en la tela está una cosa viva de verdad. A veces lo que cuenta casi es solo la imagen y el sonido, y la acción registrada en la imagen es menos importante que el modo de registrar. A veces lo que cuenta casi es solo la imagen y la acción, y el modo de registrar es poco o nada importante en función del peso dramático de las palabras y de los gestos de los personajes. A veces incluso lo que parece importar es solo la imaginación, el estímulo que viene de las cosas visibles en el filme para que el espectador invente un nuevo imaginario. (Avellar, 1982, p. 12)

El analista es espectador y participante del *montaje* de una sesión, a veces pone en foco imágenes y sonidos, otras veces su atención vira hacia la imagen y la acción, y, en ciertas ocasiones, lo que importa es la imaginación fluida en la libre asociación de ideas y en la atención flotante.

Un movimiento vivo y en vivo en un lugar semejante al de una sala de cine: silencio, poca luz, diván y sillones confortables.

Cierto día, la paciente entra como de costumbre y saluda con un cordial “Buen día”. Se tiende en el diván y la analista se acomoda en su sillón. La analista se acomoda los almohadones en la espalda. Lo hace más de una vez. No se siente cómoda.

La paciente está inmóvil en el diván: “No tengo nada de qué hablar hoy”.

Nada para decir.

La paciente se pone de costado y queda de frente a la pared. La analista intenta, una vez más, una posición confortable en su sillón. Nada de palabras. Hay tensión. La paciente se mueve y el diván hace un ruido. La analista nunca ha percibido ese ruido extraño en su diván. La mirada de la analista comprime la extensión del foco y pone en su plano de observación a la paciente enmudecida, el ruido del diván y su desajuste con la almohada de su sillón.

En la sesión siguiente, la paciente se acuesta en el diván, dice que no tiene nada para decir. Continúa en la analista la incomodidad en su sillón.

En el siguiente encuentro, algo distinto sucede. La paciente se acuesta y no tiene nada que decir, pero esta vez la analista es asaltada por una imagen. A la analista la inunda la imagen de una mujer parada en la calle, inmobilizada por el tránsito intenso de autos yendo y viniendo. Parece no conseguir cruzar la calle. Está de espaldas y aferra en una mano un paraguas. Enseguida, la analista recuerda a Gabriel García Márquez (1995/1997) contando una escena que le conmovió e inspiró a escribir un cuento.

Se trata de una foto del entierro de Hirohito. En ella aparece su esposa. Fuera de foco hay guardias y una multitud con paraguas. En el centro de la foto, totalmente vestida de negro, aparece la emperatriz. Por un momento, Gabriel García Márquez se quedó únicamente con la imagen de la emperatriz bajo la lluvia, solitaria y muy delgada. Enseguida, la única cosa que veía era la imagen del paraguas, y permaneció con la certeza de que había una historia en ese paraguas.

Después, la mente de la analista es tomada por la imagen de un cuadro de Magritte (1958): un paraguas abierto sosteniendo un vaso con agua. Objetos con funciones opuestas, el vaso retiene el agua y el paraguas la repele.

En el proceso analítico, la figurabilidad equivale al trabajo onírico, lo que resulta en una forma particular de pensamiento, una capacidad emergente del analista que posibilita trazar vínculos y extraer la palabra de los escombros del ocultamiento.

¿Y cómo transformar esas imágenes en una narrativa que pueda desencadenar otros recuerdos, afectos, pensamientos, sueños?

## Narrativa

Después de algún tiempo de intentar organizar el flujo de las imágenes que brotan en su mente, la analista, en una tentativa por oír lo aún inaudible, dice: “Quién sabe si algo muy sufrido te está calando hondo”.

Después de un largo silencio, la paciente dice que no consigue pensar en nada.

En la sesión siguiente, se acuesta en el diván y de inmediato dice: "Tuve un sueño".

Relata una imagen concisa: un muro alto, gris, construido con piedras antiguas. En la libre asociación de ideas dice que el muro se parecía al Muro de los Lamentos. Cuenta haber visto ese muro en una imagen que mostraba Jerusalén. Dice que la conmovió mucho ver a tantas personas poniendo en las grietas del muro un papel doblado, con pedidos y esperanzas.

Lamentos, pedidos, esperanzas.

La paciente recuerda, entonces, el entierro de la madre, cuatro años atrás. Ella estaba estudiando en el exterior, la madre tuvo una muerte abrupta y ella no pudo ir ni al velorio ni al entierro: "Es extraño. No me acuerdo de nada. A veces quedo aturdida. ¿Será que todo eso es un sueño? ¿Sucedió de verdad?".

La muerte repentina de la madre, sin poder estar presente en el entierro, la lanzó en una nada sin fondo. No sabía ya dónde buscar. Perseguía el recuerdo, pero su mente estaba perdida en la oscuridad.

Lo hasta entonces impronunciable comienza a alcanzar un lenguaje en un trabajo secuencial de movimiento entre representaciones y memorias, permitiendo un fraccionamiento gradual del dolor, el pesar y la nostalgia.

Rememora y revive durante un largo período de análisis, en idas y vueltas, el aroma de las comidas preparadas por la madre, las peleas, los cuidados cuando tenía fiebre, la conversación con la madre cuando menstruó por primera vez, el incentivo para que fuera a estudiar al exterior.

Hay mucho amor, y mucha rabia, también.

Cuenta que lo primero que sintió cuando recibió la noticia de la muerte de la madre fue mucha, mucha rabia: "¿Cómo se puede morir justo ahora, irse así, sin aviso previo? ¿Por qué no esperó que yo volviera?".

Las imágenes emergentes y los recuerdos en la mente de la analista equivalen al trabajo del sueño y abren camino a la comprensión del trabajo de duelo que estaba paralizado debido al tránsito intenso de los afectos involucrados.

El dolor de la pérdida, semejante a la representación del paraguas de Magritte, contenía y repelía, al mismo tiempo, a la mujer en duelo en un país lejano, vestida de negro, bajo la lluvia, solitaria y muy delgada.

El pasado, rearticulado por la memoria, entra en nuestro flujo presente y adquiere sentido.

En la experiencia clínica aquí relatada, el flujo de imágenes en la mente del analista ocurrió durante la sesión, pero a veces estas llegan con los "restos de la sesión", vestigios dejados por la experiencia de la sesión, con los que el analista trabaja psíquicamente.

Marilia Aisenstein (2015) cuenta su experiencia clínica con Makito, una japonesa de 45 años, con apariencia de 28, que tenía un cáncer de colon.

Decía haber perdido el sentido de las palabras y no entendía cómo las palabras podrían ayudar a curarla. Marilia estaba realmente impresionada con el tono monótono del habla de la paciente. No había asociación en su discurso, ninguna incursión al pasado, ningún afecto o ansiedad en relación con su enfermedad.

La historia que Makito contaba era un misterio para la analista y estaba repleta de lagunas. Habiendo estudiado arte en Tokio, dejó repentinamente el Japón con 28 años para estudiar en París. No sabía nada de francés, pero hablaba inglés. ¿Por qué, entonces, eligió Francia? Makito no sabía

qué responder, decía solo que se había sentido obligada a dejar su país, evidenciando que ello se había debido a una necesidad interna y poderosa.

Tras cierto tiempo de análisis, Makito habló de su familia de una forma que permitió a la analista formarse una imagen más amplia. Era hija única; su madre era coreana, de origen rural, descendiente de sacerdotes sintoístas. Cuando la analista aludía a la existencia de un posible conflicto entre Japón y Corea, el budismo y el sintoísmo, los samuráis y las personas del campo, Makito invariablemente decía que Japón no era así, que todos coexistían en respeto mutuo.

Con el transcurrir del análisis, Makito demostró apreciar las sesiones, pensaba en ellas con detenimiento; comenzó a vestirse de forma más femenina, pasó a usar maquillaje y volvió a pintar. Entretanto, algo permanecía opaco, lo que causaba cierta ansiedad en la analista.

En ese período, la analista tuvo un sueño: "Caminaba por un paisaje devastado, cargando una niña asiática en brazos, envuelta en ataduras, un poco como las momias que pueden verse en el museo de El Cairo. Parecía una muñeca, pero estaba bien viva" (p. 179).

Poco tiempo después de sueño de la analista, Makito mencionó al pasar el nombre de la ciudad de Hiroshima. La analista recordó, entonces, que Makito había nacido en 1945, año de la bomba atómica, y esta explicó que, en realidad, había nacido en Corea, pues su madre había ido a quedarse con su propia madre cuando ella estaba por nacer.

Ocurre, entonces, el retorno de una masa de afectos violentos ligados a las terribles imágenes de la infancia que habían sido silenciadas hasta ese momento y vaciadas de su contenido emocional: descripciones de la ciudad devastada por la bomba atómica y rememoración de los terribles actos de violencia realizados por los japoneses contra los coreanos a comienzos del siglo. Makito se vio obligada a huir para escapar de la agresión de esas imágenes.

La analista oyó lo inaudible y soñó un lugar en el que el afecto estaba implicado. Talló la materia bruta para producir significados que no dejaron tranquila la realidad de los hechos, sino que le agregaron y le sustrajeron algo.

El tiempo pasado se esculpió en la memoria, entró en el flujo presente, adquirió sentido e hizo surgir lo que le daba significado.

Una vez descongelada la historia de cada uno, por más tenebrosa que sea, puede ser rememorada una y otra vez, y cada vez cobrar resignificaciones. El tiempo deja de inscribirse de manera definitiva. Los mismos acontecimientos se insertan en diferentes significaciones, según el flujo presente que los articula y demanda.

Algo semejante ocurre con el cine.

Andrei Tarkovsky (1985/1998), cineasta ruso, considera el cine como el arte de esculpir el tiempo, esto es, el arte de subjetivación del tiempo:

el cine es un estado en el que tiempo y memoria son indisolubles. El tiempo que se vivencia, el tiempo vivido, es el tiempo clavado en nosotros como experiencia [...] privado de memoria, el hombre se torna prisionero de una existencia ilusoria; al quedar al margen del tiempo, es incapaz de comprender los vínculos que lo ligan al mundo exterior, en otras palabras, se ve condenado a la locura. (pp. 64-68)

Psicoanalista y cineasta esculpen las imágenes que les acometen, creando sensaciones, y no cosas. Tal vez sea esta una de las razones por las

que las personas van al cine y también acuden al psicoanalista: para esculpir vivencias que ya han tenido y buscar experiencias que no vivieron. Buscan inscribir memorias de tiempos perdidos en la oscuridad de la supresión.

Película y psicoanálisis hacen la interconexión entre imaginario y memoria por medio de la construcción de experiencias diferenciales de tiempos.

Tarkovsky describe el cine como un vasto edificio de memorias definido por el concepto japonés de *saba*:

Se considera que el tiempo, *per se*, ayuda a hacer conocida la esencia de las cosas. Los japoneses, así, tienen una fascinación especial por todos los signos de la vejez. Se sienten atraídos por el tono oscurecido de un árbol viejo, por la aspereza de una roca o incluso por el aspecto sucio de una figura cuyas extremidades fueron manoseadas por muchas personas. A todos estos signos de edad avanzada dan el nombre de *saba*, que significa, literalmente, "corrosión". *Saba*, entonces, es un desgaste natural de la materia, la fascinación por la antigüedad, la marca del tiempo, la pátina. (p. 66)

Si el tiempo es la dimensión fundamental de la psiquis humana y también el elemento constitutivo esencial de la cinematografía, el deber del cineasta es "esculpir el tiempo", reformular el tiempo a partir de su subjetividad autoral con respecto al tiempo real.

Para que este proceso ocurra, la emoción y la vitalidad de la palabra son elementos fundantes tanto en el arte cinematográfico como en el arte de construir un proceso psicoanalítico.

La creación de una narrativa viva está fundada en una relación con la emoción que se presenta, que es vivenciada y reconocida –tanto por el paciente como por el espectador–, accionando otros tiempos que articulan nuevos nexos con lo vivido. El lenguaje vivo lanza piedras en un pozo profundo, lo saca de la nada, dándole existencia a algo, produciendo, inventando, fundando, sustentando.

Tarkovsky insiste en decir que lo que le agrada en el cine son las articulaciones poéticas, la lógica de la poesía. Mediante las asociaciones poéticas, se intensifica la emoción y se torna más activo el espectador. Éste pasa a participar del proceso de descubrimiento de la vida, sin apoyarse en conclusiones prontas, provistas por la trama, o en las inevitables indicaciones ofrecidas por el autor.

El espectador debe tener a su disposición aquello que le permite penetrar en el significado más profundo de los complejos fenómenos representados ante él.

Las películas, dice Tarkovsky, pueden estar bien escenificadas y contar con un minucioso trabajo de arte y vestuario, pero, desprovistas de contenido y de sentimientos auténticos, son incapaces de transmitir lo más importante, que es una verdad interior.

De forma análoga, un análisis puede estar correctamente basado en el *setting* y en conceptos teóricos, pero si la narrativa del analista es prestada, estereotipada, dogmática, no se crea lo más importante, un lenguaje que desordena, desarregla, perturba y genera emoción, imprescindible en la lucha para tomar conciencia (Ogden, 2013).

## Los tiempos del cine y los tiempos del psicoanálisis

Finales del siglo XIX, corre el año 1895. Los hermanos Lumière realizan la primera proyección pública de una película en la historia de la humanidad, en el subsuelo del Grand Café de París. No muy lejos de allí, en Viena, Sigmund Freud y su amigo, el profesor Josef Breuer, lanzan, también en 1895, los *Estudios sobre la histeria* (Freud, 1895 [1893]/1969), la primera presentación pública del trabajo psicoanalítico. En ese trabajo exponen las primeras ideas sobre el inconsciente, con las que muestran la esencia de una nueva ciencia que estaba naciendo y que ganaría el nombre de psicoanálisis.

Cuatro años después, en 1889, tanto el cine como el psicoanálisis presentan progresos importantes. Georges Méliès produce *Cenicienta*, la primera producción cinematográfica en forma de narrativa fantástica, y Sigmund Freud termina la redacción de su trabajo *La interpretación de los sueños*. Dos innovaciones que llevan el foco de la atención a la fantasía y la imaginación. Méliès, con su máquina de representar ficciones, y Freud, con su método para investigar la formación de los sueños.

Para Méliès, la pantalla no era solamente una superficie de proyección que reproducía el mundo cotidiano, sino también un lugar que preservaba las ilusiones, las fábulas, los mitos y las fantasías.

Para Freud, el sueño ya no evidenciaba inspiración o desciframiento, los modos populares de entender el sueño hasta entonces, sino una expresión determinante de fantasías y deseos inconscientes de un único sujeto.

Cinematógrafo e interpretación de los sueños, dos descubrimientos audaces: una máquina para representar ficciones y un método para investigar la formación y las intenciones de la actividad onírica, pieza clave para el montaje de un filme y también para la metapsicología que fundamentó el psicoanálisis.

República de Weimar, 1920. Dos años después de la Primera Guerra Mundial, que recibiría, por sus dimensiones catastróficas, el título de "la guerra para terminar con todas las guerras", el mundo se horroriza nuevamente. Esta vez, con un filme de Robert Wiene, *El gabinete del Dr. Caligari* (1920).

La trama es bastante conocida. El misterioso Dr. Caligari llega a la pequeña ciudad de Holstenwall con un espectáculo en el que su asistente, el sonámbulo Cesare, adivina el futuro de las personas. Inmediatamente después de la llegada de la dupla siniestra, una serie de crímenes practicados en la ciudad hace que las sospechas se orienten al sonámbulo, descubierto en el momento de secuestrar a una muchacha.

Francis, novio de la joven, obsesionado por el asunto, descubre que es el propio Caligari quien controla por hipnosis los actos de Cesare. Se descubre entonces que Francis es un loco internado en una institución dirigida por el Dr. Caligari, médico aparentemente benevolente que, al oír su historia, descubre cómo "curarlo".

El impacto de esta película y de varias otras igualmente sombrías llevó a la constitución de una escuela que fue conocida como expresionista.

*El gabinete del Dr. Caligari* inspiró una filmografía innovadora, estética y técnicamente, retratada en *El golem* (Boese, Wegener y Davidson, 1920), *Nosferatu* (Murnau, Dieckmann y Grau 1922), *Fantasma* (Murnau y Pommer, 1922), *El hombre de las figuras de cera* (Birinsky, Leni y Kwartiroff, 1924), *M, el vampiro de Düsseldorf* (Lang y Nebenzal, 1931),



*Fausto* (Murnau y Pommer, 1926), *Tartufo* (Murnau y Pommer, 1925) y *El ángel azul* (von Sternberg y Pommer, 1930), entre otras.

Componían esas películas personajes desprovistos de bondad: villanos, asesinos, falsarios y tiranos. Personajes perversos que encarnaban el mal y revelaban insanía en estado puro.

Es también en 1920, año de presentación de *El gabinete del Dr. Caligari* de Wiene –que inaugura el cine expresionista con sus tramas de figuras demoníacas–, que Freud publica *Más allá del principio del placer* (1920/1980), promoviendo un giro en la teoría psicoanalítica. La dinámica placer/displacer da lugar al modelo pulsión de vida/pulsión de muerte.

Al incluir los conceptos sobre la pulsión de vida y la pulsión de muerte en la dinámica psíquica, así como sucedió con la película de Wiene, Freud abre camino a la comprensión de la violencia, la destrucción, la autodestructividad, el sadismo, el masoquismo, la compulsión a la repetición, y da paso a Melanie Klein para concebir un nuevo mundo interno.

Un mundo siniestro, del cual podemos tomar conocimiento en nuestras pesadillas. Un mundo persecutorio. Un mundo de fantasmas, en el que somos víctimas de ellos y nosotros mismos hacemos de fantasmas para los otros. Un mundo de fantasías inconscientes dominadas por la muerte, la violencia y la crueldad de sus personajes.

A partir de la concepción de la dinámica pulsión de vida/pulsión de muerte, Freud teje una revisión en sus conceptos y confiere mayor complejidad al funcionamiento psíquico.

Por su parte, Melanie Klein, tras la Segunda Guerra Mundial –más específicamente, en 1946–, construye las bases de un psicoanálisis contemporáneo con el concepto de identificación proyectiva.

Este concepto pone en evidencia el juego de proyección e introyección entre el sujeto y el otro. Lo que se proyecta hace algo en la mente del receptor, y en ese proceso induce sentimientos asociados a una invitación a sentir ciertos sentimientos o involucrarse en el desempeño de un determinado papel.

A partir de allí, se expande el conocimiento sobre la relación de reciprocidad entre dos sujetos, en la que el inconsciente de uno es influido por el inconsciente del otro. El objeto de investigación se modifica, no es ni aquello que sucede con el analista (contratransferencia) ni aquello que sucede con el paciente (transferencia), sino lo que ocurre *entre* ambos: la presencia del analista se transforma en la propia fuerza dinámica del análisis, no hay un foso entre un lado y otro, sino circulación e intercambio.

Esta proposición tiene impacto directo en la manera en la que la contratransferencia pasa a verse desde el punto de vista clínico. En la historia de los conceptos psicoanalíticos, podríamos decir que, al inicio, la contratransferencia podría verse como análoga a una fotografía, una instantánea de un momento relacional.

La evolución del concepto de identificación proyectiva pone en foco la doble vía entre el sujeto y el otro, y puede compararse, análogamente, a un filme, algo que resulta no de una reproducción estática de algo, sino de una secuencia de escenas en movimiento.

Expandir la comunicación consigo mismo y, en consecuencia, también con otros, por medio de la creación permanente de nuevos símbolos, desarrolla la capacidad de lidiar con el sufrimiento psíquico, lo que genera condiciones para ampliar una comprensión más profunda de lo humano.

Conocer promueve la integración de las experiencias emocionales en el meollo de nuestro ser y lo libera de una falsa comprensión basada en

un estado de espíritu que se sustenta en la superficialidad y en la falta de compromiso afectivo en las relaciones humanas.

El proceso de adquirir conocimiento se ha vuelto un concepto con estatuto metapsicológico incorporado a la mayor parte de las teorías del psicoanálisis contemporáneo (Bion, 1962/1982).

De manera semejante a lo que fue ocurriendo con el psicoanálisis, el cine, después de la Segunda Guerra Mundial, también fue cobrando complejidad.

Algunos historiadores consideran que el cine clásico abarca un período que va desde el nacimiento del cine, en 1895, hasta el inicio del movimiento neorrealista italiano, en la década de 1940.

En líneas generales, el cine clásico se caracteriza por narrativas lineales, con inicio, desarrollo y fin bien definidos, y una conclusión cerrada. También es una constante del período clásico la suma de procedimientos para generar cierta magia, como si no fuese el fruto de una serie de artificios. Especialmente en el cine hollywoodense, eran comunes los finales felices y conciliadores. El cine clásico “mastica” el lenguaje para el espectador, haciendo invisible el montaje. El espectador no siente cada corte ni extraña cualquier tipo de cambio brusco en el montaje. Los personajes no se dirigen directamente al público y en ningún momento actúan de forma que el público dude de lo que está viendo. Esas reglas fueron subvertidas gradualmente hasta el desarrollo del cine moderno.

Algunas características indicativas del cine moderno son la existencia de personajes más complejos y multifacéticos, menos afectos al maniqueísmo. Hay más interés en infundir que en informar, en inocular que en describir. Además de eso, la cámara ganó movilidad y el movimiento se insinuó como un gran vector de ese cambio. El montaje no necesariamente crea un recorrido lineal y los finales suelen ser abiertos. Por un lado, hay mayor fidelidad a la idea de vida real, y, por otro, una noción precisa del cine como una forma de arte que puede incluso reflexionar acerca de sí mismo.

Cómo no recordar aquí *Ciudadano Kane*, filme estadounidense de 1941, dirigido, escrito, producido y protagonizado por Orson Welles. Esta película se considera una de las óperas primas principales de la historia del cine, señalada por muchos críticos como el mayor filme producido, elogiada por su innovación en la música, la fotografía y la estructura narrativa.

La historia comienza con la muerte de Kane pronunciando la palabra “mágica” *Rosebud*. Enseguida asistimos a la proyección de un documental sobre su vida y sus acontecimientos. Esta escena dura unos diez minutos, en los que se dejan ver aspectos de su vida. Mientras, provoca una extraña sensación: sabemos todo sobre ella y, al mismo tiempo, nada sabemos.

Su última palabra, *Rosebud*, lanza hacia la historia una identificación.

Por ser la última palabra, un periodista intenta recuperar su importancia, pues nadie sabe de qué se trata. Nadie sabe si *Rosebud* es una persona, un evento o un objeto. Entretanto, evoca un significado esencial que no genera fáciles interpretaciones.

Kane está muerto. Resulta imposible escudriñar su propia memoria. Y aunque eso fuera posible, ¿cuántas verdades podrían surgir de allí?

Se procura reconstruir el significado de la vida de Kane mediante el testimonio de varias personas que convivieron con él, pero con cada nuevo personaje hallado y entrevistado, se reconstruye una nueva vida.

Hay desconcierto. Los nuevos descubrimientos sobre Kane nunca se suman a los anteriores. Al contrario, parecen restarse, pues no encajan

en los lugares deseados. El resultado de la búsqueda acaba revelando varios Kanes diferentes y hasta incoherentes entre sí, una multiplicidad al mismo tiempo inaccesible e incomprensible.

Cada dato nuevo, en lugar de encaminarse hacia elucidaciones sucesivas, descubre una cantidad cada vez mayor de indefiniciones y contradicciones.

Al final, tenemos la reconstrucción de varios Kanes. Todos están ahí, y el Kane que murió no es en absoluto ninguno de ellos.

Anclado en la palabra *Rosebud*, Kane es todos y ninguno.

*Rosebud* se vuelve punto de llegada y de partida de una red de tiempos e historias infinitos.

En líneas generales, de manera similar a lo que ocurre con el cine, en el psicoanálisis posterior a la Segunda Guerra Mundial el analista deja gradualmente el enfoque centrado exclusivamente en la persona del paciente. El analista deja de ser considerado un observador imparcial. La interacción entre analista y paciente asume el primer plano. Lo intrapsíquico y lo intersubjetivo ganan en complejidad, en un proceso de escucha mutua de múltiples voces.

Ganando fuerza en esta dirección, ocurre la emergencia de una visión del psiquismo como esencialmente complejo, heterogéneo y en proceso. El espacio mental se reconoce como un territorio multidimensional que abarca innumerables sistemas intervinculados, cada uno de los cuales genera productos que subsidian diferentes estructuras defensivas, sustentadas en diferentes niveles de simbolización que permiten la transformación de diferentes conjuntos de ansiedad.

Estas diferentes organizaciones no se presentan de forma excluyente, estableciéndose una en detrimento de otra. Se trata de distintas organizaciones que se superponen, se conectan, se ramifican. En este arte de esculpir tiempos, cineasta y psicoanalista se inspiran en un lenguaje propio. Se haya generado donde se haya generado, el lenguaje autoral nace de muchas influencias y de una audacia creadora, en un tiempo que es siempre presente, pero que fluye libremente hacia adelante y hacia atrás. Tiempos que interactúan entre sí produciendo nuevos sentidos, formando un mosaico de ellos, absorbiendo unos, transformando otros.

## Resumen

Partiendo del filme *Hacia la luz* de Naomi Kawase (2017), la autora considera el oficio del cineasta y del psicoanalista como el arte de esculpir tiempos. Teje correspondencias entre la construcción de un filme y la construcción de un proceso de análisis, y traza un paralelo entre la historia del cine y la historia del psicoanálisis.

**Descriptores:** *Tiempo, Psicoanalista, Cine, Psicoanálisis. Candidato a descriptor: Cineasta.*

## Abstract

Starting from Naomi Kawase's film *Radiance* (2017), the author considers the craft of the filmmaker and the psychoanalyst as the art of sculpting times. She weaves correspondences between the construction of a film and the construction of an analytical process and draws a parallel between the history of cinema and the history of psychoanalysis.

**Keywords:** *Time, Psychoanalyst, Cinema, Psychoanalysis. Candidate to keyword: Filmmaker.*

## REFERENCIAS

- Aisenstein, M. (2015). Pulsão, representação e as demandas da representação. En H. B. Levine, G. S. Reed y D. Scarfone (org.), *Estados não representados e a construção de significado: Contribuições clínicas e teóricas* (pp. 171-184). Londres: Karnac.
- Avellar, J. C. (1982). *Imagem e som, imagem e ação, imaginação*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Bion, W. R. (1982). *Aprendendo com a experiência*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1962).
- Birinsky, L., Leni, P. (directores), Birinsky, L. y Kwartiroff, A. (productores) (1924). *El hombre de las figuras de cera* [producción cinematográfica]. Alemania: Neptune-Film A.G.
- Boese, C., Wegener, P. (directores) y Davidson, P. (productor) (1920). *El golem* [producción cinematográfica]. Alemania: Projektions-AG Union (PAGU).
- Freud, S. (1969). Estudios sobre la histeria. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 2, pp. 13-296). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1895 [1893]).
- Freud, S. (1980). Além do princípio do prazer. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 13-85). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1996). Interpretação dos sonhos. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 4-5). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- García Márquez, G. (1997). *Como contar um conto*. Río de Janeiro: Casa Jorge. (Trabajo original publicado en 1995).
- Kawase, N. (directora), Kinoshita, N., Sawada, M. y Takebe, Y. (productores) (2017). *Hacia la luz* [producción cinematográfica]. Japón, Francia: Commes des Cinémas, Kino Films, Kumie, MK2 Productions.
- Klein, M. (1991). *Notas sobre alguns mecanismos esquizoides*. En M. Klein, *Inveja e gratidão e outros trabalhos: 1946-1963* (pp. 17-43). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1975 [1946]).
- Lang, F. (director) y Nebenzal, S. (productor) (1931). *M, el vampiro de Düsseldorf* [producción cinematográfica]. Alemania: Nero-Film AG.
- Méliès, G. (director y productor) (1899). *Cenicenta* [producción cinematográfica]. Francia: George Méliès, Star-Film.
- Magritte, R. (1958). *Les vacances de Hegel* [óleo sobre tela]. París: Colección privada.
- Murnau, F. W. (director), Dieckmann, E. y Grau, A. (productores) (1922). *Nosferatu* [producción cinematográfica]. Alemania: Jofa-Atelier Berlin-Johannisthal, Prana-Film GmbH.
- Murnau, F. W. (director) y Pommer, E. (productor) (1922). *Fantasma* [producción cinematográfica]. Alemania: Uco-Film GmbH.
- Murnau, F. W. (director) y Pommer, E. (productor) (1925). *Tartufo* [producción cinematográfica]. Alemania: Universum Film (UFA).
- Murnau, F. W. (director) y Pommer, E. (productor) (1926). *Fausto* [producción cinematográfica]. Alemania: Universum Film (UFA).
- Ogden, T. H. (2013). *Sobre o uso da linguagem em psicanálise*. En T. H. Ogden, *Rêverie e interpretação: Captando algo humano* (pp. 181-208). San Pablo: Escuta.
- Sternberg von, J. (director) y Pommer, E. (productor) (1930). *El ángel azul* [producción cinematográfica]. Alemania: Universum Film (UFA), UFA Tonfilm.
- Tarkovsky, A. (1998). *Esculpir o tempo*. San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1985).
- Welles, O. (director y productor) y Schaefer, G. (productor) (1941). *Ciudadano Kane* [producción cinematográfica]. Estados Unidos: RKO Radio Pictures, Mercury Productions.
- Wiene, R. (director), Meinert, R. y Pommer, E. (productores) (1920). *El gabinete del Dr. Caligari* [producción cinematográfica]. Alemania: Decla-Bioscop AG.

Laura Palacios\*

»

## La seda del lenguaje (el haiku)

*Para los japoneses, en sentido estricto, lo bello no es la flor del cerezo, sino el momento en que, perfectamente abierta, va a marchitarse → Todo esto dice a las claras hasta qué punto el haiku es una acción (de escritura) entre la vida y la muerte.*  
Roland Barthes, 3 de febrero de 1979

No pasa muchas veces.

A mí, como analizada, no me pasó muchas veces, y no voy a usar los dedos de la mano para sacar ninguna cuenta. Tampoco transformar el asunto en una cuestión confesional. Pero, más de una vez, sí: me pasó. Luego de estar planeando en alas de la más volátil asociación libre, escuchar detrás de mí la voz del analista diciendo *algo*. Algo venido de lejos o de muy cerca, y hasta un poco (¿cómo decirlo?) “traído de los pelos”. Algo breve, nada solemne ni conclusivo. Casi contingente, se diría, ya que *contingere* es caer, llegar por casualidad y hasta con sorpresa. Un decir sin espesor histórico, ni tampoco reflexivo, pero capaz de tocar un límite y cavar allí su vacío. Pero ese tope no es otra cosa que el límite de la palabra, porque después de haberlo escuchado, solo queremos que todo calle. Es una especie de flash lógico, un rayón, un trazo, una puntada que se clava en la deslizante cinta del tiempo... Algo efímero, que sugiere una imposible *liaison* entre lo duradero y lo momentáneo. Un corte sin eco, cuya límpida rapidez sin narrativa ni siquiera nos da tiempo para pensar o sufrir un poco. La interpretación y el sentido han sido desbaratados, y vaya a saber por qué ese tipo de intervención produce una clase especial de alegría y anodamiento: “un ligero pliegue en el que se ha pellizcado, prestamente, la página de la vida, la seda del lenguaje” (Barthes, 1970/1991, p. 104).

Fin de la metáfora, del adorno, de la fábula moral, de la teoría y de la opinión.

Fin de la tranquilizante, de la mullida y tan occidental práctica del comentario.

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Aquí, un lector avezado o crítico tendría su oportunidad para interrogar acerca de la inclusión de este último adjetivo (*occidental*), y tendría razón. Dispuesta estoy a dársela, pero no sin antes aclarar que, lejos de ser inocente, *occidental* tiene aquí una función estratégica. Está en su puesto para dejarme pasar al tema que me convoca: los haikus. El haiku es un poema mínimo de invención japonesa, en el que se unen influencias chinas, taoístas y budistas refundidas en el Zen. También llamado *haikai* o *hokku*, consiste en 17 sílabas que se distribuyen en 3 unidades métricas de 5, 7 y 5 sílabas, y no puede ser contenido en una definición tajante al estilo occidental. En Oriente, esa designación solo puede ser leve, levisísima, semejante a la gota de tinta cayendo sobre el papel o a una escueta borradora. Los primeros haikus fueron escritos en el siglo XV por el sacerdote budista Moritake, autor del bello y conocido:

*¿Flor caída  
retornando al tallo?  
¡Oh, es una mariposa!*

Voy a escribir y explayarme acerca de estos versos japoneses. Darlos vuelta, leerlos nuevamente y dejar por fin al lector la aventura de descubrir qué comparten con la vicisitud transferencial que dio comienzo a este escrito.

Dado que vamos a ocuparnos de una forma radical de la poesía, me gustaría citar a un célebre entendido. En lejana oportunidad (frío junio de 1977), escuché a Borges decir que la poesía es una cosa liviana, alada y sagrada. Como siempre hacía en sus charlas, y pidiendo disculpas por “su vasta ignorancia”, rápidamente se desdijo. Pero sin llegar a decirse, agregé que lo único verdaderamente liviano, alado y sagrado era la música. En esa misma noche, Borges (1977/1980) –que era un gran aristócrata de las Letras– dijo algo muy hermoso (y también bastante antidemocrático...):

Creo que la poesía es algo que se siente, y si ustedes no sienten la poesía, si no tienen sentimiento de belleza, [...] el autor no ha escrito para ustedes. [...] El hecho estético es algo tan evidente, tan inmediato, tan indefinible como el amor, el sabor de la fruta, el agua. [...] Hay personas que sienten escasamente la poesía; generalmente se dedican a enseñarla. (p. 38) [risas del público]

(Aquí, y en puntas de pie, el lector tiene permiso para abandonar elegantemente la sala).

Deseo aclarar que este género poético evade por completo el sentimentalismo y el tema amoroso. No hay haikus de amor, eso lo hacen los occidentales. El haiku es el arte de lo tenue, la escritura de lo efímero, de un instante. Al leerlo, parece ajeno a la intención de escribirse e inscribirse, ya que se lo registra ocupando cierto grado cero de la notación. Su medida de tiempo sería la de un relámpago o un rayo. Liberado de cargas simbólicas, está lejos de ser un pensamiento profundo reducido a una forma breve. Y, como carece de continuidad, es puro corte.

En el invierno de 1979, Roland Barthes dedicó un importante seminario al estudio del haiku. Fueron diez sesiones que operaron como introducción o prólogo al largo seminario referido a la preparación de la novela. Luego, esa enseñanza fue transformada en un libro que lleva ese

nombre. Allí, a modo de justificación, el maestro aclaró a los presentes que su decisión de ocuparse de estos poemas, y solo en segunda instancia del tema central (la novela), no debería sorprenderlos. Tampoco ser considerada capricho o paradoja. Porque el haiku es una forma ejemplar de la notación del presente, un acto mínimo de enunciación, un átomo de frase que anota cierto elemento tenue de la vida real, presente y hasta concomitante con ella. Pero creo que hay algo más. En los setenta, Barthes, como nuestro Jacques Lacan y otros, *la crème de la crème* de la intelectualidad francesa que voló al Imperio del sol naciente, se enamoró perdidamente de su cultura. Se enamoró de Bashô, de Issa, de Moritake y de Busson... los haikistas estrella del antiguo haiku original, y quería festejarlos. Como festejamos la aparición de ese entrañable libro que escribió a su regreso, y al que llamó, con belleza, *L'empire des signes* (Barthes, 1970/1991).

En el mentado seminario, él define esta clase de poemas como una implosión, un clic, un "tintineo breve, único y cristalino que dice: acabo de ser tocado por algo" (Barthes, 1978-1980/2005, p. 91). También como "una rasgadura insignificante sobre una gran superficie vacía" (p. 115).

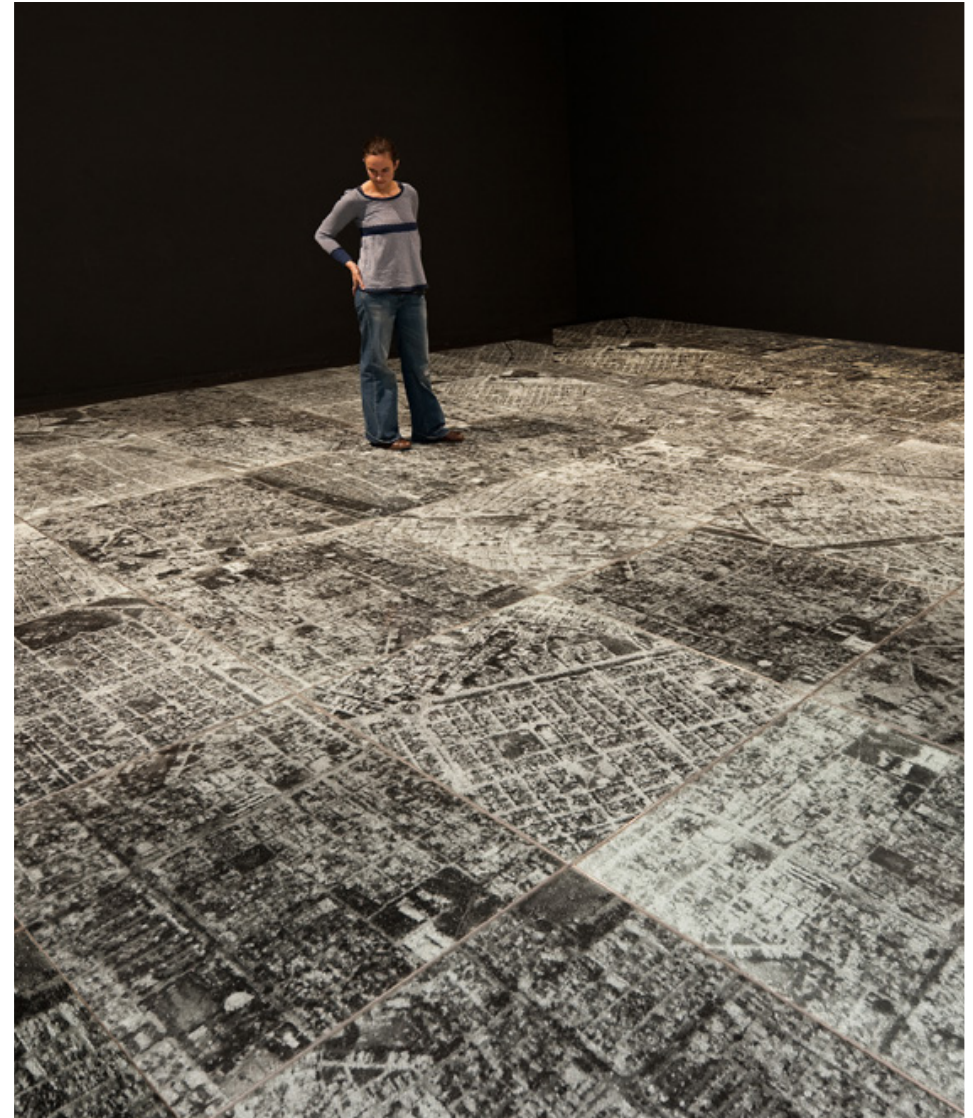
Un buen haiku, uno logrado, tiene la particularidad de evadir o frenar el natural impulso interpretativo, de hacerlo vano o innecesario. El pequeño texto dice lo que dice, sin recurrir al símbolo y sin disparar olitas metonímicas.

*La golondrina  
dio una voltereta.  
¿Qué se olvidó?  
Otsuyu*

¡Un recorte de la mirada congeló el vuelo y el tiempo! Solo el poeta posee el secreto de ese instante veloz y sagrado en que fue captado por un movimiento, esa alada voltereta de la que poco y nada más tiene (quiere) para decir → el poema.

Es sabido que hay muchas piedras en el camino del traductor occidental empeñado en descifrar estas joyitas. Porque son joyitas misteriosas, ariscas y muy quisquillosas. En primer lugar, por una razón harto evidente: los haikus [俳句] están escritos en ideogramas (*kanji*, para quien desee llamarlos con respeto). Estos son signos de origen chino que emplea la escritura japonesa para expresar sentidos de palabra completa y, a veces, también ideas. Se distinguen por su gran concentración y polisemia, lo cual da como resultado una inevitable dispersión de sentidos. En un libro de Octavio Paz (1992) leí un ejemplo muy bonito: en Japón se usa la palabra *kokoro* para llamar al corazón. En la mira del traductor, esa palabra se muestra engañosa "porque *kokoro* es más: es el corazón y la mente, la sensación y el pensamiento y las mismas entrañas, como si a los japoneses no les bastara sentir solo con el corazón" (p. 141).

Pero, además, como el *haijin* (hombre del haiku) escribe en su idioma, allí sucede algo particular: las frases japonesas, y en particular el haiku, no tienen un régimen de sujeto y predicado, tampoco puntuación. Por eso, las palabras son indistinguibles en sus límites y se escriben sin dejar espacios intermedios. En esa lengua no existe nuestra pomposa letra mayúscula... y, si algo faltara para complicarlo, en estos poemas los ver-



↑

**Ambulatorio**  
1994-2008  
Oscar Muñoz

bos aparecen en infinitivo, y en muchas frases están suprimidos. La traducción literal o transliteración *mot-à-mot* daría por resultado una especie de mensaje escrito por un telegrafista alcoholizado. Así lo ejemplifica el poeta y erudito en el tema Alberto Silva (2010), en su interesante libro:

El agudo Onitsura escribe en primavera lo siguiente:

*sakura/saku/koro  
tori/ashi/nihon  
uma/shihon*

Vertido en su literalidad, el haiku queda así:

*cerezo florecer época  
pájaro dos piezas  
caballo cuatro piezas*

A primera vista, este original podría rememorar una enumeración caótica, como en los poemas de César Vallejo. Pero no. Se trata del enunciado del poema, identificado con etimológica minuciosidad. Luchando contra el vértigo etimológico, mi versión se esfuerza en alcanzar su buscada poesía, hasta llegar a lo siguiente:

*Cerezos floridos:  
aves de dos patas,  
caballos de cuatro  
(p. 16)*

Me pregunto si este intento no es semejante a la vicisitud de los psicoanalistas cuando laboramos con el lapsus o con los sueños, tratando de descifrar el idioma en el que habla el inefable proceso primario.

En cuanto a la lectura del haiku, un pequeño y mezquino dato me tranquiliza: tal polisemia, incompletud e indefinición no solo afecta al lector occidental... ¡igual les sucede a los japoneses! Entonces, se precipita la pregunta: ¿en qué clase de orfandad quedamos los lectores?

Mi respuesta será un poco vaga y ofrecerá un consuelo bastante limitado. Solo nos resta confiar en que el traductor haga de ellos una reescritura poética; v. g., Octavio Paz, Antonio Cabezas, Osvaldo Svanascini, Arturo Carrera, los que no trataron esta exquisita perla literaria como si fuera un *bibelot*, un objeto *kitch* o una miniatura de yeso. ¡Nada de esas bagatelas que trae el exultante turista al regreso del Japón! Y así lo expresa el traductor Alberto Silva (2010): “Si conseguimos leer los haikus japoneses como poesía escrita en español, será no solo porque le creemos al traductor sino porque, además, ‘suenan’, en cierta forma, como esperábamos que ‘suenen’ un haiku japonés” (p. 24).

Como lectora de haikus, he revisado muchas antologías, y ya no me sorprende al ver en esas páginas tantos signos de puntuación. Coma, punto, dos puntos, punto y coma, comillas, paréntesis, signos de admiración e interrogación, puntos suspensivos. Y hasta onomatopeyas. Es que el traductor trabaja como puede y con lo que tiene. En español, por ejemplo, estos recursos están al servicio de lograr efectos similares a la lengua original, consiguen transmitir más fácilmente las opciones de intensidad que demanda la lengua japonesa. Me parece que funcionan como legítimos “efectos especiales”, pequeños artificios destinados a gestionar climas y ambientaciones semejantes a los que animaron al poeta en su momento de iluminación. Entre ellos, destaco la sorpresa, la alegría y el anonadamiento. ¡La perplejidad!

*¿Es acaso un río  
o la noche que flota?  
¡Oh! Son luciérnagas.  
Chiyo*

*¿Con qué voz cantarías  
y cuál canción arañita  
en la brisa de otoño?  
Bashô*

*¿Es la luna  
que gritó?  
¡El cu-cú!  
Baishitsu*

*Oigo la nieve  
rompiendo los bambúes.  
La noche, negra.  
Buson*

Es evidente que no cualquier poemita de corta duración dará por resultado un haiku. Con la mejor intención, muchos escritores han querido “fabricarlos” usando el molde japonés; entre ellos, Yeats, Pound, Claudel, Eluard, ¡incluso J. L. Borges! Arturo Carrera (2013), en lucha contra la miniaturización de los poemas que usa el aficionado para acercarse al *efecto nipón*, concluye: “Convengamos que el haiku, en Occidente, es casi un pequeño artefacto malogrado” (p. 10).

Algunos autores se acercaron con mayor suerte, y hasta han teorizado al respecto. Así lo hizo Ives Bonnefoy (Paz, 1992), quien llegó a expresar que, para el artista japonés (poeta, pintor), la imperfección es la cima. En *El signo y el garabato*, Octavio Paz (1992) le dio una respuesta brillante. Allí replica que ese voluntario inacabamiento, esa “imperfección” que Occidente cree advertir en el arte japonés lleva por nombre la conciencia de lo frágil y precaria que es nuestra existencia, “conciencia de aquel que se sabe suspendido entre un abismo y otro. El arte japonés, en sus momentos más tensos y transparentes, nos revela esos instantes –*porque son un solo instante*– de equilibrio entre la vida y la muerte” (p. 142). Y otra vez una palabrita (*instante*) funcionará como *password* para conducirnos a esa entidad metafísica que es el tiempo.

En el plano del psicoanálisis, hablamos con Lacan de la belleza entre dos muertes. Hablamos de un *tiempo lógico*, que está lejos de coincidir con lo que marcan los relojes. Entendemos que el tiempo del sujeto es una vivencia escandida y sometida a la lógica del inconsciente, un transcurrir pulsante y discontinuo que da cuenta de la división subjetiva.

El haiku tiene la particularidad de ser la escritura de lo efímero. Que no escribe acerca de lo efímero, sino en ello. Lo efímero produce efecto de real. Allí, en ese rayón, en esa borradura fugaz de 17 sílabas, el *haijin* se hace poeta y, de modo fulminante, en ese vacío de significación que siempre produce el encuentro con lo Real, lo efímero adviene. Es la letra la que hace al poeta. Barthes (2005) da comienzo a la séptima sesión de su seminario del 17 de febrero 1979 diciendo:

1. Según se afirma en el artículo del 27 de enero de 2017 en *Culturamas*, luego de su viaje a Japón, Jorge Luis Borges publicó en su libro *La cifra* diecisiete poemas haiku que compuso en 1981, entre ellos:

*¿Es un imperio  
esa luz que se apaga  
o una luciérnaga?*

¿Cómo el decir del haiku produce efecto de real? ¿Cuál es la especialidad de este efecto? (Entiendo por “efecto de real” el desvanecimiento de lenguaje en beneficio de una certeza de realidad: el lenguaje se da vuelta, huye y desaparece, dejando al desnudo lo que dice). (p. 117)

¡Oh!, aquel despreocupado caminante de la senda de Oku que detiene su andar. Que sentado a la sombra de un *sakura* enciende su pipa, afina, embebe el pincel y anota:

*Qué admirable  
el que no piensa “la vida es efímera”  
cuando ve un relámpago.  
Bashôg*

Y esto nos remite al tema de lo efímero que preocupó a Freud en ese paseo que dio por las Dolomitas en compañía de un poeta (verano de 1913). Paseo y conversación cuyo resultado fue un breve (*¡justicia poética!*) escrito llamado *La transitoriedad*.

Pero el haiku...

Con la duración de un soplo, esos versos “caminan –discreta, graciosa, rápidamente– sobre la cuerda floja del Tiempo” (Barthes, 1978-1980/2005, p. 99). Y el *haijin*, cuyo único *tic-tac* es el que marca el pájaro carpintero en el silencio del bosque, dice:

*La mariposa revolotea–  
Yo mismo  
una criatura de polvo.  
Issa*

## Resumen

En una sesión de análisis a veces se produce una breve e inesperada intervención del analista que detiene el flujo asociativo produciendo un efecto de corte. Será un decir sin espesor histórico, pero capaz de tocar un límite y cavar allí su vacío. Es el límite de la palabra, un *flash* lógico, una puntada clavada en la cinta del tiempo que suscita anonadamiento y alegría.

A su vez, se trabaja el tema de los haikus, cuya particularidad es frenar el impulso interpretativo sin disparar derivas metonímicas. Es la escritura de lo efímero, cuya lectura produce efecto de Real. Con la duración de un soplo, esos versos “caminan –discreta, graciosa, rápidamente– sobre la cuerda floja del Tiempo” (Barthes, 1978-1980/2005, p. 99).

Se propone al lector la experiencia de establecer un vaso comunicante entre el efecto de una intervención analítica sucinta y sorpresiva, y la lectura del haiku japonés.

**Descriptor:** *Corte, Inspiración, Interpretación, Transferencia.*

## Abstract

Sometimes in an analysis session a brief and unexpected intervention of the psychoanalyst stops the associative flow producing a cut-off effect. It will be a saying without historical thickness, but capable of touching a limit and digging its emptiness there. It is the limit of word, a logic flash, a stitch in time that raises annihilation and joy.

At the same time, the topic on haikus, whose singularity is to stop the creative impulse without arising metonymic thoughts, is presented. It is

the writing of what is ephemeral, whose reading produces the effect of the Real. With the length of a breath, those lines “walk – discreetly, funny and rapidly – through Time’s tightrope” (Barthes, 1978-1980/2005, p. 99).

It is suggested to the reader is offered the experience of establishing a communicating vessel between the effect of a succinct and surprising analytic intervention and the reading of Japanese haiku.

**Keywords:** *Cut, Inspiration, Interpretation, Transfer.*

## REFERENCIAS

- Barthes, R. (1991). *El imperio de los signos*. Madrid: Mondadori. (Trabajo original publicado en 1970).
- Barthes, R. (2005). *La preparación de la novela*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1978-1980).
- Bashô, M. (trad. 1981). *Sendas de Oku* (O. Paz, O. y E. Hayashiya, trad.). México: Seix Barral. (Obra del siglo XVII).
- Bashô, M. (trad. 2015). *Diarios de viaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Obra del siglo XVII).
- Borges, J. L. (1980). *Siete noches*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado 1977).
- Cabezas, A. (ed.) (1989). *Jaikus inmortales*. Madrid: Hiperión.
- Cabezas, A. (ed.) (1998). *Jaikus*. Madrid: Mondadori.
- Carrera, A. (2013). *Haikus de las cuatro estaciones*. Buenos Aires: InterZona.
- Haikus de Jorge Luis Borges (27 de enero de 2017). *Culturamas*. Disponible en: <https://www.culturamas.es/blog/2017/01/27/haikus-de-jorge-luis-borges/>
- Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan, libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1971).
- Paz, O. (1992). *El signo y el garabato*. México: Planeta.
- Silva, A. (2010). *El libro del haiku*. Buenos Aires: Bajo la Luna.
- Svanascini, O. (1984). *Poesía japonesa*. Buenos Aires: Fraterna.
- Watts, A. (1950). *El camino del zen*. Buenos Aires: Sudamericana.



# Reflexiones sobre el último Bion en la clínica psicoanalítica

*Los ojos son los que ven, pero es la mente la que observa.*  
Saramago, 1995

La teoría del pensamiento de W. Bion se ha convertido en una parte integral del tronco común de la teoría psicoanalítica (Blass, 2012); sus contribuciones se encuentran entre las más citadas en la literatura psicoanalítica. La originalidad de su pensamiento y los nuevos modelos que propone son enriquecedores y amplios, y han abierto nuevas perspectivas de tratamiento, especialmente en el tratamiento de patologías severas. Sin embargo, su atención no se ha dirigido solo a la patología, sino que se ha extendido a la salud mental, es decir, el autor también definió características de una mente vital y creativa (Reiner, 2018). Esta amplitud de sus ideas me planteó la necesidad de trabajar con lo que algunos autores llaman *el último Bion* (Bléandonu, 1994; Vermote, 2010), especialmente con lo que está focalizado en el terreno del concepto de *O*.

Bion (1970/1974) brinda la siguiente definición de *O*:

Usaré el signo *O* para denotar lo que es la realidad última descrita por términos como la verdad absoluta, la realidad última, el infinito, la divinidad, la cosa en sí misma [...]. Puede ser *siendo*, pero no puede ser *conocida*. Es oscuridad y vacío [...] pero entra en el territorio de *K* cuando evoluciona hasta un punto donde puede manifestarse a través del conocimiento adquirido por la experiencia, y ser formulado en términos que se derivan de la experiencia sensorial, así conjeturando fenomenológicamente su existencia. (p. 26)

Con la recomendación de una actitud clínica *sin memoria y sin deseo* que propone en 1967, Aguayo (2017) piensa que Bion cambió el enfoque del trabajo clínico de una "tendencia a patologizar en exceso al paciente, a reconocer la importancia de la subjetividad y la *función alfa* del analista"

\* Asociación Psicoanalítica Mexicana.



*Interiores*  
1981  
Oscar Muñoz



(p. 45); el proceso analítico es visto como una espiral creciente de transformaciones en *K* (conocimiento) y transformaciones en *O*.

Todas estas aportaciones representan, en mi opinión, un cambio de paradigma en el que Bion ubicó *lo místico* en el centro mismo de la actividad psicoanalítica contemporánea.

En el presente trabajo intentaré definir el estado *místico* (intuitivo) desde el vértice de W. Bion, en un diálogo permanente con Freud; pretendo mostrar y discutir estos procesos a través de la presentación clínica de mi experiencia emocional con Elsa.

El fenómeno místico ha sido objeto de estudio en la reflexión psicoanalítica por parte de varios autores (Bergstein, 2018; C. Botella y S. Botella, 1997; Tauszik, septiembre de 2010; Vermote, 2012; Levine, 2010) que reflexionaron sobre el lugar que ocupa este tema dentro de nuestra disciplina. En general, coinciden en que la idea de Bion de lo místico y de *O* (realidad última siempre en tránsito) es opuesta a la idea religiosa porque son la incertidumbre y la curiosidad de aprehender *O* las que estimulan a poner en duda y a reflexionar sobre la experiencia de modo que se pueda aprender de ella.

El inicio *formal* de Bion como *analista místico* es planteado por Vermote (2010), quien entiende que el *último Bion* proporciona una contribución teórica y práctica, y sostiene que es posible usar combinados los dos modelos descritos como *primer Bion* y *último* para producir un *modelo* de doble vía para lograr un cambio psíquico.

Levine (2011) considera que *O* puede pensarse vinculado a ese universo inefable; según él: “el concepto de *O* está íntimamente relacionado con la centralidad clínica y la búsqueda del objeto psicoanalítico y con la necesidad del analista tratando de alcanzar un estado de *reverie*” (p. 331).

Grotstein (2007) confirma a Bion como *místico* en varios de sus artículos y menciona que, mientras estuvo en análisis con Bion, él le dijo: “El analista, en lugar de escuchar al paciente, debería escucharse a sí mismo escuchando al paciente” (p. 105), y así es como Bion introdujo por primera vez el *vértice místico* en psicoanálisis como una nueva técnica.

El término *místico* es un término que contiene asociaciones vagas y opacas, algunas de ellas negativas por considerarlo una manifestación patológica, y no un estado mental relacionado con la genialidad. En *Atención e interpretación* (Bion, 1970/1974), se plantea el concepto de *mentalidad mística* y la define como aquella que es capaz de recibir pensamientos creadores en tanto exista una postura receptiva a pensamientos que no tienen pensador.

Ciencia y misticismo por muchos años se consideraban separados. Este abordaje tan lleno de connotaciones ha limitado la riqueza y seriedad que este tema requiere, en tanto que *científico* se asociaba exclusivamente a *lo que se ve, lo que es*, y la palabra *místico* daba cuenta de lo desconocido.

W. Bion afirmó que, gracias a la capacidad verbal, hay un cierto ámbito de la vida mental del que podemos hablar en términos de personalidad, mente, etc. Esta es una pequeña parte del espectro en el que se podría decir que nos podemos comunicar verbalmente. Sin embargo, el encuentro psicoanalítico nos obliga a observar y conocer aquellas áreas de la mente que se encuentran más allá de esa estrecha esfera. Como dijo Bion (1977/1992b), “la realidad última debe ser un todo, incluso si el animal humano no puede comprenderla” (p. 229).

En realidad, en el consultorio, nos encontramos en el reino de lo que es invisible sensorialmente, pero visible intuitivamente; trabajamos en

lo que Bergstein (2018) llamó “una yuxtaposición entre el pensamiento analítico y el misticismo” (p. 7).

En la obertura de *El malestar en la cultura*, S. Freud (1930 [1929]/1988) definió la experiencia mística en el diálogo que entabló con Romain Rolland; ante la propuesta de Rolland de distinguir entre religión y religiosidad (como sensación de eternidad, sin límites), Freud articuló la hipótesis de un *Yo* indiferenciado, que permanece latente y operante en el adulto: “originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior” (p. 68). En estos momentos de su pensamiento, define la experiencia mística como un *sentimiento oceánico*, como un retorno a la fusión narcisista de los primeros meses, en que se desdibujan los límites yoicos con el mundo externo. Es en 1938 que retoma esta idea y anota lo siguiente: “Mística, es la oscura percepción de sí, del reino que está fuera del yo, del ello” (p. 302).

Este recorrido proporciona una comprensión útil para continuar con el área que deseo discutir.

W. Bion (1970/1974) redefinió el concepto de *atención flotante* formulado por Freud; el autor inglés escribió que el estado mental del analista se aproximaba a lo que en 1916 Freud describió en la carta a Salome: que su trabajo, lo había cegado artificialmente para concentrar toda la luz en un pasaje oscuro.

Sostuvo que el psicoanalista debería utilizar su intuición de modo tal que no se deteriore por la intrusión, la memoria y el deseo de comprensión, y añadió que el analista, cuanto más se libere de ellas y actúe con disciplina permanente, más seguro podrá estar de que sus observaciones no se derivan, originalmente, de su ecuación personal (Bion, 1962/1987).

Añadió que en su experiencia este proceso posibilita la intuición de una *evolución presente* y coloca las bases para futuras *evoluciones*. La actitud psicoanalítica, subrayó,

es un acto deliberado, que depende de una suspensión activa de memoria y deseo, es un modelo de trabajo que invita al analista y al paciente a comprometerse en una experiencia emocional que capture algunas chispas de lo incognoscible. (Bion, 1970/1974, p. 43)

En 1970 lo describe así:

la habilidad del analista para alcanzar la *ceguera* es un prerrequisito para ver los elementos evolucionados de *O*. Recíprocamente, su libertad de ser *cegado* por las cualidades (o su percepción de las mismas) que pertenecen al dominio de los sentidos debe permitirle al analista ver aquellos aspectos evolucionados de *O* que son invariantes en el analizado. (p. 59)

La *ceguera artificial* muestra entonces una escucha que no se preocupa por elementos perceptibles y que está en condiciones de captar lo que no se percibe. Desde una formulación de la categoría *C* de la Tabla (Bion, 1977/1982), podemos decir que el analista es un místico en busca de la verdad y persigue la verdad emocional; incluso en áreas muy perturbadas permite a los pacientes adquirir un conocimiento que enriquece la personalidad.

Como podemos observar, Bion colocó en el centro de la escena conceptos pocos estudiados por el psicoanálisis; sus formulaciones teóricas se inician en el consultorio y regresan a él; siempre trató de preparar la



mente del analista para el encuentro con el paciente. En continuidad con el pensamiento del maestro, presentaré ahora una viñeta clínica en la que expondré la experiencia mística en el encuentro con las sesiones.

### Viñeta clínica

Elsa es una mujer profesionalista de 32 años que comenzó análisis por el deseo de ayudar a su hijo de ocho años. Me encontré con una mujer muy bonita, con una mirada triste, muy preocupada por su arreglo físico; se sentía temerosa de vivir, describía su vida como “seca” y “mecánica”. Era culta y educada, y tenía una posición económica alta; no trabajaba y solía postergar sus tareas y compromisos. Tenía un hermano seis años mayor que se había suicidado y a quien describía como el favorito de la madre. Ella se casó con la fantasía de brindar a sus padres cierta alegría a través de la presencia de un nieto. Temía cuestionar su matrimonio y predominaba la sensación de culpa por sentir una apatía crónica y que no ejercía una maternidad adecuada.

En la primera entrevista, mencionó:

En una conferencia hablaste de una paciente que no tenía vida sexual, utilizaste la metáfora de la casa y explicaste que vivir de esta manera era como vivir en una casa donde uno de los cuartos –la cocina– no se utilizaba. Lo recuerdo porque así me siento, siento que vivo en una casa (una vida) en la que no utilizo casi ninguno de los cuartos; yo podría vivir sin sexo, ese cuarto de la casa está clausurado desde hace muchos años.

Elsa vivía constantemente a dieta, el ideal de *ni un gramo de grasa* se aplicaba también al funcionamiento mental: *ni un gramo de conflicto*. Buscaba producir un ideal ascético en el que la consigna más importante era reducir el deseo a su mínima expresión.

Se presentaba a sí misma con una mente desprovista de curiosidad, sus vínculos quedaban privados de la fecunda y vital capacidad de conectar ideas y emociones, y de generar pensamientos potenciales que sustentaran una sensación de vitalidad. En palabras de Bion (1970/1974), “experimentaba dolor, pero no sufrimiento” (p. 87). Esto significaba que Elsa interpretaba el dolor como algo que había sido impuesto sobre ella, no lo vivía como una experiencia encontrada por ella. El *sufrir*, de acuerdo a Goldiuk (2017/2018), “hace referencia a un encuentro íntimo y emocional con nosotros mismos y [...] evoca nuestra [...] finitud, y nuestra primordial soledad” (p. 13).

En los encuentros iniciales, Elsa parecía experimentar sentimientos de futilidad, de vacío y de estancamiento. Me dijo que no hablaría de su infancia debido a que no la recordaba, y también porque su niñez fue *normal*. Parecía estar *congelada* en un *ahora* que se extendía para siempre.

Al comienzo y por muchos meses, el análisis fluía en los treinta minutos de cada sesión, a veces solo veinte, porque desde un inicio Elsa asistía solamente a media sesión; justificaba el retraso con explicaciones como la distancia geográfica, el tráfico, etc.

Algunos rasgos obsesivos dificultaron nuestro trabajo, en particular las intelectualizaciones que impedían hacer un contacto con las emociones. Cuando empezaba a abordar el miedo a ser abandonada por el esposo, solía incrementar sus obsesiones hipocóndricas: había pasado ya

por varias cirugías menores, y me comentó que cuando era chica había tenido algunos episodios de asma que *desaparecieron solos*. Parecía aceptar mis observaciones causales, pero el ambiente era tenso debido a la amenaza constante de suspender el análisis en cualquier momento. Mi participación era más activa, ella hacía preguntas y yo las seguía como ecos que buscaban regresarle la voz propia a su narrativa.

Lo repetitivo de las ausencias físicas (de sesiones *incompletas*) empezó a tener un efecto muy inquietante, sentía que se *filtraban* varios pensamientos. Me di cuenta de que experimentaba menos curiosidad por lo que le sucedía. Apareció el deseo de *condicionarle* el tratamiento a su puntualidad, me descubría con el deseo de decirle: “Si no llegas en punto, esto se acaba”. Reconocía que mi pensamiento era como decirle “Cúrate, y después vienes”, y alcanzaba a observarme: era yo quien deseaba que ella llenara (de manera concreta) su sesión, como si ser *buena analista* estuviera medido por la asistencia puntual a las sesiones.

Se ha estudiado poco el impacto contratransferencial de la ausencia física de los pacientes (Urtubey, 1995). Desde el vértice de la transferencia se ha planteado una especie de ecuación en la que *ausencia es igual a resistencia*. No me extenderé aquí sobre este hecho ni sobre sus significados posibles, pero sería importante estudiarlos en profundidad.

Saturada de este tipo de interpretaciones, buscaba encontrar un nuevo significado a sus ausencias; en un primer momento, me fue de gran apoyo el artículo de Green de 1975 sobre el analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre (p. 251). Me preguntaba qué convertía tantas ausencias en una presencia casi permanente. ¿Era la referencia a la ausencia una referencia a la no existencia, al hueco?

Elsa se definía con una vida plana, sentía que no existía. Me preguntaba si este *hueco* de la sesión, en la sesión, podría ser una escenificación de lo que ella sentía como *lo único real*. Todas estas hipótesis, aunque posibles, no produjeron ningún movimiento. Mi mente había obtenido una falsa pero efectiva sensación de seguridad operando bajo el factor *teórico*.

Esto me llevó de vuelta a *Atención e interpretación* (Bion, 1970/1974), cuya introducción comienza con una poderosa acusación al pensamiento racional: “La razón es esclava de las emociones y existe para racionalizar la experiencia emocional” (p. 1). Me era difícil mantenerme en la propuesta técnica que propuso: “El psicoanalista debe apuntar a lograr un estado mental para que en cada sesión sienta que no ha visto al paciente antes. Si siente que lo ha visto antes, está tratando al paciente equivocadamente” (Bion, 1967, p. 273).

Kant afirmó que “los conceptos sin intuición son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas” (citado en Bion, 1975-1979/1992a, p. 241). El problema consistía en cómo hacer para expresar en términos racionales algo que podía estar reconociblemente ligado a los sentimientos, desde dónde trabajar para que ambos, el concepto y la intuición, lograran un efecto transformador.

Bergstein (2017) aproximaba una respuesta cuando escribió: “El movimiento silencioso y elusivo de la experiencia emocional se convierte en palabras cuando cruza un borde invisible, más allá del cual se encuentran los pensamientos y el habla” (p. 9). A través del *trabajo de sueño alfa* (Bion, 1975-1979/1992a), las imágenes visuales se almacenan y son recordados en forma de ideograma. En un primer paso, una historia

comenzó a figurarse en mi mente. Apareció el cuento "Casa tomada", de Julio Cortázar (1946/1951)<sup>1</sup>, y comencé a crear el escenario de Elsa con su hermano: en esa narrativa sucedían *cosas extrañas*. Me pareció que este fragmento podía estar haciendo alusión a aspectos *enterrados/replegados en uno o en varios de los cuartos del mundo interno de Elsa*.

La duda tolerada, en tanto factor que impregna el continente y el contenido en relación con la interacción dialéctica de la posición entre *K* y la capacidad negativa (Keats, 1814-1821/1958) que acompaña al sujeto frente a lo desconocido, sosteniendo la espera y el vacío, fueron parte inherente de una comprensión que contemplaba los opuestos: la paradoja y la irracionalidad. Intenté estar al servicio de una mirada que elevara al máximo mis capacidades de observación de la experiencia en *el aquí y ahora* de la sesión.

Algunas veces daba la impresión de que estábamos haciendo un trabajo que se me aparecía como muy artificial. Podríamos estar hablando de la relación tan difícil que había tenido con su madre o de lo difícil que le resultaba expresar deseos sexuales o agresivos, pero hacía falta la dimensión afectiva en la comunicación, y me daba la impresión de que estaba matando el tiempo con interpretaciones convencionalmente aceptables. ¡Qué cierta se vuelve la afirmación de Bion (1970/1974)! "Las cualidades psíquicas, con las que trata el psicoanálisis, no son percibidas por los sentidos" (p. 28).

Se convirtió en una especie de ritual iniciar las sesiones con la frase "No sé qué decir, me quedo en blanco, y no sé si esto me puede ayudar". A pesar de sus esfuerzos, era difícil que mantuviera una posición receptiva de beneficiarse y de ser fertilizada por la experiencia. Le dije que, al parecer, había renunciado a crear una vida para sí misma.

Lo que más se repetía era una sensación de impotencia por sentir a Elsa tan *congelada*. Me recordaba la película infantil *Frozen*, en la que el personaje principal, de nombre Elsa, era arrogante, vanidosa y *congelaba* a quien se le acercaba; esta mujer parecía estar condenada a cobijarse en un invierno interminable porque, por alguna razón, la posibilidad de acceder a la primavera le estaba negada.

Con el tiempo y ocasionalmente, Elsa emergía de su letargo, y yo podía pensar y entenderla mejor. Gradualmente, recuperé recuerdos de pérdidas significativas en la niñez, una abuela materna a la que sentía como la persona más cálida del entorno murió cuando ella tenía cuatro años. Conservaba una muñequita que le había regalado, a la que nombró Elsitita: "No recuerdo querer a nadie como a ella; nadie me avisó cuando murió, solamente registro que un día desapareció, yo nunca pregunte nada tampoco", comentó. Fue la primera vez que Elsa lloró.

Los silencios en sesión la aterraban. En el silencio se condensaba un intenso sentimiento persecutorio. Alguna vez me propuso juntar las tres sesiones semanales en una sola. La fantasía que tenía era que si aglutinábamos las sesiones, evitaríamos los silencios porque hablaríamos de muchas cosas sin tener que hacer pausas. Era una paradoja: el pedido en lo manifiesto aparentemente no tenía sentido, pero en otro nivel de

1. "Casa tomada" es un cuento del escritor argentino Julio Cortázar publicado en 1946. La narración cuenta la historia de dos hermanos que nunca se han casado y que siempre han permanecido juntos en una casa a la cual han dedicado su vida para mantenerla y cuidarla. Los dos se caracterizan por no evolucionar en carácter a lo largo de la obra. Después de una detallada descripción de la casa, encontramos el nudo: a causa de unos extraños ruidos imprecisos (susurros, el volcar de una silla...), estos dos hermanos tienen que ir abandonando partes de la casa, que son tomadas por los intrusos (los murmullos). Las incursiones de estos acaban por tomar toda la casa, y los hermanos tienen que irse, luego de lo cual tiran la llave por una alcantarilla.

funcionamiento expresaba el deseo de fusión, de no ser atravesada por silencios, espacios, cesuras, pausas, y en otro nivel evidenciaba las fallas en la representación.

Lo que lograba entender es que tal, como lo planteó W. Bion (1959/1977):

La incapacidad para tolerar la frustración (silencios) puede obstruir el desarrollo de los pensamientos y puede inclinar la balanza en dirección de la evasión, consecuentemente, el desarrollo de un aparato para pensar es perturbado y el resultado final es que todos los pensamientos son tratados como si fueran indistinguibles de los objetos internos malos. (p. 112)

La ausencia del pecho (*no-thing*) se traducía en una serie de emociones que a la larga generaban la existencia del *pecho malo*, como una entidad psíquica opuesta a la presencia de un pecho que satisface. Encontraba frecuentemente un aparato que buscaba liberar la mente de la acumulación de *elementos beta*.

Elsa evadía la realidad también a través de ataques destructivos; atacaba casi todas las funciones del Yo, como la memoria y la atención, y en muchos momentos los efectos de la escisión fueron de tal magnitud que hacían parecer estéril e infértil todo intento de crear puentes de significado.

En la medida en que trabajábamos estas dificultades, le ganábamos al pensamiento un territorio que le había sido sustraído por la acción. Elsa empezaba a *descongelarse*, empezaba a reconocer señales en dirección al universo emocional, y a los tres años de análisis inició un proceso de divorcio, solicitó aumentar las sesiones de tres sesiones a cuatro y aceptó el uso del diván. Cambió su apariencia y comenzó a vestirse de una forma más juvenil.

A la frase "Quiero hablar, pero tengo mi mente en blanco", agregaba "Es como si estuviera en otro lugar". La nada, el sinsentido al principio aparecían con el objetivo de escapar de la experiencia dolorosa, pero después se convirtieron en un infierno externo *vivo*, construido con elementos de *la nada*, insufribles pero dolorosamente soportables.

Poco después, un recuerdo emergió. Tenía seis o siete años, los padres tenían una vida social muy intensa y salían frecuentemente a fiestas y a eventos sociales. Ella se quedaba con un primo, pero apenas se iban, ella corría a encerrarse a su cuarto para esconderse. No recuerda por qué lo hacía ni qué es lo que él le hacía, solo recuerda que sucedió así durante mucho tiempo, y que nunca lo comentó con sus padres.

Pasado el tercer año de análisis, una mañana de lunes, para mi sorpresa, Elsa llegó puntual a sesión y me dijo: "Es extraño llegar a tiempo [sonreímos]; pienso que si llego a tiempo, te vas a dar cuenta de que te necesito, y para que no lo notes, prefiero llegar tarde". Quedé impactada por el hecho de observar la fragilidad y el terror que Elsa mostraba a la intimidad transferencial. Pudo *confesar* que en ocasiones llegaba a tiempo a sus sesiones, pero se quedaba esperando en el coche y no entraba en punto para que yo no pensara que me necesitaba.

Como Bion (1959/1977) indicó:

La dependencia y el estar solo son estados mentales desagradables. Incluso un bebé parece ser consciente de estar solo y depender de la ayuda de algo que no es su Ser. La conciencia temprana de estos sentimientos está relacionada con la vulnerabilidad y la crueldad. (p. 164)

Los ecos de dolor resonaban en mi estado emocional; empecé a sintonizar este aspecto escindido de Elsa y, mediante el proceso de figurabilidad (C. Botella y S. Botella, 2003), me enfrenté nuevamente con imágenes: una niña paralizada de miedo en esa *casa tomada*, escondida en un rincón. Mantuve estas imágenes como tejido de sostén y comenzó a generarse un espacio analítico en el que la sensación de muerte (de lo traumático) se podía experimentar, sentir, visualizar. La mente del analista, a la que Bion dedica todo el texto de *Atención e interpretación* (1970/1974), se convirtió, de acuerdo a Ferro (2006), en un “laboratorio precioso y muy delicado que necesita mantenimiento continuo” (p. 991).

A principios del cuarto año, nuevamente apareció el deseo de suspender el análisis (este fue un tema recurrente). En la primera sesión de la semana, me trajo un sueño: “Soñé que llegabas a mi casa, yo les decía que no te dejaran pasar, pero cuando bajaba al comedor, me daba cuenta de que ya estabas adentro”.

Las asociaciones al sueño mostraron el temor y la desconfianza del vínculo transferencial. Comentó que en muchos momentos, sin entender bien la razón, me experimentaba como alguien muy amenazante y persecutoria. Elsa insistía en que no tenía *nada adentro* y que era mejor suspender el análisis. Una y otra vez yo la invitaba a pensar sobre esa decisión de suspender, y siempre se quedaba, pero a manera de asociación, me *confesó* que me sentía muy adentro y que esto la angustiaba y no la dejaba dormir. Utilicé este sueño para ligarlo al recuerdo de estar encerrada en un cuarto de la casa cuando los padres no se encontraban. Mencioné que tal vez una parte de ella seguía siendo prisionera de ella misma, y al igual que sucede en las prisiones, ella vivía bajo limitaciones severas. Con *Eros* en agonía, era imposible rescatar el aroma del amor y del dolor, porque al querer evitar el dolor, cancelaba también la posibilidad de experimentar el placer de ser nutrida por la experiencia.

Lo que marcó un cambio no fue el sueño, sino todo el largo proceso en el que se creó una mente capaz de soñar este sueño. Este sueño, como mencionó Ferro (2006), también permitió un monitoreo constante del campo analítico y demostró que la interacción constante entre la identificación proyectiva y el ensueño (*reverie*) se convierte en una de las funciones esenciales de las que depende un análisis.

Apoyada en el componente evocativo del ideograma (Bion, 1959/1977), le pregunté si conocía el cuento de Cortázar “Casa tomada”. Ella abrió los ojos, se puso pálida como si hubiera visto un fantasma y me contestó: “Sí, lo leí hace muchos años y no pude dormir por semanas, fue entonces cuando empecé a tomar antidepresivos. Desde ahí llevo conmigo el Rivotril [medicamento para la ansiedad] a todos lados”. Esta reacción física ilustró que, como toda transformación en *O*, Elsa empezaba a dejar de *conocer* (*K*) su realidad y pasaba a *experimentarla* (*O*).

Elsa me compartió la culpa que sentía porque su hermano tenía una historia de enfermedades crónicas. Eventualmente logró hablar más sobre este tema. Me comentó que no quiso estar presente cuando su hermano murió. No entendía el *antes* y el *después* de la relación porque habían crecido como *gemelos*, pero a sus doce años (dieciocho de él), se separaron y nunca se volvieron a hablar; él inició un camino de drogas y ella *lo borró* (¿lo congeló?) de su vida. Recordó que la madre dejó de sonreír cuando el hermano falleció: “Mi mamá me congeló cuando murió mi hermano, lo mismo hizo con mi papá”, sollozó.

A la siguiente sesión, se preguntó por qué nunca pudo denunciar el terror que sentía hacia su primo. Durante años no había logrado hablar de él. Después de estos relatos, ella se quedaba en blanco, como si estuviera *en trance*. Le sugerí que tal vez ella necesitaba que yo reviviera cada sesión a través de mis preguntas, como si las palabras que le decía fueran una especie de respiración boca a boca que podían vivirse como oxígeno para vivir, pero también podrían asfixiarla. Elsa empezó a llorar; mi observación, formulada desde *O* y no desde *K*, fue bien recibida. Continué diciendo que tal vez ella necesitaba que yo *cargara* con la necesidad de análisis, que parecía necesitar que yo la convenciera de que la vida (el análisis) valía la pena ser vivida. Elsa mantuvo silencio durante varios minutos, el lenguaje que compartió durante varias semanas fue el llanto. Habíamos recuperado los *vestigios* de lo traumático, pero, con el sueño, se volvió *real* y fuimos capaces de experimentar *at-one-ment* (unicidad; Bion, 1970/1974). Se produjo un cambio de contenido a continentes o funciones psíquicas y, en consecuencia, del pasado de la neurosis infantil hacia lo que se está viviendo y construyendo recientemente en el *aquí* y *ahora* del encuentro analítico. Como menciona Mawson (2011), el objetivo del psicoanálisis ya no era únicamente promover el *insight* (*K*), sino también el cambio a volverse *real* (*O*). Este fragmento muestra también la manera en la que Elsa había colocado en mí el frágil remanente de su sentimiento de vida y de esperanza; ahora, debíamos enfrentar con tolerancia el dolor del desamparo.

Agregué, en otra sesión, que tal vez una parte de ella seguía en ese cuarto donde se escondía del primo y que tendríamos que tener paciencia para que ella recuperara ese *pedazo* de ella misma, que ese pedazo (los veinte minutos de retraso) era su manera de decirme “Me escondí y me perdí; por favor, encuéntrame”. Ella respondió: “Siempre que llego tarde, pienso que me vas a correr de aquí; es difícil pensar que alguien puede esperarme”.

Esta interacción continua condujo a la formación del continente y al desarrollo de lo contenido, entendiendo que continente y contenido no son entidades estáticas, se definen, se crean y se transforman uno al otro, y la expansión del pensamiento es mayor si existe cooperación entre ambos movimientos.

La memoria y la percepción dejaron de excluirse, y Elsa recuperó la facultad de darle vida a los recuerdos, hizo de ellos el instrumento de un encuentro con ella misma e instauró los cimientos de una nueva casa, de un nuevo destino. Comenzó un comprometido proceso con ella misma; logró un “razonable divorcio”, empezó un trabajo académico y se entregó sin tanto miedo al ejercicio de la maternidad. El crecimiento no es un lugar de llegada, no es tampoco una meta, es un *continuum* que incluye un largo proceso de conjugación y dispersión; atravesamos cambios de un estado mental a otro porque es precisamente en las *cesuras* (Alisobhani, Corstorphine y Trachtenberg, 2019) donde suceden los cambios catastróficos (Bion, 1967).

Pudimos revivir algunos de sus miedos infantiles y con ello el complejo enredo de necesidades y de aniquilación que llevaba en su interior; lo que más predominaba era el recuerdo de que nunca lograba quedarse en alguna actividad de manera fija, es decir, iniciaba una actividad y la suspendía. Nadie parecía haberle dicho “No te puedes ir, me interesa que te quedes”. Me comentó, llorando, que ella sentía que yo lo había hecho en todos estos años y que por primera vez sintió que alguien se comprometía con ella.

Es por eso que se requiere la presencia del objeto (el pecho real), “porque estar a la vista es igual que estar en el ojo de la mente y ambos son lo mismo que estar en la boca” (Bion, 1962/1987, p. 87). Esta realización hizo posible que Elsa incorporara el pecho bueno a través de mamar y respirar, tocar y escuchar.

Me llevó un tiempo entender el juego de palabras que existían alrededor de *nothing* (nada), *no-thing* (la nada) y *thing* (la cosa en sí). En una conversación personal que tuve con James Oglivie en 2020, él señaló que esta tríada tenía relación con los sentimientos persecutorios que habitaban en Elsa. Para expresarlo en palabras de Bion (1959/1977):

El paciente siente el dolor de una ausencia de cumplimiento de sus deseos. El cumplimiento ausente se experimenta como un *no-cosa*. La emoción suscitada por la *nada* (*nothing*) se siente indistinguible de la conciencia de la *nada* (*no-thing*). La emoción se reemplaza por una *no emoción*. En la práctica, esto puede significar que no hay ningún sentimiento, o una emoción, como la ira, que es una emoción de la columna 2, es decir, una emoción cuya función fundamental es la negación de otra emoción. (pp. 236-237)

Elsa había intentado desaparecer aspectos de ella misma con el fin de soportar *existir*. La comprensión operando sobre la base de tolerancia a un sentido de infinito tornó esta conjetura en plausible.

