

A photograph of a person lying on their back on a large, weathered log that spans across a body of water. The scene is captured at sunset or sunrise, with a soft, golden light reflecting off the water and the sky. The person is wearing a dark, sleeveless top and shorts. The background shows a vast expanse of water and a sky filled with wispy clouds, with the sun low on the horizon. The overall mood is serene and contemplative.

Tradición / Invención

Volumen 10, Nº 1, Año 2012



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis





Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Volumen 10, Nº 1, Año 2012

ISSN 2304-5531

Publicación oficial de FEPAL
(Federación Psicoanalítica de América Latina)

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.
revista@fepal.org
Tel: 54 2707 7342. Telefax: 54 2707 5026.

Staff

Editores

Mariano Horenstein (Argentina) Editor
Laura Verissimo de Posadas (Uruguay) Editora suplente

Ana Maria Andrade de Azevedo (Brasil) Editora asociada
Zelig Libermann (Brasil) Editor asociado suplente

Comisión Ejecutiva

Jorge Bruce (Perú), Alberto Cabral (Argentina-Editor de sección *Vértice*), Gloria Gitaroff (Argentina-Editora de sección *Argumentos*), Admar Horn (Brasil), Marta Labraga de Mirza (Uruguay-Editora de sección *Ciudades Invisibles*), Fernando Orduz (Colombia), Jean Marc Tauszik (Venezuela-Editor de sección *Clásica & Moderna*), Raya Angel Zonana (Brasil)

Consejo de editores regionales:

César Luís de Souza Brito (SPPA), Helena Surreaux (SBPPA), Candida Holovko (SBPSP), Viviane Frankenthal (SBPRJ), Maria Arleide da Silva (SPR), Miriam Catia Bonini Codorniz (SPMS), Claudia Borensztein (APA), Cristina Bisson (APdeBA), Eduardo Kopelman (APC), Rosa Amaro (SPM), Mabel Sapino (APR), Julia Braun (SAP), Marta Labraga de Mirza (APU), Marta Guzmán (APCH), Jorge Bruce (SPP), Carlos Gómez-Restrepo (Socolpsi), Rómulo Lander (SpdeC), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Adriana Lira (APG).

Colaboradores: Natalia Mirza (APU), Noemí Chena (APC), Andrea Escobar Altare (Socolpsi), Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Regina Weinfeld Reiss (SBPSP), Sandra Lorenzon Schaffa (SBPSP), Osvaldo Canosa (APA), Verónica Ester Díaz (APdeBA), Agustina Fernández (APA), Adriana Yankelovich (APdeBA).

Traducción y revisión: Denise Mota, Mauricio Erramuspe, Noemí Chena, Inês Zulema Sucar, Abigail Betbede, Noemí Ink de Vila, Haroldo Pedreira

Corrección: Denise Mota, Mauricio Erramuspe

Diseño: Di Pascuale Estudio [www.dipascuale.com]



Federación
Psicoanalítica
de América Latina

Comisión Directiva

Presidente

Leopold Nosek
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)
Suplente: Claudio Rossi
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

Secretaría General

Maria Elisa Franchini Pirozzi
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)
Suplente: Marina Kon Bilenky
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

Tesorero

Pedro Aguilar
(Asociación Psicoanalítica Argentina)
Suplente: Judith Golschmidt de Schevach
(Asociación Psicoanalítica Argentina)

Coordinador Científico

Carlos Ernesto Barredo
(Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires)
Suplente: Elizabeth Chapuy
(Asociación Psicoanalítica de Córdoba)

Coordinador de Niños y Adolescentes

Roberto Miguel Scerpella
(Sociedad Peruana de Psicoanálisis)
Suplente: Sara Flores
(Sociedad Peruana de Psicoanálisis)

Directora de Publicaciones

Silvia Wajnbuch
(Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires)
Suplente: Gloria Gitaroff
(Asociación Psicoanalítica Argentina)

Directora de Sede

Fedora Espinal de Carbajal
(Asociación Psicoanalítica del Uruguay)
Suplente: Cristina Fulco
(Asociación Psicoanalítica del Uruguay)

Directora del Consejo Profesional

Ruth Axelrod
(Asociación Psicoanalítica Mexicana)
Suplente: Marco Antonio Dupont Villanueva
(Asociación Psicoanalítica Mexicana)

Directora ad-hoc de Comunidad y Cultura

Fedora Espinal de Carbajal
(Asociación Psicoanalítica del Uruguay)

- 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 sólo con la autorización expresa y por escrito de los editores.
- Los editores han hecho todo lo posible para contactarse con los poseedores de los *copyrights* de las imágenes usadas. Si usted es responsable de alguna de las imágenes y no nos hemos puesto en contacto, por favor, comuníquese con nosotros a nuestro correo.

Índice

6	Editoriales
7	Nuestro antropófago, Calibán! <i>por Leopold Nosek</i>
10	Calibán: un nuevo desafío <i>por Ana Maria Andrade de Azevedo</i>
12	Manifiesto Calibán <i>por Mariano Horenstein</i>
19	Argumentos
20	Trayectos posibles entre la invención y la tradición <i>por Cláudio Laks Eizirik</i>
27	El jarrón y las semillas de girasol. Apuntes para una tradición por venir <i>por Mariano Horenstein</i>
39	Revisando la transición del Freud neurólogo al Freud psicoanalista <i>por Raúl Miranda Arce</i>
49	La invención de la tradición <i>por Alejandro Rojas-Urrego</i>
55	Tradición, madre de la invención <i>por Claudio Rossi</i>
66	Tradición/Invención <i>por Marcelo Viñar</i>
78	El extranjero
80	La diferencia <i>por Diana Sperling</i>
88	Textual
90	Balbuceo teórico y discurso fragmentario <i>Entrevista a Hugo Achugar</i>

106	Vórtice: La transmisión del psicoanálisis
108	Transmisión y enseñanza: una antigua tensión en busca de nuevas respuestas <i>por Alberto C. Cabral</i>
114	Mejores condiciones para la experiencia del inconsciente <i>por Abel Fainstein</i>
118	Cambio cultural y formación psicoanalítica (Jornadas de institutos de Fepal)
121	“Informe de un perturbado” (Antes de Berlín)
122	El Instituto de Berlín o la formación “a la prusiana”
123	Berlín y la ambivalencia freudiana
124	Después de Berlín
127	Solidificar la identidad institucional <i>por Catalina Bronstein</i>
128	Hacer tope a la repetición <i>por Magdalena Filgueira</i>
130	La orientación del desamparo <i>por Admar Horn</i>
132	La palabra, no el grado: proceso y <i>cursus</i> en la formación psicoanalítica <i>por Leopoldo Bleger</i>
134	Dossier: Arte contemporáneo
137	El fin de los pasaportes <i>por Demián Orosz</i>
145	Contra el arte latinoamericano <i>por Gerardo Mosquera</i>
154	Viajes culturales, modernidades y anacronismos <i>por Andrea Giunta</i>
160	Pintarás el mundo <i>por Lucrecia Palacios Hidalgo</i>

175	Entrevista a Philip Larratt-Smith
180	Entrevista a Paulo Nazareth
185	Entrevista a Runo Lagomarsino
189	Manifiesto Antropófago <i>por Oswald de Andrade</i>
193	Clásica & moderna
194	José Bleger y su encuadre dialéctico: vigencia actual <i>por Haydée Faimberg</i>
204	Ciudades Invisibles
206	Ciudades de papel. Pa(i)sajes imaginarios <i>por Marta Labraga de Mirza</i>
208	El psicoanálisis en una megalópolis <i>por Marcio Giovannetti</i>
212	De memoria
214	“Un país como el suyo”. André Green: un testimonio comprometido <i>por Jorge Bruce</i>
220	Bitácora

Editoriales



Nuestro antropófago, Calibán!

No polemizan. Y no quieren persuadir ni ser persuadidos, no piensan en ganar o en perder.

Están de acuerdo en una sola cosa; saben que la discusión es el no imposible camino para llegar a una verdad.

Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar.

JORGE LUIS BORGES, *El principio* (1984)

Es con el sentimiento de una tarea cumplida que saludo el nacimiento de la nueva revista latinoamericana. Como director de Publicaciones en la gestión de Marcelo Viñar en 2002 edité la revista. En esa tarea comenzó a madurar en mí la idea de la necesidad de un período mayor de permanencia del editor. El cambio cada dos años imposibilitaba la creación y mantenimiento de una política editorial coherente. Fue entonces cuando comencé a presentar la propuesta de crear una política editorial y científica creativa y expresiva de nuestra identidad.

Luego, como representante latinoamericano en la Dirección de la IPA, al participar de las reuniones de la Fepal, presenté formalmente esta propuesta que resultó en el cambio de estatutos en 2010. Indicados por la Asamblea de Presidentes de la Fepal, tres editores –uno por cada región de la federación– cuidarán de la revista por un período de seis años. Cada dos años uno de los editores será sustituido asegurando así la renovación y también la constancia editorial. Habrá tres números anuales, lo necesario para la indexación de la revista.