## Reflexiones finales

En este texto presenté la historia de Elsa, una mujer que retrata con vivos trazos lo difícil y doloroso que le es tolerar las tormentas emocionales que surgen en el contacto con ella misma y con los demás; nos enseña que el verdadero ejercicio de una función analítica no está solamente en los dos objetos relacionados: el verdadero reto lo representó mantener uno dentro del otro (continente-contenido).

Cuando era niña, Elsa había sentido que no había nada vivo, emocionalmente hablando; no había nada (*nothing*), por lo que comenzó a actuar como una *cosa* (*beta-thing in itself*), y nunca se recuperó del todo de esto. Dichos eventos parecían haber vencido muchos otros sentimientos, el único sentimiento que tenía era de *nada* (*nothing*) como forma de defenderse de sentimientos más vulnerables. *No-thing* supone una persona que es capaz de reconocer la ausencia y considera que no está, pero puede aparecer.

En todo este largo proceso, entramado con otros procesos paradójicos, fue a través de la intuición que logré *ver, tocar, oler y escuchar* a Elsa; de esta manera, nos fue posible recuperar los elementos de pasión (*L, H, K*) que fueron evolucionando dentro de la experiencia emocional compleja. Elsa recuperó gradualmente *su casa* (mundo interno) con todos los cuartos. La casa ya no estaba *tomada*. Había trabajado mucho para convertirse en arquitecta y diseñadora de sus proyectos de vida, se volvió progresivamente capaz de cuestionar y esto representó un gran paso –*el germen de la esperanza para pensarse distinta*– que había sido sembrado.

La experiencia emocional con Elsa me mostró la cara seductora y peligrosa de la omnipotencia e incluso la posible arrogancia del saber, y me enseñó que no era suficiente *conocer* (*K*) el dolor de Elsa. Las transformaciones en *O* implicaban que yo tuviera que *ser el dolor* (*O*; Bion, 1970/1974). Es decir, el místico no busca lo místico; él envuelve su mente a su alrededor y se convierte en ello.

He propuesto también que trabajar desde un estado místico implicó dirigirnos a una experiencia en el reino de la realidad inefable, salir al encuentro de los terrores, dificultades y bellezas que toda sesión incluye *at-one-ment* (unicidad), y fue este estado el que abrió e hizo espacio para cultivar las condiciones bajo las que germinan y florecen ideas nuevas y pensamientos salvajes.

En el consultorio estamos constantemente inmersos en un flujo que Bion (1977/1992b) comparó con el mítico río Alpheus. El flujo se mueve en distintas direcciones, muestra turbulencias y cambios catastróficos, y, como en todo crecimiento, nosotros no podemos capturarlo a través del entendimiento, solo podemos dejarnos experimentar por él desde un estado mental místico que se aproxime a lo infinito, lo que significa que debemos *permitir que O encuentre a K*, y uno no puede *tratar de hacer* que suceda, solamente puede *dejar* que esto suceda.

C. Botella y S. Botella (1997) señalaron la necesidad del analista de realizar un *trabajo de figurabilidad* que se presenta con pacientes cuyas huellas de memoria son *huellas amnésicas*. En su opinión, la inversión del orden psíquico, producto de una regredencia del pensamiento, aproxima al místico al evento traumático de la no representación. Lo que estoy destacando aquí es que las interpretaciones realizadas apoyadas en las imágenes (figuras) evocadas fueron elementos gracias a los cuales se lograron ampliaciones de la capacidad representacional. Las discusiones de Symington (1990) acerca de la libertad del analista para pensar representaron importantes contribuciones para comprender que la intuición es efímera y se presenta como un destello transitorio que construye el devenir.

En palabras de Tabak (2005): “La teoría y el método de Bion hacen de lo místico una abstracción modelística de las experiencias que como psicoanalistas tenemos y no un modelo místico del psicoanálisis” (p. 20). Es así que coincido con Tauszik (septiembre de 2010) cuando menciona, en referencia a la existencia del místico, que “se trata de una existencia en la que la ética, la estética, el erotismo y la espiritualidad, en mutuo entrelazamiento, acontece” (p. 20).

Espero haber mostrado que lo que se requiere del analista para hacer contacto con los *objetos psicoanalíticos* es ser capaz de permanecer en estados intuitivos de la mente. Generar *movimiento psíquico* (Bergstein, 2018). A través de este estado, se coloca lo místico en el corazón de la práctica psicoanalítica, se ofrece una mirada multidimensional y se hace posible que el paciente reciba el encuentro con la sesión, que se mueva hacia la observación de su realidad psíquica, hacia ese círculo infinito (*O*) (Vermote, citado en Levine, 2011).

Para finalizar, comparto a manera de *cesura* (Bion, 1962/1987), una frase de T. S. Elliot (1943/2017) que, en mi opinión, expresa el estado mental místico que se requiere para tolerar el dolor inherente de lo inefable en la experiencia emocional: “La fe, el amor y la esperanza se encuentran en la espera... espera sin pensamientos ya que no estás preparado para él, así, las tinieblas serán la luz y la inmovilidad será la danza” (p. 23).

## Resumen

La teoría y el método de Bion hacen de lo místico una abstracción modelística de las experiencias que como psicoanalistas tenemos, y no un modelo místico del psicoanálisis.

Bion colocó en el centro de la escena analítica conceptos pocos estudiados por el psicoanálisis. En el presente trabajo, la autora intenta definir el estado místico (intuitivo) en un diálogo permanente con Freud, y pretende discutir estos procesos a través de la presentación clínica con Elsa, en la que expone la experiencia mística en el encuentro con las sesiones. La autora muestra el estado mental místico que se requiere para tolerar el dolor inherente a lo inefable en la experiencia emocional.

Concluye en que generar *movimiento psíquico* a través de este estado coloca lo místico en el corazón de la práctica psicoanalítica, ofrece una mirada multidimensional y hace posible que el paciente se mueva hacia la observación de su realidad psíquica, hacia ese círculo infinito (O).

**Descriptor:** *Misticismo, Intuición, Experiencia emocional. Candidato a descriptor:* O.

## Abstract

Bion's theory and method make a model-based abstraction of what analysts live in their practice around mystical experiences; but do not transform psychoanalysis into a mystical model.

Bion placed concepts that were not very much studied by psychoanalysis at the center of the analytical scene. This work attempts to define the mystical (intuitive) state in a permanent dialogue with Freud. This presentation aims to discuss these processes through Elsa's clinical presentation, where the mystical experience in the encounter with sessions is shown. The author shows the mystical mental state required to tolerate the inherent pain of the unfathomable emotional experience.

This work concludes that triggering "psychic movement" through this state places what is mystical at the heart of psychoanalysis practice, offers a multidimensional glance, and makes it possible for the patient to move towards observing their psychic reality, towards that infinite circle (O).

**Keywords:** *Mysticism, Intuition, Emotional experience. Candidate to keyword:* O.

## REFERENCIAS

- Aguayo, J. (2017). *Wilfreds Bion's Los Angeles seminars: One gateway to contemporary Kleinian technique*. Londres: Routledge. (Trabajo original publicado en 1967).
- Alisobhani, A., Corstorphine, G. J. y R. Trachtenberg (2019). The impressive caesuras: Some thoughts about complexity and paradoxes. En A. Alisobhani y G. J. Corstorphine (ed.), *Explorations in Bion's "O": Everything we know nothing about*. Londres: Routledge.
- Bergstein, A. (2017). The ineffable: Emotional truth beyond language. En G. Civitarese (ed.), *Bion and contemporary psychoanalysis: Reading a memoir of the future*. Londres: Routledge.
- Bergstein, A. (2018). *Bion and Meltzer's expedition into unmapped mental life*. Londres: Routledge.
- Bion, W. (1967). Notes on memory and desire. *Psycho-analytic Forum*, 2(3), 271-280.
- Bion, W. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1970).
- Bion, W. (1977). *Volviendo a pensar*. México: Horme. (Trabajo original publicado en 1959).
- Bion, W. (1982). La cesura. En W. Bion, *La tablay la cesura*. Buenos Aires: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1977).
- Bion, W. (1987). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).
- Bion, W. (1992a). *Seminarios clínicos y cuatro textos*. Buenos Aires: Lugar. (Trabajo original publicado en 1975-1979).
- Bion, W. (1992b). Turbulencia emocional. En W. Bion, *Seminarios clínicos y cuatro textos*. Buenos Aires: Lugar. (Trabajo original publicado en 1977).
- Blass, R. (2012). Sobre el valor del "último Bion" en la teoría y la práctica analítica. *Libro Anual de Psicoanálisis*, 27, 87-92.
- Bléandonu, G. (1994). *Wilfred Bion: His life and works. 1897-1979*. Londres: Free Association Press.
- Botella, C. y Botella, S. (1997). *Más allá de la representación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Botella, C. y Botella, S. (2003). *La figurabilidad psíquica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cortázar, J. (1951). Casa tomada. En J. Cortázar, *Bestiario*. Buenos Aires: Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1946).
- Elliot, T. S. (2017). East coker. En J. E. Pacheco (ed.), *Cuatro cuartetos*. México: Era. (Trabajo original publicado en 1943).
- Ferro, A. (2006). Clinical implications of Bion's thought. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, 989-1003.
- Freud, S. (1986). Escritos breves. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 297-304). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937-1938).
- Freud, S. (1988). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Goldiuk, H. (2018). Intimidad y la capacidad de "sufrir" la soledad. *Temas de Psicoanálisis*, 15. (Trabajo original publicado en 2017). Disponible en: <https://www.temasdepsicoanalisis.org/wp-content/uploads/2018/01/Hugo-Goldiuk-La-intimidad-y-la-capacidad-de-sufrir-la-soledad-1.pdf>
- Green, A. (2011). El analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre analítico. Sobre los cambios en la práctica y la experiencia analítica. *Revista de Psicoanálisis*, 63, 27-66. (Trabajo original publicado en 1975).
- Grotstein, J. (2007). *A beam of intense darkness: Wilfred's Bion legacy to psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Keats, J. (1958). *Letters of John Keats*. Cambridge: Harvard University Press. (Trabajo original publicado en 1814-1821).
- Levine, H. B. (2010). Creating analysts, creating analytic patients. *International Journal of Psychoanalysis*, 91, 1385-1404.
- Levine, H. B. (2011). Is the concept of O necessary for psychoanalysis? En H. B. Levine y G. Civitarese (ed.), *The W. R. Bion tradition*. Londres: Karnac.
- Mawson, C. (2011). *Bion today*. Nueva York: Routledge.
- Reiner, A. (2018). La vitalidad psíquica: El alma del psicoanálisis. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Colombiana*, 29, 18-33.
- Saramago, J. (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa: Caminho.
- Symington, N. (1990). The possibility of human freedom and its transmission (with particular reference to the thought of Bion). *International Journal of Psychoanalysis*, 71, 95-106.
- Tabak, E. (2005). ¿El Bion de quién? ¿Quién es Bion? *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 24, 19-23.
- Tauszik, J. M. (septiembre de 2010). *Mística, clínica e individuación*. Trabajo presentado en el 4º Precongreso OCAI, Transferencia, vínculo y alteridad: El analista en formación frente a estos tres conceptos fundamentales, Bogotá. Disponible en: <http://www.fepal.org/nuevo/images/stories/tauszik.pdf>
- Urtubey, L. (1995). Efectos contratransferenciales de la ausencia. *Libro anual de psicoanálisis* (vol. 11). San Pablo: Escuta.
- Vermote, R. (2010). *Reading Bion: A chronological exploration of Bion's writings*. Londres: Routledge.
- Vermote, R. (2012). Sobre el valor del último Bion en la teoría y la práctica analítica. En *Libro anual de psicoanálisis* (vol. 27). San Pablo: Escuta.



## La luz del mediodía

1. Todos los días, cerca de las doce, el sol alcanza su punto más alto en el cielo. En este momento no llegamos a hacer sombra o, si se hace, esta se esconde con timidez. Cuando miramos directamente al sol, sentimos dolor, los ojos queman y nuestros párpados reaccionan en forma refleja, intentando restituir cierta protección. Si insistimos, la agudeza visual se desploma, no logramos percibir ya nada más que formas borronadas por la invasión de luz. Luego, ya al desviar la vista, retenemos todavía por cierto tiempo una mancha en el campo visual, entre roja y azul, consecuencia del exceso al que fuimos expuestos. Varios son los casos que alertan sobre los riesgos de ceguera transitoria o permanente que pueden resultar de esa práctica. El exceso de luz implora por alguna barrera que pueda detenerlo. La opinión popular, por ejemplo, recomienda que se usen los antiguos negativos de películas fotográficas para mirar un eclipse.

2. En 1964, el escritor inglés J. G. Ballard escribió el cuento "The Gioconda of the twilight noon". En él, su protagonista, Richard Maitland, se recupera de una operación en los ojos que lo dejará un mes sin poder ver. Para ello, él y su mujer, Judith, le piden prestada la casa de playa a su madre, donde pasa largos períodos de tiempo sentado en una silla de ruedas, en una extensión de césped frente al mar. El canto de las gaviotas descuartizando los peces en el banco de arena le incomoda mucho, puesto que sus otros sentidos se agudizaron dada la restricción visual. Sin embargo, el narrador revela que no eran tan solo los sentidos físicos de Maitland los que se habían ido refinando. Su ojo interno también se comenzaba a abrir:

A los pocos días, Maitland llegó a un acuerdo con su ceguera, y la necesidad constante de algún tipo de estímulo externo fue desapareciendo en forma gradual. Vio lo que toda persona que no puede ver percibe rápidamente, que el estímulo óptico externo es tan solo una parte de la inmensa actividad visual mental. Esperaba estar sumergido en una oscuridad Estigiana, pero, por el contrario, su cerebro se vio invadido por un incesante juego de luz y color. A veces, cuando se recostaba a la luz del sol de la mañana, veía unos extraordinarios círculos de luz naranja, como si fueran inmensos discos solares. Estos se alejaban gradualmente hasta convertirse en puntos brillantes reluciendo sobre el paisaje velado en el que formas borrosas se movían como animales de la sabana africana. En otros momentos, se imprimían sobre esa pantalla recuerdos olvidados, como reliquias visuales de su infancia, enterradas desde hacía mucho tiempo en su mente.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Poco a poco, las sucesivas capas que separan el mundo externo de los niveles más profundos de la psique iban siendo removidas, *capas amortiguadoras, hechas de sangre, huesos, reflejos y convenciones*. Al mismo tiempo, las imágenes que se insinuaban a la visión de Maitland iban cobrando forma más definida y misteriosa. Si al principio el canto de las gaviotas le provocaba aversión, ahora dependía de ese estímulo sonoro para transportarse a un escenario específico. A través del sonido de las aves, se veía en una costa rocosa, donde peñascos oscuros y azulados se erguían sobre la niebla de un mar gris.

Se trataba de un lugar desierto y desolado, desde donde se ponía a observar las olas que reventaban contra las piedras de la playa. Allí, Maitland descubría poco a poco una realidad que le parecía *más real* que todo aquello que podía ver con sus antiguos ojos. Fascinado, exploraba tal geografía diariamente, hasta encontrar un río que conducía a un estuario en medio de los enormes peñascos. Entre el miedo y la obsesión, se adentró a una zona sombría, encontrando una caverna que brillaba como si se tratara de una sala de espejos. Y allí dentro, en el fondo, al final de una improbable escalera, una mujer misteriosa lo observaba, una hechicera que en silencio parecía despertar lo erótico en él.

Cierto día, así como el sol excesivo destruye la penumbra, su médico le hizo una visita domiciliaria para cambiarle los vendajes. Nuestro protagonista fue tomado desprevenido y no logró organizar una reacción: ¿cómo proteger en forma sensata su nueva forma de ver? El oftalmólogo lo examinó en una sala oscura, pero los rayos de luz ejercieron su efecto devastador:

Si bien el Dr. Phillips lo examinó en el estudio oscurecido, el fino rayo luminoso y las pocas agujas de luz alrededor de las cortinas inundaron su cerebro como arcos de luz. Esperó que disminuyera el encandilamiento, comprendiendo que su mundo interno, la gruta, la casa de espejos y la hechicera habían sido quemados en su mente por la luz del sol. [...] Después de que se fue, Maitland le habló a las paredes invisibles susurrando: "Doctor, devuélvame mis ojos".

A partir de ese punto, el cuento progresa rápidamente hasta el final. Al paciente le lleva días recuperar su mundo interno, y estar en el cuarto y en la cama de su madre parece favorecer tal recuperación. Logra pasar una noche más en compañía de su bruja de amor, cuando el médico irrumpe nuevamente, en forma sorpresiva, para llevar a cabo la última *curación*. Ya sin la protección de los vendajes y desesperado ante su nueva visión/ceguera, el personaje se encamina solo hasta la costa, acompañado por el vuelo en forma de guadaña de las gaviotas, figura que anuncia la tragedia. Ante el grito de Maitland proveniente de la playa —una mezcla de dolor y de triunfo—, Judith sale corriendo de la casa hacia la costa, donde encuentra a su marido en el escenario de la última escena de la historia: "Entonces ella lo vio de pie en el banco de arena, su cabeza erguida hacia el sol, el rojo brillante en sus mejillas y en sus manos, como un Edipo lascivo, impenitente".

La mención explícita a Edipo al final del texto sutura los hilos de sentido dejados por el autor a lo largo de su narrativa. La madre del paciente ya había sido citada en diversas oportunidades. Era suya la casa en la playa; fue en su cama donde su hijo logró restituir la alcoba austral, don-

de reencontraba la figura de la hechicera, cuyo rostro se le sugería como excesivamente familiar al protagonista; en el tiempo del cuento, su madre viajaba por la costa de Italia y estaba en la isla de Gozo, término que remite al campo de lo erótico.

De ese modo, al final del cuento, Maitland repite el acto de Edipo de arrancarse los ojos.

Pero, más allá de la referencia al mito edípico, el relato de Ballard parece dar cuenta de una nosografía metafórica de dos tipos de ceguera. Al inicio de la acción, tenemos al personaje central preso de la ceguera de las sombras, convaleciendo en la casa de playa de su madre. Sin embargo (ojo), la apertura de un ojo interno produce un cambio de sentido acerca del significado de lo que es ver y de lo que es estar ciego. Más aun, la verdad que se impone en la oscuridad parece más real y significativa para el personaje que la realidad percibida por los ojos físicos. Aquí tenemos al segundo tipo de ceguera, más paradójica, más irónica: la ceguera de las luces. Esta nueva forma de no-ver recuerda la ceguera blanca de los personajes de *Ensayo sobre la ceguera de Saramago* (1995), pero entre las dos cegueras claras –la de Ballard y la del portugués–, existe una distancia enorme. Esta última simboliza el colapso del Ideal del Yo, traducida en la pérdida del contrato social y la emergencia de la vida pulsional que no encuentra barrera civilizatoria. La otra, por otro lado, remite a la devastación del órgano de percepción interna y de la vida mental íntima por el exceso de la luz-realidad-externa.

En el campo psicoanalítico quizás sea posible afirmar que la ceguera de las sombras encuentra correspondencia con los conceptos de supresión (*Unterdrückung*), represión (*Verdrängung*), resistencia, negación (tanto *Verneinung* como *Verleugnung*), etc. Por su parte, la ceguera blanca, el exceso de estímulo que no logra refrenarse, podría ser pensada en torno a los conceptos psicoanalíticos de *Trieb* y de trauma.

3. Hace algunos años atiendo a un paciente que tiene el siguiente recuerdo encubridor: tiene cerca de cinco o seis años y ya le gusta dormir hasta un poco más tarde. Su madre no le tolera esa preferencia, ni en los días de semana, de rutina de escuela, ni en los fines de semana, vacaciones o feriados. Todos los santos días entra en su cuarto y abre de par en par las ventanas, haciendo que la luz entre de golpe a todas partes. Su recuerdo es ese, el de despertarse aturdido en medio de semejante claridad.

Pero, como sabemos, la memoria se actualiza a través de la máquina del tiempo de la transferencia. Así, en la mayor parte de las sesiones me expone a un sinfín de informaciones sobre su día a día, y frente a tal polución de estímulos, me veo como aquel niño desorientado, sintiendo mis órganos perceptivos sobrecargados por el exceso de madre-luz-del-sol-en-la-ventana-abierta. Cuando le pregunto sobre esa dinámica que se impone sobre nosotros, llega a hablarme acerca de su anhelo de que un día yo pueda conocerlo por completo. Con ese telón de fondo, llegamos a una sesión en la cual me sorprende a mí mismo en mi silencio: estoy entonando algún tipo de mantra de algún tipo de espiritualidad de algún país oriental. La repetición muda de aquella vocal demuestra tener la capacidad de crear una película psíquica que puede filtrar la carga de información expuesta por el paciente. Con ello, luego de mucho, mucho tiempo de repetición, se genera una apertura. Dentro de mi nueva membrana, siento que gano un espacio precioso en el consultorio y que este viene acompañado por un sentimiento de alivio y de agudización de mi escucha.

Por momentos exagero en la meditación y percibo que la película se vuelve una pared acústica, me estoy protegiendo en exceso. Comienzo a preguntarme si todo este fenómeno no será defensivo y si lo que se solicita de mí no sería más bien el poder recibir por completo la experiencia del niño aturdido.

Entre tanto, el paciente percibe que algo cambió en mí. No logra hablar sobre ello y tampoco parece lograr escucharme sobre el hecho. De todos modos, yo también percibo que percibí algo. Poco a poco, aunque la elaboración no se venía expresando por medio de asociaciones e interpretaciones formales, la polución sensorial parece reducirse. Él, que a pesar de ser el dueño siempre se vio invadido por su empresa-madre-luz-sin-filtro, empieza a establecer protocolos que lo protegen del acceso directo de los múltiples funcionarios con los que convive.

Comienza una reforma de su lugar de trabajo que incluye por primera vez una oficina propia con el aislamiento físico y simbólico adecuados. Luego, comienza a crear una nueva rutina de trabajo para sí, períodos en los que estará en modo avión y sin señal para hablar, como para poder reflexionar sobre la empresa y proteger su creatividad. Si antes era alcanzado directamente por el torrente de *emails* y *whatsapps*, ahora empieza a generarse un tiempo de espera, un interludio para su propio pensar. En otras palabras, la película generada en la experiencia contratransferencial está siendo poco a poco introyectada, lo que el paciente parece sentir como una ganancia para sí mismo.

Sobre el exceso de información concreta y mi reacción meditativa espontánea, pienso que existe un interés no solamente clínico, sino también social. En esa dinámica de bombardeo de datos asociada a la ausencia de una membrana, podemos encontrar una analogía con nuestra actual *sociedad de la información*, donde el exceso de luz no tiene como fuente el sol, sino las propias pantallas de nuestros televisores, computadoras, *tablets* y *smartphones*. En abril de 2019, una investigación de la Fundación Getúlio Vargas reveló que en Brasil había 230 millones de *smartphones* activos, es decir, que vivimos en un país donde hay más teléfonos que personas. Según esa estadística, estamos al frente de la media global, en la que se estima que el 67% de la población global tiene acceso a este tipo de herramienta de comunicación. Es probable que en nuestro país cada habitante no tenga, de hecho, su propio *smartphone*, pero el número explicita una tendencia de nuestra comunidad local y global a la supercomunicación.

Sin embargo, la supercomunicación no parece estar causada por el aumento del número de aparatos celulares. Por el contrario, quizás el aumento exponencial de estos números tan solo explicita un conjunto de fuerzas más oculto. El filósofo surcoreano Byung-Chul Han parece captar parte de ese fenómeno intra e intersíquico a través de su fórmula: exceso de positividad/falta de negatividad. Explora esta fórmula desde diversos ángulos de nuestra existencia contemporánea, incluso en lo que plantea con respecto al ámbito de la comunicación y del contacto con la realidad. Para referirse a la pérdida de la película de la negatividad, usa la metáfora de la pérdida inmunológica de un organismo. En su libro *En el enjambre*, en un capítulo llamado “Cansancio de la información” (Han, 2013/2018), dice:

Fue en 1936 cuando Walter Benjamin designó la forma de recepción de una película como *shock*. Este se produce en el lugar de la *contem-*

plación como actitud de recepción frente a una pintura. Pero el *shock* ya no es hoy adecuado para la caracterización de la percepción. Es una especie de reacción de inmunidad. En esto se asemeja al asco. Las imágenes ya no provocan ningún *shock*. [...] Una dura defensa inmunológica estrangula la comunicación. Cuanto más bajo es el umbral inmunológico tanto más rápido resulta el círculo de la información. Un alto umbral inmunológico hace más lento el intercambio de informaciones. No fomenta la comunicación una defensa inmunológica, sino el *me gusta*. El círculo rápido de informaciones acelera también el círculo del capital. Así, la supresión de la inmunidad se cuida de que penetren en nosotros masas de informaciones, sin topar con un rechazo inmunológico. El nivel bajo de inmunidad fortalece el *consumo* de informaciones. La masa no filtrada de informaciones hace que se embote por completo la percepción. Y es responsable de algunas perturbaciones psíquicas. (pp. 103-104)<sup>1</sup>

Tenemos aquí una descripción que evoca rápidamente algunos términos: Facebook, Instagram, Whatsapp, TikTok, *meme*, etc. Los medios digitales y las redes sociales se están volviendo cada vez más especializadas en derrumbar los filtros por los cuales transita la información, lo cual acarrea el proceso de aceleración mencionado. Por ejemplo, si uno abre una de esas aplicaciones y desliza continuamente hacia abajo el *feed* de contenidos, notará que este no tiene fin. Lo podría hacer por veinticuatro horas, y aun así surgirían nuevas informaciones cada vez que se deslizara el dedo. Ese recurso fue desarrollado por ingenieros de la era digital y se llama barra infinita de desplazamiento. Tal tecnología desmonta límites, filtros y barreras, volviendo posible que una cantidad inmensa de información se adentre en nuestro aparato psíquico sin mucha resistencia inmunológica.

Otro ejemplo de este mismo fenómeno puede encontrarse en las modificaciones recientes de Netflix. Hasta hace poco tiempo atrás, para ver un contenido de *streaming* había que elegirlo dentro de un conjunto de opciones. Sin embargo, hoy empieza a exhibirse automáticamente la sinopsis de una película, salvo que se tome una medida activa para detenerla. Lo mismo sucede al final del episodio de una serie: el próximo capítulo se inicia en poquísimos segundos, salvo que uno activamente apriete una opción para interrumpir el flujo audiovisual. Generalmente no hay tiempo para ese gesto de negatividad, y las escenas siguientes invaden nuestras pantallas. El filósofo dice que la consecuencia más inmediata de ese tipo de relación con la información es el desfallecimiento de la percepción y el estupor del pensamiento. El pensamiento, justamente, es la acción psíquica que necesita dejar de lado toda percepción que no sea esencial a lo que está siendo pensado. El pensamiento requiere de la negatividad del filtrar, del olvidar. Trabaja para distinguir lo esencial de lo no esencial. El pensamiento requiere también de la presencia de una membrana. La información es inclusiva, acumulativa, mientras que el pensamiento es exclusivo, selectivo. Nuevamente estamos frente al exceso de luz (una luz sin sombra) y a la falta de filtro que embota en lugar de aclarar.

Además de ese colapso inmunológico de la percepción, Han (2013/2018) extiende su análisis del proceso de la pérdida de negatividad al contacto con la realidad del mundo. Argumenta que percibimos y sentimos el mundo porque este se contrapone a nosotros, es decir, que tenemos contacto con la realidad por la propia resistencia que esta nos ofrece para ser conocida o dominada. El esfuerzo científico o psicoana-

lítico trabaja contra ese algo de realidad que resiste, y el conocimiento obtenido en esa empresa siempre es parcial, limitado, incompleto. Tal resistencia funciona como una barrera entre nosotros y el mundo, sosteniendo las salientes, las aristas, la incompletud y el misterio del universo y de la vida.

Justamente, la nueva masa de textos e imágenes que desbordan por la luz de nuestras pantallas adelgaza la resistencia que la realidad nos ofrece. Hoy vivimos las *fake news*, mentiras que no describen la realidad como es, sino más bien como nos gustaría que fuera. Los mensajes falsos que recibimos en Whatsapp restituyen, a menudo, la falta de sentido, lo absurdo del *hombre* y del *mundo*. De ese modo, el universo pierde en secretos, en matices, en complejidad, para que nuestro Yo pueda positivarlo a través de la creencia y del consumo.

Además de los textos distorsionados que debilitan la resistencia de la realidad, nuestra relación con las imágenes también parece ir en el mismo sentido. Sacamos innumerables fotos y les aplicamos múltiples filtros, pero las fotos que sacamos empiezan a alejarse de la realidad percibida. La vida en Instagram parece más viva, más colorida, más real que la realidad deficitaria resistente. El libro citado recuerda el síndrome de París, afección psíquica aguda y grave que aqueja a ciertos turistas, caracterizada por síntomas tales como alucinaciones, desrealización, despersonalización y pánico.

El disparador de los síntomas es la incongruencia entre las imágenes hiperreales consumidas previamente sobre la ciudad luz y la experiencia real de estar caminando por París. El síntoma llega en forma precisa para denunciar que las imágenes optimizadas anulan la resistencia del mundo real deficiente. La desrealización en el síndrome de París es el comienzo de un procesamiento psíquico a partir del quiebre de la dictadura del imaginario, con la consecuente apertura a la precariedad de lo que es real. En ese sentido, ¿no parece acaso defensivo ese sacar compulsivamente fotos como si quisiéramos destruir las arrugas de la realidad?

Poco a poco vamos cambiando nuestro mundo pobre en colores y sentidos por otro mejor, menos feo, menos absurdo. A lo largo de esa sustitución podemos observar la pérdida de la negatividad de la realidad, es decir, la pérdida de la membrana, no solamente de los órganos psíquicos que reciben el caudal de información, sino, sobre todo, del universo que nos rodea. Un universo sin membrana es un universo muerto, totalmente accesible y consumible. Ese filtro representa aquí la sombra, la vida que no se deja conocer, el área que no puede ser iluminada por completo, lo oscuro que puede dar lugar a gradaciones y matices con la luz. Sin ella, la positividad del Yo pasa a gobernar en forma enferma y desenfrenada.

Una vez familiarizados con esa descripción de nuestra vida contemporánea en torno al binomio exceso de positividad del Yo/falta de negatividad del Otro, estaremos en mejores condiciones para evaluar el impacto de la pandemia de la enfermedad Covid-19, provocada por el virus SARS-Cov-2. En un artículo reciente titulado "La emergencia viral y el mundo del mañana: Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín", el propio Han (22 de marzo de 2020) describe el lugar del virus en este escenario:

Pero hay otro motivo para el tremendo pánico. De nuevo tiene que ver con la digitalización. La digitalización elimina la realidad. La realidad se experimenta gracias a la resistencia que ofrece, y que



también puede resultar dolorosa. La digitalización, toda la cultura del “me gusta”, suprime la negatividad de la resistencia. Y en la época posfáctica de las *fake news* y los *deepfakes* surge una apatía hacia la realidad. Así pues, aquí es un virus real, y no un virus de ordenador, el que causa una conmoción. La realidad, la resistencia, vuelve a hacerse notar en forma de un virus enemigo. La violenta y exagerada reacción de pánico al virus se explica en función de esta conmoción por la realidad. (párr. 19)<sup>2</sup>

De esa forma, podemos encontrar en el estado de pandemia actual alguna semejanza con el síndrome de París. Un turista hipotético habría pulido las imperfecciones de la realidad reemplazándolas por imágenes mejoradas de la capital francesa. El contacto con el París real hace colapsar el imperio de la imagen, rescatando parte de las imperfecciones del universo.

A escala global, todos hemos pulido esas aristas e imperfecciones por medio de los fenómenos antes descritos, sustituyéndolas por un mundo infiltrado por un narcisismo excesivo, liso como la pantalla de nuestros *smartphones*. En este escenario surge el SARS-Covid 19, un virus que restituye la negatividad de aquello que no puede ser conocido o controlado por completo. Es probable que estemos todos pasando por algún tipo de desrealización, pero por una desrealización específica, a saber, la pérdida de la realidad optimizada que hemos construido en los últimos años con la ayuda de la supercomunicación.

4. El brote global de Covid-19 restituyó un exceso áspero de realidad para el cual no estábamos preparados (aun hipotéticamente, ¿sería posible estarlo?). En este escenario, somos impactados por el retorno de la negatividad en los más diversos niveles, desde la muerte de personas amadas hasta los cambios en los elementos más simples y banales de nuestra cotidianidad. Tal impacto despierta nuestros miedos frente a las amenazas materiales/existenciales y también nuestras angustias, que se expresan por medio de fantasías conscientes e inconscientes. Sin embargo, la expresión subjetiva de esos miedos y angustias por medio del lenguaje da cuenta de una capacidad del aparato psíquico de formar síntomas e integrar tales experiencias en el Yo. En esos casos, ya existe algún tipo de trabajo de elaboración y de simbolización del excedente de estímulos internos y externos. En un estadio anterior a este, la realidad externa o la vida pulsional no logran ligarse a imágenes, representaciones o afectos, y estos “inoculados” permanecen en la psique, no integrados al Yo, esperando que alguna acción mental les genere un nuevo lugar en el todo. Estamos frente a la clínica de lo traumático, que puede ser ilustrada con un ejemplo clínico.

Atiendo a un paciente que se encuentra en la primera línea de combate al SARS-Cov-2. Ha pasado horas en una unidad de cuidados intensivos (UCI), cuidando a los pacientes que presentan insuficiencia respiratoria grave y vistiendo una indumentaria que lo protege de la contaminación por el virus. Diariamente testimonia la muerte de sus pacientes y el dolor de las familias involucradas, que ni siquiera pueden sostenerse en los preciosos ritos funerarios para atravesar el trabajo del duelo. Durante ese período, se produce una mudanza afectiva importan-

2. N. del T.: Traducción de A. Siria: La traducción corresponde a: Han, B.-C. (22 de marzo de 2020). La emergencia viral y el mundo del mañana: Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín. *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>

te en sus sesiones. Lo siento más duro, frío y distante de sí mismo y de mí, como si trajera sus instrumentos de protección al propio análisis. Su comportamiento, un poco más mecánico, es un recurso defensivo fundamental que lo protege y le permite seguir con su trabajo y con su función social en el *frente* del sistema de salud.

Sin embargo, después de un período de alejamiento, comienza a tener pesadillas. Sueña repetidamente con una misma escena que presencié en el hospital. Entra en la UCI y ve todas las camas ocupadas con pacientes intubados y pronados. La imagen le produce mucha angustia y se despierta en ese mismo clima afectivo. Cuando comenta acerca de las pesadillas, me explica que la pronación (acostar a un paciente boca abajo) es un recurso extremo para movilizar el máximo de capacidad pulmonar, una maniobra que indica la gravedad del caso. Es decir, la pesadilla recupera la fragilidad clínica de los pacientes graves y su proximidad a la muerte. Cuando mi paciente cuenta las pesadillas, veo que, por primera vez, se desprende de la mecanicidad de las últimas semanas; su dolor le devuelve calidez y su angustia me produce un cierto tipo de alivio.

La pesadilla de los pacientes pronados en la UCI es un sueño del tipo que llevó a Freud (1920/2010a) a rever la estructura de su metapsicología. La misma desemboca en un *impasse* teórico, puesto que en ellos el displacer del soñador no encuentra una correspondencia de placer en ningún otro nivel del aparato psíquico (a diferencia del displacer en los sueños que escapan a la angustia-señal yoica y que avanzan más de lo debido en la realización del deseo o en los sueños de punición, en los que existe una satisfacción superyoica). En otras palabras, las pesadillas de mi paciente se ubican *más allá del principio del placer*. Se trata de un recurso psíquico más primitivo, relacionado con los conceptos de pulsión de muerte y de compulsión a la repetición. En él, las experiencias de exceso de la realidad se hacen representar través de una primera ligazón libidinal masoquista con el Yo. La repetición nocturna de la escena contribuye a que ese material sea integrado al aparato psíquico de representaciones y recuerdos.

Una visión limitada del fenómeno traumático podría traducirse en el objetivo de evitar que el paciente desarrolle las pesadillas o cualquier otro tipo de síntoma que lo remita al trauma. De hecho, la psiquiatría sugiere frecuentemente protocolos que apuntan a sofocar la irrupción del trastorno de estrés postraumático.

Desde el punto de vista psicoanalítico, ese es un abordaje insuficiente de la cuestión, puesto que no considera que el malestar difuso caracterizado por la frialdad, el endurecimiento, la mecanicidad, etc., ya correspondían a un primer cuadro clínico silencioso que se podría extender por años. La transformación de ese estado de sufrimiento indefinido en síntomas localizados (pesadillas) ya forma parte del trabajo de elaboración e integración de la masa sensorial extraña al Yo. En ese contexto, las pesadillas deben ser celebradas y no coaguladas, puesto que son la expresión de una capacidad analítica mental.

Por otra parte, el recorrido desde el malestar difuso hasta el síntoma masoquista revela la naturaleza de dos tiempos de todo exceso traumático, ya sea un exceso pulsional o un exceso de la realidad externa. El caso de Emma, descrito en *Proyecto de una psicología para neurólogos* por Freud (1950 [1895]/1990), elucida esta cuestión. Emma era una paciente de catorce años cuando buscó ayuda por un síntoma de inhibición que no le per-

mitía entrar sola en las tiendas. Al poco tiempo, su análisis levantó la represión sobre dos recuerdos fundamentales para la comprensión del caso. A los ocho años, había sido abusada por un vendedor en una confitería: este le había pasado las manos por su zona genital. Emma no puede dar significado a esa intrusión e incluso vuelve a la tienda más de una vez. Más adelante, a los doce años, entra en una tienda en la que dos vendedores se ríen de ella. Su reacción fue de susto repentino, asociado a la atracción sexual por uno de ellos, lo cual marcó el inicio de sus inhibiciones. De este modo, podemos observar que el significado del abuso sufrido a los ocho años solo pudo ser entendido en forma más o menos consciente a los doce años, cuando la maduración sexual de la pubertad comenzó a sugerirle una clave de traducción. Es decir, la experiencia de un exceso sexual esperó en silencio por cuatro años, hasta que pudo ser comprendida en el segundo tiempo del trauma. En ese momento, el patrimonio de huellas mnémicas genera un nuevo estrato de sentidos y se reorganiza. Cuando esos nuevos sentidos son incompatibles con ciertas Ideales del Yo, es activado el mecanismo de represión y se produce el síntoma neurótico, formación de compromiso entre diferentes zonas de la anatomía psíquica.

Frente a una vivencia traumática, factores externos e internos se entrelazan en una serie etiológica compleja. No todos los profesionales de salud del equipo de mi paciente desarrollaron síntomas, y mucho menos el mismo síntoma. Corresponde mencionar que la imagen de los pacientes pronados alcanzó un largo complejo inconsciente de este analizando en particular, involucrando representaciones infantiles que ligan la vida sexual y la muerte. Aquí volvemos una vez más a la metáfora de la luz que enciegece. Si miramos solamente la tragedia externa, dejaremos de observar la Tragedia (interna, griega) que involucra la pulsión sexual y sus representantes en la fantasía. Ambos elementos son potencialmente excesivos y traumáticos frente a la inadvertencia y falta de preparación del Yo. Una vez más: ya sea por la pandemia, por la guerra, por un accidente de tren, etc., no hay experiencia traumática que sea puramente externa. Algo parece siempre involucrar la psicosexualidad infantil perversa y polimorfa.

5. Finalmente, resta la reflexión sobre la luz que emana de las pantallas de Zoom, Skype, Hangouts, Houseparty, etc. Somos forzados a vivir el telepsicoanálisis, un acontecimiento que hasta hace poco tiempo atrás era visto en ciertos círculos como un gran crimen o un pecado de la práctica psicoanalítica. Y, sin embargo, la experiencia vivida nos muestra que las prohibiciones morales e institucionales encubrían una serie de acontecimientos más complejos. ¿Cómo podría ser de otro modo? Una vez *online*, rápidamente observamos que no se trata tan solo del *cliché* de conocer la decoración de las casas o la presencia de los animales amados por nuestros pacientes, sino de todo un nuevo universo de eventos que se abre a la reflexión metapsicológica.

Desde el punto de vista objetivo, trabajar por teléfono o por Internet conlleva cambios que tienen que ver con el reino de la sensorialidad. Podríamos discutir aquí si esas modificaciones sensoriales también producen transformaciones en instancias mentales más profundas. Por ejemplo, un niño que no oye y no logra desarrollarse plenamente puede desarrollar una inhibición que sea confundida con el autismo. De todos modos, adentrarnos en esta discusión nos llevaría demasiado lejos. Por ahora, quizás sea suficiente decir que caracterizar tales modificaciones

sensoriales exclusivamente como pérdidas (por ejemplo, de las texturas, de los olores, etc.) resuena como reacción melancólica contra el nuevo escenario que se presenta, puesto que si por un lado perdemos, por otro puede haber una ganancia de percepciones inesperadas. Por ello, el cambio en lo sensorial debería ser discutido como metáfora, y no como cosa en sí. Quizás algunos ejemplos clínicos puedan contribuir a la discusión.

Una primera paciente parece confirmar el pesimismo y la desconfianza que ronda a las nuevas configuraciones del encuadre. Para ella, atravesar el tránsito de la ciudad para venir a las sesiones suponía una especie de ritual cargado de simbolismo, a saber, el recorrido desde su realidad concreta, inmediata, hacia la de su mundo interno. En análisis, uno de los personajes centrales de sus asociaciones era su hijo, figura que servía como pantalla de proyección de innumerables fantasías e identificaciones inconscientes.

Ella solo hablaba de él, pero en el fondo de “él” siempre era posible encontrarla a ella, en algún elemento desconocido a su Yo. “Él tiene mucha dificultad para usar la imaginación”, “Debe tener mucho miedo de crecer”, “A veces creo que tiene ganas de morir, y me quedo muy angustiada”, etc. Cuando intentamos tener las sesiones por video, la primera diferencia que noté fue, justamente, la desaparición de ese niño en su discurso. A la vez que la realidad del virus invadía el horario y se esparcía por todas partes, se constataba la pérdida de fluidez en nuestra interacción.

Aquí el cuento de Ballard (1964/2006) sobre Maitland y sus ciegas sirve como analogía precisa. El hijo de la paciente en cuestión estaba más cerca que nunca –para ser exacto, estaba en el cuarto de al lado–, y era justamente ese hecho el que se imponía sobre el otro hijo, el hijo-juguete que fue siendo construido lentamente a lo largo del hilo transferencial y sobre el cual se apoyaba una buena parte de su análisis. Incluso con el aislamiento acústico necesario para sostener la privacidad, ella ya no lograba generar la distancia necesaria entre los dos niños.

En este caso, la pérdida de lo sensorio físico supuso la pérdida de lo sensorio psíquico, cerrando el espacio necesario para la apertura del ojo interno. El ambiente físico del consultorio era el soporte real para otro consultorio, uno que estaba habitado por las fantasías y demás representantes pulsionales de la psique de la paciente. Se trataba de un ambiente con luces y sombras, mezcla que favorecía el despliegue del proceso analítico. Por el contrario, su cuarto estaba excesivamente claro por la luz fuerte de la realidad concreta, y esa luz carbonizaba los elementos de la realidad psíquica. Sin el claroscuro del consultorio, la metáfora devino pura literalidad.

En el próximo caso, observaremos el negativo de esa película. Estamos frente a una paciente que, incluso en el consultorio antes de la pandemia, hablaba respecto de sí a través de la enumeración de una serie de acciones concretas, enfocadas esencialmente en los sucesos que le pasaban. Lo que me llamaba la atención en sus frases era la ausencia de conexiones que se aproximaran un poco más a una vivencia subjetiva. Todo lo que salía de su boca estaba marcado por la función referencial del lenguaje: vivía como si estuviera en la página de un diario. A partir de esa, mi primera asociación contratransferencial, la siguiente sería la poesía “Poema tirado de una noticia de jornal”, de Manuel Bandeira (1925/2013):

João Gostoso era carregador de feira livre e morava no morro da Babilônia num barracão sem número.  
Uma noite ele chegou no bar Vinte de Novembro  
Bebeu  
Cantou  
Dançou  
Depois se atirou na lagoa Rodrigo de Freitas e morreu afogado.  
(p. 116)<sup>3</sup>

El trabajo poético de estos versos presenta justamente la reducción del lenguaje a su carácter informativo, reducción que también es acompañada por la pérdida de espesor subjetivo de su protagonista. ¿Serían esas las marcas de la vida moderna? En este sentido, podemos observar la información positivizada, desnuda, dura, despojada de toda negatividad, de toda metáfora o analogía, más pornográfica que erótica.

El recuerdo del poema modernista marcó una primera transformación en las sesiones, y ello trajo cierta apertura al trabajo. Sin embargo, el foco narrativo-informativo todavía predominaba, lo cual volvía difícil investigar los elementos involucrados en su queja principal: un estado de angustia que la llevaba a comer compulsivamente, y la consecuente dificultad para perder peso. Entonces, irrumpió el coronavirus, y con él, el telepsicoanálisis.

La paciente, entonces, empezó a tener las sesiones en un atelier que tenía en su casa, un lugar del cual yo nunca le había escuchado hablar, así como tampoco sabía hasta ese momento de su gusto por las acuarelas. Ahora tenía las sesiones junto a su obra, lo que le producía un sentimiento de bienestar y libertad. Toda la modificación tuvo un efecto increíble, y yo me preguntaba adónde se había ido toda la objetividad y el pragmatismo que impregnaban los relatos sobre su vida. No era que extrañara aquella palabra endurecida, sino que me preocupaba la desaparición de una formación sintomática tan importante. Fue entonces que, en una sesión cualquiera –en medio de la interrupción mundial de nuestra cotidianeidad–, surgió la figura de una abuela paterna hasta entonces desconocida para mí.

–¿Sabe...? Toda esa situación con el coronavirus es el desafío que nuestra generación tiene que enfrentar, así como nuestros abuelos enfrentaron la guerra.

–¿Sus abuelos enfrentaron la guerra?

–Sí, ¿no le conté? Mi abuela llegó a Brasil huyendo de la guerra. Pasó por muchas dificultades, fue muy pobre. Tuvo que trabajar la vida entera para comer y tener dónde vivir, y después para poder cuidar de mi padre también. Me acuerdo de chica, cuando ella todavía estaba viva, y le encantaba ver a todo el mundo comiendo, creo que era porque le daba alivio ver que no fuera a faltar comida, como en aquellos tiempos de pobreza.

[Recuerdo su síntoma en torno al comer].

–¿La aliviaba ver que las personas comieran?

–¡Mucho! Cuando yo era chica, ella me llenaba a comida. Yo ya no tenía hambre, pero le gustaba tanto verme comer que comía... [Reflexiona unos minutos]. ¿Tendrá eso que ver con mi compulsión?

–¿Quizás?

–Creo que sí... Pobrecita, no sé cómo debe ser cuando se trata de sobrevivir...

[Pienso para mí mismo que no debe quedar ningún espacio para acuarelas o poemas. Lo único que importa es poder tener un trabajo para comer, dormir y sobrevivir].

Esa viñeta puede ser pensada en torno a la elaboración de una identificación que estaba siendo actuada (*Agieren*). La representación psíquica de la vida-de-dificultades-de-su-abuela estaba infiltrada en, por lo menos, tres lugares distintos: en su síntoma de comer compulsivamente, en su forma de trabajar, también compulsiva, y en el síntoma transferencial comprendido en su discurso, la pérdida de espesura de la vida subjetiva frente a la presión por la sobrevivencia material. El poema de Bandeira comienza a operar el trabajo de reconstrucción analítica, pero el factor decisivo para la continuidad de esa tarea parece ser el de las dificultades globales anunciadas por el brote de Covid-19. De esa forma, la paciente va dejando de actuar la identificación con la miseria de su abuela paterna para poder simbolizar el mismo contenido a través de su palabra. Las sesiones por video aportaron también otro elemento decisivo, puesto que ayudaron a exhibir directamente el atelier y sus acuarelas, aspectos de su vida anímica que fueron secuestrados por la elaboración del síntoma en cuestión.

He aquí una de las grandes orientaciones técnicas del psicoanálisis: el recorrido desde el *actuar* (polo motor) hacia el *pensar* (polo psíquico).

Surge la pregunta: ¿todo ese trabajo de construcción y elaboración del núcleo referido no podría haber encontrado un camino en el trabajo presencial? Creo que sí, pero en ese caso lo que llama la atención es el hecho de que el telepsicoanálisis no haya obstruido ese proceso, sino todo lo contrario. Cuando llegó la pandemia y las sesiones *online*, la compulsión a la repetición de esa dinámica ya se venía dando desde hacía mucho tiempo, mientras que la apertura sucedió en forma abrupta e inesperada. Sería todavía posible argumentar que lo decisivo en este viraje no fue Internet, sino la situación global de pandemia; fue este el elemento que se ligó más directamente a la vida de privación de la abuela. Sin embargo, si se hubiera tratado de otra pandemia que permitiera el contacto físico y su llegada al consultorio, probablemente el trabajo habría seguido exactamente de la misma forma anterior. No sé decir cuánto de cada factor (dificultades por la pandemia, dificultades por Internet) pesó en esa transformación. Lo cierto es que la sensorialidad psíquica de la paciente experimentó un despliegue, y que ello parece haber sido catalizado un poco por el virus y un poco por el Zoom. Sea como sea, el proceso psicoanalítico se vio beneficiado y el proceso de elaboración avanzó sobre el representante pulsional vida-de-dificultades-de-los-antepasados, el cual se reveló como central en la arquitectura de los síntomas.

Un elemento que diferencia los dos casos presentados es la relación de la nueva realidad externa con el órgano sensorial psíquico. En el primero de ellos, la paciente pierde el consultorio de análisis y, con él, el instrumento de percepción interno se va embotando. En el segundo, la atrofia de la sensorialidad psíquica ya se revelaba en la crudeza de los síntomas compulsivos y en el discurso duro, *subsubjetivado*. La llegada del virus y el surgimiento del atelier en el espacio virtual permitieron que el órgano sensorial se desarrollara y diseñara símbolos psíquicos más sofisticados, que se prestaban más al trabajo de pensamiento que aque-

3. João Gostoso era cargador en la feria y vivía en el morro de Babilônia/en un barracón sin número./ Una noche llegó al bar Vinte de Novembro/Tomó/Cantó/Bailó/Después se tiró en la laguna Rodrigo de Freitas y murió ahogado.

llos. Por ello, el cambio de nuestro espacio de trabajo hacia la virtualidad debería ser pensado en torno al impacto que las variaciones sensoriales físicas tienen sobre nuestro órgano sensorial psíquico. Lo fundamental aquí parece ser la capacidad de metaforizar lo fisiológico. Será solamente en el examen de la interrelación entre ambos que podremos vislumbrar cuál será, de hecho, el nuevo horizonte de nuestro querido oficio.

## Resumen

Durante el inicio de la pandemia, el autor escribió el presente artículo en un intento de preservar su capacidad de pensar. El texto reflexiona sobre fenómenos clínicos y sociales que pueden ser reunidos en torno a las ideas del filósofo Byung-Chul Han sobre nuestra actual sociedad de la información y la irrupción del coronavirus como telón de fondo. Los conceptos psicoanalíticos de *trauma* y *Trieb* nutren el argumento. A continuación, la diseminación del telepsicoanálisis propone una reflexión sobre la transitoriedad. Algunos casos clínicos ayudan a eludir la posición melancólica que tan solo se lamenta de la pérdida del encuadre tradicional. La nueva clínica virtual nos solicita examinar las relaciones entre la sensorialidad física y la sensorialidad psíquica.

**Descriptor:** *Psicoanálisis, Encuadre, Trauma.* **Candidatos a descriptor:** *Pandemia, Transitoriedad.*

## Abstract

As the pandemic began, the author wrote this article in an attempt to preserve his capacity to think. The text reflects on clinical and social phenomena that can be gathered around the ideas of the philosopher Byung-Chul Han about our current information society, and the outbreak of the coronavirus on such a background. The psychoanalytic concepts of *trauma* and *Trieb* support the discussion. Then, the spread of telepsychoanalysis propose a reflection about transience. Some clinical cases help to get around the melancholic position in which only the loss of the traditional setting can be grasped. The new virtual clinic asks us to examine the relationship between physical sensoriality and psychic sensoriality.

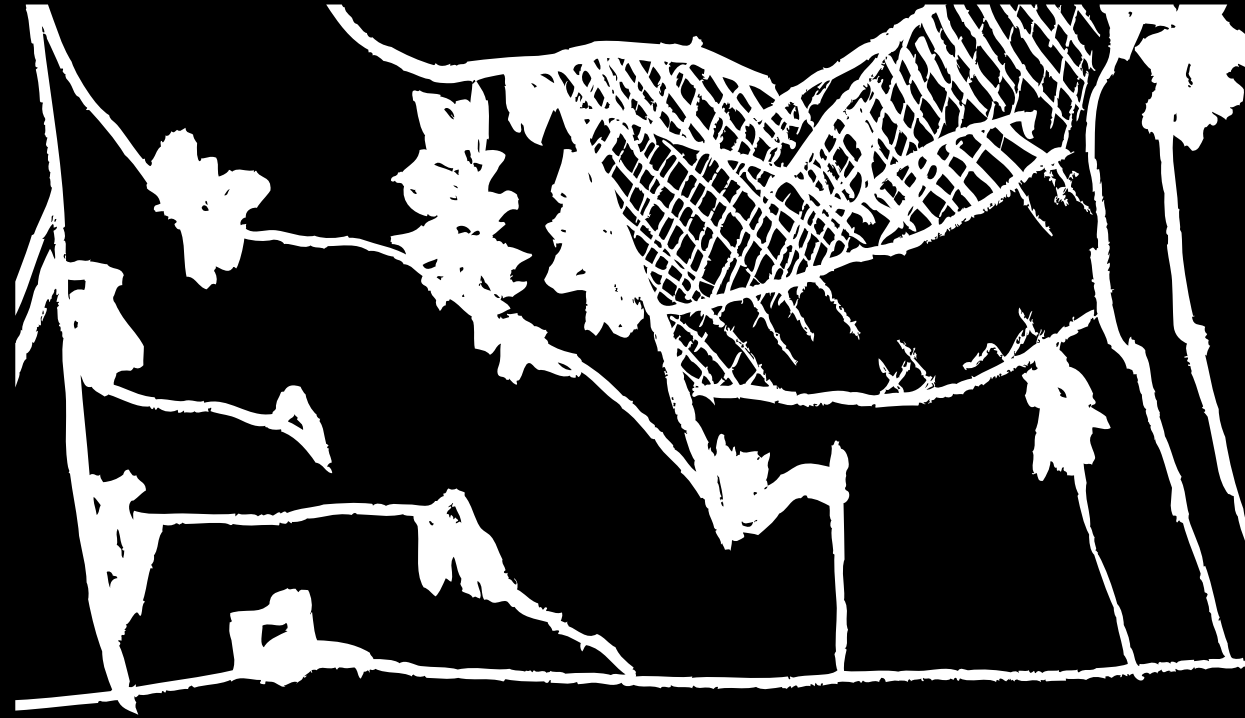
**Keywords:** *Psychoanalysis, Setting, Trauma.* **Candidates to keywords:** *Pandemic, Transience.*

## REFERENCIAS

- Ballard, J. G. (2006). The Gioconda of the twilight noon. En J. G. Ballard, *The complete short stories* (vol. 2). Notting Hill: Fourth Estate. (Trabajo original publicado en 1964).
- Bandeira, M. (2013). Poema tirado de uma notícia de jornal. En M. Bandeira, *Antologia poética*. San Pablo: Global. (Trabajo original publicado en 1925).
- Bion, W. R. (1966). *O aprender com a experiência*. Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1962).
- Freud, S. (1975). Construções em análise. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 289-304). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1990). Projeto para uma psicologia científica. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 1). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Freud, S. (1996). Lembranças encobridoras. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 3, pp. 285-306). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1899).
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (2010b). Recordar, repetir e elaborar. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 10, pp. 193-209). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1914).
- Han, B.-C. (2018). Cansaço da informação. En B.-C. Han, *No exame: Perspectivas do digital* (pp. 103-107). Petrópolis: Vozes. (Trabajo original publicado en 2013).
- Han, B.-C. (22 de marzo de 2020). O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. El País. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>
- Rosenberg, B. (2003). *Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida*. San Pablo: Escuta. (Trabajo original publicado en 1991).
- Saramago, J. (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa: Caminho.

# El Extranjero

pp. 100-107



## » Entre un pasado perfecto y un futuro que no llegó\*\*

*No cabe duda de que Leonardo Padura es un cubano de raza que ama Cuba, sus raíces y su cultura. Desde sus singulares novelas policiales, que sirven como un pretexto para la nostalgia y la evocación de un pasado reciente, se narran en sus libros la historia que incluye lo que fue y lo que no fue de una generación de cubanos, y que refleja la realidad de muchos latinoamericanos retratados en personajes que retoman en pertinaz angustia las circunstancias políticas, sociales, históricas que los arrastran en la vida, pero que también reflejan a cualquier persona del mundo que haya vivido el exilio y el desarraigo, la lejanía. Es interesante notar que los personajes principales de sus tres novelas no policiales son vertebralmente exiliados en un autor que –como registra en sus otros personajes adoradores de la amistad– decide no hacerlo, aun pudiendo hacerlo: “Yo soy de aquí”, dice una y otra vez. Así como también dice que haberse quedado es lo que hace que sea el escritor que es.*

*Este material es un extracto de un diálogo sostenido primero por mail entre Soledad Sosa y Leonardo Padura. Desde Montevideo y Cuba, y luego desde un pueblito de las costas del Mediterráneo, se continúa por Skype una entrañable conversación en la que el escritor generosamente ofrece sus ideas sobre diversos temas que ahí abordamos. Importa señalar que no es un texto escrito por Padura, sino que se recogen las derivas de una conversación, en la que el escritor se brinda en un modo franco, espontáneo, cálido y dolido por momentos.*

### Fronteras... Entre la nostalgia y lo visible

Cuando yo escucho la palabra *frontera* tengo una primera imagen, que es una visión muy literaria, cinematográfica o mítica, que es el *far west*. Esa era “la frontera” para mí. Y recuerdo también que había una serie de televisión de *cowboys* que se llamaba *Frontera*, y tal vez por eso era como el fin del mundo civilizado, y a partir de ahí el mundo incivilizado y desconocido. Después, creo, he adquirido otra noción de *frontera* muy visible, muy material, que es el muro del malecón de La Habana. Ese muro divide La Habana y divide Cuba, desde dentro y fuera, por mar y tierra, separa lo propio y lo desconocido, lo que nos pertenece y lo que no nos pertenece, lo que tenemos y lo que quisiéramos tener. Una marca muy visible de una situación que durante todos estos años ha sido muy dramática para todos los cubanos. Pero siempre,

\* Escritor, periodista y guionista cubano, con obras traducidas a varios idiomas. Recibió el Premio de la Crítica, en Cuba, el Premio Internacional de la Novela Histórica Barcino y el Premio Princesa de Asturias de las Letras (2015), por el conjunto de su obra.

\*\* Conversación entre Leonardo Padura y Soledad Sosa en el mes de junio de 2019. Edición del texto de Soledad Sosa.

los dramas, cuanto más cercanos, nos parecen los más interesantes o los más importantes o los más decisivos. Y el exilio ha sido un drama para los cubanos. Esa frontera, como sabes, durante muchos años, tantísima gente ha tratado de cruzarla, a veces en medios muy precarios, y en ese estrecho de la Florida ha muerto una cantidad de personas que no se sabe. Yo creo que nadie ha intentado seriamente establecer la cantidad de personas que han intentado cruzar esa frontera para llegar a los Estados Unidos o la cantidad que no llegaron.

Tengo varios textos escritos sobre lo que significa El malecón para nuestro carácter insular de país que está rodeado por “agua por todas partes”. Esa circunstancia ha tenido que ver con nuestra historia, con el carácter, con la manera de vivir a lo largo de toda nuestra historia y de manera muy especial a partir del triunfo de la revolución. Muy pronto se produce un aislamiento de Cuba con respecto a países con los que tenía una cercanía. Recuerda que a Cuba la expulsan de la OEA, que, excepto México, el resto de los países latinoamericanos rompen relaciones con Cuba. Y eso, pues, creó un mayor aislamiento. Las fronteras fueron mucho más visibles. Y eso incluso tiene un acento en cada una de las personas porque se estableció toda una serie de prohibiciones para el libre desplazamiento de los ciudadanos. Durante décadas los cubanos tenían que tener un permiso de alguna entidad oficial para poder viajar fuera de Cuba, no podíamos viajar libremente. Afortunadamente, hace siete, ocho años, eso cambió, y hoy la gente simplemente con su pasaporte y un visado puede viajar.

### Hechos de mestizajes: Lo extranjero en la fusión cubana

Cuba es un país con una tradición musical muy importante que ha recorrido el mundo. El baile nacional cubano, que se llama danzón, se creó en el siglo XIX y se tocaba con un formato orquestal que se conocía como *charanga francesa* porque tenía violines franceses y piano italiano. El deporte nacional cubano es el *baseball*, que llegó de los Estados Unidos, y nosotros lo cubanizamos y hemos tenido grandes campeones en el *baseball* muchas veces. La lengua que hablamos es la española. Es decir, estos ejemplos de música, deporte, comunicación, cultura sirven para dar una idea de hasta qué punto somos un país hecho de mestizajes, de mezclas, de apropiaciones de esencias que han llegado de muchas partes. Somos el resultado de todas esas fusiones que se han ido produciendo. Y por eso creo que la estructura cultural y espiritual cubana tiene como bocas a través de las cuales se puede ir alimentando de cosas que llegan de muchas partes, e ir las asimilando. Quizás por ello, Cuba es un país que jamás ha practicado la xenofobia, por ejemplo, pues aunque somos muy orgullosos, también miramos al resto del mundo y tratamos de apropiarnos de lo que viene de todas partes. Incluso en esos procesos ocurren cosas curiosas. Cuba es país con una gran relación con los Estados Unidos, y esa relación incluso ha resistido los años del embargo, de toda la hostilidad política entre los dos países. Pero en la isla seguimos jugando *baseball*, en las escuelas se estudia inglés, se lee literatura norteamericana, nos encanta Hemingway. Sin embargo (y aquí viene lo curioso), durante treinta años de presencia soviética, de la cultura rusa en Cuba lo único que quedó fueron las lecturas de Dostoievski y Tolstoi... No quedó nada. Porque es una cultura muy ajena a la esencia cultural cubana, que llega en un momento de madurez de la identidad nacional. Ahora, con la presencia de la tecnología, internet y todo eso, quizás se produzcan otras penetraciones diferentes.

### Redes sociales y subjetividad cubana: Entre lo permanente y lo efímero

La gente lo vive de muchas maneras, pero yo para nada soy el ejemplo. No tengo Facebook, no tengo página web, no tengo Twitter, y esto del Skype lo tuve que montar el año pasado. Un escritor tiene que tener muy claro qué cosa es lo permanente, qué es lo trascendente, lo propio, qué cosa es lo que es cultural y qué cosa lo espectacular. Yo dedico mi tiempo fundamentalmente a mi trabajo como escritor y a leer literatura y a consumir cine y series de



televisión porque también escribo guiones. Trato de no leer la literatura cuando sale inmediatamente, sino dejo que pase un tiempo, y así filtro de alguna manera lo que se publica, dejo que se decante esa literatura. Pero creo que se ha generado en el mundo un consumo de “la cultura del espectáculo”, como la llama Vargas Llosa, de lo superficial y lo banal como un producto de alguna forma embrutecedor de las grandes mayorías, y ese consumo se ha potenciado con una adicción a las redes sociales. Las fronteras entre lo público y lo privado se han perdido. Durante más de un siglo se trató de mantener esa división entre el espacio público y el espacio privado, y hoy en día se ha producido una confusión. En Cuba, donde nos quejábamos tanto de que había un Comité de Defensa de la Revolución que sabía todo de nosotros, y nuestro espacio privado estaba constantemente asediado por una vigilancia a veces real, a veces imaginaria, pues de pronto ahora la gente es como que si viviera en una casa con las paredes de vidrio, mostrando lo que tienen y lo que no tienen, ventilando una intimidad como si no existiera la idea de intimidad. Creo que, en general, lo que la gente más joven escribe sobre sus relaciones sociales es una manera más nueva de entender esa vieja frontera entre lo público y lo privado.

### El salto a la escritura: En lo circunscripto y limitado, lo eterno

Como escritor lo que hago es que cuento vidas imaginarias, y esas vidas imaginarias muchas veces se nutren de lo que voy conociendo de otras vidas reales, porque no tengo imaginación como para inventar tantas vidas.

De alguna manera, ventilo muchas de mis preocupaciones, obsesiones, necesidades de comunicación y expresión a través de la literatura y el periodismo, también de los guiones para el cine. Es decir, a través del acto de escritura. Es mediante ese acto mismo que se produce un salto en mí. Creo que el poeta, el dramaturgo, el novelista siempre enseña con su escritura un pedazo de su conciencia y un pedazo de su alma. Sobre todo, si es una litera-

↑

*Editor solitario*  
2011  
Oscar Muñoz

tura que yo llamo una literatura con un carácter visceral, que va desde dentro del escritor y trata de tener una relación con una sociedad, con una realidad. Que no es un simple divertimento. Y esa es mi manera de expresar las cosas que pienso y siento. Hay otras personas que las expresan en una tribuna pública porque son políticos, y otros en un diván con un psicoanalista. Yo las expreso escribiendo. Lo que encuentro en la escritura como modo de hacerme escuchar es, sobre todo, la capacidad o la necesidad o el deseo de entender el mundo en el que vivo. Y ese mundo es fundamentalmente la experiencia cubana de mi generación. Voy a cumplir 64 años, y en los últimos cuarenta, cincuenta años, he tenido una participación consciente en la sociedad, pero solo como individuo civil. No he tenido nunca ninguna militancia política ni religiosa, ni en sociedades de otro tipo, como la masonería, por ejemplo, aunque mi padre era masón. Y toda mi relación con ese mundo que me rodea ha estado alimentada a través de las conversaciones con ese reducido núcleo de personas que son los amigos y conocidos, y la gente que encuentro gracias a la literatura, que me ha permitido tener una comunicación con gente que conozco y con gente que no conozco. Gente a la que alguna vez le he visto la cara y gente a la que jamás la he visto ni lo haré.

Otro de los elementos importantes, creo yo, de la literatura es lo que decía Miguel de Unamuno a principios del siglo pasado. Él decía que la función de la literatura está en que “hemos de hallar lo universal en las entrañas de lo local y en lo circunscripto y limitado, lo eterno”. Creo que esa es la función de la buena literatura. O, al menos, el propósito que debe tener un escritor a la hora de escribir literatura.

### Sus personajes: Testigos de una realidad entre un pasado perfecto y un futuro que no llegó

Pienso que he tratado que los conflictos de estos personajes que viven en una sociedad como la cubana tengan una comunicación con un universo mucho más amplio. Creo que el escritor tiene que ser un observador no solamente de la realidad, sino de las personas que lo rodean. Y uno de los ejercicios que yo hago es tratar de entender a las personas que me rodean y de alguna forma, al oírles sus historias, los estoy analizando para después construir personajes que son de ficción, son invenciones. Pero también hay muchos personajes que tienen una historia real, son personajes diríamos que históricos, pero esas vidas reales están hechas de vidas reales de muchas personas que conozco. Y es que yo tengo que trabajar en función de que esos personajes tengan una vida literaria que se desarrolla en función de una evolución dramática. No pueden siempre estar pensando lo mismo, tienen que tener una evolución y una reacción ante determinadas coyunturas. Y también construyo mis personajes a partir de la lectura y el estudio, y por eso leo mucho. Cuando escribí sobre Trotsky, por supuesto que me estudié a Trotsky, me estudié sus obras. Cuando escribí sobre Ramón Mercader, me estudié cómo

pensaba un comunista español de esa época. Traté de construir esos personajes a partir de un conocimiento psicológico porque el personaje literario tiene que tener una psicología.

En el año 1990, escribí *Pasado perfecto* y llegué al personaje de Mario Conde. Después me di cuenta de que ese personaje seguía vivo, de que podía escribir otras novelas con él. Es un personaje que tiene un carácter muy generacional y tiene un sentido ético muy importante con respecto a la verdad, a la mentira, al bien y al mal, a los comportamientos que de alguna forma niegan todo un proyecto ético o ideológico que tiene que ver con una sociedad igualitaria. En fin, todas esas cosas, todo ese mundo de relaciones entre las que yo crecí y vivo. Conde es como una conciencia crítica. Y a partir de ahí, escribí mis primeras novelas con ese personaje. Pero, en un momento determinado, sentí que se me agotaba ese recurso, y escribí las novelas de Conde de otra forma. Y también escribí otro tipo de novelas, como *La novela de mi vida*, *El hombre que amaba los perros*, *Herejes* o la novela que estoy escribiendo ahora, en la que no aparece Conde, una novela que tiene que ver con el exilio. La escritura novelesca ha sido una manera de intentar entender qué cosa es un cubano de mi generación, cómo se comporta, cómo ve el mundo y qué ha soñado y cuáles han sido sus pesadillas también. Pero Mario Conde es sobre todo una manera de poder expresar un testimonio de una realidad, pues él es un observador, es un hombre que vive más en la calle que en su casa por su oficio, primero como policía, después como comprador y vendedor de libros viejos. Va encontrando personas y conoce incluso muchas veces el lado más oscuro de ellas, que es algo que a mí me interesa también de la novela policial, pues la asumo como un tipo de literatura que te conecta inmediatamente con un lado de la realidad y con lo más oscuro de los seres humanos.

Con mis novelas he pretendido hacer un ejercicio de escribir un testimonio de la vida cubana contemporánea que ha sido cronológico. Como en lo esencial el sistema sociopolítico cubano no ha cambiado en sesenta años, Cuba da la impresión de que es un país que se ha inmovilizado. Y, sin embargo, la sociedad cubana ha cambiado mucho. Desde el año 89 al presente, vivimos en dos países en donde la gente actúa de manera muy diferente y tiene comportamientos muy distintos. Y ese recorrido que hace Mario Conde a través de estos años de alguna manera trata de explicar y de fijar ese cambio social que se ha producido en Cuba. De ahí todo ese sentimiento nostálgico de un pasado que le prometieron, como un pasado perfecto y un futuro que no llegó. El desencanto ante determinadas ideas y comportamientos y realidades políticas, sociales, económicas de Conde es sobre todo eso. Y él es un testigo. Y ha sido mis ojos, mi voz más recurrida a la hora de hablar en la realidad en la que vivo.

## Muchas Cubas: La que fue y la que no fue

En sentido general, yo tuve un desarrollo muy normal. Teníamos lo que teníamos. A veces no teníamos suficientes pelotas de *baseball* para jugar, pero eso era lo que le pasaba a todo el mundo en todo el país. ¡Pero tenía una escuela a la que iba y tenía buenos maestros! No tenía algunos libros para leer, pero sí teníamos muchos otros que circulaban en Cuba. No fue traumático. No fue traumático, sobre todo porque estábamos tan inmersos en esa realidad que no teníamos una perspectiva para verla de otro modo. Años después adquiero esa perspectiva necesaria y me doy cuenta de muchas cosas que no fui capaz de ver en su momento. ¿Como es posible que alguien por razones políticas decida qué música yo debo escuchar, qué libros debo leer, cómo me debo cortar el pelo o qué ancho puede tener el pantalón que uso? Me empiezo a preguntar por qué alguien tiene que decidir todo por mí. Hay un universo en el cual esas decisiones no son políticas, sino comerciales, de mercado. Constantemente estamos agredidos por condicionamientos políticos, sociales, económicos. Y cuando tienes la posibilidad de distanciarte y de analizar lo que eso significa, lo que significó para mí cuando era un adolescente, un joven, pues, sacas conclusiones. Ubicándome en el joven que yo era, había muchas cosas que nos molestaban. Pero nos molestaban como algo que estaba en el ambiente. Vivíamos en una sociedad en la cual en determinado momento se nos dijo que la música de los Beatles

era un instrumento de penetración ideológica imperialista y no debíamos oír música de los Beatles, y en las emisoras de radio había cuotas para la cantidad de canciones que se oían en español y cuotas para la cantidad de canciones que se oían en inglés, y nos hicieron oír mucha música mala cantada en español, y no música buena cantada en inglés. Y, como eso, muchísimas otras historias que tenían que ver con cosas elementales o esenciales.

En los últimos años en Cuba hemos asistido a un proceso de degradación social. Esto ha sido muy evidente a partir de los años noventa, que se empieza a sentir una enorme crisis económica en la cual la supervivencia se convirtió en la estrategia de vida cotidiana en un momento en el que no había nada. Una sociedad donde ser taxista era más rentable e incluso más admirable que ser incluso un psicólogo, un médico, un ingeniero, porque el taxista ganaba más dinero y tenía acceso a determinadas cosas. Y los hijos de los psicólogos ya no querían ser psicólogos, querían ser taxistas o maleteros de hotel, o se prostituían porque era una manera mucho más fácil de ganarse la vida o de poder tener acceso a las cosas que deseaban tener. Entonces, creo que esa dilatadísima crisis económica de la que no hemos salido –y que en estos momentos se complica con toda la situación internacional (los conflictos internos de Venezuela, la relación más problemática que nunca con los Estados Unidos y todo el tema del embargo potenciado ahora por Trump) y la incapacidad de la economía cubana de encontrar mecanismos de desarrollos realmente eficientes, productivos– lo han complicado todo. El año pasado, 2018, Cuba creció un 1%. Para poder salir del bache económico que tiene el país, necesita un crecimiento económico sostenido durante varios años, un 5 o un 6%, y este año se aspira a un crecimiento de un 1,2%, en el mejor de los casos. ¿Se logrará? Todo esto va creando una situación en la sociedad en la que la gente ese sentido de la supervivencia se mantiene y se buscan los caminos más cortos para llegar a los lugares. De ahí que se haya potenciado la emigración. Me contaba alguien que trabaja en el aeropuerto de La Habana que de Cuba salen cuatro vuelos a la semana a Nicaragua. Un avión lleva 180 personas. Cuando salen de La Habana hacia Managua, salen 180 personas, el avión lleno de gente. Cuando regresa, el día que más personas volvieron, fueron 11. Los otros se quedan para luego tratar de llegar a Costa Rica, subir hacia el norte, tratar de cruzar la frontera mexicana o lo que sea. La gente se va a Surinam, se va a Haití. Se va a cualquier lugar. Vivimos en una situación muy complicada, pero que sobre todo tiene que ver con una estructura económica muy difícil.

La nuestra ha sido una crisis económica muy larga y muy difícil. El problema es que en 2008, 2009, Raúl Castro ya como presidente de Cuba reconoció públicamente que el salario que paga el Estado es insuficiente para vivir. No te alcanza para vivir. Pero en Cuba, que yo sepa, nadie se ha muerto de hambre. Incluso hay gente, mucha gente que hace ejercicios para bajar de peso. ¿De dónde sacan dinero para vivir, sobrevivir, y además estar hasta un poco gordos? Hay estrategias de supervivencia que son variadísimas, pero el sistema económico tiene un problema porque cuando el salario no es la principal fuente de sostenimiento de una familia, pues tiene que aparecer otra estrategia para que la gente siga viviendo.

Ahora mismo se habla en Cuba, en canales oficiales, de que el gobierno está desarrollando una batalla épica contra la corrupción. Así, batalla épica.

## El derecho a decir lo suyo: Libertad; verdad y censura

Yo siempre digo que el problema de la verdad es que, como todos sabemos, la verdad es relativa. Tú puedes tener una verdad, una percepción sobre determinado fenómeno, y yo puedo tener otra. Pero, en cambio, la mentira es absoluta.

En mis libros puede haber una verdad en la que estemos de acuerdo o no, pero de lo que sí estoy convencido es que no vas a encontrar ninguna mentira sobre la realidad cubana. La mentira que yo utilizo es la mentira novelesca. Es ese código en el cual yo te cuento una mentira como si fuera una verdad, y tú, sabiendo que es una mentira, la lees como si fuera una ver-



dad. Pero se trata de un juego limpio porque estás leyendo una novela, sabes que estás leyendo una novela, y que no es una verdad. Pero nunca mentiría sobre la realidad cubana.

Sostener esa postura ha sido una pelea muy difícil a lo largo de muchos años. He vivido todas las situaciones que más o menos puede vivir un escritor cubano a lo largo de estos cuarenta años que llevo practicando la profesión, desde ser despedido de una revista cultural en la que trabajaba por supuestos problemas ideológicos, hasta tener el Premio Nacional de Literatura, pasando por críticas de carácter político muy agresivas o siendo también prácticamente invisible en los últimos años en Cuba, pues en mi país no salgo en los periódicos, no me entrevistan en la televisión. He pasado por todas estas condiciones, y lo que he tratado de hacer es tener una postura con respecto a la verdad y a la mentira muy definida. Yo hablo de la realidad y sus problemas. Yo no soy el que crea los problemas de la realidad cubana. Los problemas de la realidad cubana los crean las personas que deciden esa realidad, que dirigen ese sistema. Yo lo que hago es que hablo sobre las consecuencias sociales en los individuos a partir de mi experiencia, a partir de mi percepción sobre esos fenómenos, de mi verdad. Hay gente en Cuba a la que no le gusta que yo diga esas cosas. Pero no soy el único que lo dice. Somos muchos los que las decimos. Hace poco hubo un economista que publicó un texto en el que decía, más o menos, que los economistas cubanos que no estamos en el interior de los órganos de decisión económica del país deberíamos callarnos la boca y no publicar más nada, porque evidentemente nadie nos lee ni nos oye. Decimos constantemente cosas que son verdades elementales, y es como si a nadie le importara o, si les importa, es para criticarnos, atacarnos, a veces. Y creo que hay mucha gente que dice cosas sobre la realidad cubana, y hay que ver de qué manera eso es recibido. Si tengo mayor o menor visibilidad social y cultural en Cuba, es un problema de las instituciones cubanas. Yo hago mi trabajo, y he tratado de ser siempre lo más independiente posible. En el año 1995 se creó la figura legal del escritor como creador independiente. Fui el primer escritor que se hizo independiente. Eso se aprobó para el 1 de enero del año 1996, y yo tuve el último día de trabajo mío en una institución cubana el 31 de diciembre de 1995. Y siempre he tratado de sostener esa independencia. He tenido la suerte de que, gracias a la publicación de mis libros, de mi trabajo incesante como periodista, ensayista, narrador, guionista de cine, he podido ganarme la vida, lo cual es un privilegio en cualquier parte del mundo. Ser un escritor que viva de sus derechos de autor es un privilegio en cualquier parte del mundo. Me ha servido para mantener esa independencia. Y aunque trato de hablar con libertad, uno siempre tiene niveles de autocensura. La autocensura es más complicada de lo que puede parecer porque siempre se asocia la censura con temas políticos. Pero hay otras maneras de autocensurarse que no tienen que ver con lo político, sino que tienen que ver con determinadas maneras de expresar un pensamiento social sobre cosas tan diversas como pueden ser temas como los de la sexualidad, la religión, las prácticas cotidianas de las personas. Entonces, uno tiene que ser muy cuidadoso, porque sobre todo a mí no me gustaría que mi literatura resultara ofensiva innecesariamente con respecto a determinadas sensibilidades. Trato de ser muy cuidadoso en determinadas percepciones. Yo soy ateo, soy heterosexual, soy cubano, no tengo militancia política. Pero entonces tampoco puedo usar eso para acusar a los que tienen militancia política, para los que tienen creencias religiosas, los que tienen su sexualidad en otras preferencias diferentes a la mía. En ocasiones uno tiene que saber que debe frenar ahí porque se puede transgredir un límite que puede ser hiriente para determinada persona. Uno tiene que respetar. A mí me gusta mucho que respeten mi manera de pensar, por lo tanto, uno también tiene que respetar la manera de pensar de los otros como principio básico. Yo pienso que si los seres humanos nos pusieramos de acuerdo en que el respeto al otro es el principio de la libertad, viviríamos en un mundo casi perfecto.

## “Yo soy de acá, yo llegué primero”: Sus tres patrias

La opción de quedarme en Cuba fue una decisión consciente. Creo que fue una decisión muy importante para mi vida. En el año 92 fui por primera vez a Estados Unidos. En Cuba había una situación muy difícil, no había comida, no había dinero, no había nada. ¡Y todo el mundo me decía “Bueno, ¡te vas a quedar! ¡Te vas a quedar!”! Si me hubiera quedado en Estados Unidos en el año 92, o cuando vine a España en el año 88, 89, 90, tal vez hubiera hecho una carrera como periodista, tal vez hubiera escrito algunos libros, pero no hubiera hecho la carrera como periodista y como escritor como la hice viviendo y trabajando en Cuba.

Ha implicado mucho sacrificio, por muchos años, en condiciones económicas muy difíciles. Sin conexión a internet, cargando maletas de libros de distintas partes del mundo para tener al alcance la literatura que quería tener. Sufriendo incomprendiones. Pero tenía un espacio, tenía tiempo y tenía un contexto que me permitió escribir mis libros. Creo que el hecho de haberme quedado en Cuba me ha permitido ser el escritor que soy. En medio de condiciones a veces muy difíciles, de carácter económico, social, político y humano. A veces me dan ganas de desaparecerme. Cuando se me acaba el yogurt que llevo de cualquier parte del mundo para Cuba y salgo por La Habana y no encuentro el yogurt, ¡me dan ganas de desaparecerme!, de montarme en un avión e irme a buscar yogurt o irme y no volver nunca. Pero, bueno, ese es el precio que pago. Pues Cuba es mi patria, ese es mi espacio, ese es mi lugar, y yo soy un escritor cubano, y no otra cosa. Por eso yo digo que tengo tres patrias: una patria es mi trabajo, otra patria es mi lengua y otra patria es Cuba. Es decir, Cuba, mi lengua y mi trabajo son las tres patrias que tengo yo y gracias a las cuales he sido el escritor que soy.

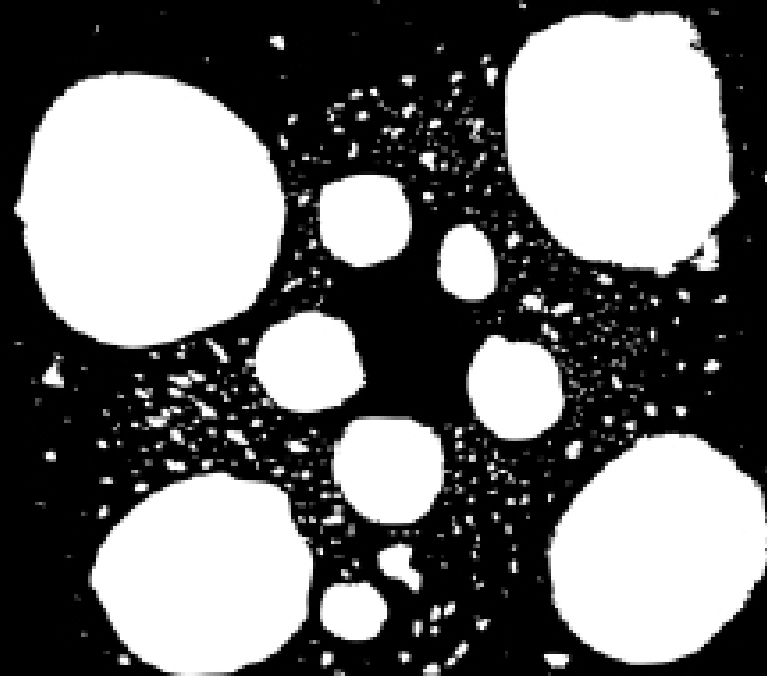
## Psicoanálisis

No hemos hablado mucho de psicoanálisis, pero de alguna forma, con tus preguntas me has hecho hablar de mí y me has psicoanalizado, porque ustedes saben hacer preguntas muy capciosas. Creo que tienes ahí un documento, la posibilidad para entender o no cómo funcionan los mecanismos mentales de un escritor, con los cuales opera un escritor que ha vivido una experiencia como es la experiencia cubana.

# Vórtice

*Olvidar-desaparecer*

pp. 110-133



## » Olvidar-desaparecer

*Não, não precisa se estar feliz, nem aflito.  
Nem se refugiar em lugar mais bonito  
em busca da inspiração.  
Não, ela é uma luz que chega de repente  
com a rapidez de uma estrela cadente.  
Que acende a mente e o coração!*

João Nogueira e Paulo César Pinheiro, *O poder da criação*, 1980

Cuando elegimos un tema para **Vórtice**, lo hacemos buscando que funcione como un destello que active el trabajo psíquico, como inspiración a la apertura para pensar sobre lo oculto o encubierto, así como sobre los desvaríos en/de nuestra práctica psicoanalítica y acontecimientos de vida. Un estímulo a lo que subyace en el sujeto, en la política y en lo social, forjado por las experiencias pasadas y actuales de nuestra cultura.

Cada uno de nosotros, autores realizadores de esta sección –así como los escritores y poetas–, buscamos el poder de la creación para encontrar ideas que nos conduzcan al tema, en este caso: *Olvidar-desaparecer*.

El contexto pandémico, económico y político de América Latina y del mundo es, sin duda, un campo propicio para desarrollar ideas y para el ejercicio del pensar psicoanalítico en busca de nuevos caminos para la humanidad. Sin embargo, bajo el efecto devastador del Covid-19, también sucede que hay quienes se sienten inhibi-

dos, paralizados de miedo, incapaces de un movimiento que no sea el de los cuidados para la propia sobrevivencia. Sea como sea, se ha conformado un vórtice.

Necesitamos palabras para los enlaces psíquicos, pero algunos de ellos se pierden por el silencio, por el abandono o por la falta de palabras que los sostengan. Los textos también son, entonces, hilados entre enlaces encontrados y perdidos que fluctúan y se ofrecen a la pesca. Si el mar no está para peces, habrá que sumergirse a fondo en la poesía, en pensamientos con cadencia, en protestas rítmicas para poder vislumbrar los puños cerrados que evidencian la lucha que todo encierra en la vida. ¿Olvidar-desaparecer?

La experiencia que ahora vivimos jamás será olvidada, quedará en la memoria y en la historia de las futuras generaciones.

En *La interpretación de los sueños*, Freud (1900/2019) desarrolla los temas del trabajo del sueño, el olvido y la laboriosa tarea de

traer a la consciencia los contenidos oníricos. En 1898, en *El mecanismo psíquico de la desmemoria*, el propio Freud relata su olvido del nombre del pintor de los frescos de Orvieto, pero él sabía que existen razones que la propia razón desconoce, sabía que nada es olvidado, incluso cuando no se tiene acceso a la idea o cuando no se quiere recordar.

Olvidar puede cobrar el sentido de *desaparecer*, como en el juego del *fort-da*, en el que el deslizamiento de un carretel parece dar cuenta del intento de modificar las marcas del dolor y del trauma en busca de salidas.

En el ámbito social, olvidar también puede tener el sentido de *apagar*: la historia, el otro, las diferencias, hacer desaparecer, así como lo hace la propia humanidad con lo diferente, volviéndolo objeto invisible. Así son los actos de racismo, de fascismo o de nazismo que operan a lo largo de la historia y que, por el proceso de repetición, insisten en el presente.

En esta sección, Liana Albernaz (Brasil) nos presenta una lectura aguda y sensible de una realidad preocupante en la que los recursos naturales y culturales conquistados por la humanidad corren el riesgo de desaparecer por ser descuidados y olvidados. En forma original, Liana pensó en el *fort-da* para relacionar el tema *olvidar-desaparecer* de **Vórtice** con la democracia amenazada de desaparición debido al movimiento de matriz dictatorial que resurgió en el escenario brasileño y de varios otros países, así como la insistencia por hacerse presente gracias a la resistencia de aquellos que no la olvidan.

Frente a la angustia de ser abandonados y olvidados, también nosotros, psicoanalistas, somos convocados a pensar y actuar solidariamente, como propone la autora, para no dejar que la democracia sea olvidada y muera.

El texto de Gladys Franco (Uruguay) pone en el tapete el impacto provocado por las pérdidas en las que no hay un cuerpo para velar o enterrar. La cuestión de los desaparecidos es un tema esencial cuando se habla de *olvidar* y la forma en la que la autora aborda el asunto nos hace sentir la angustia y el dolor profundo de los familiares.

Gladys describe el dolor de las madres y de los familiares de desaparecidos en Uruguay, y se vale de la poesía para su explicación sensible. Se basa en la mirada psicoanalítica para comprender el trauma, el dolor y los mecanismos psíquicos y sociales que acompañan la imposibilidad de un relato frente al horror. Concluye destacando la necesidad de honestidad sobre los hechos y las historias para que las generaciones futuras no caigan en la repetición del mal y se puedan ver protegidas por una memoria abierta al aprender.

El *olvidar-desaparecer* en la mirada de Ane Marlise Port Rodrigues (Brasil) comienza con el juego de un niño que, al sentirse *invisible* en casa de su padre, intenta transformar el sufrimiento y olvidar por un tiempo su dolor. La autora explora el concepto freudiano de pensamiento mágico omnipotente, que sirve como protección contra el desamparo presente en el niño que busca ser reconocido. Sugiere también que ese mismo recurso psíquico lleva a individuos adultos y a ciertas sociedades a una lógica del mal, que banaliza y *borra* los descuidos, las negligencias y las injusticias practicadas en el campo social, político y ambiental, manteniendo invisible nuestra humanidad. Volverla visible sería, por lo tanto, nuestro desafío.

Ricardo Carlino (Argentina; México) hace un recorrido por diferentes mecanismos psíquicos que corresponden a las variadas formas de olvido: negación, represión, hasta llegar a una comprensión del momento actual de pandemia y a lo que presenta como “terrorismo social ideológico”, en referencia a la prohibición de pensar.

En el campo social, se refiere al período posdictadura en Argentina, pero también dirige la reflexión hacia situaciones en el contexto de las instituciones psicoanalíticas y, del mismo modo, remite a las manifestaciones sociales frente a la actual pandemia. Son contextos y situaciones totalmente diferentes, pero tanto en unos como en otros, el hilo conductor es la colonización del pensamiento, ocupado por una forma de mandato del ideal del yo en cada miembro de la masa. El punto que nos parece central es “lo

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. No, no hace falta estar contento, ni afligido./Ni refugiarse en un lugar más bonito en busca de inspiración./No, es una luz que llega de repente/ con la rapidez de una estrella fugaz./Que enciende la mente y el corazón.

que no puede ser pensado”, lo que debe “desaparecer” del pensamiento.

Eduardo de São Thiago Martins (Brasil) nos presenta un texto que llama la atención del lector por la mezcla de una prosa poética con escenarios de la dura realidad compartida con quien acompaña su descripción. El autor habla de la delicadeza de la vida, de la fragilidad del cuerpo, del trauma de la desaparición y la muerte, como hace el equilibrista, que maniobra sus varillas con habilidad y confronta al espectador con la desaparición de su obra. Eduardo construye su texto con imágenes fuertes que van componiendo una escultura que nos esforzamos por no olvidar, quizás por tratarse justamente de la transitoriedad de la existencia.

Teresa Ciudad (Perú) nos dice que el olvido, como recurso frente a la imposibilidad de experimentar el dolor, remite al drama de la revelación de la memoria como parte del ejercicio del duelo y también al delicado trabajo del analista de abordar lo olvidado y acompañar el sufrimiento personal y social en la difícil tarea de recordar.

Trabajo que, para la autora, pasa por revivir la rabia y la impotencia que la humanidad siente frente al drama colectivo de la pandemia, por transitar por el dolor de esa experiencia, llorar por los que se fueron, hacer el duelo de las pérdidas que vivimos.

La autora aborda la problemática de la pandemia aludiendo al olvido como recurso vinculado a mecanismos defensivos. Señala que los analistas tienen la posibilidad de ayudar a elaborar y apostar al trabajo de reconstrucción en la esfera social, así como que es la memoria –y no el olvido– lo que permite continuar viviendo.

El énfasis del texto está puesto en la necesidad de recurrir al olvido cuando se vuelve imposible vivenciar el dolor. Señala la importancia de una postura respetuosa frente al olvido de quien padece, tanto en la clínica como en lo social.

Paola Amendoeira (Brasil) nos convoca en torno a la memoria de Virgínia Leone Bicudo y su esfuerzo por sacar de la invisibilidad y la desaparición el sufrimiento psíquico provocado por el preconcepto racial.

El texto de Paola es un homenaje a una mujer pionera, de personalidad fuerte, ne-

gra, socióloga y psicoanalista, que ayudó a implementar y a promover el psicoanálisis en Brasil. La obra de Virgínia trató de denunciar el racismo en una época en la que dominaba la ilusión de la democracia racial nacional. De todos modos, su color y su sufrimiento personal proveniente del racismo parecen haber seguido siendo invisibles, a lo largo de varias décadas, para las miradas externas.

## REFERENCIAS

- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 4). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1986). O mecanismo psíquico do esquecimento. En J. Salomão (org.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 3, pp. 315-326). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1898).

Calibán -  
RLP, 18(2),  
113-115  
2020

»

Liana Albernaz de Melo Bastos\*

# El fort-da de la democracia en Brasil

En 1915, Ernst jugaba con un carretel. Tenía un año y medio. Era el primer hijo de Sophie, la más bonita de las hijas de Freud.

El *fort-da*, el primer juego autocreado, como a él se refería Freud, se hizo famoso por *Más allá del principio de placer* (1920/1985). La acción enigmática y repetida acompañada de algunas palabras y sonidos, que despertaba tanto placer y alegría en Ernst, llevó a Freud a buscar comprenderlo. El carretel simbolizaba la madre. Al mandarlo lejos, fuera (*fort*), Ernst se sentía exultante. En seguida lo traía de vuelta (*da*), y el juego terminaba para luego volver a empezar. Freud concluyó que el placer de este juego consistía en cambiar por actividad la pasividad de la experiencia de ser abandonado por la madre. Era Ernst quien, mediante el *fort-da*, determinaba la presencia y la ausencia materna.

Cinco años después, Sophie murió de neumonía y Ernst quedó al cuidado de su tía Anna. Como el abuelo, se convirtió en psicoanalista y se dedicó al estudio de las relaciones precoces entre el bebé y la madre (Roudinesco y Plon, 1998).

También otro abuelo, Chico Buarque, habló, en una canción para su nieto, Chico Brown, sobre los sentimientos del bebé en la presencia-ausencia materna:

*¿A qué hora vuelves?*

*Tu beso en mis ojos, tus pies  
que ni siquiera el suelo tocan.*

*El roce de la seda en el cuarto oscuro  
y ese rayo de luz bajo la puerta.  
¿Adónde te escurres?  
¿A qué hora vuelves?*

*¿De quién es esa voz?  
¿Qué asombro  
su cuerpo carga?  
¿Tendrá una capucha?  
¿Será el ladrón?  
¿A qué hora vuelves?*

*Susúrrame nuevamente las canciones  
con las que me engañas.  
¿Qué blusa, con su aroma,  
has dejado en mi cama?  
¿Tú, cuando no duermes,  
a quién es que llamas?  
(Buarque y Guinda, 1998, 50s - 1m 59s)*

[...]

*¿En el sueño de quién  
vas y vienes  
con los cabellos  
que sueltas?  
A qué hora, dime a qué hora, dime.  
¿A qué hora vuelves?  
(2m 15s - 2m 36s)*

Chico Brown, como su abuelo, es músico.

Lo que Freud y Chico Buarque abordan, con lenguajes diferentes, es la angustia que se apodera de todos los bebés –y de los bebés que permanecen en nosotros– de ser abandonados y olvidados. Lo que se teme es la ausencia de aquel/aquella que cuida y ampara. La ausencia –y para los bebés ese tiempo es todo el tiempo– es equivalente a una muerte. “El tiempo prolongado de la espera retarda el instante en que el otro

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. *Que horas você volta?/ Seu beijo nos meus olhos, seus pés/ que o chão sequer não tocam./ A seda a roçar no quarto escuro/ e a rêstia sob a porta./ Onde é que você some?/ Que horas você volta?/ Quem é essa voz?/ Que assombração/ seu corpo carrega?/ Terá um capuz?/ Será o ladrão?/ Que horas você chega?/ Me sobre novamente as canções/ com que você me engana./ Que blusa você, com o seu cheiro/ deixou na minha cama?/ Você, quando não dorme, quem é que você chama? (Buarque y Guinda, 1998, 50s - 1m 59s) [...] No sonho de quem/ você vai e vem/ com os cabelos/ que você solta?/ Que horas, me diga que horas, me diga/ Que horas você volta? (2m 15s - 2m 36s).*

podría oscilar secamente de la ausencia a la muerte" (Barthes, 1977/1981, p. 94).

La ausencia de ese otro, su desaparición, su muerte, nos remite a la impotencia:

Tu ausencia, para mí, es la realidad [...]. Es cuando sé que no estás, que me dejas, me has dejado, vas a dejarme. En ello radica mi principio de realidad, la realidad más externa, toda mi impotencia. Marcas para mí tanto la realidad como la muerte; ausente o presente, de hecho (siempre estás allí, allá, yendo-viniendo), da lo mismo, me marcas, me significas la realidad y la muerte, las nombras o las señalas<sup>2</sup>. (Derrida, citado en Mello, 2018, p. 102)

El otro puede desaparecer, morir. Pero el bebé también puede ser olvidado. En el juego de la escondida, está el deseo de descubrir el objeto o de ser descubierto. Pero está también el temor de no ser descubierto.

Esta es la lógica paradójica que Winnicott (1965/1990) señaló en el juego: "Es una alegría estar escondido y es un desastre no ser encontrado" (p. 186).

En 1938, tras largas negociaciones con los nazis, Freud y parte de su familia consiguieron salir a Inglaterra. El flagelo nazi que azotó el mundo parecía haber sido sepultado al final de la Segunda Guerra Mundial. Craso engaño.

Las raíces autoritarias antidemocráticas rebrotaron poco tiempo después. América del Sur fue terreno fértil. Al golpe cívico-militar en Brasil, en 1964, siguieron otras dictaduras apoyadas por Estados Unidos. En todas ellas, las desapariciones forzadas de miles de opositores políticos fueron práctica habitual como política de Estado. La tortura instituida mutiló física y mentalmente a otros miles. La arbitrariedad de las prisiones creó un clima de terror.

En Brasil, la Ley de Amnistía (Ley 6683, 1979) permitió, por un lado, el regreso de 15.000 brasileños exiliados, por el otro, todos los crímenes cometidos por los agentes del Estado fueron amnistados. La impunidad de los ejecutores y sus mandantes resultó en la permanencia y el

crecimiento de hijos de aquellos tiempos sombríos. Porque aquello que olvidamos, como todo lo reprimido, retornó.

Cuando se votó el *impeachment* de la presidenta Dilma Roussef, en 2016, Jair Bolsonaro, entonces diputado federal, dedicó públicamente su voto al coronel Ustra, torturador de Dilma cuando esta había sido presa política.

El ascenso de la extrema derecha al poder en Brasil, en 2018, solo puede comprenderse al considerar su matriz dictatorial. La ejecución, la tortura y las desapariciones siguen sucediendo, y ahora tienen como blanco preferido las poblaciones pobres, negras, indígenas y periféricas. Esta necropolítica (Mbembe, 2018) ha reinstaurado el clima de terror. Negros y pardos suman más del 56% de la población brasileña. Son mayoría entre las víctimas de homicidio y más del 60% de la población carcelaria.

Hay intolerancia a las religiones de matriz afrobrasileña y a la diversidad sexual. El femicidio creció. En el primer semestre de 2020, 631 crímenes de odio estuvieron motivados por la condición de género; el 73% de las víctimas fueron mujeres negras.

Asociado a esto, el programa económico ultraliberal de recortes del gasto público, la abolición de los derechos laborales, la venta de empresas estatales y el apoyo a los grandes bancos han llevado al desamparo a millones de brasileños, con un desempleo de 13 millones de personas. La situación económica, que en 2019 ya tenía un bajo desempeño, se volvió crítica con la pandemia. Presionado, el Gobierno federal estableció una ayuda de emergencia de seis cuotas mensuales de R\$120 más tres de R\$60 hasta diciembre. De los 210 millones de habitantes, más de 66 millones, con un ingreso mensual de hasta R\$100, se anotaron para la ayuda de emergencia. La desigualdad social, que ya era alarmante, se agravó. En 2018, el 1% de la población ganaba 34 veces más que lo que percibe la mitad de la población brasileña.

El Gobierno desmanteló políticas de protección social, de medio ambiente y de salud. Ubicó a militares sin calificación técnica en puestos clave. Sin política sanitaria, contabilizamos, en octubre, 150.000 muertos por Covid-2 y casi 5 millones de infectados.

El desmonte y los incendios en la Amazonia afectaron 9.200 km<sup>2</sup> de selva en estos doce meses, un aumento del 50% en relación con el año anterior. El fuego consumió el 25% del pantanal hasta setiembre, poniendo en riesgo la mayor planicie inundable del mundo. Se incentiva la minería en áreas indígenas y se relajan los controles. Varios líderes fueron asesinados y los conflictos en el campo aumentaron.

En este escenario catastrófico, no obstante, no todo está perdido. Ni todos olvidamos. La resistencia viene organizándose: movimientos con larga experiencia en técnicas de organización social, habitantes de favelas, trabajadores de la cultura, universidades públicas y centros de investigación. El Sistema Único de Salud (SUS), público y universal, fue revalorizado.

También nosotros, psicoanalistas de varias instituciones, convocados por la responsabilidad ética de pensar y actuar solidariamente, estamos ofreciendo atención gratuita a la población, comprendiendo la potencia de protección y ayuda del psicoanálisis como instrumento de salud pública (Danto, 2005/2019).

La democracia brasileña, aunque imperfecta, que ha sido arrojada lejos (*fort*) de manera exultante por la extrema derecha, va a volver (*da*). Es preciso no desesperar y no olvidar. Su muerte es apenas su ausencia. Necesitamos hacerla volver.

*A qué hora, dime a qué hora, dime.  
¿A qué hora vuelves?*

## REFERENCIAS

- Baleiro, M. C. (2007). Brincar: Aquém e além do carretel. *Cógito*, 8, 15-19. Disponible en: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-94792007000100003](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792007000100003)
- Barthes, R. (1981). *Fragmentos de um discurso amoroso*. Río de Janeiro: Francisco Alves. (Trabajo original publicado en 1977).
- Buarque, C. y Guinga (1998). *Você, você*. En C. Buarque, *As cidades* [CD]. San Pablo: BMG.
- Danto, E. A. (2019). *As clínicas públicas de Freud: Psicanálise e justiça social, 1918-1938*. San Pablo: Perspectiva. (Trabajo original publicado en 2005).
- Freud, S. (1985). Más allá del principio de placer. En J. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Ley de Amnistía, N° 6683. *Diário Oficial da União*. Brasília, Brasil, 28 de agosto de 1979.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica: Biopoder, soberanía, estado de exceção, política da morte*. San Pablo: N-1.
- Mello, M. H. R. L. B. (2018). Nas dobradas do Fort Da: Dobrar, tornar a dobrar, retornar a dobrar, desdobrar, dobrar... e além. *Estudos de psicanálise*, 50, 101-106. Disponible en: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372018000200010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372018000200010&lng=pt&nrm=iso)
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Río de Janeiro: Zahar.
- Winnicott, D. W. (1990). Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites. En D. W. Winnicott, *The maturational process and the facilitating environment: Studies in the theory of emotional development* (pp. 179-192). Londres: Karnac. (Trabajo original publicado en 1965).

2. N. del T.: Traducción de H. Silva. La traducción corresponde a la p. 176 de: Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1980).

## » Del olvido imposible

En mi país, desde 1996 la memoria de Antígona se hace presente cada 20 de mayo, fecha que nuclea a familiares de desaparecidos y a todos aquellos que acompañan su larga lucha por la verdad, en una marcha por la avenida 18 de Julio, en mi ciudad, Montevideo.

La marcha del 20 de mayo es llamada también Marcha de los Desaparecidos, en apócope de la formulación original del grupo convocante: Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos.

Es una marcha silenciosa (no es posible decir el horror, aullido intraducible que atraviesa los cuerpos vivos que caminan portando pancartas con las fotos apagadas por el tiempo, opacadas por la injusticia).

Cuando faltan trescientos metros para que las primeras filas alcancen el lugar marcado como la meta, la multitud se detiene para escuchar. A través de los altavoces, los nombres de los desaparecidos rompen el silencio y, a cada uno, la multitud responde como una sola voz: "Presente". Desde las pancartas de los familiares, los rostros eternamente jóvenes interpelan el futuro que continuó sin ellos.

No es posible el descanso para quienes en cuarenta años no han logrado saber cómo y dónde murieron sus hijos, en qué lugar están los amados huesitos que no han podido sepultar.

El trauma que no puede ser trabajado por la memoria conserva el vigor desesperante del enigma, insiste: la repetición y la invariancia del dolor de la pérdida hacen del

dueño del recuerdo incompleto un prisionero. Con la potencia de la voz poética, Juan Gelman (2001) nos transmitió, en su inmensa obra, a través de magníficos poemas, sus intentos de tramitación del horror. Su poesía ha ayudado mucho en la identificación con la intensidad del dolor, la imposibilidad de la resignación y el rastro de lo inelaborable que surge, con tono de cansancio y entrega, en el poema "Regresos":

*Así que has vuelto.  
Como si hubiera pasado nada.  
Como si el campo de concentración, no.*

*Como si hace 23 años  
que no escucho tu voz ni te veo.*

*Han vuelto el oso verde, tu  
sobretudo larguísimo y yo  
padre de entonces.*

*Hemos vuelto a tu hijar incesante  
en estos hierros que nunca terminan.*

*¿Ya nunca cesarán?  
Ya nunca cesarás de cesar.*

*Vuelves y vuelves  
y te tengo que explicar que estás muerto.  
(p. 116)*

El dolor de la pérdida se presentifica en múltiples posibilidades de figuración y prueba al límite la fortaleza psíquica de quien está obligado a repetir el intento de procesamiento ("en estos hierros que nunca terminan").

La humanidad asomó tempranamente al conocimiento de los límites de la cordu-

ra, y ese saber condujo a la elaboración de rituales de la muerte, en parte como reconocimiento de lo inevitable, y en parte como consuelo para los individuos que debían continuar viviendo. La incompreensión del sinsentido de la existencia favoreció también la creación de dioses que sostuvieran una razón de ser. La vida y la muerte se inscriben, así, en el registro de lo sagrado. El respeto por la vida y por la muerte, base de una ética de la existencia, es el más valioso constructo de la humanidad. Y la felicidad del inicio de una vida se apoya en un punto de desmentida necesario para la sobrevivencia de la especie, ya que la muerte de otros inscribe en nosotros su tañido de campana.

Para el trabajo del duelo, que implica un doble hilado del olvido (*olvidar* mi condición mortal en tanto sostengo viva la memoria del muerto), los rituales mortuorios offician como pilares auxiliares, a pesar de lo terrible que pueden ser las instancias de despedida, los largos ceremoniales, los días interminables, las agonías, las ganas de morir.

"El ritual tiene función de ligadura", dice Diana Sperling (17 de octubre de 2020). Recordar, repetir, ritualizar permiten reforzar la intrincación pulsional, la ligazón favorecida por la libido. La ligadura incierta, lo mal ligado, lo traumático que no puede ser metabolizado y cubierto, tanto en lo que atañe al funcionamiento psíquico como en la concepción del funcionamiento social, conforman lo fuera de la norma, lo que enferma o lo que determina una forma de enfermedad, individual o social.

Nosotros, psicoanalistas, sabemos de la permanente recreación de novelas inconclusas, repetitivas a la vez que originales, cada una en su particularidad y en su dimensión abarcativa, simbólica, en las que sostenemos la confusión entre sueño, recuerdo y realidad.

La tramposa memoria que enloquece, manipulada por el deseo, permite la escritura de interminables novelas que entretienen la vida con su siembra de dudas.

Las novelas neuróticas se parecen entre sí, como los seres humanos –despojados de la pretensión de ser únicos– nos parecemos. En todos y en cada uno asoman las te-

midas bestias del odio y la destructividad, así como también la posibilidad de amar a otro o a otros, a veces tanto o más que a nosotros mismos.

La novela propia, que dura lo que dura la vida, tiene muchas páginas irrelevantes, y las más interesantes son sueños de los que siempre restan dudas acerca de su inteligibilidad.

Y un contingente importantísimo de esos sueños se pierde por obra del olvido. Desaparecen como si nunca hubieran existido. Hay palabras poéticas para esas ocasiones: "Y los sueños, sueños son...", y también: "La vida es sueño" (como las de Calderón de la Barca en *La vida es sueño*). ¡Tantas veces se lamentan los sueños perdidos...!

El trauma social, en particular el producido por la persecución, prisión y tortura, así como la desaparición y muerte de seres queridos, determina una obstrucción para el ingreso de lo real acontecido en la trama de la fantasía. A diferencia de la traumática estructurante del psiquismo –consecuencia de formas particulares de integración del despertar pulsional, la sexualidad infantil y el impacto con lo inconsciente que proviene del otro y que puede configurarse en organizaciones de la fantasía y la memoria, móviles a lo largo de la vida–, el traumatismo social instala la muerte en el centro de la psiquis, condenando al sujeto a una reviviscencia ominosa permanente. La novela del trauma acontecido se resiste a la escritura psíquica, es como el dolor del hambre que desgarrar la carne, gira en torbellinos, impide el descanso, interrumpe el sueño. Grita.

La vida de los familiares de desaparecidos evoca la gesta mítica de Antígona en su icónica representación de tenacidad, piedad y entrega. Vidas largas en muchos casos, vidas impulsadas por un tesón que, movidos por la admiración, llamamos *infatigable*, pero ese término expresa sobre todo una idealización, como es posible captar en "Regresos", de Gelman (2001), aunque también podemos entender de ese poema que es una imprescindible y dolorosa responsabilidad social mantener presente el recuerdo del trauma social vivido, como

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. El poema refiere al hijo del poeta, de 20 años, secuestrado y desaparecido por la dictadura militar argentina en 1976. En 1990 se encontraron e identificaron los restos de Marcelo Gelman, quien había sido asesinado de un tiro en la nuca.



←  
**El juego de las  
 probabilidades**  
 2007  
 oscar Muñoz

han enseñado históricamente los colectivos de víctimas que han podido testificar acerca de lo acontecido.

Para que la memoria de la humanidad rescate un aprendizaje de los sucesos y colabore en la prevención de la repetición, es preciso extraer conclusiones amplias, deducir efectos y sostener relatos verídicos para las generaciones posteriores. Es sobre esa base de esperanza que la justicia determina la no prescripción de los delitos de lesa humanidad.

Por el contrario, intentar olvidar, *borrar* la memoria de la historia, implicaría desmentir la posibilidad siempre activa de que el mal –potencial humano– se organice, se colective y actúe bajo las múltiples banderas que pueden construir las razones de la fuerza, el odio y la codicia: desde la purificación de una raza, hasta la sumisión a un dios perverso creado para ser obedecido.

#### REFERENCIAS

- Freud, S. (1990). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Gelman, J. (2001). *Valer la pena: México 1996/2000*. Buenos Aires: Planeta-Seix Barral.
- Sperling, D. (17 de octubre de 2020). *Ritual*. Trabajo presentado en el 33° Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis: Fronteras, virtual.

Calibán -  
 RLP, 18(2),  
 119-121  
 2020

## » Hacer visible nuestra humanidad

Ane Marlise Port Rodrigues\*

En la clínica con niños, el tema de *olvidar-desaparecer* forma frecuentemente parte del juego.

Jugando con muñecos de paño que componen una familia, una niña inventa el personaje de una madrastra, para después hacerla desaparecer: “Ahora no está más, ¡desapareció!”. Había ocultado una muñeca detrás de algunos libros, de modo que esta ya no se veía. En la vida real, la madrastra no permitía la presencia de la niña en la casa que compartía con su pareja (el padre de la niña) y los hijos de ambos. A la niña no le caía bien su madrastra, quien no quería verla ni tener que ocuparse de ella. Entonces, de este modo, forzaba su *desaparición*. Sacar a la madrastra de su vista era como sacarla de su vida. La madrastra, por su parte, demostraba indiferencia por el sufrimiento de la niña y rechazaba toda posibilidad de cambio. El padre acataba las determinaciones de su esposa. La niña padecía esta situación de ser vuelta *invisible*, sin lugar en la casa de su padre. Mediante el pensamiento mágico propio de la infancia, del fantaseo y de los juegos, podía transformar el sufrimiento al que era sometida en un acto que dependía de su control y que tenía el poder de invertir la situación, haciendo desaparecer a la madrastra. De este modo, se olvidaba por un tiempo de su dolor.

El pensamiento mágico, con su omnipotencia, lleva a la realización de los deseos, aumentando lo que es sentido como placer y disminuyendo el displacer. Tam-

bién es una forma de lidiar con el desamparo psíquico y material. Está muy presente en las formas animistas y religiosas del pensamiento. Freud (1927/1974a) afirma que las formas más primitivas del pensar persisten toda la vida, junto con las formas más evolucionadas. El pensamiento científico es aquel que toma más en cuenta la realidad, y es fundamental su predominio para el estudio y la resolución de los desafíos que conlleva vivir en el mundo.

Las diferentes cosmovisiones –animista, religiosa o científica– se ponen en juego para cada individuo, en mayor o menor medida, según aquello que sea capaz de ponerlo a salvo de vivencias de desamparo, dolor y desesperación, o según lo que le ayude a explicar el sentido de la vida.

Se requiere de un intenso trabajo psíquico para lidiar con aquello que no podemos ser o que no podemos tener. Lidiar con las angustias de castración y de incompletud es nuestro desafío permanente.

El pensamiento mágico forma parte del proceso de desarrollo del ser humano. Persiste en distinto grado en todos nosotros y es combustible para la creación de juegos, invenciones y mitos, pero parece existir también una especie de pensamiento mágico al servicio de una lógica del mal. El mal ubicado como búsqueda de la eliminación del otro, de su transformación en cosa, sin vida subjetiva, de algo que puede ser vuelto invisible por el mero hecho de que no soportemos su presencia. Podemos inclusive vol-

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

ver invisible su recuerdo, olvidándolo como si nunca hubiera existido (como sucede con los desaparecidos en las dictaduras). El sufrimiento de la niña *desaparecida* y vuelta *invisible* por la madrastra encuentra muchas resonancias, no solo en la clínica, sino también en el campo de lo social. Al conceptualizar acerca de la banalidad del mal, Hannah Arendt (1963/1999) no lo ubica en relación con la malignidad, la perversión o el pecado humano, sino más bien con una dimensión ético-política. En sistemas totalitarios, siempre violentos, en los que los seres son tratados como controlables y descartables, los individuos sufrirían de una incapacidad para pensar, por la que tan solo seguirían órdenes. Sin embargo, me pregunto, ¿esa incapacidad para pensar exime de la responsabilidad por los actos practicados “bajo órdenes superiores” o valida el alegato de que no se dieron cuenta de lo que estaban haciendo?

La banalidad del mal en las sociedades contemporáneas pasa por la indiferencia y por el vacío reflexivo en relación con las injusticias cotidianas y las prácticas de violencia contra inmigrantes, mujeres, desempleados, indios, negros, niños, enfermos de sida o la propia naturaleza (Aguiar, 2018). A la vez, también se acrecienta la violencia contra las expresiones de la diversidad sexual y de género.

El calentamiento global, como está científicamente comprobado, está generando sequías y múltiples incendios forestales. Sin embargo, las llamas que arden frenéticamente y el humo que intoxica pueden volverse invisibles, como si realmente no existieran. Todo podría reducirse a exageraciones de los ambientalistas. Por un lado, las actividades humanas –desde la agricultura, el desarrollo del plástico, el cemento y la energía nuclear, el desvío del curso de los ríos para generar energía, el calentamiento global– vienen afectando la Tierra de tal forma que por la acción humana nos habrían llevado a un nuevo período geológico denominado Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2015). Por otro, se discute la responsabilidad de todos los habitantes de la Tierra por esa situación cuando se señala que la explotación de los recursos naturales

y la polución del planeta son mayormente responsabilidad de los dueños de empresas, a los cuales no les interesa lo que vaya a suceder en la región explotada o los desastres que puedan ocurrir. Malm (2015) llama a esa postura “mito del Antropoceno” y lo ve como la tentativa de quitarle responsabilidad principalmente a aquellos que solo piensan en la acumulación del capital financiero. Discute que pueda ser responsabilidad de toda la humanidad. Pero, al mismo tiempo que habla de una incuestionable verdad, ¿eximiría de responsabilidad al individuo y sus pequeños actos del día a día que contribuyen a la polución del ambiente?

La manipulación de datos y las mentiras vehiculizadas en las redes sociales tienen una responsabilidad doble: la del empresario que las creó y no las reglamenta, y la del usuario.

La visibilidad de las consecuencias de la pobreza en Brasil nos es tan cotidiana que resulta banalizada. Un fenómeno actual de esta pandemia es la proliferación de entrega de alimentos pedidos por aplicaciones y llevada a cabo por conductores de bicicletas. Aprovechando la oportunidad de trabajo, los jóvenes se someten a pedalear en el frío o bajo la lluvia, ganando una miseria, para concretar la entrega de los pedidos. Mientras nosotros, en la comodidad de nuestras casas, volvemos invisible esa situación y tranquilamente comemos esa comida, tomando un buen vino.

Pero ver todo y sentir todo volvería imposible nuestra vida, insostenible. La desmentida, en su dimensión estructurante, ayuda a vivir en este mundo de tanto dolor. Sin embargo, no necesariamente nos vuelve insensibles. No se trata de un rechazo a ver lo visible. En la perversión habita a la vez el ver y el rechazo a ver. En esta dimensión del rechazo a ver, ¿dónde se ubican la ética de la responsabilidad y el cuidado para con el otro semejante? ¿Hasta qué punto opera la mutilación en nuestra humanidad como para que nos sea posible hacer desaparecer la imagen que nos causa malestar y culpa? La indiferencia tiene en la pulsión de muerte una gran aliada, pulsión que opera silenciosamente, haciendo que nos desconectemos del otro. El hombre

deshumanizado sufre de muerte psíquica anunciada. Nuestra humanidad nunca está asegurada por completo, siempre tiene que ser reinstituída.

En la pandemia de coronavirus tenemos que lidiar en grado máximo con las tres grandes fuentes de sufrimiento descritas por Freud (1930 [1929]/1974b): el poder superior de la naturaleza (el virus), la fragilidad de nuestros cuerpos (amenaza de muerte muy próxima) y la inadecuación de las reglas que intentaban ajustar los relacionamientos mutuos entre los seres humanos en la familia, el Estado y la sociedad. De todas ellas, Freud consideraba la fuente social del sufrimiento como la más penosa de todas. Este exceso de malestar, con el agregado del peso de las tres dimensiones a la vez, podría tener el efecto de un blindaje, de una retracción narcisista con propensión a la indiferencia al otro. Al mismo tiempo, la sensibilización y la solidaridad también brotaron en muchas personas a lo largo del planeta, en una demostración de poder espontáneo y de organización colectiva. Cada sujeto es responsable por ejercer o no su poder y por la forma en la cual lo utiliza.

La creatividad de la niña de jugar a hacer desaparecer a la madrastra no pudo ser correspondida por una creatividad que la hiciera visible en la casa y que legitimara su lugar.

Todos queremos ser visibles para el otro. Winnicott (1971/1975) nos recuerda que el primer espejo del bebé es la mirada materna. Tener un lugar en la mirada, no resultar olvidado o invisible es un gran desafío contemporáneo.

## REFERENCIAS

- Aguiar, O. A. (2018). Violência e banalidade do mal. *Cult Edição especial*, 9. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/violencia-e-banalidade-do-mal-arendt/>
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1963).
- Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2015). O Antropoceno. *Piseagrama*. Disponible en: <https://piseagrama.org/o-antropoceno/>
- Freud, S. (1974a). Futuro de uma ilusão. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 13-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1974b). O mal-estar na civilização. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 75-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Malm, A. (2015). O mito do Antropoceno. *Piseagrama*, 8, 24-31.
- Winnicott, D. W. (1975). O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. En D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade* (pp. 153-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1971).



## » Lo invisible, aunque no se vea, ¡siempre presente!: *Olvidar* no anula ni hace desaparecer

*He aquí mi secreto, que no puede ser más simple: sólo con el corazón se puede ver bien; lo esencial es invisible a los ojos.*  
Antoine de Saint Exupéry, *El principito*

No dudo que Heinrich Racker, en 1948, y Paula Heimann, en 1950, quienes describieron el sentimiento de contratransferencia, hubieran acordado con el autor de *El principito* (de Saint Exupéry, 1943/1951), solo hubieran agregado que es necesario una mente que pueda percibirlo.

Cuando olvidar es vivenciado como desaparecer, opera el pensamiento mágico o, más precisamente, el mecanismo de *supresión* [*Unterdrückung*] (Freud, 1905/1975c) decidida voluntariamente, que queda como pensamiento preconsciente, equivalente a decidir esconder(se) un recuerdo, un saber algo que el sujeto siente que es “mejor no recordar”. Muy diferente es *reprimir* un recuerdo, debido a lo cual lo reprimido permanece inconsciente. El primer proceso –voluntario–, cuando transcurre mucho tiempo en ese estado, funciona como un sostenido auto y heteroengaño, capaz de consciencia espontánea en cualquier oportunidad asociativa.

Es conveniente diferenciar la desaparición de un recuerdo de la conciencia, ya sea por decisión consciente –*supresión*–, ya sea reprimido por intolerable –*represión*–, y existe una tercera posibilidad, emparenta-

da a ambas, que puede suceder a partir del sujeto asociado a razones imperantes por “terrorismo social ideológico”, que puede llevar a *reprimir* o *suprimir* un recuerdo que, en circunstancias así, “se mira, pero no se ve”, “se oye, pero no se escucha” ni tampoco se recuerda para comentar a otros, propio de épocas o lugares en los que está prohibido pensar y manifestarse con libertad, donde el solo hecho de pensar contra la corriente imperante es considerado un delito.

En época de posdictadura en Argentina, un paciente comentaba que cada vez que pasaba caminando por una comisaría de policía, sentía que se ponía tenso y que giraba la cabeza hacia el lado opuesto a la misma, como escondiendo su rostro, aunque solo fuera por haber conspirado con sus pensamientos. Yo, por ser un ciudadano protagonista de esa época de dictadura, podría contar mis varias fantasías persecutorias a partir de un indicio mínimo que en otra época no hubiera sido tomado como tal.

A ciertos pensamientos o imaginaciones en la religión católica se los sentencia como pecado, para los que se debe buscar el perdón de Dios mediante la confesión. De ahí que se invite o se compulse a los creyen-

tes a no tener esos pensamientos, aunque sea difícil o imposible lograrlo. En ocasión del Congreso de Fepal 2016, en Cartagena de Indias, luego de visitar el Museo de la Inquisición y ver sus instrumentos de tortura, yo pensaba que, trescientos años atrás, resultaría muy riesgoso y hasta imposible pensar con libertad la realidad circundante y lo propio deducido, pues se sentiría como rebelión, por lo que, para evitar ser torturados, muchos suprimirían o reprimirían su sentir e imaginar.

¿Y qué hay de esto en las sociedades psicoanalíticas?

No conozco un estudio serio sobre el tema, pero he podido observar que hay corrientes internas, más o menos numerosas, en las que circula un pensamiento hegemónico que, cuando es manejado dogmáticamente, lleva a disociaciones tramitadas en corrillos, y algunas terminan en ruptura institucional.

Un olvido bastante común, no por intolerado, sino porque no deja huellas trascendentes, se corresponde con la memoria a corto plazo, pues se siente que no tendrá mucha vigencia.

Recientes manifestaciones de protesta en Argentina por el retraimiento hogareño obligatorio y las que hubo también en Alemania y otros países acontecieron como un intento de oposición a dichas medidas, con el lema de que “Hay virus, pero no hay pandemia”. Estas afirmaciones se transformaron en un liderazgo ideológico que colonizó la mente y dirigió la conducta de los manifestantes. Rumores críticos opositores a la política sanitaria de retracción social fueron creciendo y se transformaron en acción política de protesta en manifestaciones callejeras. Es de suponer que, además de la intención política, en estos manifestantes hubo una franca *renegación* de la realidad (Freud, 1938/1975a), debido a una percepción rechazada por intolerable instalada en el lema “Hay virus, pero no hay pandemia”.

Cuando una persona actúa amalgamada en una masa, funciona inhibiendo su posibilidad de operar de acuerdo con sus propias convicciones, con su habitual identidad (Freud, 1921/1975b). Puesta en situación de sentir y de actuar masivamente,

funciona como una parte componente de un todo: la masa. Su racionalidad da paso a la sugestionabilidad colectiva promovida por contagio, no viral, sino emocional: con la convicción puesta en acto de que *todos somos una unidad indivisible*, promovida ya sea por un líder influyente, ya sea por una idea líder adoptada grupalmente, por ejemplo, como cuando un manifestante decidió prenderle fuego a su mascarilla naso-bucal, e inmediatamente muchos otros lo imitaron. En estos actos masivos no se distingue el *yo* del *no yo*, se produce un efecto de imitación, puesto en actividad por las neuronas espejo (Rizzolatti, Fadiga, Fogassi y Gallese, 2002; Ferrari, Rozzi y Fogassi, 2005; Ferrari, 8 de septiembre de 2006). El contagio es un efecto de sugestión, una especie de hipnosis colectiva. ¿Quién es el hipnotizador? Una persona o una idea líder, que en ese momento coloniza y ocupa el ideal del *yo* de cada integrante de la masa. Todos sienten, piensan y hacen lo mismo, como disparados por un mandato común y sin actitud reflexiva. El que no opera así se vivencia como hereje pasible de ser repudiado y hasta castigado. Cuando el líder es una persona, es el “caudillo” o el “padre de la horda primitiva”, o, simplemente, un padre que da enérgicas órdenes a sus hijos. Interesante resulta la etimología de *caudillo*, del latín: *caput -itis*: “cabeza”, en el sentido de encabezar una manifestación colectiva.

Hay diferentes maneras de *olvidar-desaparecer*, dependiendo del proceso psíquico en juego. En la neurosis obsesiva, uno de sus mecanismos de defensa es la *anulación retroactiva*; con ella se busca compulsivamente borrar de la mente un recuerdo, para lo cual se recurre a gesticular, pensar, imaginar pensamientos o actos opuestos, con la intención mágica de oponerse y anular un recuerdo atormentador. No siempre se tiene éxito en esta operación, más difícil cuanto más haya que oponerse con un pensamiento opuesto.

Una paciente de 55 años decía que ella era tan limpia que podría usar como plato de comida el piso del baño, apoyar sobre el mismo su menú y comérselo, de tan limpio que estaba ese piso que ella limpiaba. Lo reprimido resaltaba por dónde ella comería

\* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires. Sociedad Psicoanalítica de México.

y en el contacto permanente con lo sucio en sus actos de limpieza permanente.

De los relatos históricos se dice, y con justicia, que “la historia la escribe el que gana”. Para ello se recurre a la censura, en la que el espacio de lo no relatado reemplazaría la tachadura de escritos censurados. ¿Podría concebirse esto como renegación de la realidad? Depende de cómo se genere. Sería así si quien escribe una historia con huecos lo hace inconscientemente, como mecanismo de represión. En cambio, si lo hiciera voluntariamente, sería una censura consciente, por *supresión*. Si bien lo suprimido no aparece en el texto, en la mente del historiador permanece preconscious. Esto puede concebirse como mentira, ocultamiento, a sí mismo y a los demás.

En esta época de pandemia, existe, con poca, cierta o mucha frecuencia, una tendencia a *suprimir* –incluso en la población más responsable–, a fantasear que se va a salir de casa a hacer un trámite, hasta que se toma –o no– conciencia del riesgo que ello significa.

Este mecanismo mental –*olvidar-desaparecer*– algunas veces está vinculado a una fantasía omnipotente del pensamiento y otras a una necesidad de olvidar algo no muy trascendente para dar lugar a lo nuevo.

## REFERENCIAS

- Ferrari, P. [sgofernandez] (8 de septiembre de 2006). *Otro experimento de Pier Ferrari* [archivo de video]. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=far11Xfz44>
- Ferrari, P., Rozzi, S. y Fogassi, L. (2005). Mirror neurons responding to observation of actions made with tools in monkey ventral premotor cortex. *National Library of Medicine*. Disponible en: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15811234/>
- Freud, S. (1975a). La escisión del yo en el proceso defensivo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 273-278). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).
- Freud, S. (1975b). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 63-126). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1975c). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-210). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. *International Journal of Psychoanalysis*, 31, 81-84.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1993). *Diccionario de psicoanálisis* (pp. 363-365). Barcelona: Labor.
- Racker, H. (1966). La neurosis de contratransferencia. En H. Racker, *Estudios sobre técnica psicoanalítica* (pp. 182-221). México: Paidós. (Trabajo original publicado en 1948).
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Fogassi, L., y Gallese, V. (2002). *From mirror neurons to imitation: Facts and speculations*. En A. N. Meltzoff y W. Prinz (ed.), *Cambridge studies in cognitive perceptual development. The imitative mind: Development, evolution, and brain bases* (pp. 247-266). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489969.015>
- Saint-Exupéry de, A. (1951). *El principito*. Buenos Aires: Emecé. (Trabajo original publicado en 1943).

Calibán -  
RLP, 18(2),  
125-127  
2020

»

Eduardo de São Thiago Martins\*

# El derecho de olvidar

*En el fondo, lo que los hombres desean únicamente en relación con los muertos es olvidarlos.*  
Rachel de Queiroz, 9 de noviembre de 2002

Bajo la lona del circo, a lo largo de diez minutos que parecerían horas, imperaba el silencio, excepto por la respiración amplificadora de la equilibrista que, en el centro de la pista, daba forma a un gran móvil compuesto por trece varas de hojas de palmera de diversos tamaños que iban siendo pinzadas entre los pies y apoyadas perfectamente, unas sobre otras, sobre la cabeza de la artista.

El público contenía la respiración. Era como si un estornudo, un carraspeo, un suspiro o un susurro pudiesen mover el aire de tal forma que la obra, delicadamente construida, se viniera abajo. A mí el objeto que danzaba bajo los reflectores me parecía el esqueleto de una gran ballena, fluyendo en un espacio de baja gravedad.

Asistía a aquel espectáculo<sup>1</sup> –en el que los números circenses se sucedían por todos lados– inmovilizado por una prótesis que me protegía de los efectos de un traumatismo cráneo-cervical que había sufrido semanas antes. La vida era delicada, el cuerpo frágil, y yo había tenido mucha suerte. La “cabeza dura” –como tanto repetirían los médicos– dejó en el pilar de concreto una marca que

opté por no ocultar. La caída doméstica –que solo no fue más risible por haber sido grave– me había hecho caer en mí de un modo nunca antes experimentado.

Los primeros meses después del accidente pasaba por aquella marca con enorme reverencia. Muchas veces la tocaba suavemente, en una especie de saludo cómplice, grato, recordando mi finitud y sintiendo el placer de haber seguido en el juego. Noten: placer sentido a cuenta de su propia transitoriedad, no del trauma en sí, cuyo recuerdo aún me provocaba escalofríos, especie displacentera de excitación.

La caída sucedió hace ya tres años y la marca en el pilar sigue ahí, para que aquí pueda seguir adelante con mis cicatrices; un *recordatorio*, palabra graciosa de cuando tomamos nota de algo para podernos olvidar sin olvidarnos. A veces percibo que mi mirada se vuelve hacia la marca –hoy, mucho menos investida– como la mirada de un escritor que busca un cráneo dejado sobre el escritorio para ayudarlo a vencer eventuales inhibiciones que una página en blanco venga a despertar. La marca concreta se volvió símbolo.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. *Amaluna*, del Cirque du Soleil.

Freud recorre el Monumento, una gran columna londinense erguida en memoria del gran incendio de 1666 que destruyó buena parte de la ciudad, para explicar a los estadounidenses los mecanismos de la histeria, en 1910. “¿Qué dirían ustedes de un londinense que [...] ante *The Monument* llorara la reducción a cenizas de su amada ciudad, que empero hace ya mucho tiempo que fue restaurada con mayor esplendor todavía?”<sup>2</sup> (Freud, 1910/2013, p. 232).

La palabra *monumento* en su etimología latina remite a la *memoria* en el sentido de una alerta, una advertencia, como un símbolo mnémico capaz de presentificación al volverse agente histórico de significación de la actualidad, *nachträglich*<sup>3</sup>. El monumento es, entonces, un cuerpo vivo de la memoria en el cruce de los tiempos, menos afecto a las nostalgias y a las devociones que a las transformaciones mundanas. Sin embargo, para que se pueda seguir adelante en esta elaboración, es preciso que las marcas puedan hablar, puedan actuar simbólicamente, por el tiempo que fue necesario.

Cuando un grupo de ciudadanos tira abajo el busto de un esclavista en Estados Unidos o marca con aerosol rojo sangre imágenes concebidas en homenaje a los conquistadores en San Pablo –monumentos mortecinos, embalsamados, noche tras noche, por la luz fría y dura de los reflectores de plazas–, hace trabajar (*durcharbeiten*<sup>4</sup>) el monumento en toda su complejidad de significativo: “¡Alerta! Este trauma se repite, aún no ha sido elaborado”.

Lo que distingue actos de protesta como estos de aquellos histéricos es que son comprensibles (por los datos de la realidad), son potencialmente resolubles por el trabajo de pensar (considerando el pensamiento como ensayo de la acción, en

este caso, política) y son congruentes en su estructura (gritos de repulsa contra actos de violencia), tomando como base los argumentos freudianos desde el *Proyecto de psicología* (Freud, 1954 [1895]/1995). Derrubar la estatua es, por consiguiente, hacerla reaparecer, es recordar para un día poder olvidar.

El derecho de olvidar no les es dado a aquellos que siguen siendo continuamente retraumatizados, sea positivamente –por la vía de la violencia explícita–, sea negativamente –por la vía de la desmentida, la descalificación del dolor o la desaparición–.

Volvamos al circo. Mientras la equilibrista concluía la construcción del móvil flotante sobre su cabeza, lo transfería a la punta de aguja de una vara apoyada en el suelo, hacía algunos pasos hacia atrás para admirar su obra y, sin titubear, retiraba la menor de las piezas de la escultura. En una milésima de segundo, todo se iba abajo, ante la mirada del público que, al presenciar la negativización de la imagen, se percibía fuertemente marcado por una ausencia-presente.

Un objeto desaparecido puede dejar marcas negativas indelebles –una ausencia-ausente– según la calidad de su desaparición. En *Más allá del principio de placer*, Freud (1920/2010) designa el *terror* como el “estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado”<sup>4</sup> (p. 169), enfatizando el factor sorpresa y distinguiéndolo de la *angustia* (como señal y preparación para el peligro, aún desconocido) y del *miedo* (que se siente frente a un objeto determinado).

Tristemente, sabían de eso las Madres de Mayo y otras tantas Zuzu Angel<sup>6</sup> latinoamericanas que, desprovistas del derecho de olvidar –o peor, desprovistas del derecho a la angustia–, siguieron vagando en círculos inmortales, retraumatizadas a cada revolución fracasada por la cruel

ausencia de palabras sobre los cuerpos desaparecidos de sus amores, terriblemente nunca-perdidos.

Otro ejemplo de violencia por la vía negativa nos remite al contexto actual de la pandemia. A mediados del primer semestre de la cuarentena, recibo el siguiente mensaje de una persona que vive en la periferia de San Pablo: “Estoy confundida. ¿Hay que usar barbijo o no? El presidente dice que es una pavada, pero... ¿Y mis cinco vecinos que ya han muerto?”.

¿Cómo elaborar un duelo frente a la desmentida de la propia muerte? Recordemos la neolengua autocrática de Orwell (1949/2009), en la que palabras y sentidos iban desapareciendo para restringir el alcance del pensamiento de los oprimidos. Cuando ya no hubiese más palabras para referirse a algo, llegaría la extinción.

Cuando el jefe de una nación se dirige a los que no han tenido el derecho de velar a sus muertos con la frase “Todos vamos a morir algún día”<sup>7</sup> (Bolsonaro, citado en G1, 29 de marzo de 2020, párr. 3), en un acto de descalificación del dolor y del miedo, masifica la experiencia de la muerte y la rebaja a su mayor crudeza, destituyendo al sujeto en duelo de posibilidades de elaboración, a través de la desvalorización absoluta de aquello que le sería más valioso: las marcas simbólicas de la pérdida traumática.

¿No sería justamente esa la cualidad fantasmagórica de una ausencia-ausente, la del objeto perdido por el melancólico, cuya sombra recae sobre el sujeto que acaba por mimetizar la desaparición súbita y la negatividad de las marcas simbólicas al defenestrarse, por ejemplo? ¿No serían estos actos negativos de violencia los principales en las psicopatologías del vacío o incluso en las dinámicas auto-hetero-explosivas de los actos puros, según el modelo teórico que Herrmann (2005) denominó *régimen del atentado*?

Frente a la pandemia de violencias negativas que asolan el siglo XXI, inmersos en la cultura de las cancelaciones y los *ghostings* de la virtualidad, nunca fueron

tan urgentes las lentes, las lupas y los pergaminos del Melquíades de Gabo, que al retornar de la muerte trae la cura de la peste cuando hace valer el derecho de recordar para entonces poder olvidar, para solo entonces poder recordarse (García Márquez, 1967/2019). Derecho primordial, reivindicado por los gritos de las Antígonas de hoy y de siempre: el derecho al duelo.

## REFERENCIAS

- Dal Piva, J. (9 de septiembre de 2019). Hildegard Angel sobre certidões de óbito da mãe e do irmão: “Resistência funciona”. *Época*. Disponible en: <https://epoca.globo.com/brasil/hildegard-angel-sobre-certidoes-de-obito-da-mae-do-irmao-resistencia-funciona-23937097>
- Freud, S. (1995). *Proyecto de una psicología*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1954 [1895]).
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (2013). Cinco lições de psicanálise. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 9, pp. 220-286). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1910).
- G1 (29 de marzo de 2020). Após provocar aglomeração durante passeio em Brasília, Bolsonaro volta a se posicionar contra o isolamento social. *Globo*. Disponible en: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/29/apos-provocar-aglomeracao-durante-passeio-em-brasil-bolsonaro-volta-a-se-posicionar-contra-o-isolamento-social.ghtml>
- García Márquez, G. (2019). *Cem anos de solidão*. Río de Janeiro: Record. (Trabajo original publicado en 1967).
- Herrmann, F. (2005). Da psicose de ação à adição vazia. *Simpósio Internacional do Adolescente, 1*. Disponible en: [http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_rtext&pid=MSC000000082005000100013&lng=en&nrm=abn](http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_rtext&pid=MSC000000082005000100013&lng=en&nrm=abn)
- Orwell, G. (2009). *1984*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1949).
- Queiroz, R. (9 de noviembre de 2002). Culto aos mortos. *O Estado de São Paulo*. Disponible en: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/20021109-39834-nac-70-cd2-d12-not>
- Sófocles (trad. 1990). *Antígona*. San Pablo: Companhia das Letras. (Obra del siglo V a. C.).

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 14 de: Freud, S. (1979). Cinco conferencias sobre psicoanálisis.

3. En referencia al concepto freudiano de *nachträglichkeit*, *après-coup*, en francés, o *a posteriori*.

4. Palabra usualmente traducida del alemán como “elaboración” o “perlaboración”. Literalmente, “trabajar [*arbeiten*] a través [*durch*]”.

5. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 13 de: Freud, S. (1979). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).

6. Zuleika de Souza Netto, diseñadora de modas, fue asesinada durante la dictadura militar brasileña en 1976, tras enfrentar a las autoridades en la búsqueda de su hijo, Stuart Angel, asesinado por el Gobierno y transformado en desaparecido político. En 2019, la muerte de madre e hijo fue finalmente certificada como “no natural, violenta, causada por el Estado brasileño, en el contexto de la persecución sistemática y generalizada a la población identificada como opositora política al régimen dictatorial de 1964 a 1985” (Dal Piva, 9 de septiembre de 2019, párr. 2).

7. Palabras de J. Bolsonaro en un discurso informal, 29 de marzo de 2020.

## » Olvido y recuerdo en la pandemia

Con lo mucho que hemos avanzado en el conocimiento sobre los complejos mecanismos del olvido y del recuerdo, queda todavía tanto por saber... Ha habido, desde los textos originales de *El mecanismo psíquico del olvido* (Freud, 1900/1981b), mucho recorrido, una comprensión no solo clínica, sino también neurobiológica de por qué olvidamos, a la par de un intento, desde disciplinas como la historia, la literatura y el psicoanálisis, para que el olvido no nos condene a una ciega repetición, para que, como individuos y como colectividades, recordemos y aprendamos.

Pero ¿es tan sencillo?

Mi experiencia personal y clínica me dicen que muchas veces uno olvida para poder seguir viviendo. Olvida momentánea, y aparentemente es cierto. Pero es un olvido que, como las llaves de luz, baja la intensidad de las emociones que vienen aparejadas con el recuerdo hasta desmentalizarnos en su extremo más peligroso, mientras permiten que sigamos con la vida, limitada y empobrecida, es cierto, pero sigamos. Ogden (1989) considera, en el marco de una investigación sobre la matriz de la mente, este estado de no recuerdo; él lo denomina no vivencia, como una defensa a la que se recurre cuando todas las otras han demostrado su ineficacia para proteger primero, al bebé y al ser doliente, después, contra un sufrimiento psicológico *continuo y abrumador*.

En circunstancias tempranas, el bebé deja de atribuir significado a su percepción, y deja así de crear significado emocional (personal) de cualquier tipo.

¿Será eso lo que ocurre cuando las personas pasamos por pérdidas catastróficas que nos sumen en un dolor tan intenso que nos transporta a un vacío anestésico y tan solo podemos continuar echando mano de los pocos recursos que nos quedan para seguir? ¿Cómo vamos emergiendo de ese estado, cómo nos vamos reconectando con los otros, corriendo el riesgo de que, al hacerlo, emerja el dolor inmanejable?

“En efecto: jamás estamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos, jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado a su amor” (Freud 1929/1981a, p. 3029). Un sufrimiento que, en el momento de la muerte de quien amamos, nos hace vagar en el límite de la locura, un dolor que destroza nuestro corazón y nuestra mente. Tonia Tancredi (2005) dice que Ernesto de Martino (1958/1977) buscaba en el rito la posibilidad de moderar “la dispersión y la locura que amenazan al hombre afectado por el duelo” (p. 71).

A veces es inimaginable que podamos emerger de un estado así. Como individuos y como sociedades, el trabajo de recuperación es lento porque significa ponernos en contacto con el dolor, el sufrimiento, el

desaliento, la desesperanza y un sinfín de afectos desestructurantes para nuestra mente, que acompañaron esas experiencias. Afectos que a su vez nos remiten a nuestro desamparo original como criaturas necesitadas de amor y protección. Al nacer, nuestra mente es tan precaria que todos, irremediablemente, pasamos por innumerables experiencias en las cuales esa necesidad para devenir en las personas que somos se ha visto frustrada, afectada de diversas formas.

En nuestra experiencia clínica, como pacientes y como analistas sabemos la difícil y a veces imposible tarea de representar el dolor en pensamiento e iniciar un proceso de duelo, particularmente cuando ha habido pérdidas irreparables en las cuales el dolor nos sume en la desesperación y la desconfianza en un otro como acompañante, soporte y compañero. Pienso que eso es lo que hay que saber respecto a las bondades del olvido: nos saca del dolor de recordar el evento y el sufrimiento. Sin embargo, paradójicamente, el olvido es muchas veces tan solo una débil capa de piel pronta a reabrirse ante la evocación de lo perdido.

Saber eso nos hace respetuosos ante el olvido de un sufriente, nos hace esperar el momento oportuno para poner ante sus ojos aquello que, muchas veces desde su inconsciente, emerge como síntoma, como distorsión, como rabia dirigida a un objeto inerte, tan frágil como esa precariedad que el síntoma encubre.

Ya Meltzer (1967) nos había alertado respecto a la dificultad humana para experimentar y vivir el dolor, al hablarnos sobre los umbrales de la posición depresiva como el área de las resistencias intratables más frecuentes. La lucha que el analista debe entablar en esta fase del análisis es “contra el furioso impulso al acuerdo para mantener el *statu quo* en el punto de menor intensidad del sufrimiento” (p. 88). Y el frecuente resultado de estas situaciones es la interrupción del análisis. La sensación de arriesgar un salto al vacío parece implicar tanto el riesgo a caer como el terror de experimentar nuevamente el sufrimiento que en su momento se sintió insostenible.

Pienso que solo teniendo en consideración el drama de recordar –y lo que este implica para la mente– podremos, como analistas y ciudadanos, abordar con humanidad el olvido y acompañar el sufrimiento personal y social en la difícil tarea de recordar. Esto último va a pasar inevitablemente por revivir la rabia y la impotencia, el vacío y la indefensión que todos estamos sintiendo frente al drama colectivo de la pandemia. El primer impulso frente a tanto es, cómo no, el olvido. Olvido que se vale de mecanismos inconscientes, como la negación, la desmentida, el *splitting*, y otros, de naturaleza consciente, como el encubrimiento, la distorsión y la mentira, por mencionar solo algunos. También la presión de la cultura de la rapidez que pugna porque clichés como poner “la mente en positivo” van a acarrear la solución a tanto pesar.

Si los procesos mentales precisan de tanto cuidado, respeto y acompañamiento para procesar dolores, a veces irreparables, imaginemos lo que les supone a las sociedades procesar dramas como guerras, catástrofes naturales y, ahora, pandemias. Las sociedades, como las personas, precisan de un tiempo para recuperarse, tiempo en el que muchas veces pareciera que la única tarea posible es olvidar o negar maníacamente lo que ha pasado. Quizás se necesita que un tiempo transcurra para que las personas, como las sociedades, puedan ir tolerando volver a transitar por el dolor y la impotencia que esa experiencia supuso, llorar a los que se fueron, reconocer cómo ciertas fortalezas emergieron, cómo fuimos cambiando, hacer un duelo.

Quizás tenemos ahora mejores herramientas para hacerle frente a lo que estamos viviendo. Así como se ha venido acumulando conocimiento sobre cómo entender mejor esta pandemia desde la ciencia, tenemos, los psicoanalistas, mucho por elaborar y comunicar a nuestras sociedades. Ha habido respuestas inéditas: desde diferentes instancias psicoanalíticas se han organizado *webinars* como nunca antes, reuniones en las cuales intentamos acercarnos al sufrimiento que todos experimentamos y darle un poco de sentido. Pero

\* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

también ha habido una participación volcada hacia la sociedad de pertenencia de cada uno. En el Perú, un diario de circulación nacional, *La República*, invitó a miembros de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) a escribir semanalmente, y se viene haciendo con muy buena recepción. No ha sido el único medio, por cierto. Nunca antes los psicoanalistas peruanos hemos tenido una producción tan sostenida en medios masivos de comunicación. Entiendo que es una manera de promover la elaboración de un sufrimiento colectivo en el ánimo de hacerlo más tolerable, y así potenciar su comprensión.

Quizás así, con el respeto y el cuidado que merece la pérdida colectiva que esta pandemia nos ha deparado, podremos apostar por un trabajo de reconstrucción en el que sea el recuerdo, y no el olvido, lo que nos permita seguir viviendo.

## REFERENCIAS

- Freud, S. (1981a). El malestar en la cultura. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1929).
- Freud, S. (1981b). El mecanismo psíquico del olvido. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1900).
- Martino de, E. (1977). *Morte e epianto rituale*. Turín: Boringhieri. (Trabajo original publicado en 1958).
- Meltzer, D. (1967). *El proceso psicoanalítico*. Buenos Aires: Lumen-Horné.
- Ogden, T. H. (1989). *La matriz de la mente: Las relaciones de objeto y el diálogo psicoanalítico*. Madrid: Julián Yébenes.
- Tancrini, T. (2005). *Un tiempo para el dolor: Eros, dolor y culpa*. Buenos Aires: Lumen.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
131-133  
2020

»

# Virginia Leone Bicudo: Simiente criolla en América Latina

*La explosión no ocurrirá hoy. Es demasiado pronto... o demasiado tarde. No vengo armado de verdades decisivas. [...] Sin embargo, con total serenidad, creo que sería bueno que se dijeran ciertas cosas. Esas cosas, voy a decir las, no a gritarlas. Pues hace mucho tiempo que el grito ha salido de mi vida.*

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952<sup>1</sup>

Llegó la hora de hablar sobre racismo, sobre trauma colectivo, sobre cómo y cuándo desaparecer es diferente a olvidar para poder recordar.

Reprimir es vaciar.

Idea vaciada de energía.

Por más de que le intentes prestar atención..., síntoma.

Racismo es situación total. Es una relación que me engloba a mí y a los demás; a los otros, a los no otros y a las otredades.

Racismo, cuestión social, institucional e individual. ¿Anomalía? Tres cabezas. En todo caso, debe ser enfrentado desde las tres. De poco sirve generar leyes y reglas si no hay posibilidad de transformaciones internas. Tampoco sirven las transformaciones internas sin dispositivos que promuevan la equidad, por lo menos hasta el día en el que la naturalización de la tolerancia ya no necesite de esos apoyos. Atravesando

todo ello, la institución. Nuestra Institución y nuestro psicoanálisis.

Es hora de mirar para adentro.

Virginia era una mujer muy adelantada a su tiempo.

1900: Freud, tratando de comprender la formación de contenidos del sueño, investiga internamente sus propias impresiones infantiles para demostrar cómo estas son una de las fuentes del sueño. De ese modo, entre otros temas, relata su malestar y decepción por la reacción de *mansedumbre* de su padre frente a una humillación de la que fue objeto por ser judío. Recuerda que en esa época evocaba en sus fantaseos a Aníbal, el cartaginés que era su héroe predilecto y que, tal como él, soñaba con adentrarse en Roma. Aníbal, semita africano. En ese momento, Freud habla de la raza. Después de ello, no vuelve más al tema de las relaciones

<sup>1</sup> Sociedade de Psicanálise de Brasília.

1. N. del T.: Traducción de I. Álvarez Moreno. La traducción corresponde a la p. 41 de: Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. (Trabajo original publicado en 1952).

→

**Narcisos**  
(en proceso)  
1995-2011  
Oscar  
Muñoz



raciales o al impacto de la opresión en la construcción de la subjetividad.

1945: Virginia Leone Bicudo, mujer, negra, socióloga y psicoanalista, defiende su tesis de maestría *Actitudes raciales de negros y mulatos en San Pablo* (1945/2010), afirmando la necesidad de reconocimiento de la existencia de un preconceito de color (tal como ella lo llama) en un período en el que la fantasía de la democracia racial brasileña ganaba el escenario nacional e internacional. En ese momento, Brasil era visto como ejemplo del éxito de la capacidad de convivencia y mixtura entre diferencias y razas. Es la fantasía aquí, como siempre, el recurso más eficiente para evitar el dolor psíquico provocado por el reconocimiento y la integración en la consciencia del daño social que opera el racismo.

Virginia relata que se interesó inicialmente por la sociología porque creía que la causa de su sufrimiento por la discriminación y el preconceito de color era de origen social y cultural. Cuando la psicología social fue presentada en el curso y un poco después pudo conocer a Freud y su comprensión de lo inconsciente, entendió que aquella era la ciencia que la ayudaría con su sufrimiento (Santo, Silva, Soares, Miranda y Viana, 2018).

1950: Virginia Leone Bicudo –socióloga y profesora de psicoanálisis– es invitada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por su sigla en inglés) para llevar adelante una investigación entre los estudiantes de escuelas públicas de San Pablo. Este trabajo de develamiento hace surgir una grieta en la superficie de cristal. Evidencia los mecanismos de defensa y los sentimientos presentes en las actitudes raciales entre los estudiantes, así como la influencia de las relaciones intrafamiliares en el desarrollo de tales actitudes.

En general, ambos sexos tienen el mismo patrón de actitudes de rechazo. Sin embargo, [...] el hecho de que la niña negra se rechace más a sí misma que los niños negros

dio cuenta de una identificación más marcada con los ideales del grupo dominante y una menor consciencia de grupo que los niños negros. El hecho de que los escolares negros hayan sido más rechazados que los mulatos [...] apoya la hipótesis de que el color más cargado de negro sería factor de rechazo, mientras que el “blanqueamiento” gradual de la piel constituiría un factor atenuante del rechazo. (Bicudo, 1955, pp. 236-237)

Virginia entrecruza todo lo que vive, siente, experimenta, sufre y hace. Anticipa la interseccionalidad como herramienta y tecnología para comprender las experiencias raciales<sup>2</sup>.

2018: Carla Akotirene (2019), mujer, negra, referente intelectual y productora de conocimiento, habla de cómo “la interseccionalidad impide los reduccionismos de la política de identidad, elucidando las articulaciones de las estructuras modernas coloniales que vuelven vulnerable la identidad, investigando contextos de colisiones y flujos entre estructuras, frecuencia y tipos de discriminaciones interseccionales” (p. 35).

1955: Virginia Bicudo: raza, género, nacionalidad, vida familiar, sociología, psicología social, psicoanálisis y vida.

La investigación de Virginia es publicada como un apéndice a la primera edición del reporte Unesco-Anhembi, y ya ni siquiera figura en la segunda edición.

Borramiento, silenciamiento.

Ya Ferenczi decía que no hay estructuración sin trauma y recordaba que el trauma desorganiza el psiquismo. El trauma desestructurante provoca pasividad y parálisis completa de la espontaneidad. Trauma sistemático del no reconocimiento, de la no existencia. Exige testimonio.

Es hora de mirar hacia adentro.

Virginia, pionera de la sociología brasileña y de las investigaciones respecto del preconceito racial. Primera mujer en recostarse en un diván para hacer la formación de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) en América Latina. Primera psicoanalista brasileña

no-médica. Presencia en los orígenes de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo (SBPSP). Fundadora de la Sociedad de Psicoanálisis de Brasilia (SPB), un sueño que logró realizar, una mujer fuerte y de vitalidad sin igual, según lo que escuchamos por parte de aquellos que convivieron con ella.

Tenemos la sensación de que la parte negra de Virginia resultó adormecida a lo largo de ese período y tan solo reapareció al final de su vida, tal como sucedió en Freud, que solo en la segunda parte de su *Moisés y el monoteísmo* (1939 [1934-1938]/2018) pudo aproximarse a su historia y a las implicancias de su identidad.

De la mirada extranjera del amigo<sup>3</sup>, nos llega la reflexión de una psicoanalista que, en 1964, al observar que sus pacientes empeoraban luego de cierta mejoría, nos habla de una situación interna en la que

en lugar de sentirse culpables por los ataques y daños que en la fantasía se hacen a sí mismos y sus objetos, se sienten ansiosos y desesperados frente a un objeto cuyo único propósito es forzarlos a sentirse culpables, no merecedores de nada bueno, obligados a compartir sus bienes con él. Tras la proyección de sus propios sentimientos de culpa en sus objetos, los pacientes se ven perseguidos por ellos; en su fantasía, su único objetivo es culpabilizarlos, lo cual los obliga a compartir beneficios con los objetos. La culpa proyectada, de la cual el paciente no tiene consciencia, es lo que designo como culpa persecutoria. (Bicudo, 1964, p. 358)

Difícil no pensar en las tramas raciales inconscientes.

Existen cosas en el mundo que son del orden del hacer..., no del hablar.

Inevitable recordar aquí, nuevamente, las preguntas de Jurema Werneck, también mujer negra y la mayor representante de Amnistía Internacional de Brasil, sobre lo que representó la muerte de Marielle Franco:

¿Pueden siquiera imaginar lo que le costó a la favela producir a esa mujer? ¿Cuánta gente fue preciso movilizar para que ella pudiera ser lo que era? ¿Cuánta energía fue interrumpida con ese atentado? Fue el morro el que generó esa mujer brillante. (Werneck, citada en Silva, 14 de abril de 2018, párr. 4)

## REFERENCIAS

- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. San Pablo: Sueli Carneiro-Pólen.
- Bicudo, V. L. (1955). Atitudes dos alunos dos grupos escolares de São Paulo em relação com a cor de seus colegas. En R. Bastide y F. Fernandes (org.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: Ensaio sociológico as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo* (pp. 227-310). San Pablo: Anhembi.
- Bicudo, V. L. (1964). Persecutory guilt and ego restrictions: Characterization of a pre-depressive position. *The International Journal of Psychoanalysis*, 45, 358-363.
- Bicudo, V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. San Pablo: Sociología y Política. (Trabajo original publicado en 1945).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia. (Trabajo original publicado en 1952).
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1939 [1934-1938]).
- Santo, E., Silva, M. V., Soares, J., Miranda, J. J. y Viana, O. L. (2018). Virginia Leone Bicudo: Uma pioneira da psicanálise brasileira. En F. Baló (ed.), *Psicanálise e racismo: Interpretações a partir de quarto de despejo* (pp. 85-102). Belo Horizonte: Relicário.
- Silva, A. F. (14 de abril de 2018). Jurema Werneck: A voz da resistência. *Portal Geledés*. Disponible en: <https://www.geledés.org.br/jurema-werneck-voz-da-resistencia/>

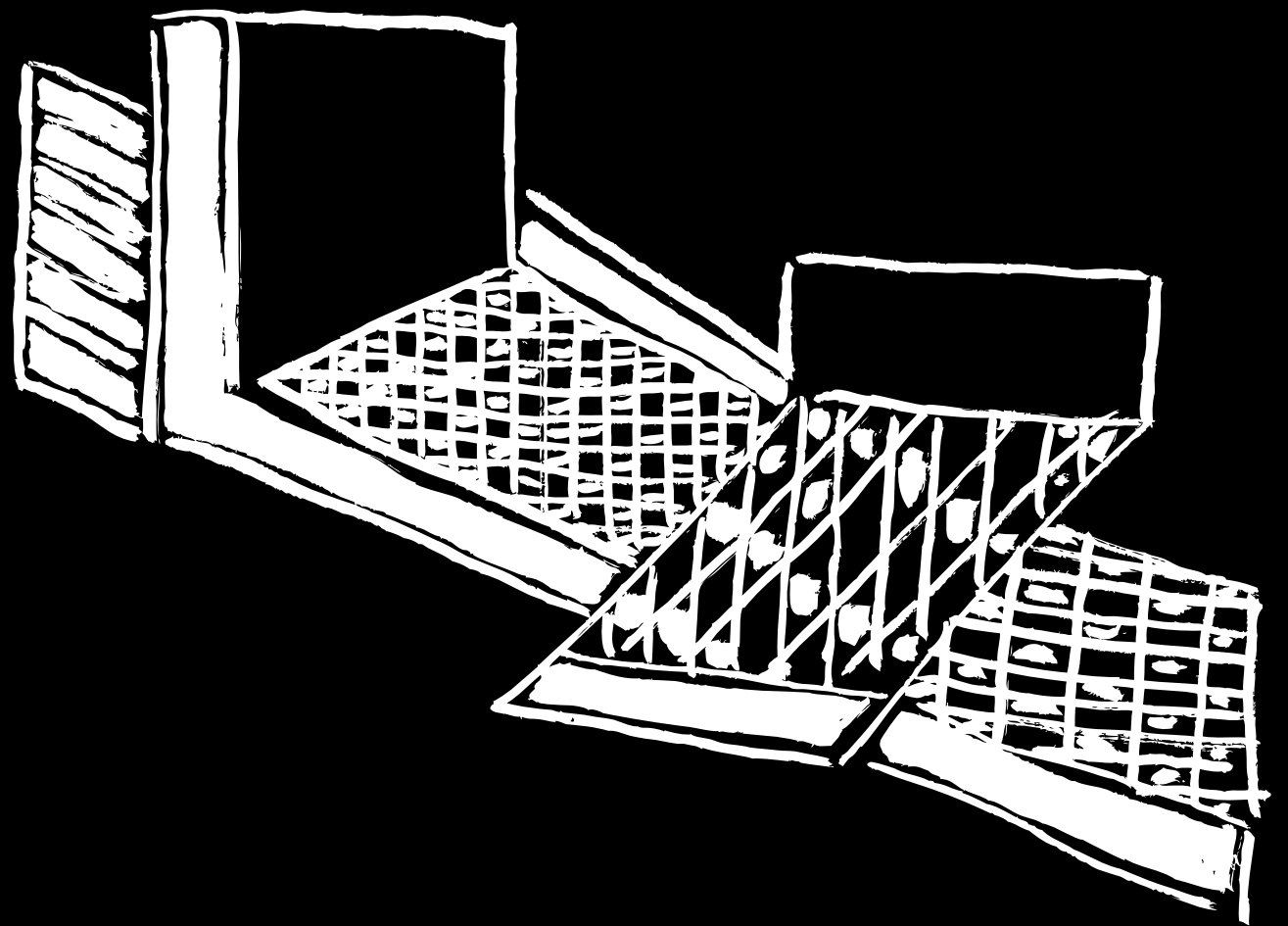
2. En 1989, Kimberlé Crenshaw acuña el término interseccionalidad.

3. En el encuentro Olhares sobre Virginia Leone Bicudo, organizado en octubre de 2020 por el psicoanalista Carlos Frausino con el apoyo de la Dirección Científica de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPB), el psicoanalista venezolano Jean Marc Tauszik fue invitado como investigador del psicoanálisis latinoamericano y brasileño para acercarnos una mirada sobre Virginia desde fuera de Brasil.