La organización de la Asociación Psicoanalítica Internacional divide su administración y política científica en tres regiones: América del Norte, Europa y América Latina. Los organismos de poder son compartidos entre las regiones de manera igualitaria. Desde hace poco también tenemos una nueva región en estado embrionario, Asia, que todavía no está en ese sistema de rotación. Ocurren problemas interesantes con países como Israel, Sudáfrica, Australia, etc. ¿A qué región pertenecen? Siempre insisten y terminan como parte de Europa. Es sintomático y comprensible, son factores de la historia y de la familiaridad cultural, relaciones complejas entre periferias y metrópolis... ¿No será también para donde se dirige nuestra mirada espontáneamente? Eso me llevará a las consideraciones que siguen.

La Federación Americana, la APsA, tiene una larga historia. Fundada casi simultáneamente con la IPA, tiene independencia organizativa, al contrario de la EPF, Federación Europea, y de la Federación Latinoamericana, la Fepal. Tiene sus propios criterios de formación analítica y los administra de forma

independiente. Realiza dos congresos anuales y su influencia es bastante fuerte. La EPE, a pesar de no administrar criterios de formación, también tiene una larga tradición y realiza un congreso científico anual. Aún sin pretender el tener actuación política, su papel creador y difusor de teorías y prácticas clínicas es incuestionable.

Nuestra federación, la Fepal, es la más nueva y la que tiene un papel orgánico más reciente en la organización internacional. Solo a partir de los años 90 tuvo su estatuto equiparado a los de las otras regiones. Pero eso rige solo en el aspecto formal puesto que nuestra organización es más frágil, tenemos problemas de integración entre analistas de lengua portuguesa y de lengua española, tenemos una larga historia colonial y no somos vistos como creadores de teoría o como referencia clínica, aunque nosotros posiblemente no nos veamos así. En el Consejo Directivo actual consideramos como nuestro papel el de reforzar la organización regional latinoamericana para que pueda ser un vehículo importante en la difusión de nuestras ideas y de nuestra práctica.

Hasta hace poco tiempo, las teorías psicoanalíticas batallaban por el papel de verdad única. En ese debate, los latinoamericanos muchas veces fuimos vistos como poco rigurosos, haciendo una difusión inconsciente de las ideas llegadas de las metrópolis del conocimiento, que aquí sufrían una serie de deformaciones. Nuestro lastimado amor propio, hasta cierto punto, refrendaba esos juicios. Es innegable el papel creador de los centros más tradicionales pero ciertamente tenemos nuestra historia y también una práctica original pronta para participar del debate institucional internacional. Yo diría que tenemos una visión que tiende más al sincretismo, leemos la literatura francesa, la escuela británica y es común que podamos leer en inglés, en francés y en español. Hacemos eso desde la escuela superior y de esa manera lo que sería una fragilidad, por no atenernos al rigor de una escuela, se puede revelar como una ventaja y propiciar una mayor libertad de pensamiento.

Hoy una idea de una verdad revelada no se sustenta más, aún cuando ese acontecimiento sea mediado por las religiones o por la razón iluminista. Son tiempos que requieren pensamiento crítico y creativo. El mundo de la tradición vive una crisis, los tiempos nos cuestionan y, como todas las disciplinas humanas, no tenemos respuestas prontas. Heredar una tradición es un síntoma relacionado a un ajuste. La tradición psicoanalítica, para que nos podamos apropiarnos de ella, requiere un arduo trabajo. Solamente de este modo podremos tener un seguro de donde podrán surgir las preguntas que harán posible que nazca el pensamiento necesario para los desafíos del presente. Tenemos un piso propio para seguir con las preguntas sin permanecer nostálgicos de los tiempos en que el mundo era otro y el desafío era la histeria.

Pensamos que la revista tiene un papel fundamental en los desafíos que tenemos por delante. Su nombre de bautismo, *Calibán*, se refería a lo universal en Shakespeare, al personaje de *La tempestad* que balbucea y a lo particular de la tradición latinoamericana. Ejemplifico recordando la visión antropofágica del modernismo brasileño, en la que Oswald de Andrade decía que la metrópolis, debidamente degustada, se vuelve nuestra carne. Al final, el psicoanálisis, como un conocimiento que no frecuenta solo el consciente, solo se vuelve nuestra posesión cuando se convierte en nuestra carne. ¿No es eso lo que pretendemos

en nuestras formaciones como psicoanalistas? ¿No es eso lo que pretendemos que nuestras instituciones propicien?

Creemos también que la revista tiene un papel fundamental en la Fepal para contribuir a nuestra unión y diálogo. Esperamos que ayude a madurar nuestro pensamiento psicoanalítico y a divulgarlo de modo que podamos presentarnos cada vez más delante de nuestros pares con nuestra realidad. Si por un lado nuestra tradición es más reciente y también trabajamos en centros con grandes crisis sociales, por otro no estamos aún sometidos a políticas estatales de salud o de seguros privados de salud. No estamos en mejores o peores condiciones, solo somos específicos y nuestra originalidad merece que cuidemos de ella. Las complejas relaciones entre lo particular y lo universal están en el centro del pensamiento psicoanalítico: ¿cómo articulamos lo singular del gesto clínico con la generalización que preside el nacimiento de la teoría? ¿En qué contexto cultural se realiza esa tarea?

Así, la revista *Calibán* pretende estar en búsqueda de nuestro *zeitgeist*, el espíritu del tiempo. Pretende dialogar con nuestros pares de las disciplinas humanas que encuentran el mismo desafío de los tiempos actuales, acompañar la subversión que las artes deben tener para mantener su ética y mantener en suspenso el carácter científico, estético o ético con el que nuestro hacer clínico nos interroga. Será una revista donde la forma ensayo tendrá acogida y, a pesar de no pretender tener un carácter positivista, todas las tendencias del pensamiento, en la medida en que se presenten, tendrán su lugar para que un amplio debate pueda ocurrir realmente.

Quería terminar recordando un comentario de Roberto Schwarz, crítico literario brasileño, que en su ensayo *Leituras em competição*, sobre el interés de estudiosos de las metrópolis intelectuales en relación a la obra literaria de Machado de Assis, dijo: “Sin ilusiones, comentando un intento de divulgar los escritores brasileños en Francia, Mário de Andrade observaba que nuestro arte sería más apreciado en el mundo si la moneda nacional fuese fuerte y tuviéramos aviones de bombardeo. Como no era el caso, íbamos creando una literatura de calidad hasta sorprendente, que permanecería oscura para el uso externo”. Su artículo comenta luego cómo eso cambió y las formas contradictorias como esa llegada del arte brasileño al exterior se viene haciendo. El comentario de Mário de Andrade al cual Schwarz se refiere es de 1939. ¿Puede ser que, aún de modo desigual y contradictorio, ese tiempo haya llegado para nosotros, los psicoanalistas?

En estos tiempos de crisis económicas, sociales y de paradigmas de pensamiento, en los que el psicoanálisis también participa de las perplejidades que enfrentamos, creo que solo podemos saludar *Calibán*, esta nueva criatura que nace. *Calibán* hablará portugués y español, para hacerse presente entre nosotros, e inglés, para presentarnos al mundo. Termino deseando que podamos tener la fuerza de espantar las brujas, que en los cuentos de hadas gustan de presentarse en los nacimientos, y que *Calibán* crezca fuerte, aprenda, ame y sea amado, tenga una larga vida y sea útil a su comunidad. ¡Felicidades!

Calibán: Un nuevo desafío

Es con enorme satisfacción que escribo este editorial para el primer número de la Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, *Calibán*.

Sin duda alguna, esta revista es fruto de una larga “gestación” en la que, últimamente, participamos como “gestores” Leopoldo Nosek, los presidentes de las Sociedades Latinoamericanas, Mariano Horenstein y yo. En este período que lleva ya casi dos años, fuimos muchas veces invadidos por dudas, temores e incertidumbres que se desvanecieron cuando, en un encuentro más íntimo aquí en San Pablo para comenzar a planificar la revista, nos contagiarnos del enorme entusiasmo de Leopoldo Nosek y de las innovadoras ideas de Mariano Horenstein, quien nos encantó con las innumerables posibilidades que vislumbraba.

Calibán se transformó entonces en un bebé consistente que debería nacer en oportunidad del Congreso de la Fepal, en San Pablo, ocasión en la que la nueva Directiva de la federación sería electa. Su proyecto y su ejecución se deben principalmente a Mariano Horenstein, al que todos los integrantes del equipo le agradecemos.

En América Latina representamos más que una región o subcontinente porque, además de América del Sur, integran nuestra Federación las sociedades de México y las de toda América Central. Como tal, nos constituimos en el mayor grupo de psicoanalistas de la IPA no solo en número sino como el que más crece internacionalmente. Formamos no solo un grupo psicoanalítico en crecimiento sino también un grupo que valora la cultura y la producción latinoamericana como un todo. Un grupo muy heterogéneo, diverso y plural lo que, lejos de presentarse como un defecto, es una enorme cualidad.