# Incidente

*Cromatismos  
normatizadores*

pp. 136-153



## » Los ruidos interminables de la fiesta: Capital mito-simbólico y asignación de género

La fiesta era un té de revelación del sexo del bebé. Como viñeta de un revelador fenómeno contemporáneo, describo el momento cuando soy absorbido por un video en Instagram en el que se exponen aspectos de la vida erótica de diferentes generaciones de una familia, en gran medida inconscientemente, en Internet.

Probablemente, en breve el video también sería absorbido por el volumen de informaciones de la red, y a la sociedad del espectáculo ya no le importarán las imágenes y los registros efímeros del momento exacto en el cual, delante del padre, la madre, los abuelos maternos y paternos, el hermano y la futura madrina, el globo estalla y una lluvia de confites azules cae sobre todos, todas, todxs, causando una pequeña conmoción familiar al anunciar el sexo de la criatura que, en algunos meses, nacería. Azul: ¡es un varón!

### El video

La mirada del analista, más allá de la curiosidad burlesca, observa detalles de la escena.

Vestido de camisa azul marino y pantalón azul claro, al percibir que la lluvia de confites indica la llegada de un varón, el joven padre salta frenéticamente suspendido sobre el cuello de la esposa, brama de manera alucinada y hace recordar los movimientos de las barras organizadas en el momento exacto del gol. Hace movimientos vibrátiles con el brazo flexionado impulsando el codo en dirección a la panza, vociferando repetidamente la expresión “ahaaa, uhuuu”. Celebra, en aparente trance, al lado de la mujer que llora.

La explicación del llanto de la madre parece obvia. Es natural que ella lllore al descubrir que será, una vez más, “madre de varón”, hecho previsible en un evento milimétricamente programado para desencadenar emociones fuertes y reacciones apasionadas.

En el borde inferior del video, el hermano cinco años mayor –indiferente a la noticia del sexo del hermanito– ataca la mesa de dulces devorando preparaciones hechas con confites azules o rosas.

Finalmente, mientras el abuelo paterno, lagrimeando, abraza y celebra con el joven padre, su hijo, la llegada de otro varón más, la abuela paterna, con una alegre blusa de furioso rosa, parece notar la perplejidad disfrazada en el rostro de la madre, su nuera, en una especie de estupor catatónico. Va hasta donde está ella y, ante su semblante enigmático, la indaga: “¿Está todo bien, querida?”. El psicoanalista no oye la respuesta interrumpida por el corte del video.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.



↑

Intervalos  
(mientras  
respiro)  
2004  
Oscar  
Muñoz

### Problematizando el género con Jean Laplanche

El debate sobre género es complejo y recorre diferentes campos de saber.

Indudablemente, los aportes de los estudios feministas y de la teoría *queer* resitúan las teorías psicoanalíticas y también las hipótesis neurobiológicas sobre el tema.

Laplanche (2003/2015) se preguntó: “¿Introducir el género en psicoanálisis sería establecer un pacto con aquellos que quieren desalentar la teoría freudiana? ¿O sería, paradójicamente, un medio de reafirmar, al contrario, el enemigo íntimo del género, lo Sexual?” (p. 162). Lo Sexual, con s mayúscula, es referido como múltiple y polimorfo:

Descubrimiento fundamental de Freud, se fundamenta en la represión, en el inconsciente, en la fantasía. Es el objeto del psicoanálisis. [...] Lo Sexual, para Freud, es, pues, exterior o incluso anterior a la diferencia de los sexos, por no decir a la diferencia de los géneros: es oral, anal, paragenital. (pp. 155-157)

Alonso (2016) recorre el camino reflexivo de Laplanche y concluye que “se debe incluir el concepto de género en el psicoanálisis, aunque con dos condiciones: recuperar la sexualidad y problematizar el concepto” (p. 83). Con este fin, se retoma aquí el nacimiento de la expresión *género*, a mediados de los años cincuenta, en el contexto de la sexología del psicopediatra John Money, su apropiación posterior por Robert Stoller y las consecuencias –o confusiones– que el debate enfrenta desde aquel momento.

Person y Ovesey (1983) revisan el surgimiento del concepto, partiendo de la primera proposición de Money y de la curiosa revisión que él hace, años después, al darse cuenta de la idealización que contiene. Se refiere a su primera conceptualización como “mi torre de mar-



fil ideal” (Money, 1955, citado en Person y Ovesey, 1983, p. 205), en la que, para diferenciar sexo y género, crea la noción de “rol de género” (*gender role*) como

todo aquello que alguien dice o hace con la intención de revelar y afirmar su condición de niño o niña, hombre o mujer. *Esto incluirá la sexualidad, en el sentido del erotismo, pero no se restringirá a ella.* El rol de género podrá aprehenderse en la observación: de los gestos y modos en general (*general mannerisms*), de la manera de andar, moverse (*deportment*) y comportarse frente a las miradas de los otros (*demeanor*), de los comentarios casuales proferidos o del tipo de asunto escogido espontáneamente; del contenido de sueños, devaneos y fantasías; de las respuestas a preguntas indirectas o *tests* proyectivos; de la evidencia de prácticas eróticas específicas, y, finalmente, de la respuesta del individuo a la indagación directa. (p. 205; itálicas mías)

En la lectura de Person y Ovesey, tal conceptualización pretendía deshacer confusiones entre “el sexo de la genitalidad, incluyendo su actividad erótica, y *los roles y actitudes sexuales –no eróticos y no genitales– prescritos culturalmente e históricamente*” (p. 205; itálicas mías).

Aquí nos interesa exactamente retomar lo que serían (y qué sentidos conservarían) tales “roles y actitudes”. Y lo hacemos para evidenciar cómo las construcciones culturales circunstanciales son muchas veces importadas a las teorías psicoanalíticas, instaladas en su núcleo y asimiladas acriticamente como categorías universales, proceso que ocurre también en otros campos, como el derecho, la pedagogía y la medicina (recordemos la psicopediatría de John Money, encargada de las problemáticas directrices de definición de los sexos en los bebés intersexuales)<sup>1</sup>.

La requisitoria de una ontología del género (o del sexo), consciente o inconsciente, explícita o disimulada, escamotearía la fragilidad de construcciones teóricas erigidas sobre conceptos que son por sí mismos imprecisos, como las nociones de masculino y femenino, y la consiguiente noción de género, cuando este es entendido como polaridad, en un registro binario, naturalizado y conflictivo, como el propuesto por Money en el ejemplo antes citado<sup>2</sup>.

## Género: ¿Conflictivo o aconflictivo? ¿Plural o dual?

Para Laplanche (2003/2015), “el término capital para definir el género [...] es asignación. Asignación subraya la primacía del otro en el proceso” (p. 166). Retomar la teoría de la seducción generalizada –“la primacía del otro”– como motor de la asignación de género (y, tal vez, de la construcción del sexo) nos parece esencial al psicoanálisis, tanto por incluir el inconsciente en estos procesos como por establecer un puente entre el género, una categoría social y la teoría sexual. “Posicionar el concepto de género en la teoría sexual supone tener previamente una teoría psicoanalítica sobre la ‘apropiación’ o ‘metabolización’ que la criatura realiza de lo que viene de afuera” (Dejours, 6 de septiembre de 2006, párr. 8).

1. Para más informaciones sobre el tema, ver: Preciado (2004/2014a); Kessler (1998/2002).

2. En una perspectiva biopolítica, Preciado (2004/2014b) desestabiliza las *ontologías* de sexo y género, contraponiendo las tentativas de naturalización al afirmar: “Los roles y las prácticas sexuales, que naturalmente se atribuyen a los géneros masculino y femenino, son un conjunto arbitrario de regulaciones inscritas en los cuerpos que aseguran la explotación material de un sexo sobre el otro. [...] El sistema sexo/género es un sistema de escritura. El cuerpo es un texto socialmente construido, un archivo orgánico de la historia de la humanidad como historia de la producción-reproducción sexual, en la que ciertos códigos se naturalizan, otros quedan elípticos y otros son sistemáticamente eliminados o tachados. La (hetero)sexualidad, lejos de surgir espontáneamente de cada cuerpo recién nacido, debe reinscribirse o reinstituirse a través de operaciones constantes de repetición y de recitación de los códigos (masculino y femenino) socialmente investidos como naturales” (p. 26). En el ámbito del psicoanálisis, Freud (1905/2016) dejó importantes contribuciones en el sentido de la desnaturalización de la sexualidad. Posiblemente la más inequívoca sea la diferenciación entre la pulsión sexual y el instinto animal, establecida en su clásica proposición de que la ligazón entre la pulsión y el objeto sexual sería mucho menos estrecha de lo que supone el sentido común. Propone que entre pulsión sexual y objeto sexual “no hay sino una soldadura, que corramos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. [...] Probablemente, la pulsión es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de éste” (p. 38). [N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y las siguientes corresponde, respectivamente, a las p. 134, p. 132, p. 200 y p. 200 de: Freud, S. (1979). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905)]. Sigue avanzando al discutir el carácter no naturalizado del deseo sexual, en sus direcciones homo o heterosexual: “En el sentido del psicoanálisis, entonces, ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento” (p. 20). Por último, también las imprecisiones conceptuales relacionadas con los términos *masculino* y *femenino* son señaladas por Freud. Dirá que “en la ciencia se cuentan entre los más confusos [...] en el sentido de *actividad* y *pasividad*, o en el sentido *biológico*, o en el *sociológico*” (p. 139), y que “en el caso de los seres humanos no hallamos una virilidad o una femineidad puras en sentido psicológico ni en sentido biológico. Más bien, todo individuo exhibe una mezcla” (p. 298). Agregaré, en 1925, que “todos los individuos humanos, a consecuencia de su disposición (constitucional) bisexual, y de la herencia cruzada, reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y la femineidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto. [N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 276 de: Freud, S. (1979). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925)].

En la concepción de Laplanche, esta “asignación que viene del otro” es determinada por el “círculo restringido del *socius* –a través de agentes como padres, madres, profesores, médicos–, y no por la sociedad como un todo” (Alonso, 2016, p. 87). Por medio de ellos, las definiciones de macho y hembra, hombre y mujer, masculino y femenino se transmitirían a toda nueva criatura, en una red de mensajes conscientes y preconscientes. Sería también por medio de este círculo próximo que la criatura tendría su propio género inicialmente designado por la nominación (“Sos Juan, ¡un niño!”. “Sos María, ¡una niña!”). Ambos mensajes –lo que significa ser hombre o mujer y cuál sexo/género se atribuye a la criatura– serían partes de un código que, supuestamente, indicaría al sujeto cómo alcanzar una posición sexual definida en la sociedad y en la cultura.

Pero Laplanche (2003/2015) avanza y agrega que a estas comunicaciones conscientes y preconscientes les sucederían una serie de otros mensajes o incluso “un bombardeo de mensajes” (p. 167) que volverían la comunicación, que se pretendía objetiva y clara, enigmática y carente de una traducción<sup>3</sup>.

Es a consecuencia de esta tensión que Dejours (6 de septiembre de 2006) otorga al género propuesto por Laplanche el *status* de una categoría psíquica, “el género de la criatura, y no de la sociedad” (párr. 7). Género como resultado del “trabajo psíquico específico y activo que la criatura lanza en respuesta a un mensaje o a una serie de mensajes. Trabajo psíquico que, proveniente de la categoría de la traducción, nos aleja de la internalización tan apreciada por los sociólogos” (párr. 9).

A diferencia de Stoller, que postuló un “núcleo de identidad de género” conflictivo, fruto de una convicción biológica precoz que llevaría a la criatura a autodefinirse como hombre/mujer antes de definirse como masculino/femenino (Cossi, 2018), y que propone una asignación de género centrada en el “nombre”, Laplanche (2003/2015) teoriza un proceso conflictivo atravesado por el inconsciente y establecido en diferentes vías:

En la teoría de la seducción generalizada [...] insistí esencialmente en el código del apego, en el modo en que él se vehiculiza por los cuidados corporales. [...] Hoy intento dar un segundo paso, [...] también existe el código social, la lengua social, [...] también portadora de muchos “ruidos”, todos aquellos que traen los adultos próximos –padres, abuelos, hermanos–, sus fantasías, sus expectativas inconscientes o preconscientes. Un padre puede designar conscientemente el género masculino para el hijo, pero puede haber esperado una niña o incluso desear inconscientemente penetrar a la niña. A fin de cuentas, está muy mal explorado este campo de la relación inconsciente de los padres con sus hijos. (pp. 168-169)

Dejours agrega incluso que “cuando los adultos atribuyen un género a una criatura, ellos mismos no saben exactamente lo que entienden por macho o hembra, masculino o femenino, hombre o mujer” (Dejours citado en Alonso, 2016, p. 87).

Insertos en los mensajes enviados a la criatura, están también todas las dudas, ambigüedades, incertidumbres y los residuos de los conflictos internos de los adultos. “Es fácil significar a una criatura que él es un hombre. *Pero ¿qué quiere decir ser un hombre para el adulto que pronuncia esta asignación?*” (Dejours, citado en Alonso, 2016, p. 87; itálicas mías).

A través del pensamiento de Dejours, una cuestión mayor se dirige a la teorización psicoanalítica: ¿qué quiere decir ser hombre o mujer, masculino o femenino, para el psicoanalista que se vale de esta conceptualización?

¿Qué tipo de adhesión se realiza al admitir la lógica binaria como suficiente para pensar en las innumerables manifestaciones del erotismo humano? ¿O, en otras palabras, para organizar las expresiones de lo Sexual en dos categorías definidas y pretendidamente bien constituidas?

3. “Yo nunca dije –pienso no haber dicho nunca– que hay mensajes inconscientes de los padres. Al contrario, creo que existen mensajes preconscientes-conscientes (PCs-Cs) y que el inconsciente parental es como el “ruido” –en el sentido de la teoría de la comunicación– que viene a interferir y comprometer el mensaje preconsciente-consciente” (Laplanche, 2003/2015, p. 168).

Independientemente de que la respuesta a estas cuestiones se apoye en proposiciones psicoanalíticas clásicas, como los pares *activo/pasivo*, *fálico/castrado*, *masculino/femenino*, o de que se recorra las teorizaciones posteriores que proponen desdoblamientos en el psiquismo de la sexualidad infantil, ¿no habría, en última instancia, una represión teórica de la proposición freudiana más radical –el potencial perverso polimorfo de la sexualidad humana–, representada por Laplanche como lo Sexual, en nombre de una alianza con los “roles y actitudes” postulados por Money en 1955?

¿En nombre de qué la teoría psicoanalítica debería prescindir de su proposición –o descubrimiento fundamental– para postular una organización del erotismo humano en categorías binarias pretendidamente universales? ¿Tendríamos matrices clínicas suficientes para justificar el requisito de una organización psíquica necesariamente asentada en caminos universales, asociados a desarrollos fijos y previsibles de lo que entendemos como fase fálica, complejo de Edipo y complejo de castración? ¿Con qué estrato de la cultura y del poder estaría pactando el psicoanálisis, y en nombre de qué?

En síntesis, si consideramos a los diferentes autores involucrados en la asignación de género, la espesa trama conflictiva y fantasmática inherente a cada uno de ellos, y el largo y singular camino de la criatura en la metabolización y simbolización de los mensajes enigmáticos que se le envían, ¿no tendríamos que ampliar nuestra escucha clínica en dirección a posibilidades menos consolidadas o *normalizadas* de las expresiones humanas de lo Sexual?

¿No sería eso lo que los nuevos desarrollos de las luchas sociales por la diversidad sexual, así como las voluptuosas producciones académicas de la teoría *queer*, han comunicado?

## Escuelas preocupadas, familias cuidadosas y médicos misteriosos: Dolorosos *après coup*

Retomo brevemente algunos recortes clínicos y el fragmento de un ensayo de Paul B. Preciado (2020) para el periódico francés *Libération* como ilustración de los desafíos del camino traductor y simbolizante recorrido por individuos que no se adecuan a los patrones binarios de sexo y género.

En los recortes, me refiero a situaciones usuales, incluyendo las preocupaciones de la escuela y de la familia en relación con las expresiones eróticas infantiles, y a las consiguientes tentativas de abordaje terapéutico de la cuestión.

En el primero de ellos, fue por recomendación de la escuela –preocupada por la preferencia de cierto niño por “estar siempre con las niñas” – que los padres de Adriano lo llevaron a consultar a un psicólogo. “Para mí era un *médico misterioso*”, dijo el paciente, ahora adulto (Leite, 8 de agosto de 2020, p. 14).

Tras años de análisis, Adriano describe con precisión el momento de su infancia en el que diferentes experiencias eróticas se precipitaron en torno de un saber. Fue cuando aguardaba en la sala de espera del psicólogo y vio salir de allí a otra criatura de su escuela. “Era el niño que sufría *bullying* en el colegio porque besaba a otros niños. ¡Era el otro niño-maricón de la escuela! En ese momento entendí todo, por qué estaba yo ahí” (p. 14).

El *bullying* violento sufrido por el compañero y proyectado sobre él, que pasa a percibir mejor el *bullying* más sutil que también recibía de los compañeros y que ahora –de cierta manera– partía de la *preocupación* de la escuela y del *celo* de sus padres.

El paciente recuerda su atención psicológica en la infancia como acogedora y productiva. Esta contuvo las angustias del niño, vividas de manera solitaria y con gran ansiedad. En la red asociativa despertada por el encuentro en la sala de espera, Adriano evoca el homoeerotismo precoz y vigoroso, y la ansiedad despertada “por saber que estaba equivocado lo que sentía”. Estaban aún la fascinación y la identificación por el universo femenino de la madre, que fue transformándose de algo natural y espontáneo en un problema. “Siempre me gustó estar con ella, la más interesante, más bonita. Mucho de mi personalidad tiene que ver con ella: la estética, los intereses, la manera en que se relaciona con las personas” (p. 12).

Es evidente la dificultad inherente al proceso de escucha del niño. Por un lado, la im-

portancia de que las cuestiones relativas a la metabolización de su erotismo, en lo que contenía de enigmático y ansiogénico, fuesen consideradas. Por otro, la problematización de comportamientos y actitudes del paciente –entendidos en la época por el *socius* como “no adecuados para un niño”, en algunos momentos validados por el psicólogo– parece instaurar o por lo menos reforzar las nociones de problema, patología (*médico misterioso*) e injuria (*niño-maricón*) en el psiquismo del paciente.

Percibo en el juego transferencia/contratransferencia del análisis de Adriano algo que me recuerda las proposiciones freudianas sobre el surgimiento de la introspección en el niño, al confrontar las teorías sexuales infantiles y la explicación de los adultos (Freud, 1908/2015, pp. 391-411).

Desconfiado, pero muy atento y sagaz, Adriano parece rastrear los movimientos del analista: prioridades de escucha, interpretaciones, actitudes. Verifica si hay espacio para elaborar algo visceral, íntimo, en parte consciente, en parte no.

A su vez, el analista intenta discriminar lo que sería de hecho esencial para la travesía analítica de Adriano, y que por eso no podría dejar de considerarse en el proceso analítico, de lo que sería una imposición normativa, posiblemente injuriosa, sobre los caminos recorridos por lo Sexual. El analista está atento para no repetir aquello acerca de lo que Laplanche nos alerta al teorizar sobre “los ruidos del inconsciente parental en la constitución erótica del sujeto: el análisis como ‘retraumatizante’, ‘alienante’ de la verdad íntima, cómplice de la verdad natural de los sexos” (Leite, 8 de agosto de 2020, p. 28).

En el segundo recorte retomado aquí, la “verdad natural de los sexos” también fue perseguida por la familia de Brutus, otro paciente para quien el análisis es un espacio de traducción y simbolización de experiencias enigmáticas.

Curiosamente, la vida infantil de Brutus también tendría un *médico misterioso*, el enigmático Dr. X, a quien fuera llevado por su madre para un “tratamiento extraño”. “Lo recuerdo como si fuese hoy. Tenía como mucho siete, ocho años [...]. Aquella jeringa enorme. Todo me parecía tan grande. Era una inyección de testosterona” (p. 21).

De esa época, otros recuerdos. Tal como sucediera con Adriano, memorias y registros de angustia y sufrimiento psíquico asociados a las primeras identificaciones y a los enigmas sobre hombre/mujer, masculino/femenino y toda la mezcla intermedia o apartada de tales polarizaciones que podemos suponer. La postura preocupada de la familia lo intrigaba por no entender qué había de equivocado en él: “Recuerdo que había en casa una conversación entre mis padres” (p. 21). En la contratransferencia, la percepción y el intento de elaboración de momentos de irritación del analista permitían identificar aspectos de un “masculino falseado”, como un reflejo de lo que Brutus “intentaba ser” para satisfacer posiblemente demandas enigmáticas de un otro.

El develamiento de fantasías en ambos análisis recae, de manera parecida, en regímenes conflictivos acompañados de mucho dolor, en los que la dirección de la energía libidinal parece encontrar recurrentemente reprobación. Si seguimos a Laplanche, las vivencias homoeróticas o identificaciones con roles de género implantados por el “ruido de inconsciente” de este *socius* serían conflictivamente confrontadas por él mismo, a lo largo de manifestaciones de desaprobación o preocupación –padres, escuelas y médicos preocupados–, exigiendo de la criatura la elaboración de la tensión existente.

Frases como “desde muy temprano yo sabía que algo errado tenía que ver con mi sexualidad” o “no entendía por qué no podía ser la ‘hija’ de mi madre” abren un camino para la elaboración de angustias relacionadas a las expresiones de lo Sexual en la vida adulta.

El filósofo Paul B. Preciado (2019/2020) reconstruye en el artículo “¿Quién defiende al niño *queer*?” algo semejante, vivido por él en su infancia:

Recuerdo el día en el que, en mi colegio de monjas Reparadoras, la madre Pilar nos pidió que dibujáramos nuestra familia en el futuro. Tenía siete años. Me dibujé en pareja con mi mejor amiga Marta, con tres hijos y varios gatos y perros.

Yo había diseñado mi propia utopía sexual en la que reinaban el amor libre, la procreación colectivizada, y en la que los animales gozaban de estatuto político humano.

Pocos días después, el colegio envió una carta a mi casa aconsejando a mis padres que me llevaran a visitar a un psiquiatra para atajar cuanto antes un problema de identificación sexual. La visita al psiquiatra vino acompañada de fuertes represalias. Del desprecio de mi padre y de la vergüenza y la culpabilidad de mi madre. Se extendió en el colegio la idea de que yo era lesbiana [...], “pura tortillera”, me decían [...]. Tuve padre y madre, y, sin embargo, no fueron capaces de protegerme de la represión, del oprobio, de la exclusión ni de la violencia<sup>4</sup>. (p. 71-72)

Relatos como el de Preciado no son raros en la clínica de personas que no se identifican como cisgéneros o heterosexuales. La metabolización de los mensajes enigmáticos, según lo propuesto por Dejours, no se restringe a la infancia. Dolorosos *après coup* se instalan cada vez que el prejuicio y la violencia homofóbica o transfóbica relanzan las cuestiones conflictivas, o incluso en otras situaciones psíquicas, como la relatada por Julio, paciente que a los 45 años retoma un largo proceso de análisis anteriormente interrumpido. A pesar de una vida previa de gran libertad erótica y de un casamiento satisfactorio con otro hombre, el paciente es tomado, tras un episodio de insulto virtual, por angustias violentas acerca del propio homoerotismo, vivido ahora de manera persecutoria, como si pudiese ser blanco en cualquier momento de ataques y acusaciones. El choque de lo pulsional con la reacción hostil del entorno se encuentra en el núcleo de este doloroso *après coup* de experiencias infantiles traumáticas.

Preciado (2020), también en el artículo sobre el “niño *queer*”, arroja luz sobre el modo en que el erotismo infantil es manipulado para mantener el *statu quo* de lo que llama “la nación heterosexual” (p. 64). Por medio de las nociones foucaultianas de biopolítica y norma, revela el “insidioso dispositivo pedagógico” (p. 64) que transforma a la criatura en “lugar de proyección de todos los fantasmas, la coartada que permite al adulto naturalizar la norma” (p. 64).

La idea de un “niño *queer*” tiene el efecto provocador de poner en cuestión la idea opuesta, la de la existencia de una “criatura heterosexual” a ser protegida por el Estado y por la familia. A final de cuentas, ¿tendría sentido encuadrar a las criaturas en categorías eróticas rígidas y definitivas?

¿Cómo pensar en la posibilidad de una escucha analítica de niños y adolescentes que no sustente insidiosamente un régimen sexual binario, contrario al polimorfismo erótico que el propio análisis ayudó a revelar?

Preciado remata: “Aunque tuve un padre y una madre, la ideología de la diferencia sexual y de la heterosexualidad normativa me privó de ellos” (p. 65). Resta saber en qué medida la misma ideología ha privado a personas del derecho a un psicoanalista que las escuche en su singularidad, sin la pretensión insidiosa de “normalizarlas”.

## Filósofos transexuales, escritoras feministas y artistas valientes

Según Alonso (2016):

El plano de la cultura entra en la construcción del género ofreciendo códigos de traducción que permitirán a la criatura traducir los mensajes enigmáticos. Entre los códigos de traducción, Laplanche incluirá los mapas mito-simbólicos que sirven para vincular y al mismo tiempo reprimir lo Sexual. Para el autor, el capital mito-simbólico tiene un lugar importante, aunque él mismo advierta sobre la ceguera en la que podemos quedar si no nos interrogamos sobre cuáles son las formaciones que, en el Occidente de nuestros días actuales, ejercen la función mito-simbólica. Ceguera a la que, según el autor, el psicoanálisis nos habría condenado al intentar imponer como único mito contemporáneo versiones nacidas de la concepción falocéntrica freudiana y lacaniana. (pp. 87-88)

4. N. del T.: La cita corresponde a las pp. 64-65 de: Preciado, P. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.

El punto de vista de Laplanche introducido por Alonso (2016) nos convoca a pensar cuáles manifestaciones de la cultura actual han transformado nuestro capital mito-simbólico y han ampliado las posibilidades de expresión de lo Sexual en la vida adulta.

Chnaiderman (2019), en un análisis sobre el documental *Bixa travesty* (Goifman, Mab y Priscilla, 2018), acerca de la cantante transexual negra Linn da Quebrada, utiliza la noción de Sexual según Laplanche como fuente para la comprensión de la diversidad sexual. Al describir la relación de amistad entre Linn y Jup presentada en el filme, afirma:

La relación de Linn con Jup sucede siempre lúdicamente, danzarinamente. Jup es una trans, gorda y desencajada. Ambas hablan del esfuerzo por no ser apenas graciosas. [...] En Linn y en Jup, en sus juegos, en el humor, en las coreografías, lo que vemos es una sexualidad regida por lo Sexual, término que Laplanche (2015) concibe como aquello que para Freud es anterior “a la diferencia de los sexos, por no decir a la diferencia de los géneros”. (p. 261)

Aquí es posible encontrar tres ejemplos de acciones con potencial de transformación del capital mito-simbólico, capaces de ofrecer nuevos códigos de traducción de lo Sexual<sup>5</sup>.

Primero, el análisis psicoanalítico en sí, de Chnaiderman (2019), que se aparta de la patologización para ampliar la comprensión de la transexualidad y del género. Según ella, “reducir la sexualidad trans a lo pregenital sería patologizar una elección que no obedece a la anatomía. Sería hacer lo que el DSM hizo y hace, es decir, considerar el transexualismo como enfermedad a curar” (p. 261).

Segundo, la película *Bixa travesty* (Goifman, Mab y Priscilla, 2018), en tanto producción cultural que deshace estereotipos y preconceptos al dar voz a las personas trans y negras, crea posibilidades de nuevas comprensiones de la subjetividad humana. En este sentido, varias otras producciones cinematográficas y televisivas han sido fundamentales, como, por ejemplo, *De gravata e unha vermelha* (Pinheiro y Chnaiderman, 2015), *Laerte-se* (Côrte, Vianna, Barbosa y Brum, 2017), *Liberdade de gênero* (Jardim, 2016), etc.

Por último, la propia potencia del trabajo de *performance* y composición de Linn da Quebrada y de otros innumerables artistas LGBTQIA+, que rompen por medio del arte las fronteras preestablecidas del género binario y el silenciamiento compulsivo de sus experiencias eróticas y de los procesos de simbolización de sus vivencias corporales singulares, y enriquecen gradualmente el capital mito-simbólico de la actualidad.

La importancia de esta presencia en el espacio público –que aumenta las posibilidades simbólicas para conflictos internos silenciados por el *socius*, según Laplanche, y revela la violencia social de los prejuicios– puede percibirse en innumerables composiciones y expresiones de artistas LGBTQIA+, como las siguientes:

Ella creía en colores, en el aroma de las flores  
y que los remedios también curaban dolores.  
Vestía de niño el tiempo entero,  
quería ser doncella y no guerrero.

5. Sobre ese capital mito-simbólico, Alonso (2016) retoma al Laplanche de Problemáticas 2: Castración. *Simbolizaciones* (1980) y *Entre seducción e inspiración: El hombre* (1999): “Laplanche plantea algunas cuestiones: ¿cuánto de esa lógica (fálica) sobra en lo masculino-femenino? ¿Cuánto de ella se mantiene a lo largo de la vida? Estamos acostumbrados a pensar la sexualidad en una lógica binaria masculino-femenino, pero no necesariamente tendría que ser así, lo que plantea un nuevo interrogante: ¿la universalidad del Complejo de Castración en su oposición lógica fálico-castrado es ineludible? [...] ¿no existen modelos de simbolización más flexibles, más múltiples, más ambivalentes? En el libro *Castración. Simbolizaciones*, Laplanche establece una oposición entre lo simbólico y lo pensado como mito único y las simbolizaciones puras. Esa temática es retomada en 1997, en el trabajo sobre los mitos, en el que el autor afirmará: ‘A pesar de la irresistible conquista del mundo por el binarismo, es bueno recordar que este auge es contingente al compararlo con tantas civilizaciones en las que los mitos fundadores no son binarios y sí plurales, aceptando la ambivalencia en lugar de apostar todo a la diferencia’. Y: ‘en cuanto a Freud, y Lacan después, erigen el complejo de castración como un Universal del psicoanálisis –tal vez más universal aun que el de Edipo–, el trabajo de los etnólogos no ha cesado de demostrar que los mitos y rituales de corte, de cercenamiento o de circuncisión, poseen un significado mucho menos unívoco que esa lógica fálico-binaria en la cual la versión moderna quiso acantonarse, sea psicoanalítica o postpsicoanalítica. Con Roheim, Bettelheim, y también con Groddeck, lo que se perfila es la vía de simbolizaciones menos fijas, eventualmente ambivalentes y hasta contradictorias” (pp. 88-89).

*¡Puf, qué niña extraña!  
¿Lo que tiene entre las piernas es lombriz o araña?  
Pero nadie oía ni veía  
todo lo que esa mina sufría.*

*Ella crecía,  
crecía.  
Pero no entendía,  
no entendía  
por qué hicieron de ella  
una fiera  
negro de favela  
tronco manto gacela.*

*Pero no todo había acabado, había expectación  
sabía de un lugar que vendía transformación  
y con muchos rezos y genuflexiones  
pasó noches en vela y oraciones<sup>6</sup>.  
(Guél, 2017, 55s-1m 35s)*

*De noche por las veredas  
andando de esquina en esquina  
no es hombre ni mujer  
es una traba femenina.  
Paró entre unos edificios,  
mostró todos sus orificios.  
Ella es diva de albañal,  
su cuerpo es una ocupación.*

*Es favela, garaje, cloaca,  
y para su disgusto  
está siempre en deconstrucción.*

*En las calles, en sordina  
es donde hace su salario  
alquila el cuerpo al pobre,  
rico, endeudado, millonario.*

*No tiene Dios,  
ni patria amada,  
ni marido,  
ni patrón.  
El miedo aquí no forma parte de su vil vocabulario.*

*Ella es tan singular  
solo se contenta con plurales.  
Ella no quiere rollo,  
ella quiere paz.*

*Su secreto ignorado por todos y hasta el espejo.  
Su secreto ignorado por todos y hasta el espejo.  
Mujer<sup>7</sup>  
(Linn da Quebrada, 2017, 9s - 1m 53s)*

6. N. del T.: *Ela acreditava em cores, no cheiro das flores/ e que curativo também curasse dores./ Vestiam ela de menino o tempo inteiro, /ela queria ser a donzela e não o guerreiro./ Vish, que criança estranha! / O que tem entre as pernas é minhoca ou aranha? / Mas ninguém ouvia ou via/ o tanto que essa mina sofria/ Ela crescia, / crescia/ Mas não entendia, / não entendia./ Porque fizeram dela/ Uma fera/ Preto favelado/ Traveco alá gazela/ Mas não ta tudo acabado havia esperança/ Ela sabia de um lugar que vendia mudança/ E com muita prece e joelhos ao chão/ passou noites acordada só na oração.*

7. N. del T.: *De noite pelas calçadas/ andando de esquina em esquina/ não é homem nem mulher/ é uma traba feminina./ Parou entre uns edifícios, / mostrou todos os seus orifícios./ Ela é diva da sarjeta, / seu corpo é uma ocupação./ É favela, garagem, esgoto, / e pro seu desgosto/ tá sempre em desconstrução./ Nas ruas, pelas surdinas/ é onde faz o seu salário, / aluga o corpo a pobre, / rico, endividado, milionário./ Não tem Deus, / nem pátria amada, / nem marido, / nem patrão, / O medo aqui não faz parte do seu vil vocabulário, / Ela é tão singular/ só se contenta com plurais./ Ela não quer pau, / ela quer paz./ Seu segredo ignorado por todos e até pelo espelho, / Seu segredo ignorado por todos e até pelo espelho, / Mulher.*

Otro importante motor de las transformaciones de los códigos de traducción del género es la voluptuosa producción técnica de los estudios de género, incluido el feminismo en sus diferentes vertientes y la teoría *queer*, una profunda revisión de conceptos difundidos y cristalizados en la academia y en el psicoanálisis, incluida la propia epistemología de la diferencia sexual.

Preciado (2018) considera la introducción del concepto de género como marco de la primera autorreflexión ocurrida al interior de esta epistemología:

Es el comienzo del fin, la explosión del sexo-naturaleza [...]. Con la noción de género, el discurso médico deja en evidencia sus formaciones arbitrarias y su carácter constructivista, abriendo camino al mismo tiempo a nuevas formas de resistencia y acción política. Cuando hablo de una ruptura introducida por la noción de género, no pretendo designar el pasaje de un paradigma político a otro extremadamente diferente ni una ruptura epistemológica que provocaría una forma de discontinuidad radical. En verdad, me refiero a una superposición de camadas por medio de la cual se interrelacionan y superponen diferentes técnicas de producción y gestión de la vida. (pp. 123-124)

Tales reflexiones son el inicio de una construcción teórica que se desdoblará en la proposición de la existencia de un nuevo tipo de control de la sexualidad en el siglo XX: el régimen farmacopornográfico. Esta hipótesis será desarrollada por el filósofo en el libro *Testo yon-qui* (Preciado, 2018). Retomando la historia de la sexualidad, a través de Michael Foucault y Thomas Laqueur, Preciado propone nuevos dispositivos de la sexualidad, atravesados por la tecnología, con una enorme ampliación de la posibilidad de transformación protética (prótesis penianas, mamarias, *dildos*, etc.), quirúrgica y hormonal de los cuerpos.

La consecuencia más radical de esta producción teórica es la deconstrucción de cualquier hipótesis *naturalizante* en los dominios de la expresión erótica. En un diálogo con Judith Butler, Teresa De Lauretis y Donna Haraway, Preciado lleva sus proposiciones al extremo, en el sentido de la desnaturalización del sexo y el género.

## Azul y rosa, paleta limitada: Volviendo al té de revelación del sexo de los bebés

Luego del camino recorrido, retomar el video del té de revelación del sexo del futuro bebé evidencia cómo el azul y el rosa de la decoración y de los confites reservan una profunda y empobrecedora restricción a las posibilidades eróticas del ser humano. Elucida también la imposibilidad de comprender los sentidos ocultos en el grito del padre que celebra el sexo masculino del hijo como un gol. O incluso en la alegría lacrimosa del abuelo y en el estupor casi catatónico de la madre.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, los sentidos de estas elecciones, gestos y afectos conservarían las marcas del inconsciente de cada uno de los participantes, en una trama compleja que marcará el inconsciente de la criatura incluso antes del nacimiento. Y que, probablemente, producirá un “color psíquico” o un “color erótico” único y singular para este sujeto que se constituye.

Jenna Karvunidis, la estadounidense a quien se le adjudica la invención de los “tés de revelación”, dice en una entrevista reciente que se arrepiente y siente culpa por los rumbos que el juego ha tomado. “Cree que ese ritual atribuye una importancia excesiva al sexo biológico de una criatura. Hay una visión por detrás del té de revelación que refuerza una dicotomía peligrosa entre masculino y femenino” (Barifouse, 5 de diciembre de 2019, párr. 5).

Según ella, curiosamente, su hija “revelada” en el té de 2008,

es una niña que usa traje y no sigue los estereotipos asociados a las niñas. (párr. 29)

Ella no es transgénero, se identifica como niña. Solamente se expresa de una forma que no es tradicional. Ya se rapó el pelo, ahora está dejándose crecer. Es una criatura que hace cosas de criaturas. No corresponde ponerle un rótulo a eso. [...] Es ella quien le dice a la gente que no hay cosas de niños o de niñas y que existe una serie de géneros y sexualidades. No había pensado en eso antes. Nosotros oímos y asimilamos eso. Sería bueno que más padres hiciesen eso. (párr. 31)

El repertorio mito-simbólico de la humanidad parece rehacerse a cada minuto. Cabe al psicoanálisis tenerlo en consideración.

## Resumen

A partir de un breve relato sobre un evento contemporáneo, el té de revelación del sexo de los bebés, el autor discute los procesos de asignación de género y las recientes transformaciones del capital mito-simbólico de la sociedad. A partir de autores como J. Laplanche, C. Dejours, S. Alonso y P. B. Preciado, discute las posibilidades de expresión de lo Sexual en la vida adulta y sus repercusiones en la cultura.

**Descriptor:** Género. **Candidatos a descriptores:** Teoría queer, Asignación de género, Capital mito-simbólico.

## Abstract

Starting from a brief account of a contemporary event, the “gender reveal tea party”, the author discusses the processes of gender assignment and the recent transformations of the myth-symbolic capital of society. From authors such as J. Laplanche, C. Dejours, S. Alonso and P. B. Preciado, the author discusses the possibilities of expression of the Sexual in the adult life, and its repercussions in the culture.

**Keyword:** Gender. **Candidates to keywords:** Queer theory, Gender assignment, Myth-symbolic capital.

## REFERENCIAS

- Alonso, S. L. (2016). O conceito de gênero re trabalhado na teoria da sedução generalizada. *Percurso*, 56-57, 81-90.
- Barifouse, R. (5 de diciembre de 2019). Por que “a criadora do chá de revelação” se arrepende de ter ajudado a lançar essa moda. *BBC News*. Disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50663535>.
- Chnaiderman, M. (2019). Anatomia e destino: O mundo de pernas pro ar... e não só pernas: Uma reflexão a partir do filme *Bixa travesty*. *Ide*, 41(67-68), 257-271.
- Côrte, A., Vianna, C. (productoras), Barbosa, L. (directora) y Brum, E. (codirectora) (2017). *Laerte-se* [producción cinematográfica]. Brasil: True Lab.
- Cossi, R. K. (2018). Stoller e a psicanálise: Da identidade de gênero ao semblante lacaniano. *Estudos de Psicanálise*, 49, 31-43. Disponible en: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372018000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372018000100003&lng=pt&nrm=iso).
- Dejours, C. (6 de septiembre de 2006). Por una teoría psicoanalítica de la diferencia de sexos: Introducción al artículo de Jean Laplanche. *Alter*, 2. Disponible en: <https://revistaalter.com/revista/por-una-teoria-psicoanalitica-de-la-diferencia-de-sexos-introduccion-al-articulo-de-jean-laplanche/934/>.
- Freud, S. (2011). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 16, pp. 283-299). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (2015). Sobre as teorias sexuais infantis. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 8, pp. 390-411). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1908).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1905).
- Goifman, K., Mab, E. (productores), Priscilla, C. y Goifman, K. (directores) (2018). *Bixa travesty* [producción cinematográfica]. Brasil: Válvula Produções, Paleotv, Canal Brasil y Dot Cine.
- Guél, A. (2017). *Deus é travesti* [canción]. En A. Guél, *Alice no país que mais mata travestis*. Gabriel Pov3da. Disponible en: <https://aliceguel.bandcamp.com/album/alice-no-pa-s-que-mais-mata-travestis>.
- Jardim, J. (productor y director) (2016). *Liberdade de gênero* [serie documental]. Brasil: Fogo Azul Filmes y Copacabana Filmes e Produções.
- Kessler, S. J. (2002). *Lessons from the intersexed*. New Jersey: Rutgers University Press. (Trabajo original publicado en 1998).
- Laplanche, J. (2015). O gênero, o sexo e o Sexual. En J. Laplanche, *Sexual: A sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006* (pp. 154-189). Puerto Alegre: Dublinense. (Trabajo original publicado en 2003).
- Leite, R. L. (8 de agosto de 2020). *Preciado, Laplanche, Freud: Rearticulações da psicanálise no século XXI. Desobstruindo a escuta psicanalítica do Sexual*. Trabajo presentado en la Reunión Científica de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, San Pablo.
- Linn da Quebrada [Linn da Quebrada] (1 de noviembre de 2016). *Mulher* [archivo de vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=J2L6QUiGeGo>
- Person, E. S. y Ovesey, L. (1983). Psychoanalytic theories of gender identity. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 11(2), 203-226.
- Pinheiro, R. (productor) y Chnaiderman, M. (directora) (2015). *De gravata e unha vermelha* [producción cinematográfica]. Brasil: Imovision y Sequência 1.
- Preciado, P. B. (2014a). A industrialização dos sexos ou money makes sex. En P. B. Preciado, *Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual* (pp. 123-146). San Pablo: N-1. (Trabajo original publicado en 2004).
- Preciado, P. B. (2014b). *Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*. San Pablo: N-1. (Trabajo original publicado en 2004).
- Preciado, P. B. (2018). *Testo junkie*. San Pablo: N-1.
- Preciado, P. B. (2020). *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 2019).

# » Pensamiento mestizo: Varios mundos en solo una vida

## Mestizaje: Apagando diferencias

La cultura latinoamericana viene siendo construida por conceptos tales como mestizaje y transculturación. El discurso mestizo, construido en la frontera, es, por un lado, fruto de un pensamiento segregacionista y, por otro lado, producción de nuevas perspectivas.

La noción de mestizaje, definido como cruzamiento de razas y culturas, puede ser utilizada como una peligrosa ideología al nombrar todos los individuos como mestizos, borrando las diferencias y encubriendo así prejuicios de raza, sobre todo en un país aún tan marcado por la discriminación de color como es Brasil. Así, el tema provoca fuertes polémicas porque está relacionado con el mestizaje de razas<sup>1</sup> que la colonización europea trajo y con las enormes migraciones, tanto voluntarias como forzadas.

Cuando nos referimos especialmente a las historias mestizas brasileñas, encontramos múltiples factores; pueden dos de ellos ser tan profundos como traumáticos: la invasión portuguesa y la esclavitud africana. De manera precisa, el curador Adriano Pedrosa (2014) tradujo la violencia que representó ese período al afirmar que: "Lo que de hecho es indiscutible es que América no fue descubierta, sino invadida" (p. 23).

En los discursos coloniales, es común identificar a los indígenas como dotados de una falta de aquello que se considera propio del mundo civilizado o como pueblos excedidos en sus manifestaciones locales. Un pasaje del Sermón del Espíritu Santo del Padre Vieira, de 1657, citado por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002/2016), muestra la visión del colonizador sobre el indígena insolente: "La gente de estas tierras es la más bruta, la más ingrata, la más inconstante, la más reacia, la más difícil de enseñar de cuantas existen en el mundo" (p. 185). Como destaca Viveiros, el enemigo no era el dogma, pero sí la indiferencia al dogma, y frente a esta realidad fundadora de nuestro país, el desencantado Vieira agrega: "otros gentíos son incrédulos hasta creer, los brasis, aun después de creer son incrédulos" (p. 185).

Sobre el segundo factor, uno de los mayores holocaustos de la historia de la humanidad –la esclavitud africana–, el uso político del mestizaje se basa en el supuesto criterio antirracista y trae adosado el ideal de blancura.

La especificidad del racismo brasileño, país donde los negros y las negras representan el 55% de la población, se da justamente por la negación del propio prejuicio. Existe un mito de democracia racial brasileña que dificulta el reconocimiento de cómo opera entre nosotros.

\* Sociedade de Psicanálise de São Paulo.

1. El concepto de raza es así entendido como una construcción social que también está cargada de discriminación.

## Pensamiento mestizo: Ambivalente y plural

Más recientemente, hace diez años, algunos teóricos ampliaron el concepto de mestizaje para otros campos, tales como la etnología, la antropología y la historia, desarrollando nuevas categorías de análisis.

De estas áreas citadas, hubo un desplazamiento del concepto para el arte contemporáneo. De acuerdo con la crítica de arte Iclea Borsa Cattani (2007a):

Los cruces que dan lugar a relaciones con el concepto de mestizaje son los que acogen múltiples significados, quedando en tensión en la obra desde un principio de agregación que no pretende fusionarlos en una sola totalidad, sino mantenerlos en constante pulsación. (p. 11)

A partir de 1975, progresivamente la producción artística contemporánea da lugar a la coexistencia de elementos diferentes que se contaminan, como, por ejemplo, la palabra y la imagen, así como acontecen migraciones de materiales, soportes, técnicas, imágenes de una obra a otra. Se caracterizan por ser obras múltiples e "impuras". Es importante destacar que, aun en la mixtura, sus orígenes, sus elementos no pierden sus especificidades tanto en lo que dicen respecto a los materiales como en el campo simbólico de la creación.

El libro *El pensamiento mestizo*, el más reciente trabajo del historiador francés Serge Gruzinski (1999/2001), posee una vasta bibliografía que privilegia las relaciones culturales entre México y Europa durante el período de los descubrimientos, y realiza su reflexión a partir de una perspectiva interdisciplinar que incluye la historia, la antropología, la paleografía crítica cultural.

Gruzinski acaba por delinear una especie de poética del mestizaje, entendiendo al mismo como un choque de diferentes civilizaciones o conjuntos históricos diferentes (p. 62).

Esta poética privilegiaría un conjunto de procedimientos formales caracterizados por la fuerte presencia de la contradicción, de la paradoja, del desequilibrio, del cruce de procedimientos estéticos de múltiples orígenes, que generan en el receptor un cierto extrañamiento sobre los valores, los modelos y las referencias que se encuentran integrados en la obra. Apuntar hacia conflictos aparentemente insolubles parece ser una de las características peculiares de una obra mestiza.

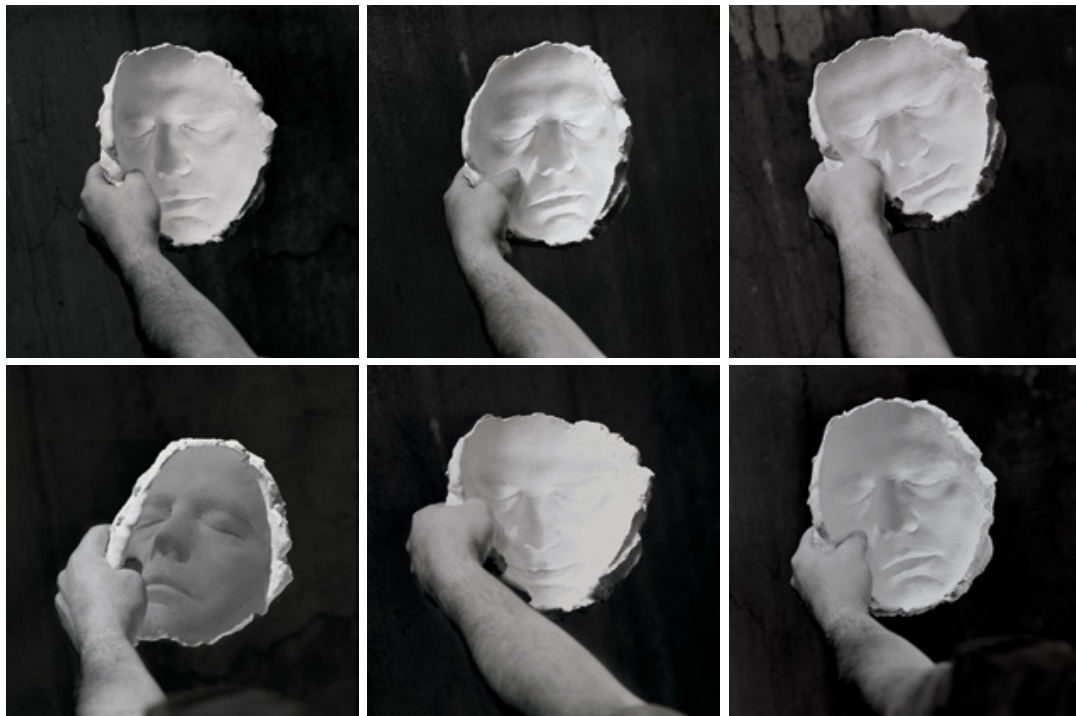
En esta concepción, el mestizaje no es del orden de lo homogéneo, sino de lo heterogéneo, y presupone el orden de lo incierto y de lo informe. No se trata de algo heterogéneo con respecto a alguna cosa, sino de lo heterogéneo que cultiva una tensión interna que impide cualquier estabilización de sus componentes (Cattani, 2007b, p. 28).

"La complejidad de los mestizajes y la desconfianza que provocan tal vez deriven de esta 'naturaleza' caprichosa que, con frecuencia, transforma sus inventores en verdaderos aprendices de brujo arrastrados para los caminos más imprevisibles" (Gruzinski, 1999/2001, p. 304).

En este sentido, tanto en el campo del arte como en áreas de la antropología y la historia, el mestizaje ha sido un soporte para el análisis de ciertas cuestiones cuando múltiples cruces producen nuevos sentidos que mantienen tensiones en su interior, siempre en un devenir.

El título del texto de Lilia Schwarcz, "Histórias mestiças são histórias de fronteiras" (2014), traduce la tensión que arrastra este tema del mestizaje. Por un lado, involucra cómo los procesos de mestizaje fueron marcados por el dolor y por la violencia. Por otro lado, nuestras historias, de hecho siempre mestizas, nos llevan a la producción de nuevas perspectivas. Schwarcz escribe que "se trata de una forma de duplicación mímica; ciertamente un lugar 'entre' [...] proximidad y distancia, contacto y alteridad, presente y pasado, son así, modalidades propias de estas narrativas 'entre'" (p. 15).

Recuperar lo amerindios y lo africano significa desaprender historias eurocéntricas. En el campo del arte contemporáneo, se observa una fuerte descolonización expandiéndose a otras regiones de América. "En este sentido, es necesario seguir buscando otros modelos y



↑  
*La mirada del cíclope*  
 2001-2002  
 Oscar Muñoz

teorías más allá de las eurocéntricas, sin descartarlas por completo, pero mezclándolas –con las otra– hacia una caja de herramientas mestiza y antropofágica” (Pedrosa, 2014, p. 25).

Citando a *Macunaíma*, de Mario de Andrade –“Soy un tupi tocando el laúd”–, Gruzinski (1999/2001) termina su libro escribiendo: “Los mestizos nunca son una panacea; expresan combates nunca ganados y siempre reiniciados. Pero brindan el privilegio de pertenecer a varios mundos en una sola vida” (p. 320).

## Reino intermedio

Inspirada por la presentación de Max Hernández *El reino intermedio: Comento y glosa*, en el congreso Fepal de Lima, en septiembre de 2018, surgió la idea de estudiar el pensamiento mestizo.

Max Hernández comienza su texto situando la expresión *reino intermedio*, intermedio o intersticial, que aparece por primera vez en la obra de Freud en la carta a Fliess del 16 de abril de 1896: “Solo tengo que registrar unas pocas ideas nacidas de mi trabajo cotidiano sobre el reino intermedio, como un refuerzo genérico de la impresión de que todo es como supongo que sea y, por tanto, de que todo será esclarecido” (Masson, 1986, p. 182).

Hernández (septiembre de 2018) recorre la obra de Freud y hace un estudio minucioso en el que la expresión *reino intermedio* aparece en la construcción metapsicológica del autor. Recupera, así, uno de los ejes centrales de la concepción del pensamiento psicoanalítico, al situarlo en el reino entre-dos que, como escribe Pontalis (1977/2005), se trata de un pensamiento que “no se deja restringir a un o/o” (p. 23). En este sentido, hay un permanente movimiento entre la teoría y la fantasía provocadas por la pluralidad de espacios psíquicos que la escucha clínica nos ofrece: “Los conceptos, sin los cuales no habría la menor posibilidad de acción, se mueven en el trabajo porque remiten efectivamente a una movilidad dentro de la realidad psíquica” (p. 23).

En *Recordar, repetir y reelaborar*, Freud (1914/1986) usa la palabra *Zwischenreich* (“reino intermedio”) para describir la dinámica desencadenada por la transferencia.

El *Zwischenreich* se convierte entonces en el escenario donde el discurso traído por el paciente –discurso ofrecido al Otro– podrá revelar la otra escena. [...] La concepción de que aquello que está en juego en el análisis es otra escena apunta precisamente a la dimensión inconsciente, para su funcionamiento. (Barth, 2008, párr. 58-59)

Es bastante precisa la referencia que Freud hace de este espacio intersticial, *Zwischenreich*.

Freud también hará referencia al reino intermedio, *Zwischenreich*, como el lugar de la fantasía y de la memoria.

Como vemos, ya estaban esbozadas en la obra freudiana las bases para la elaboración del “entre” –figuras de la terceridad–, concepto desarrollado por tantos psicoanalistas y autores contemporáneos, para dar cuenta de las nuevas formas de subjetivación que la clínica nos va presentando.

Ese movimiento nos remite al carácter inacabado atribuido a la metapsicología freudiana, considerada como la bruja, que tiene como condición esencial, en su proyecto de construcción, mantener su constante desarrollo para que pueda dar lugar a la emergencia de lo nuevo en cada proceso clínico vivido.

El “entre” es también característico de las obras artísticas realizadas bajo el principio del mestizaje y el concepto de pensamiento mestizo, porque sus sentidos son móviles y sin jerarquías, marcados por pulsiones internas, con aperturas en el devenir.

## Perlas imperfectas

El artista bahiano Ayrson Heráclito<sup>2</sup> transita por cuestiones antropológicas, y aborda uno de los temas más contemporáneos de la sociedad brasileña: su racismo y nuestra deuda con la historia de la esclavitud.

En *Barrueco* (Heráclito y Barata, 2004), una de las imágenes del video presenta el collar de perlas sobre este cuello negro, donde las perlas sangran dende<sup>3</sup>. El dende es la sangre, el semen y la saliva, es la sangre vegetal, que muchas veces sustituye la sangre animal en los rituales del candomblé<sup>4</sup>.

De acuerdo con el artista:

La palabra *barrueco* se refiere a las perlas imperfectas. Me interesaba pensar la idea de una belleza impura, no clásica. Algo complejo, mestizo, que es el fenómeno cultural brasileño y específicamente las dinámicas que son creadas a partir de la llegada de los africanos al Brasil. El video es parte de una serie de obras que son una recreación de ese pasado esclavocrata. Es una profundización en la soledad que esto provocó, en el olvido, en la negación de una memoria y, al mismo tiempo, es una profundización en el renacimiento de otra cultura, la americana, de la diáspora. (Heráclito, 2014)

Muchos elementos del arte contemporáneo se reúnen en esta obra, en la que el discurso mestizo es representado sin perder la singularidad de sus orígenes africanos. La imagen llena de belleza y tensión revela lo impuro, la mezcla, el cruce, en sus múltiples sentidos.

2. Artista, curador y docente. Magister en Artes Visuales de la Universidade Federal da Bahia, doctor en Comunicación y Semiótica de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo. Trabaja con instalación, performance, fotografía y video, en obras que tratan diferentes elementos de la cultura afrobrasileña. Participó en colectivos como la 57a Bienal de Venecia (2017); Arte Contemporáneo Afrobrasileño, Europalia, Brasil-Bruselas (2012); Trienal de Luanda (2010); y MIP 2, Demostración Internacional de Desempeño, Belo Horizonte (2009). Vive en Salvador.

3. N. del T.: Dende es un tipo de aceite propio de la culinaria bahiana, de coloración rojiza, utilizado para sazonar platos típicos de Bahía.

4. N. del T.: El candomblé es un culto de los orishas, de origen totémico y familiar, es una de las religiones afrobrasileñas practicadas principalmente en Brasil y Colombia, aunque ha llegado a los países vecinos como Argentina, Paraguay, Uruguay, Venezuela y hasta México. Tiene como base el alma, o espíritu, de la naturaleza, por ello es clasificada como animista.

## Entre

A partir del método del entre, en diversas perspectivas teóricas, Max Hernández (septiembre de 2018) finaliza su texto aludiendo a que el psicoanálisis se sitúa entre las lógicas del proceso primario y el proceso secundario, entre la metapsicología y la experiencia subjetiva de la sesión. Como sugiere el autor, un pensamiento que siga *both directions at once*, como la música de John Coltrane.

El pensamiento mestizo no se sintetiza en una concepción homogénea y sí heterogénea en su fundación, fruto del choque cultural. A partir de este concepto, este trabajo fue un intento de que estas conexiones, con nuevas matrices oriundas de otras áreas del conocimiento, nos permitan problematizar cuestiones del psicoanálisis.

El concepto mestizo quiebra paradigmas, y por cargar las tensiones irresueltas de los cruces culturales, deconstruye un discurso en pro de la pureza. Podemos pensar que la construcción de la metapsicología freudiana, con su carácter inacabado, contraria a momentos de síntesis totalizantes, fue una especie de rechazo a un pensamiento homogéneo que tiende a funcionar como doctrina. Desde esta perspectiva, el fantasear metapsicológicamente destacado por Freud, con sus posibles reordenamientos teóricos desde la escucha psicoanalítica, puede considerarse un antídoto para la idea de un psicoanálisis puro.

En el campo de la clínica, la escucha del intersticio del decir del paciente es la ética del hacer psicoanalítico. Crea la regla del juego y se juega de verdad. La pulsión grandiosa en su indeterminación se esboza entre la psique y el soma. Podemos pensar que el intersticio es lo pulsional, y justamente la movilidad psíquica es lo esencial del *ethos* del psicoanálisis.

## Resumen

Latinoamérica viene siendo construida por conceptos tales como mestizaje y transculturización. El discurso mestizo, construido en la frontera, es, por un lado, fruto de un pensamiento segregacionista y, por otro lado, producción de nuevas perspectivas. El tema puede provocar muchos cuestionamientos porque está relacionado con el mestizaje de la raza propia de la colonización europea y las grandes migraciones, tanto voluntarias como forzadas. Sin embargo, recientemente, desde hace unos diez años, algunos teóricos ampliaron este concepto hacia otros campos de la cultura y han sido un soporte en el análisis de los problemas cuando múltiples cruzamientos producen nuevos sentidos que mantienen tensiones en su interior, siempre en un devenir. La propuesta es introducir este concepto, que carga la idea de mezcla, de heterogeneidad en la discusión psicoanalítica, destacando el concepto del "entre" (reino intermediario) como modalidad propia de estas narrativas.

**Descriptor:** *Pulsión*. **Candidatos a descriptores:** *Pensamiento mestizo, Entre, Intersticio*.

## Abstract

Latin America is being built by concepts such as miscegenation and transculturation. The mestizo discourse, built on the border, the limits, is on the one hand a segregationist thought, and on the other hand the production of new perspectives. The issue can cause many questions, because it is related to the miscegenation of the race typical of European colonization and a large part of both voluntary and forced immigration. However, recently, approximately ten theoretical years ago, they expanded this concept to other fields of culture and it has been the support in the analysis of issues when multiple intersections produce new meanings that maintain tensions within them, always in coming to be. The proposal is to introduce this concept that carries the idea of mixture, of heterogeneity in the psychoanalytic discussion, highlighting the concept of the "between" (intermediate realm) as a modality of these narratives.

**Keyword:** *Drive*. **Candidates to keywords:** *Mestizo thought, Between, Interstitial*.

## REFERENCIAS

- Barth, L. F. B. (2008). O caso metapsicológico: O papel da construção e da ficção em psicanálise. *Psychê*, 12(22), 139-154. Disponible en: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-11382008000100011&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000100011&lng=pt&tlng=pt)
- Cattani, I. B. (2007a). Prólogo. En I. B. Cattani, *Mestiçagens na arte contemporânea* (pp. 11-17). Puerto Alegre: UFRGS.
- Cattani, I. B. (org.) (2007b). *Mestiçagens na arte contemporânea*. Puerto Alegre: UFRGS.
- Freud, S. (1986). Recordar, repetir y reelaborar. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Gruzinski, S. (2001). *O pensamento mestiço*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1999).
- Heráclito, A. y Barata, D. (2004). *Barrueco* [archivo de video]. Disponible en: <https://vimeo.com/19813675>
- Heráclito, A. (2014). *Depoimento Ayrson Heráclito* [archivo de video]. Disponible en: <http://plataforma.videobrasil.org.br/#barrueco>
- Hernández, M. (septiembre de 2018). *El reino intermedio: Comento y glosa*. Trabajo presentado en el 32° Congreso Fepal, Lima.
- Masson, J. M. (ed.) (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Pedrosa, A. (2014). Mestiçagem de histórias. En A. Pedrosa y L. Schwarcz (org.), *Histórias mestiças: Antologia de textos* (pp. 21-25). Rio de Janeiro: Cobogó.
- Pedrosa, A. y Schwarcz, L. (org.) (2014). *Histórias mestiças: Antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Pontalis, J.-B. (2005). *Entre o sonho e a dor*. San Pablo: Ideias & Letras. (Trabajo original publicado en 1977).
- Schwarcz, L. (2014). Histórias mestiças são histórias de fronteiras. En A. Pedrosa y L. Schwarcz, L. (org.), *Histórias mestiças: Antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Viveiros de Castro, E. (2016). O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem. En E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 183-264). San Pablo: Cosac Naify. (Trabajo original publicado en 2002).



*Dossier*  
*Vuelta a la muerte*

pp. 156-199



## » Memento mori

*La humanidad del hombre aparece  
con la consciencia de la muerte<sup>1</sup>.*  
Y. Yonnet, 2006

Una reciente obra de teatro del dramaturgo Sergio Blanco (2019/inédito)<sup>2</sup> me hizo recordar esta célebre expresión latina que no podría caracterizar mejor el sentimiento actual de fragilidad humana frente a la pandemia de Covid-19. En la antigua Roma, cuando un general victorioso era recibido y desfilaba en la tradicional conmemoración de triunfo, lo seguía un esclavo que, al tiempo que sostenía la corona de laureles sobre su cabeza, le susurraba al oído: *“Respice post te, hominem te esse memento. ¡Memento mori!”* (Tertuliano, trad. 1914, p. 91)<sup>3</sup>.

Este recordatorio de nuestra finitud parece haber sido obliterado hace mucho por las sociedades industriales. Tal como señalaron varios autores de finales del siglo XX<sup>4</sup>, la represión cultural de la muerte se encuentra en el fundamento de la modernidad occidental y de su fantasma de omnipotencia tecnológica. Negar la muerte, excluirla de la vida social, desritualizarla resulta imprescindible para sostener el mito de la satisfacción inmediata y sin límites propio del modo de producción capitalista. Tanto Foucault (1999)<sup>5</sup> como

Elias (1982/2001) insistieron también en el hecho de que el tabú de la muerte parece sustituir en gran parte al tabú, otrora dominante, del sexo. De hecho, es posible observar hoy en día que todo aquello relacionado con las sexualidades está cada vez más presente en el debate social, mientras que la muerte y sus rituales colectivos tienden a la exclusión y a un silencio constreñido.

Sin embargo, en ciertos momentos y eventos traumáticos, la historia de las sociedades y de las vidas humanas se encarga de recordarnos aquello que intentamos reprimir con tanta energía: que somos vulnerables y mortales, no solamente como individuos, sino también como cuerpo social. La primera mitad del siglo XX, con sus guerras mundiales y campos de concentración, constituyó un escenario trágico que Freud intentó descifrar tanto en escritos sociológicos como metapsicológicos. En la segunda mitad del siglo XX, la violencia mortífera se hace presente en América Latina en feroces dictaduras, con su carga de cuerpos torturados y desaparecidos. El siglo XXI, que comienza ya bajo los graves

efectos de la crisis climática y la expansión de populismos antidemocráticos, enfrenta ahora la diseminación planetaria de una nueva y peligrosa epidemia, el Covid-19, con sus millones de muertes documentadas en tiempo real.

Tal como lo susurrado por el siervo de la antigua Roma, esta pandemia surge como un recordatorio de los límites, la vulnerabilidad de la vida humana y la precariedad de nuestro mundo industrial. ¿Seremos capaces de escuchar esta vez e inventar un futuro que tome en cuenta las enseñanzas de esta nueva experiencia traumática? Los artículos del presente **Dossier** se esfuerzan, justamente, en reflexionar sobre las diversas dimensiones, tanto individuales como ético-políticas, de esta *Vuelta a la muerte* en el escenario social.

Abrimos así el **Dossier** con el profundo análisis de Vladimir Safatle que, a partir del impacto de la pandemia en el contexto del actual gobierno populista-autoritario brasileño, discute las transformaciones en los modos de gestión social de la muerte y la desaparición. El autor echa mano al concepto de “Estado suicida”, acuñado por Virilio (1976), problematizando los contextos en los cuales el Estado depredador generaliza su lógica destructiva para la integridad del cuerpo social. Propone de este modo un más allá del paradigma de la “necropolítica” descrito por Mbembe (2006/2018), en el cual el Estado usa su poder para dictaminar quién vive y quién muere, disponiendo de ciertos sectores sociales como cuerpos *matables*. Para fundamentar su tesis, Safatle nos lleva asimismo a discurrir por el pensamiento de autores tales como Adorno, Arendt, Foucault, Deleuze y Guattari, destacando la necesidad de atenerse a la lógica libidinal inmanente a los patrones de la violencia depredadora y autodestructiva del “Estado suicida”.

Debatendo también sobre la destructividad necropolítica de la economía capitalista y la banalización de la muerte en el contexto de la propagación del Covid-19 en Brasil, el artículo “2020: Distopía, necropolítica y revuelta”, de Camila Jourdan, apunta a uno de los aspectos más dramáticos de la pandemia: la imposibilidad de ritualizar

la muerte y de vivir plenamente el duelo. La autora recuerda la muerte solitaria de millones de víctimas de la enfermedad enterradas rápidamente en fosas comunes, sin posibilidad de rituales de despedida, en nombre de un procedimiento bioseguro que retira más radicalmente aun la muerte de la escena social, reduciéndola a la mera contabilidad estadística. Jourdan destaca también cómo esta obliteración progresiva de la muerte en la modernidad occidental se dio paralelamente a una separación del tiempo del trabajo del tiempo de la vida, extirpando de lo social todo aquello que llevaría a disminuir la productividad. Sin tiempo de la vida, sin tiempo de duelo, sostiene finalmente Camila Jourdan, cuán esencial es la revuelta contra el silenciamiento de las muertes y sus rituales para retomar la significación inmanente a nuestra existencia.

El impacto personal y social de la abolición de los ritos mortuorios en tiempos del Covid-19 es objeto también del artículo “Cuerpos (des)conectados: Reflexiones en torno a la fotografía, la muerte y el duelo en tiempos de pandemia”, de Montse Morcate. En su texto, la autora analiza las representaciones fotográficas de la enfermedad, la muerte y el duelo que están siendo generadas e intercambiadas durante la pandemia, mostrando cómo estas han ganado protagonismo frente al aislamiento impuesto por las medidas sanitarias. Analiza, así, de qué manera estas “narrativas visuales”, otrora restringidas al ámbito íntimo, buscan ahora ocupar, por medio de las redes sociales, espacios colectivos, abriendo una brecha que les permite inscribirse en la memoria social.

Mucho se ha comentado durante la pandemia acerca de una similitud entre la imposibilidad actual de despedirse de los cuerpos de aquellos a los que se ama y el drama vivido por los familiares de los desaparecidos de las dictaduras militares. Laura Panizo, en su texto “Los caminos del dolor: La desaparición y la muerte en todas sus dimensiones”, parte justamente de impactantes testimonios de familiares de desaparecidos de las dictaduras argentina y chilena para reflexionar sobre lo que denomina “muerte desatendida”, es decir,

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. *L'humanité de l'homme apparaît avec la conscience de la mort*.

2. Se trata de una obra o, como el autor la designa, de una “conferencia autoficcional”: *Memento mori, o la celebración de la muerte*.

3. “Mire a su alrededor, recuerde que es un hombre. ¡Recuerde que morirá!”. La cita es aparentemente una reinterpretación hecha por el cristianismo medieval.

4. Ver, por ejemplo: Foucault (1997), Elias (1982/2001), entre otros.

5. Citado por Camila Jourdan en este *Dossier*.

cuando la ausencia del cuerpo imposibilita las prácticas de cuidado y la despedida de los muertos. La autora muestra de este modo que, en la falta de rituales fúnebres, los desaparecidos pasan a concebirse como “seres liminales”, y destaca, en este contexto, la importancia de las exhumaciones, las identificaciones y la recuperación de los cuerpos como modo de devolver la dignidad al muerto y al duelo de las familias, permitiendo humanizar y socializar la muerte.

Finalmente, elegimos cerrar este **Dossier** con el texto “Duelo uno a uno”, de Carla Rodrigues. Desde una escritura fina y sensible, la autora despliega las diversas dimensiones individuales, éticas y políticas inherentes al “estado de duelo” descrito por ella como un complejo y errático “arte de perder”. En un diálogo entre la experiencia personal y social de la muerte, entre filosofía y psicoanálisis, propone pensar el duelo como un trabajo continuo, contrario a la idea de progreso, acto singular de memoria que suspende el tiempo cronológico, ofreciendo reconocimiento tanto al objeto perdido como al sujeto que lo pierde. Frente a la brutal deshumanización de la muerte en la pandemia y en la violencia policial que asola Brasil, Carla Rodrigues reafirma la importancia del “duelo como derecho inalienable”, como “acto público” de este doble reconocimiento de los que partieron y de los que quedan:

Hacer el duelo es acoger la pérdida, aceptarla, abrazar el secreto de lo que porta el objeto perdido, acomodarse con el secreto que queda en cada sujeto de aquel objeto perdido, valorar el dolor para homenajear lo que del otro nos constituye. El duelo no hace serie. Es, cada vez, un acto. De amor. Uno a uno.

## REFERENCIAS

- Blanco, S. (2019). *Memento mori, o la celebración de la muerte*. (Inédito).
- Elias, N. (2001). *A solidão dos moribundos*. Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1982).
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. París: Seuil/Gallimard.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. San Pablo: N-1. (Trabajo original publicado en 2006).
- Tertuliano (trad. 1914). *L'Apologétique, apologie du christianisme écrite en l'an 197 après J-C*. París: Librairie Bloud et Gay. (Obra original del siglo II).
- Virilio, P. (1976). *L'insécurité du territoire*. París: Galilée.
- Yonnet, P. (2006). *Le recul de la mort*. París: Gallimard.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
159-172  
2020

»»

Vladimir Safatle\*

# Más allá de la necropolítica\*\*

*E o corpo fazia-se planta,  
e pedra,  
e lodo,  
e coisa nenhuma*  
Machado de Assis, 1881

Es posible que, a través de los impactos globales de la pandemia, tengan lugar cambios fundamentales en la forma de gestión social a la que estamos sometidos. Uno de ellos se refiere a transformaciones en el ejercicio del poder soberano a través de los modos de gestión de la muerte y de la desaparición. Como ha ocurrido más de una vez, tales modificaciones comienzan en la periferia del sistema capitalista global para, paulatinamente, servir de modelo a los países centrales, principalmente en momentos de agudización crónica de conflictos sociales como estos en los que estamos adentrándonos ahora.

Tales modificaciones son presionadas por la explicitación contemporánea de la dimensión profundamente autoritaria de los modelos de gestión neoliberal y su incapacidad de preservar macroestructuras de protección social y redistribución en un escenario de profundización de desigualdades y concentración. En ese sentido, si quisiéramos comprender ciertas tendencias inmanentes al modelo neoliberal en su nueva fase, deberíamos dirigir la mirada a los labo-

ratorios de neoliberalismo autoritario, como los que están desarrollándose en países de inserción periférica, tales como Brasil.

Podemos comenzar a describir tales cambios a partir de la noción de desplazamiento de paradigma. Pues, de hecho, estamos observando un desplazamiento hacia fuera del paradigma que se ha convenido en llamar *necropolítica*. Sabemos que tal discusión sobre necropolítica nace de la reflexión sobre el poder soberano en tanto ejercicio de la “instrumentalización generalizada de la existencia humana y en la destrucción material de cuerpos humanos y poblaciones” (Mbembe, 2003, p. 14). No solo el poder en tanto gestión de la vida y administración de los cuerpos, como describe preferentemente Foucault (1976), sino principalmente como decisión sobre la muerte y el exterminio. Esta comprensión de la soberanía se ha servido, en gran medida, de la manera en la que el nazismo y sus formas de gestión de la muerte se asentaban, entre otros aspectos, en la integración de tecnologías de sujeción social y destrucción, cuyas raíces nos remiten a la lógica

\* Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidade de São Paulo.

\*\* Este texto fue originalmente publicado por N-1 en la serie Pandemia crítica. Disponible en: <https://www.n-1edicoes.org/textos/191>

colonial y a su racismo constitutivo, como si el nazismo debiese también verse como parte de la historia de la transposición de las tecnologías de dominación colonial al suelo europeo, al suelo de países centrales del capitalismo mundial.

De hecho, la dinámica colonial se asienta en una *distinción ontológica* que se demostrará extremadamente resiliente, conservándose incluso después del ocaso del colonialismo como forma socioeconómica. Consiste en la consolidación de un sistema de distribución entre dos regímenes de subjetivación. Uno permite que los sujetos sean reconocidos como *personas*, otro lleva a los sujetos a ser determinados como *cosas*<sup>1</sup>. Aquellos sujetos que alcanzan la condición de *personas* pueden ser reconocidos como portadores de derechos vinculados preferentemente a la capacidad de protección ofrecida por el Estado. Como una de las consecuencias, la muerte de una *persona* será marcada por el duelo, por el luto, por la manifestación social de la pérdida. Será objeto de narrativa y conmoción. Pero los sujetos degradados a la condición de *cosas* (y la degradación estructurante se da en el interior de las relaciones esclavistas, aunque normalmente permanezca incluso después del ocaso formal de la esclavitud) serán objetos de una muerte sin duelo<sup>2</sup>. Su muerte será vista como portadora del estatuto de la degradación de los objetos. No tendrá narrativa, sino que se reducirá a la cuantificación numeraria que normalmente aplicamos a las cosas. Aquellos que habitan países contruidos a partir de la matriz colonial saben de la normalidad de tal situación cuando, todavía hoy, abren el diario y leen: “9 muertos en la última intervención policial en Paraisópolis”, “85 muertos en rebelión de presos en Belém”. La descripción se resume normalmente a números sin historia.

No es difícil comprender cómo esta naturalización de la distinción ontológica entre sujetos a través del destino de sus muertes es un dispositivo fundamental de gobierno. Este perpetúa una dinámica

de guerra civil no declarada, a través de la cual aquellos sometidos a la expropiación económica máxima, a las condiciones más degradadas de trabajo y remuneración, se ven paralizados en su fuerza de revuelta por la generalización del miedo frente al exterminio del Estado<sup>3</sup>. Esta es así el brazo armado de una lucha de clases en la que convergen, entre otros, marcadores evidentes de racialización, pues se trata de hacer pasar tal distinción ontológica en el interior de la vida social y de su estructura cotidiana. Los sujetos deben en todo momento percibir cómo el Estado actúa a partir de tal distinción, cómo esta opera explícitamente y en silencio.

En este sentido, notemos cómo tal dinámica necropolítica responde, después del ocaso de las relaciones coloniales explícitas, a las estrategias de preservación de intereses de clase, en las que el Estado actúa ante ciertas clases como “Estado protector”, mientras actúa ante otras como “Estado predador”<sup>4</sup>. En suma, hay que insistir en el modo en el que la necropolítica aparece así en tanto dispositivo de preservación de estructuras de paralización de la lucha de clases, normalmente más explícita en territorios y países marcados por la centralidad de experiencias coloniales.

### La génesis del Estado suicida

Sin embargo, debemos estar atentos a la consolidación de contextos sociohistóricos en los que el Estado abandona totalmente su naturaleza protectora y se constituye a partir del discurso de “dejar morir”, de la indiferencia en relación con las muertes que ocurren en todos los sectores de las poblaciones bajo su jurisdicción. Es decir, hay situaciones en las que la lógica del Estado protector se generaliza para la totalidad del cuerpo social, aun cuando no todos los sectores de este cuerpo estén al mismo nivel de exposición a la vulnerabilidad. En estas circunstancias, quisiera sostener, ocurre un fenómeno de otra naturaleza, que no se

deja leer completamente en el interior de una lógica necropolítica.

En un texto en el cual la cuestión es el análisis de la especificidad de los regímenes de violencia en el Estado fascista, Paul Virilio (1976/1993) acuña el término “Estado suicida” para dar cuenta de esa dinámica singular. Esta era una manera astuta de andar a contramano del discurso liberal de la igualdad entre nazismo y estalinismo, al insistir en los regímenes de estructuración de la violencia como rasgo diferencial entre el Estado fascista y otras formas de Estado llamadas totalitarias, e incluso de otras formas de Estado coloniales. El término *suicida* llegará a mostrarse fructífero porque era la manera de recordar cómo un Estado de esta naturaleza no debería comprenderse solo como el gestor de la muerte para grupos específicos, como vemos en las dinámicas necropolíticas. Aquel era el actor continuo de su propia catástrofe, el cultivador de su propia explosión, el organizador de un empuje de la sociedad hacia fuera de su propia autorreproducción<sup>5</sup>. Según Virilio, un Estado de esta naturaleza se materializó de forma ejemplar en un telegrama. Un telegrama que tenía número: *Telegrama 71*. Fue con él que, en 1945, Hitler proclamó el destino de una guerra entonces perdida. El texto decía: “Si la guerra está perdida, que la Nación perezca”. Con él, Hitler exigía que el propio ejército alemán destruyese lo que quedaba de infraestructura en la deteriorada Nación que veía perdida la guerra. Como si ese fuese el objetivo final: que la Nación pereciese por sus propias manos, por las manos de lo que ella misma había desencadenado<sup>6</sup>.

La discusión sobre la naturaleza *suicida* del Estado fascista será retomada el mismo año por Michel Foucault (1975-1976/1997)

en su seminario *Hay que defender la sociedad* (en una aproximación injustificada y profundamente equivocada con la violencia del socialismo real) y, años más tarde, de forma más sistemática, por Deleuze y Guattari (1980) en *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Frente al régimen de destructividad inherente al fascismo y su movimiento permanente, Deleuze y Guattari van a sugerir la figura de una máquina de guerra descontrolada que se habría apropiado del Estado, creando no exactamente un Estado totalitario preocupado por el exterminio de sus oponentes, sino un Estado suicida incapaz de luchar por su propia preservación. De allí que afirmen:

En el fascismo hay un nihilismo realizado. Pues, a diferencia del Estado totalitario que se esfuerza en obstruir todas las posibles líneas de fuga, el fascismo se construye en una línea de fuga intensa, que él mismo transforma en línea de destrucción y de abolición puras. Es curioso constatar cómo, desde el principio, los nazis anunciaban a Alemania lo que ofrecían: a la vez éxtasis y muerte, incluida la suya propia y la de los alemanes [...]. Una máquina de guerra que ya sólo tenía la guerra por objeto, y que prefería eliminar a sus propios servidores antes que parar la destrucción<sup>7</sup>. (p. 281)

Al profundizar tal punto, Guattari (2012) dará un paso más y no tendrá problemas en afirmar que la producción de una línea de destrucción y de una “pasión de abolición” pura iría a relacionarse con “el diapasón de la pulsión de muerte colectiva que se había liberado de las fosas de la Primera Guerra Mundial” (p. 67)<sup>8</sup>. Esto le permitiría afirmar que las masas habrían investido, en la máquina fascista, “una fantástica pulsión de muerte colectiva” que les permitía abo-

5. “En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar [...] el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos [...]. Estamos frente a un Estado absolutamente racista, un Estado absolutamente asesino y un Estado absolutamente suicida” (Foucault, 1975-1976/1997, p. 232). [N. del T.: Traducción de H. Pons. La traducción corresponde a la p. 235 de: Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1975-1976)].

6. La centralidad de la lógica del autosacrificio en la cohesión del cuerpo social fascista fue señalada por autores como Ziemer (1941), Marcuse (1998a) y Neocleous (2005).

7. N. del T.: Traducción de J. Pérez Vázquez y U. Larraceta. La traducción corresponde a las pp. 233-234 de: Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1980).

8. El uso del concepto psicoanalítico de pulsión de muerte en este contexto no se hace sin plantear problemas, debido a la multiplicidad inherente al concepto freudiano que describe procesos de destrucción, de destino, de extrañamiento, de juego infantil, entre otros. Pero esto será tema de otro texto.

1. Respecto de la distinción ontológica entre *personas* y *cosas* en las relaciones de esclavitud, ver: Esposito (2016).

2. “En realidad, la condición de esclavo es resultado de una triple pérdida: pérdida de un ‘hogar’, pérdida del derecho sobre el propio cuerpo y pérdida de estatuto político. Esa triple pérdida equivale a dominación absoluta, alienación natal y muerte social” (Mbembe, 2003, p. 21).

3. Sobre el tema de la guerra civil como situación social *normal*, ver, sobre todo, Pelbart (2018).

4. Sobre la figura del “Estado predador” ver, por ejemplo, Chamayou (2010).

lir, en un “fantasma de catástrofe”<sup>9</sup> (p. 70), una realidad que ellas detestaban, y que la izquierda revolucionaria no habría sabido cómo brindar otra respuesta.

Dejando de lado los problemas complejos planteados por tal uso del concepto de *pulsión de muerte*, recordemos cómo, según esa lectura, la izquierda nunca habría sido capaz de brindar a las masas una real alternativa de ruptura que pasaba necesariamente por la abolición del Estado, de sus procesos inmanentes de individuación y de sus dinámicas disciplinarias represivas<sup>10</sup>. Esa es la manera que Guattari tiene de seguir afirmaciones de Wilhelm Reich (1933/1974), tales como: “El fascismo no es, como se tiende a creer, un movimiento puramente revolucionario, pero se presenta como una amalgama de emociones revolucionarias y de conceptos sociales reaccionarios” (p. 17)<sup>11</sup>. La cuestión no podría resumirse solamente en aquello que el fascismo prohíbe, sino que ha de entender aquello que autoriza, el tipo de revuelta a la que da forma o incluso la energía libidinal que sería capaz de captar.

Esto nos recuerda que habría varias formas de destruir el Estado; una de ellas, la forma contrarrevolucionaria propia del fascismo: acelerar en dirección a su propia catástrofe, aun cuando esta cueste nuestras vidas. El Estado suicida sería capaz de hacer de la revuelta contra el Estado injusto – contra las autoridades que nos excluyeron – el ritual de liquidación de sí en nombre de la creencia en la voluntad soberana y en la preservación de un liderazgo *fuera-de-la-ley* que debe escenificar su ritual de omnipotencia aun cuando ya está clara su impotencia. De esta forma, se une la noción del fascismo como una contrarrevolución preventiva y una forma de abolición pura y simple del Estado a través del llamado a la autoinmolación del pueblo a él vinculado<sup>12</sup>.

De cierta manera, esa cumbre del Estado suicida converge con análisis hechos décadas antes respecto de la violencia propia del Estado fascista, provenientes de la Escuela de Frankfurt. Recordemos, por ejemplo, lo que dice Theodor Adorno en 1946:

En este punto, debe prestarse atención a la destructividad como fundamento psicológico del espíritu fascista [...]. No es accidental que todos los agitadores fascistas insistan en la inminencia de catástrofes de alguna especie. En cuanto advierten de peligros inminentes, ellos y sus seguidores se excitan con la idea de ruina inevitable sin siquiera diferenciar claramente entre la destrucción de sus enemigos y de sí mismos [...]. Este es el sueño del agitador: una unión de lo horrible y de lo maravilloso, un delirio de aniquilación enmascarado como salvación. (p. 152)

Es decir, se trata de hablar de la destructividad como *fundamento psicológico* del fascismo, y no solo como característica de dinámicas inmanentes de luchas sociales y procesos de conquista y sujeción. Pues si fuese cuestión solo de describir la violencia de la conquista y de la perpetuación del poder, sería difícil comprender cómo se llega a este punto en el que no sería siquiera posible diferenciar claramente entre la destrucción de sus enemigos y de sí mismo, entre la aniquilación y la salvación. Para dar cuenta de la singularidad de ese hecho, Adorno hablará también, en la década del sesenta, de un “deseo de catástrofe”, de “fantasías de fin del mundo” que resuenan socialmente como estructuras típicas de delirios paranoicos (Adorno, 1967/2019, p. 26)<sup>13</sup>.

Posiciones como estas de Adorno buscan exponer la singularidad de los patrones de violencia en el fascismo, pues no se trata solo de la generalización de la lógica de milicias dirigidas contra grupos vulnerables, lógica a través de la cual el poder estatal se

apoya en una estructura paraestatal controlada por grupos armados; tampoco se trata solo de llevar a los sujetos a creer que la impotencia de la vida ordinaria y de la expoliación constante será vencida por medio de la fuerza individual de quien finalmente tiene el derecho de tomar para sí la producción autorizada de la violencia. A ese respecto, sabemos cómo el fascismo ofrece una cierta forma de libertad; él siempre se construye a partir de la vampirización de la revuelta<sup>14</sup>. Ni se trata de la conjunción entre indiferencia y violencia extrema contra grupos históricamente violentados. Como los teóricos de la necropolítica nos recuerdan, tal articulación no precisó esperar el fascismo para aparecer, sino que está presente en todos los países de tradición colonial con sus tecnologías de destrucción sistemática de poblaciones<sup>15</sup>.

Sin embargo, si Adorno habla de “fundamentación psicológica”, es porque se hace necesario comprender la violencia, principalmente como dispositivo de mutación psíquica. Una mutación que tendría como eje de desarrollo cierta generalización de la destructividad de las formas de relación consigo, con el otro y con el mundo. En este horizonte, la psicología es llamada a quebrar la ilusión económica de los individuos como agentes maximizadores de intereses. Al contrario, sería necesario ignorar investimentos libidinales en procesos en los que los individuos claramente invisten contra sus intereses más inmediatos de autopreservación.

El diagnóstico de una corrida en dirección al autosacrificio, en un proceso en el que la figura del *Estado protector* parece dar lugar a un *Estado predador* que se vuelve inclusive contra sí mismo; el Estado animado por la dinámica irrefrenable de autodestrucción de sí y de la propia vida social no era exclusivo de los frankfurtianos. Podría encontrarse también en los análisis de Hannah Arendt. Basta recordar cómo en 1949 Arendt hablaba del hecho espantoso de que aquellos que adherían al fascismo no vacilaban incluso cuando ellos mismos se volvían víctimas, incluso cuando el

monstruo comenzaba a devorar a sus propios hijos (p. 434).

Estos autores eran sensibles, entre otros, al hecho de que la guerra fascista no hubiera sido una guerra de conquista y estabilización. No tenía cómo parar, dándonos la impresión de estar frente a un *movimiento perpetuo, sin objeto ni blanco*, cuyos *impasses* solo llevaban a una aceleración cada vez mayor. Arendt hablará de la “esencia de los movimientos totalitarios que solo pueden permanecer en el poder en tanto estén en movimiento y transmitan movimiento a todo lo que los rodea” (p. 434). Hay una guerra ilimitada que significa la movilización total del efectivo social, la militarización absoluta en dirección a un conflicto que se vuelve permanente.

Incluso durante la guerra, Franz Neumann (1942/2009) brindará una explicación funcional a tal dinámica de guerra permanente. El llamado *Estado nazi* sería en realidad la composición heteróclita e inestable de cuatro grupos en conflicto perpetuo por la hegemonía: el partido, las fuerzas armadas y su alto comando aristócrata prusiano, la gran industria y la burocracia estatal:

Desprovistos de cualquier lealtad común y preocupados solo por la preservación de sus propios intereses, los grupos en el poder se separarán hasta que el Líder, productor de milagros, encuentre un oponente digno. Actualmente, cada parte precisa de las demás. El ejército precisa del partido porque la guerra es totalitaria. El ejército no puede organizar la sociedad *totalmente*; eso se deja al partido. El partido, por otro lado, precisa del ejército para ganar la guerra y así estabilizar y hasta aumentar su propio poder. Ambos precisan de la industria monopólica para garantizar la expansión continua. Y todos, los tres, precisan de la burocracia para alcanzar la racionalidad técnica sin la cual el sistema no podría operar. Cada grupo es soberano y autoritario; cada uno está equipado con poderes legislativos, administrativos y judiciales propios; cada uno es, por lo tanto, capaz de realizar rápida e implacablemente los compromisos necesarios entre los cuatro. (pp. 397-398)

9. “Todas las significaciones fascistas terminan en una representación compuesta de amor y muerte. Eros y Tánatos volviéndose uno. Hitler y los nazis luchaban por la muerte, incluso la muerte de Alemania. Y las masas alemanas aceptaron seguirlos hasta su propia destrucción” (Guattari, 2012, p. 70).

10. Tal diagnóstico se aproxima, a su manera, a posiciones como las de Marcuse (1998a): “El Nacionalsocialismo acabó con rasgos fundamentales que caracterizan el Estado moderno. Aquel tiende a abolir toda separación entre Estado y sociedad al transferir las funciones políticas a los grupos sociales actualmente en el poder. En otras palabras, el Nacionalsocialismo tiende al autogobierno directo e inmediato de los grupos sociales predominantes sobre el resto de la población” (p. 70).

11. Ese mismo año, tal punto fue abordado por Bataille (1933/2009).

12. Sobre el fascismo como contrarrevolución preventiva, ver Marcuse (1972).

13. Adorno y Horkheimer (1947/1992) ya habían insistido en el fascismo como patología social de cuño paranoico.

14. “La rebelión contra la ley institucionalizada se vuelve ausencia de ley y liberación de la fuerza bruta al servicio de los poderes actuales” (Horkheimer, 1947/2007, p. 81).

15. No por casualidad algunas tecnologías de gestión de la violencia social, como los campos de concentración y segregación, se desarrollaron inicialmente en situaciones coloniales. Ver, por ejemplo, Roubinek (2016).

Es decir, solo la continuación indefinida de la guerra permitía a esa composición caótica de grupos soberanos y autoritarios encontrar cierta unidad y estabilidad. No se trababa así de una guerra de expansión y fortalecimiento del Estado, sino de una guerra pensada como estrategia de aplazamiento indefinido de un orden político en régimen de colapso. Y para sustentar tal movilización continua con su exigencia monstruosa de esfuerzo y pérdida incansables, se hace necesario que la vida social se organice bajo el espectro de la catástrofe del riesgo constante invadiendo todos los poros del cuerpo social y de la violencia cada vez mayor, necesaria para la presunta inmunización de tal riesgo<sup>16</sup>. Es decir que la única forma de postergar la desagregación del orden político, la fragilidad tácita del orden, consistiría en gerenciar, en un movimiento de coqueteo continuo con el abismo, una conjunción entre llamados a la autodestructividad y reiteración sistemática de heterodestructividad<sup>17</sup>.

No será casualidad que encontremos, décadas después, algunos analistas que sugieren la figura del Estado fascista como un cuerpo social marcado por una enfermedad autoinmune: "La última condición en la que el aparato protector se torna tan agresivo que se vuelve contra su propio cuerpo (al que debería proteger) llevándolo a la muerte" (Esposito, 2008, p. 116). La presencia sistemática del tópico de la protección como inmunización contra la degeneración del cuerpo social sería en realidad expresión de la conciencia de los antagonismos profundos que atraviesan una sociedad en la dinámica de radicalización de luchas de clase y de sedición revolucionaria, como era el caso de la sociedad alemana de la década del veinte con su partido comunista en ascenso. Desde Hobbes (1651/2003) sabemos cómo el recurso al tópico de la inmunización contra las "enfermedades del cuerpo social" se moviliza en situaciones de sublevación revolucionaria<sup>18</sup>. No sería diferente en una contrarrevolución preventiva como

el fascismo. Esa inmunización exigirá la aceptación por todos los actores del orden, de la militarización de la sociedad y de la transformación de la guerra en única situación posible de producción de la unidad del cuerpo social y de expansión económica imperialista a escala planetaria.

## Neoliberalismo y estabilización del colapso

Pero debemos preguntarnos si esta noción de Estado suicida debería restringirse solo al fascismo y, en especial, al nazismo alemán. ¿Tendría alguna fuerza explicativa para describir la lógica de la violencia en otras formas políticas? ¿Y, en caso de que la respuesta sea afirmativa, lo que tal simetría con el Estado suicida fascista podría significar? Si aceptamos, con Wolfgang Streeck (2014/2016), que el capitalismo contemporáneo –con su articulación entre bajo crecimiento continuo, endeudamiento crónico y explosión de la desigualdad– entró en un proceso irreversible de descomposición por no conseguir garantizar ninguna forma de estabilidad sistémica sin, no obstante, existir de momento alguna otra alternativa consolidada para sustituirlo, ¿no podríamos sostener que tal horizonte terminal pidiera alguna forma de mutación generalizada en la relación entre protección y gobierno, a fin de permitir cierta posibilidad de estabilización en la descomposición? ¿No sería precisa cierta forma de *normalización* de la descomposición de macroestructuras sociales y, en consecuencia, de desinvertimiento en las expectativas de protección dirigidas al Estado, lo que implica la aceptación tácita del aumento exponencial del nivel generalizado de riesgo frente a la muerte? Y, finalmente, ¿tal desinvertimiento no exigiría cierta forma de mutación de los afectos que sustentan el cuerpo social, como, por ejemplo, la implosión de toda solidaridad genérica, además de cierta mutación psíquica estructural a partir de la generalización de la identificación a figuras

o procesos que legitiman la violencia de tal implosión de la solidaridad?

Nótese que el argumento de Streeck no exige que las macroestructuras sociales hayan de hecho funcionado como dispositivo de estabilización social y limitación de la pauperización. Ellas precisan solamente conseguir preservar la creencia de que las luchas políticas que respeten marcos institucionales puedan en algún momento producir condiciones para que ocurran principios generales de redistribución, pues ha de terminarse de una vez con uno de los mayores cuentos de hadas de la política contemporánea. El llamado *Estado de bienestar social* produjo su supuesta limitación de la pauperización solo en ciertos países centrales del capitalismo, y aun en esos casos preservando lógicas de dominación colonial hasta fines de los años sesenta y transfiriendo precariedad a masas de inmigrantes pobres, aunque es verdad que aquel consiguió llevar a sectores significativos de la clase trabajadora organizada a creer que las luchas políticas en el interior del horizonte institucional de la democracia liberal podrían llevar a cambios estructurales en la renta y en la distribución de riquezas. A su vez, aquellos en ese momento ligados a políticas de transformación revolucionaria aún eran capaces de compartir horizontes claros y hegemónicos de acción colectiva, hecho que comenzó a declinar efectivamente con el fin del ciclo de revoluciones (la última tuvo lugar en Nicaragua, en 1979). Así, se llega a la situación actual, en la que el problema de la construcción de macroestructuras sociales de protección y cooperación efectiva no es ya siquiera planteado como problema central para las fuerzas políticas de aspiración revolucionaria.

Tomando estas cuestiones en consideración, el caso sería sostener que hay algo de paradigmático en la noción de Estado suicida y que parece retornar actualmente en laboratorios mundiales de neoliberalismo autoritario, como Brasil. Pero ahora todo pasa como si el Estado suicida retornase como modelo de *funcionamiento normal* de una situación en crisis perpetua, pues se trata de defender la tesis de que catástrofes humanitarias como la producida por el Go-

bierno brasileño frente a la pandemia –segundo país en número de muertos, incluso frente a subregistros evidentes, ausencia total de políticas federales de protección de poblaciones, ausencia completa de duelo y conmoción social por las muertes– funcionan como parte de una política de presión con vistas a modificaciones paradigmáticas en el ejercicio del poder.

Tales modificaciones pueden indicar recomposiciones globales más profundas en la búsqueda de la adaptación a los procesos socioeconómicos capitaneados por el horizonte neoliberal y su horizonte reducido de expectativas. A su vez, indican una consolidación de la indiferencia y de la desafección como afecto social fundamental, elementos fundamentales para la generalización de mutaciones psíquicas como las descritas, cada uno a su manera, por Adorno (2015b) y Guattari (2012).

Insistamos, inicialmente, en algunas especificidades de la situación brasileña a fin de comprender su posición privilegiada para analizar tal fenómeno. Como recordara Celso Furtado (1959/2020), Brasil fue un país creado a partir de la implementación de la célula económica del latifundio esclavista primario-exportador en suelo americano. Antes de ser una colonización poblacional, se trataba de desarrollar por primera vez una nueva forma de orden económico vinculada a la producción exportadora y al uso masivo de mano de obra esclava. Recordemos cómo el Imperio portugués fue el primero en involucrarse en el comercio transatlántico de esclavos y llegó a una posición de casi monopolio a mediados del siglo XVI. De todos los esclavos transportados a las Américas, el 35% fue dirigido a Brasil.

Siendo el latifundio esclavista la célula elemental de la sociedad brasileña, siendo Brasil el último país americano en abolir la esclavitud, no será extraño concebir el país como el mayor experimento de necropolítica colonial de la historia moderna.

Tal característica permitió al Estado brasileño desarrollar una tecnología de desaparición, de exterminio y de ejecución de sectores vulnerables de la población (indios, pobres, negros) que se demostrará resiliente en el interior de su historia, creando

16. De allí el sentido de afirmaciones como estas de Goebbels: "En el mundo de la fatalidad absoluta en el interior del cual se mueve Hitler, nada tiene más sentido, ni el bien ni el mal, ni el tiempo ni el espacio, y lo que los otros hombres llaman 'suceso' no puede servir como criterio [...]". Es probable que Hitler termine en catástrofe" (Goebbels, citado en Heiber, 2013, p. 324).

17. Ver: Balibar (s. f.).

18. Ver: Hobbes (1651/2003, pp. 271-282).



las condiciones técnicas para la gestión de una “contrarrevolución permanente”<sup>19</sup>.

Esta tecnología se desarrollará de forma exponencial en la dictadura militar (1964-1984) a través del uso sistemático de técnicas de “desaparición forzada” contra opositores del régimen en una adaptación de las prácticas de “guerra revolucionaria” desarrolladas en las luchas coloniales en Indochina y Argelia<sup>20</sup>. Como Brasil fue uno de los raros casos en América Latina de países sin justicia de transición y enjuiciamiento de crímenes de la dictadura militar, tales dispositivos pudieron permanecer en las prácticas normales de los aparatos policiales del Estado durante el período posdictadura, hasta los días actuales<sup>21</sup>. Como ejemplo del impacto de tal permanencia, Brasil es el único país de América Latina en el que los casos de tortura policial aumentaron en relación con los casos de la época de dictadura militar<sup>22</sup>.

No debe, pues, verse como una casualidad que un país con tales estructuras sociales sirva de laboratorio para el desarrollo del neoliberalismo autoritario, ahora ya no bajo

una capa dictatorial, como ocurrió en el Chile de Pinochet, sino en un ambiente supuestamente *democrático*<sup>23</sup>. Sabemos cómo la reconstrucción de la vida social por la racionalidad neoliberal exige la reconfiguración de las relaciones sociales a partir de la exigencia de garantía y realización de una concepción singular de *libertad individual*.

Esta libertad exige, a su vez, una sociedad que implosionó todas sus relaciones –actuales y potenciales– de solidaridad genérica. Implosión que no tendrá problemas en defender una concepción de libertad que, en ciertas circunstancias *excepcionales*, va a realizarse como desinvolucramiento completo de protección frente a la muerte inminente de sectores expresivos de la población marcados por relaciones históricas de expropiación. El suelo para el florecimiento de tal concepción de libertad precisa ser marcado por la violencia reiterada y por la indiferencia sistemática.

Recordemos algunos rasgos fundamentales de la libertad en el interior de la ideología neoliberal. Sabemos que el neoliberalismo no es solo una ideología de políti-

↑  
*El coleccionista*  
2014  
Oscar Muñoz

cas económicas, sino también un horizonte ético (organizado de forma violenta a través de la intervención maciza del Estado en la despolitización de la vida social) que busca someter todas las exigencias de justicia a imperativos de libertad. De hecho, la libertad aparece como eje fundamental de legitimación tanto de acciones gubernamentales como de modos de relación en sí. Las exigencias de justicia, sean exigencias de justicia redistributiva o de justicia de reparación social, deben someterse a la defensa intransigente de la libertad, dirán los neoliberales. De cierta forma, podemos incluso decir que la racionalidad de las acciones económicas no se analiza en términos de mayor producción de riqueza y bienes para un mayor número de personas, de seguridad social, de equidad, sino a partir de su capacidad de realizar socialmente la libertad. Y si nos preguntamos qué se entiende por libertad en este contexto, encontraremos la libertad como expresión de individuos propietarios, como ejercicio de la propiedad en sí.

Es con tal articulación en mente que debemos leer, por ejemplo, el inicio del texto que presentaba los objetivos de la Sociedad Mont Pélérin, primer grupo formado en los años cuarenta para la difusión de los ideales neoliberales:

Los valores centrales de la civilización están en peligro... El grupo defiende que tal desarrollo haya sido impulsado por el crecimiento de una visión de la historia que niega todo patrón moral absoluto y por teorías que cuestionan la deseabilidad del imperio de la ley. (Mirowski y Plehwe, 2009/2015, p. 25)

De donde se seguía la exhortación a explicar la supuesta crisis del momento a partir de sus *orígenes morales y económicos*. Esta doble articulación es extremadamente significativa. La referida visión de la historia, que negaría todo patrón moral absoluto y que estaría en crecimiento, sería la de las ideologías colectivistas y socialistas que recusan la primacía de la propiedad privada. Estamos en los años cuarenta, el comunismo está en expansión e incluso los países capitalistas adoptan modelos híbridos, como el modelo escandinavo, o modelos caracterizados por fuertes dosis de intervencionismo estatal de naturaleza keynesiana.

El párrafo antes citado es interesante porque muestra cómo el rechazo de la primacía de la propiedad privada y de la competitividad no se comprende solo como un equívoco económico que podría traer ineficiencia y atraso, sino principalmente como una falta moral capaz de poner en peligro los valores centrales de la civilización occi-

19. Ver: Fernandes (1975/1987).

20. Ver: Duarte-Plon (2016); Ferreira Nobrega Franco (s. f./inédito).

21. Ver: Safatley y Telles (2010).

22. Ver: Sikink y Marchesi (26 de febrero de 2015).

23. Sobre tal desarrollo, así como sobre las relaciones entre neoliberalismo y fascismo, ver Chamayou (2018).

dental. Por ello, su defensa no solo deberá basarse en su pretendida eficacia económica frente a los imperativos de producción de riqueza, deberá darse a través de la exhortación moral de los valores imbuidos en la libre iniciativa, en la *independencia* en relación con el Estado y en la presunta autodeterminación individual. Debemos realizar la obligación moral de una sociedad de individuos libres de tutela de quienquiera que sea, capaces de usufructuar su propiedad a su mejor entender y seguros de que las violaciones a tal derecho fundamental serán prontamente castigadas, pues el derecho a la propiedad privada sería “la más importante garantía de la libertad”, como dirá Hayek (1944/2007). Esto nos explica por qué en la “sociedad libre” el individuo tendría siempre la posibilidad de elección (económica), al contrario de los llamados modelos “colectivistas”, en los que se “exime al individuo de la responsabilidad” (p. 217), lo que “no puede dejar de ser antimoral en sus efectos, por más elevados que sean los ideales que lo engendran” (p. 217). Como vemos, las decisiones se justifican en términos de *responsabilidad*, de *mayoría de edad*, de *independencia*. Es decir, los términos son todos morales, y no económicos.

## La libertad que se realiza en el genocidio

“Mucho mayor que la propia vida, es nuestra libertad”. Esta afirmación no es de Hayek, sino del actual Presidente de Brasil, justificando su análisis de que las políticas de restricción a la circulación y las actividades desarrolladas para el combate contra la pandemia serían un “atentado a la libertad”. Dejando de lado la contradicción elemental de que una libertad sin vida no es libertad alguna, está la realización, más o menos consecuente, de la concepción neoliberal de *responsabilidad*, *mayoría de edad* e *independencia*. Vimos algo parecido cuando manifestantes estadounidenses salieron a las calles con un cartel en el que se veía un barbijo dentro de una señal de prohibido, y se leía “mi cuerpo, mis reglas”. El mismo razonamiento sirvió de base para que los manifestantes alemanes exigieran el “derecho a infectarse”.

La lógica es clara y no hay cómo negar cierta coherencia. Siendo la “libertad” algo que algunos comprenden como la propiedad que tengo sobre mí mismo, nadie podría obligarme a llevar un barbijo médico, a quedarme en casa, a cuidar mi cuerpo, a no ser que él tenga mi consentimiento para ello. A fin de cuentas, como dijo el Sr. Bolsonaro en otra ocasión: “Si me infecto, el problema es mío”.

Podríamos contraargumentar diciendo que, incluso admitiendo la libertad como propiedad en sí que se encuentra en la base de la ideología neoliberal, deberíamos relativizarla afirmando: *el ejercicio de mi propiedad en sí debe someterse al respeto por el riesgo de la vida del otro*. No obstante, siempre habrá quienes preguntarán –y, nuevamente, con cierta coherencia–: Pero ¿quién decide cuáles son los *riesgos relevantes* al otro? ¿Por qué debo admitir que el Estado o los científicos que se ubican como sabios oraculares decidan lo que es “riesgo relevante”? Es decir, ¿quién tiene la autoridad reconocida para definir lo que afecta mi cuerpo, sin que yo mismo haya consentido reconocer tal autoridad?

Notemos cómo la generalización de una lógica de esta naturaleza responde a la percepción de que las macroestructuras de protección social están en declinación y que una salida posible sería el desplazamiento masivo de responsabilidad y acción a microestructuras, como familias e individuos. ¿No era este, a fin de cuentas, el *slogan* principal de Margaret Thatcher? “No existe esta cuestión de la sociedad, solo existen individuos y familias”. Pero si este fuera el caso, ¿cómo exigir del Estado protección en momentos excepcionales, como estos producidos por pandemias? ¿No sería, en realidad, una *falta moral* que indica falta de coraje y disposición para el trabajo y la lucha? Mejor sería, entonces, describir las prácticas de confinamiento y aislamiento como *cobardía*, como se hizo sistemáticamente en el caso de Brasil.

De esta forma, en nombre de la defensa de la libertad y de la descomposición de macroestructuras de protección social, el Estado puede someter a las poblaciones a una dinámica propiamente suicida, basada en la indiferencia en relación con el aumen-

to brutal de los riesgos de “muerte violenta”, para hablar como Hobbes (1651/2003). Claro que tal riesgo disminuye a partir del acceso al mercado, o sea, el acceso a sistemas privados de salud y de protección. La certeza del acceso privilegiado a tales sistemas establece una distribución diferenciada de riesgos, aun cuando no pueda anular el aumento general a la exposición al riesgo de muerte. Ella define un impacto diferente del riesgo de acuerdo a las clases sociales, creando curvas completamente diferentes de contagio y muerte entre las clases acomodadas y las clases pobres<sup>24</sup>. No obstante, esto no elimina la naturalización de un nuevo nivel de exposición social a la muerte para la totalidad de la población y la aceptación de tal aumento por parte de parcelas significativas de la población, y este es el dato fundamental aquí.

Tal proceso exige dinámicas de desafección que no pueden ocurrir en caso de que la sociedad esté involucrada en duelos públicos y conmoción cívica. Para ello, se hace necesario producir la desaparición sistemática de los cuerpos muertos. Esto se da a través de la contrainformación –trabajo sistemático del gobierno para desacreditar el número de muertos, ya subregistrados–, de la simple negación –afirmar que los muertos clasificados como muertos por Covid-19 son, en realidad, víctimas de otras enfermedades–, del rechazo explícito a sensibilizarse con los muertos –declaraciones continuas de autoridades federales, principalmente del Presidente de la República, de que “la vida sigue”, “todo el mundo muere”–, entre otras estrategias. La táctica militar de la *desaparición forzada* retorna como política en el gobierno de las poblaciones.

Notemos cómo se repite una situación que vimos anteriormente con los análisis de Neumann (1942/2009) respecto del Estado nazi. En esa ocasión, vimos cómo el recurso a una guerra permanente, con sus llamados constantes al sacrificio y a la catástrofe, aparecía como respuesta a un Estado en descomposición que nacía tras la imposibilidad de la democracia liberal de dar cuenta de los

conflictos sociales que se radicalizaban. Lo que aparece en su lugar es un aparato atravesado por la lucha continua entre grupos, en un equilibrio completamente inestable y que precisa de la guerra interna y externa como condición de supervivencia.

Asimismo, el diagnóstico de pérdida de capacidad de mediación de conflictos por parte de los aparatos institucionales de la democracia liberal es cada vez más evidente. Esta pérdida no deriva de alguna forma de *regresión populista* debida a la supuesta movilización de afectos identitarios. Es fruto de las limitaciones inmanentes de la democracia liberal y de sus promesas redistributivas no cumplidas. En este horizonte, un camino que se consolida es la aceptación del colapso de toda macroestructura de protección y el fortalecimiento de microestructuras como horizonte de apoyo. En el caso brasileño, tal proceso fue impulsado mediante la constitución de auxilios financieros de transferencia directa de renta financiados, en realidad, por la descomposición sistemática de los presupuestos destinados a políticas públicas universalistas (en educación, salud pública, investigación, entre otras). La lógica sigue el principio de que el Estado ya ha hecho su parte transfiriendo auxilios de emergencia, y ahora cada individuo debe ejercer su capacidad individual de supervivencia.

El complemento de este proceso puede ser la radicalización de la lógica de la propiedad en sí, sin que el aumento del riesgo en relación con la muerte por desinvolucramiento del Estado sea capaz de parar tal proceso. Así, podemos decir que entramos en una lógica suicida sin la necesidad de una guerra efectiva. En caso de mostrarse eficaz, tal lógica puede tender a ser la norma en otros horizontes de aplicación de políticas neoliberales. Pero, tal vez, de esa forma el liberalismo nos haya mostrado lo que muchos de nosotros ya sabíamos, pero luchamos por olvidar: a saber, que la economía no es sino la continuación de la guerra civil por otros medios.

24. Según estudios realizados en la ciudad de San Pablo, entre los meses de mayo y junio la seroprevalencia de infección por el virus SARS-Cov-2 fue 2,5 veces mayor en los distritos de población más pobre (SoroEpi MSP, 2020, p. 3).



## La realización terrorista de la individualidad moderna

No obstante, hay una última pieza a agregar en la comprensión de los motores que impulsan tal dinámica suicida. Vimos cómo en Franz Neumann (1942/2009) aparece el tópico de la violencia de la guerra fascista en tanto modo contrarrevolucionario de defensa contra la descomposición inmanente de la unidad política ante la radicalización de la lucha de clases. Esta lógica de la violencia como modo de defensa no debe, sin embargo, responder solo a descomposiciones macroestructurales vinculadas al horizonte político del Estado. Debe también vincularse a lo que podríamos llamar “descomposiciones macroestructurales”, es decir, aquellas que ocurren en los niveles de las normas sociales que procuraban gestionar la sexualidad, los cuerpos, las relaciones de reproducción en el interior de la familia, entre otros aspectos. Es la articulación entre modos de defensa relativos a esos dos niveles de descomposición, es la resonancia entre los dos procesos que potencian las dinámicas suicidas propias del fascismo. Hay una coordinada histórica de conjunción entre esos dos niveles de descomposición, necesaria para el resurgimiento del fascismo. Y su resurrección contemporánea puede explicarnos mucho respecto del lugar en el que estamos actualmente.

Tales descomposiciones a nivel microestructural –es decir, tales imposibilidades de reproducción material de las formas hegemónicas de vida a nivel microestructural– fueron tematizadas por los frankfurtianos a comienzos de los años treinta por la tópica del “debilitamiento del Yo”, de la “declinación de la autoridad paterna” y de la consolidación de la “familia autoritaria” como reacción desesperada al colapso del patriarcado. Están presentes, en ese mismo momento histórico, en las reflexiones de Jacques Lacan sobre la “declinación de la imago paterna” y la consolidación del Yo como instancia rígida, de

agresividad, de desconocimiento, que más se asemeja a la generalización de una personalidad autoritaria.

En todos esos casos, se trataba de insistir en que las formas de individuación debían lidiar con un colapso ligado a la imposibilidad histórica de sustentar la ilusión de que la identidad, la unidad sintética y la integridad del Yo moderno no serían resultantes de la internalización de un “sistema de cicatrices” y segregaciones. De allí la imposibilidad de sustentar la producción de tal identidad por medio de las estrategias tradicionales de identificaciones paternas normalizadoras. Diferentes procesos históricos permitieron la explicitación de naturaleza profundamente represiva y segregacionista de la individualidad moderna, de su psicología y de sus instituciones de reproducción<sup>25</sup>.

Una estrategia transformadora consistiría en asumir tal descomposición y tomarla como motor de la emergencia de formas de subjetividad por venir, pero otra estrategia posible pasa por la internalización de un mecanismo de defensa contra tal debilitamiento. Este consistirá en desarrollar identificaciones narcisistas defendiendo los lugares sociales de autoridad sacudidos, defendiendo la irreductibilidad de *individuos y familias* a partir de una lógica narcisista. La fragilidad del Yo será compensada por la identificación especular con una imagen narcisista, rígida, de sí, elevada al lugar de autoridad. Una autoridad al mismo tiempo, viril y ridícula, fálica y cínica, mixtura de brutalidad y burla de sí mismo, ya que sería imposible anular la conciencia histórica de su ocaso. Así, tendremos lo que Adorno (1946/2015b) llamaba “extensión de la propia personalidad del sujeto, una proyección colectiva de sí mismo, en lugar de la imagen de un padre cuyo papel durante la última fase de la infancia del sujeto bien puede haber decaído en la sociedad actual” (p. 418).

Adorno explora tal rasgo para hablar de la estructura de identificación con los

dirigentes fascistas, pues el líder fascista no se constituiría a imagen del padre, sino a partir de la imagen narcisista del sujeto. Por esta razón, movilizará el concepto de “pequeño gran hombre”, “una persona que sugiere, al mismo tiempo, omnipotencia y la idea de que es solo uno más del pueblo, un simple, rudo y vigoroso americano, no influenciado por riquezas materiales o espirituales” (p. 421). Alguien que no se constituye a partir de la imagen de un ideal normativo, sino que aparece en la escena de la omnipotencia con la misma ropa que nosotros, con las mismas inhabilidades, quien supuestamente hablaría *como nosotros*, con las mismas rabias y *explosiones*.

De ahí la imagen conocida, ofrecida por Adorno, de que Hitler sería una mixtura de King Kong y peluquero de barrio. Sin embargo, en cuanto imagen narcisista se trata de una compensación fantasmática de la impotencia real, una defensa fóbica y fragilizada por medio de la construcción de ideales que se deslizan continuamente de la omnipotencia a la impotencia en un movimiento que, llevado al extremo, solo podrá realizarse de una forma, a saber, a través del autosacrificio del sujeto como estrategia desesperada de sustentación de ideales. Autosacrificio como única manera de preservar ideales narcisistas y sus mecanismos de defensa, como si la impotencia de tales ideales para realizar lo que prometían debiese ser enmascarada por la transposición de tal impotencia al propio sujeto, que se ve como indigno ante la propia imagen de sí. Algo próximo a aquello que Durkheim (1897/1986) un día describió como dinámica de “suicidio altruista”. El punto central es: la autodestrucción se produce, paradójicamente, teniendo en vista la preservación de sí, la preservación de una proyección superyoica y fantasmática de sí. Difícil no recordar aquí las palabras de Jacques Lacan (1947/2001), años después del final de la Segunda Guerra:

Está claro desde entonces, que los oscuros poderes del superyó se coaligan con los más cobardes abandonos de la conciencia para llevar a los hombres a una muerte aceptada por las causas menos humanas, y que todo lo que se presenta como sacrificio no por ello mismo es heroico<sup>26</sup>. (p. 120)

Esa tópica del sacrificio a las “potencias sombrías del superyó” continuará presente en Lacan décadas después, en su regreso al “drama del nazismo” para hablar del deseo de sacrificio a un otro que parece colocarse en la posición de un “Dios oscuro” (Lacan, 1964/1973, p. 247), deseo del cual supuestamente pocos sujetos serían capaces de escapar. Dificultad de escapar producto del hecho de que la última etapa de la individualidad moderna sea su realización terrorista como personalidad autoritaria fascista. Realización cuyo movimiento consecuente no será otro que el suicidio. Así, contrariamente a la tesis corriente de que la preservación del individuo conformaría la base contra el fascismo, ha de explorarse la tesis de que las ilusiones autárquicas, unitarias e identitarias de la individualidad moderna solo pueden realizarse como violencia social. Violencia que, debido a estrategias narcisistas de compensación psíquica, consolidan un proceso de implosión suicidaria del cuerpo social.

25. Las causas históricas para el agotamiento de la creencia en la organicidad de la unidad del Yo y de su identidad son varias. La presión por la igualdad real procedente de los movimientos comunistas colabora para poner en cuestión las bases segregacionistas y coloniales de la individualidad moderna (este es un tópico importante abordado por Reich, 1933/1974). El “bolchevismo sexual” (término de guerra creado por los nazis) alertaba a la familia alemana contra los efectos presuntamente destructores de la igualdad de género y del desencantamiento comunista por la familia. La descomposición de los órdenes tradicionales, en una clave que nos remite al “sufrimiento de indeterminación” descrito por Durkheim (1897/1986), también debe recordarse. El ascenso de la expresión descentrada en el campo de la estética tampoco debe desatenderse, aun más para un régimen que llevaba tan en serio el *Entartete Kunst*. Es decir, estamos ante un fenómeno multifactorial.

Adorno, T. W. (2015a). Antisemitismo e propaganda fascista. En T. W. Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (pp. 137-152). San Pablo: Unesp. (Trabajo original publicado en 1946).

Adorno, T. W. (2015b). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. San Pablo: Unesp. (Trabajo original publicado en 1946).

Adorno, T. W. (2019). *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus: Ein Vortrag*. Frankfurt: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1967).

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1992). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1947).

Arendt, H. (2013). *Origens do totalitarismo*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1949).

Balibar, E. (s. f.). *La pulsion de mort au-delà du politique?* [mimeografía].

Bataille, G. (2009). *La structure psychologique du fascisme*. Fécamp: Lignes. (Trabajo original publicado en 1933).

Chamayou, G. (2010). *La chasse à l'homme*. París: La fabrique.

Chamayou, G. (2018). *La société ingouvernable: Une généalogie du libéralisme autoritaire*. París: La fabrique.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* (vol. 2). París: Minuit.

Duarte-Plon, L. (2016). *A tortura como arma de guerra: Da Argélia ao Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Durkheim, E. (1986). *Le suicide*. París: PUF. (Trabajo original publicado en 1897).

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2016). *As pessoas e as coisas*. Florianópolis: Rafael Copetti.

Fernandes, F. (1987). *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Guanabara. (Trabajo original publicado en 1975).

Ferreira Nobrega Franco, F. L. (s. f.). *Governar os mortos*. (Inédito).

Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité: La volonté de savoir. En M. Foucault, *Bibliothèque des histoires* (vol. 1). París: Gallimard.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société*. París: Seuil Gallimard. (Trabajo original publicado en 1975-1976).

Furtado, C. (2020). *Formação econômica do Brasil*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1959).

Guattari, F. (2012). *La révolution moléculaire*. París: Les Prairies Ordinaires.

Hayek, F. A. (2007). *The road to serfdom: Text and documents*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabajo original publicado en 1944).

Heiber, H. (2013). *Hitler parle à ses généraux*. París: Tempus Perrin. (Trabajo original publicado en 1962).

Hobbes, T. (2003). Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado. En J. P. Monteiro y M. B. Nizza da Silva (trad.), *Leviatã* (pp. 271-282). San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1651).

Horkheimer, M. (2007). *Eclipse of reason*. Londres: Continuum. (Trabajo original publicado en 1947).

Lacan, J. (1973). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1964).

Lacan, J. (2001). La psychiatrie anglaise et la guerre. En J. Lacan, *Autres écrits* (pp. 101-120). París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1947).

Marcuse, H. (1972). *Couterrevolution and revolt*. Boston: Beacon.

Marcuse, H. (1998a). State and individual under national socialism. En H. Marcuse, *Technology, war and fascism* (pp. 67-88). Londres: Routledge.

Marcuse, H. (1998b). *Technology, war and fascism*. Londres: Routledge.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.

Mirowski, P. y Plehwe, D. (ed.) (2015). *The road from Mont Pèlerin: The making of the neoliberal thought collective*. Harvard: Harvard University Press. (Trabajo original publicado en 2009).

Neocleous, M. (2005). Long live death! Fascism, resurrection, immortality. *Journal of Political Ideologies*, 10(1), 31-49.

Neumann, F. (2009). *Behemoth: The structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee. (Trabajo original publicado en 1942).

Pelbart, P. P. (2018). Da guerra civil. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70, 190-198.

Reich, W. (1974). *La psychologie de masse du fascisme*. París: Payot. (Trabajo original publicado en 1933).

Roubinek, E. (2016). A "fascist" colonialism? German national socialism and Italian fascist colonial cooperation, 1936-43. En F. Clara y C. Ninhos (ed.), *Nazi Germany and Southern Europe, 1933-45* (pp. 183-197). Londres: Palgrave Macmillan.

Safatle, V. y Telles, E. (org.) (2010). *O que resta da ditadura: A exceção brasileira*. San Pablo: Boitempo.

Sikkink, K. y Marchesi, B. (26 de febrero de 2015). Nothing but the truth: Brazil's truth commission looks back. *Foreign Affairs*, 94(1).

SoroEpi MSP (2020). Resultados parciais da fase 2. *Monitoramentocovid19.org*. Disponible en: [https://odea032c-2432-4690-b1e5-636d3cbeb2bf.filesusr.com/ugd/6b3408\\_08bbcd940e9e4b84a29a7e64fce02464.pdf](https://odea032c-2432-4690-b1e5-636d3cbeb2bf.filesusr.com/ugd/6b3408_08bbcd940e9e4b84a29a7e64fce02464.pdf)

Streeck, W. (2016). *How will capitalism end? Essays on a failing system*. Londres: Verso. (Trabajo original publicado en 2014).

Virilio, P. (1993). *L'insécurité du territoire*. París: Galilée. (Trabajo original publicado en 1976).

Ziemer, G. (1941). *Education for death*. Oxford: Oxford University Press.



# 2020: Distopía, necropolítica y revuelta

El año es 2020, pero bien podría ser una distopía ficcional. Súbitamente, un virus cuya letalidad no se conoce aún plenamente invade todos los continentes, las personas se ven forzadas al aislamiento, los gobernantes dan cuenta de posiciones contradictorias sobre la gravedad de la situación, miles de personas mueren en todo el mundo, muchos sin poder recibir siquiera la atención médica adecuada, puesto que el sistema de salud colapsa con facilidad. A las estadísticas diarias se suman modificaciones drásticas en los modos de vida; la sociedad de control se recrudece, las actividades educativas y laborales se mueven a las plataformas virtuales, atendiendo también a una antigua demanda de las empresas de tecnología; las relaciones de trabajo se precarizan aun más, la posibilidad de una repuesta organizada por parte de los movimientos sociales es improbable, puesto que está vedada la posibilidad de aglomeración. Nuestras profundas contradicciones se manifiestan de forma aun más evidente: el carácter colectivo de las acciones y conductas humanas a pesar de la atomización social creciente; la relación interna entre lo que hacemos con la naturaleza y lo que hacemos con nosotros mismos; la incapacidad del sistema capitalista para dar prioridad al cuidado básico de cada quien, a pesar del desarrollo tecnológico; la profunda ruptura entre la vida y la economía; las desigualdades de clase, de raza y de género.

A pesar de ese escenario apocalíptico, después del asesinato por asfixia de un hombre negro llamado George Floyd por parte de la policía norteamericana, las revueltas antirracistas y antipolicía se diseminan por el mundo, derriban símbolos de esclavitud, abren zonas autónomas temporales, expulsan fuerzas policiales de los territorios. En Chile la insurrección avanza sin cesar, incluso en medio de la pandemia y a pesar de la intensa violencia policial con la que es reprimida. La causa antifascista gana las primeras páginas de los diarios, amenaza al crecimiento del neofascismo, propaga un poco de lo "posible".

De un momento al otro, el contacto entre las personas se volvió peligroso. Tan solo una semana antes hacíamos planes semestrales en las universidades, festejábamos el carnaval, decíamos que "por estos lados los virus no se crían". Pero, súbitamente, el mañana fue cancelado, el paisaje se volvió menos denso y lo improbable sucedió: parecía que el mercado capitalista tenía que doblegarse un poco y disminuir el ritmo. No faltaron aquellos que decían que eso no estaba bien, que la economía no podía parar. Y por cierto que no paró. Por un lado, aquellos que luchaban por un ingreso mínimo, el trabajo remoto, el *quédate en casa todo lo que puedas*; para que la propia economía no quebrara, era necesario disminuir el ritmo y "el Estado tenía que hacer su papel" (*¡sea cual fuera este!*). Por otro, el

\* Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro

discurso aparentemente audaz de la extrema derecha, que decía que iba a morir quien tuviera que morir o incluso que para que las personas no pasaran hambre, la economía se tenía que acelerar, aun en medio de los cuerpos cayendo, que “¡van a ser los más fuertes los que sobrevivan!”. Es importante decir que entre los primeros había variaciones; algunos liberales que defendían la intervención del Estado en la economía se preocupaban por dejar en claro que esto debía ser solamente durante la emergencia, y que no representaba ninguna conciliación con los presupuestos innegociables del capitalismo salvaje. Entre los socialdemócratas, otros defendieron un sueldo mínimo permanente, pero finalmente ese fue el mayor paso que dieron en defensa del anticapitalismo, y hasta el propio sueldo mínimo encontró justificación en sus discursos en la medida en que mantenía girando a la economía. En general, los primeros calificaban a los segundos de eugenistas o suicidas y se llamaban a sí mismos defensores de la vida, término cada vez más vacío. Por otro lado, los segundos acusaban a los primeros de privilegiados, puesto que, finalmente ¿quién puede quedarse en su casa sin trabajar en el contexto actual si no tiene un buen empleo fijo con derechos innegociables (cosa que, dicho sea de paso, al apoyar la reforma laboral, muchos contribuyeron a que se volviera algo muy poco frecuente)? Además de privilegiados, cobardes, dado que se quedaban en su casa, con “miedo al virus”, mientras que el “heroico pueblo

trabajador” para supuestamente salvar la Nación entregaba comida por aplicaciones, ganando una miseria y arriesgando su propia vida, que evidentemente ya no tiene valor. Hubo oídos para todos los discursos, la multitud que no podía dejar de arriesgarse necesitaba darle sentido al riesgo inevitable, y los adeptos del *doblepensar*<sup>1</sup> de los estratos medios necesitaban seguir defendiendo los presupuestos del capitalismo liberal, ya de por sí contradictorio, creyendo que todavía era posible defender la vida, incluso si para ello se necesitaba extender el concepto hasta el punto en el que ya no tuviera una frontera bien definida e incluso pudiera equipararse a la *austeridad*.

Aquí es entonces preciso que volvamos a un concepto de vida que no se reduzca a lo biológico, que no sea simplemente una no-muerte que resiste a la necropolítica reinante, que no sea *lo poco que queda de vida frente a tanta muerte* y que se muestre sí, necesariamente, contradictoria y exterior a la economía capitalista. Una noción de vida cuya forma sea inmanente y que, por tanto, no sea tan solo un resto que se puede matar. Comprender ese punto implica también comprender cómo el capitalismo es tan necropolítico como suicida, al instaurar un sistema en el cual la muerte de algunos es aceptable, con lo cual, ninguna vida tiene valor en sí misma. La muerte y la vida no son opuestos rígidamente separados, sino dualidades internamente relacionadas, y la significación de la última presupone la propia posibilidad de significación de la primera<sup>2</sup>. Dar significación a la

vida frente a la certeza de la muerte consiste en gran medida en dar significación también a la muerte, dotándola de sacralidad, ritualización; es constitución de la memoria y de la ancestralidad. Es nuestra propia finitud la que establece la importancia de los rituales fúnebres. En ese sentido, sostengo que uno de los aspectos más terribles de la política actual de muerte consiste en la forma en la que las personas están muriendo: sin atención, solas, en agonía, sin poder ser veladas por aquellos que las aman. Una muerte sin sentido espeja la muerte en vida de una sociedad incapaz de cuidar, a pesar de su aparente desarrollo tecnológico. Esta indignidad frente a la muerte, este espectáculo fúnebre de fosas comunes constituye una banalización del genocidio que solo puede ser expresada como una desvalorización de la vida que promueve conductas suicidas. Y aquí es importante hablar de la importancia de poder vivir el duelo en tanto proceso de resignificación creadora, puesto que ritualizar la muerte es una forma de lidiar con la pérdida, confiriéndole significado. Pero nuestra sociedad no quiere enfrentar la muerte que propaga; la muerte es escondida, negada y, de esa manera, no hay posibilidad de vivir el duelo. No habiendo posibilidad de vivir el duelo, tampoco existe posibilidad de resignificación, sino el retorno del fantasma de la muerte negada como fenómeno social; tal vez sea ese el aspecto principal para definir a una sociedad como suicida. Negar la muerte, tratar de excluirla como si quedara por fuera de la vida, prohibir hasta que se la mencione da cuenta de una tecnología de poder bien definida de la modernidad occidental. Foucault (1997/1999) se refiere a esta característica cuando introduce el concepto de *biopoder* en su clase del 17 de marzo de 1976, en el *Collège de France*:

Creo que la manifestación de ese poder aparece concretamente en la famosa descalificación progresiva de la muerte, que los sociólogos y los historiadores abordaron con tanta frecuencia. Todo el mundo sabe, sobre todo gracias a una serie de estudios recientes, que la gran ritualización pública de la muerte ha desaparecido, o en todo caso se ha borrado gradualmen-

te, desde fines del siglo XVIII hasta hoy. A punto tal que ahora la muerte –al dejar de ser una de las ceremonias brillantes en las que participaban los individuos, la familia, el grupo, casi la sociedad entera– se ha convertido, al contrario, en lo que se oculta; se convirtió en la cosa más privada y vergonzosa (y, en el límite, el tabú recae hoy menos sobre el sexo que sobre la muerte). Ahora bien, yo creo que la razón por la cual la muerte se convirtió, en efecto, en algo que se oculta, no está en una especie de desplazamiento de la angustia o de modificación de los mecanismos represivos. Radica en una transformación de las tecnologías de poder<sup>3</sup>. (pp. 294-295)

La muerte como algo por fuera del ejercicio del poder en tanto representación es la muerte por fuera de la vida concreta: la vida concreta muere, puede matarse, el otro de la vida concreta es la representación abstracta tomada como forma inmortal, soberana e indestructible. Pero si la vida se relaciona internamente con la muerte, intentar excluir esta última como si se tratara de algo por fuera de ella solo puede terminar por excluir también toda posibilidad de existencia. *Doblepensar* que niega la muerte para diseminarla de manera cada vez más totalitaria, que naturaliza la muerte sin sentido para quitar el sentido inmanente de nuestras existencias. La vida que hoy se nos aparece como sin brillo y descartable no es más que el otro lado de la representación espectacular tomada como única realidad. Por eso reanudar la vida es también una destitución que devuelve lo abstracto al campo concreto; descartar la forma tomada como indestructible y separada de la vida concreta es la única forma de retomar la vida con sentido inmanente. Eliminar las mediaciones hipostasiadas para salvaguardar un significado para nuestras existencias. Es en ese sentido también que las revueltas aparecen como *golpes de aire* opuestos a las conductas suicidas, puesto que permiten un *no* para afirmar otra *forma de vida*.

A partir de la revolución francesa, la tradición política de la modernidad concibió cambios radicales sobre la forma del pro-

1. Concepto acuñado en la novela *1984* de George Orwell (1949/1976) y definido como “el poder, la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente, dos creencias contrarias albergadas a la vez en la mente. El intelectual del Partido sabe en qué dirección han de ser alterados sus recuerdos; por tanto, sabe que está trucando la realidad, pero al mismo tiempo se satisface a sí mismo por medio del ejercicio del *doblepensar* en el sentido de que la realidad no queda violada. Este proceso ha de ser consciente, pues, si no, no se verificaría con la suficiente precisión, pero también tiene que ser inconsciente para que no deje un sentimiento de falsedad y, por tanto, de culpabilidad. El *doblepensar* está arraigado en el corazón mismo del *Ingsoc* [socialismo inglés, régimen de la sociedad distópica descrita en el libro], ya que el acto esencial del Partido es el empleo del engaño consciente, conservando a la vez la firmeza de propósito que caracteriza a la auténtica honradez. Decir mentiras a la vez que se cree sinceramente en ellas, olvidar todo hecho que no convenga recordar, y luego, cuando vuelva a ser necesario, sacarlo del olvido sólo por el tiempo que convenga, negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar ni por un momento de saber que existe esa realidad que se niega... todo esto es indispensable” (p. 200). [N. del T.: Traducción de R. Vázquez Zamora. La traducción de esta cita y la siguiente del mismo texto corresponde, respectivamente, a p. 103 y p. 105 de: Orwell, G. (1980). *1984*. Barcelona: Salvat. (Trabajo original publicado en 1948)].

2. Henri Lefebvre (1947/1979) incluso toma la dualidad entre la vida y la muerte como paradigma de la oposición para entender la lógica dialéctica: “La contradicción más flagrante, la más dramática, se presenta a nuestros ojos como la de la *vida* y la *muerte* (del ser y la nada, pero en toda la profundidad y la realidad de lo concreto). Ahora bien, la vida no es exterior a la muerte, y la muerte no es una especie de amenaza o peligro que alcanzaría al ser vivo, fuera de él. Hay biológicos (Carrel, Lecomte du Nouvy) que han medido recientemente el *índice de cicatrización*, es decir, la velocidad de proliferación de los tejidos que permite que el ser vivo cure sus heridas y reintegre su totalidad, en cierta medida tras una lesión. Ahora bien, el índice de cicatrización disminuye *inmediatamente después del nacimiento*. La vejez comienza, pues, en el mismo momento en que el ser vivo parece estar en plena ascensión, en pleno crecimiento. Lleva ya en sí su muerte, y el momento de su nacimiento es también –en cierto sentido– el de su muerte. Vivir es consumirse y consumir la propia vida es ya morir. La vida y la muerte están estrecha e indisolublemente unidas” (p. 186). [N. del T.: Traducción de M. E. Benítez Eiroa. La traducción corresponde a la p. 214 de: Lefebvre, H. (1970). *Lógica formal, lógica dialéctica*. Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1947)]. Y aquí podríamos agregar: si vivir, no solamente en el sentido biológico, ya es morir, intentar negar la muerte es negar también la vida. Y quitarle significado a la muerte se acompaña de la pérdida de sentido de nuestras existencias finitas.

3. N. del T.: Traducción de H. Pons. La traducción corresponde a la p. 224 de: Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1997).

ceso revolucionario en tanto que *pouvoir constituant*, “poder constituyente” de un nuevo orden institucional. Creo que tenemos que abandonar ese paradigma e intentar pensar algo así como una *puissance destituante*, una “potencia destituyente”, que no pueda ser capturada en un espiral de seguridad. (Agamben, 16 de noviembre de 2013/11 de febrero de 2014, párr. 24)

Pensar ese poder puramente destituyente no es una tarea fácil. Benjamin escribió que nada es tan anárquico como el orden burgués. En el mismo sentido, en su última película, Pasolini hace que uno de los cuatro amos de Saló diga a sus esclavos: “la verdadera anarquía es la anarquía del poder”. Es precisamente porque el poder se constituye a través de la inclusión y la captura de la anarquía y la anomia que es tan difícil tener un acceso inmediato a estas dimensiones y tan difícil pensar hoy en algo así como una anarquía verdadera o una anomia verdadera. Creo que una *praxis* que tuviera éxito en exponer claramente la anarquía y la anomia capturadas por las tecnologías de seguridad del gobierno podría actuar como un poder puramente destituyente. Pero esta no es tan solo una tarea teórica: significa, antes que nada, el redescubrimiento de una forma de vida y el acceso a una nueva figura de esa vida política cuya memoria el Estado de Seguridad intenta borrar a toda costa. (párr. 26)

En el punto en el que el ejercicio de poder se constituye como un hacer vivir y dejar morir, se está intentando, al mismo tiempo, negar la muerte como fuera de la vida y del poder, con lo que se imposibilita cada vez más ritualizarla y vivir el duelo. Negar la muerte como algo totalmente otro es equivalente a separar rígidamente la forma de vida, estableciendo una frontera entre aquellos que deben vivir y aquellos que deben morir.

La muerte aparece así como un gran tabú frente a una vida que sería supuestamente sin fallas. Pero negar la muerte es otra forma de negar la vida, en tanto el sentido de la muerte es constitutivo de su propia condición de significación. Quizás ello nos ayude a comprender el momento presente, en el cual la muerte de tantos se presenta como lo invisible aceptable, en el cual se muere solo y se es enterrado sin velorio, en el cual vemos que, una vez más en nombre de la bioseguridad, la muerte se ha vaciado aun más de sentido, al mismo tiempo que su

significación es reducida a los números crecientes. Diseminar muerte sin hablar sobre ella, sin significarla. Paradoja del biopoder vuelto necropolítico: cuanto más se intenta excluir la muerte como si no existiera, esta más se vuelve un modo propio de ejercer poder. Rebelarse contra las muertes sin sentido es una manera de retomar la significación inmanente de nuestra existencia.

Para explicar este punto, es necesario siempre remontarse a cómo y en qué momento la economía se separó de la vida, tomando esta última un valor en sí misma. Al tiempo que silencia la muerte como tabú, la modernidad occidental separa el tiempo del trabajo del tiempo de la vida. Y, como analiza el historiador Thompson (1991/1998), esa es una transformación también existencial, en el sentido del tiempo, que instaura la disciplina de la producción. Para los pueblos originarios, por el contrario, la medición del tiempo está internamente determinada por la sucesión de tareas que siguen la lógica de la necesidad y las imposiciones de la naturaleza. Pero a partir de la Modernidad, hacia el siglo XVIII, comenzó a volverse cada vez más común separar, mediar la necesidad, como si ello fuera propio de la naturaleza humana, la organización política y todo lenguaje posible. Se abandona así gradualmente el tiempo de lo comunitario. Todo trabajo ligado al ciclo de la vida y no alienado pasa a ser comprendido, de este modo, como desperdicio de tiempo de producción. El propio tiempo de vivir se visualiza como desperdicio. El trabajo ya no debería ser irregular, por lo cual fue necesario desarrollar un mecanismo de medición precisa del tiempo, cuyo control era una premisa de la disciplina y no cesó de intensificarse desde entonces.

Esa medición incorpora una relación simple. Aquellos que son contratados experimentan una diferenciación entre el tiempo del empleador y su “propio” tiempo. El empleador debe *usar* el tiempo de su mano de obra y cuidar que este no sea desperdiciado: lo que se destaca no es la tarea, sino el valor del tiempo que es reducido al dinero. El tiempo es ahora moneda: nadie pasa el tiempo, sino que lo gasta. (p. 272)

La producción de excedentes como fin

en sí mismo que la posrevolución industrial instaura separa la economía de la vida como una mediación de esta, al mismo tiempo que también aparta el valor de cambio del valor de uso, y la producción de la necesidad en todos los ámbitos. Ello ocurre de tal modo que el primer par de esas dicotomías, siempre una abstracción, debe medir el valor del segundo, es decir, ser responsable por su valor profundo, verdadero. Esta forma abstracta se vuelve, de este modo, no solamente exterior, sino cada vez más totalitaria con respecto al correspondiente concreto que debería validar, hasta que ese ámbito concreto, tomado como sin valor inmanente, ya no es más que un resto, algo que se puede matar, aniquilar, aquello que puede ser destruido porque no tiene forma en sí misma. Pero el primer paso consistió en tomar la mediación con valor inmortal como más importante que lo que tenía que mediar y, en todos los ámbitos de nuestras existencias, tomar como criterio de necesidad aquello que debería ser relativo a lo necesario. “El metro patrón no mide un metro”<sup>4</sup>, nos dice Wittgenstein (1953/1989, p. 50) al explicar la necesidad internamente determinada de las reglas. Poco se ha explorado acerca de las consecuencias éticas de esos análisis lingüísticos. El criterio de medida no tiene medida en sí mismo, por ello todo lo que tiene valor de necesidad solo puede ser internamente determinado y no mediado. Dicho de otra manera: toda mediación supone una *relación interna* directa que es anterior en principio y en fundamento, y que sirve como criterio patrón para lo que es medido, sin poder ser ella misma medida. Si no fuera así, no habría criterio posible para la necesidad, es decir, no habría de hecho ningún orden establecido. Esta es una cuestión política, pero también lógica. Podemos saber de esto estudiando historia de la filosofía, pero todavía será necesaria una buena dosis de reflexión genuina. Olvidarlo, por el contrario, abre las puertas a totalitarismos de mediación sin fundamento.

Si hubiera solamente una conexión externa, ninguna conexión podría llegar a ser descrita, puesto que solo describimos una conexión externa por medio de una interna. En ausencia de esta, perdemos el parámetro necesario para describir las cosas, de la misma forma en que no podemos mover nada con nuestras manos, a no ser que nuestros pies estén firmes en el piso. (Wittgenstein, 1953/1989, p. 66)

Que no exista más el tiempo de la vida quiere decir que el tiempo del trabajo se volvió totalitario. Ello también incluye la ausencia del tiempo para el duelo, del tiempo de la muerte, del tiempo para vivir las pérdidas. Es necesario ser continuamente productivo, de allí el problema de las enfermedades endémicas, de la vejez vista como una carga, así como la necesidad de medicalización constante de la población. Junto con esa tecnología de poder que niega la muerte, llega la necesidad de extirpar todo aquello que puede disminuir la producción y que es necesario, por tanto, ubicar por fuera del campo del capacitismo que acompaña la economía totalitaria. Si hoy en día las dicotomías modernas están solapadas y sus fronteras se han vuelto fluidas, no es porque la vida haya vuelto a ocupar un lugar central, como fin en sí mismo, sino, muy por el contrario, porque se volvió una sombra. La intensificación del control del tiempo no nos devolvió a una temporalidad de las tareas, sino que nos insertó en el totalitarismo de las mediaciones inmortales. Es útil comparar aquí con lo que ocurrió con el trabajo doméstico, el cuidado de la casa y de los niños, que siempre obedeció a una lógica que no es la del mercado, sino que está orientado por las necesidades y que llega a ser calificado como preindustrial. En la separación moderna entre lo público y lo privado, el privilegio de lo público como ámbito de las mediaciones relegó a las mujeres a aquello que sería tomado como lo menos importante. De este modo, la doble jornada mantiene a las mujeres presas en dos mundos, obedeciendo a ritmos distintos y sometiendo uno al otro.

4. “Hay algo de lo cual no se puede decir que tenga un metro de longitud ni que no lo tenga, y ese es el metro patrón de París. Ello, naturalmente, no es atribuirle una propiedad extraordinaria, sino tan solo señalar su papel singular en el *juego de lenguaje* de medir como una regla de un metro” (Wittgenstein, 1953/1989, p. 50).

Este ritmo [de las necesidades] solo era<sup>5</sup> tolerable porque parte del trabajo, con los niños y en la casa, se revelaba como necesario e inevitable, y no una imposición externa. Ello sigue siendo verdadero hasta el día de hoy, y a pesar del tiempo de la escuela y el tiempo de la televisión, el ritmo de trabajo femenino en la casa no se ajusta completamente a la medición del reloj. La madre de niños pequeños tiene una percepción imperfecta del tiempo y sigue otros ritmos humanos. Todavía no abandonó del todo las convenciones de la sociedad “preindustrial”. (Thompson, 1991/1998, p. 288)

Que ello sea considerado menos desarrollado e imperfecto denuncia no solo el machismo reinante, sino también el odio por todo aquello que no es del ámbito de la mediación abstracta inmortalizada. Es un odio a la vida como valor en sí mismo. Hoy esto se muestra todavía de manera más evidente cuando la doble jornada coincide con el trabajo remoto, que no significa retornar al ritmo humano de las necesidades, sino, por el contrario, una dominación totalitaria de lo doméstico por lo público. La vida ya no se separa del trabajo porque solo hay trabajo. Lo privado no se separa de lo público porque solo existe lo público. Se trata de la supresión de la dicotomía moderna por la primacía de uno de sus elementos, precisamente aquel que antes de la Modernidad podría ser fácilmente tomado como secundario, pero que se vuelve entonces absoluto. Todo lo que era relegado a lo menos perfecto, por femenino, debe ser ahora aniquilado de una vez. No llama la atención que vivamos en una sociedad al mismo tiempo femicida y con fobia a los niños. Y no debe tampoco llamar la atención que las revueltas que cobran fuerza sean actualmente antirracistas y feministas. Devenir *el negro del mundo* del cual nos habla Mbembe (2013/2014)<sup>6</sup> al comentar la condición del

trabajo en la actualidad es también devenir mujer. Todo lo que es relegado a lo femenino se vuelve algo que se puede matar, al mismo tiempo que se espera que *crezcan rápidamente los niños*. Ellos, a través de sus *juegos*, nos podrían recordar aquello que tiene una necesidad interna y que no obedece al reloj, que nos obliga a instaurar otros ritmos, cuyas existencias éticas deshacen toda mediación como secundaria.

En este ámbito, Agamben (1978/2005), comentando la relación entre juego e historia, nos remite al país de los juguetes de Pinocho, un lugar en el que se juega y no se trabaja jamás. Jugar, esa acción no mediada por excelencia, nos acerca una ilustración paradigmática del retorno a la temporalidad que la revolución industrial había abolido, poniendo en su lugar una homogeneidad vacía. Jugar, en tanto destitución del tiempo del reloj y del calendario, es un acto de profanación de las abstracciones separadas de lo concreto por excelencia, como un fin en sí. Es bueno que los niños nos lleven a jugar nuevamente y nos permitan traer a nuestras vidas el principio de destitución presente en los *juegos*.

El juguete es una materialización de la historia contenida en los objetos, la cual logra extraer por medio de una manipulación particular. Mientras que el valor y el significado del objeto antiguo o del documento es función de su antigüedad, es decir, de su presentificar y volver tangible un pasado más o menos remoto, el juguete, desmembrando y distorsionando el pasado o miniaturizando el presente –jugando entonces tanto con la diacronía como con la sincronía–, presentifica y vuelve tangible la temporalidad humana en sí, el puro residuo diferencial entre el *una vez* y el *ya no más*. [...] El juguete transforma así antiguos significados en significantes, y viceversa<sup>7</sup>. (p. 87)

Desde este punto de vista, jugar es la destitución creativa por excelencia que mo-

5. Thompson está analizando aquí el contexto del siglo XIX.

6. “Ya no hay trabajadores propiamente dichos. Tan solo existen nómades del trabajo. Si ayer el drama del sujeto era el de ser explotado por el capital, hoy en día la tragedia de la mayoría es la de no poder ser explotado en absoluto. Ser objeto de humillación, tratado como humanidad superflua y entregada al abandono, que ya no es útil al funcionamiento del capital. Ha surgido una forma inédita de vida psíquica apoyada en la memoria artificial y numérica, y en modelos cognitivos provenientes de las neurociencias y de la neuroeconomía. Los automatismos psíquicos y tecnológicos no son más que dos caras de la misma moneda, con lo que se va instalando la ficción de un nuevo ser humano, ‘empresario de sí mismo’, plástico y convocado a reconfigurarse permanentemente en función de los artefactos que la época ofrece” (Mbembe, 2013/2014, p. 14).

7. N. del T.: Traducción de S. Mattoni. La traducción de esta cita y de la siguiente del mismo texto corresponde, respectivamente, a las pp. 100-101 y p. 100 de: Agamben, G. (2018). *Infancia e historia: Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 1978).

→  
Palimpsesto  
2003  
Oscar Muñoz



viliza la historia. Rescate del juego en su terreno común con la revuelta para enfrentar totalitarismos de mediación hipostasiada. Solo así es posible que haya una vida que no se separe de su forma, solo así es posible acordarse de lo que realmente importa y escapar al *doble pensar*.

Puede sonar demasiado fuerte para algunos decir que el capitalismo carga con el germen del totalitarismo en su dinámica, un totalitarismo de mediación económica, de producción, un régimen de temporalidad generalizada en el cual estamos inmersos y que está en la base de lo que nos permite entender la naturalización de las muertes sin sentido. Pero lo propio de los totalitarismos consiste en borrar la frontera entre sujeto y objeto de dominación, y es exactamente en esa medida que permite el control total, indeterminado en alcance y permanencia. De allí se entiende cómo el totalitarismo acarrea fácilmente un régimen suicida, una do-

minación sin lado de afuera que rompe sus propios límites y termina necesariamente por autoimplosionar, por matarse. La dinámica, podríamos así decir, es la misma involucrada en el autoengaño: el sujeto y el objeto de la mentira son lo mismo, como en el *doble pensar*, y es preciso sostener al mismo tiempo posiciones contradictorias<sup>8</sup>. Quien engaña necesita saber que está engañando; quien es engañado no puede saber que está recibiendo mentiras como informaciones reales, pero quien se autoengaña necesita ser consciente e inconsciente; el polo pasivo de la relación subsume el polo activo y, finalmente, no existe más engañador y engañado, sino tan solo engaño. En esa dialéctica de amo y esclavo, el esclavo somete al señor, puesto que solo hay esclavitud. El totalitarismo tiende al suicidio porque se aniquila aniquilando al otro. El totalitarismo es –quizás antes que necropolítico– profundamente *hegeliano*, ya que es sintetizando

8. La novela *1984* (Orwell, 1949/1976) también destaca la relación interna entre *doble pensar* y totalitarismo. Por ejemplo: “Estas contradicciones no son accidentales, no resultan de la hipocresía corriente. Son ejercicios de *doble pensar*. Porque sólo mediante la reconciliación de las contradicciones es posible retener el mando indefinidamente” (p. 202).

contradicciones que se vuelve total, motivo por el cual aparece al mismo tiempo como inatacable y autodestructivo.

El diferencial de la revuelta en el tiempo en el que vivimos es que esta permite afirmar un sentido inmanente a la vida, haciendo posible decir así que la vida vale la pena ser vivida. La revuelta es un acto creativo de destitución y, en este sentido, reproduce la dinámica del *juego*. Tal vez eso fue más evidente cuando cayeron los monumentos, puesto que jugar es siempre como derrumbar monumentos, es decir, como destaca Agamben (1978/2005): “una vez, sí; sin embargo, ahora, ya no más” (p. 87). Volver a los significados nuevamente significantes, es decir, echar por tierra lo que había recibido valor de eternidad, poder matar al rey divino, destituir sacralidades, solo así es posible crear también nuevos sentidos, pasar de lo posible a lo actual y de lo actual a lo posible, crear necesidades.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005). *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG. (Trabajo original publicado en 1978).
- Agamben, G. (11 de febrero de 2014). Por uma teoria do poder destituente. *Sdiasnet*. (Trabajo original publicado el 16 de noviembre de 2013). Disponible en: <https://sdias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-JuQCbAdAAnw8F1GMow20zyYRAjOslMzPCgrFmT1Puzf6PVkS4>
- Foucault, M. (1999). Clase del 17 de marzo de 1976. En M. E. Galvão (trad.), *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1997).
- Lefebvre, H. (1979). *Lógica formal-Lógica dialéctica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 1947).
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona. (Trabajo original publicado en 2013).
- Mbembe, A. (2019). *Necropolítica*. San Pablo: N-1. (Trabajo original publicado en 2003).
- Orwell, G. (1976). *1984*. San Pablo: Companhia Editora Nacional. (Trabajo original publicado en 1949).
- Thompson, E. P. (1998). Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. En R. Eicheimberg (trad.), *Costumes em comum* (pp. 272-279). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1991).
- Wittgenstein, L. (1980). *Philosophical remarks*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabajo original publicado en 1975).
- Wittgenstein, L. (1989). *Investigações filosóficas*. San Pablo: Abril. (Trabajo original publicado en 1953)

Calibán -  
RLP, 18(2),  
181-185  
2020

»

Montse Morcate\*

# Cuerpos (des)conectados: Reflexiones en torno a la fotografía, la muerte y el duelo en tiempos de pandemia

Un frío mensaje me comunica de manera inesperada que una vieja amiga ha fallecido y que ya ha sido enterrada. Eso es todo. No hay despedidas, ni presencia ni contacto. Nada. Y es así como esta pérdida personal, con la llegada de la pandemia de Covid-19, se transforma en poco tiempo en una pérdida más, terriblemente asumida por millones.

Cada vez que se produce un hecho de gran magnitud y calado social, todas y todos los que nos dedicamos al estudio de la muerte y el duelo desde cualquiera de sus múltiples disciplinas nos sentimos llamados a reformular o a recontextualizar nuestra investigación una vez más. Si además, como sucede con la actual pandemia, su alcance es de escala global, en mayor o menor medida todos nos sentimos afectados, física, mental o emocionalmente, cuando no directamente tocados por la enfermedad. En este sentido, la acechante pandemia nos obliga a reflexionar también como individuos y como sociedad sobre aspectos fundamentales como la angustia y el miedo que esta genera por presentarse amenazante y potencialmente incapacitante o mortal, sobre la importancia de un sistema sanitario público de calidad o sobre el in-

menso valor que tiene disponer de una red de apoyo social, así como del papel siempre olvidado y fundamental del cuidador. También nos invita a pensar sobre la fragilidad del sistema y la facilidad con la que podemos quedar fuera de él, directamente abandonados a nuestra suerte, sin apoyo económico, sin atención médica o cuidados, sin una oportunidad de escapar a la muerte. Una muerte que, con la pandemia, vuelve a mostrarse amenazante para toda la humanidad de manera simultánea, recuperando, aunque sea fugaz y simbólicamente, su carácter omnipresente e igualitario.

Desde el ámbito de la fotografía, esta pandemia también supone una ocasión importante para analizar numerosas cuestiones relacionadas con la representación fotográfica de la muerte, la enfermedad y el duelo desde la contemporaneidad. Concretamente sobre cómo la pandemia está contribuyendo a crear y también modificar algunas prácticas ya existentes en este ámbito, qué finalidad o valores pueden tener para la persona en duelo y para la sociedad que las crea y recibe, así como la aceptación o el rechazo que estas producen, entre muchos otros aspectos.

\* Doctora en Bellas Artes. Profesora de Fotografía en la Universidad de Barcelona.

Resulta determinante tener en cuenta que la pandemia tiene lugar en un mundo (una parte del mismo, al menos) individualizado, que vive sumergido en una *happy-cracia* (Cabanas e Illouz, 2019) que exige al individuo la búsqueda insaciable de la felicidad, a mantenerse positivo pese a todo, haciéndole responsable de su precariedad laboral, de su estado de ánimo, de su salud e incluso de su destino. Un individuo cada vez más volcado a una vida laboral y de ocio a través de la pantalla, que utiliza la imagen insaciablemente, como unidad comunicativa y de reafirmación identitaria. La pandemia ha incrementado esta realidad, condicionando el modo en cómo se ha experimentado, desde lo vital y también desde lo visual, influyendo en su representación. Así, en los momentos más duros de la pandemia eran abundantes las imágenes compartidas *online* con connotaciones positivas, mientras que otras que mostraban la crudeza de sus efectos eran invisibilizadas, también en los medios. Millones de personas confinadas en sus hogares, consumiendo, creando y compartiendo contenidos audiovisuales sin descanso: algunos por aburrimiento, otros como única vía de escape a la angustia, a la soledad o al duelo, otros tantos intentando encontrar cierto nivel de comunicación y conexión con alguien al otro lado, a la vez que las autoridades nos instan a mantener la distancia, evitando el contacto entre los cuerpos para contener a la pandemia.

En este contexto se plantean algunas preguntas importantes sobre la representación de la enfermedad, la muerte y el duelo, sobre las que actualmente estamos investigando<sup>1</sup>, como cuáles son las narrativas visuales que se están produciendo del Covid-19 y sus efectos, qué legado documental quedará para el futuro y sus supervivientes, además de otros temas éticos relacionados con la toma de imágenes que muestren la literalidad del morir y sus víc-

timas, o de los valores asociados a determinadas imágenes de representación de enfermedad, muerte y duelo que puedan realizarse y compartirse en tiempos de pandemia.

Todas estas cuestiones que parecen ahora específicas en tiempos de Covid-19 no hacen sino poner el foco en las prácticas fotográficas (y audiovisuales) de representación de la enfermedad, la muerte y el duelo presentes desde el nacimiento del medio (Morcate y Pardo, 2019), y ahora mucho más visibles debido al brutal impacto de esta enfermedad a escala global.

La actual pandemia también nos insta a renovar la mirada sobre numerosas imágenes de muerte y duelo pasadas, y trazar algunas similitudes y diferencias respecto a las realizadas desde su estallido, con la finalidad de ir más allá de lo que literalmente muestran y poder entender mejor sus necesidades de producción y los valores sociales y antropológicos asociados a las mismas.

Para comprender un poco mejor la gran aceptación de este tipo de imágenes en diferentes períodos y contextos, así como también los diversos períodos de rechazo y limitación de las mismas, es importante apuntar cómo la fotografía de representación de muerte y duelo ha tenido y tiene diversos usos y funciones, presentando una gran variedad de contenidos y formatos que abarcan cada uno de los aspectos y momentos que acompañan el morir y el duelo, antes y después de la muerte (Morcate y Pardo, 2019)<sup>2</sup>. Por mencionar algunos ejemplos, se encuentran entre ellos los retratos estrictamente *postmortem*, como también numerosas imágenes que documentan los ritos funerarios, así como otro ámbito de fotografías muy diversas y realizadas como objeto de consuelo en el duelo o incluso de representación de los propios dolientes. Por tanto, debe entenderse que la fotografía, como medio aliado y permanentemente vinculado a la vida social y

doméstica, ha documentado desde sus inicios no solamente los ritos de paso y otros momentos vitales de los miembros de la sociedad, sino también su despedida final y otros momentos de dolor y duelo.

Igualmente importante es establecer una clara vinculación entre los cambios oscilantes en las actitudes frente a la muerte y el duelo para establecer una relación directa con una mayor o menor presencia de este tipo de imágenes. En los últimos años estamos presenciando un resurgimiento y mayor visibilidad de la representación de la enfermedad, la muerte y el duelo realizada dentro del ámbito doméstico, con especial incidencia en el ámbito *online*, alentada por la aparición y democratización de los teléfonos móviles con cámara y la consolidación de las redes sociales e Internet, contribuyendo en gran medida a una mayor presencia que parece estar contribuyendo a desestigmatizar y visibilizar algunas enfermedades y procesos de duelo, facilitando la conexión entre personas con experiencias similares en el dolor y la pérdida (Pardo y Morcate, 2016).

La nueva realidad impuesta por el Covid-19, con especial intensidad durante los diferentes confinamientos y fases de desescalada para contener la pandemia, contribuyen a normalizar algunas de estas prácticas fotográficas. Muchas de ellas se crean como fruto del contexto posfotográfico existente, en el que una imagen se toma principalmente para ser compartida, más por su valor mediador para la comunicación y la conexión entre personas que por su capacidad mnemónica. Esta aproximación a la imagen permite entender la existencia de muchas de las imágenes que se toman y comparten *online*, desde imágenes absolutamente banales del día a día, tales como una nota visual sobre el lugar de aparcamiento o una fotografía del café de la mañana, a imágenes especialmente delicadas, tomadas en momentos de dolor y duelo en el hogar, el hospital o el cementerio.

Entre algunas de las prácticas fotográficas relacionadas con la enfermedad, el duelo y la muerte más extendidas recientemente durante la pandemia, se encuentra el uso de *tablets* y *smartphones* como vehículo

de comunicación entre pacientes y familiares, empleados como únicos aliados, dado el brutal nivel de aislamiento requerido y la incapacidad de recibir visitas. Imágenes, audios y videoconferencias han sido desde el inicio de la pandemia creados y compartidos por los enfermos o el personal sanitario (no solo por los afectados por covid, sino también por personas hospitalizadas o en aislamiento por otras causas).

Este uso de la imagen ha sido recibido como positivo por la inmensa capacidad de conectar con los seres queridos en una situación extrema y ha servido de aliento a muchas personas hospitalizadas. Resulta más delicado cuando su uso tiene como finalidad la despedida en casos terminales. La imagen se torna entonces una suerte de fotografía *premortem*, cuya naturaleza es constatar y aceptar una muerte inminente. Esta práctica se vuelve colectiva cuando se toma conciencia en el hospital o residencia de la importancia de la comunicación a través de la imagen en la antesala de la muerte, facilitando este servicio. Una de las primeras iniciativas en este sentido es el "derecho a decir adiós", que surgió en Italia a raíz de las declaraciones de la doctora Francesca Cortellaro, del hospital San Carlo Borromeo en Milán, que relataba la extrema dureza de ver morir solos a los pacientes, quienes le pedían que se despidiera de los suyos, y que llegó a utilizar su propio teléfono para permitir esa última comunicación. Este testimonio (como tantísimos otros descritos por el personal sanitario en todo el mundo) desencadenó la donación de *tablets* a varios hospitales con este fin (BBC News Mundo, 21 de marzo de 2020).