Nuestra producción frecuentemente criticada o poco valorada internacionalmente, a veces despreciada hasta por nosotros mismos, es mayoritariamente creativa e innovadora. Publicamos mucho pero casi siempre nuestras publicaciones en portugués o español quedan restringidas a nuestro continente o incluso al país de origen del autor.

Sabemos también que no todo el mundo de la publicación internacional concuerda con nuestras perspectivas teóricas y trabajo clínico psicoanalítico. Somos muchas veces menospreciados o señalados como poco precisos en nuestros trabajos.

Es tal vez verdad que no todos los latinoamericanos comparten el rigor inglés o la cientificidad estadounidense. Posiblemente también sea verdad que

nuestra historia, coloreada por el colonialismo, por la búsqueda de liberación y por los ideales democráticos, haya contribuido a convertir nuestras aproximaciones al Psicoanálisis, nuestra producción teórica y trabajo clínico en algo muy peculiar y singular.

Nuestro trabajo psicoanalítico, así como la cultura latinoamericana, desde mi punto de vista, revelan una intensa y viva realización que se caracteriza por la sensibilidad, la habilidad clínica y la constante lucha en busca de lo nuevo.

Creo y espero que *Calibán* pueda ser vista no solo como una revista más, sino como el espejo de la producción cultural y psicoanalítica de América Latina, como un espacio y un lugar creado para que todos nuestros colegas puedan sentirse representados y presentados ante la comunidad internacional.

Muchas gracias desde ya por el apoyo y la colaboración.

Manifiesto Calibán

Alguien podría decir que ya hay muchas revistas psicoanalíticas, suficientes, incluso más de las que pueden sostenerse. Podríamos argumentar que jamás “sobra” una publicación: siempre es un público nuevo el que inaugura, un deseo nuevo el que vehiculiza, un nuevo incentivo a la escritura y a la puesta a punto del oficio clínico entre y ante otros. Pero igualmente cabe justificar este relanzamiento de la Revista Latinoamericana de Psicoanálisis con el agregado de un nombre, un formato y una periodicidad novedosos.

Existe alrededor de una treintena de revistas de psicoanálisis en Latinoamérica, sólo contando las editadas por sociedades de Fepal. Algunas no editan ninguna, otras hasta tres. Por lo general son deficitarias en términos económicos y restringidas al ámbito local en su difusión. Ninguna de ellas ha logrado hasta el momento un lugar referencial, de auténtica plataforma global de discusión del psicoanálisis latinoamericano y del psicoanálisis contemporáneo leído en clave latinoamericana. Ninguna de ellas ha podido constituirse en un escaparate a partir del cual mostrar a analistas de otras regiones nuestra producción.

Por limitaciones en su formato y periodicidad, la Revista Latinoamericana tampoco ha logrado ocupar ese lugar y no ha tenido hasta el momento la difusión que merecía. ¿Podrá hacerlo ahora? Esa y muchas otras preguntas nos rondan. ¿Puede una revista “oficial” ser creativa y saludablemente irreverente? ¿Puede asumir riesgos que, sea por falta de coordinación o exceso de corrección, están por lo general ausentes en los proyectos editoriales institucionales? ¿Puede sorprender al lector, lograr que esté atento a la aparición del próximo número, generar el deseo de comprarlo y de leerlo? Se verá. Los cambios en los estatutos, la extensión y rotación en la tarea de los editores y la relativa independencia de las conducciones políticas de Fepal, aspiran a generar una verdadera política editorial y propulsar una publicación que aprenda número a número, que no esté comenzando de nuevo en cada gestión.

Los analistas latinoamericanos no nos leemos demasiado entre nosotros y solemos encandilarnos más con lo producido en las metrópolis. Esperamos que esta revista encarne –de manera abierta y plural pero también crítica y rigurosa– esa hasta ahora no suficientemente desarrollada plataforma de encuentro y discusión, de destilado incluso, de un psicoanálisis pensado desde Latinoamérica. Y que lo haga desde la saludable mixtura figurada en el nombre de la revista, pues este primer número de **Calibán-Revista Latinoamericana de Psicoanálisis** implica tanto un gesto de *invención* como otro que honra la *tradición* de la Revista Latinoamericana.

Toda publicación se dirige a un grupo de lectores, en este caso la comunidad psicoanalítica latinoamericana. Pero también toda publicación *construye* sus lectores. Esta revista supone un lector activo, impertinente con los textos, un lector trabajador. Como contraparte, los editores nos obligamos a pensar en ellos tanto o más que en los autores y su necesidad (que quizás guarde una íntima relación con nuestra disciplina) de publicar sus ideas y testimoniar acerca de su clínica. Nos proponemos confeccionar una revista atractiva tanto en su gráfica como en sus contenidos, interesante, que aprenda a descubrir y alojar lo nuevo que se produzca en nuestra región.

En sus múltiples formulaciones, el par tradición-invencción ha atravesado buena parte de nuestros encuentros latinoamericanos y es el foco temático del Congreso de este año y, por ende, de este primer número de **Calibán**.

Borges decía que en Occidente, de algún modo, todos éramos judíos y griegos. Esa herencia, cocinada en el caldo fértil del multiétnico y agonizante Imperio Austrohúngaro ha sido la fragua de nuestra disciplina. Fue a partir de cierto mestizaje que se constituyó la Viena freudiana y, por lo general, es a partir de la cruce y el mestizaje que las ideas se acuñan y las especies evolucionan.

Referencias no son reverencias, y si bien nos sentimos deudores no es para caer esclavizados por el peso de una deuda impagable con nuestros maestros europeos (que encuentran en los patronímicos de nuestras filiaciones teóricas su más evidente expresión). Más que avergonzarnos de pertenecer a un continente eternamente postergado, casi clandestino en el mundo de las ideas psicoanalíticas, intentaremos rescatar ese *deseo de ser un indio* sobre el que escribió Kafka, un europeo. Sólo así podremos, quizás, construir algún conocimiento válido desde estos rincones olvidados del planeta.

No se trata de ejercitar aquí ningún *chauvinismo* sino de leer no sólo los textos o las prácticas sino la enunciación de los mismos, su contexto de escritura y sus operaciones de lectura y hacerlo desde un lugar distinto al de un lector inculto a evangelizar. **Calibán** también ha de ser –esperamos– no sólo el vehículo de expresión de nuestras ideas originales sino también la plataforma para exportar aquellos conocimientos que tomamos del Otro, “canibalizados” y procesados en sus páginas.

Frente a la posibilidad aséptica –y por ende sin riesgo– de seguir denominándola como Revista Latinoamericana a secas o la imagen de un folklórico realismo mágico latinoamericano que campeaba en otras propuestas, elegimos el nombre de un personaje de la tragedia *La Tempestad*, de Shakespeare, para nombrar la nueva revista de nuestra federación.

Pero con un acento especial, pues Calibán, uno de los personajes de la tragedia –anagrama de caníbal y en quien se ha querido ver una representación que de lo “indígena” se tenía en la Europa shakespeareana– es un ser monstruoso, incapaz de hablar correctamente la lengua de la cultura, condenado a balbucear eternamente. Apoyándonos en una tradición de pensadores y escritores latinoamericanos como Fernández Retamar, Achugar o Cesaire, proponemos una inversión irónica del modo en que se nos ve, evitando tanto la ingenuidad de no percibirlo como el congelarnos en esa mirada invalidante, apostando a un proyecto editorial que sea bello en su factura, cosmopolita en sus ambiciones y original en las teorizaciones que albergue.

Tupí or not tupí, that is the question. La parodia shakespeareana, en inglés canibalizado al igual que el nombre de la revista, alude al *Manifiesto Antropófago*, que constituye la otra fuente de la tradición que nutre esta propuesta: tanto luso como hispanoparlante. Por eso, para favorecer el despliegue de nuestras lenguas, editaremos dos versiones impresas tanto en español como en portugués, a las que se agregará una versión digital en inglés ya que anhelamos dar a conocer la producción psicoanalítica latinoamericana fuera de nuestras fronteras.

Que *Abaporu*, obra de Tarsila do Amaral y emblema del movimiento modernista brasileño –dentro del cual se ubica, con fuerte inspiración freudiana, el Manifiesto de Oswald de Andrade– se encuentre en un museo argentino no es sino un índice de esta *cruza* de la que queremos dar cuenta en **Calibán**.

Calibán no será solo una colección de textos psicoanalíticos. Hemos pensado en cambio una revista que tendrá en cada número un tema central y una estructura de secciones, permanentes o contingentes, con el cual el lector, progresivamente, irá familiarizándose.

Esa estructura albergará trabajos científicos en un formato clásico junto a la ductilidad que ofrece el ensayo para pensar al psicoanálisis, incluirá crónicas, entrevistas, testimonios e investigaciones. Se invitará a la comunidad analítica a producir sus textos en consonancia con los temas de cada número –que se anunciarán con la debida anticipación– a la par que se cursarán invitaciones focalizadas para distintas secciones a analistas o pensadores de otros campos del saber.