Es tan solo un ejemplo de una dolorosa realidad que muestra a su vez el brutal e inadmisibles abandono sufrido por miles de personas que han agonizado y muerto solas, en medio del caos y la saturación del hospital, o directamente en la más absoluta soledad y aislamiento, en la residencia de mayores o en el hogar, sin obtener asistencia alguna. Así, numerosos especialistas y académicos denuncian los efectos negativos de estas restricciones extremas que imposibilitan la visita, el acompañamiento en la muerte y la despedida en el funeral de

1. Este artículo se enmarca dentro la investigación sobre las imágenes de enfermedad, duelo y muerte durante la pandemia, llevada adelante por la autora junto con Rebeca Pardo, en el proyecto de investigación *Ética de las imágenes de la enfermedad, la muerte y el duelo en tiempos del COVID-19*, Beca de Investigación en Bioética, Fundación Grífols (2020), así como también en el contexto de los siguientes proyectos de investigación: *Visibilizando el dolor: Narrativas visuales de la enfermedad y storytelling transmedia*, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (2019-2021) y *Cuerpos conectados: Arte y cartografías identitarias en la sociedad transmedia*, MCOC - Ministerio de Economía y Competitividad (2018-2020).

2. Véase, para un análisis detallado, el capítulo escrito por la autora "El álbum de los dolientes: Un recorrido por las representaciones fotográficas de muerte y duelo en el ámbito doméstico" (Morcate, 2019).

un ser querido (Vicente da Silva, 2020). Mientras las críticas continúan y se revisan los protocolos sobre cómo encontrar un equilibrio entre la seguridad física del paciente y su entorno, y los niveles mínimos de dignidad humana y ética exigida en el proceso del morir, el último adiós a través de las cámaras y pantallas se convierte a la vez en mediador y en ritual fotográfico mortuorio, un acto de despedida mediante la imagen convertido en una suerte de extrema unción.

De igual modo, las imágenes de ámbito funerario han estado presentes durante esta pandemia. Las fotografías tomadas durante funerales y otros rituales religiosos o de despedida han sido bastante prolíficas desde la aparición de estas prácticas. Muchas de estas imágenes presentan la vocación de documentar la ceremonia y la cohesión de grupo de los asistentes, y son a menudo utilizadas como testimonio para aquellos que no tuvieron ocasión de estar presentes. Este tipo de fotografías han sido generalmente aceptadas incluso en épocas de menor exaltación del luto, cuando se ha tratado de funerales de Estado o de interés popular, aunque sobre todo como parte de la crónica social o con carácter de documento.

De nuevo, las restricciones actuales para acceder a las diferentes ceremonias funerarias han contribuido a buscar soluciones por parte de empresas del sector y otros colectivos para que los familiares, amigos y allegados de las víctimas pudieran formar parte de la despedida. En este sentido, las numerosas iniciativas para celebrar las misas y los funerales individuales o colectivos, entre otros rituales religiosos o laicos en *streaming* (Agencias Lleida, 6 de mayo de 2020), han contribuido a la visibilización de los mismos, junto con imágenes tomadas durante la ceremonia, el funeral o el acto de homenaje, y difundidas en redes. De nuevo, ninguna de estas prácticas fotográficas resulta nueva, ya que tanto los funerales como los velatorios por *streaming* (Martins van den Hurk, 2018) llevan años celebrándose, y son numerosas las imágenes compartidas *online* dentro de este ámbito. Aun así, es en este especial contexto global –primero de

estas características y envergadura desde la exponencial democratización de la imagen compartida *online* en buena parte de la sociedad– donde las imágenes compartidas durante la celebración de un funeral destacan por su capacidad de conectar y constatar la importancia del formar parte del mismo. Aunque muchas imágenes de funerales compartidas *online* antes de la pandemia han recibido críticas por considerarse poco respetuosas para con el difunto y sus seres queridos, otras muchas, por el contrario, han sido ampliamente aceptadas en otros ámbitos, por lo general cuando han sido compartidas como expresión de una pérdida en un contexto de duelo. Es importante, por lo tanto, entender cómo algunas de estas imágenes suponen una potente herramienta para documentar y comunicar la pérdida, tal y como sucedía con buena parte de las imágenes funerarias anteriores. Algunas de las imágenes actuales realizadas durante esta pandemia y en este contexto también tienen esta finalidad, pero aquí, ante la incapacidad de participar físicamente dado el reducido número de asistentes permitido, la compartición de la imagen entre los allegados, así como los comentarios que genera cuando se la comparte en redes, constituye un intento por suplir el propio acto de presencia y sirve para conectar al grupo en duelo.

Dentro del contexto de la pandemia y en el ámbito doméstico, se siguen realizando otros tipos de fotografías relacionadas con estos temas, aunque por lo general de manera más privada. Por ejemplo, un grupo de duelo de víctimas de Covid-19 advertía en su página de Facebook que no admitían fotos del ser querido inconsciente o fallecido, solo en vida, al tiempo que entendían que cada uno vive el duelo a su manera (Covid-19 loss support for family and friends, s. f.). Es una forma indirecta de reconocer la práctica de la fotografía *pre-mortem* y *postmortem* por parte de algunos dolientes en este contexto, que sí es aceptada en otros ámbitos específicos de duelo (Morcate, 2017).

Puede afirmarse que, desde la irrupción de la pandemia, las imágenes realizadas mostrando aspectos de la enfermedad, la

muerte y el duelo en el ámbito doméstico se realizan y comparten con la finalidad de rendir homenaje al ser querido, conseguir conectar a las personas en duelo y visibilizar la pérdida. En muchos casos, además, estas prácticas fotográficas tienen la finalidad de suplir en parte la ausencia de los rituales de despedida convencionales y la presencia física de los seres queridos, elementos fundamentales del proceso del morir y del duelo que la pandemia y determinadas decisiones sanitarias y políticas han arrebatado a las víctimas y a sus seres queridos.

Imágenes que a menudo son en su naturaleza contradictorias por producirse como consecuencia de la soledad, el aislamiento y el abandono de enfermos, moribundos y difuntos, a la vez que su exposición y su compartición en redes permiten conectar y reconfortar, al menos parcialmente, a los dolientes, haciendo patente, a su vez, que sí importan. Imágenes que tienen, en esencia, valores muy similares a los de muchas de aquellas fotografías de muerte decimonónicas que todavía circulan, se subastan y coleccionan, descontextualizadas de la pérdida y el dolor que motivaron su existencia.

## REFERENCIAS

- Agencias Lleida (6 de mayo de 2020). Organizan un funeral colectivo online para las víctimas de coronavirus. *La Vanguardia*. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/local/lleida/20200506/481004268867/funeral-colectivo-online-victimas-coronavirus-lleida-streaming-entierros-Covid-19.html>
- Cabanas, E. e Illouz, E. (2019). *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Covid-19 loss support for family and friends (s. f.). Inicio [página de Facebook]. Disponible en: <https://www.facebook.com/groups/691112725033515>
- BBC News Mundo (21 de marzo de 2020). Coronavirus: "El derecho a decir adiós", la conmovedora campaña en Italia para que los pacientes que están a punto de morir puedan despedirse de los suyos. *BBC*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51979714>
- Martins van den Hurk, A. (2018). *The virtual wake in Brasil* [tesis doctoral]. University of Bath, Bath. Disponible en: <https://researchportal.bath.ac.uk/en/studentTheses/the-virtual-wake-in-brazil>
- Morcate, M. (2017). Tipologías y re-mediación de las imágenes de muerte y duelo compartidas en la memorialización online. *M: Estudios sobre a Morte, os Mortos e o Morrer*, 2(3), 30-44.
- Morcate, M. (2019). El álbum de los dolientes: Un recorrido por las representaciones fotográficas de muerte y duelo en el ámbito doméstico. En M. Morcate y R. Pardo (ed.) (2019). *La imagen desvelada: Prácticas fotográficas en la enfermedad, la muerte y el duelo*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- Morcate, M. y Pardo, R. (ed.) (2019). *La imagen desvelada: Prácticas fotográficas en la enfermedad, la muerte y el duelo*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil.
- Pardo, R. y Morcate, M. (2016). Illness, death and grief: The daily experience of viewing and sharing digital image. En E. Gómez Cruz y A. Lehmuskallio (ed.), *Digital photography and everyday life*. Londres: Routledge.
- Vicente da Silva, A. (2020). Funerals during the COVID-19 pandemic. *Bras, Brazilian Studies and Research Center*, 1(1). Disponible en: <https://bras-center.com/funeral-during-covid-pandemic/>



## » Los caminos del dolor: La desaparición y la muerte en todas sus dimensiones

“Me sacaron sangre y al poco tiempo llamaron por teléfono y dijeron que la habían encontrado. Fue algo que deseaba con toda mi alma, pero fue un golpe fuertísimo también”<sup>1</sup>. Esta expresión de Olga, mamá de una desaparecida bajo la última dictadura militar en la Argentina, hace alusión a las emociones encontradas en el marco de la recuperación de los cuerpos después de muchos años y da cuenta de lo complejo que es hablar del enfrentamiento a la muerte cuando los familiares se enfrentan a lo que Da Silva Catela (2001) denominó una “inversión del mundo” (pp. 37-74).

Tanto en el caso de los desaparecidos en Argentina como en el de los de la dictadura de Pinochet, en Chile, la búsqueda de los familiares recorriendo las calles, comisarías, “loqueros” y centros de detención bajo la consigna “aparición con vida”; las diferentes demandas de verdad y justicia; y las diferentes reacciones acerca de exhumar, identificar y recibir “la muerte” han sido procesos que atacaron de manera constante la dimensión afectiva de

cada uno: “Esto ha sido para mí lo peor... de lo peor que me ha ocurrido en mi vida... nos volvimos locos... un cambio de vida terrible”<sup>2</sup>. En esta “inversión del mundo”, el mundo puede, en palabras de Le Breton (2019), “desbordar dolor” (p. 35), y el dolor como hecho existencial puede penetrar en el cuerpo y llegar al alma: “El tiempo, es verdad que dicen que cicatriza las heridas, pero hay dolores del alma que es difícil que cicatricen”<sup>3</sup>. Las experiencias sensoriales y emocionales como el dolor, los golpes, los deseos y las alegrías (como veremos más adelante) han atravesado la experiencia de búsqueda de los familiares.

La desaparición produce, además de una inversión del mundo, lo que Da Silva Catela (2001) llamó muerte “inconclusa”, ya que la falta de localización del cuerpo “no permite una concentración de tiempo y espacio que demarque un inicio y un fin” (p. 121). En esta apertura, muchos autores han analizado los diferentes modos en los que las personas desaparecidas se hacen presentes a pesar de la ausencia de los cuerpos,

\* Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

1. Olga, mamá de una detenida desaparecida de Argentina, 22 de enero de 2003. Todos los testimonios surgen de las entrevistas que he realizado en el marco de mi trabajo de campo, tanto en Argentina.  
2. Amelia, mamá de un detenido desaparecido de Chile, 23 de septiembre de 2020.  
3. Mariana, hermana de un detenido desaparecido de Chile, 15 de junio de 2020.

a través de fotografías, museos, monumentos, prácticas artísticas, sitios de memoria y diferentes manifestaciones en la arena pública (Da Silva Catela, 2001; Guglielmucci, 2017; entre otros). Sin embargo, estos rituales/espacios no corresponden a los rituales de despedida y separación propios de los ritos de paso. Es por eso que, tomando estos aportes y focalizando en las características de los rituales mortuorios, hablé de *muerte desatendida* cuando no se producían espacios para *atender* al muerto en tanto muerto y al deudo en tanto tal en el marco de los procesos de despedida y reintegro relativos a la muerte (Panizo, 2003).

En esta experiencia de muerte desatendida, el paso de la búsqueda “con vida” hacia la búsqueda de los cuerpos muertos no sucedió para todos los familiares, y en los casos en los que así fue, no tuvo para todos ni la misma resonancia ni el mismo recorrido. Para empezar a entender la cita que inició este texto y que da cuenta de la forma en la que la recuperación de los cuerpos resulta para muchos un profundo deseo y golpe fuertísimo también, hay que entender en primera instancia que la recuperación del cuerpo implica el fin de la búsqueda en cualquiera de sus direcciones. Por otro lado, es importante destacar que en los primeros años de búsqueda con vida, los familiares suponían que sus seres queridos podían estar teniendo frío, hambre, o podían estar sufriendo algún tipo de tortura, lo que los llevaba a la necesidad de acobijarlos, abrazarlos y contenerlos. Así, también, una vez aceptado el hecho de los asesinatos, la esperanza era, por un lado, saber que no habían sufrido demasiado, y por el otro (en función de que muchos cuerpos fueron tirados al mar o incinerados), encontrarlos para poder acobijarlos también en la muerte. Entonces, la pregunta que podríamos hacernos para iniciar la reflexión sobre las emociones en el marco de la recuperación de los cuerpos es sobre las implicancias de recuperarlos teniendo en cuenta estas carencias afectivas.

Les propongo en este sentido hacer una conceptualización de la muerte en sus múltiples dimensiones para entrar en el mundo de las emociones y repercusiones que puede producir la recuperación de los cuerpos.

### El proceso biológico

Como primera dimensión, tenemos el hecho de que la muerte es un proceso biológico en el marco del ciclo vital. Este hecho irreversible implica la destrucción del organismo en su unidad, y son las características observables del cuerpo muerto las que nos enfrentan a la muerte en persona (Thomas, 1993; Malinowski, 1932/1975). Si tomamos los aportes de Turner (1966/1997) acerca de los símbolos dominantes, estos hacen referencia a aspectos físicos y biológicos que producen y provocan sentimientos asociados a ellos (rechazo, aberración, aprehensión, amor y compasión). Malinowski (1932/1975) y Di Nola (2007) hablan de una doble actitud de horror y veneración que produce el cuerpo, en la que termina predominando el amor al difunto y el afecto apasionado a la persona que permanece en el cuerpo (Di Nola, 2007, p. 46). Entonces, el vínculo inseparable que hay entre el cuerpo muerto y la muerte tiene tanto un referente biológico como social, ya que también hace referencia a las normas y relaciones que guían a los miembros de la comunidad. En este aspecto, la cualidad esencial del símbolo “consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social” (Turner, 1966/1997, p. 33). Acompañada con la dimensión biológica de la muerte que produce sentimientos asociados al muerto, viene la dimensión del reconocimiento social. Veamos de qué se trata.

### La muerte socialmente reconocida

La muerte es verdadera recién cuando socialmente se la reconoce, y esto refiere no solo a los signos de muerte que da el cuerpo muerto, sino a la autoridad que está habilitada para autentificarla (Thomas, 1993, p. 62). Así, el certificado de defunción, por ejemplo, consagra, según el autor, una muerte socialmente reconocida. En el caso de los desaparecidos, frente a la ausencia de los cuerpos, es la “desaparición” la que está reconocida socialmente, a través de la Ley de Ausencia por Desaparición Forzada (Ley 24321, 1994), en Argentina, y la Declaración de Ausencia por Desaparición Forzada

de Personas (Ley 20377, 2009), en Chile. Estas leyes reemplazan la categoría jurídica de Presunción de Fallecimiento para realizar trámites legales. Como dice Catela (2001), “la categoría desaparecido propulsó un sistema de clasificación diferente, eficaz para la persona que se posiciona en torno a esta figura, como forma de enunciación de un drama tanto privado como hacia la arena pública” (p. 116). La falta de signos de muerte, de certificados y de espacios de atención hace que, en el caso de los desaparecidos, la muerte no sea socialmente reconocida hasta que no aparezcan los cuerpos.

Así como la muerte debe ser socialmente reconocida, para que sea “verdadera”, es socialmente significada. Todas las sociedades tienen sus formas específicas de entender la muerte y darle lugar. Si la muerte es entendida como injusta e indigna en el marco de las violaciones a los derechos humanos, los muertos son significados por los familiares como seres especiales en el seno de la familia o como actores sociales relevantes que han sacrificado su vida por un bien común: “fue la consecuencia de una lucha, de entrega, de bondad, lo que tiene toda persona que lucha por un ideal y sabe que el riesgo es perder la vida... porque buscaban la felicidad de los pobres”<sup>4</sup>. Como veremos a continuación, una vez que la muerte es enfrentada, legitimada socialmente y significada, es atravesada como proceso social.

## El proceso social

Cuando un miembro de la comunidad muere, se produce una ruptura en las relaciones sociales y en la estructura de la vida cotidiana, por lo que su enfrentamiento se lleva adelante a través de rituales y etapas específicas (Turner, 1966/1997, p. 10; Hertz, 1907/1990). En este marco, Turner (1966/1997) entiende las celebraciones rituales como fases específicas de los procesos sociales, por lo que los individuos y los grupos se enfrentan a los cambios internos (p. 22). El enfrentamiento a la muerte como proceso social es desarrollado en el trabajo

de Hertz (1907/1990), que presta una especial atención al caso de las dobles sepulturas, donde los muertos permanecen de manera temporaria hasta que se separan radicalmente de los vivos. El autor focaliza en el hecho de que la muerte produce una modificación profunda de la actitud mental de la sociedad, por lo que requiere de una transición que necesita tiempo y rituales específicos. Así, pone énfasis en las relaciones entre el muerto y los deudos, entre el estado del cuerpo y el estado del alma, y en lo necesario del ritual mortuorio para que el deudo pueda reinsertarse adecuadamente en la sociedad. En esta transición, es el cuerpo la materia sobre la que se ejerce la actividad colectiva después de la muerte. Siguiendo la misma orientación, los trabajos de Van Gennep (1909/2008), que retoman los de Hertz, hacen referencia a los procesos sociales por los cuales un individuo pasa cuando atraviesa un cambio de estatus o posición social, y propone el modelo de los “ritos de paso”, los cuales divide en ritos de separación, de transición y de agregación. Turner (1966/1997) desarrolla las propiedades socioculturales de la fase de transición, que llamará liminal, para referirse a los sujetos sociales que están recluidos de los estados y estatus culturalmente definidos y ordenados. No están ni aquí ni allá, tal vez en ningún sitio. Así, los seres liminales son ambiguos y paradójicos, y pertenecen al “reino de la posibilidad pura” (p. 107). En la comúnmente denominada *sociedad occidental*, el estado de liminalidad transcurre generalmente en el velatorio, el espacio social donde el muerto todavía convive con los vivos y no ha pasado aún al mundo de los muertos. En este espacio social, el muerto, que todavía no pasó al mundo de los muertos, convive con los vivos, y a él se lo contempla, se lo llora, se lo acaricia y se lo despide. Así, el velatorio reúne a parientes y amigos, y se crea entonces un espacio social de atención hacia los muertos y los deudos. De este modo, a pesar de que algunos autores refieran que en la sociedad *occidental* contemporánea estamos pasando por una etapa de negación, silencio y rechazo acerca

de la muerte en el quehacer de la vida cotidiana y en lo relativo al trato con los moribundos (Ariès, 2007; Elías, 1987; Thomas, 1993), en estos espacios sociales como el velatorio, gracias a la presencia del cuerpo, la muerte se hace visible y se evidencia como un acto colectivo que resalta al individuo como parte de una comunidad.

Si la ausencia del cuerpo obstaculiza las prácticas mortuorias socialmente establecidas para acompañar el pasaje de la vida hacia la muerte, los desaparecidos pueden conceptualizarse como seres liminales, que están por ser o que son y no son al mismo tiempo (Panizo, 2003, 2010). Esta muerte desatendida es reconvertida a través de las prácticas de exhumación, identificación, reentierro o cremación. En primer lugar, se evidencian los signos de muerte a través de la materialidad del cuerpo. Por otro lado, se legitima la muerte a través de las prácticas de los expertos involucrados en las identificaciones, que permiten los certificados correspondientes. Así también las exhumaciones traen consigo información sobre lo sucedido (Da Silva Catela, 2001) y se abre el camino para los procesos penales en el marco de pruebas acerca de los asesinatos. Veamos otra dimensión de la muerte como proceso social, que permite ampliar la gama de los efectos que traen las recuperaciones de los cuerpos para los familiares: *la muerte corporizada*.

## La muerte corporizada

Si bien muchos autores hacen referencia al cadáver para hablar del cuerpo muerto, yo utilizo la palabra *cuerpo* incluso haciendo referencia a los *restos* óseos. Mi postura se debe a que lo que determina al muerto en tanto tal dentro de la organización social no es solo su cuerpo o los *restos* encontrados de él, sino una conjunción de prácticas y saberes que otorgan reconocimiento social a la muerte de una persona. Entonces, siempre que estemos hablando de la identidad de un muerto determinado, no hablo

ni de restos ni de cadáver, sino de un cuerpo muerto, para hacer referencia, retomando los aportes de Silvia Citro (2009) acerca de los “cuerpos significantes”, al carácter socialmente construido del cuerpo y al modo en el que la materialidad produce y transforma significantes por su forma de estar en el mundo. Así, los estudios fenomenológicos sobre la corporeidad nos ayudan a entender el cuerpo muerto como cuerpo/sujeto (Merleau-Ponty, 1975), e interpretar al cuerpo no solo en sus términos simbólicos y semióticos, sino por el modo de presencia y agencia (Jackson, 2010; Csordas, 2010). Esta perspectiva nos invita también a focalizar en la *indeterminación* del cuerpo inacabado, que crea la condición de posibilidad (Csordas, 2010, pp. 102-103). En este marco, la corporeidad del muerto implica la presencia de un cuerpo/sujeto atravesado por significados culturales, pero a la vez impredecible por lo que su presencia pueda provocar.

A partir de las recuperaciones de los cuerpos, se recupera la muerte en todas sus dimensiones, con su carácter imprevisible y provocador en la vida social<sup>5</sup>. Después de tantos años de enfrentar las pérdidas a través de prácticas para la liminalidad, los familiares se enfrentan al hecho concreto. En algunos casos esta información que viene junto con el cuerpo puede producir alivio: “Lo mataron el 20 de agosto, y lo primero que me salió decirle fue ‘Gracias a Dios’, ‘¡Qué pocos días de sufrimiento tuvo!’”, porque el 7 de agosto se lo llevaron... En ese momento sentí un alivio tremendo”<sup>6</sup>.

Por otro lado, puede producir un fuerte golpe: “Fue fuerte, fuerte... los restos.... donde hay destrozos en el cráneo. ‘Qué lástima –le dije a mi hijo– que el cráneo no estaba completo...’, y ahí me dijo: ‘Le dieron un tiro’, que por eso está roto”<sup>7</sup>.

Lo que la presencia del cuerpo puede generar es tan impredecible que algunos familiares deciden no ver los cuerpos en el momento de la entrega: “yo tenía muchísimo miedo de que me digan ‘abra esa puerta

4. Angélica, hermana de un detenido desaparecido de Chile, 21 de agosto de 2020.

5. Varios autores refieren a “la vida social”, “política” y “simbólica” de los cadáveres. Ver: Verdery, 1999; Ferrándiz, 2011; Ansett, Dreyfus, y Gariban, 2013.

6. Hada, mamá de un detenido desaparecido de Argentina, 18 de agosto de 2006.

7. Mariana, hermana de un detenido desaparecido de Chile, 15 de junio de 2020.

que lo va a ver'... yo no me animaba a abrirla porque no lo quería ver desecho"<sup>8</sup>.

En algunos casos las recuperaciones trajeron consigo períodos de "adaptación a la muerte". Este es el caso de un familiar que podríamos decir que somatizó "corporalmente" el "golpe" al que hizo referencia Olga, a través de la dificultad para ingerir alimentos: "A los tres meses casi me voy a verlo al Barba"<sup>9</sup>. Llegué a pesar 46 kilos... No podía tragar, estuve casi dos años comiendo todo procesado"<sup>10</sup>.

Si por un lado la corporeidad del muerto puede activar la experiencia traumática o producir "golpes" corporales referidos al enfrentamiento a la muerte, puede implicar también un "golpe" de suerte: "Supe dónde estuvo detenido, supe qué día lo mataron, y era terrible; sin embargo, las madres me decían: '¡Qué suerte tenés de haber podido rescatar la historia de tu hijo!'"<sup>11</sup>. Así también puede producir tranquilidad y felicidad: "Yo tenía un deslumbramiento... Como que volvía mi hijo a mis brazos y me sentía muy colmada, por ahí es muy chocante que te lo diga y fue muy chocante para mucha gente, pero sentía una gran alegría".

Vemos aquí entonces cómo la recuperación del cuerpo hace referencia tanto a los aspectos de la materialidad como a las emociones relativas a los vínculos sociales, y produce sentimientos de cariño, amor, alivio, alegría y miedo. Para desarrollar más este punto, es necesario agregar la última dimensión a la muerte: *la muerte atendida*.

## La muerte atendida: Muerte cuidada y ritualizada

Lo que evidencian estos casos es que el tipo de muerte, el abandono, el anonimato y la falta de cuidado por parte de sus seres queridos son hechos que le quitan la *dignidad* a los sujetos sociales. Reconvertir la muerte desatendida a través de las exhumaciones, identificaciones y recuperaciones de los cuerpos puede implicar devolver la dignidad en múltiples aspectos.

Por un lado, devolver la dignidad al muerto que ha sido maltratado, violentado, asesinado y abandonado es reconvertir el hecho de que ha estado librado al azar (Da Silva Catela, 2001, p. 126), fuera del cobijo de los seres queridos. Así, también, implica devolver la "dignidad de la identidad" (p. 128), que incluye las identidades político-ideológicas. Como suele suceder en los rituales de reentierro, cargados de contenido de denuncia y símbolos político-partidarios, la política juega un papel determinante como restauradora de dignidades robadas (Fernández da Mata, 2016, p. 5).

Asimismo, la recuperación de los cuerpos permite humanizar la muerte a través de las prácticas entendidas como adecuadas según las creencias de las familias o las entendidas como apropiadas en el marco de la muerte violenta y la desaparición. Sostiene Morin (2011) que el primer testimonio universal de la "muerte humana" lo dio la sepultura, es decir, la preocupación por los muertos y los sentimientos que podrían haber estado implicados en ello (pp. 21-23). En estas prácticas rituales, en las que la atención y el cuidado juegan un rol fundamental, las demostraciones de afecto hacia los cuerpos después de su recuperación resultan fundamentales. Una antropóloga del Servicio Médico Legal (SML) de Chile que participó en la preparación de un cuerpo para la entrega hace referencia a la actitud de un familiar que se pasó los restos de la mano por la cara, al tiempo que le agradecía al muerto esta última caricia. De la misma manera, también Mariana hace referencia al tipo de cuidado que le dio al cuerpo el SML de Chile, que en 2019 se ocupó de la identificación y la entrega: "Fue algo tan consolador... Yo lo que más hice fue tocarlo, hacerle cariño, y la forma en que estaba todo el cuerpo, con floritas, un mantel blanco, fue una cosa que le llegó al alma"<sup>12</sup>. Vemos cómo el "dolor del alma" puede ser reconvertido también, en el marco de la recuperación, por la forma en que se atiende al muerto, tanto por parte de



↑  
**Inquilinatos**  
1976-1978  
Oscar Muñoz

los familiares como de los profesionales y representantes del Estado. En este sentido, los familiares en Argentina hacen referencia al cuidado, respeto y cariño por parte del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) en cuanto al tratamiento de los cuerpos, e incluso se refieren a ellos como amigos: "Y les dije, 'gracias a dios que son ustedes, gente tan querida, los que me traen esta noticia', porque es desde los brazos de amigos, y para mí era totalmente distinto si me lo hubiese dado el enemigo".

Así como el muerto es recibido por sus deudos y la comunidad, los familiares son muchas veces atendidos por los expertos involucrados en los procesos de identificación, quienes están pendientes de sus necesidades. De igual modo, en el marco de los rituales de entrega, despedida y separación, los familiares son acompañados por el núcleo afectivo y otros sectores de la sociedad. Esta doble atención, hacia al muerto y hacia los familiares, permite que el cierre de un ciclo (el de la vida hacia la muerte) se dé a través de prácticas de cuidado a los sujetos rituales.

Es significativo mencionar, sin embargo, que las formas de *atención* no son siempre las adecuadas –como refiere Robin Azevedo (2016) acerca de un caso de restitución en Perú–, y que muchas veces los errores que se cometen respecto a las identificaciones –como en los casos que refieren Bustamante y Ruderer en Chile (2009)– pueden revictimizar a los familiares.

Entonces, una muerte desatendida refiere a una muerte que no puede ser enfren-

tada atendiendo a las emociones que produce como hecho biológico y como proceso social, a su reconocimiento social, al cuidado y la demostración de afecto a través de los cuerpos y a las prácticas relativas al pasaje del ciclo vital. Hemos llegado, al fin, a una definición de la muerte en sus múltiples dimensiones: *la muerte es un hecho biológico que provoca una ruptura en las relaciones sociales, por lo que su enfrentamiento implica un proceso social. En este marco, la muerte es significada socialmente, socialmente reconocida, corporizada y atendida*.

Para concluir, vimos los diferentes caminos que puede tomar el dolor a partir de las recuperaciones de los cuerpos. Estos pueden traer felicidad por poder acoger y cuidar a un familiar que había estado durante tantos años oculto y abandonado. Pueden reconvertir la representación sobre el tipo de sufrimiento del desaparecido a partir de los informes forenses. Pueden traer alivio y consuelo por la forma en la que son tratados por parte de los profesionales. Pueden también provocar padecimiento corporal por la reactivación del trauma. No obstante, lo que la recuperación del cuerpo permite en el enfrentamiento a la muerte en todas sus dimensiones es, por sobre todas las cosas, la recuperación de un cuerpo/sujeto que habilita la demostración corporal de los afectos, suspendida durante tantos años.

8. Hada, mamá de un detenido desaparecido de Argentina, 18 de agosto de 2006.

9. "El Barba" es una expresión que se suele usar en Argentina para hacer referencia al Dios cristiano.

10. Hugo, hermano de un desaparecido en Argentina, 7 de noviembre de 2006.

11. Julia, mamá de un desaparecido en Argentina, 18 de febrero de 2002.

12. Mariana, 15 de junio de 2020, hermana de un detenido desaparecido de Chile.

## REFERENCIAS

- Ansett, E., Dreyfus, J.-M. y Gariban, S. (2013). *Cadáveres impensables, cadáveres impensados: El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ariès, P. (2007). *Morir en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bustamante, J. y Ruderer, S. (2009). *Patío 29: Tras la cruz de fierro*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. En S. Citro (ed.), *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Buenos Aires: Biblos.
- Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado: La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Al Margen.
- Di Nola, A. (2007). *La muerte derrotada: Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqva.
- Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández da Mata, I. (2016). *Lloros vueltos puños: El conflicto de los "desaparecidos" y vencidos de la guerra civil española*. Granada: Comares.
- Ferrándiz, F. (2011). Autopsia social de un subterrio. *Isegoría*, 45, 525-544.
- Guglielmucci, A. (2017). Musées et monuments comme mécanismes de réparation symboliques: Certains débats sur l'institutionnalisation des initiatives de mémoire en Colombie. *Revue Problèmes d'Amérique Latine*, 104, 13-30.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. México: Alianza. (Trabajo original publicado en 1907).
- Jackson, M. (2010). Conocimiento del cuerpo. En S. Citro (ed.), *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 59-82). Buenos Aires: Biblos.
- Le Breton, D. (2019). *Antropología del dolor*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Ley de Ausencia por Desaparición Forzada, N° 24321. Boletín Oficial de la República Argentina, Decreto 897/94. Buenos Aires, Argentina, 8 de junio de 1994.
- Ley de Declaración de Ausencia por Desaparición Forzada de Personas, N° 20377. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago, Chile, 25 de agosto de 2009.
- Malinowski, B. (1975). Divorcio y disolución del matrimonio por defunción. En B. Malinowski, *La vida sexual de los salvajes del nordeste de la Melanesia*. Madrid: Morata. (Trabajo original publicado en 1932).
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Morin, E. (2011). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Panizo, L. (2003). *Muerte cuerpo y ritual: La experiencia de algunos familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en la Argentina*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Panizo, L. (2010). Cuerpos desaparecidos: La ubicación ritual de la muerte desatendida. En C. Hidalgo (comp.), *Etnografías de la muerte*. Buenos Aires: Clacso-Ciccus.

- Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20110329105313/hidalgo.pdf>
- Panizo, L. (2018). La corporeidad del muerto: Exhumación e identidad en el caso de la Guerra de Malvinas. *Antropologías del Sur*, 5(10), 69-87.
- Panizo, L. (2020). Inhabiting death in the presence of the body: Challenges of exhumation in the case of the Malvinas War. *Bulletin of Latin American Research*. <https://doi.org/10.1111/blar.13165>
- Robin Azevedo, V. (2016). Restoring the dignity of the war's disappeared? Exhumations of mass graves, restorative justice and compassion policies in Peru. *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, 2(2), 39-55.
- Thomas, L.-V. (1993). *Antropología de la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Turner, V. (1997). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1909).
- Verdery, K. (1999). *The political lives of dead bodies: Reburial and postsocialist change*. Nueva York: Columbia University Press.

Calibán -  
RLP, 18(2),  
193-199  
2020

»

Carla Rodrigues\*

# Duelo uno a uno

*No es difícil dominar el arte de perder.  
Tantas cosas parecen llenas del propósito de ser perdidas  
que su pérdida no es ningún desastre.*

*Perder alguna cosa cada día. Aceptar aturdirse por la pérdida  
de las llaves de la puerta, de la hora malgastada.  
No es difícil dominar el arte de perder.*

*Después practicar perder más lejos y más rápido:  
los lugares, y los nombres, y donde pretendías  
viajar. Nada de todo esto te traerá desastre alguno.*

*He perdido el reloj de mi madre. Y, ¡mira!, voy por la última,  
—quizá por la penúltima— de tres casas amadas.  
No es difícil dominar el arte de perder.*

*He perdido dos ciudades, las dos preciosas. Y, más vastos,  
poseí algunos reinos,  
dos ríos, un continente.  
Los echo de menos, pero no fue ningún desastre.*

*—Incluso habiéndote perdido a ti (tu voz bromeando, un gesto  
que amo) no habré mentido. Por supuesto,  
no es difícil dominar el arte de perder, por más que a veces  
puede parecermos (escribelo!) un desastre!*

Elizabeth Bishop, 1976

Muchas de las expresiones disponibles para referirnos al duelo —proceso, trabajo, elaboración— involucran, en forma más o menos implícita, la idea de progreso, entendido como un camino lineal a partir de un comienzo y en dirección a un final y una finalidad: llevar al sujeto desde su tristeza hasta la posibilidad de retomar la así llamada “vida

normal”. Esa comprensión —digamos positivista— del duelo en nada se parece a la vivencia de pérdida de un objeto de amor<sup>2</sup>, para la cual, en lugar de una trayectoria en dirección ascendente, el recorrido es errático, marcado por idas y venidas —días mejores y peores— en los que cada sujeto intenta descubrir qué hacer con la pérdida, la falta y el vacío (Rodri-

\* Profesora de Filosofía de la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Investigadora de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

1. N. del T.: Traducción de D. S. Adam y J. Margarit. La traducción corresponde a: Bishop, E. (2019). *El arte de perder*. Barcelona: Random House.  
2. Este artículo está dedicado a mi padre, Gerson Rodrigues (1930-2020), hijo de inmigrantes portugueses que llegaron a Río de Janeiro a comienzos del siglo XX, cuya vida estuvo marcada por la búsqueda incesante de adhesión a los valores de una élite de la que nunca llegó, de hecho, a formar parte. Su insistencia por ofrecer una buena educación a sus hijas me permitió llegar a ser escritora, traductora y filósofa. Su insistencia en limitar mis actos por ser hija mujer me hizo feminista. Comencé a contar un esbozo de su historia en <http://bit.ly/onomedopai>. En 2015, poco antes de la muerte de mi compañero, empecé esta investigación sobre el tema del duelo como categoría ético-política, y desde 2018 tengo el apoyo de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) para el proyecto *Judith Butler: Do gênero à violência de Estado*, del cual este texto forma parte.

gues, 2020a). El duelo conlleva una circularidad: va, viene, mejora, empeora, avanza, retrocede, fluye, no fluye.

Los procesos de duelo siguen otra temporalidad, cambian nuestra percepción del tiempo, lo cual quizás vuelva, tanto el concepto como el proceso, algo de difícil comprensión abstracta. El entendimiento de esa errancia surge de la experiencia, tal como describe Julian Barnes (2013/2014):

Proceso de duelo. Parece un concepto claro y sólido. Pero es un término fluido, escurridizo, que se metamorfosea. A veces pasivo, un período en el que se espera que desaparezca el tiempo y el dolor; a veces activo, una atención consciente a la muerte, a la pérdida y a la persona amada; y a veces, necesariamente, de distracción. Y no se vivió ese proceso antes. Es un esfuerzo gratuito, pero no voluntario; es riguroso, pero no supervisado; es especializado, pero no se lo puede aprender. Y es difícil decir si se está progresando o qué ayudaría a progresar. (p. 85)

Nada más contrario al duelo que la idea de progreso. Estar de duelo es estar en compás de espera, tener paciencia con el propio dolor, aceptar la tristeza como parte de la vida. Ni cambiar ni continuar, tan solo sostener esa temporalidad extraña en la que no hay nada que hacer ni nada que tenga que hacerse. Solo existe el estado de duelo.

En el contexto de un debate político, el filósofo Giorgio Agamben (2003/2004) compara el duelo con el estado de excepción, períodos de alteración de la vida social. Un tiempo aparte, cuando todo se mueve a otro ritmo. Se instala un imperativo de suspensión del tiempo cronológico, sin el cual la muerte del otro parece no poder aceptarse. Ese imperativo puede ser traducido en las múltiples formas con las que médicos y psicoanalistas afirman que es necesario pasar por el duelo como experiencia ineludible de elaboración y asimilación de la pérdida.

En la edición brasileña de *Duelo y melancolía* (Freud, 1917/2011) de la editorial

Cosac Naify, la traductora Marilene Carone destaca el doble sentido del término alemán *Trauer*, usado por Freud: este puede significar tanto un sentimiento de tristeza profunda por la pérdida de alguien como las señales exteriores del estado de duelo. La ambigüedad del alemán se repite en el portugués con el uso de la palabra *duelo*<sup>3</sup>, como referencia al sentimiento de tristeza (“estoy de duelo”, que equivale a “estoy triste por la muerte de alguien”) y *enlutamiento*<sup>4</sup>, que indica rituales orientados a homenajear y guardar en la memoria a los que partieron.

A primera vista quizás no lo parezca, pero esa superposición de significados para un mismo significante también está ligada a la temporalidad del duelo. Para el psicoanálisis, el tiempo es lógico, no cronológico, diferencia orientada en gran medida por la concepción de un inconsciente que no distingue entre pasado, presente y futuro tal como los separamos para el tiempo histórico. Si el duelo es trabajo de memoria –permanente proceso de separar aquello que recordar de aquello que olvidar– es porque el trabajo es continuo. Los muertos reivindican para los vivos una muy peculiar actualización del tiempo. Un breve ejemplo ilustra el argumento. En los rituales públicos de conmemoración por la muerte de la concejal carioca Marielle Franco –crimen todavía impune que también cobró la vida del chofer Anderson Gomes– confluyen por lo menos dos funciones políticas: exigir una respuesta por la ejecución y recordar las tantas otras personas negras asesinadas sin derecho al reconocimiento del valor de sus vidas. Cada homenaje a Marielle es un acto político que interroga la práctica cotidiana de exterminio de las personas negras en este país (Rodrigues y Águila, 2020).

La observación respecto de la duplicidad del término *duelo* conducirá mi texto a una extrañeza: la singularidad de cómo el sujeto responde a cada uno de los duelos que realiza a lo largo de la vida y, por otro lado, el modo en que un nuevo trabajo de duelo

convoca y actualiza duelos anteriores. Son duelos *al mismo tiempo* iguales y diferentes. Llega entonces el momento de recurrir al significante *no familiar*, como en la propuesta de traducción para *Unheimlich* (Freud, 1919/2019). La pérdida es de otro objeto, pero al sujeto le toca encontrarse de nuevo y cada vez con la falta y con el vacío instaurado por cada pérdida. Hay un elemento familiar en la experiencia –“no es difícil dominar el arte de perder” (Bishop, 1976/1995)–, al tiempo que algo de lo no familiar se presenta en cada nueva pérdida.

El duelo no hace serie; puede ser contado, pero no contabilizado.

Podemos entonces comenzar a pensar en una de las muchas dificultades para hacer el duelo por las centenas de miles de personas muertas por el Covid-19 a lo largo del año 2020. Cada noticia en los diarios, cada boletín de la Organización Mundial de la Salud (OMS), cada estadística oficial transforma la pérdida individual y singular en una serie innumerable<sup>5</sup>, intentando negar que cada objeto perdido lleva en sí una historia única. A los que están en trabajo de duelo, la muerte los acecha, porque el duelo también es un modo de aprender a vivir con lo que sobrevive en nosotros de nuestros muertos. Insistir en la mera continuidad de la vida *como si nada* hubiera sucedido, como si la muerte, por ser el destino natural de la vida, no fuera también de una brutalidad sin nombre es negar a los muertos su lugar en la memoria.

Como proceso de constitución simbólica de aquello que se perdió en lo real, el duelo nos pone por lo menos frente a una paradoja: si lo simbólico de la pérdida aún está constituyéndose, ¿con qué lenguaje hablar? Esa lengua muda, esa ausencia de significante, ese agujero que lo real abre en el simbólico; no hay palabras para hablar de eso. Y es allí donde eso falta que lo simbólico insiste en constituirse, es allí mismo donde los rituales se inscriben y se escriben.

La ceremonia fúnebre, el sepulcro, son igualmente prácticas de celebración y re-

memoración, tentativas concretas, no de abolir la muerte personal, inevitable, sino de transformarla en objeto de un recordar permanente, constante. En suma, de oponer la inevitabilidad de la muerte singular a la tenacidad de la memoria humana, imagen utópica de la inmortalidad colectiva. (Gagnebin, 2014, p. 15)

La tragedia de la pandemia en Brasil es doble: está tanto en la negligencia para con la vida como en el desprecio a los muertos, expresado en la ausencia de mostración de duelo público. La ausencia de prácticas de celebración y rememoración son marcas del desamparo colectivo que vienen a sumarse al desamparo singular del sujeto en duelo.

Pese a la cifra indignante de que podríamos llegar a alcanzar las 200 mil vidas perdidas hacia finales de 2020 (Diniz Alves, 13 de diciembre de 2020), continúa la normalización de la muerte como rasgo cotidiano de indiferencia y violencia.

Freud afirma que el duelo exige primero aceptar la realidad de la pérdida. Uno de los instrumentos para esa aceptación son los rituales fúnebres, en diferentes tiempos y espacios –según la historia, la cultura y las religiones–. La radical transformación que el Covid-19 generó en los modos de homenajear a los muertos parece ser un indicador de que la pandemia tiene fuerza suficiente como para establecer otro modo de morir. Una de las formas de percibir *el fin de un mundo*<sup>6</sup> pasa por constatar las modificaciones impuestas a la forma en la que enterramos a los muertos.

No sé cómo llegamos a esto: poner a los muertos en bolsas de plástico. No sé en qué momento se perdió el significado de las cosas. Un muerto dentro de una bolsa de compras. Un muerto como mercadería. Un muerto como objeto, como la rueda de un auto, una TV de pantalla plana, un electrodoméstico. (Yon, 2020b, párr. 5)

Estamos despojados de nuestros muertos. El Estado y su heurística del miedo parecen haber conquistado el monopolio radical de la muerte. Y no escucho voces,

3. N. del T.: En portugués, *luto*.

4. N. del T.: Si bien en español existe el verbo “enlutar”, no así el sustantivo “enlutamiento”. El equivalente podría ser el mismo que en el caso anterior: “estar de duelo”.

5. Este es el nombre del memorial a las víctimas del Covid-19. Ver: [www.inumeraveis.com.br](http://www.inumeraveis.com.br)

6. “La muerte declara, cada vez, el fin del mundo en su totalidad, el fin de todo mundo posible, y cada vez el fin del mundo como totalidad única, por tanto, insustituible y, por tanto, infinita” (Derrida, 2003, p. 9).

no escucho rabia, no escucho que la furia salga a la calle. Y no escucho reivindicaciones. (Yon, 2020a, párr. 5)

Son dos fragmentos del testimonio de Mathieu Yon, publicado en Francia después de que su mujer recogiera las cenizas de su propia madre, víctima de Covid-19, en una bolsa de plástico, en la boletería del estacionamiento de una morgue.

Cabe recordar aquí que esos fragmentos citados bien podrían ser testimonios de madres que pierden a sus hijos asesinados por la policía de Río de Janeiro (Santiago, 2020). La barbarie que asombra a Europa es vieja conocida para nosotros. Por aquí la muerte en forma brutal forma parte de lo cotidiano, de tal forma que el sintagma “la vida continúa” prevalece sobre todas las otras formulaciones para el duelo. El verbo *continuar* aparta la ruptura que supone la pérdida y se nos presenta como un *imperativo ético* –expresión paradójica, lo sé-. Con ello quiero indicar tanto el carácter inexorable de lo que produce la muerte para los vivos, imperativo de pérdida real, como la necesidad de trabajo de duelo como posición ética.

Aquí evoco al psicoanalista Jean Allouch (1995/2004), que propone una modificación al modo de Freud de pensar el duelo como un trabajo de restitución de la capacidad del sujeto de dirigir su investidura libidinal a otro objeto. Allouch quiere desplazar el duelo de ese lugar de trabajo y transformarlo en acto. Para reforzar la idea de duelo como acto, recurre a la propuesta de Vladimir Safatle (2020), cuyo argumento fundamental en defensa de la emancipación del sujeto político está basado en la transposición a la política de cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: identificación, goce, transferencia y acto, aquí resumido como “ser capaz de relacionarme con quien me destituye” (p. 122). A mí me interesa relacionar la reivindicación de Allouch –desplazar el duelo desde el trabajo hacia el acto– con la propuesta de Safatle de elevar el concepto de acto –en psicoanálisis– a la política. Son propuestas que vuelven más comprensible el modo en que pienso el duelo, como acto clínico, ético y político. Acto de memoria y de reconocimiento.

Concebir el duelo como acto me ayudaría a decir que el mero *continuar* de la normalidad y la indiferencia hacia los muertos viola el derecho a la tristeza de quien queda y el derecho a la memoria del que partió.

Ha sido así durante la pandemia, pero solo porque ya antes era así. Si el conteo de las muertes por Covid-19 asusta en su monstruosa grandiosidad, la cuenta de los asesinatos cometidos por parte de la policía militar asombra por su persistencia. Tan solo en Río de Janeiro, el Instituto de Seguridad Pública registró en 2020 cinco muertes por día de personas asesinadas en intervenciones policiales, récord histórico desde que el instituto comenzó a hacer investigación, en 1998. Al horror de los números no corresponde indignación pública, lo que hace eco del “¿y qué?” de todos los días.

Cuando se dirige la mirada hacia las transformaciones en el modo de morir que tuvieron lugar en el proceso civilizatorio iniciado hace quinientos años, el sociólogo Norbert Elías (1982/2001) destaca, entre las modificaciones, la progresiva soledad de la muerte: “Nacimiento y muerte –tal como otros aspectos animales de la vida humana– eran eventos más públicos y, por lo tanto, más sociales que hoy, menos privatizados” (p. 25). En gran medida, la privatización identificada por él hace cuarenta años se acelera conforme se expanden las tecnologías médicas ligadas al nacimiento y la muerte, sustrayendo de estos dos momentos *los aspectos animales de la vida humana*. Todos esos rasgos se acentuaron en la pandemia.

Entre los tantos traumas generados por las muertes por Covid-19, uno tiene que ver con la soledad de los moribundos intubados en las unidades de tratamiento intensivo (UTI), sin posibilidad alguna de cariño, amparo o despedida.

Quizás el miedo a la muerte no sea más que eso, el miedo a estar solo frente a nuestra animalidad, otro modo de nombrar nuestra vulnerabilidad. A ese miedo quizás sea posible agregar uno más, el pavor de ver nuestra propia brutalidad. En ese sentido, creo que desde las primeras propuestas freudianas sobre duelo, hay un doble pro-



↑  
**Narciso**  
2001-2002  
Oscar Muñoz

ceso en juego: estar de duelo es, al mismo tiempo, cuidar de los muertos y cuidar de sí mismo. El duelo ofrece reconocimiento al objeto perdido y al sujeto que lo perdió, de tal modo que la pérdida viene a reconstituir al sujeto, a modificarlo allí justamente donde no es posible saber exactamente lo que se perdió en el objeto perdido, en el secreto portado por esa pérdida.

Vengo siguiendo este abordaje del tema del duelo en la filosofía de Judith Butler, acompañando a la autora en ese deslizamiento del duelo como categoría clínica al duelo como categoría ético-política (Rodrigues, 2020b). Este movimiento comienza después del 11 de septiembre, cuando ella plantea sus reflexiones respecto de cómo el gobierno de los Estados Unidos de América estaba haciendo del duelo un motor para reacciones violentas y discriminatorias. A lo largo de los últimos veinte años, Butler (2004/2019, 2009/2015, 2015/2018, 2020) desarrolló su obra en torno al duelo como derecho, como operador de la distinción entre vida vivible y vida aniquilable – separación que opera en la naturalización de las muertes– y, sobre todo, en la pérdida como experiencia de desamparo y desposesión, fundamento para el reconocimiento de nuestra interdependencia y de nuestra responsabilidad ética: “Somos deshechos [undoing] unos por los otros. Y si no lo somos, falta algo en nosotros. Ese parece ser el caso del duelo, pero solo porque ya era ese el caso con el deseo”, escribe Butler (2004/2019, p. 44).

Es extraño –no familiar– el punto en el que deseo y duelo confluyen. Al deseo es necesario sostenerlo, lo que significa todos los días despertar y embarcarse en el trabajo del deseo, hacer lo que es preciso para que el deseo se mantenga como tal. En el duelo se repite algo de esa estructura de sustentación. Hay que despertarse todos los días y sostenerse, despertar y embarcarse en la tarea de vivir a pesar de la pérdida, vivir una vida herida por esa pérdida, una vida marcada por aquello que la vida siempre es, vida padeciente. El duelo, en este sentido, es acto.

Trayendo el debate sobre el duelo al contexto brasileño, primero es necesario

establecer el duelo como derecho inalienable. Duelo no como tristeza, retomando la distinción de la traductora Marilene Carone, sino como acto público de doble reconocimiento: de los que partieron, pero también de los que quedan. Negar el derecho al duelo es una forma brutal de decir a quien queda que no hay nada que conservar del que partió. Ignorar a los muertos embrutecer a los vivos. Un sujeto no puede deshumanizarse él mismo, reflejando en sí el lugar bestial que proyecta hacia fuera de él. Hacer el duelo es acoger la pérdida, aceptarla, abrazar el secreto de lo que porta el objeto perdido, acomodarse con el secreto que queda en cada sujeto de aquel objeto perdido, valorar el dolor para homenajear lo que del otro nos constituye. El duelo no hace serie. Es, cada vez, un acto. De amor. Uno a uno

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. San Pablo: Boitempo. (Trabajo original publicado en 2003).
- Allouch, J. (2004). *Erótica do luto: No tempo da morte seca*. Río de Janeiro: Companhia de Freud. (Trabajo original publicado en 1995).
- Barnes, J. (2014). *Altos voos e queda livre*. Río de Janeiro: Rocco. (Trabajo original publicado en 2013).
- Bishop, E. (1995). Uma arte. En P. H. Britto (trad.), *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1976).
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Río de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 2009).
- Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 2015).
- Butler, J. (2019). *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabajo original publicado en 2004).
- Butler, J. (2020). *The force of nonviolence: An ethico-political bind*. Londres: Verso.
- Derrida, J. (2003). *Chaque fois unique, la fin du monde*. París: Galilée.
- Diniz Alves, J. E. (13 de diciembre de 2020). Diário da Covid-19: Mortes no Brasil crescem, mas vacinação ainda demora. *Colabora*. Disponible en: <https://projeto.colabora.com.br/ods3/mortes-no-brasil-crescem-mas-vacinacao-ainda-demora/?fbclid=IwAR3vgnQQRgQ57hUkbMA3WiJV9TS4EqDENXt9CuCbqpiwgDBOu8jmel04kQw>
- Elias, N. (2001). *A solidão dos moribundos, seguido de, "Envelhecer e morrer"*. Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1982).
- Freud, S. (2011). *Luto e melancolia*. San Pablo: Cosac Naify. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (2019). O infamiliar. En E. Chaves y P. H. Tavares (trad.), *O infamiliar: Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabajo original publicado en 1919).
- Gagnebin, J.-M. (2014). *Limiar, aura e rememoração: Ensaios sobre Walter Benjamin*. San Pablo: 34.
- Rodrigues, C. (2020a). Os fins do luto. *Serrote*. Disponible en: <https://revistaserrote.com.br/2020/07/serrote-edicao-especial/>
- Rodrigues, C. (2020b). *Por uma filosofia política do luto. O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 29(46), 58-73*. Disponible en: <http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/737>
- Rodrigues, C. y Águila, T. (2020). A função política do luto por Marielle Franco. *Cadernos de gênero e diversidade*, 6(2), 134-150. Disponible en: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/35003/23120>
- Safatle, V. (2020). *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Santiago, V. W. B. (2020). *A economia sacrificial do Estado-nação: O luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil* [Tesis de doctorado]. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Río de Janeiro. Disponible en: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=48235@1>
- Yon, M. (2020a). Je ne vous pardonnerai pas. *Lundi Matin*, 238. Disponible en: <https://lundi.am/Je-ne-vous-pardonnerai-pas>
- Yon, M. (2020b). Rite funéraire. *Lundi Matin*, 239. Disponible en: <https://lundi.am/Rite-funeraire-3044>

# De Memoria

pp. 202-211







Janine Puget\*

## Vivir en desequilibrio permanente



Janine Puget nos dejó su coraje de pensadora irreverente en la que fue su última participación, en la mesa de diálogo "Cruzando fronteras generacionales" del congreso virtual de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), Fronteras, el sábado 31 de octubre del 2020.

Lo que se transcribe a continuación es un extracto editado<sup>1</sup> de su presentación, con especial cuidado de respetar su estilo y la fuerza de su palabra.

La Comisión Científica de Fepal, gestión 2018-2020, comparte con ustedes este significativo texto, como muestra de aprecio y gratitud por su contribución al psicoanálisis latinoamericano.



Mi título es "Vivir en desequilibrio permanente". Cuando se hace lo posible para mantener el equilibrio, yo hago lo posible para alterarlo y desequilibrarlo. A mí me gusta el desequilibrio.

A esta altura, en vuestras mentes deben flotar emociones, un torbellino de palabras, de ideas que aluden a los pasados, presentes y futuros posibles. Navegando entre lo posible y lo imposible. Cuando lo múltiple colma la escena, ahí tal vez lo poético asome.

Ya cabe empezar a profanar lo sagrado pensando juntos. Los futuros son inasibles, acompañan las lecturas. La poesía no tiene fronteras. Ni las tienen las generaciones. *Fronteras* no corresponde al diccionario de psicoanálisis. Ustedes tienen un congreso que se llama *Fronteras*, y es un lío. Es ya una categoría que yo llamo obsoleta la cartografía.

Hoy deambulamos y vamos generando situaciones en presente, con futuros que se pierden en la lejanía y juegan a las escondidas. Y no nos afecta la presencia del otro; pese a que sabemos que existe, no necesariamente esto implica que se inicie un diálogo. Capaz que sí, capaz que no. Han conversado, se han escuchado las voces del otro, voces que nunca son indiferentes.

Las escuchamos aunque nunca sabemos de la vida del otro, de las familias, pero nada de eso tiene que ver con las fronteras, sino solo con la percepción de los límites esfumados de una relación que no tiene bordes porque no los necesita.



\* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Desgrabado y editado por la Comisión Científica Fepal 2018-2020 (Elizabeth Chapuy, Helena Surreaux, Leda Herrmann, Cecilia Rodríguez, María Luisa Silva y Mauricio Zulian).

Hoy me vuelve una imagen, es la de Marcelo Viñar llegando en bicicleta a un café, el boulevard Saint Germain en París, cuando le presenté a René Kâes para ver si escribíamos un libro juntos. Yo ahí jugaba de local y Marcelo defendía el sol de Montevideo. Se produjo un momento memorable, se diluyeron las fronteras, nació el afecto y hubo un encuentro. No importa qué, no importa el tiempo, pero con mi marido, cuando volvimos a casa, sabíamos que algo había pasado.

Un encuentro no necesita tiempo lineal, necesita tiempo *aiónico* o *kairosano*, y eso lo tuvimos. No sobró tiempo ni faltó, y espero que en el transcurso de este congreso a nadie le haya faltado la tan necesaria disponibilidad de escucha ni el poder estar entre otros y poder decir lo que quiso, ni usar en demasía el pensamiento crítico.

Descubrir sobre cuántos mitos obsoletos seguimos apoyándonos. Hoy tal vez tenemos una ensalada de palabras, de ideas, de aperturas; algo saldrá de ello, y espero que no se hayan reforzado mitos obsoletos que cierren la puerta de la curiosidad. Entonces resultan las famosas frases: "Si tuviera más tiempo, leería". No se puede agregar tiempo a nadie, se dice lo que se puede y se deja a los oyentes ir pensando sus propios relatos. Eso requiere tiempo, ganas y respeto dentro del marco de las lógicas de producción subjetiva. Se requiere, sobre todo, una curiosidad activa. Y si todo eso se conjuga, en el mejor de los casos se crea inconsciente.

Un inconsciente vivo, activo, que va produciendo organizadores nuevos, profanando mitos. Alguno de ellos, para mí, es por ejemplo el famoso *complejo del semejante*, que en 1895 Freud nos terminó haciendo daño con la insistencia en la semejanza y la posibilidad de hacer algo con lo no conocido, con la realidad externa y lo que no tiene pasado.

La identificación mató la alteridad, la extrañeza y la ajenidad. Por suerte, hay muchos de nosotros, bien o mal, cada uno a su manera, que estamos tratando de darle su lugar. Sé que tocar un tema como el *complejo del semejante* en este momento del congreso puede ser complicado, pues obliga a deconstruir el concepto de *identidad* sin saber con qué lo vamos a reemplazar. Pero entonces va a permitir, tal vez, no darles tanta importancia a frases como "Yo te entiendo porque me pasa lo mismo", y, por ahí, abrir la mente y dejarla perforarse con lo extraño, lo novedoso, lo que no existía, lo que no sabemos de qué se trata. Pero ese trabajo implica destronar el concepto de *identificación*, que tanto ha servido y sigue sirviendo en los textos psicoanalíticos, y aceptar que vivimos en 2020, donde vienen sucediendo fenómenos que no tienen nombre, ni historia ni pasado. Los nombres se los ponen hoy los puros presentes, que muchos dependen, a primera vista, de la tecnología, de Internet y de las creaciones a partir de Internet.

Si realmente es cierto que vivimos en distintos espacios, en los que se superponen soles de distintos orígenes, ¿por qué tratar de unirlos, de articularlos armoniosamente, cuando su valor es precisamente crear lo heterólogo? Vale decir que los seres humanos se rehúsan a tolerar que algo no se articule con lo otro. Yo tengo la esperanza de que en uno de los futuros que se van creando podamos tolerar vivir en desequilibrio permanente, como acróbatas. Sentir que el pasar acrobáticamente de un espacio al otro es una de las riquezas de nuestras vidas. Quizás la vida se forma en un espacio lúdico.

En síntesis, cuanto más nos hemos alejado científicamente Marcelo y yo, es cuanto más se ha enriquecido el espacio de encuentro. Desde el café en París a ese espacio sin límites, muchas ideas surgirían. Ese es un futuro posible, aleatorio.

Les pido, no agradezcan más, no nos muestren que han trabajado mucho; eso lo hacen los padres: "Todo lo que he sufrido, todo lo que me ha costado crear, y ahora me debes". No, no debemos nada a nadie. Si la pasamos bien, la pasamos bien, eso es lo importante. Pero hay que tener ganas, y ganas de pasarla bien.

## Discusión con panelistas

El tener ideas distintas, enfoques completamente diversos en psicoanálisis, no quiere decir que haya que pelear; lo que importa es un diálogo que enaltezca las diferencias. Algunos ponen el acento sobre lo armonioso, otros ponen el acento sobre lo diferente, otros no saben qué hacer con lo diferente y lo transforman en pelea, otros ponen el acento en otros temas. Creo que hoy uno de los conflictos graves de la humanidad es que no sabemos qué hacer para dialogar y escuchar algo que no es lo nuestro. Si no es lo nuestro, no es bueno o lo tenemos que adoptar.

Me interesa que recalquemos las diferencias entre un psicoanálisis y otro. La idea de que podemos llegar a armonías en realidad es como tapar el sol con la mano. Todos los que marcan puntos de diferencia me abren la cabeza, todos los que me repiten lo mismo y me agradecen muchísimo lo que yo hice me aburren.

Las diferencias generacionales no son por edad. La cuestión es: ¿A qué aportamos cuando escuchamos un paciente? ¿A que completen, a que armonicen, a que descubran los secretos escondidos? ¿O a que puedan construir, a partir de lo nuevo, lo que no estaba antes y que requiere un esfuerzo?

Un tema muy gordo, muy difícil de trabajar, es qué quiere decir *diferencias*: ¿Que no sean binarias? ¿Que son múltiples? ¿Diferencias con mayúsculas? Ese es un tema que no vamos a tratar hoy porque es muy complicado y muy profundo, pero merece que todos los psicoanalistas hablemos de diferencias. Las diferencias son absolutamente necesarias; no podemos tener la misma vista acá y allá, y tenemos que hacer algo con la clínica. Cuando un analista dice “esto es lo mismo que esto”, entonces algo falló. Yo también lo digo, y cuando lo digo, pienso, “algo me falló, no entendí”. Entonces, yo pondría, como tema para un encuentro – no un congreso –, una discusión: ¿Qué entendemos por diferencias desde el punto de vista filosófico, desde el punto de vista epistemológico, desde todos los puntos de vista? Así se podría enriquecer el psicoanálisis. Diferencia tiene que ver con ignorancia, con descubrir la ignorancia, con un pensamiento crítico acerca de las diferencias. ¿Qué hacemos con las diferencias? ¿Las aplanamos, las complejizamos? Todo eso es complicado si usamos la palabra *diferencia* en psicoanálisis. Hay que usarla bien o, si no, hagamos como Freud hizo desde el comienzo, y la dejamos pasar.

Es importante aprender a dialogar desde el disenso. Aprender a escuchar lo que es diferente, y no negarlo. Y no volver siempre al *principio del placer* o al *malestar en la civilización*. La “media naranja” ya pasó. Ahora, es muy difícil aceptar algo que uno no pensó sin crear luego que algún parecido tiene. No devolver lo que ya nos dieron, sino crear algo nuevo. No es lo que yo dije, ¡es otra cosa! Otra cosa que nació de la diferencia. Entonces, habrá que aprender a que nazcan elementos nuevos, no conocidos. Pasa con la tecnología, pasa con un bebé que maneja un Ipad y uno dice “¡pero cómo sabe!”. Él sí sabe, porque eso no lo aprendimos nosotros. Aceptar que se puede aprender de alguien a quien enseñamos y que ahora sabe lo que no sabemos es una herida narcisista para los padres. Pero es un tema muy largo, muy complicado; hay que estudiar mucho de filosofía, epistemología, un montón de cosas para poder admitir que alguien nos dice algo que no hemos pensado.

No soy una dama, soy una señora pensante que se irrita cuando le dicen: “Eso es parecido a algo que ya había pensado”.

Que haya posibilidad de asombrarse, llamar la atención sobre que la novedad existe y que nos descoloca. Eso para mí es fundamental. Hay psicoanalistas que dicen: “Esto le pasa porque tal cosa”, ahí hay una polilla negra para mí.

Es un error pensar que atender al padecimiento del otro es atender algo parecido al padecimiento propio. Cada padecimiento es distinto. Nos asombramos porque no lo entendemos. No se manejan con las mismas pautas, y nosotros los queremos entender como si fueran las mismas.

Cuando digo que el *malestar en la cultura*, por ejemplo, puede estar caduco hoy en día, es porque los analistas han comenzado a trabajar lo social desde lo singular, pensando que abriendo el círculo, abriendo el mapa, cabrían todos los datos. Y no. ¡Son herramientas nuevas! No se puede hacer una torta de chocolate con sal. A lo mejor sí, porque soy mala cocinera. Hay cosas que no se pueden hacer si no se tienen los ingredientes. Algunos no los tenemos porque no nos enseñaron cuando nacimos. Hoy en día hay ingredientes que no conocemos y deberíamos tener cierta humildad para aprender, no para decir que es muy parecido a lo que yo hacía. Muy parecido no es, hay algo que es novedoso. A todo lo que es novedoso se le pasa una mano de barniz diciendo que es parecido. No, no lo hemos creado nosotros. El mundo ha creado nuevos medios, nuevas formas de pensar, nuevas maneras de relacionarse. Nosotros decimos como no es igual a la intimidad de la sexualidad de antaño, algo está mal. No, no está mal, es distinto. Se ha perdido cierto pudor porque no lo necesitan, pero intimidad tienen. Habría que definirla nuevamente.

Se tendría que escribir sobre intimidad, cosa que he hecho bastantes veces, pero no me estoy vendiendo, digo que cada vez que me encuentro con algo nuevo, las herramientas que tengo no me sirven. Ustedes muchas veces dicen: “Freud ya lo dijo”. Sí, Freud lo dijo con los instrumentos de aquel entonces, no con los instrumentos actuales. Los actuales los tenemos que aprender a conocer o que nos los enseñen los chicos. ¿Cuántos padres les piden a sus hijos que les enseñen cómo manejar el Ipad? Y los hijos se hinchan: “¿Por qué me preguntas a mí, si lo sabes?”. Claro, nosotros nos vendimos como gente que sabe. Pero resulta que ellos descubren que no solo no sabemos, sino que encima les pedimos que nos enseñen. Hay muchas cosas para hacer, pero, por lo pronto, empecemos con nuestra humildad de conocer y no decir que lo que tenemos ya lo teníamos, porque no lo tenemos.

Acá está pasando un fenómeno que no conocemos, que no lo conoció Freud, no tenía por qué haberlo conocido. No había pasado la bomba atómica, no había pasado la revolución filosófica de Einstein. Han pasado cosas inverosímiles para las que no tenemos nombres, entonces, lo que hacemos es que les ponemos un nombre y más o menos acomodamos las dificultades que nos traen esas situaciones. Si no, nos sentimos viejos. Yo no me siento vieja ni joven, sino fuera de la capacidad de inventar qué hacer con esos desconocidos o no conocidos para los cuales no tengo herramientas. Y por eso creo que lo infantil es lo constructivo. A un niño uno le da cuatro palitos que no los tenía antes y con eso construye una casa. Él no dice: “Uy, no, porque me falta...”. No, él con los cuatro palitos crea. Por eso lo infantil es lo creativo. La idea es estar cuestionando todo el tiempo cómo leemos, con qué anteojos vemos, con qué oídos escuchamos lo que nos dicen. Y qué difícil nos es escuchar una nota nueva. Algo anecdótico: a mí me gusta mucho la música, escucho mucho música. En este momento, por ahí Mozart me aburre, prefiero el rap. Del rap no entiendo nada porque no ha sido de mi generación, pero es algo nuevo. Lo otro ya sé cómo viene porque es de la mía.

Si se quedan pensando en lo que digo, es valioso. Para mí, lo más rico de un encuentro es cuando te quedan ganas de hacer algo. Si quedan ganas de hacer algo, ya está todo bien. Si tienen dudas, si tienen ganas de pensar, piénsenlo donde sea, en la cocina, en el baño, pero ¡piensen! No está todo resuelto y no lo vamos a resolver, pero por lo menos queda la apertura. En cinco minutos se pueden hacer tantas cosas...

Lo que me gustaría es que salieran con dudas y con ganas de pensar. Si me dijeran que más o menos lo entendieron todo, me iría tristísima.

## » Janine Puget

Haber sido invitada por el equipo editorial de *Calibán* para brindar homenaje a Janine Puget es tanto un honor como una responsabilidad. No solo por tratarse de *Calibán*, revista latinoamericana de singular nivel editorial, sino también –y, evidentemente– por tratarse de Janine Puget: psicoanalista franco-argentina, autora, pionera, mujer, plural, precursora de ideas y psicoanalista que sostuvo sin retractarse un perfil tan singular que frecuentemente le costó ser el tildada de no psicoanalista.

Si bien se la reconocía fundamentalmente como analista de las relaciones vinculares, es decir, psicoanalista de las relaciones de pareja y familia, Janine extendió la noción de vincularidad al ser humano inserto en el mundo; al sujeto humano que se constituye y se subjetiva más allá de su mundo interno, más allá de sus relaciones con objetos primarios o vinculándose en análisis con representaciones de ellos. Janine (2015) propone un sujeto que “no es ya el centro de su mundo: se va haciendo y siendo con otros” (p. 23). “Se trata”, según ella,

de otra herida narcisista que se agrega a las ya conocidas, dado que, además, nos enfrenta con una nueva incompletud del ser humano [...] la de los conjuntos, de las escenas, de las formulaciones, dado que ni con la suma de los dos o más mundos que se logra una totalidad. (p. 23)

Janine se dedicó a una variedad de temas que abordan aquello que, como sujetos sociales y singulares, se acordó en llamar *extramuros*, dando cuenta de que la escucha y el que-hacer psicoanalítico se extienden mucho más allá de la clínica convencional. Escribió sobre violencia social y de Estado, sobre trauma social, sobre lo femenino. Coordinó un comité de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por su sigla en inglés) sobre preconcepto y antisemitismo, tema sobre el cual –me siento orgullosa al decirlo– presentamos juntas un trabajo en el congreso de Chicago de 2009.

Janine me enseñó que *preconcepto* no es solamente aquello que no nos gusta, explicitado o no, del otro, diferente a nosotros mismos, sino que es también aquello que hace que como psicoanalistas, movidos por el miedo a lo desconocido, nos sostengamos y reafirmemos en teorías conocidas, arriesgando adaptar al paciente –o al otro– a nuestras teorías, sin poder mirar al otro singular, radicalmente diferente e inabarcable. Nunca me sentí tratada por ella como si fuera únicamente una aprendiz –aunque yo la considerara una mentora–. Se interesaba genuinamente, por lo que tanto yo como otros del grupo –muy diferentes a ella– teníamos para decir, aunque discrepara sin reservas.

Ya más recientemente, su trabajo sobre *mundos superpuestos* desarrollado con Yolanda Gampel fue utilizado y reutilizado para dar nombre a las vivencias, tanto de analistas como de analizandos viviendo/sobreviviendo bajo la lógica del *acontecimiento*, tal como ella misma definió en una de sus recientes *webinar* (Puget y Gampel, 2020) el suceso que nos tomó a todos: el coronavirus.

En un intercambio por Whatsapp, durante la pandemia –¡sí!, aquella dama de aspecto delicado y edad avanzada manejaba la tecnología y jamás dejó de responder un *whatsapp* o un *e-mail*, así como ofrecía supervisiones *online* desde hacía mucho tiempo y brindaba en-

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

trévistas en *podcast* y por YouTube–, cuando le conté que estaba siendo muy citada aquí en Brasil, me dijo en tono de gracia: “parece que de golpe me puse de moda”, sin parecer darse cuenta de su importancia como pensadora y psicoanalista de vanguardia.

Los estudios vinculares, en gran parte realizados en forma conjunta con Isidoro Berenstein, abrieron un nuevo campo conceptual para abordar, tal como describe en su último libro, la constatación de que

la subjetividad acontecía en diferentes espacios, y que cada uno de ellos tenía sus propios mecanismos y su propia lógica. Ya resultaba empobrecedor seguir pensando que todos los procesos de constitución subjetiva provenían de una lenta transformación de un estado inicial y primitivo. [...] De ahí nació la idea de lógicas y espacios superpuestos conectados por discontinuidades. (Puget, 2015, p. 12)

Un nuevo acervo de vocablos entra en escena, acercando recursos alternativos para pensar el mundo y las relaciones entre los sujetos del y en el mundo: *lógica de uno* y *lógica de entre-dos*, *vincularidad*; sujeto de *presentación* o de *presencia* en oposición a representación; efectos de *presencia* y de *impresencia*; la noción de *ajenidad* y de *alteridad radical*; la *ilusión de permanencia* en oposición a la noción de *discontinuidad* e *incertidumbre*, elevados a la categoría de principios constitutivos del sujeto; los conceptos de *testigo* y *testimonio* en las experiencias traumáticas y la posibilidad de cierta forma de elaboración de ello en una relación vincular.

Janine no era solamente una teórica. Vivía, de hecho, de la misma forma en que pensaba. No se quedaba estancada lamentando lo acontecido, sino que, por el contrario, daba cuenta de la discontinuidad en permanentes recomienzos y replanteos de vida.

Reafirmaba siempre la idea de que el ahora es siempre nuevo, inédito. Y que es preciso evitar dejarnos llevar por la tentación de explicar el mundo a partir de lo ya conocido a fin de no enfrentar la vivencia de turbulencia promovida por lo nuevo. Nuevamente, ya en aislamiento –alejada de su familia próxima, que vivía en París– y aquejada por una fragilidad pulmonar que la debilitaba, me dijo con respecto a la situación en la que nos encontrábamos:

Puedo trabajar y dar conferencias gracias a Internet, y entonces podría decir que gracias al corona... Forma parte de esas contradicciones de la vida que algo que ha generado tantos cambios, y no siempre buenos, también pueda servir para pensar de nuevo las relaciones humanas...

Janine Puget mantuvo una mente activa y aguda hasta los últimos días de su vida. Varios de nosotros la vimos unos tres días antes de su muerte debatiendo acalorada y amigablemente con Marcelo Viñar en la mesa de cierre del último Congreso de Fepal, siempre reafirmando la mente en su singularidad, muchas veces no coincidente con otros. Amigarse con las diferencias era su lema.

Sin duda, deja un gran legado. Su último libro *Subjetivación discontinua y psicoanálisis: Incertidumbre y certezas* (2015) puede ser leído como un libro de I-Ching, que despierta nuevos cuestionamientos y reflexiones en cada lectura. ¡Fue un gran privilegio haber podido convivir con Janine Puget!

### REFERENCIAS

- Puget, J. (2015). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis: Incertidumbre y certezas*. Buenos Aires: Lugar.  
Puget, J. y Gampel, Y. (2020). *¿Qué hay de nuevo en este mundo en cambio?* [webinar]. Asociación Psicoanalítica Internacional. Disponible en: [https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/Que\\_hay\\_de\\_nuevo\\_webinar.aspx](https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/Que_hay_de_nuevo_webinar.aspx)

## » ¿Y ahora que nos diría Janine?

Seguiremos el camino sin ti, pero también contigo.

Isidoro Berenstein y Janine Puget favorecieron la creación del Comité de Familia y Pareja (Cofap) de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés). Isidoro fue su fuerza impulsora y Janine nos acompañó desde el principio de su andadura, en 2008. Janine compartió con nuestro grupo muchas reuniones internacionales: Ciudad de México, Buenos Aires, Madrid, Nápoles y unas cuantas más, contribuyendo siempre con su fuerza creadora y su capacidad para sorprendernos y hacernos pensar. En España nos ayudó en múltiples instituciones; una de sus primeras contribuciones, hace más de un par de décadas, fue en el Servicio de Protección a la Infancia del Instituto Aragonés de Servicios Sociales y en la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Siempre dispuesta a trabajar para ampliar nuestros modelos para pensar lo vincular, el psicoanálisis contemporáneo, la subjetividad social y el sufrimiento que de ella proviene.

Vivaz, perspicaz, provocadora, comprometida, “derribando muros” –como solía decir– con un pensamiento despierto y aventurero. Profundamente interesada e involucrada en los cambios de las instituciones sociales y políticas, tratando de abordar las cuestiones clave de nuestros tiempos difíciles, creando conceptos para explicar cómo estos se inscriben en nuestras mentes, viviendo la vida con emoción hasta su último aliento: así ha sido Janine Puget.

Hace unos años, planteaba Janine su modo de pensar los efectos de presencia y los de ausencia en la experiencia vincular:

La vida en el consultorio y en la vida cotidiana me fue enseñando poco a poco a diferenciar el hablar de otro ausente y el hablar en presencia de otro y otros o ir hablando entre dos o más. A lo que agrego el hablar consigo mismo, así como ya no poder hablar con otro que se tornó impresencia. El hablar es uno de los haceres producido por encuentros. Y este hacer responde a diferentes imposiciones: –Las que provienen de las urgencias del mundo interno o más bien del inconsciente, instancia siempre activa y exigente. –Las que provienen de las relaciones entre personas. Éstas al estar dotadas de una cualidad de alteridad inelu-

dible y de una ajenidad inasible imponen precisamente lo que es ajeno al o a los sujetos. Y ello inicia un proceso según el cual los que devendrán miembros del vínculo tendrán que realizar un trabajo permanente para alojar al otro, a los otros, ser alojados y habitar los espacios vinculares. –Las que provienen del mundo en el cual se vive, de la multiplicidad de estímulos, por cierto, incalculables y que la mente tiende a resumir o fragmentar para protegerse de invasiones masivas. A veces se trata de eventos a los cuales se puede nombrar y otras de hechos inenarrables que penetran en la mente, en los conjuntos sin que puedan individualizarse. [...] Se fue haciendo evidente que merecía una atención especial poder diferenciar lo que sucedía cuando se habla de otro físicamente no presente y cuando se habla de otro con otro, y cuando hablan dos presentes y cuando lo que se habla responde a verse afectado por circunstancias en las cuales se está inmerso, las que imponen efectos a los cuales es ineludible dar un lugar. (Puget, 2012, pp. 385-386)

Su huella imborrable nos acompañará a muchos de nosotros por el resto de nuestras vidas, así como los efectos producidos en los diferentes grupos de analistas que la hemos conocido en todos estos años. Mantendremos un diálogo interno con la Janine que se nos ha tornado *impresencia*, pero que nos deja una impronta indeleble que permanecerá en nosotros, testimonio de los múltiples encuentros significativos compartidos. Esa huella provista de una cualidad de inasible otredad, junto con otras de cualidad privilegiada, más la sumatoria del añadido propio que les hemos conferido pervivirán en nosotros. En nuestro comité podemos decir que contamos con el privilegio de ser portadores de su legado, al que le concedemos un lugar especial. Marcas subjetivas que tanto Isidoro Berenstein como Janine Puget imprimieron en nuestros espíritus, también aventureros.

Continuamos nuestro viaje albergando la presencia de esos vínculos significativos y el espíritu de su trabajo psicoanalítico. Un regalo de la vida haber podido contar con Janine. Parece que fue solo ayer cuando nos conocimos –y han pasado más de dos décadas– y que aún estuviese con nosotros. En más de una oportunidad nos encontramos diciendo en voz alta, entre nosotros: “¿Y ahora qué nos diría Janine?”. Y se nos dibuja una sonrisa amable, pero con un esbozo de inevitable tristeza.

Las formas de pensar que nos permitió considerar y otras que inevitablemente provienen de la fuerza complejizadora que nos imponen los vínculos entre nosotros y con los demás permanecerán en nuestro mundo de ideas significativas.

¡Adiós para siempre, querida amiga y maestra!

### REFERENCIAS

Puget, J. (2012). Efectos de presencia, efectos de ausencia: Diversas maneras de pensarlo. *Psicoanálisis*, 34(2), 385-399.

\* Asociación Psicoanalítica de Madrid.

## » Janine Puget: Relatos de un encuentro

Janine ha sido y seguirá siendo una figura que ha marcado mi construcción como sujeto y como profesional. Ella fue también una figura emblemática de mi generación y de la generación actual por su coherencia científica, su ética y su valor innovador. Eso es lo que ella llamaba “romper paredes”.

Psicoanalista crítica, representante de dos mundos: Francia, desde donde su familia emigró tras pasar por situaciones personales y sociales traumáticas. Argentina, la que le permite completar su formación psicoanalítica, enriquecerse con el nuevo mundo, confrontar con la dictadura y seguir nutriéndose en su país de origen para convertirse en ciudadana del mundo.

Mi primer encuentro personal con Janine se produce en 1981, en un momento de crisis personal, saliendo del proceso de la dictadura en Argentina. Este encuentro inaugura una calidad vincular apoyada en un fondo común dado por dos figuras centrales del psicoanálisis argentino: Marie Langer y Enrique Pichon Rivière.

Pichon marca el comienzo de su interés por el psicoanálisis, ya que Janine trabaja para él como traductora de inglés. La calle Copérnico, donde vivían los Pichon en los años cincuenta, se convierte en un laboratorio de encuentros entre artistas y psicoanalistas, y es por ese entonces cuando Janine entra a la Facultad de Medicina.