Intentaremos poner a trabajar la pluralidad de nuestra comunidad analítica, producir diálogos, tensar diferencias, contrastar discursos y prácticas, lo que tendrá lugar en secciones como **Argumentos** y **Vórtice**. Otras secciones –como el **Dossier**, **El Extranjero** o **Textual**– implican alojar en el corazón de una revista psicoanalítica la voz del Otro, de manera tal de correrlos de una autorreferencialidad tan extenuante como infértil.

Tratemos de esbozar más en detalle esa estructura para introducirla, pongamos a **Calibán** en la mesa de disección:

La sección doctrinaria de la revista, **Argumentos**, incluirá los trabajos psicoanalíticos que giren en torno al eje temático de cada número. En su disposición gráfica implica una invitación: como podrá apreciarse, hay generosos márgenes destinados a que cada número de **Calibán** sea anotado, subrayado, comentado, glosado –incluso tachado– por quien lo lea. Proponemos al lector que no lea nada de lo publicado como un dogma intocable, que interpele los textos en un ejercicio talmudista que –más allá de todo sacrilegio– *los toque*, que aloje allí mismo, entre líneas, su marca e interpretación singular.

En este primer número hemos incluido los seis trabajos pre-publicados del Congreso de San Pablo y, en ese espacio al que aludíamos –no por marginal menos importante–, figura una muestra del debate que tales textos han disparado en las distintas sociedades de nuestra región. Por evidentes razones de espacio, hemos podido incluir apenas una pequeña parte de los muchos comentarios recibidos de analistas de distintas filiaciones teóricas y diferentes maneras de concebir nuestra disciplina y su praxis. Dibujan una especie de *constelación* que pareciera remitir, sin habérselo propuesto, al motivo central de la 30° Bienal de Arte de San Pablo, que se hace simultáneamente a nuestro 29° Congreso Latinoamericano.

Ése no es el único modo en que nuestra revista sintoniza y dialoga con la Bienal, es decir sintoniza y dialoga –fiel a la marca original de nuestra disciplina inseparable del suelo de la cultura– con el arte. Aprovechándonos de la sincronicidad de Bienal y Congreso, presentamos al lector en este número un **dossier** sobre arte contemporáneo.

En su factura hemos procurado abstenernos –regla de abstinencia que incluiremos en nuestro “credo” editorial– de *interpretar* al arte. Y en ese sentido, esta sección se organiza en torno a dos preguntas invisibles. La primera de ellas: *¿qué podemos aprender los psicoanalistas del arte contemporáneo?*, se escurre de los riesgos del psicoanálisis aplicado al arte evitando además cualquier respuesta explícita. Y lo hace a través de algunas versiones del arte más a tono con nuestra época, mejor dicho –y por la curiosa antelación que le lleva el artista al analista atestiguada entre otros por Freud, Winnicott o Lacan– *con la época que nos tocará*. Pues el *dossier* nos habla con conceptos y problemáticas que están quizás más adelante, tanto en el tiempo como en el horizonte, que nuestro nivel de debate actual en psicoanálisis.

La otra pregunta que estructura el *dossier* es la siguiente: *¿puede el arte contemporáneo latinoamericano, en sus relaciones con el arte contemporáneo “a secas”, servir como espejo que problematice las relaciones del psicoanálisis latinoamericano con el psicoanálisis en general, o más precisamente con el que se produce en las metrópolis?*

Ana Maria Andrade de Azevedo ensaya una respuesta en estas mismas páginas, respuesta que es en verdad el relanzamiento de una pregunta que intentaremos poner en cuestión, colectivamente, número a número de **Calibán**.

En consonancia con secciones como **Argumentos** o **Vórtice** –que como se verá muestran más que nunca en su contrapunto la idea de que el psicoanálisis contemporáneo se declina en plural– el *dossier* propone un abanico heterogéneo de miradas que dialogan acerbamente entre sí. Críticos de arte, ensayistas, curadores y artistas nos enseñan allí, en una cantera donde seguramente hemos de abreviar largamente.

Complementando el *dossier* y su particular extraterritorialidad frente al psicoanálisis, la sección **El Extranjero** incluirá, número a número, un texto original escrito especialmente para **Calibán** sobre el tema central, a cargo de un pensador proveniente de fuera del campo analítico. Frente a un psicoanálisis internacional que a menudo, en algunas de sus expresiones, corre el riesgo de naufragar en una autorreferencialidad para nada freudiana, pensamos en estas dos secciones como una suerte de antídoto necesario.

En **Textual**, nuestra sección de entrevistas, publicaremos las ideas de pensadores que nos ayuden a construir y a cuestionar el espacio potencial del psicoanálisis practicado y pensado desde Latinoamérica. Para correrlos de las ideas ya conocidas, para escapar al juego de las fidelidades escolásticas, comenzaremos por entrevistar a reconocidos intelectuales, en este caso el uruguayo Hugo Achugar.

El psicoanálisis es una práctica urbana y la ciudad en que cada analista la desarrolla no es sólo paisaje sino también condicionante, condimento y protagonista de los análisis que conduce. En este afán de conocernos entre nosotros, de aprender en esa comunidad de extranjerías que representamos como federa-

ción, hemos querido inaugurar un espacio donde el relato, la crónica de las singularidades de cada ciudad tenga lugar. Así nació la sección **Ciudades Invisibles** y, a tono con el congreso, una semblanza sobre San Pablo y la práctica del psicoanálisis en una megalópolis.

Probablemente la sección **Clásica & Moderna** refleje al par tradición/invencción como ninguna otra: allí tomaremos a nuestros teóricos más destacados no para rendirles un homenaje formal, no para constituírnos perezosamente en seguidores de la tradición por ellos fundada. Trataremos en cambio de reinventarlos desde el *a posteriori* contemporáneo que nos toca vivir, rescatarlos, forzarlos incluso a que nos ayuden a entender una época que no vivieron. Comenzamos con José Bleger, cuando se cumplen cuarenta años de su fallecimiento.

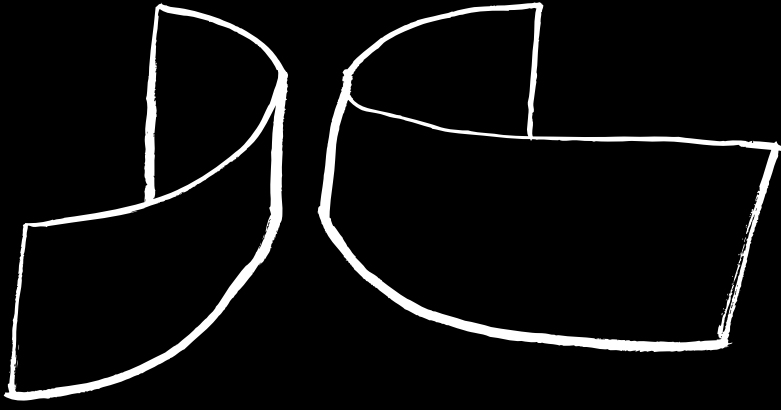
La sección **De memoria**, nos servirá de complemento a la anterior, ya no para trabajar los textos o tensar los hilos de una obra sino para recordar, para construir una memoria colectiva que concierna más a nuestro porvenir que a nuestro pasado. Quisiéramos que resuene en su título la expresión inglesa: *by heart*, una memoria tramada con el afecto, la misma que anima al español y al portugués *recordar* en su paso a través del corazón. En este número, nos ocupamos de André Green, pero de un modo particular. Sorteando la marea de homenajes y semblanzas producidas a partir de su fallecimiento, intentamos subrayar en su figura aquello que nos permita pensarnos más en tanto analistas latinoamericanos.

Hemos elegido el nombre **Vórtice** para otra sección de la revista que se ocupará de temas controvertidos que nos afecten en tanto comunidad analítica. En este caso, la transmisión del psicoanálisis. Lo hemos hecho de un modo coral, intercalando ensayos, documentos y testimonios para registrar y relanzar un debate tan necesario como interminable. Tanto el contenido como el nombre de la sección, que alude al ojo del huracán, dan cuenta del debate apasionado que esperamos poder alojar y propiciar.

La cartografía de las secciones de **Calibán** se completa –junto a otras que iremos introduciendo en números posteriores– con una **Bitácora**. Allí podrán encontrarse lecturas sugeridas para avanzar en el recorrido que cada número propone, junto a una breve presentación de los autores, los lineamientos formales que proponemos a los futuros autores y algunas hojas rayadas para que, en sintonía con los márgenes de **Argumentos**, cada lector se sienta animado a proseguir la escritura del número, un número que esperamos se convierta en un verdadero cuaderno de notas de quien lo lea.

Los editores, junto a la comisión directiva de Fepal, habíamos pensado en escribir un manifiesto que resumiera las ideas de esta publicación que es nueva y vieja, tradición e invención a la vez. Pero a medida que íbamos recibiendo los artículos que el lector tiene en sus manos, se hacía evidente que tal cosa era innecesaria o cuanto menos, redundante: el número entero ocupa el lugar de ese manifiesto inexistente. Y a nuestro juicio –ojalá compartido por ustedes– contiene el (bastante latinoamericano por cierto) encanto de lo inacabado, la promesa de un trabajo por venir.





Argumentos

Trayectos posibles entre la invención y la tradición**

La prosa convive con el verso: eventualmente para la imaginación ambas son iguales. Felizmente no nos debemos a una sola tradición: podemos aspirar a todas.

JORGE LUIS BORGES

El problema no es inventar, es ser inventado hora a hora y que nunca esté terminada nuestra edición convincente.

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

El binomio tradición-inventión puede considerarse una síntesis feliz del psicoanálisis, sea que se piense en su teoría, en su práctica, en su aplicación a otras áreas del saber o al propio movimiento psicoanalítico y sus instituciones.

Cuando se inventó el psicoanálisis –y aquí ya tenemos una posible discusión–, ¿se trató de un descubrimiento o de un invento? Freud no podía ignorar ni dejar de construirlo a partir de diversas tradiciones: la tradición científica de su tiempo, la atmósfera cultural en que vivía, la Viena de *fin de siglo*, la tradición de las culturas que más conocía, (la griega y la hebrea) y la propia tradición judía en la que creció.

Al ser transpuesto a América Latina el bagaje de Garma, el psicoanálisis ya venía modificado por el recorrido mental y cultural que incluye *los nombres y los análisis de Reik con Freud y de Garma con Reik*. En la medida en que Garma y los demás pioneros argentinos fueron analizando a los que serían los pioneros de otras sociedades y fueron llegando otros a Brasil y a otros países, también provenientes de Europa Central, se fue construyendo un psicoanálisis con sus especificidades, algunas sutiles y otras más disonantes.

* Psicoanalista (Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre).

** Traducción: Noemí Haydée Ink de Vila.

A partir del consultorio analítico

En años recientes, viajando por varios países del mundo psicoanalítico, tuve la oportunidad de conocer numerosos consultorios analíticos y no vi dos iguales: cada una tenía algún aspecto peculiar o una disposición específica de los muebles, o algo que era único e irrepetible.

Vamos a tomar como punto de partida al consultorio analítico y la propia situación analítica, para comenzar un breve recorrido que pretende incluir también las demás dimensiones del psicoanálisis.

¿Qué aspectos de la tradición analítica pueden ser encontrados en casi todos los consultorios?

El paciente se acuesta en un diván y el analista se sienta en un sillón fuera del campo visual del primero (aunque las disposiciones de esos dos muebles varíen enormemente); el paciente comienza a hablar y a partir de ahí, la mente del analista comienza a reaccionar emocionalmente, hasta el momento en que realiza alguna intervención que puede ser una pregunta, un comentario, una interpretación, un señalamiento. Se supone que el paciente asocia y el analista escucha en atención flotante o tratando de colocarse en una actitud sin memoria ni deseo y así, el diálogo analítico que sigue tendrá como objetivo teórico develar los aspectos inconscientes del paciente; estos se pueden manifestar a través del discurso o en relación con el objeto, en la transferencia. Como propone Green (2002), la finalidad sería obtener algún cambio psíquico o transformación o develar contenidos infantiles reprimidos.

¿Cuántos analistas suscribirían en forma integral el párrafo anterior? Imagino que se trata de un intento de incluir en esa formulación tradiciones teóricas diferentes, que al menos para mí tienen sentido, o por lo menos es así como entiendo lo que intento hacer en mi práctica analítica.

Pienso que nuestra dificultad actual consiste en el hecho de que conviven dentro del movimiento psicoanalítico distintas tradiciones teóricas y clínicas y que de ahí deriva que, de la misma forma en que encontramos una gran cantidad de consultorios diferentes, encontramos igual número de síntesis personales que *sirven a cada analista en el ejercicio de su función.*

Tomemos un ejemplo: Bion. ¿Qué tiene este autor de tradición y de invención, considerando solo un breve fragmento de sus valiosas contribuciones? Sin duda, fue a partir de Melanie Klein y de su concepto de identificación proyectiva, que Bion llegó a la noción de continente-contenido y que a partir de esto la forma de visualizar la relación analítica cambia radicalmente. Cuando Bion describe un fragmento clínico en *Ataques al vínculo* (1959) y de ahí deduce lo que podría haber sucedido en la relación de la madre con el bebé, él está, a mi modo de ver, siguiendo la tradición de Freud, por ejemplo, en su reconstrucción de la escena del pequeño Hombre de los Lobos al entrar al cuarto de sus padres y lo hace a partir del famoso sueño,

Considero esencial la referencia implícita a un "mínimo común denominador" en el cual la mayoría de los analistas podríamos reconocernos. ¿Mas existiría en todo esto una "especificidad" del psicoanalista latinoamericano? ¿Habría acaso un psicoanálisis latinoamericano?

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

En efecto, no parece ser posible considerar los dos términos de manera separada: la tradición permite la invención y esta última reafirma a la primera. Algo similar ocurre en términos de sentido: la invención carecería de sentido en ausencia de una tradición en la que pueda inscribirse. Y viceversa.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

pero al mismo tiempo inventando algo nuevo y diferente de lo que había antes.

Con esto solo quiero ejemplificar que en psicoanálisis la relación entre tradición e invención es inseparable, por más que queramos en muchos momentos bautizar algo como nuevo y revolucionario, rompiendo con la tradición establecida.

La verdad es que estamos todos en Viena, Buenos Aires, San Pablo, México, Montevideo al mismo tiempo y que las ciudades del analista y del paciente habitan el consultorio del análisis con sus dimensiones pasada, presente, futura, virtual, deseada, soñada, imaginaria, tradicional e inventada (Eizirik, 2008). Quiero decir con esto que posiblemente, cada año que transcurre, la situación del psicoanálisis se torna más compleja y naturalmente más fascinante, en la medida que nuevos autores van trayendo sus contribuciones y el analista clínico, sentado en su consultorio con su paciente, se enfrenta con un angustiante dilema: refugiarse en la tradición o permitir que los inventos generados por nuestros autores más creativos o tal vez por cada analista en su relación con cada paciente, invadan ese espacio y demanden un trabajo mental permanente en el día a día de nuestra práctica. Un ejemplo que posiblemente sea compartido por muchos analistas está en esta experiencia acerca de cómo un analista puede cambiar su visión acerca de aquello en que consiste su actividad clínica:

“Entendía además, que lo fundamental de mi tarea consistía en ‘traducir’ (o mejor, ayudar a que los pacientes mismos lo hagan) en el tiempo adecuado lo ya ‘escrito’ en el inconciente, familiar o individual, a partir de evidencias indirectas fundamentalmente lingüísticas, que me aportaban a mí, sujeto de conocimiento, mis pacientes. Para ello yo debía interferir lo menos posible con el despliegue de aquello plegado por la defensa, actuando lo más *per via di levare* que me fuera posible. Ahora, considero que esto sólo abarca una parte de la complejidad de los procesos psíquicos en los que se fundamenta la clínica psicoanalítica; una parte que deja fuera aspectos que hoy creo sustanciales como, por ejemplo, el papel crucial de los emergentes radicalmente nuevos y de producciones vinculares, cuya comprensión escapa a una visión determinista del psiquismo”. (Moreno, 2000, p.1)

Con esto se enfatiza una cuestión que forma parte de nuestro tema: ¿en qué medida estamos, nosotros y nuestros pacientes, condenados a la compulsión, a la repetición y a su examen reiterado en cada análisis, dentro de una visión determinista que orientó el pensamiento freudiano? ¿O hay espacio para lo inesperado, lo radicalmente nuevo, lo sorprendente, lo indeterminado, en cada campo analítico? ¿Tradición o invención? ¿Tradición e invención? (Moreno, 2000; Berenstein, 2001; Knijnik et al., 2011)

Si lleváramos los dos términos a sus extremos, podemos pensar que estamos cada día o en cada sesión analítica, frente a un dilema epistemológico: nos mantenemos dentro de la tradición de lo ya conocido o nos aventuramos por el territorio desconocido que nos llevará a inventar con cada paciente algún hecho nuevo dentro del campo analítico. Tal vez sea más realista decir que nos movemos en ese terreno a través de avances y retrocesos y que oscilamos entre momentos de tradición y de invención, pues ambos son parte inevitable de un proceso analítico. Si nos quedamos sólo en la tradición, la petrificación es lo que nos espera; si nos quedamos sólo en la invención, una aventura sin base en la historia.

Voy a intentar reescribir aquel párrafo:

El paciente se acuesta en un diván y el analista se sienta en un sillón, fuera del campo visual del primero; el paciente comienza a hablar y a partir de ese momento, la mente del analista comienza a reaccionar emocionalmente, hasta el momento en que hace alguna intervención, que puede ser una pregunta, un comentario, una interpretación, un señalamiento. Continúa una relación en que

(dejo aquí arriba el espacio abierto para que cada posible lector de este trabajo continúe la frase de acuerdo con la forma en que ve su actividad analítica).