Para mí también el encuentro con Pichon y Bleger, muchos años después, en los setenta, representa el primer contacto con un psicoanálisis que me atrapa por su arraigo en lo sociocultural.

Sin embargo, hay otra figura que nos liga entrañablemente: Mimi Langer, quien fue su analista y, más tarde, la abuela de mis hijos. Pero lo común con Janine fue que Mimi cumplió para ambas una función maternal, como sustituto de una pérdida temprana.

Otro punto común fue su interés por lo grupal: fue fundadora de la Asociación Psicoanalítica Argentina de Grupos, lo que constituyó el tema central de mis primeras investigaciones.

La venida de René Kaës a Buenos Aires, en 1985, marca un acercamiento entre la escuela francesa y la escuela argentina de psicoanálisis de grupo. En el marco de un congreso organizado por Asociación Psicoanalítica Argentina de Grupos, se produce un encuentro de grupalistas de todas las escuelas argentinas. Kaës, proveniente de una familia resistente al fascismo, trae consigo esa herencia personal a partir de la cual, y con la lucidez que lo caracteriza, puede identificarse rápidamente con nosotros, resistentes a la dictadura militar. Esto crea un puente que no es solo científico, sino también un profundo lazo de amistad y de trabajo entre René y Janine. El texto colectivo *Violencia de Estado y psicoanálisis* (Puget et al., 1989) da cuenta de una investigación que ayudó a simbolizar el traumatismo de la irrepresentable dictadura argentina, junto con otras numerosas contribuciones de colegas.

Personalmente, el contacto con Kaës me abre la posibilidad de encarar mi proyecto de tesis doctoral bajo su dirección y de viajar a Francia en 1991.

Esto marca una segunda etapa en mi relación con Janine, en la que ella guarda su identidad francesa y se hace adoptar en Argentina, de la misma manera en que yo devine, con el

tiempo, franco-argentina. Se abre otro tema de interés común, que fue el psicoanálisis de pareja y familia. Yo había formado parte de un grupo de estudio de Isidoro Berenstein, en su período estructuralista, que aprecié infinitamente por el correlato inmediato entre su esquema conceptual y la clínica familiar.

Pero Janine e Isidoro estaban avanzando en ese momento en otra línea de investigación, el psicoanálisis vincular.

Janine participó junto con René y otros colegas franceses en las primeras conferencias de la *Association de la Psychanalyse des Liens* (Apsylien), asociación que creé en 2003 con el objetivo de difundir nuestro trabajo, articular la escuela francesa con la escuela argentina y abrir, gracias a la colaboración de jóvenes colegas, nuevas perspectivas en el psicoanálisis de grupo, pareja y familia.

Cito una frase de Janine que hago mía:

A lo largo de mi vida, y debido a diversas circunstancias sociales, políticas y fortuitas, he aprendido a aprovechar una condición errante, un andar por donde las circunstancias y los caminos me llevaban, una especie de deriva para descubrir nuevos mundos, que muy a menudo podían resultar inquietantes. (Puget, 2015, p. 15)

La condición de migrantes de mis ancestros me permitió comprender, como a Janine, que “hay historias que no se pueden compartir porque corresponden a escenarios vitales diferentes” (p. 17).

Es ahí donde ella, con esa rapidez para captar el contexto y aprovechar la oportunidad que la caracterizaba, recupera la lógica de los dos países y la convierte en una teoría de la subjetividad de lo incompartible.

Cada año venía a Europa por varios motivos: para encontrarse con su familia, con sus amigas y, por supuesto, trabajar. El trabajo fue para Janine un sostén vital, y esto lo comprendí a fondo cuando, sabiendo que llegaba al final de su vida, nos acompañó en la formación de los colegas rusos y participó en el 9° Congreso Internacional de Psicoanálisis de pareja y familia, en octubre de 2020, donde mantuvo con René Kaës un diálogo emocionante por la fuerza con la que cada uno sostuvo sus diferencias.

Fui regularmente a París a encontrarme con ella en el departamento del barrio de St. Germain, cerca de los cafés Deux Magots y Flore, históricos espacios de reunión de intelectuales. Siempre había flores y el gesto acogedor de ofrecer un café. Su refinamiento y generosidad se manifestaban también en ofrecerme regalos en los que translucía su sentido estético.

En una de esas ocasiones, realicé una larga entrevista filmada por un camarógrafo, que proyectamos en la Jornada Científica anual de Apsylien y que discutimos con Janine a distancia. Su presencia en el congreso internacional de Lyon, en 2018, nos mostró, tanto a mis colegas españolas (Alicia Montserrat y Elizabeth Palacios) como a mí misma, que Janine nos sostenía a brazo partido. Ya en un estado de salud debilitado, vino ese año por segunda vez a Europa para participar de los eventos organizados por nosotras.

Fue Janine quien prologó mis dos últimos libros en español, en 2008 y 2020. Fue su último regalo. Pero también Janine pudo recibir el regalo de la edición francesa de su último libro, que se edita con el título de *Faire avec l'incertitude: Investir le présent du sujet* (Puget, 2020).

Vivió y nos ayudó a vivir hasta el último día. Gracias.

### REFERENCIAS

Puget, J. (2015). Écouter les différents présents. *Actes de la 11ème Journée scientifique, 5ème Journée internationale, Les enjeux de la transmission*, 15-18.

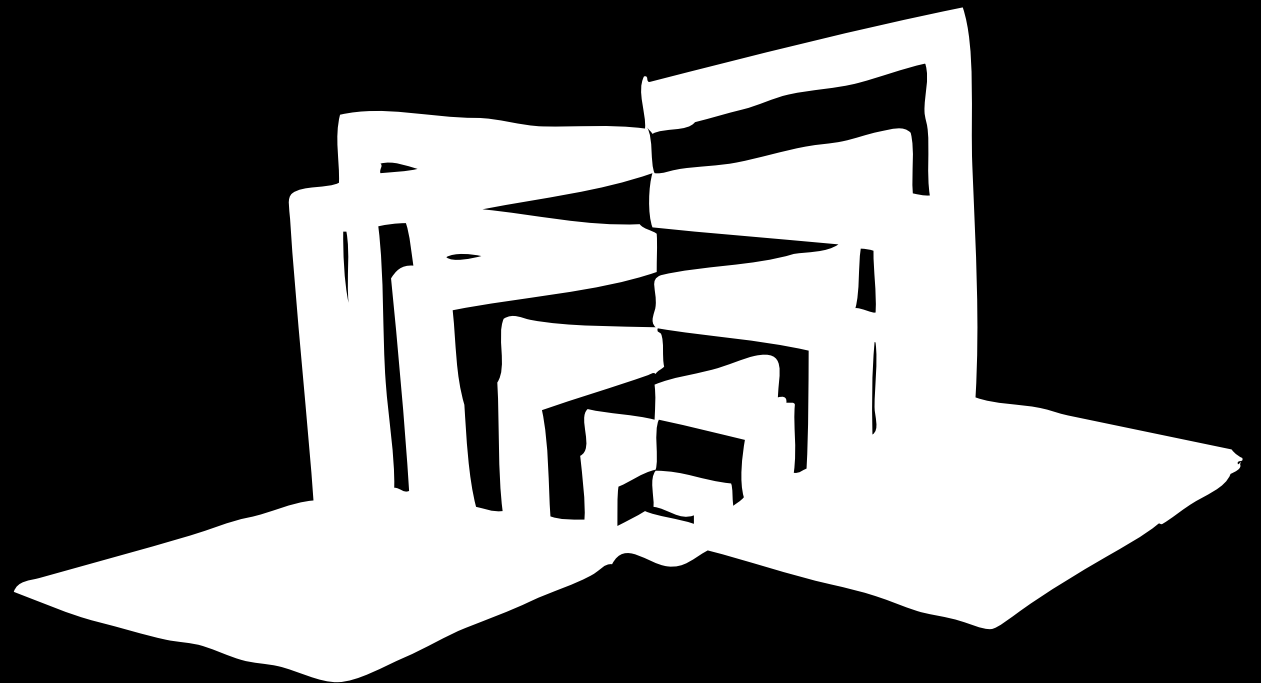
Puget, J. et al. (1989). *Violence d'État et psychanalyse*. París: Dunod.

Puget, J. (2020). *Faire avec l'incertitude: Investir le présent du sujet*. Lyon: Chronique Sociale.

\* Association Internationale de Psychanalyse de Couple et de Famille.

# Textual

pp. 214-225





# El hombre que soñó el psicoanálisis

Una conversación con Caetano Veloso\*

Caetano Veloso es, por donde se lo mire, mestizo. Basta ver su biblioteca y escucharlo capaz de sostener discusiones acerca de teoría crítica, filosofía o literatura con cualquiera para saber que estamos ante un intelectual verdadero. También es un poeta, alguien para quien la música de las palabras cuenta. Es, por supuesto, un artista tremendo, un ícono de la música brasileña de al menos los últimos cincuenta años, que ha sabido sostener siempre un espíritu a la vez vanguardista y popular. Es también un hombre político, consciente del peso de su voz en las discusiones contemporáneas donde se juega el destino de Latinoamérica. Es un artista local, leal al paisaje bahiano y carioca en el que se ha formado y vive, y al mismo tiempo una estrella global.

Y también es, en un costado apenas conocido, un amante del psicoanálisis. Alguien que ha hecho del psicoanálisis parte de su vida al punto de decidir un lugar de residencia en función de si había o no psicoanalistas allí. Alguien con la fineza perceptiva suficiente como para poder sostener una discusión teórica en psicoanálisis como si fuera psicoanalista, y a la vez alguien que ha sabido aprovechar lo que un dispositivo como el nuestro tiene para ofrecer. Como sucede con muchos otros artistas e intelectuales de renombre, puede rastrearse la vida de Caetano a partir de su itinerario analítico.

Y, de algún modo, eso he procurado hacer en esta entrevista, decantada de una larga conversación que sostuvimos en su departamento de Ipanema, en Río de Janeiro. A contramano de las dilaciones y los escollos que suele ser necesario sortear para entrevistar a un artista de su calibre, Caetano había respondido a mi invitación inmediatamente, con un cálido correo escrito desde el norte del mundo, en medio de una gira.

Entrevistar a alguien de la talla y la sensibilidad de Caetano Veloso obliga a quien lo escuche a desaparecer, incluso a desaparecer aun más de lo que acostumbramos desaparecer los psicoanalistas. Obliga a renunciar a cualquier veleidad narcisista, a la tentación del fan o el cazador de autógrafos, y reducir la presencia a hacer posible que quien va a hablar hable. Y lo haga del modo más íntimo y fiel a su experiencia posible. Eso he procurado en este caso, y oír hablar a Caetano Veloso acerca de sus crisis y sus análisis, en una entrevista atípica, ha sido una verdadera delicia.

**Mariano Horenstein**

\* Entrevista realizada en Río de Janeiro, el 6 de noviembre de 2018, por Mariano Horenstein. En el establecimiento escrito del texto participaron Karen García Delamuta y Aline Wageck. La traducción fue realizada por Gastón Sironi.



## Has tenido varias experiencias con el psicoanálisis en tu vida, ¿verdad?

Cuatro. La primera vez fue en Londres. Tal vez, en algún lugar, haya contado una prehistoria de mi relación con el psicoanálisis. Era niño y tenía muchos problemas de salud física; era el hijo más flaco, enfermizo. Tenía la garganta siempre inflamada, era flaquito, me llevaban al médico y todo eso. Apareció un médico en Santo Amaro<sup>1</sup>, y fue curioso porque conversó conmigo, esa manera suya me gustó. Me preguntó cosas de mi vida, un poquito, y en la charla fue examinándome: "Abrí la boca. ¿Dormís? ¿Cómo dormís?". Me dejó una sensación, y me gustó mucho. Me quedé pensando que debía tener un médico así, que tratase el estado emocional de la gente. ¿Se entiende? Y que pudiese conversar. Soñé realmente que hubiese un médico para eso, que a través de la conversación fuera resolviendo los nudos del interior de la persona, de la estructura de la persona.

Pasado algún tiempo, vi una película estadounidense en la que un personaje, una niña, le dice a otra: "Tendrías que hablar con un psicólogo". Algo así. *Psicólogo* fue lo que apareció escrito en los subtítulos, ¿no? Y la otra le pregunta: "Pero ¿qué es un psicólogo?". "Es una persona que trata tus problemas emocionales". Y pensé: "¡Entonces, eso existe! Es gracioso, ¡de niño en Santo Amaro me la pasaba imaginándolo!". Después supe de la existencia del psicoanálisis, en la adolescencia, y sentí que era algo que me fascinaba.

Después leí un poco a Freud, pero no hice psicoanálisis. Y fui creciendo. Vine a Río porque una prima me trajo, y pasé un año aquí para atenderme por mis problemas de salud. Fue entre los trece y los catorce que viví en Río, en la zona norte, la parte pobre... A los catorce uno se va haciendo grande, salí de la infancia. No me gusta mucho la infancia. Hoy me gusta, pero demoré mucho. Cuando era joven tenía la certeza de que de ninguna manera quería tener hijos, sentía pena por mis amigos con hijos, porque, mi Dios, tener niños era una cosa muy molesta y además pensaba que ser niño también era algo muy molesto. Algo malo, que nace en la oscuridad y uno no recuerda directamente, y luego va haciéndose más claro.

Tengo una impresión de la adolescencia... muy diferente de la que tienen las personas en general. Existe un mito. Parece que el adolescente es un ser angustiado, es el momento en el que comienzan los problemas... Yo siempre veo lo contrario... [risas] Veo que muchos adolescentes tienen problemas, pero la impresión que me da es que esos conflictos que aparecen en la adolescencia justamente aparecen porque la persona está mejor, es más libre..., es mucho más alegre, mucho más interesante. Puede crear conflictos, eso es otra cosa, pero es porque puede más, ¿se entiende? Yo no tuve una infancia desagradable, mis padres eran maravillosos, también mis hermanos. Pero la situación de ser niño... me parecía desventajosa... hay una cierta felicidad en salir de la infancia... Eso es algo, para mí, curioso, porque el mito general es que parece que la infancia es una maravilla. Y que después uno tiene que soportar las responsabilidades de la vida adulta, que es molesto, que es difícil, pero que la infancia es una delicia... Y yo no quería tener hijos porque no me parecía algo interesante la crianza. Pero cuando tuve treinta años, tuve... una necesidad... un deseo de tener hijos.

## Necesidad y deseo de tener hijos.

Necesidad y deseo... Era como si fuese... Era como si fuese incluso una mujer para quien el reloj biológico comienza a existir... Uno se ve sintiendo el deseo de tener hijos. Yo soy hombre y sentí eso. Sentía mucha curiosidad y respeto por la sexualidad de la mujer, porque parecía como si no existiera. En el colegio todos los chicos habla-

ban de la masturbación... Ahí aprendí: fue un descubrimiento deslumbrante para mí. Escuchaba consejos, dichos... Después fui entendiendo, y fue un descubrimiento... Tengo la impresión de que fue el descubrimiento más importante de mi vida, la masturbación, el orgasmo. Parece que la vida cobró sentido, parece que ahora sé por qué vale la pena vivir.

Pero allí, las chicas, no hablaban de eso. Tuve muchas mujeres en la vida, y conversé mucho con muchas... y aprendí mucho, ¿eh? Tuve dos matrimonios, largos, pero también muchas otras mujeres así... de encuentros casuales o de corta duración, y conversé mucho con ellas, que confirmaron que realmente la gente no habla de eso. Algunas conocían la masturbación, la habían descubierto solas, pero no se animaban a hablar de eso...

## Y con tantas compañeras, ¿qué descubriste de los misterios de la mujer?

Debuté a los veinte años... Debutar de verdad, ¿no? Tuve un asunto con una chica en Salvador, sin penetración porque ella era judía, muy bonita, y virgen, y no quería... no quería dejar de ser virgen. Las chicas no entraban al bar, nunca salían solas de noche... Era muy difícil, y la chica por la que me apasioné... Era impensable tener sexo con esas personas porque habría sido una total falta de respeto... como si fuese un desastre para su propia vida y para la familia. Entonces no había las posibilidades que hay hoy, ¿no? Felizmente, eso fue mejorando.

## ¿Aprendiste cosas de las mujeres?

En los libros de Simone de Beauvoir [risas], en *Memorias de una joven formal* y en *El segundo sexo*. Algunas cosas me llevaron a eso. Una era el cine francés, porque en el cine estadounidense no había sexo, pero en el cine francés había...

En Santo Amaro había dos cines y pasaban cada película durante dos días para que se pudiera verla en uno y en otro. Yo iba a todas, me volvía loco el cine, y las películas francesas mostraban escenas de hombres besando a mujeres en la cama y se veían los pechos. Todos los chicos del colegio decían "¡Hay una película francesa!". Los chicos las encontraban algo aburridas, pero adoraban algunas partes y vivían esperando que apareciera un pecho, una mujer desnuda. Y las mujeres ahí demostraban tensión. ¿Se entiende? ¡Y placer! Porque yo no sabía, como las chicas nunca hablaban, y las madres y las hermanas tenían que respetarse, las mujeres eran criadas para... Y el asunto sexo no entraba. ¿Se entiende?

En los filmes franceses veía esa revelación de la sexualidad de las mujeres. Me quedaba fascinado: entonces quería decir que las mujeres también tenían... Era misterioso, pero después veía que era una represión cultural y comencé a sentirme medio feminista, pensaba que las mujeres debían tener más libertad de expresarse en el mundo, de ser, y me parecía triste que no tuviesen esa apertura. Tenía unos primos que vivían en Salvador, mayores que yo, leían muchos libros, eran una familia medio intelectual, y entonces oí hablar de todo eso. Tenía una prima que habló de los existencialistas, que entonces era algo pop, Sartre y Simone de Beauvoir, y cayeron en mis manos *Memorias de una joven formal* y *El segundo sexo*.

Me quedaba pensando: "¿Será que la mujer siente también?". Me preguntaba si tenían orgasmos. Por las películas francesas, parecía que sí [risas], y después lo leí en Simone de Beauvoir. Y, finalmente, en Salvador, tuve contacto con una chica muy linda, ella tomó la iniciativa y me invitó al cine, pensé que era para ver una película... La película no importaba mucho, y fue un descubrimiento maravilloso. Después fuimos a la playa.

1. N. de la E.: Santo Amaro da Purificação, en el estado de Bahía, es la ciudad natal de Caetano Veloso.



Tuve algunos asuntos con unos chicos, casi unos niños, también más o menos en ese periodo, en Salvador, alguna masturbación mutua o, por lo menos, presencial. Eso tiene que ver con el psicoanálisis porque es sexo.

### **Sí, el descubrimiento de la sexualidad.**

Entonces quedé fascinado con el asunto de Freud. Tocaba mi experiencia personal, que era el sexo en este lugar central.

### **Sí. Ahí hay un punto de sintonía con Freud.**

Sentí una sintonía total. Aún siento esa sintonía, porque pienso que esa es una intuición bastante profunda, es la gran fuerza del tema de Freud.

Yo siempre tuve muchos cuestionamientos en la cabeza; tenía angustia, tenía miedos. Era un tipo hipocondríaco y tenía miedo de tener una enfermedad que me matase o que... Tenía miedo de estar enfermo y estaba aterrado. Tenía miedo también porque había visto a una mujer en un ataque epiléptico y había pensado que estaba poseída por un orixá del candomblé, pero era en una fiesta religiosa católica. Durante mucho tiempo tuve miedo de eso.

Tengo resistencia a dormir; mi madre dice que era un bebé insomne. Porque todos se iban a dormir y yo no quería dormir, quería seguir charlando, aun cuando tenía dos, tres años. Soy así hasta hoy. Dormir es siempre un poco problemático, la idea de dormir. Porque así como estoy ahora acá, conversando con vos, viendo las cosas y... ¿en un rato más voy a estar apagado? No lo acepto, y el pasaje de entregarme al sueño es difícil.

Entonces vivía muchas cosas así y una visión del mundo muy curiosa, porque mi casa era muy pacífica. Mis padres se amaban mucho y eran muy armoniosos. Estaban siempre juntos, nunca se peleaban y eran personas muy dignas, muy cariñosas entre sí. Eso propiciaba un ambiente...

Entonces, al mismo tiempo, sentía la casa dentro de una campana de cristal. Yo observaba el mundo, recibía noticias del mundo. Nuestra casa era una familia ampliada, porque mi padre vivía con las hijas de sus hermanas mayores desde antes de casarse con mi madre. Tenía tres hermanas viviendo con él y seis sobrinas cuando mi madre se casó con él y entró en esa casa llena de mujeres. Lo extraño es que nunca se peleaban, nunca vimos una pelea.

### **Creciste rodeado de mujeres.**

La casa estaba llena de mujeres y ellos después tuvieron la primera hija, mujer, la segunda hija, mujer, y finalmente vino el tercero, que es mi hermano Rodrigo, hombre; después, Roberto, hombre; después, yo, hombre; y después, Bethânia. Se ocuparon de criar a otras dos niñas, la mayor antes de la primera [hija] y la última, Irene, después de Bethânia. Dos mujeres más. El modo femenino dominaba la casa toda. Mi padre fue el único hombre de la casa hasta nacer el primero de los hijos varones, pero yo no fui muy masculino, por el ambiente... Tal vez por eso también... En fin. Pero mi padre era increíblemente abierto a lo que aconteciese naturalmente, con un respeto por nosotros, acompañándonos. Él solo exigía honestidad, no exigía masculinidad, no exigía definición sexual. Mi padre era increíble, un hombre que tenía una capacidad muy grande; fue quien generó el tono para que todas esas mujeres de la casa no se pelearan. Es muy difícil eso.

### **Tenía que haber un hombre que ordenara...**

Era casi imposible que no hubiese, que no fuese un ambiente de muchas peleas, pero no las había. Y es curioso que Bethânia, mi hermana, fuera finalmente quien me trajera a esta vida profesional en la música popular, porque ella se hizo famosa entre sus diecisiete y sus dieciocho años, y mi padre me pidió que la cuidara. Bethânia quebró un poco ese mundo sin conflictos porque ella individualmente tenía algo que venía de su interior. A mí me daba gracia... Hasta hoy es un poco así. Yo me reía. Era "gracioso" que ella dramatizara así las relaciones. A veces se quedaba mal con un miembro de la familia sin que nadie supiera por qué. Algunos dicen que es porque es de Géminis, y es la única de Géminis. Cuando más tarde ese tema de la astrología entró en el imaginario, eso lo explicaba el hecho de que fuera geminiana.

Entonces mi formación más o menos fue esa. Tuve mucha curiosidad, mucho interés por el psicoanálisis, pero no había sentido, hasta un determinado momento, necesidad.

### **¿Y ese determinado momento cuál fue?**

Fue en 1968. El golpe fue en el 64, el golpe militar. Se puso difícil, pero no fue tan terrible. Fue un susto, dejé la facultad porque el ambiente se puso sórdido. Un profesor mío fue detenido, desaparecieron alumnos. Convocaron a Bethânia a Río para reemplazar a Nara Leão en un espectáculo. Como Bethânia se vino, yo me vine para acá. Ella cantó una canción mía, que tuvo éxito, y terminé entrando en esta historia de la música popular, que ya hacía pero era para mí algo secundario.

Yo pintaba, quería hacer películas y escribir. La canción era algo que me gustaba, hice unos espectáculos con mis amigos en Salvador. Después [Gilberto] Gil tuvo la idea de tomar una actitud diferente en relación con la música popular, y desembocó en el tropicalismo. Ahí necesitó mucho mi contribución intelectual para acompañar, para producir juntos, y finalmente también para teorizar, para articular el sentido del movimiento. Entonces yo pensaba: "Hago esto y después de esta historia de la música popular y me pongo a hacer una película. Es lo que quiero hacer, y voy a hacer otra cosa". Pero ahí, en el 68, ya en la dictadura, vino un golpe dentro del golpe, el AI-5<sup>2</sup>, que dio poderes ilimitados a la represión y endureció mucho el régimen.

Ahí, en el 68, Gil y yo caímos presos. Estuvimos dos meses en prisión. Fue un período terrible, nos detuvieron sin explicación. Yo vivía en San Pablo, tenía domicilio allí, estaba casado con Dedé, que era mi novia desde Salvador, con ella vivía y había acordado no tener hijos nunca.

Así comenzó la cosa, haciendo música. El tropicalismo, con la explosión de la contracultura en el mundo, coincidía con lo que yo estaba haciendo, ¿no? Y fue en el 67 que creamos el tropicalismo. Y en el 68 me detuvieron, fue un susto, porque la izquierda no apoyaba lo que yo hacía. Al contrario, la izquierda abucheaba; como yo admiraba a los Beatles y admitía el uso de guitarras eléctricas, es decir, tenía una apertura para el rock, los estudiantes de izquierda pensaban que estábamos vendidos al imperialismo [risas]. Era realmente así, abucheaban y reaccionaban en contra. Yo les gustaba a los chicos alienados. Eran alienados, pero querían involucrarse en algo diferente, eran chicos que se dejaban crecer el pelo y comenzaban a adherir a la contracultura.

Pero los militares encontraron un medio, una denuncia falsa de que habría hecho un espectáculo en Río faltando el respeto a la bandera y al himno nacional; nada de eso hubo, pero nos detuvieron. Estuvimos dos meses presos; recién a mediados

2. N. de la E.: El Acto Institucional N° 5, AI-5, dictado el 13 de diciembre de 1968 durante el gobierno del general Costa e Silva, fue la expresión más acabada de la dictadura militar brasileña (1964-1985). Estuvo en vigencia hasta diciembre de 1978 y produjo un conjunto de acciones arbitrarias de efectos duraderos. Definió el momento más duro del régimen, dando poder de excepción a los gobernantes para punir arbitrariamente a quienes fuesen enemigos del régimen o considerados como tales.

del segundo mes me interrogaron por primera vez. La primera semana estuve en una celda solitaria, Gil en otra, no veía a nadie. Nadie me preguntaba nada, no había explicación, dormía en el suelo. No podía comer, me sentía mal y angustiado, porque no sabía... La impresión que tenía era de que la vida era eso y que todo lo demás que recordaba era una fantasía mía, un sueño, no era real.

Estuve muy mal mentalmente y, bueno, eso duró dos meses. Después nos llevaron en aviones de la Fuerza Aérea a Salvador. Dijeron que allí nos soltarían. Era todo muy arbitrario, porque nosotros vivíamos en San Pablo, ellos me detuvieron en casa diciéndome no que iba a prisión, sino que íbamos a responder un interrogatorio formal, y el coche policial vino para Río, y después me llevaron a la Policía Federal, y de allí al cuartel del Ejército, y de allí al cuartel de la Policía del Ejército, PE, en la villa militar de Tijuca, y de allí a la villa militar, y de ahí a la base de los paracaidistas. Todo eso duró dos meses, y la liberación será en Salvador porque somos de Bahía. Pero cuando el avión de la FAB<sup>3</sup> llegó a Salvador, la Fuerza Aérea de Salvador me detuvo y un tipo de la Policía Federal discutió con uno de la Fuerza Aérea, y me llevó otra vez detenido. Casi me muero, porque en realidad tenían una orden de dos meses atrás para detenerme en caso de que huyese a Bahía. Nunca avisaron que ya habíamos sido detenidos ni dieron una contraorden, era una desorganización.

### Es tan latinoamericano eso...

Muy latinoamericano, es un caos. Y bien, el sujeto me llevó y los tipos de la Policía Federal discutieron y salieron de ahí irritados. Y yo fui preso. Quedé arrasado, mirando a Gil y diciendo: "Gil, ¿qué va a ser de nosotros ahora?". Entonces me detuvo la Aeronáutica; todo comenzaba otra vez, una cosa terrible. Mientras tanto, los tipos de la Policía Federal, telefoneando a Río, a Brasilia, para resolver el asunto; al final, lo aclararon y de noche fueron hasta allá y nos liberaron. Pero la liberación fue así: los federales nos llevaron ante el jefe de la Policía Federal en Salvador, que era un coronel del Ejército. Él nos miró y nos dijo: "Ustedes llegaron acá, pero no tienen proceso, no tienen nada". Él, reclamando por el caos de su propia organización [risas]. "Bien, la cosa es así: la orden que tengo es que ustedes tienen que presentarse acá todos los días, no pueden salir del perímetro de la ciudad de Salvador". Entonces fijamos una hora, y él dijo: "Mañana, acá". Y nos presentamos todos los días. Estuvimos cuatro meses en esa situación. No podíamos dar entrevistas, presentarnos en público, nada.

Gil ya tenía dos hijas, y empezó a reclamar que ya estábamos hacía seis meses sin trabajar. Yo no tenía hijos. La solución fue el exilio. Compramos los pasajes.

### ¿Y terminaron en Londres?

Después terminamos en Londres, primero fuimos a Lisboa. Pero en esa época Portugal estaba bajo el salazarismo [risas].

### De un infierno a otro...

De un infierno a otro, ¡todo dentro de la lengua portuguesa! Y, ahí, fuimos a París. Nuestro representante estaba ahí, en Europa, Guilherme Araújo, porque la de Gil iba a ser la primera presentación de un artista moderno, brasileño, tropicalista, fuera de Brasil; sería en el Festival Midem<sup>4</sup>, en Cannes. Pero cuando nos soltaron,

3. N. de la E.: Fuerza Aérea Brasileña.

4. N. de la E.: El Mercado Internacional del Disco y la Edición Musical (Midem, por sus siglas en francés) es el mayor encuentro mundial de empresas vinculadas a la música.

salimos exiliados; los tipos de la Policía Federal fueron a meterme dentro del avión, y uno de los tipos incluso me dijo: "No vuelva, y si vuelve, entréguese de inmediato para ahorrarnos el trabajo de pasarnos un día buscándolo, porque no pasará más de un día". Fue exactamente eso lo que el tipo me dijo. Entonces, salí de Brasil amargado. Me horroriza vivir fuera de Brasil, solo me gusta vivir en Brasil. Y ahí me pasaron cosas extrañas: primero, había tomado ayahuasca, esa bebida, en el 68. Es un alucinógeno muy fuerte. Y tuve una angustia muy grande. Tuve un viaje con visiones muy bonitas, pero después de algunas horas, mi cabeza quedó agotada, quería deshacer aquello, quedé loco. Fue terrible, quedé aterrado, pero fue pasando. Pero ahí nomás vino esa detención y después el exilio. Y el día en que nos soltaron, Gil y yo llegando a mi casa en Bahía, viendo la casa, las fotos del living, quedé tan loco como el día de la ayahuasca. Pensé que me había vuelto loco y no había manera, porque no había tomado drogas, era una desesperación total. Gil, viéndome así, comenzó a llorar; yo lo miraba, entendía que él estaba llorando, al mismo tiempo sabía que no sabía más quién era Gil. Quería verme al espejo para ver si me reunía conmigo mismo, y fue horrible porque no era que no sabía *quién era*, ¡no sabía *qué era eso que estaba viendo!* Mi padre me miró y me dijo: "¡No me digas que esos hijos de puta te han puesto nervioso!". Me puse bien.

### ¡Eso te calmó! La palabra de tu padre...

Él dijo "hijos de puta" delante de mi madre. Él nunca había pronunciado una mala palabra delante de mi madre. Ahí lloré. Quedé...

Entonces, todo eso contribuyó para que al momento de salir fuese... De Lisboa a París. Era 1969 y recién había pasado el 68 en París; fue bonito, pero terminó volviendo... De Gaulle volvió, dominó la situación... Las calles estaban llenas de policías, era una sensación de opresión.

Una cosa sensata era ir a Londres, dijo nuestro representante. En Londres había paz, música... Es la música que más interesa, y ahí no hay policías deteniendo a nadie... Y ahí, en Londres, con todo esto que estoy contando, estaba muy angustiado, medio deprimido, medio mal. Me puse a buscar a un psicoanalista... Me dijeron que había un psicoanalista brasileño que atendía en Londres; era un tipo judío muy agradable. Y esa fue la primera vez...

### ¿Y te ayudó?

Me gustó mucho. Él era muy lacónico, de aquellos analistas que oían mucho y no decían casi nada, con tiempo fijo, ¿no? Pero aquello anduvo muy bien conmigo..., me ayudó. Pero ahí comencé toda una cosa curiosa con el psicoanálisis, porque cuando soñaba, con el psicoanálisis pensaba que uno llegaba allí y... esa idea de la asociación libre... Yo imaginaba una soltura... Nada de eso sucedió: uno llega, se encuentra con una persona, ¿se entiende? Hay una persona y uno. Uno tiene que hablar, no sabe por dónde empezar, y también... las amarras sociales se mantienen todas allí... mientras uno va creando una relación, que es una relación especial: es diferente de las demás, ¿no? Uno hace al mismo tiempo una gran apertura de su intimidad a una persona que no forma parte de su vida. Uno realmente crea una instancia especial. Y yo vi que eso, a pesar de todo, sucede, pero sentía decepción por ver que las cosas no acontecían como las había soñado, como si fuese... Pero le caí muy bien a él... Su nombre era Abrahão Brafman; le tengo mucho afecto.

## ¿Fue cuando volviste que pensaste en consultar de nuevo?

Cuando volví fui a Bahía, y estaba tan feliz de haber vuelto que no pensé nunca en el psicoanálisis por un tiempo. Me quedé tres años. En ese período comencé –coincidió con ese período del psicoanálisis; nunca vinculé una cosa con otra, pero ahora estoy obligado a hacerlo– con ese deseo de tener un hijo. Comenzó en Londres, pero creció cuando comencé a vislumbrar, porque en el principio era una angustia total, una depresión causada por no saber cuándo podría volver a Brasil ni si podría volver. Recuerdo que conocí a Cabrera Infante, el escritor cubano, y entablé amistad con él. Él temía, con razón, morirse sin volver a Cuba, y de hecho murió sin volver a Cuba. Para mí eso era una cosa insoportable.

Cuando comencé a ver esbozos de posibilidades de venir a Brasil, empecé a sentir ganas de tener un hijo. Entonces hice psicoanálisis y la promesa de volver a Brasil fue algo muy grande, porque empecé a querer tener un hijo y empecé a decírselo a mi mujer, y ella dijo: “¿Y eso?”. Porque yo siempre había tenido la decisión de no tener hijos nunca para ser libre; no me gustaban los niños.

Pero cuando volví a Brasil y llegué a Bahía, ella se sintió feliz también por mi regreso. Tuve muchas cosas en el medio y dos viajes antes del regreso definitivo. Apenas volví, Dedé dijo: “Caetano, voy a decirte algo, acepto la idea de tener un hijo; ahora, quiero, aquí en Bahía”. Estuvimos tres años en Bahía; nació Moreno, fue el mayor acontecimiento de mi vida adulta. Y hasta hoy adoro tener hijos, tengo tres hijos, es una cosa espectacular.

Pero después de tres años en Salvador, con Moreno ya de tres años, comencé a sentir la necesidad de hacer psicoanálisis de nuevo. Quería resolver, entrar más, resolver más mi persona dentro de la cosa psicoanalítica, pero en Salvador no había psicoanalistas en ese entonces. Recuerdo que hasta hablé con João Gilberto, le dije que en Salvador no había psicoanalistas. “No hacen falta, Caetas...” [risas].

## Está bien. Me rindo.

Era una maravilla [risas]. Yo quería ir a San Pablo, pero Dedé decía: “Si vas a San Pablo, yo no voy, no; a Río sí voy”. Fuimos a Río, y por eso estoy en Río hasta hoy.

## ¿Había psicoanalistas en Río?

Sí, busqué a una psicoanalista específica, porque Clarice Lispector le había dedicado un libro a Inês Besouchet, que es uno de los primeros nombres del psicoanálisis en Brasil. Ya era una mujer mayor.

## Algo tenía que tener.

Fui a hablar con ella, tuve dos entrevistas con ella, y dijo que no tenía tiempo, pero que conseguiría un psicoanalista para mí, e hizo tres sugerencias. La primera no resultó. La segunda no me convenía por la ubicación: tenía una superstición con su dirección, en la calle del cementerio. Y ella sonrió y dijo: “Entonces usted irá a un psicoanalista joven. Creo que va a resultar”. Me dio ese tercer nombre, fui y me encantó; de entrada sentí mucha sintonía. La llamada transferencia se dio; se había dado en Londres, pero con este, mucho más, y durante todo el tratamiento. Fue el psicoanalista con el que más sentí hacer psicoanálisis y que... lo hice durante muchos años, y él ya se preparaba a darme el alta. Estaba preparándome para alejarme, pero ahí él mismo fue cambiando porque se interesó en un grupo básicamente lacaniano, pero que se había vuelto independiente, diferente; era el grupo de MD Magno. Hoy

hago análisis con MD Magno. Porque este analista de quien estaba hablando... Estuve años haciendo análisis con él, y comenzó a encantarse con el grupo de Magno y empezó a cambiar, y ahí me dijo que... En realidad, yo iba a recomenzar y cambiar todo, hacer algo diferente. E Inês Besouchet se apareció en un show, en el camarín, con su manera de ser, una mujer casi evanescente, casi etérea. Muy fascinante, muy agradable, fue y me dijo: “Me gustó mucho... Pienso que llegó la hora, ¿no?”. Yo dije: “¿Cómo?”. Ella dijo: “La hora de venir a verme”, de que finalmente hiciera análisis con ella. Ella era como una supervisora de mi analista, ¿se entiende? Ella entonces acompañó ese cambio; supongo que coincidió... no es que coincidió, pienso que fue eso. Ella viéndolo a él, porque ella estaba acompañando posiblemente ese camino hacia el alta, ¿no? Y, de repente, ese cambio de él; él cambió mucho, se fascinó con el neolacanismo de Magno, porque Magno creó todo un tema con eso.

## ¿No era ortodoxia lacaniana, era una cosa nueva?

Él fue el introductor de Lacan en Brasil, muy importante, pero se convirtió en algo nuevo, ¿se entiende? Con teoría propia, con consejos. Tiene una obra muy interesante. Un amigo fue a unas clases de Magno y me llamó para ir a ver. Vi que había algo interesante allí, pero personalmente no me gustó mucho porque había una cuestión que veo también en Lacan y que veía ahí, que es algo de... es... tiene algo de mistificación. Aquí entra toda una problemática del psicoanálisis, ¿verdad? Yo soy un apasionado del psicoanálisis por todo lo que ya conté, desde el sueño hasta la elección por parte de Freud del sexo como cosa central de la experiencia humana. Todo eso... eso para mí tiene un valor muy profundo, muy grande, pero aquellas críticas terribles de la historia del movimiento psicoanalítico y lo que es el psicoanálisis hoy... La misma idea de Popper de que el psicoanálisis es una superstición moderna.

## Bueno, pero uno de tus analistas defendía la superstición, ¿no? Antes que la religión.

Ese que a mí me gustaba mucho.

## Sí. ¿Entonces no es una mala palabra que sea una superstición del siglo XX?

Eso. No necesariamente una mala palabra, porque el analista me decía eso, superstición es mejor que religión.

## ¿Fueron cuatro análisis, entonces? Abrahão Brafman, Rubens Molina...

Yo seguía todavía con él cuando Inês Besouchet fue a decirme: “Llegó el momento de venir”, al consultorio de ella. Entonces, dije: “Voy. Voy a conversar con la señora”. Le conté a mi analista, y él dijo: “Muy bien, Inês es maravillosa, vaya a verla”. Y seguí yendo a los dos.

## ¿Al mismo tiempo?

Sí, al mismo tiempo, durante un período, y le decía tanto a una como al otro lo que pasaba, cómo estaba siendo.

Tuve un episodio peculiar en medio de todo eso. Es interesante que lo sepas. La gran artista brasileña Lygia Clark<sup>5</sup>, ella pensaba que el arte no solo debía salir del

5. N. de la E.: Lygia Pimentel Lins, más conocida como Lygia Clark (Belo Horizonte, 1920 - Río de Janeiro, 1988), fue pintora y escultora. trabajó con instalaciones y body art, y se destacó por trabajar en el campo de la arteterapia. Propuso la desmitificación del arte y del artista, y la desalienación del espectador, que compartía la creación de la obra.

cuadro, sino también comenzar a ser vivido tanto por el autor como por el espectador. El espectador y el arte, y a veces el artista, ¿no?

Ella es una pionera, y pensó que su arte se encaminaba a una terapia, lo transformó en una terapia. Dejó de hacer objetos y empezó a hacer una terapia. Entonces, me invitó. Yo hacía análisis con Rubens Molina y también con Lygia Clark, porque era Lygia Clark. Era mi amiga y sentía una gran admiración por ella, y fui. Era muy interesante, muy curioso, porque era Lygia Clark, usaba cosas que tenían que ver con su arte, unas bolsas con distintos tipos de texturas dentro, arena, pedazos de piedras, cosas ásperas, cosas suaves, agua... y también unos canutos que soplaban: el aire incidía en ciertos puntos del cuerpo, yo me quedaba en calzoncillos, sentado, y ella hacía esas cosas y hablaba muy poco y preguntaba muy poco. Y junto con la conversación, ella se dirigía a algunos puntos del cuerpo y hacía... Yo no sentí ningún resultado propiamente.

### ¿Preferías el análisis tradicional? ¿Preferías el otro psicoanálisis?

Sí, prefería el psicoanálisis verbal, pero era curioso. Es curioso que una artista haya radicalizado el sentido de su arte hasta el punto de la interacción con el espectador, que ella descubrió como una terapia en verdad, y hasta el final de su vida siguió haciendo esa terapia. Me despidió un día; me dijo: "Caetano, mirá -ella hablaba así-, vamos a parar acá, no estás respondiendo". "Está bien, seguimos siendo amigos" [risas]. No nos veíamos mucho, pero ella era una persona que gustaba de mí, y yo la respetaba enormemente. Entonces, hasta su muerte se dedicó a eso. Ella pensaba que el arte -su arte, al menos-; si se llevaba hasta las últimas consecuencias, se volvía una terapia.

### ¿En qué medida te parece que tus distintos psicoanálisis han hecho que seas quien sos? ¿Hay algún hilo común? ¿Qué marca ves del psicoanálisis en tu vida?

Bueno, como más o menos previamente al psicoanálisis, pienso que todo está siempre interrelacionado, lo que soy, lo que hago con la experiencia del psicoanálisis, pero tengo el psicoanálisis siempre bajo sospecha.

### Puede ser que no sea una ciencia. No hay problema en que no sea una ciencia.

Sí, pero, eso es una cuestión... Magno una vez dijo: "No es ciencia, es otra cosa", pero después dijo: "¡Es ciencia!" [risas]. Pero ese es otro loco, es otro tipo de personaje, es especial. Y para mí es curioso, hoy en día hago análisis con él, y a diferencia de Rubens Molina, con quien yo tenía una identificación muy grande y pensaba que él entendía todo... Tuve un malentendido... Él lo tuvo conmigo, brutal, Rubens rompió conmigo... porque la doctora Inês murió, y pasé catorce años sin hacer psicoanálisis, ¿se entiende? Porque fui dejando a Rubens, que estaba cambiando, y yo no lograba acompañarlo. Y, de hecho, seguí haciendo análisis con Inês, a quien Clarice le había dedicado un libro; yo la adoraba, pero aquello no rindió mucho. Es curioso, es curiosísimo.

### ¿No te ayudó mucho ese análisis?

No rindió mucho.

### Pero porque ahí hubo algo... Ella te buscó a vos... Fue al camarín a buscarte.

Sí, me fue a buscar.

### No puede funcionar así.

Ella fue porque yo había ido a buscarla, y ella fue a llamarme: "Creo que llegó la hora, usted fue a buscarme, y ahora creo que da", ¿se entiende?

### Entiendo. Entiendo que no haya funcionado.

Pero funcionaba... así... Era bonita y agradable la cosa con ella. Y tiene una cosa extraña e interesante el hecho de que fuera mujer. Era muy anciana ya, pero, curiosamente, con ella tenía fantasías sexuales. Es un poco extraño, porque no te diría que me considere o me sienta una persona definitivamente heterosexual. Pero fue así, con esos hombres con los que hice, con el que hago hoy, nunca tuve ninguna fantasía sexual... eso no se me viene a la cabeza.

Con ella, cada vez que estaba ahí, dentro de aquel lugar, sentado, y ella sentada oyéndome... Yo me quedaba pensando que había un clima... y tenía fantasías... Y no me animaba a decírselo a ella... Es curioso..., tenía vergüenza porque era muy mayor y respetada y todo. Y comencé a esbozarlo un día, pero ella lo deshizo así, y yo no... Intenté decirlo, pero no conseguí decirlo directamente. Es curioso. Es algo para registrar. Con los psicoanalistas, ese aspecto que podría aparecer con la transferencia, incluir la cosa amorosa o sexual, no sucedió, pero con ella sucedió. Pero la parte de la comprensión de mis cosas, de ir aclarando cosas, con ella no estuvo. Ella parecía casi algo sobrenatural... ¡Es fantástico! Terminó vinculándose a un tipo brasileño que hacía milagros y que la salvó... Su salud era muy frágil. La habían considerado al borde de la muerte desde muy joven, a causa del corazón. Pero murió anciana, aunque tenía crisis, y ese tipo apareció cuando ella iba a morir, y cuando él apareció..., la salvó, la hizo ponerse bien de repente..., y ella quedó muy impresionada con eso, entonces. Y bueno... [risas] Son cosas...

### ¿Y has leído a psicoanalistas posteriores?

Leí a Klein; es muy ingeniosa. Leí un poco de Bion. Lacan, leí algo, pero me irritó un poco con todo eso. Es curioso, porque adoro los juegos de palabras, los adoro. Soy fanático de la poesía concreta, adoro a Joyce... Me parece genial, pero llega un momento en el que las personas quedan enredadas en una fascinación... Veo esos videos de él que hay en Internet; lo considero muy mistificador. Tiene unas cosas fascinantes, ¿no? Lo más bonito que vi de él, de lo que hay en Internet, es un programa de televisión en el que comienza diciendo: *Je ne dis que la vérité: pas toute...* Algo así, ¿no?

### Porque no se puede decir toda la verdad...

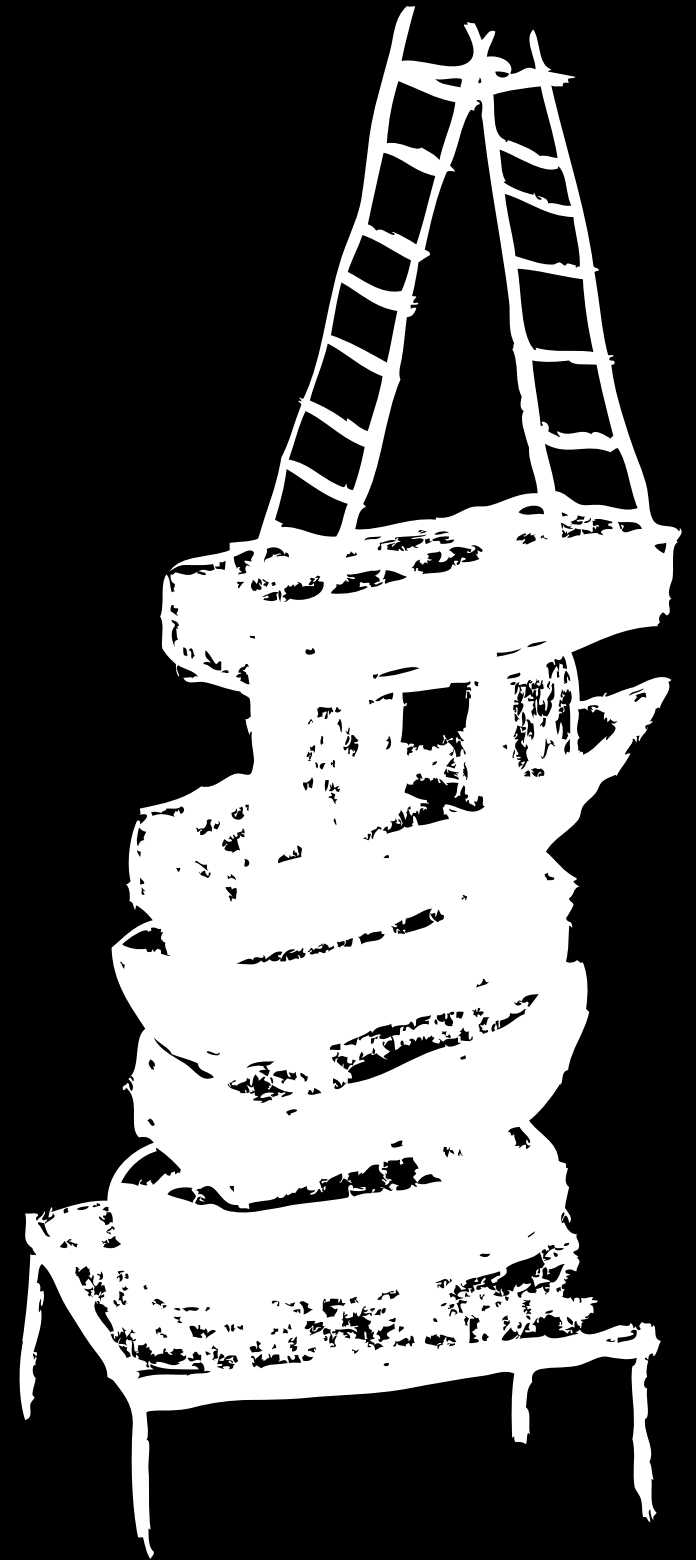
Sí, yo no digo sino la verdad... no toda [risas].

**Escucharte me hace pensar que no se puede decir toda la verdad. Siempre se dice a medias, como dice Lacan, pero se puede decir bastante, Caetano, ¿verdad? Realmente se puede decir mucho.**

Sí, se puede decir mucho.

# Extramuros

pp. 228-249



## » Una comprensión psicoanalítica del caso “La endemoniada de Santiago”: Las fronteras del *self*

### Introducción

En tiempos pasados, los casos en los que a una etiología del padecer se le adjudicaba una posesión demoniaca eran frecuentes. Es así como casos de crisis epilépticas o sintomatología conversiva que en la época era llamada histérica eran sometidos a exorcismos o medidas religiosas, y de esta forma se generaba un enfrentamiento entre la religión y la ciencia médica, en el que cada una buscaba hacer prevalecer su verdad a través de estas circunstancias. El caso que se busca comprender en el presente artículo es el que fue denominado de “la endemoniada de Santiago”, que ha sido descrito como el caso que dio surgimiento a la psiquiatría en Chile (Roa, 1974a, 1974b) y generó una interesante discusión profesional. La discusión fue llevada a cabo en el año 1857 y fue el primer caso documentado de exorcismo en Chile y Latinoamérica.

El presente artículo busca comprender y hacer un análisis psicoanalítico del caso para, a través de esto, ver los tipos de mecanismos psíquicos precoces que generan esta clase de identificaciones, ya que es un caso que permite pensar sobre dinámicas primitivas que intervienen en la formación de la identidad y comprender el mecanismo de la identificación proyectiva, que ha sido un concepto que se ha desarrollado, pero que en sí constituye un término “paraguas” que requiere, desde mi punto de vista, una comprensión más acabada sobre la diversidad de fenómenos que este concepto cubre, ya que podría contener diferentes mecanismos y procesos. Se analizan las fronteras de la identidad y cómo esta es impactada por circunstancias precoces, y cómo también influyen las condiciones circundantes. En este sentido, la frontera del *self* y del no *self* se constituye como una frontera oscilante.

También se intenta ver el rol que un sueño jugó en este caso, sueño que se presentó en el debut de la sintomatología y que, pienso yo, permite revisar y recordar lo propuesto por Freud (1918 [1914]/1978a) a propósito del llamado “Hombre de los lobos” y su célebre sueño, en el que, a raíz de un sueño, propone un evento sucedido en la infancia de este paciente y la observación concreta de una relación sexual de sus padres realizada *a tergo*. En este sentido, el sueño del “Hombre de los lobos” representa un ejemplo de cómo un sueño contiene elementos no elaborados de la historia vivida por el paciente.

\* Asociación Psicoanalítica Chilena.



↑  
**Tiznados**  
1990  
Oscar Muñoz

En este sentido, a través de la comprensión de este caso, se busca una elaboración de importantes concepciones psicoanalíticas que son de uso trascendental en el psicoanálisis contemporáneo.

Para terminar, se plantea un rol jugado por la dinámica social generada alrededor del caso, en cuanto a la relación del sacerdote con los médicos, y la situación de espectáculo social generado.

El caso que se describe –el de Carmen Marín, que era el nombre de la mujer de este caso que públicamente fue conocido como “la endemoniada de Santiago”– es un caso de “posesión demoniaca” en el que un hombre maligno (el diablo) toma posesión del *self* de la mujer, y ella queda en una identificación masculina y maligna. En este sentido, es un caso con semejanzas y diferencias con respecto al descrito por Freud en *Un caso de neurosis demoniaca del siglo XVII* (1923 [1922]/1978c), en el que un pintor que sufre la pérdida de su padre tiene un impedimento en la elaboración de este duelo y hace un pacto con el padre-demonio. Este texto recuerda un texto fundamental de Freud como es *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1978b), en el que se postula la incorporación del objeto perdido en el *self* como parte del proceso de duelo.

## Desarrollo

A continuación, paso a resumir el caso como aparece descrito en los textos de la época, la investigación dirigida por el presbítero Cisternas, que fue quien se hizo cargo de generar una discusión sobre este caso –para lo cual solicitó la evaluación de los médicos de ese tiempo, los que tomaron contacto con ella y dejaron escrita su evaluación– y luego realizó el exorcismo.

El mencionado presbítero Cisternas describe su historia como sigue:

Dicha joven nació en Valparaíso en junio de 1838; que sus padres murieron durante el tiempo de su lactancia y la dejaron encomendada al cuidado de una tía, quién la mandó a criar en el campo, recogiénola más tarde a su poder como a la edad de cinco para seis años; que después de un corto aprendizaje en una escuela de primeras letras, la colocó como a la edad de doce para trece en el colegio de las monjas francesas para que se educase; que al mes de estar allí, una noche que se encontraba en oración en presencia del Santísimo Sacramento, sin ningún antecedente moral o físico, sintió un gran susto que ella no sabe a qué atribuir; no quiso abandonar de pronto el lugar que ocupaba ni decir nada, por temor de que le privasen de aquella ocupación que le era agradable; cuando llegó la persona que debía reemplazarla, ella se retiró a su cama y a medianoche, en sueños le pareció que estaba peleando con el diablo y se levantó para atacar a sus discípulas que habitaban el mismo dormitorio. Desde aquel instante principia la enfermedad que la atormenta cerca de seis años consecutivos. (Roa, 1974a, p. 235)

De los escritos de los médicos Carmona y Brunner, se extrae la siguiente descripción: el inicio del cuadro clínico de Carmen Marín se remite a la edad de doce años, a un momento en que había sido autorizada por las monjas del colegio donde estudiaba para quedarse rezando en la iglesia; durante este momento escuchó hombres hablar afuera, los escuchó tan cerca que pensó que estaban adentro de la sacristía, también escuchó aullidos de perros, gatos y otros animales. Esto le generó gran angustia y ganas de correr e irse a su cuarto, pero resistió hasta que fue relevada. Ella no supo que pasó después, pero le contaron que luego se levantó durante la noche y empezó a pelear con las niñas, golpeando a las que pillaba. También cuenta que tuvo una pesadilla que consistía en que ella luchaba con el diablo.

Las crisis son descritas por Brunner como sigue:

Una joven de 18 años tiene ataques que no se pueden caracterizar. Cae súbitamente con convulsiones, se tuerce, se golpea, se despedaza sin lastimarse, pierde su conocimiento y desarrolla fuerzas extraordinarias; o no cae al suelo, sino que se queda sentada o recostada sin el menor vestigio de sensibilidad, habla cosas obscenas, profiriendo las palabras: monigote, bribón, beata bribona, puta, etc., hasta dicen que habla mal de Dios, llamando a Jesucristo bribón, i a la Virgen, bribona; ve a los sacerdotes que llegan a su cuarto, hasta sabe lo que hacen detrás de ella [...] se exaspera horriblemente cuando le leen cosas sa-

gradas o exorcismos en latín i se tranquiliza cuando se lo manda precisamente un sacerdote en el nombre de Dios [...] pronostica sin equivocarse en un minuto el día i la hora del próximo ataque. Vuelve en sí cuando un sacerdote le pone fin al evangelio de San Juan i ella aun lo indica para este fin, pero durante la lectura se exaspera en contorsiones horribles, las que se aflojan luego que llega a las palabras: “Y el Verbo fue hecho carne i habitó entre nosotros”. (Roa, 1974a, p. 238)

Hasta aquí, las descripciones del caso. A continuación quisiera pasar a desarrollar una comprensión psicoanalítica de este caso de “posesión”; sin embargo, esta interpretación no puede más que ser especulativa, ya que no es posible obtener más información o corroborar con la paciente en cuestión. No obstante lo anterior, el esfuerzo de comprensión no tiene por sentido probar los mecanismos en esta desdichada mujer, sino poder plantear, a través de este caso, una propuesta de funcionamientos psíquicos e intentar repensar mecanismos importantes, como son la identificación proyectiva, la función del sueño, etc.

## Análisis del inicio del cuadro clínico

Cómo se describe recién, el inicio del cuadro se remonta a los doce años, época en la que recientemente había sido enviada a estudiar a un colegio. Carmen Marín solicitó quedarse en la capilla, en ese momento escuchó el ruido de hombres ebrios muy cerca y pensó que podían estar adentro. Luego escuchó gatos y perros aullar. Posteriormente, se relata una pesadilla, y luego ella golpea a sus compañeras. Esta pesadilla descrita podríamos plantearla como un sueño que no pudo ser soñado; en términos de Bion (1992/1996), no fue posible que el aparato mental transformara esos elementos beta en alfa (p. 86). No fue posible que las emociones generadas pudieran ser mentalizadas o simbolizadas. Pero ¿qué y por qué esta escena no logró simbolizarse? Porque esta escena se asoció a otras escenas que no lograron ser simbolizadas por su aparato mental, escenas más esenciales y traumáticas en el sentido de rebalsar la capacidad del aparato mental, este sueño no soñado nos acerca a lo impensable en esta paciente. La escena no simbolizada es que ella, siendo muy niña, busca a una madre que la contenga, como en el presente busca una capilla donde quedarse y rezar, en una función muy precoz de continente frente a ansiedades de dispersión en un universo en expansión, sensación de perder la cohesión. Una madre/capilla que ayude a reunir los distintos elementos de ella, sintiéndose ella entonces dentro de esta madre, en una identificación proyectiva con ella. La sensación de estar dentro de ella une los aspectos dispersos del *self*; aquí la fantasía de la frontera de su *self* la constituye su madre. Estando en esta situación, escucha a un hombre penetrando en esta madre, luego escucha ruidos intensos, viviéndose ella misma penetrada por este hombre vivido como maligno. Esta escena descrita es la que fue despertada por la escena vivida en la capilla, y que no pudo ser soñada. Escena vivida como una violencia traumática para el aparato mental de Carmen.

## Sueño del “Hombre de los lobos”

Todos conocemos el famoso sueño del “Hombre de los lobos” y se ha escrito mucho respecto a este. Posteriormente, gracias al análisis que este hombre realizó con Ruth Mack Brunswick (1928), conocimos más acerca de este príncipe ruso y sobre las transferencias psicóticas en él, respecto a su tratamiento con Freud. La genialidad de Freud fue plantear, desde este sueño, el sueño de los lobos, una escena que él propone que ocurrió en su infancia precoz. Freud propone fechas posibles en las que la escena primaria que él vislumbra que es la que está detrás de este sueño habría ocurrido. Su paciente habría observado la relación sexual de sus padres en posición *a tergo*, mientras él estaba enfermo. Tal como lo proponemos en el caso de Carmen Marín, este evento que Freud describe en la temprana infancia de su paciente no pudo ser transformado en elementos alfa, fue entonces un sueño que no pudo

ser soñado y que busca un soñador, en términos de Bion (1992/1996, p. 84). Serían sueños de eventos traumáticos que están buscando ser elaborados. En el caso del “Hombre de los lobos”, el gatillante del sueño sin duda es la situación transferencial, en la que el paciente teme fuertemente ser penetrado oralmente (tragado) por Freud. En el caso que estudiamos, fue la vivencia en la capilla y, posteriormente, la situación con el presbítero. Por supuesto que cada sueño es singular; acá se recuerda el sueño descrito por Freud solo en un sentido de ejemplificar la modalidad en la que, a través del sueño, es posible plantear una vivencia precoz del soñante.

Quisiera a continuación recordar lo propuesto por Britton en su artículo “El eslabón perdido” (1989/1997), donde dice:

Pretendo sugerir que si el encuentro con la relación entre los padres empieza a tener lugar en un momento en el que el individuo no ha establecido un objeto materno firmemente asentado, la situación edípica aparece en el análisis solo en forma primitiva y no es inmediatamente reconocible como el complejo de Edipo clásico. (p. 88)

Britton describe que en estos pacientes no se logra establecer la tercera posición, un observante que permita un lugar de pensamiento. Esto es sentido en la contratransferencia como no tener espacio para pensar. Este autor describe un tipo particular de contratransferencia que se genera en pacientes a los que diferencia de lo que serían pacientes con conflictiva histórica, para los que describe una contratransferencia diferente. La que es descrita en estos casos (el “Hombre de los lobos” y Carmen Marín) es más bien descrita en los trastornos limítrofes de personalidad.

Según lo expuesto por Britton, entonces, Carmen Marín se encuentra con la relación sexual de los padres (o sustitutos paternos) antes de que el objeto materno se encuentre asentado en su yo y, por ende, antes de que se establezcan bases firmes sobre su identidad. Entonces, el ingreso del tercero –en este caso, los hombres acercándose a la capilla o el hombre en la sexualidad de los padres– es sentido como amenazante para el equilibrio psíquico, y así se adquiere la identidad de este; en términos de Anna Freud (1936/1946), sería esta una identificación con el agresor, como forma de lidiar con la amenaza generada por la precocidad de contacto con la escena primaria.

## Sobre la identificación proyectiva

El concepto de identificación proyectiva fue un concepto propuesto por Melanie Klein (1946/1974) y posteriormente desarrollado por diversos autores, siendo hoy en día, como comenta Ignês Sodré (2004/2012),

un término paraguas que incluye diferentes procesos que involucran proyección e introyección, es usado tanto para describir modos normales de comunicación como también maniobras extremadamente patológicas, y aun estados permanentes patológicos, que están a la base de trastornos del carácter. (p. 134)

En este trabajo me referiré a un tipo de identificación proyectiva masiva y patológica, que involucra una introyección e identificación con un self maligno, con elementos proyectivos similares.

Freud describe, en su trabajo citado anteriormente, *Un caso de neurosis demoníaca del siglo XVII* (1922 [1923]/1978c), el caso de un pintor que luego de la pérdida de su padre habría hecho un pacto con el diablo, para posteriormente acudir a un convento a ser liberado de este. Freud se interesa por este caso, lo relaciona con el Fausto de Goethe y lo interpreta desde la dificultad de este pintor para elaborar la partida de su padre, con lo cual entonces el pacto es una forma de mantenerse unido a este padre, un padre-demonio, propio de su duelo. Sin embargo, este pacto implica pasar a servir al diablo, lo que tiene aspectos en los que se relaciona

la identidad del pintor. La elaboración de Freud tiene relación con lo propuesto por él en *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1978b), en donde propone que el individuo se identifica inconscientemente con el objeto malo introyectado, siendo entonces el yo víctima de su superyó –“ describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable” (p. 244)–, pero que, originalmente, esta es una acusación al objeto. En este sentido, habría una identificación narcisista (como la llama Freud) en dos formas: una, pasiva, en la que la sombra del objeto cae sobre el yo; otra, activa, en la que el yo quiere incorporar el objeto devorándolo (oral). Previamente, en su trabajo *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci*, Freud (1910/1978d) da cuenta de la fantasía de Leonardo de identificación con su madre y de emparejarse con la fantasía de un niño como el que fue él, emparejándose de esta forma con mancebos que requieren constantes cuidados maternos. Esta última sería una fantasía que hoy llamaríamos identificación proyectiva.

El mecanismo descrito por Freud en *Duelo y melancolía* es diferente al mecanismo descrito por Klein (1946/1974), pero, sin embargo, si consideramos la fantasía canibalística, el aspecto activo del duelo, esta es cercana a la descripción de Klein.

Rosenfeld (1965/1988), a propósito de la identificación proyectiva, describe:

La identificación es un factor importante en las relaciones de objeto narcisistas. Puede deberse a introyección o proyección. Cuando el objeto es omnipotentemente incorporado, el self se identifica tanto con él que toda identidad por separado o cualquier límite entre el self y objeto son negados. En la identificación proyectiva, partes del self entran omnipotentemente en un objeto, por ejemplo, la madre, para apoderarse de ciertas cualidades reconocidas como deseables, y por eso pretende ser el objeto u objeto parcial. Es usual que la identificación proyectiva e introyectiva ocurran simultáneamente. (p. 201)

Posteriormente, Anna Freud (1936/1946), como ya se señaló previamente, describió el mecanismo de identificación con el agresor, mecanismo en el que el yo, al verse sobrepasado por el ofensor y por la experiencia traumática, se identifica con el agresor, defensivamente, como un mecanismo de sobrevivencia del *self* frente a la situación traumática.

La revisión bibliográfica realizada hasta acá está orientada a dar cuenta del mecanismo llevado a cabo por Carmen Marín, en el que hace una identificación con una figura maligna, como es sentida en ese momento la figura masculina, en relación con una escena primaria. En este sentido, está el *self* de una mujer tranquila y amable; sin embargo, en las circunstancias generadas en torno a las crisis, surge esta identificación que toma completamente el control y dominio del *self*, lo posee, y además proyecta los elementos de sadismo y crueldad en la figura del presbítero.

## Algunos antecedentes más del caso

Como se describió en un comienzo, la vida de Carmen Marín transcurrió con recurrentes hechos traumáticos, aun cuando no se conoce con precisión sobre ella. Luego de la precoz pérdida de sus padres, en circunstancias no conocidas, ella fue criada en el campo. En general, las condiciones de crianza fueron de pobreza. Se sabe que luego entró en un colegio de monjas a educarse; sin embargo, debido al desencadenamiento de sus crisis, su estadía fue de corta duración. Luego, el hermano, con el objetivo de “sanarla”, la golpeó severamente y la dejó en un estado grave, por lo que debió ser rescatada por otras personas. De ahí transitó por varias casas; en una de ellas, la alojó una señora que tenía un hijo con el que tuvo un cortejo amoroso, pero ella no quiso llegar a tener relaciones sexuales con él; sin embargo, en un momento fue encerrada con este, quien la violó. Se relata que posteriormente se la encontraba vagando por el puerto de Valparaíso, acompañada de prostitutas. En otro episodio, mientras estaba siendo alojada por otra señora, en medio de una crisis y hablando en tercera persona de sí misma (como era habitual durante estos episodios), le dijo a esta señora que la



Carmen tendría una aventura con su esposo<sup>1</sup>. La señora entonces la expulsó de su casa para prevenir este suceso. En estos relatos se aprecian reiterados eventos sexualizados con importante violencia. Lo que llama la atención de este último evento es que aparece más bien una identificación con un objeto que avisa y, en ese sentido, que cuida. Un aspecto de ella avisa que Carmen puede hacer cosas que afecten y destruyan la relación de pareja, aludiendo a la imposibilidad de tolerar la exclusión de la pareja cuidadora y de no poder oponerse a las fuertes fuerzas internas por emparejarse con este hombre-padre.

Posteriormente, estando hospitalizada en un centro debido a sus crisis –las que, en general, en ese período no eran frecuentes– Carmen hizo un intento suicida severo por ahorcamiento. El presbítero Cisternas, intentó comprender este hecho y describió que Carmen se encontraba luchando contra “entregarse a vicios” que la llamaban para resolver sus problemas. En ese momento recordó haber oído decir que era mejor morir que ofender a Dios. Es dable pensar que el mismo aspecto intenta asesinar a esta Carmen trasgresora. Un aspecto superyoico severo y cruel provoca este serio intento suicida.

Finalizando, señalo, en relación con el período en el que se desarrolló una discusión social en la que se enfrentaron sacerdotes y médicos, que fue el período en el que se acentuaron más la frecuencia e intensidad de las crisis. Sin duda, jugaron un papel importante el elemento público y, por otro lado, la personalidad del presbítero Cisternas, quien fue el autode-signado encargado del caso durante este período.

Relató el presbítero mencionado que, cuando fue a conocer a Carmen al hospicio, pensaba que se trataba de una simulación: “dije a las hermanas con bastante seriedad que aquella enfermedad era para mi conocida; que si ellas consentían, sabía un remedio eficaz para sanarla, y como me preguntasen cual, les dije que una plancha bien caliente aplicada a la boca del estómago” (Roa, 1974a, p. 158), amenazando a Carmen con quemarla si no se mejoraba, y en ese momento surgió, en respuesta, esta identificación demoniaca que le dijo: “A la Carmen quemarás, pero no a mí...” (p. 158), y tocó la plancha caliente. Menciono esto porque se ve claramente cómo esta surge como una reacción a la amenaza de violencia. En los relatos posteriores, lo que se describe es que en estas crisis aparecía este mismo aspecto: que se quemaba, se golpeaba contra el piso, se flagelaba.

Vemos que, en estos episodios, este demonio interno funciona como un superyó muy cruel y destructivo, que infringe tormentos a Carmen y al hacerlo triunfa sobre las monjas y sacerdotes, con un ánimo de gran hostilidad y rabia. El presbítero cumplió una función dentro de la escena, en la que el aspecto superyoico que provocó el intento suicida estaba proyectado en él, en una identificación proyectiva, pero, a la vez, activando elementos introyectados malignos que permiten una defensa de esa escena impensable, la escena original.

Otro elemento importante lo aporta el público que se amontonaba a presenciar estas verdaderas puestas en escena. El público ocupa un lugar de observantes pasivos que reciben el impacto de toda esta violencia. El público ocupa el lugar que Carmen ocupó cuando de muy pequeña presenció la escena sexual que se describió, y ellos reciben dicho impacto de los elementos impensables para Carmen. En este sentido, estimularía la repetición de estas crisis.

## Comentarios y discusión

Se puede observar cómo en los episodios de las crisis aparece en Carmen este “diablo”, que toma características de una entidad que se refiere en tercera persona a sí misma. Comentaba que las características de esta entidad serían como un superyó muy cruel y severo que se separa de Carmen. Así, existirían distintas identificaciones superyoicas fragmentadas, en relación con las ansiedades primitivas de fragmentación. Existiría un superyó cotidiano,

1. Esta persona se llamaba Juan, y el Dr. Carmona propone que, debido a esta relación amorosa, posteriormente Carmen Marín cesaría su crisis con la lectura del Evangelio de San Juan, haciendo alusión a un mecanismo inconsciente.

asociado a un *self* socialmente aceptado, y, por otra parte, aparece un aspecto cruel y maligno que irrumpe en el *self* apoderándose de él. En este sentido, pienso yo, resulta interesante pensar en la escisión de los sacerdotes y del público en general de la época, los que buscaban con este caso certificar su propio mecanismo mental de escisión, ya que el frenesí investigativo deseaba probar la existencia del diablo y así mantener el mal separado del bien, y que no se mezclaran. De la misma forma, cuando Carmen sentía que sus impulsos agresivos y sus impulsos sexuales intentaban integrarse, aparecía algo intolerable y se violentaba o hacía un intento suicida (violencia dirigida a otro aspecto de sí misma).

Se propone, entonces, que el sueño de inicio de su cuadro a los doce años, posterior a haber estado en la capilla y haber escuchado a hombres borrachos afuera, con ruido de gatos y perros, recreó en la paciente su precoz visualización de una relación sexual, en condiciones en las que Carmen no había podido incorporar en ella una madre continente que aliviara sus angustias de dispersión. No sabemos las condiciones de su orfandad; sin embargo, sin duda, esta tuvo consecuencias en su psiquismo. En los informes se evita mencionar, pero al parecer la madre era prostituta y el padre fue un hombre que nunca supo de su paternidad.

Entonces, la aparición del diablo en ella aquella noche, en su sueño, tiene un doble origen; por un lado, es la imagen del hombre penetrando en la mujer, vivido por la niña como una escena violenta y agresiva, y por otro lado, es el surgimiento en ella de excitación al visualizar esta escena. El diablo contra el que lucha esa noche es, por una parte, la identificación proyectiva (introyección) de esta imagen masculina, al modo de una identificación con el agresor, y por otra parte son las emociones excitantes que surgen en ella, sentidas como malignas. Ella lucha contra esto en sí misma. Las crisis posteriores recrean la sensación de una sexualidad violenta y agresiva, pero a la vez profundizan las experiencias traumáticas, la violación, y los golpes perpetrados por su hermano retraumatizan.

La historia de Carmen Marín permite mirar cómo la compulsión a la repetición está asociada a los elementos impensables para el aparato psíquico.

El rol del presbítero –en relación con la mirada moral del bien y el mal– fue un elemento que calzó bien con los fuertes aspectos superyoicos de Carmen, en un juego de identificación proyectiva masiva en el que el propio superyó del presbítero jugó aspectos importantes también. La función de los médicos –en tanto una mirada no juzgadora, que intenta una comprensión y entendimiento– era difícil, por momentos impotente frente a la fuerza moralista del juzgamiento del bien y el mal, y la excitación provocada por la violencia; sin embargo, la actitud de mantener una independencia de pensamiento, de no dejarse llevar por las pasiones (o recuperarse de estas), una confianza en lograr una comprensión y una consideración en los aportes científicos ya adquiridos hicieron que prontamente naciera la especialidad de la psiquiatría en Chile. La actitud recién descrita, encarnada por el Dr. Carmona, es desde luego la actitud que se busca mantener en el consultorio, la de un observante que busca una comprensión y que puede sentir las pasiones encarnadas por el presbítero, por Carmen o por el público, y que son parte del tratamiento, de poder ir colaborando para que la paciente pueda ir desarrollando pensamiento sobre estas dinámicas, y en la medida que el aspecto moralizante violento puede ser observado y la paciente puede emanciparse de este (Britton, 2003), es posible avanzar en integrar la personalidad y pensar lo impensable.

Sin duda, existe un elemento importante en el caso, que tiene relación con elementos culturales que generan que las profundas vivencias de Carmen Marín hayan decantado en que la introyección maligna fuera un diablo que lanzaba improperios contra Dios. Sin duda, ahí hay elementos que tienen que ver con las situaciones sociales y culturales, que hacen pensar en los elementos que nuestra cultura tiene hoy y cómo se presentaría Carmen Marín en nuestros días.



↑  
3-3A  
2002  
Oscar Muñoz

## Resumen

En el presente artículo, a través del análisis del primer caso clínico descrito en Chile, un caso de posesión demoníaca, se analizan las fronteras del *self*, y para esto se revisa el concepto de la identificación proyectiva, tanto en los elementos internos (fantasía) como su relación con su implementación según las circunstancias sociales circundantes, para lo cual se revisa el concepto desde M. Klein, H. Rosenfeld, hasta desarrollos posteriores de W. Bion e I. Sodré. Por otro lado, se da una interpretación del sueño que dio inicio al cuadro clínico, postulando que, a través de las circunstancias desencadenantes, es posible inferir una escena muy precoz de la historia de esta mujer. En el análisis del caso se vinculan los textos freudianos *De la historia de una neurosis infantil. (Caso del "Hombre de los lobos")*, *Un caso de neurosis demoníaca del siglo XVII* y *Duelo y melancolía*. En este sentido, el caso clínico se usa para poder repensar elementos fundamentales del psicoanálisis contemporáneo, como son la identificación proyectiva y la función del sueño, y cómo estos se influyen con las circunstancias circundantes.

**Descriptores:** *Demonio, Identificación proyectiva, Escena primaria, Hombre de los lobos, Sueño.*

## Abstract

In this article, the boundaries of the self are evaluated by means of analyzing a case of demonic possession, which was the first clinical case of this kind ever described in Chile. Therefore, the concept of projective identification is reviewed both, in the internal elements (fantasy), and in its relation to its implementation according to the surrounding social circumstances. Hence, the concept is reviewed from M. Klein and H. Rosenfeld's approaches to subsequent developments of W. Bion and I. Sodr . On the other hand, an interpretation of the dream that set off the clinical picture is exposed, postulating that through the triggering circumstances, it is possible to infer a very early scene from this woman's history. Freudian texts *From the history of an infantile neurosis, A case of demonic neurosis of the seventeenth century* and *Mourning and melancholia* are interlinked in the case analysis. In this sense, the clinical case is used to rethink fundamental elements of contemporary psychoanalysis such as projective identification, sleep function and how these are influenced by the surrounding circumstances.

**Keywords:** *Demon, Projective identification, Primary scene, Man of the wolves, Dream.*

## REFERENCIAS

- Bion, W. (1996). *Cogitaciones*. Valencia: Promolibro. (Trabajo original publicado en 1992).
- Britton, R. (1989). The missing link: Parental sexuality in the Oedipus complex. En J. Steiner (ed.), *The Oedipus complex today: Clinical implications*. Londres: Karnac.
- Britton, R. (1997). *El eslabón perdido: La sexualidad parental en el complejo de Edipo*. En J. Steiner, R. Britton y M. Feldman (ed.), *El complejo de Edipo hoy: Implicaciones clínicas*. Valencia: Promolibro. (Trabajo original publicado en 1989).
- Britton, R. (2003). The emancipation of the superego. En R. Britton, *Sex death and the superego*. Londres: Karnac.
- Brunswick, R. M. (1928). A supplement to Freud's "History of an infantile neurosis". *International Journal of Psycho-Analysis*, 9, 439-476.
- Freud, A. (1946). *The ego and the mechanisms of defense*. Nueva York: International Universities Press. (Trabajo original publicado en 1936).
- Freud, S. (1978a). De la historia de una neurosis infantil. (Caso del "Hombre de los lobos"). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Editorial Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1918 [1914]).
- Freud, S. (1978b). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1978c). Un caso de neurosis demoníaca del siglo XVII. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923 [1922]).
- Freud, S. (1978d). Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1910).
- Klein, M. (1974). Notas sobre algunos mecanismos esquizoides. En L. Grinberg (ed.), *Obras completas* (vol. 3). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1946).
- Roa, A. (1974a). *Demonio y psiquiatría*. Santiago: Andrés Bello.
- Roa, A. (1974b). Un caso de posesión demoníaca en el Chile del siglo XIX: Su trascendencia para el desarrollo de la psiquiatría chilena. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 37(1), 78-79.
- Rosenfeld, H. (1988). Psicopatología del narcisismo: Enfoque clínico. En H. Rosenfeld, *Estados psicóticos*. Buenos Aires: Lumen-Horm . (Trabajo original publicado en 1965).
- Rosenfeld, H. (2012). Contribution to the psychopathology of psychotic states. En E. Spillius y E. O'Shaughnessy (ed.), *Projective identification: The fate of a concept*. Nueva York: Routledge. (Trabajo original publicado en 1971).
- Sodré, I. (2012). Who's who? Notes on pathological identifications. En E. Spillius y E. O'Shaughnessy (ed.), *Projective identification: The fate of a concept*. Nueva York: Routledge. (Trabajo original publicado en 2004).

# » Intervención psicoterapéutica orientada psicoanalíticamente en el ámbito de un reclusorio en México: Reflexiones preliminares

El tema *Fronteras* está ligado íntimamente a un trabajo como el que venimos realizando desde hace unos cinco años en la Unidad de Intervención Psicosocial de la Facultad de Psicología de la Universidad Veracruzana (UNIPSO) dentro del Centro de Reinserción Social (Cereso) de Pacho Viejo, Veracruz, México, con un grupo de estudiantes de los últimos semestres de la carrera de Psicología de la Universidad Veracruzana, los cuales están haciendo prácticas clínicas que me invitó a supervisar el Dr. Arturo Marinero Heredia, coordinador de la unidad que no solo hace este tipo de trabajo, sino también atención a público en general y en situaciones de emergencia, como desastres climáticos o temblores.

Debe tenerse en cuenta que la Facultad de Psicología de la Universidad Veracruzana ha tenido desde hace cuarenta años una tendencia a la psicología social que impulsa este tipo de operaciones. Se nos plantea desde el inicio si es posible hacer una ayuda psicoterapéutica sin imponer ideales persecutorios, hacer labor de agentes policiales o moldear conductual o pedagógicamente a los pacientes; nuestra apuesta es que puede lograrse otro tipo de oficio más cerca de la poesía y el enfrentamiento con la verdad que de la simulación tradicional del psicólogo encargado o la corrupción tan frecuente en este medio, que hace negocio del dolor.