Algo sobre el pensamiento psicoanalítico

Sería artificial limitar el abordaje de este tema a un único espacio geográfico, porque hoy, gracias a algo radicalmente nuevo y hasta hace poco impensable, Internet, ya no existen más tales espacios. Aun así, solo para ilustrar esta complejidad, un analista que quiera estar mínimamente informado acerca de lo producido en América Latina, ya que finalmente este es en la geografía tradicional el espacio que habitamos, no podría dejar de tener presente en su visión del psicoanálisis, el necesario conocimiento de las principales contribuciones latinoamericanas al psicoanálisis realizado por Lewkowicz y Flechner (2005).

¿En qué medida el psicoanálisis fue implantado en América Latina a partir de su tradición europea y en qué medida fue reinventado o inventado en el nuevo continente?

← ver referencia en la sección Bitácora...

Una cuidadosa evaluación de las ideas originales desarrolladas en América Latina (Etchegoyen y Zysman, 2005) permite encontrar algunas contribuciones seminales que ya forman parte de la tradición psicoanalítica del continente. Entre los autores clásicos del continente, es decir, los que partiendo de la tradición inventaron nuevas sendas teóricas clínicas o institucionales y hoy son parte de nuestra tradición compartida, se puede nombrar a Ángel Garma, Arnaldo Rascovsky, Enrique Pichon Rivière, Arminda Aberastury, Celes Cárcamo, José Bleger, Marie Langer, Heinrich Racker, León Grinberg, David Liberman, Ignacio Matte Blanco, Willy y Madeleine Baranger, Santiago Ramírez, Durval Marcondes, Virginia Leone Bicudo, Danilo y Marialzira Perestrello, Mario Martins. El espacio no permite destacar las ideas e iniciativas originales de cada uno o una, pero en los años siguientes a la gesta psicoanalítica en América Latina (Cesio, 2000), nuevos y estimulantes aportes continuaron desarrollándose.

Entre tantas creaciones o invenciones del psicoanálisis latinoamericano, para mí al menos, la más estimulante en los últimos años ha sido la de Willy y Madeleine Baranger acerca del *campo analítico, el baluarte* y todas sus consecuencias teóricas y clínicas. Además de ser una contribución que ha estimulado desarrollos creativos en América Latina (por ejemplo, Kancyper, 2009) y en otras regiones (por ejemplo, Ferro y Basile, 2009), pienso que es una forma de encarar el trabajo analítico que, a despecho de tener algunas décadas, nos permite vivir el proceso analítico de una forma compatible con el pensamiento que caracteriza el movimiento de la ciencia y de las humanidades contemporáneas (Eizirik, 2010).

En lo que atañe a los principales pioneros, el tiempo, ese gran escultor (Yourcenar, 1983) ha hecho con sus aportes lo que hace con las esculturas, las cambia, mutila, transforma, crea nuevas formas, pero nos permite todavía ver o imaginar lo que aún existe o algún día fue su esplendor.

Más difícil es la tarea de evaluar la dimensión de lo que todavía se está desarrollando. Una evaluación contemporánea de lo que está en proceso de desarrollo es difícil, porque incluye elementos narcisísticos (tan presentes en nuestro admirable mundo nuevo), cegueras inevitables, intereses de variado orden y otros elementos bien conocidos.

Además, ¿cómo pretender alguna objetividad o capacidad de una visión abarcativa? De todos modos, como considero al psicoanálisis como un *work in progress* (Eizirik, 2006), veo con mucha satisfacción que un número significativo de nuestros colegas está en este momento trabajando en un ambicioso proyecto coordinado por Jean Marc Tauszik, con el objetivo de mapear y describir el pensamiento psicoanalítico latinoamericano.

Hay una pregunta que siempre vuelve y quizá necesite de más discusión: ¿existe un psicoanálisis latinoamericano? No creo que sea posible encontrar una unidad cerrada en este mosaico donde se despliegan desarrollos teóricos, prácticos, institucionales y diferentes culturas en

esta región. Pero sí creo que se pueden observar varias tendencias específicas de América Latina. La primera, es un intercambio cercano con el ambiente cultural, que influye al psicoanálisis, quedando al mismo tiempo influenciado por este; la segunda, es un creciente pluralismo teórico que permite y estimula el diálogo entre las diferentes teorías, marcando un definitivo contraste con épocas previas en las que los esquemas teóricos eran muy uniformes y cerrados, y acostumbraban dominar en cada país o sociedad en forma específica. Como resultado, podemos observar una atmósfera más abierta desde el punto de vista teórico, clínico y en la discusión institucional, donde el escuchar puntos de vista divergentes, quizá nos permite llegar a establecer controversias reales (Bernardi, 2003) y colaboran para enfrentar la complejidad, la fragmentación y la incertidumbre. Las marcas registradas de la cultura actual conducen a una preocupación por proteger la calidad y el rigor en la formación analítica, pese a la existencia de modelos de formación diferentes y a las continuas restricciones económicas y sociales. Es posible identificar en muchas sociedades latinoamericanas (y nos referimos a nuestra propia escucha en sucesivas presentaciones clínicas en las tres regiones geográficas de la IPA), la presencia de una forma particular de presentación del material clínico, que es más cercana y directa, que busca comprender la emoción presente en el campo analítico, estableciendo una atmósfera más fluida entre analista y paciente, que mantiene la asimetría pero permite una comunicación más espontánea y natural (Eizirik y Widlöcher, 2005).

Sobre la vida institucional

Nuestra condición de analistas no se ejercita *in vacuum*, está inserta dentro de contextos distintos, específicos, con sus propias tradiciones y también algunas modestas y tímidas invenciones. Pienso que aún nos debemos mayores estudios e investigaciones sobre las instituciones psicoanalíticas, pero habiendo sido por muchos años un participante activo en varias de ellas, aprendí con diversas experiencias a valorizarlas con una perspectiva crítica y, dentro de lo posible, realista acerca de sus posibilidades y limitaciones. Este es un campo en el que la tradición desempeña un papel importante en términos de la formación analítica y de una historia común compartida, tanto a nivel de la fantasía como de los hechos históricos; en ellas revivimos en formas variadas nuestra propia experiencia familiar y nuestras historias transferenciales (Bolognini, 2008). Pero la tradición puede ser también un instrumento para el control, el conservadorismo y la castración de nuevas iniciativas, además de una mayor apertura del espacio para las ideas nuevas junto a una presencia más activa de analistas jóvenes. La división estanca en categorías de miembros, los currículos rígidos, las dificultades impuestas para el progreso en la carrera analítica, la obediencia acrítica de los patrones internacionales (que felizmente encontró una nueva realidad en la adopción de los tres modelos de formación analítica, tal vez una estimulante invención de la IPA en los años recientes), fueron

Yo me inclino cada vez más a pensar que en la pluralidad de nuestros modos de ser, el "nosotros" suele ser más preguante ó determinante que el "yo"; que no toda individuación es saludable y fructífera y que los procesos de subjetivación porosos y abiertos al influjo del entorno, suelen ser más creativos.

Marcelo Viñar, APU

alguno de los peores aspectos de una tradición que se asemejaba a los regímenes dictatoriales en nuestra región y que contribuía a destruir la creatividad en nuestra formación (Kernberg, 1996).

El espacio para la invención en nuestras instituciones me parece que debería estar en una enseñanza crítica que estimule el pensamiento independiente y la participación más activa de los analistas jóvenes. A propósito, ¿en qué medida la tradición teórica latinoamericana está presente en nuestros currículos? Esa invención debería contemplar una mayor interacción con la cultura, incluyendo la universidad, los sistemas de salud, las ciencias de la salud, estimular la indagación psicoanalítica en sus varias dimensiones (clínica, empírica, conceptual), considerar las varias avenidas por las cuales puede transitar el psicoanálisis (niños y adolescentes, ancianos, familias, parejas), buscar un continuo diálogo entre las diferentes formas de practicar y pensar el psicoanálisis. Esa búsqueda no debería quedar solo en cada institución sino que debería incluir a las demás regiones de nuestro mundo psicoanalítico (por ejemplo, dentro del espíritu que animó la creación de CAPSA).

¿Invención, reinversión?

En suma, pienso que nos movemos y oscilamos entre tradición e invención a lo largo de nuestro ciclo vital como analistas y dentro del ciclo vital de nuestras instituciones, teorías y prácticas. Como destacó Borges, *al cabo de los años he observado que la belleza, como la felicidad, es frecuente. No pasa un día en que no estemos, un instante, en el paraíso. No hay poeta, por mediocre que sea, que no haya escrito el mejor verso de la literatura, pero también los más desdichados. La belleza no es privilegio de unos cuantos nombres ilustres* (1985, p. 13).

De la misma forma, en la práctica de cada analista y dentro de su mente, o más todavía, en cada campo analítico que crea con cada paciente, tradición e invención coexisten, se suceden, se oponen, conviven y de cierta forma caracterizan una relación dialéctica que está presente en casi todas las áreas de este momento de la cultura.

Dentro del espacio que nos es más peculiar, el del consultorio analítico, tenemos cada día la oportunidad de visitar nuestras tradiciones teóricas y clínicas; de inventar nuevas posibilidades en este trabajo inagotable con el inconsciente, el nuestro y el de nuestro paciente, esperando que nunca quede terminada nuestra edición convincente, como sugería Drummond.

Es así que pienso que reinventamos el psicoanálisis en nuestro recorrido vital, con sus dificultades, dudas, limitaciones, alcances, fracasos y logros. También, de tiempo en tiempo, somos capaces de crear nuevos sonidos y escribir versos a cuatro manos que nos permiten estar, al menos un instante, en el paraíso.

Descriptor: Creación, Historia del psicoanálisis, Institución psicoanalítica, Situación analítica, Pluralismo. **Candidato a Descriptor:** Invención.

Invención y tradición son inseparables, una solo existe en dependencia de la otra. Lo que antes fue invención (o descubrimiento) en psicoanálisis, hoy es tradición. Y los nuevos pensamientos (y pensadores) solo pueden surgir a partir de lo que ya fue publicado. Eso es lo que observamos a lo largo de la historia, no solo en psicoanálisis sino en todo desarrollo humano y cultural, si quisiéramos hablar de un macrouniverso. Eso sin mencionar la peculiaridad de cada dupla en la relación humana, donde en cada encuentro se "inventa" algo nuevo y peculiar de esa dupla, gracias al "bagaje-tradición" de cada uno.

Grupo Pro-Criar, Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de Porto Alegre

El jarrón y las semillas de girasol. Apuntes para una tradición por venir



I. El fin de la Experiencia

Un testigo privilegiado de las atrocidades de la Gran Guerra, Walter Benjamin¹, advirtió que los soldados que volvían a sus hogares desde el frente de batalla lo hacían sumidos en un mutismo pertinaz: pobres en cuanto a experiencia comunicable. El progreso tecnológico² –incipiente e incluso naïve a principios de siglo pasado a la luz del vértigo con que se muestran sus evidencias hoy mismo– culminaba necesariamente en la guerra y era responsable de la pulverización de la experiencia. Benjamin sólo conoció los estragos de la Primera Guerra Mundial, teniendo de la Segunda apenas el presentimiento, experimentado en carne propia en su huida infructuosa de ella, de a qué límites de desaparición subjetiva, de cuestionamiento radical de la experiencia humana –una nueva barbarie, decía– nos llevaría.

Aquella experiencia transmitida de los mayores a los más jóvenes, recuerda Benjamin, cotiza en baja, hoy más que nunca. La experiencia se torna líquida –se diluye, se liquida– y la engañosa autorreferencialidad de las redes sociales o las técnicas instantáneas de comunicación velan en verdad cualquier aparición subjetiva. Los jóvenes que visitan nuestro consultorios, embrutecidos, incapaces de dar cuenta de lo que les pasa, los pacientes ineptos para articular siquiera una queja pero con un cuerpo aullante, aquellos que sólo de acting en

* Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica de Córdoba).

1. Benjamin, Walter, *El narrador*, Metales Pesados, Sgo. de Chile, 2008.

2. Progreso técnico que tiene en su reverso la insidiosa caída del padre en la cultura occidental.

Considero esencial articular una reflexión semejante con la posibilidad de mirar simultáneamente a un analista embrutecido e incapaz de dar cuenta de lo que pasa, un analista inepto para establecer un puente entre la queja y el cuerpo que aúlla en una lengua aún desconocida, un analista en orfandad subjetiva... Y así, sucesivamente.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

Si sólo atendemos lo discursivo, la narración, desestimamos los datos sensoriales que lo enriquecen, así no sólo se empobrecería la comunicación sino que la emocionalidad se diluiría. Luisa de Toledo nos recuerda que "el hablar es un hecho que suple, reemplaza y realiza en el acto de hablar la primer forma de contacto con el objeto".

Alicia Kaul, Sociedad
Psicoanalítica de Mendoza

acting pueden denunciar su orfandad subjetiva, remedan aquellos soldados de una guerra que no termina: la pobreza de su lenguaje para expresar su sufrimiento no es sino la cara visible del vacío de experiencia que los ha acunado.

Estos hechos clínicos, constatables por cualquier practicante, no me inspiran en absoluto la nostalgia melancólica de un tiempo pasado que no tuve la suerte de vivir. Más bien encuentro que se trata de un territorio de oportunidades para el psicoanálisis pues es la misma destrucción de la experiencia lo que genera las condiciones de surgimiento de la práctica analítica.

II. Un ejercicio de contabilidad

Sin referirse por supuesto a nuestra práctica, Benjamin decía que, con la declinación del "espíritu de la narración", situado en el núcleo de la experiencia perdida, se perdía el don de estar a la escucha, y desaparecía la comunidad de los que tienen el oído alerta³. Si llamamos experiencia a lo que puede ser puesto en relato⁴ la experiencia psicoanalítica –inscripta en esa tradición perdida, aquella de la artesanal narrativa oral en la que se articula la memoria– ocupa un lugar restitutivo en ambos campos.

Pues al mismo tiempo, como si se hubiera fabricado el antídoto junto al veneno⁵, se acuñaba ese espacio de resistencia⁶, último refugio de la subjetividad, reserva natural de la experiencia que se perdía a un ritmo vertiginoso, un espacio donde habrían de ponerse palabras al mutismo: la práctica clínica del psicoanálisis, en tanto experiencia singular, restaura la dimensión de experiencia de la vida humana⁷.

En su fractalidad, el psicoanálisis permite observar bajo el microscopio de cada cura la misma estructura que gobierna la experiencia en términos epocales. Lo que relata Benjamin en términos históricos sucede de algún modo, y a veces es posible situarlo con precisión, en el momento previo a una consulta psicoanalítica: un momento de cambio de coordenadas, de caída en un mutismo frente a una experiencia que se muestra desgarrada. Allí la ruptura de la experiencia en tanto generalidad se evidencia en una multiplicidad de peripecias singulares. Cada practicante podrá encontrar en su clínica ese instante decisivo que a menudo ha precipitado la consulta: las palabras que de pronto dejan de salir cuando nada hacía presagiarlo, el escuchar de pronto de manera distinta el torrente de banalidades en el que hasta entonces alguien se sostenía, la súbita constatación de un sobrepeso

3. Benjamin, Walter, op. cit., p. 70.

4. Sarlo, Beatriz, Tiempo Pasado, Siglo XXI, Bs. As., 2005, p. 31.

5. Hölderlin lo decía: allí donde crece el peligro, crece también la salvación.

6. Viñar, Marcelo, Inquietudes en la clínica psicoanalítica actual, Brasil, 2006.

7. Es Lacan, más que nadie, quien ha desbrozado la práctica analítica en términos de experiencia, fundamentalmente en tanto experiencia de la alteridad (Barredo, Carlos, Psicoanálisis: la experiencia de la alteridad, en Docta-Revista de Psicoanálisis n° 6, APC, Córdoba, 2010).

que se ha esfumado junto a la memoria de la que era su razón... Todas peripecias singulares de un único hecho estructural: la desgarradura cuando no la ruptura de la trama experiencial que da cuerpo y sentido a una vida. El síntoma que se constituye al inicio de un análisis no hace sino localizarla en vista a un trabajo sobre el mismo.

A partir de esa ruptura, si sucede un encuentro con un analista, algo de esa experiencia se tejerá quizás de mejor manera, se reescribirá de un modo narrativo. He ahí lo que podemos hacer por ese sujeto que se ha quedado mudo: ayudarlo a contarse. Habrá reglas en aras de la construcción de un relato que será, a posteriori, fundacional y eficaz⁸: los personajes han de hallar consistencia y el orden de una trama, por qué no de un suspense, tensará sesión a sesión, en un ejercicio de narrativa oral⁹ la reescritura de una historia paradójica. Aquella en que el analizante –como decía el poeta griego Píndaro– llegará a ser, al cabo del análisis, lo que es. La experiencia se restituye, incluso se constituye en ese relato donde el vivir para contarla invocado por los narradores dará lugar, al ser relatada, al contar para vivirla de nuestros analizantes.

Los significantes de esa historia, de ahí la posición ética de nuestra escucha y el modo en que se aparta de toda literatura, han de ser los de cada paciente. Debemos ayudarlos a contarse, no escribirlos al modo de Pigmalión¹⁰. De ahí el silencio con que los acogemos para propiciar que el ejercicio de contabilidad que constituye un análisis, en tanto torna contable aquello que no lo fue, pueda también llegar a ese límite, ese agujero incontable, que tanto reclama como resiste cualquier simbolización¹¹.

III. Tradición y genealogía

En psicoanálisis, ¿somos deudores de qué tradición? ¿Se trata de escuelas, de tradiciones de investigación¹² en el seno de las cuales intervenimos analíticamente y generamos saber? ¿Se trata de instituciones con sus rituales, sus emblemas, sus banderas, sus efemérides? ¿Se trata de la codificación de una técnica?