Nuestra intervención intenta apegarse –dentro de las limitaciones– al modelo de escucha del analista, y esto significa una posición que no sea moral, misericordiosa, empática, regulativa ni prescriptiva, y que tome en cuenta en su actuación la centralidad del análisis de la transferencia y la preocupación por el análisis del carácter (Kernberg, 2001). Es fundamental en el ejercicio de escucha con personas privadas de su libertad (PPL) el respeto total

\* Sociedad Freudiana de la Ciudad de México.

al paciente recluso, que centra su eje en el reconocimiento de los aspectos inconscientes que han guiado la conducta del paciente hasta donde él ahora se encuentra. El delito no es parte de una parte malvada dentro del paciente ni producto de un destino hereditario. No implica, por otro lado, descargo en la responsabilidad, y sí aceptación de que su violación implicó deseo, impulsividad, agresividad y falta de apego a las reglas sociales.

Los casos más singulares se llegan a dar dentro de esta prisión, como, por ejemplo, la presencia de algún exalumno alguna vez considerado brillante. Por otro lado, Xalapa (ciudad cercana a la población de Pacho Viejo) es una provincia en México donde se han presentado múltiples casos de parricidio, matricidio o la combinación de ambos, y también han aumentado significativamente los casos de pederastia. Recuerdo en concreto a una chica que no soportaba las emociones que le provocaba oír a su paciente, que había justamente asesinado a sus padres de una manera sangrienta. Los jóvenes psicólogos que van a hacer este ejercicio se dan cuenta de que hay una distancia entre la teoría y la práctica, y que gran parte de los conocimientos adquiridos a lo largo de la carrera no son a pie enjuto aplicables. Por eso, también les recomendamos –más aun, les pedimos– que hagan una experiencia propia de análisis, pensando que eso puede ayudarles a entender los resortes de la terapia, además de hacerles profundizar en ellos mismos para que su contratransferencia no sea un obstáculo en su trabajo.

Para evaluar la experiencia, también les he pedido a los jóvenes psicólogos que al final de su experiencia me proporcionaran testimonios de lo allí sucedido. Algunos reportan sentir malestar antes de llegar a la cárcel, miedo al principio de la intervención, inseguridad sobre el papel a desempeñar, falta de aire, dolor de estómago, de cabeza, y mucho cansancio al concluir la jornada de trabajo.

Respecto del trabajo del psicólogo en instituciones carcelarias, tradicionalmente se ha remitido a los psicólogos a roles como: administrador, aplicador de pruebas que conducen a la disposición del interno en la misma estructura del dispositivo<sup>1</sup> regulativo, evaluador del estado mental del prisionero y responsable de un reporte ante las autoridades de la institución que eventualmente –pero no necesariamente– llevará a la decisión sobre su futuro. También realizan actividades de recreación, conferencias con temas diversos para desalentar el consumo de drogas, “aumentar” la autoestima, valorar la familia, etc.

Todos estos papeles los sitúan del lado del poder y del cuestionable proyecto de *rehabilitación* del sujeto mediante un trabajo de “corrección” y “reinserción social”; en otras palabras, como pieza constitutiva del *ojo panóptico* de Bentham, que Foucault ha mostrado como modelo de las prisiones en su libro *Vigilar y castigar* (1975/2003). Desde esta perspectiva, podemos pensar la prisión como un dispositivo regulativo que impone fronteras, reglas, tabús, discursos y circunstancias, que primariamente impiden la libre expresión. En ese horizonte se forman líneas de visibilidad, de enunciación, de fuerza, muy concretas. Además, en este texto, insiste en que la prisión alterna su fuerza directa de poder de la anatomía del cuerpo al alma.

Asimismo, debemos tener en cuenta las últimas investigaciones de Schuilenburg (2015), que examina tanto la sociedad como las prisiones en tanto ensamblajes de elementos diversos que tienden a cambiar los significados, los sujetos y las operaciones, distanciándose del concepto de *dispositivo* de Foucault, que considera poco fluido y dinámico.

Nuestra sociedad es proclive a la homogenización y a la objetivación como una respuesta a aquello que no puede soportar, e intenta borrar lo distinto, como menciona Byung-Chul Han (2017), substituyendo el *panóptico* por el *apóptico*. Sin embargo, la prisión y el hospital psiquiátrico son medios de contención predominantemente física, caracterizados por haber sido creados para abolir los deseos de los internos, adonde van a parar los “anormales”, aquellos que no pueden responder por su propia existencia y a los que hay que castigar por su diferencia. De las paredes ennegrecidas de estos instrumentos disciplinarios, emerge un

1. Deleuze (1990) ha escrito un artículo que explica en detalle que es un dispositivo.

tufo resultado de la mezcla de sudor, lágrimas, sangre, excremento, que inútilmente intenta borrar la creolina concentrada.

Sin embargo, se debe tener en cuenta la paradoja de que, para un sector de las personas privadas de su libertad, el encarcelamiento representa encontrar una forma de vida mejor que aquella que pudieron tener en libertad, pues consiguen encontrar ocupaciones e inventar trabajos, formas de interacción que les darán nuevos espacios, encuentros sexuales (no solo con reclusas de la sección de mujeres, sino con visitantes, y también entre ellos), o incluso pueden variar su posición respecto a las certitudes y la rigidez de sus conductas previas. Después de todo, el interior del reclusorio y sus habitantes conforman una sociedad, con comercio, negocios, intercambio de favores, juegos de dominio, dinámicas de conflicto individual y social, etc.

El ejercicio en general de la disciplina despótica en el encierro supone la existencia de una maquinaria que coacciona a través del aislamiento, la mirada, el trabajo, dispositivos técnicos o simplemente las *cadena*s que son consideradas fundamentales en el llamado *nuevo orden carcelario* (orden carcelario, 26 de julio de 2018), la libertad de los individuos allí hacinados es restringida por un rechazo y coerción evidentes. Se trata de sojuzgar, pisotear, oprimir y humillar al interno, considerando como punto de mejoría la sumisión, su avasallamiento. Se trata de hacerle saber que está en un eventual sepulcro, más que en un instrumento para la reforma o la transformación que provea algún tipo de esperanza. Hay poca inversión en los penales, confusa política de readaptación, los reos están muchas veces desorientados respecto de su pena y su futuro. A un mismo tiempo, detrás de la administración del Estado subyace un gobierno criminal interno más violento y severo (Sykes, 2017), que coacciona a los internos a diversas tareas fuera de la ley. Al público se ofrecen ejemplos curiosos (Campos Garza, 18 de octubre de 2016) de cómo la meditación ha cambiado a los reos en una prisión de alta seguridad, pero el hecho de que muchos estén esperando salir para reincidir en el crimen no habla de un cambio radical.

No descartamos, por otro lado, el poder de la sugestión que conocemos bien desde Mesmer. También la religión (católica, evangelista, etc.) interviene para formar otros grupos de *meditación y arrepentimiento*, como si se buscara hacerles vivir un contacto con una *exterioridad-interioridad* fuera de su cotidiano encierro, que les proporcione acompañamiento y serenidad.

El nacimiento de la prisión en nuestro país se sitúa entre 1820 y 1830; más tarde la cárcel de la Acordada (insalubre y carente de alimentos, exuberante en violencia) desapareció alrededor de 1860 para darle paso a una nueva, la primera del México independiente.

La cárcel de Belem surge acorde a los ideales reformadores, en 1863, intentando pasar de un sistema inquisitorial a uno más humanizado, regido por condiciones carcelarias que pudiesen reformar al sujeto, regenerarlo al nuevo orden social (García Landero, 2019). Así, queda atrás el sacrificio, el ahorcamiento, la tortura por agua y el potro de la Colonia española y su Santa Inquisición. Se sientan las bases para los ideales modernistas que nunca se alcanzarán del todo en el Estado Mexicano.

Melossi y Pavarini (1980) han insistido mucho sobre la evolución de la cárcel en el capitalismo, de un simple espacio de contención de pobres y delincuentes a una fábrica de trabajo donde los internos deben ser refinados como diamantes en bruto por su esfuerzo; de allí se entiende la eliminación de la pena de muerte, pues un preso vale más vivo, como obrero. Dentro de la cárcel hay diversos negocios, desde panadería a fabricación de bolsas o dulces típicos, cuadros decorativos o llaveros, e incluso arreglo de aparatos eléctricos.

¿Será posible hacer otro tipo de labor que no se sitúe del lado del *amo* y del látigo? Pensamos que sí, y esa es nuestra apuesta, en ello ponemos todo nuestro esfuerzo.

No es fácil hacer un trabajo bajo estas condiciones particulares, que no son las que habitualmente gozamos cuando trabajamos en el consultorio, y desituarnos de la indiferencia, el castigo, la clasificación ligada a los prejuicios, el abuso y el saber-poder institucional. El espacio para la *verdad* y la poesía que esta conlleva tiene un sentido que hace ver que puede

existir un espacio para Hesíodo en un lugar que generalmente es censurado por el saber platónico. Así, puede intentarse romper fronteras en un lugar que habitualmente está habitado por límites, cotos, rayas y confines. Se desgaja por un momento –que a veces puede ser clave– la noción de Sujeto-Objeto para dar lugar a una deconstrucción de un complejo entramado que va más allá de la noción de víctima, verdugo, asesino, amo o inmolado.

Esta población está hacinada ahí por haber cometido un delito o una falta (a veces, solo por la acusación de ella) y se encuentra en situaciones extremadamente difíciles, sometida a presiones no solo físicas y malas condiciones de hábitat, sino sufriendo también condiciones de coexistencia en las que la violencia, la corrupción, la intimidación y la angustia son constantes. La cárcel mexicana, específicamente, es una combinación de todos los círculos del Infierno de Dante, y el preso es un pecador que debe ser castigado. La configuración del mundo de una prisión se diferenciaría en tiempo y características del universo de comunicación que hoy vivimos, aunque hay excepciones para quien puede pagar –el dinero importa, y mucho– un televisor, un teléfono (Gómez Flores, 13 de enero de 2020), etc. El aislamiento en el que viven los hace sujetos predispuestos a contar sus historias. Su educación, que no es en general refinada, les impide escribir como otros presos célebres (François Villon, Sade, Dostoyevski, Oscar Wilde, Jack London, Gramsci, William Burroughs, etc.); sin embargo, la historia oculta está ahí, lista para ser contada, para representar al sujeto, y de entrada el relato puro causa indudable liberación catártica.

No existe solo la enfermedad psíquica como una característica de los allí encerrados; de hecho, su estadía allí no hablaría de un padecimiento mental de entrada, la identidad entre criminalidad y psicopatía la hemos abandonado, el panorama es bastante más complejo. Ya Goffman (1972) ha demostrado que la situación de los detenidos empeora su salud mental a partir de su estancia en la prisión, los métodos de segregación y de imposición de poder, y el sistema de privilegios vigente. También David Mathew (2011) ha examinado que el lenguaje de los presos se transforma y adquiere una fuerza enorme, grosera, sin alejarse de los principios freudianos del *más allá* del principio del *placer*. Pero, lo más importante, la fuerza de la autoridad sobre el preso, amén de las dolorosas frustraciones o privaciones, incomodidad, aburrimiento, y soledad son portadoras de un daño más profundo por tratarse de amenazas o ataques dirigidos contra los cimientos del ser del prisionero:

La imagen que el individuo tiene de sí como persona de valor –como un hombre adulto moralmente aceptable que, en alguna medida, puede afirmarse merecedor de logros materiales y su fortaleza interna– empieza a flaquear. (Sykes, 2017, p. 133)

Su permanencia en encierro los empuja también a la enfermedad física y al desgaste, a diabetes, enfermedades contagiosas, hipertensión, enfermedades cutáneas, obesidad, adicciones, etc.

El interno distingue enseguida la diferencia que implica nuestra aproximación y empieza a confiar, a hablar con la verdad y volverse sujeto de una *parresía*<sup>2</sup> que es liberadora, terapéutica desde el primer momento. El interno pasa de ser un delincuente sin rostro –un tornillo más cuya historia no importa al poder, sino en función de apretar el garrote– a convertirse en un ser humano. Tiene la seguridad de que la información que se obtiene es completamente confidencial y no traspasa el espacio asignado para la supervisión, no circula de ningún modo en sus detalles.

Evitamos ocupar el papel de policías, celadores, confesores religiosos, pedagogos o psiquiatras. No estamos para realizar una labor de aligeramiento de culpa, sino para realizar un trabajo terapéutico de orientación psicoanalítica que intente hacerles comprender las

2. La parresía (hablar caracterizado por la veracidad) fue el último gran problema abordado por su autor, Foucault, a lo largo de sus años finales. Foucault (1983/2017) encontraba en la parresía una relación con la verdad distinta a la que había dominado nuestra cultura, que él juzgaba críticamente; una articulación diferente entre tres conceptos que conforman el núcleo de su obra: sujeto (subjetividad), saber (verdad, veridicción) y poder (gobierno). Foucault desarrolla el concepto de parresía en dos sentidos. Uno tiene lugar en el espacio público, se refiere al derecho del ciudadano libre a hablar francamente al soberano o poderoso, y el otro se practica en la esfera privada, se refiere al cuidado de sí.

motivaciones y resortes de su vida, las razones que los llevaron a ese lugar, y que eso pueda introducir, con algo de fortuna, a mediano plazo, cambios en su posición vital, más allá del efecto catártico supuesto.

Podemos explorar un ejemplo de intervención clínica en un fragmento de sesión.

Juan PX. es un hombre de cuarenta años que se encuentra en prisión con una condena de quince años y es visto por el terapeuta Carlos M., de veinticuatro años. Tras presentarse, Juan dice:

J. PX.: Soy de Tlapacoyan, tengo ya aquí diez años que se me han hecho larguísimos. Pero ahora tengo pronto la posibilidad de obtener un amparo<sup>3</sup> que derivaría en mi libertad dentro de poco, por buena conducta en el Cereso y la realización de ciertas actividades dentro del mismo penal. Estoy por un delito que no cometí...

Carlos M.: ¿De qué se te acusa?

J. PX.: Me acusan de secuestro, pero yo como te digo no estoy involucrado en ese asunto. Si he cometido otros crímenes, errores, delitos que fueron siendo más graves conforme mi edad, incluso dentro de la cárcel he cometido algunos abusos. En un momento dado, logré salir, me contacté con ciertos grupos delictivos, me volvieron a atrapar. No sé muy bien si me irá mejor allá afuera, pues hay gente que no me quiere y es posible que busquen lastimarme. A lo mejor me vendría más quedarme acá adentro.

Carlos M.: Hay gente que no te quiere... ¿Y hay gente que te quiere?

J. PX.: Pues yo tengo familia, está mi esposa, y dos hijos. Una chica de quince años y un joven de diecisiete. Mi mujer viene de vez en vez a verme y me deja algo de comida, un poco de dinero. Viene con mi niña, pero el varón no quiere venir. Dice que yo no soy un buen ejemplo para él y que no quiere tener nada que ver conmigo, me tiene mucho coraje.

Carlos M.: ¿Y tú qué piensas de lo que él piensa?

J. PX.: Cómo yo veo las cosas, creo que él exagera un poco. Yo tampoco tuve un buen padre que cumpliera con todo. Mis padres se separaron cuando yo era muy niño, tendría siete años y mi jefe era muy violento con mi madre, aunque ella siempre le estaba reclamando cosas, y eso acababa muy mal. También recuerdo que presencié algunas escenas sexuales entre ellos. Quiero decirte que no viví en ningún paraíso. Pero no estoy reclamando a nadie lo que me pasó, fue así, y yo no me quejo. Y él debería ver que soy su padre, después de todo.

Carlos M.: ¿Y no te estás quejando ahora, al hablar conmigo?

J. PX.: ¡Jajaja! Eres listo, muchacho. Soy una persona que siempre ha sido muy manipuladora y que puede lograr que las personas alrededor realicen mi voluntad. Esta manera de actuar la tengo desde la infancia con mis padres, abuelos y demás personas. También tengo que contar mis parejas, a las cuales he tratado como si fueran objetos. Después de usarlas, les decía: "Ya vete, no me sirves". Pero actualmente he reflexionado que eso estaba mal y debo cambiar con mi pareja, también mi forma de ser en general.

Soy una persona ordenada, en cuanto a mis cosas personales como tener siempre arreglada y limpia la cama y prendas, además de no buscar problemas en la institución, lo cual ha ocasionado que los demás dentro del Cereso me tachen de homosexual, lo cual me molesta mucho, pero logro ignorar estos comentarios pensando en el futuro próximo de mi posible liberación.

También podemos examinar las notas del material que Lourdes L. logró en su trabajo terapéutico con Alberto Z.

Primera sesión: Alberto Z. se presenta muy amable, incluso se diría hasta coqueto. Tiene 56 años y se encuentra en el penal acusado de homicidio de una mujer. La sesión es así:

Alberto Z.: ¿De qué quieres que te hable?

L. L.: Dígame lo que pase por su cabeza. Nada en particular.

Alberto Z.: En realidad soy ingeniero. Trabajé para una gran empresa, y viajaba mucho. Pero empecé a tener muchas diferencias y discusiones con mi esposa, entonces decidí salirme de casa. Busqué un pequeño apartamento, y la casera fue muy amable, el precio adecuado, traté de acomodarme a una nueva vida. Había dejado pendiente el asunto del divorcio, pero eventualmente lo iba a hacer. La casera me cuidaba, intentaba ser algo más, pero yo siempre la rechazaba. Luego, salí con otra mujer y dejé de ir unos días a mi casa. Fue entonces que la casera me reclamó –¡vieja loca!–, discutimos, me reclamó que yo no respondía a sus atenciones y acabó atacándome con un palo, yo se lo arrebaté y la aventé contra la pared. Pensé que se había desmayado y me fui, busqué a mis hermanos y nos pusimos a tomar, eso duró tres días. Luego regresé, y la encontré tirada donde había quedado, seguramente se pegó en la cabeza. Entonces empecé a gritarle, a reclamarle por haberse

muerto y sus intenciones de atraparme. Me fui a vivir a unas cuadras de allí, pero después decidí entregarme a la policía. Me entrevistaron de la televisión y el periódico, incluso querían achacarme otros asesinatos.

[La psicóloga observa que es muy amable y tranquilo cuando habla].

Alberto Z.: – Me arrepiento de haber cometido ese crimen. Ya me han bajado la condena en tres ocasiones, mi primera pena era de veinte años, luego me bajaron a dieciocho, después a quince y hace un mes me dijeron que solo correrían doce años. Me mantengo sereno, ocupado, ya llevo tres años encerrado. Tengo un hijo que es psicólogo, no me visita mucho. La verdad es que siempre he sido mujeriego.

La psicóloga comenta:

Durante la sesión me comporté muy amable y risueño con él, y al finalizar la sesión, él trató de darme un abrazo y un beso, a lo que tuve que poner resistencia y decirle que no lo hiciera.

Durante la supervisión, se le hace notar que ese comportamiento "risueño" quizá fue demasiado laxo y que debe ser un poco más serio. Se le fomenta una conducta neutra y una distancia del paciente. Le observo que hace bien en no tutear a Alberto Z.; aunque en la sociedad hay cada vez un uso más generalizado del tuteo, en la situación que ella enfrenta es mejor que le hable en segunda persona con la variante de respeto. Ella lo toma en cuenta para las siguientes sesiones.

En la segunda sesión, observa la psicóloga: Alberto Z. se nota tranquilo, pero con un cierto pesar.

Alberto Z.: Estoy triste porque agarraron a uno de mis hermanos [tiene cinco: Raúl (43) es el que ha sido atrapado]. Él es *huachicolero*<sup>4</sup>, y no sabía nada de él hace tiempo. Este tipo de cosas hacen que me sienta mal. Tengo una operación en el riñón desde hace tiempo, me quitaron unas piedras, también me dicen aquí que estoy loco. Tomo diez pastillas al día.

L. L.: ¿Sabe para qué son?

Alberto Z.: Cuatro para la diabetes y seis para la *condición de la cabeza*.

L. L.: ¿A qué condición se refiere?

Alberto Z.: Los psicólogos me dicen que tengo esquizofrenia y los policías que estoy loco por haberme entregado. ¿Tú cómo ves? ¿Crees que tengo algún padecimiento?

L. L.: ¿Cuándo cometió el crimen sintió algo?

Alberto Z.: No lo sé, se me hace tan raro todo... Supongo que debo haber sentido rabia, coraje, pero no recuerdo bien cómo me sentía. Pero si me entregué es porque sabía que debía hacerlo, porque era culpable. Pero pagaron mi honestidad diciéndome que estoy loco. Aquí contigo estoy hablando de cosas que no había hablado. Tú eres muy amable y muy bonita, aunque ahora te veo muy callada, como muy seria conmigo. ¿Me porté mal contigo?

L. L.: Estoy escuchándole, le estoy poniendo atención.

Alberto Z.: ¿Podríamos ser amigos? Me gustaría saber quién eres tú.

L. L.: Le agradezco su atención, pero estamos aquí para trabajar sobre su historia, aquí el que importa es usted.

En la tercera sesión:

Alberto Z.: Me siento muy extraño, la verdad no sé qué decirte. Me han dicho que la sentencia se redujo otra vez, que puedo salir en seis meses. Yo no entiendo que pasó, no he metido ningún papel, sé que lo que hice estuvo mal, que debía pagar por ello y tener una sentencia fuerte. Además de que he hecho otras cosas malas por las que también debía pagar.

L. L.: ¿Cómo que otras cosas malas?

Alberto Z.: Siempre fui muy despota con mis trabajadores, los trataba mal, y cuando me gustaba la esposa, prima, tía, mamá, hermana de alguno de estos, me volvía muy amable con ellos y los consentía para poder ganárselas. Siempre conseguía lo que quería, no me explico por qué, pero tengo facilidad para convencer a las mujeres y enamorarlas. Estuve separado un tiempo de mi esposa, ella tuvo una relación con otra persona, y cuando me dijo que la perdonara, lo hice, porque ella estaba siendo honesta, aunque yo no le dije que también le era infiel, fue cuando ella lo descubrió todo y me pidió el divorcio. Lloré mucho

porque aún la quiero y no la quería dejar ir, a pesar de todo. Le comenté antes de irme que si la veía con alguien más, los golpearía, pero es algo que no haría y solo la dejaría ser feliz. Ya no quiero ser como antes... Quiero cambiar y no busco tener una relación con nadie de aquí porque las mujeres están enfermas y yo no voy a echar a perder mi vida así... Parece que mi maestra de tejido está enamorada de mí, ya que me consiente y trata diferente que a los demás, pero a mí no me interesa.

La psicóloga observa: un tono más reflexivo, menos seductor, parece que puede darse un cambio en él a mediano plazo, a pesar del duro diagnóstico de los psicólogos y médicos a cargo, dentro de la prisión. Diagnóstico de esquizofrenia, dudoso cuando no equivocado y un peso a cargar para el paciente.

Uno de los testimonios recabados proveniente de los jóvenes psicólogos, tras su experiencia, nos dice:

Surge el cuestionamiento: ¿Para qué estamos ahí? ¿Cuál es nuestro rol como profesionales? Definitivamente, como se mencionó en una de las muchas sesiones, nosotros estamos ahí para soportar en la escucha la tragedia de su destino, para hacerlos pensar, pensarse, modos de ser alternativos que los beneficien como sujetos, y para esto es necesario el estar preparados, desarrollar una capacidad de escucha aguda, prepararnos debidamente para poder dar la atención necesaria y mantener la calma en momentos cruciales de la intervención, ya que es claro que las vivencias que son compartidas por el interno pueden llegar a contrariarnos, a romper nuestras defensas, y debemos ser capaces de manejar dichas situaciones; así como respetamos los tiempos de escucha, también debemos ser capaces de comprender sus silencios, así como tener el interés y preguntar por sus preocupaciones.

Otro testimonio declara:

Me sentía feliz de asistir a las sesiones, aunque hubo días en los que sentía que mi presencia en la vida de esas personas no estaba generando ninguna diferencia y no me daban ganas de asistir, pero lo hacía porque estaba consciente de que aceptar ir al Cereso era un compromiso con las personas que asistían cada miércoles a las sesiones.

La situación que más me generó conflicto en su momento fue que el PPL de la segunda hora dejó de asistir a las sesiones; en parte me sentí aliviada porque me exigía respuestas que yo no tenía, pero por otra parte me sentí triste y decepcionada de mí, por no haber podido aportar algo significativo a una persona que estaba atravesando una situación difícil, pero después entendí que siempre me voy a encontrar con personas que no tienen verdadero interés por mejorar la situación que están viviendo, porque si esta persona lo hubiera tenido, hubiera asistido más a las sesiones con intención de hablar y platicarme todo para que juntos encontráramos respuestas.

Una situación muy diferente la viví con otro PPL. Él me hizo sentir que todo había valido la pena. Recuerdo perfectamente que en una sesión llegó totalmente desanimado, frustrado, enojado, triste, tanto que se le notaba físicamente, pero al llegar no quiso que yo le resolviera todo, comenzó a platicarme todo lo que le había ocurrido, me permitió hacerle preguntas y siento que hice preguntas muy acertadas. Para el final de la sesión, tenía una cara completamente diferente, me dijo que se sentía mucho más tranquilo, me agradeció e incluso pude notar que quería darme un abrazo, cosa que disimuladamente evité porque esas fueron las instrucciones, pero realmente yo también quería darle un abrazo, me sentí feliz por él, porque estuviera bien, y por mí, porque en ese momento sentí que después de tantas sesiones, había aprendido (un poco, aunque sea) a preguntar más acertadamente y generar algo en la otra persona.

Quizá pueda pensarse que son palabras ingenuas, derivadas de personas que no tienen suficiente experiencia en la clínica, pero tienen el valor de la autenticidad de un psicólogo que empieza en la práctica a tratar pacientes, enriquecido por las reflexiones clínicas del psicoanálisis y nuestro trabajo en supervisión.

Se trata de una población rechazada, marginal, en su mayoría de clase social baja, que llega a prisión muchas veces no solo por la necesidad económica y la revancha social, sino por la búsqueda de castigo inconsciente. No solo han llegado a la cárcel como víctimas de una marginación económica en sus primeros años de vida, sino por factores psicológicos identificables. Este tipo de sujetos delincuentes han sido caracterizados en criminología por su posición narcisista, aparente inafectividad, el establecimiento de conductas esquemáticas y recurrentes, su baja tolerancia a la frustración, su explosividad agresiva que se expresa física y verbalmente, su desorden e inestabilidad, su dificultad para hacer vínculos afectivos amorosos y familiares. Son factores a considerar, pero no pueden regir de antemano el trabajo clínico de un terapeuta de orientación psicoanalítica. Estamos ahí para tolerar en la escucha su tragedia y su destino, aparentemente sellado, quizá no del todo. Rehúyen al principio hablar del delito del que se los acusa, algunos expresamente evitan el punto, prefieren hablar de su vida amorosa, de encuentros y desencuentros en su vida en el exterior y de lo que están haciendo en el reclusorio. A lo largo de las sesiones, van entregándonos su confianza y llegan a hablar de lo que los arrastró a una celda.

Su estancia en prisión no es la que tendría lugar en una comunidad terapéutica, y es sumamente interesante que el tipo de intervención sea individual, no grupal. Nos topamos con dificultades que inician desde el lugar físico donde trabajamos, que es un auditorio en el que tienen que distribuirse las sillas lo más alejadas posible para constituir los grupos binarios que conforman el terapeuta y el paciente. Nos han llegado a negar el auditorio cuando se ha usado como lugar de estancia para un recluso importante<sup>5</sup>.

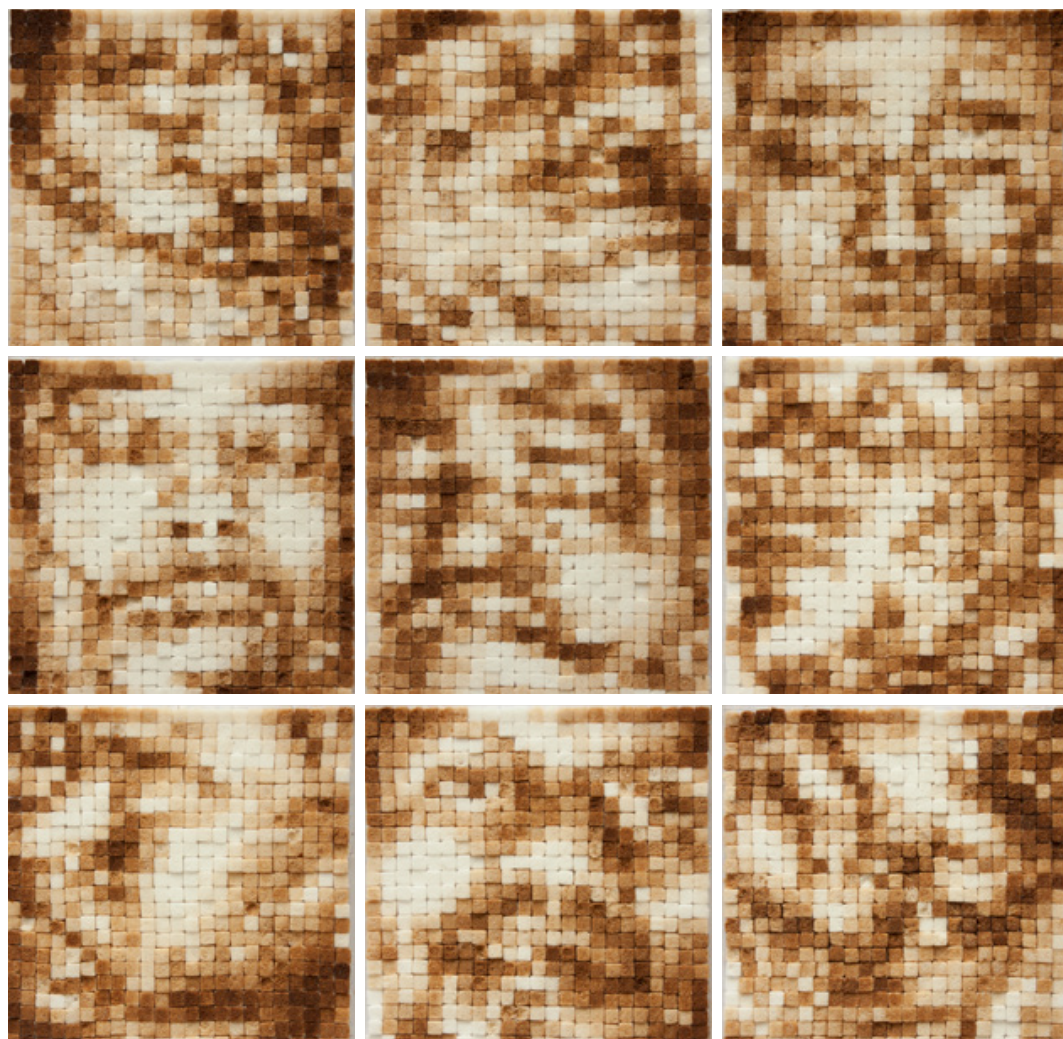
Los jóvenes psicólogos que participan pueden aprender mucho de esto, y su intervención como clarificadores de los factores inconscientes depende de que se sostengan en una posición neutra de escucha, por eso recomendamos un proceso personal de análisis que ayudará a resolver los conflictos interiores del terapeuta e impedir que estos se jueguen a través de un uso negativo de la contratransferencia o el *contra-acting out*.

El trabajo de orientación analítica tiene como principal base la transferencia, y es básico que el joven psicólogo comprenda que no es a él personalmente a quien va dirigido el discurso del paciente; el psicólogo en estas instituciones siempre ha estado del lado de los mecanismos disciplinarios, y eso puede facilitar o dificultar su trabajo analítico de entrada, según las características del paciente. En muchas ocasiones, autoridades despistadas nos preguntan sobre cómo va tal PPL en particular, si es que no se hará un convivio con ellos, si se va a ofrecer un diagnóstico o tendrá una evaluación. Por otro lado, al final de cada semestre al interno le ofrecen una constancia de participación en el programa, un diploma que le es útil para su proceso de obtención de libertad.

La transferencia es la base del proceso terapéutico de orientación analítica; hay que tener claro que muchos “avances” y “mejoras” en el paciente se deben también infinidad de veces a la sugestión y a la transferencia positiva, al proceso de identificación con ciertos ideales supuestos. Por ello, el psicólogo en formación debe ser cauteloso con las respuestas inmediatas del paciente o los cambios de conducta de este a breve plazo.

Cada paciente es diferente y plantea diversos retos y problemas. Los casos que estudiamos son difíciles, algunos rayando en el pasaje al acto, la clínica del *borderline* o la psicosis. El tratamiento se lleva a cabo frente a frente. El joven psicólogo debe desarrollar capacidad de escucha, respeto hacia el interno, paciencia, inteligencia, lucidez, resolución de sus principales conflictos y regulación de su intención de ayuda, respeto a la vida y juicios del paciente, que no deben ser alterados por una actitud activa de modificación de los valores morales del paciente, de su ideología o sus creencias. Todo esto supone conocimiento de la teoría y la práctica de la clínica psicoanalítica. Por supuesto, el trabajo terapéutico tiene puntos de avance, de resistencia y cierre que implican la ruptura, en ocasiones, del proceso terapéutico.

5. Período de gobierno anterior.



↑  
**Pixeles**  
 1999-2000  
 Oscar Muñoz

Otras dificultades para el trabajo consisten en la posible falta de continuidad del trabajo debido a cambios o resistencias de la institución, o a la discontinuidad de la labor terapéutica a causa de motivos personales del joven psicólogo o la finalización de su carrera universitaria; todos esos obstáculos están ahí y hay que lidiar con ellos.

Este tipo de pacientes tiene casi siempre heridas narcisísticas profundas<sup>6</sup>, rastreables en la primera infancia, y sucesos traumáticos que son parte de su estructura psíquica y que para el paciente tienen una cualidad de inmediatez. No solo han llegado a la cárcel como víctimas de una marginación económica en sus primeros años de vida, sino también por traumas psicológicos claramente identificables: no deseo de la madre, hambre, violencia, abandono de algún progenitor, etc. Eso implica que su relación con la ley y con el otro vuelva complicado el lazo social, atravesado por la pulsión de muerte. El relato de su vida –incluso el del delito cometido– hace posible un primer paso hacia la reflexión. Nos situamos lejos de la criminología estadística para adoptar un estudio fenómeno, centrado en la arqueología psíquica de cada paciente.

Como analistas, sabemos que esos conflictos no se ubican solo en el pasado, pues para el paciente sus fantasmas aparecen como parte del presente y de un inconsciente, que es siempre atemporal. En algunos casos, la contratransferencia del psicólogo hace que este se juegue como secuaz solidario del paciente en un determinado momento, convirtiendo su simpatía, deseo de ayuda y solidaridad en un obstáculo para el trabajo terapéutico que va a poner en peligro la terapia. No ha sucedido particularmente en nuestra experiencia, pero sabemos de intervenciones de otras escuelas que han terminado en relaciones cercanas –amorosas– entre una persona privada de su libertad y alguna terapeuta que no pudo elaborar y contener su contratransferencia.

Situaciones de angustia y ansiedad se presentarán en el curso de estos tratamientos. El respeto a los tiempos de comprensión del paciente debe ser clave para el trabajo curativo. Pobreza intelectual, inmadurez afectiva, introversión o emotividad extrema, fracasos afectivos repetidos son hechos clínicos que aparecerán frecuentemente en este tipo de clínica. El psicólogo debe tener siempre presente que hay un vínculo estrecho no casual entre los diversos acontecimientos y elementos de la personalidad del sujeto en tratamiento; la comprensión de la liga entre estos elementos y el dispositivo de repetición que estructura la conducta del paciente no tiene que ser inmediata, ni para el psicólogo ni para el paciente. El aguardar tiempos lógicos, tanto para la comprensión como para la intervención, es una tarea difícil que debe ser modulada por el trabajo de supervisión.

Se trata, en la mayoría de los casos, de patologías difíciles: inefectividad de perlaboración o de sublimación, empuje a la psicosis, aspectos perversos pulsionales, tendencia a las adicciones; todas estas características han llevado a estos pacientes a un enfrentamiento con la Ley vinculado a conflictos con el padre, fallas en el apego materno o ambas.

En términos generales, el paciente no es solo un delincuente, sino también una víctima de una historia, producto de un entorno en el que la falta de educación o la selva humana brutal lo han empujado a sobrevivir de una forma impulsiva y salvaje.

Este esfuerzo es interesante, implica la ocasión de ir más allá de estudios estadísticos y descriptivos, inútiles para el interno. Se trata de intervenir, acortando la distancia entre un profesional de la psicología, el psicoanálisis y la sociedad. En este caso, son personas privadas de la libertad cumpliendo una sentencia. Intentamos poner al descubierto los conflictos que han llevado a esa situación de dolor y sufrimiento, de ayudarles a pensar en modos de ser alternativos a lo que hasta ahora han asumido como propio de su individualidad y crearles una oportunidad para vincularse con la Ley y el Otro de una manera diferente al enfrentamiento directo. No en todos los casos se obtiene éxito, como hemos declarado, pero con solo un caso de PPL que pueda entrar en confianza, hablar sobre su historia y pensar críticamen-

6. La sabemos desde Aichhorn –quien escribió *Juventud desamparada* (1925), que lleva un prólogo del mismo Freud– y Ferenczi –que escribió “Psicoanálisis y criminología” en 1919–.

te su vida, los elementos que participaron en el trasfondo de su conducta y su participación no azarosa en las circunstancias delictivas, puede lograrse un cambio subjetivo importante que le ayudará a replantear su posición frente a la vida.

Por otro lado, se trata de romper fronteras, pensar en la formación del psicólogo de otra manera: hacia el psicoanálisis. Una forma que permita al futuro profesional de la psicología escuchar y no enjuiciar, no ser un eslabón de la cadena de profesionistas que clasifican, juzgan, moralizan, etc. Es también un reto profesional para el psicoanálisis en su vinculación con problemas sociales, un trabajo que interpela éticamente el llamado abordaje científico que solo etiqueta o clasifica inútilmente a estas personas, que si son un fracaso social, es porque la estructura de la Nación y los bordes poblacionales, las clases sociales les han expelido para librarse de sus propios errores, sus perversiones y psicopatologías.

## Resumen

En una cárcel en México, en el estado de Veracruz, se proporciona atención psicoterapéutica psicoanalíticamente orientada a reclusos que voluntariamente requieren el servicio proporcionado por jóvenes psicólogos al final de su carrera.

**Descriptores:** *Psicoterapia, Psicoanálisis.* **Candidatos a descriptores:** *Cárcel, Psicólogo.*

## Abstract

In a jail in Mexico, in the state of Veracruz, psychoanalytically informed psychotherapeutic assistance is provided to inmates who voluntarily require the service provided by young psychologists at the end of their career

**Keywords:** *Psychotherapy, Psychoanalysis.* **Candidates to keywords:** *Jail, Psychologist.*

## REFERENCIAS

- Aichhorn, A. (2006). *Juventud desamparada*. Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1925).
- Campos Garza, L. (18 de octubre de 2016). Muestra documental cómo la meditación frenó violencia entre reos de Apodaca. *Proceso*. Disponible en: <https://bit.ly/2SzFcCn>
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En E. Balibar, G. Deleuze, H. L. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun *et al.*, *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Ferenczi, S. (1929). Psicoanálisis y criminología. *Revista Médica de Barcelona*, 11, 318-330. (Trabajo original publicado en 1919).
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).
- Foucault, M. (2017). *La parrésia*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1983).
- García Landero, K. (2019). *Análisis del poder en la prisión en México: Una política del control del cuerpo* [tesis de maestría]. Facultad de Filosofía, Universidad Veracruzana.
- Goffman, E. (1972). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Flores, L. (13 de enero de 2020). Decomisados, mil 908 celulares en prisiones de CDMX. *La Jornada*. Disponible en: <https://bit.ly/2QQbWpI>
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Kernberg, O. (2001) Psicoanálisis, psicoterapia psicoanalítica y psicoterapia de fortalecimiento: Controversias contemporáneas. *Psicoanálisis APDeBA*, 23(1), 201-227.
- Mathew, D. (2011). Prison language: A psychoanalytic approach to the language of British young offenders in the twenty-first century. *International Forum of Psychoanalysis*, 22(2), 95-107.
- Melossi, D. y Pavarini, M. (1980). *Cárcel y fábrica: Los orígenes del sistema penitenciario (Siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ordenarcelario (26 de julio de 2018). Cadenas para los reos. *Nuevo Orden Carcelario*. Disponible en: <https://bit.ly/2t6QEuz>
- Schuilenburg, M. (2015). *The securitization of society: Crime, risk, and social order*. Nueva York: NYU Press.
- Sykes, G. (2017). *La sociedad de los cautivos: Estudio de una cárcel de máxima seguridad*. Buenos Aires: Siglo XXI.



# Ciudades Invisibles

pp. 252-257



## » Brasília, la ciudad inventada, abre los brazos al extranjero

Brasília me embelesó al primer contacto que tuve con ella. Mi mirada de niña no pudo abarcar la inédita escena urbana en sus formas futuristas, que se me presentó en el auge de su juventud y que llegaría a comprender y a amar años después, al mudarme a la capital. Confesada mi pasión, resulta desconcertante escribir para miradas externas sobre la ciudad que adopté y me adoptó, pues las ciudades, como las personas, tienen alma, y hay algo de subjetivo e inefable en relación con ellas que está más acá y más allá de la experiencia narrada.

Pero es también oportuno hablar de Brasília en el momento en el que nosotros, psicoanalistas que vivimos aquí, conmemoramos los sesenta años de su fundación y los cincuenta de la llegada del psicoanálisis a la capital.

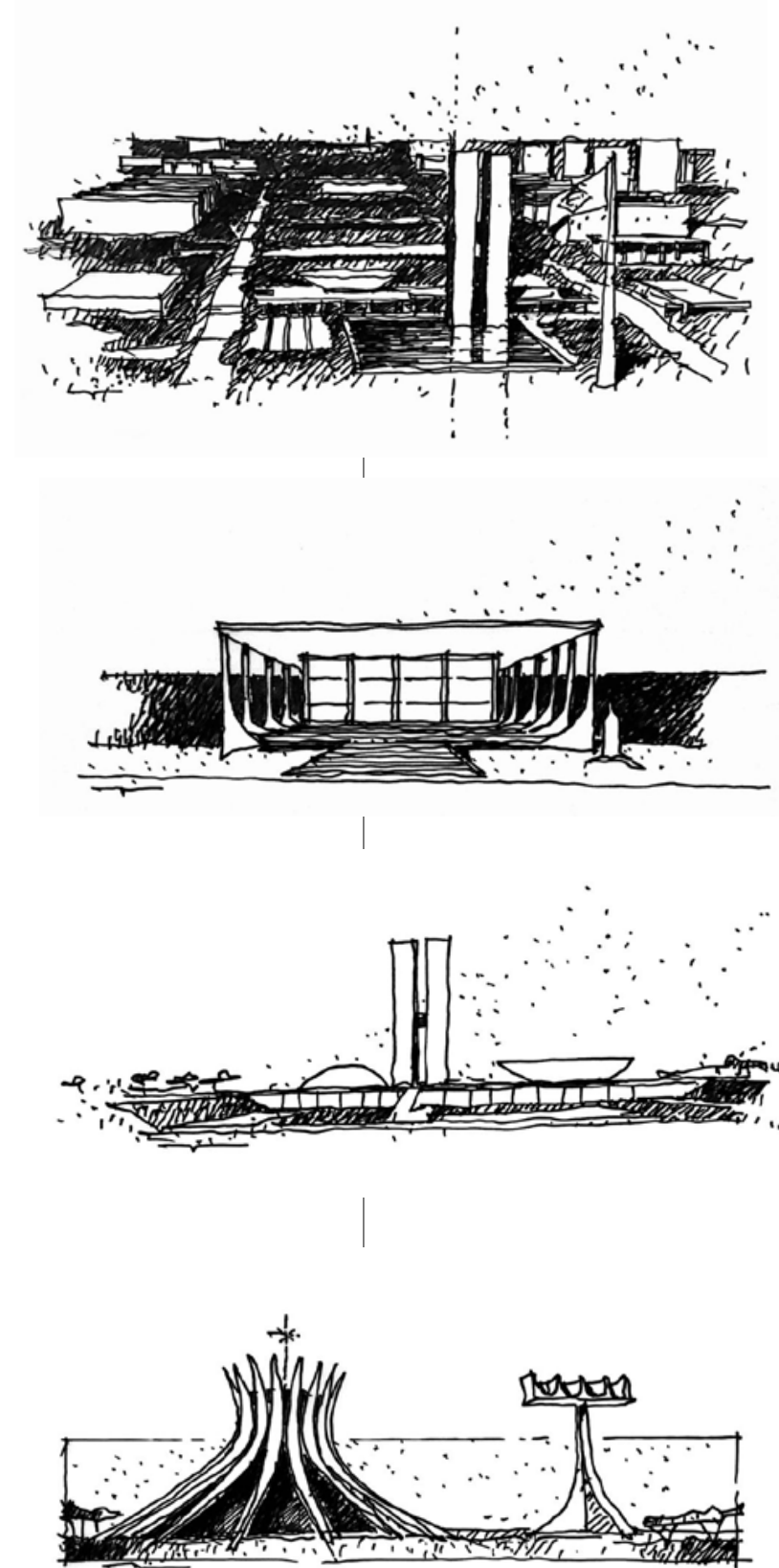
Las asociaciones entre el psicoanálisis y la ciudad que intentaré describir se revelan en el modo innovador y pionero con el que cada cual se desarrolló en el interior de Brasil.

Brasília es una ciudad diferente, inventada. Surgió del barro, y en poco tiempo

ese gran terreno de obras se volvió sede del Gobierno Federal y residencia de la clase política del país, en convivencia con toda la masa de funcionarios públicos que poco a poco migraba al Planalto Central y, en sus alrededores, con los obreros que venían en busca de El Dorado y participaban de su construcción. Los primeros *candangos*, como se llamaba a esos trabajadores, ocuparon un espacio en la periferia, rápidamente denominado Cidade Livre [Ciudad Libre], por no seguir las reglas urbanísticas del Plan Piloto. El nombre sugería ya la vocación irreverente y creativa que haría de Brasília una ciudad de controversias y contradicciones.

### Brasília propicia una experiencia estética

Como toda ciudad que se deja percibir de a poco y sutilmente en el diseño de sus calles, en la trama de sus espacios, en el temperamento de la vida urbana, en el semblante de su gente, mi Brasília invisible no se



Arq. Daniel Villani

\* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

devela fácilmente. Permanece el impacto de la primera visión, de la experiencia estética acusada por las intensas emociones y sensaciones despertadas al contacto con lo bello y lo inquietante. La Brasilia de los edificios de concreto, de los inmensos espacios verdes y de los vacíos impone belleza y soledad. ¿Cómo imaginará el viajero esta ciudad imposible?

Imagino Brasilia entre las ciudades soñadas por Italo Calvino (1972/1990) que habitarían las memorias de su veneciano Marco Polo en nuevos viajes narrados al emperador Kublai Khan para satisfacer la curiosidad y el deleite del gran conquistador. Brasilia, con nombre de mujer, carga misterio en su esplendor y en su reverso, como Eutropía, Moriana, Valdrada o Adelpa, algunas de las tantas ciudades invisibles de Calvino, cada cual un símbolo complejo de la existencia humana. El viajero Marco Polo tal vez comenzase su descripción de Brasilia comparándola con una bella mujer de curvas generosas, andar leve, movimientos largos, que exhala el frescor de la edad y se tiende en un suelo árido abierta de brazos para acoger al extranjero. Y, sin embargo, de mirada fría y constante.

El poderoso emperador, viéndose seducido por la imagen descrita y desconfiado de su fascinación, preguntaría: ¿Qué esconden de esta ciudad de trazos perfectos y tanta luz creada por mentes geniales?

### Lo efímero convive en la ciudad eterna

Tal como el psicoanalista que trabaja en diversas áreas de la vida psíquica puede percibir emociones relacionadas con una experiencia estética, lo inquietante de la ciudad se manifiesta en sensaciones vagamente percibidas. Brasilia no tiene transeúntes en las veredas contemplando jardines y fachadas de casas porque no tiene veredas, como las de otras ciudades. No se toma café en las esquinas porque no hay esquinas, como en otras ciudades. Pero hay veredas, cafés, fachadas en todas partes. Fue minuciosamente calculada, definida en escalas que la dividieron en sectores de trabajo (el área del poder), residencia (las *supercuadras*), servi-

cios y diversión, intercalados por extensas áreas verdes que incluyen la vegetación nativa de la sabana. Es única, inconfundible desde cualquier punto de la ciudad. Persiste como una extraña. Me suscita la idea de *Lo ominoso* de Freud (1919/2019): Brasilia puede sentirse mejor en la dialéctica conocido/desconocido.

La ciudad nació capital para recibir la máquina administrativa del Gobierno, sin previsión de industrias y con vocación para servicios. El área urbana de enormes distancias dificulta el acceso a pie a cualquier punto deseado. Hecha para los autos, que cada vez más comparten la red vial con las bicicletas. Acusada de ser una ciudad monótona, sin recreación y sin calor humano, atacada por la falta de funcionalidad.

Persiste una equivocada visión externa de que la ciudad es habitada por servidores públicos y, por lo tanto, es una ciudad quieta y sin identidad, acomodada en el poder. Tal vez su lado más visible sea lo efímero que ocupa los modernos predios de concreto destinados a los poderes federal y local, y el cuerpo diplomático de 131 países. Como toda ciudad del poder, está poblada por personas que deciden los destinos del país y de otras personas, pero que pasarán, dejarán de ser. Y, entretanto, ¿podremos soportar nuestros propios demonios?

La ciudad creció y asumió una manera de ser, una identidad. Tal vez lo invisible de Brasilia, que ciertamente el explorador Marco Polo descubriría, sea la insistencia de la ciudad que pulsa y cuyas raíces se expanden fuertes, tortuosas y resistentes, así como la parte invisible de la sabana sobre la que se erigió.

Brasilia es una visión eterna. Única ciudad contemporánea en convertirse en Patrimonio Cultural de la Humanidad, ha preservado su Plan Piloto conforme el diseño original ejecutado al pie de la letra por el expresidente Juscelino Kubitschek (JK). Inaugurada en 1960, exhibe un marco de arquitectura y urbanismo modernos, pero ya había ganado su nombre en 1823, cuando en el Imperio se propuso la transferencia de la capital desde Río de Janeiro al interior del país, como forma de protegerla de ataques extranjeros. Más de 130 años después,

en 1956, el sueño comenzó a concretarse cuando el entonces presidente JK inició su proyecto de modernización y desarrollo nacional, cumpliendo la meta de ocupación del vacío territorial en el interior del país.

### Del universo curvo de Einstein

La ciudad planeada por Juscelino Kubitschek fue diseñada por el arquitecto y urbanista Lúcio Costa, que la concibió plana, con los brazos abiertos al cielo, en la forma de un avión cuyas alas se extienden de norte a sur. Fue embellecida por otro genio, el arquitecto Oscar Niemeyer, que proyectó los principales monumentos de la capital y cuya obra es mundialmente conocida, con edificaciones que llevan su firma esparcidas en varios continentes.

El lector podrá imaginarse en vuelo planeando sobre Brasilia: arriba, el cielo azul de mayo sin mancha alguna de nubes; abajo, la ciudad abierta respirando entre las inmensas áreas verdes, festoneada por los íconos creados en el dibujo de Niemeyer. En el sobrevuelo imaginario se ve el Palacio de la Alvorada, residencia oficial del Presidente de la República; la Plaza de los Tres Poderes con el Congreso Nacional, el Palacio del Planalto –sede del Gobierno Federal– y el Supremo Tribunal Federal; los palacios de Itamaraty y de Justicia, con sus cascadas y espejos de agua; la Explanada de los Ministerios; la Catedral Metropolitana; el Teatro Nacional; el Memorial Juscelino Kubitschek y el *Minhocão*<sup>1</sup> de la Universidad de Brasilia. Y edificados más recientemente: el Museo Nacional, la Biblioteca Nacional de Brasilia y la Torre de TV Digital, denominada *Flor do Cerrado*<sup>2</sup>, con 170 metros de altura, que la hacen visible desde cualquier punto de la ciudad.

Entre las formas curvas y el cielo de Brasilia, el tiempo parece detenerse. La sequía castiga a los brasilienses con su clima desértico, y el paisaje evoca un espacio perdido en el tiempo, con oasis ocasionales y refugios distantes de un inconsciente infinito. La vastedad y los espejismos

que Brasilia sugiere fueron intencionales. Niemeyer (1975/2000) escribió, en versos, que no era el ángulo recto ni la línea dura e inflexible creada por el hombre lo que lo atraía, sino la curva libre y sensual que se encuentra en las montañas, en el curso de los ríos, en las nubes, en el cuerpo de la mujer amada. “De curvas está hecho todo el universo. El universo curvo de Einstein” (pp. 169-170), concluyó el arquitecto, explicando así su perspectiva en la célebre frase: “Si la recta es el camino más corto entre dos puntos, la curva es lo que hace al concreto buscar el infinito” (Niemeyer, citado por Granchi, 15 de diciembre de 2007, párr. 2).

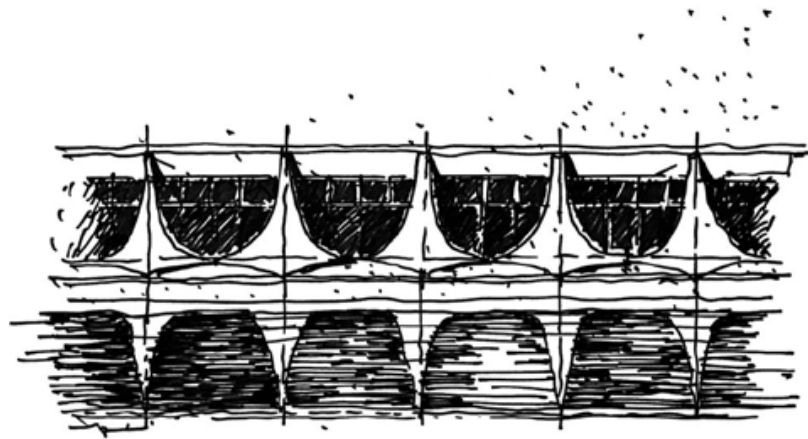
### Las personas crean el alma de la ciudad

En ese horizonte, ocupado por los palacios de concreto, por los vacíos, por el aire seco y el calor ardiente de la sabana, ¿dónde pulsa la vida? ¿Dónde se manifiesta el alma vibrante de la ciudad? El visitante lo descubrirá siguiendo a las personas. En último término, son las personas las que hacen las ciudades, y en este caso particular, la ciudad fue erigida por las manos y el sudor de miles de brasileños llegados desde todos los rincones de Brasil, que aquí se instalaron, criaron a sus hijos y compartieron con las familias de políticos y diplomáticos los espacios públicos de la urbe.

En pocas décadas de existencia, la joven capital vio quintuplicar su población y sufrió transformaciones de toda índole: a su alrededor crecieron ciudades no planeadas y otras áreas se ocuparon desordenadamente. Como las fronteras en lo psíquico, los límites de la ciudad son permeables. En la tensión entre el proyecto idealizado y la realidad de brasileños en busca de mejores condiciones de vida, Brasilia abrazó a gente de todas partes.

La identidad del brasiliense fue constituyéndose en esa dimensión plural e intersubjetiva: en la multiplicidad de razas, culturas y acentos, en la mezcla de tradiciones, en las presiones de la desigualdad so-

1. N. del T.: “Gusanazo” o “Lombrizón”.  
2. N. del T.: “Flor de la Sabana”.



cial, en las producciones artísticas. Ritmos, credos, costumbres, gastronomías, modismos de todos los estados brasileños se radicaron aquí para producir al brasileño de pura cepa. Ese que puede verse en las ferias de las ciudades satélites, en las aguas del lago Paraná, en el Parque de la Ciudad, en el *Eixão*<sup>3</sup> vial convertido los domingos en espacio recreativo para niños y adultos.

El alma de la ciudad se revela en el conflicto entre creación y dominación. Y se muestra en las producciones culturales y en las manifestaciones sociales, en la práctica de la ciudadanía, en la oposición entre expresividad y libertad creativa, y el poder que oprime subjetividades. En el auge de la dictadura militar, entre 1967 y 1977, una proliferación de bandas musicales de jóvenes que reaccionaban a la represión del régimen transformó Brasilia en la capital del rock nacional.

La inquietud y la visión creativa de Renato Russo, con su *Legião Urbana*, hablaron por todos. El joven rockero captó el espíritu de un tiempo, cantando sus letras, que transitaban entre lo político y lo intimista: "Nos perderemos entre monstruos de nuestra creatividad./ Serán noches enteras, tal vez por miedo a la oscuridad"<sup>4</sup> (Russo, Villa-Lobos y Bonfá, 1985, 1m 8s). Y la perplejidad: "Será solo imaginación,/ será que nada va a acontecer,/ será que todo esto es en vano,/ será que vamos a lograr

vencer"<sup>5</sup> (34s). Versos muy apropiados para los días actuales.

### La ciudad inspiró un psicoanálisis pionero

El psicoanálisis de Brasilia contiene la genética de la ciudad. Repite su historia. Una pionera, Virgínia Leone Bicudo, se hizo amiga del pionero Juscelino Kubitschek y soñó con formar aquí un núcleo de psicoanalistas, ya en 1957, cuando Brasilia era un sitio en obras. Desde Londres, Virgínia acompañaba su construcción en un programa mensual de la Corporación Británica de Radiodifusión (BBC, por sus siglas en inglés). En 1970 llegó aquí con la valentía y la determinación necesarias para formar a los primeros psicoanalistas del interior del país:

La perspectiva de la creación es siempre estimulante, y me parecía que el psicoanálisis debía estar presente en una ciudad nueva, inteligentemente planificada, edificada por la fuerza del sueño de idealistas, por la mano de obra del *candango*. El psicoanalista debía participar de la vivencia de ese *melting pot*. (Bicudo, 9 de octubre de 1980, p. 23)

Virgínia transmitió al grupo de Brasilia el legado de su análisis en Londres con Frank Philips, de las supervisiones con

Klein y Bion, de su convivencia con Esther Bick, Hanna Segal, Herbert Rosenfeld, Winnicott. La nueva capital que conquistó a Virgínia también encantó a Bion. Aquí estuvo él tres veces en la década del setenta. En una de sus visitas, alquiló una casa y se instaló por un mes, cuando realizó los *Seminarios de Brasilia* con la primera camada de psicoanalistas.

Es de imaginarse que la cotidianeidad político-social de la capital del poder y sus resonancias en la rutina de los brasilienses están arraigadas en el universo psíquico de los analistas de la ciudad.

Hay una vibración que caracteriza a nuestra comunidad psicoanalítica local, dotada de un espíritu activo y comprometido. La proximidad de aquellos que toman decisiones sobre la vida del país y de los brasilienses, e incluso su presencia en los consultorios psicoanalíticos parecen incrementar el sentimiento de responsabilidad social y de ciudadanía. Consonante con nuestros orígenes, el psicoanálisis local se fortalece en el debate científico y cultural de la ciudad, y la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPB) se destaca en el protagonismo de acciones que involucran a la comunidad. El psicoanalista continúa con la construcción intrapsíquica de su ciudad invisible, integrando los aspectos políticos, sociales, culturales y económicos de hechos relacionados con el poder que tienen lugar a pocos kilómetros de su consultorio. Y también, paredes adentro, en el espacio intersubjetivo del análisis con su par analizante, construye nuevas Brasilias, vinculando sueños y reflexiones que amplían la trama simbólica del pensamiento.

Cincuenta años después, tenemos una Sociedad Psicoanalítica firme y en expansión. Nuestra materia sólida crece y sobrevive como árbol de la sabana entre múltiples especies de psicoterapias y terapias alternativas, sin suprimir nuestras raíces. Nutridas por la sabia de la *polis*, de la red de acontecimientos, contradicciones, traumas, actos y fantasías que es Brasilia.

### REFERENCIAS

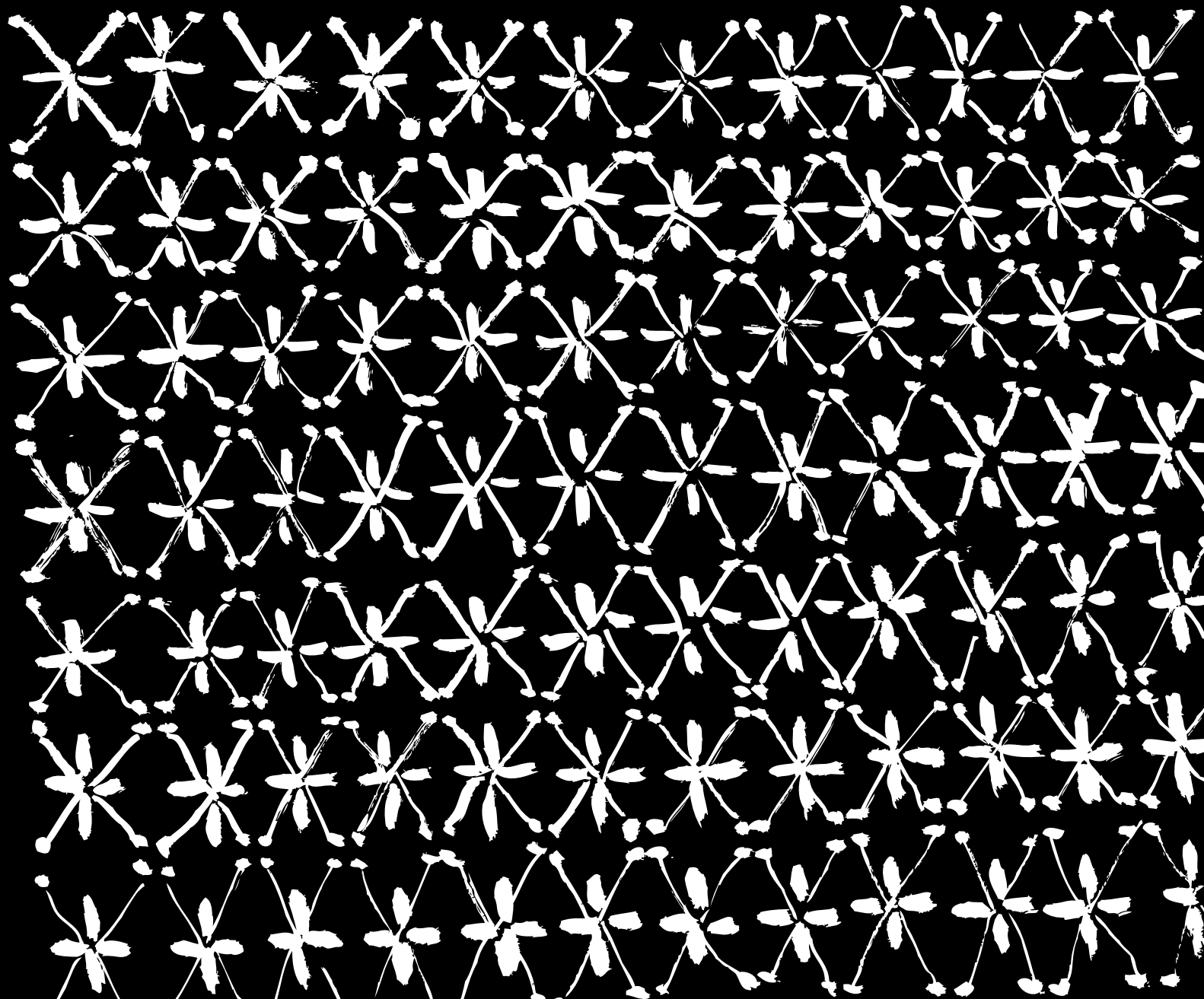
- Bicudo, V. (9 de octubre de 1980). A psicanálise em Brasília: Uma conversa com Virgínia Bicudo. *Correio Braziliense*, 23.
- Calvino, I. (1990). *As cidades invisíveis*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1972).
- Freud, S. (2019). O infamiliar. En E. Chaves y P. H. Tavares (trad.), *O infamiliar: Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabajo original publicado en 1919).
- Granchi, R. (15 de diciembre de 2007). Oscar Niemeyer: 100 anos de um brasileiro apaixonado pelas curvas. *G1*. Disponible en: <http://g1.globo.com/Noticias/PopArte/O..MUL195507-7084,00-OSCAR+NIEMEYER+ANOS+DE+UM+BRASILEIRO+APAIXONADO+PELAS+CURVAS.html>
- Niemeyer, O. (2000). *As curvas do tempo: As memórias de Oscar Niemeyer*. Londres: Phaidon. (Trabajo original publicado en 1975).
- Russo, R., Villa-Lobos, D. y Bonfá, M. (1985). Será. En *Legião urbana, Legião urbana* [disco de vinilo]. Manaus: EMI-Odeon Brasil.

3. N. del T.: "Gran nudo".

4. N. del T.: "Nos perderemos entre monstros da nossa própria criação./ Serão noites inteiras, talvez por medo da escuridão".

5. N. del T.: "Será só imaginação,/ será que nada vai acontecer,/ será que é tudo isso em vão,/ será que vamos conseguir vencer".

Bitácora



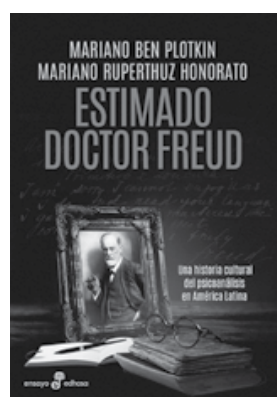


## El perdón y sus límites: Una aproximación psicoanalítica

**Alberto Cabral**

El libro se propone hacer un aporte a un debate al que los psicoanalistas nos incorporamos tardíamente. Profundiza en las dimensiones subjetivas del perdón, en sus condiciones y límites, desplegando conceptualizaciones novedosas y herramientas clínicas que contribuyen a resolver algunos de los impasses con los que tropiezan los estudiosos de otras disciplinas. *Posición subjetiva, deseo inconsciente, goce, represión y juicio de condena* son algunos de los conceptos que el autor revisita para abordar el espesor de una problemática compleja. El análisis de casos clínicos cuestiona abordajes ideologizados que –en algunos colegas– alientan deslizamientos en la dirección de la cura. En una época marcada por excesos de violencia, el autor nos advierte que el perdón, en sus versiones trivializadas en el ámbito político-jurídico, puede alentar propuestas de reconciliación que mal disimulan propuestas de impunidad. (Analía Wald)

**Buenos Aires: Teseo, 2020**



## Estimado Dr. Freud: Una historia cultural del psicoanálisis en América Latina

**Mariano Ben Plotkin y Mariano Honorato Rupertuz**

Como dicen los autores: “Freud siempre estuvo interesado por conquistar tierras vírgenes para el psicoanálisis, y difundir el psicoanálisis en tierras y culturas lejanas”.

El libro recorre los orígenes del psicoanálisis en Latinoamérica, quiénes fueron sus representantes y cuáles fueron los aportes que realizaron los pioneros. Germán Greve Schlegel, Fernando Allende Navarro, Ignacio Matte Blanco, Juan Marín y Alejandro Lipschutz, de Chile; Arthur Ramos, Porto Carrero, Durval Macondes y Gastão Pereria da Silva, de Brasil; Eduardo Krapf, Jorge Thenon, Emilio Pizarro Crespo, Neri Rojas y Gregorio Bermann, de Argentina; y Honorio Delgado, del Perú, son algunas de estas personalidades.

Las fuentes se basan en los libros de autores latinoamericanos que Freud se llevó a Londres en el momento del exilio y luego pasaron a formar parte de su biblioteca. Se examinan las dedicatorias que tenían dichos libros y también la correspondencia que mantenía Freud con colegas latinoamericanos.

El libro es a su vez un aporte importante que da cuenta de cómo el psicoanálisis se difundió a través de las fronteras, extendiendo no solo su geografía, sino también la posibilidad de incluir en su desarrollo otras culturas. (Laura Katz)

**Buenos Aires: Edhasa, 2017**



## La grande bellezza

**Paolo Sorrentino**

Laureadísima, Oscar a la Mejor Película Extranjera en 2014, *La grande bellezza* trata sobre la vida misma. Un retrato ácido de la alta sociedad romana contemporánea es el pintoresco escenario de fondo para las reflexiones de Jep Gambardella, protagonista de flamantes 65 años, (aún) en búsqueda de la gran belleza.

Dos movimientos pueden apreciarse. Uno seduce nuestros ojos con escenas que condensan una estética sublime y extasiante, que va despertando los sentidos y capturando al espectador en recorridos por la ciudad de Roma, su historia, arte y monumentos, sus romanos habitantes. El otro llega como un susurro, a través de los diálogos y pensamientos del protagonista, y nos trae –a contrapelo– la marca de la palabra en subtítulos (o entre líneas) contundentes, precisos y preciosos, que van *in crescendo* tornándose ruido.

El manejo de los tiempos y contrapuntos desacomoda al desprevenido para situarlo en su propia existencia, tocando cada corazón en su singularidad. Bellísima invitación para pensar (freudianamente) en la transitoriedad. (Abigail Betbedé)

**Italia, Francia: Medusa Film, Indigo Film, Babe Films, Pathé, 2013**



## Sobre algunas de las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana: Historias e ideas de un pasado reciente

**Daniel Gil**

A su conocido trabajo como teórico del psicoanálisis e infatigable explorador de la subjetividad del siglo XXI, Daniel Gil añade ahora este libro escrito durante el aislamiento impuesto por la pandemia de Covid-19.

Nos ofrece un texto que surge de su “perplejidad e incertidumbre”, y de su libre discurrir, que lo lleva de lo individual a lo social y a ese punto álgido en el que, para la masa, la ficción es realidad. Indaga sobre algunos aspectos “normales” de la vida cotidiana en los que devela la acción de la desmentida, con ejemplos atractivos de la propaganda y el cine.

Analiza el modo en el que se instituyen las relaciones entre lo *diferente* y lo *diverso*. Rescata lo *diferente* de la connotación jerárquica que se le asocia y la afectación de ese imaginario sobre la dimensión simbólica.

Aborda el tema del Mal en diálogo con la filosofía, realizando un recorrido a través de conceptos imprescindibles. Al profundizar en antinomias y paradojas, entre amor y odio en las luchas por los ideales de justicia y libertad, nos enfrenta a preguntas inquietantes. Las deja abiertas y nos convoca, así, a la posición ética de sostenerlas, trabajarlas y asumirlas en tanto psicoanalistas comprometidos con nuestra época, sus inequidades y sus violencias. (Laura Verissimo de Posadas)

**Montevideo: El Pago, 2020**

# Autores en este número

---

**Ane Marlise Port Rodrigues**  
*anemprodrigues@gmail.com*

Médica psiquiatra y psicoanalista. Miembro titular con función didáctica y docente de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Psicoanalista de niños y adolescentes. Profesora de cursos de especialización del Centro de Estudos Luís Guedes (CELG), de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

---

**Camila Jourdan**  
*camila.jourdan@gmail.com*

Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidade do Estado de Rio de Janeiro (UERJ). Magíster y doctora en Filosofía. Postdoctorado en Filosofía Política en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Actualmente investiga en la interfaz entre filosofía del lenguaje y política. Autora del libro *2013: Memórias e resistências* (Hedra, 2020).

---

**Carla Rodrigues**  
*carla.ifcs@gmail.com*

Filósofa, profesora del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Investigadora del programa de postgraduación de Filosofía del Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) de la UFRJ y becaria de la Fundación de Amparo à Pesquisa do Estado de Rio de Janeiro (Faperj).

---

**Cláudia A. Carneiro**  
*claudiacarneiro@hotmail.com*

Miembro asociado de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Magíster en Psicología Clínica y Cultura por la Universidade de Brasília (UnB). Es miembro del equipo editorial de la sección Vértice de *Calibán - RLP* y del consejo editorial de *Alter - Revista de Estudos Psicanalíticos*, de la SPBsb.

---

**Eduardo de São Thiago Martins**  
*dr.eduardostmartins@gmail.com*

Psicoanalista y miembro asociado de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Psiquiatra del Instituto de Psiquiatria da Universidade de São Paulo (USP), donde colabora como coordinador de actividades teórico-clínicas en el Núcleo de Psicoanálisis del Servicio de Psicoterapia.

---

**Elizabeth Palacios**  
*elipalacios2609@gmail.com*

Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Cochair por Europa del Comité de Familia y Pareja de la International Psychoanalytical Association (IPA). Fundadora de la Asociación Aragonesa de Investigación Psíquica del Niño y el Adolescente (Aaipna). Autora de diversos libros sobre psicoanálisis de niños, adolescentes, pareja y familia.

---

**Gladys Franco**  
*laletraescrita@gmail.com*

Expresidenta (2018-2020) de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), exdirectora del Centro de Intercambio (2004-2006) y del Instituto (2010-2012) de APU. Coorganizadora de las Jornadas de Literatura y Psicoanálisis. Escritora. Escribe poesía, narrativa y crítica literaria. Ganadora del premio Comunidad y Cultura (2014) de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Colaboradora de *Calibán - RLP*.

---

**Jaime Szpilka**  
*jaimeszpilkaz@gmail.com*

Expresidente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y exvicepresidente de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Autor de innumerables publicaciones y libros, como *Bases para una psicopatología psicoanalítica* (Kargieman, 1973), *La realización imposible* (Trieb, 1979), *La cura psicoanalítica* (Tecnipublicaciones, 1988) y *La Tzibeles* (MenteCata, 2013), entre otros.

---

**Jani Santamaría Linares**  
*jani1Opp20@gmail.com*

Psicoanalista didacta de niños y adolescentes de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Miembro del Board de la International Psychoanalytical Association (IPA) por América Latina (2019-2021). Chair del International Bion 2022, México. Exdirectora de Comunidad y Cultura (2016-2018) de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal).

---

**Julio Ortega Bobadilla**  
*juliusob@gmail.com*

Psicólogo, psicoanalista y filósofo. Miembro de la Sociedad Freudiana de la Ciudad de México. Profesor investigador de la Universidad Veracruzana (UV). Miembro de la International Psychoanalytical Association (IPA) y de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Director de la revista *Carta Psicoanalítica*.

---

**Laura Marina Panizo**  
*laura.m.panizo@gmail.com*

Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Se especializa en el área de la antropología de la muerte. Su investigación actual trata sobre los detenidos desaparecidos de la dictadura de Augusto Pinochet y depende del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt) de Chile (2019).

---

**Laura Palacios**  
*laurapalacios7@gmail.com*

Psicoanalista y escritora. Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Publicó ensayos en revistas, blogs y libros, como *Hadas: Una historia natural* (Clarín-Aguilar, 1993), *Provincia de Buenos Aires* (Beatriz Viterbo, 2005) y *El bolero: Canto a la felicidad clandestina* (Leviatán, 2016), entre otros.

---

**Liana Albernaz de Melo Bastos**  
*lianaambastos@globo.com*

Miembro efectivo de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Profesora de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Magíster en Teoría Psicoanalítica de la UFRJ. Doctora en Ciencias Humanas y de la Salud de la Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Autora de diversos libros y artículos.

---

**Luis Campalans Pereda**  
*luiscampalans@gmail.com*

Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Autor de *Transmisión del psicoanálisis: Formación de analistas* (Psicolibro, 2012) y *Deseo: Concepto fundamental* (Psicolibro, 2018). Coautor de *Seria trágico, se não fosse cómico* (Civilização Brasileira, 2005) y *Psicoanálisis, ficción y clínica* (Letra Viva, 2014). Publicó artículos en diversas revistas de psicoanálisis.

---

**Magda Khouri**  
*magdakhouri@uol.com.br*

Psicoanalista, miembro asociado de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Exdirectora de Comunidad y Cultura de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) (2015-2016) y exdirectora de Atención a la Comunidad de la SBPSP (2017-2020). Coorganizadora del libro *A trama das cidades* (Casa do Psicólogo, 2009).

---

**María Teresa Ciudad Reynaud**  
*teresa.ciudad@hotmail.com*

Psicóloga con especialidad en Clínica por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUC-Perú) y profesora de la maestría de Estudios Teóricos de Psicoanálisis de la PUC-Perú. Expresidente y analista con función didáctica de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Exdirectora y profesora del Instituto de la SPP.

---

**Mariano Horenstein**  
*www.marianohorenstein.com*

Director del Instituto de Formación de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). Exeditor en jefe de *Calibán - RLP*. Autor de *Psicoanálisis en lengua menor* (Viento de Fondo, 2016) y *Brújula y diván: La necesaria extranjería del psicoanálisis* (Viento de Fondo, 2020). Obtuvo el premio de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), el E. Hayman Award, el premio Ángel Garma y el Lucian Freud.

---

**Montse Morcate**  
*www.montsemorcate.com*  
*montsemorcate@ub.edu*

Doctora en Bellas Artes, artista, investigadora y profesora de Fotografía en la Universidad de Barcelona (UB). Tanto su trabajo de investigación como de creación abordan la representación de la enfermedad, la muerte y el duelo.

---

**Pablo Santander**

pablosantander1234@gmail.com

Miembro titular con función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Chilena (APCh). Exvicepresidente (2014-2016), exsecretario (2012-2014), exsecretario del Consejo (2014-2016) y excoordinador del Comité de Selección (2016-2018). Docente y miembro del Consejo del Instituto. Exrepresentante de Latinoamérica en el *board* de la International Psychoanalytical Association (IPA) (2017-2019).

---

**Paola Amendoeira**

paolamendoeira@gmail.com

Miembro asociado de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb) y docente del Instituto de Psicoanálisis Virgínia Leone Bicudo. Compone el Subcomité de la International Psychoanalytical Association (IPA) para la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el Intercomité de Racismo y Preconcepción de la IPA. Editora de *Associação Livre*, de la SPBsb.

---

**Pedro Colli Badino de Souza Leite**

pedrocolli@gmail.com

Miembro asociado de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Miembro del Núcleo de Psicoanálisis del Instituto de Psiquiatría del Hospital de Clínicas de la Facultad de Medicina de la Universidade de São Paulo (USP).

---

**Ricardo Carlino**

ricarlin@gmail.com

Exdocente de la Cátedra de Salud Mental de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro titular de la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) y de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Actual director científico de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal).

---

**Rodrigo Lage Leite**

rodrigolageleiter@gmail.com

Psicoanalista, miembro asociado de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) y psiquiatra del Instituto de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de la Universidade de São Paulo (USP). Autor del libro *O búfalo no laranja* (Patuá, 2018).

---

**Rosa Jaitin**

jaitin@icloud.com

Psicoanalista de grupo, pareja y familia, Profesora Asociada de la Université de Paris Descartes, Secretaria Association Internationale de Psychanalyse de Couple et Famille (AIPCF), Secretaria Relaciones Internacionales Societé Française de Thérapie Familiale Psychanalytique (SFTFP), Directora Científica Association de la Psychanalyse des liens (Apsylien), Miembro Fédération Française de Psychanalyse de Groupe (FAPA), autora de diversos libros y artículos psicoanalíticos.

---

**Susana Muszkat**

sumuszkat@gmail.com

Miembro efectivo y docente de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) y miembro del Comité Internacional de Psicoanálisis de Familia y Pareja (COFAP) de la International Psychoanalytical Association (IPA). Autora del libro *Violência e masculinidade* (Casa do Psicólogo, 2011) y coautora de *Violência familiar* (Blucher, 2016).

---

**Vera L. C. Lamanno Adamo**

viamannoadamo@gmail.com

Miembro de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) y de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas (SBP-camp). Doctora de la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Autora de *Trabalho do negativo* (Casa do Psicólogo, 2014), *Vivendo na fronteira* (Appris, 2017) y *Em cantos de vida encantos de morte* (Penalux, 2019).

---

**Vladimir Safatle**

vsafatle@yahoo.com

Filósofo, profesor libre-docente de la Universidade de São Paulo (USP). Coordinador del Laboratorio de Investigaciones en Teoría Social, Filosofía y Psicoanálisis (LATES-FIP). Autor de libros como *Cinismo e falência da crítica* (Boitempo, 2008), *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (Autêntica, 2016) y *Maneiras de transformar mundos* (Autêntica, 2020).



# Lineamientos para los autores

*Calibán* es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en *Argumentos* deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de "doble ciego" por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación. El Comité Editor se reserva el derecho de no hacer público los informes y conceptos de evaluación de los trabajos recibidos. El Equipo Editor tendrá la decisión final acerca de la publicación o no de un trabajo, a partir del criterioso análisis de las evaluaciones.
4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a [editorescaliban@gmail.com](mailto:editorescaliban@gmail.com) y a [revista@fepal.org](mailto:revista@fepal.org) en dos versiones:
  - A) Artículo original con nombre del autor, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 50 palabras.
  - B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.  
Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 6.500 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.
6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto.  
Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en [www.fepal.org](http://www.fepal.org).
7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras, junto con su traducción al inglés.
8. Deberán agregarse descriptores del listado alfabético de términos del Tesauro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, en el idioma original del artículo y en inglés, que está disponible en <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>
9. En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.

---

**En tapa y contratapa:**

Oscar Muñoz

*Cortinas de baño, 1985-1986*


**En retiraciones:**

Oscar Muñoz

*Línea del destino, 2006*

*Narcisos, 1995-2011*





**Argumentos: Lo efímero**

*Textual: Una conversación con **Caetano Veloso**  
El Extranjero*

*Vórtice: **Olvidar-desaparecer***

*Dossier: Vuelta a la muerte*

*Incidente: **Cromatismos normatizadores**  
De Memoria*