La tradición en psicoanálisis puede pensarse en varios planos, del que ahora tomaré uno, el genealógico. Los modos en que se produce y transmite el conocimiento en psicoanálisis, desde el acontecimiento fundante freudiano en adelante, y a diferencia de la ciencia que tiende a olvidar sus fundadores¹³, nos constituye como una prác-

Luego de la articulación entre experiencia (vivida) y relato (contado), sintaxis de lo que en el fuero interior de cada uno es acto de vida y afecto, en su conexión con la consiguiente actividad de pensar, se hace el camino inverso matizando la apropiación de las teorías como actividad intelectual, con el acto carnal de la experiencia transferencial.

Marcelo Viñar, APU



Esto toca un punto fundamental, al lado de las ciudades en que nos movemos mentalmente desde Viena hasta cada una en que vivimos, en realidad y fantasía, nuestro estado de diálogo con nuestros ancestros analíticos y con nuestros sucesores crea un campo, o una trama de relaciones que muestra cómo a cada día estamos inventando o reinventando el psicoanálisis.

Claudio L. Eizirick, SPPA

8. Javier García, en Montevideo (Lacan en IPA, 2011) encaminaba la clínica hacia la construcción de relatos eficaces.

9. Benjamin, Walter, op. cit.

10. Algo en la estructura de la situación parece favorecer lo contrario, y hay que estar advertido. Quien viene a contarse a través del tamiz de nuestra escucha se expone a que nosotros incidamos en la historia que se hilvanará, como un editor más o menos torpe. De ahí que no sea raro encontrar pacientes kleinianos o lacanianos, pacientes a los que basta echarles un vistazo para reconocer por qué diván han pasado.

11. Benjamin, Walter, op. cit., p. 37.

12. Larry Laudan es quien ha hablado de tradiciones de investigación.

13. Foucault, Michel, ¿Qué es un autor?, Ediciones literales/El cuenco de plata, Bs. As., 2010.

tica genealógica. Nuestras instituciones, nuestros trabajos, nuestros congresos, la manera en que debatimos, las referencias en que nos amparamos presentan siempre, más allá de la autonomía de los conceptos con que operamos, una filigrana genealógica.

La tradición en psicoanálisis adquiere la forma de transmisión genealógica, fundamentalmente a través de la experiencia transfereencial en el diván de un analista que nos precede¹⁴.

Este modelo, fértil en muchos sentidos, guarda una gran dificultad y es la entronización de la tradición en la vertiente de la pureza: hay un mito del origen y mientras más nos alejamos de él, más impuros, más contaminados, menos nobles somos. La pureza, sin embargo –medible por la cercanía a las fuentes, sea en el tiempo, en el espacio o en la mimesis de los códigos y contraseñas de pertenencia– ha dado lugar a lo peor¹⁵. Habría que poder deslindar lo que vale la pena preservar, la incandescencia que debemos mantener encendida de generación en generación, de una tan supuesta como riesgosa pureza constitutiva de nuestra identidad, que además suele garantizar a los transmisores genealógicamente más cercanos a las fuentes –sean estos los europeos que nos han transmitido las buenas nuevas psicoanalíticas o sus mentores locales que, por haberlos “tocado” guardan en sí algo de ese aura sagrado– un lugar de poder incuestionado.

Al vérnoslas con la tradición habría que pensar cuál es la distancia justa. Ni tan cerca como para que nuestra práctica y su reflexión resulte una mimesis tributaria de la repetición; ni tan lejos que se ilusione autogestada, sin deudas pero también sin raíces sobre las que afirmarse. La distancia justa permite comprender lo que la tradición encierra de ficcional, es decir de invento –necesario o no–. Nos despega, como se despega un tegumento de la semilla, de la adhesión a ciertos intocables teóricos, técnicos o institucionales que anclan nuestra identidad a la manera de aquellos de nuestros pacientes identificados a un significante único sin el cual resbalarían al abismo de la locura.

Esa distancia nos permitiría tomar los llamados standards (no es para nada casual que se los mente en inglés), como una “tradición inventada”¹⁶ y en tanto tal fechada (quizás también fetichizada) en torno a los años 20 del siglo pasado en Berlín. Los standards, que a veces confundimos con el nec plus ultra de nuestra identidad como psicoanalistas de IPA, garantía de preservación de la pureza de nuestras instituciones, son tan indisociables de nuestra práctica como lo es el celibato para los curas, que también es una adquisición fechable

14. Experiencia que, como se ha recordado a menudo, es puesta en el primer plano en la formación de un analista por todos los analistas, independientemente de sus pertenencias institucionales o filiaciones teóricas, consenso unánime y desconocido más allá de ese punto preciso.

15. Spurling, Diana, *Contra la pureza*, en *Docta-Revista de Psicoanálisis* n° 4, APC, Córdoba, 2008.

16. “Tradiciones inventadas” en la genial denominación de Eric Hobsbawm, y en tanto tal garantías artificiales de nuestra identidad que se beneficiarían de la ilusión retroactiva que prestigia a la tradición (Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002).

históricamente y controvertida en su vigencia. Al mismo tiempo, la distancia justa nos permite –si nos despojamos de la necesidad de certezas o de rituales identitarios– calibrarlos en su justa utilidad, distinguir lo que posibilita cierto ordenamiento en la formación de un analista o en la ejecución de una práctica, sin hacer de ello un ideal en el mejor de los casos, ni una suerte de sinthome en el peor.

Cada escuela analítica surge como una renovación frente a algo que comenzaba a enquistarse: el freudismo frente a la psicología académica y la psiquiatría de su tiempo, el kleinismo frente a cierta rigidificación annafreudiana, el lacanismo frente a un freudismo por momentos prefreudiano o un kleinismo que derrapaba en delirios de autorreferencia¹⁷: siempre lo nuevo es frágil, cumple su función y se anquilosa casi en el mismo momento y, así, avanza el conocimiento. En cada época, a su vez, pudo ser moderno retomar algo supuestamente desplazado: a veces ser deliberadamente anacrónico¹⁸ puede ser renovador.

¿Cómo pensar la genealogía y la tradición en psicoanálisis? ¿Cómo sortear el eclecticismo sin renunciar a un lugar de enunciación propio, evitando el psitacismo de las citas¹⁹ y el continuo alinearse en schibollets²⁰ teóricos o escolásticos?

Ha habido, en el psicoanálisis latinoamericano, momentos de tanta sumisión teórica a cierta matriz inglesa, por ejemplo, que cabría conjeturar que muchos analistas, de haber podido, hubieran cambiado de lugar el volante en sus vehículos y comenzado a transitar por la mano izquierda. Por supuesto, podría decirse, esto los hubiera llevado a complicar el tránsito en nuestras ciudades y a producir no pocos daños, tanto a sí mismos como a terceros. Y creo que es eso lo que sucedió, de manera menos evidente quizás, en la adopción masiva, adhesiva, fanática, del british style.

Hoy, al menos en mi país, el lacanismo –más allá de sus múltiples versiones– ocupa el lugar de ideal mayoritario, lo que lleva también a escuchar un habla cotidiana de los analistas plena de galicismos y con una estructura sintáctica que, pretendiendo identificarse con la inconfundible oralidad de Lacan²¹, termina siendo sólo un mal uso del castellano.

Si hablamos de la tradición en términos genealógicos, habría que revisar, más cerca de la minucia de nuestra clínica, el concepto de

Si así fuese, estaríamos ante una tradición conservadora, sumisa y acrítica que hubiese impedido la renovación y no podría explicar la fecunda creatividad de tantos autores de la Escuela Rioplatense.

Alicia Kaul, Sociedad Psicoanalítica de Mendoza

Hay toda una tradición, en Argentina precisamente, que queda por fuera de la reflexión.

Camila Gutiérrez, Sociedad Colombiana de Psicoanálisis

17. Ahora mismo ha de estar gestándose quizás la renovación que interpele al lacanismo, la nueva vanguardia.

18. Horenstein, Mariano, Alegato por una cierta (in)actualidad, San Luis, 2009.

19. Braunstein, Néstor, Freudiano y lacaniano, Manantial, Bs. As., 1994.

20. Cabral, Alberto, Lacan y el debate sobre la contratransferencia, Letra Viva, Bs. As., 2009.

21. Lacan parece haber considerado (El Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Paidós, Bs. As., 1986, p. 182) sólo al alemán, al inglés y al francés como lenguas de la cultura. ¿Y el español? ¿Y el portugués? ¿Qué espacio ocupa en la cabeza de los maestros no digamos la cultura latinoamericana, sino la española o portuguesa? ¿Qué significa en verdad un psicoanálisis en castellano/portugués?

identificación y la manera en que se piensa, según la concepción de la transferencia operante, el final de los análisis. Quizás estos ejemplos extremos de una identificación lindante con la parodia nos iluminen una serie de situaciones que, por menos evidentes, muchas veces pasan desapercibidas.

IV. Una fértil hibridez

Cuando pretendemos anclar en cualquier ortodoxia nuestra afiliación a la tradición, nos extraviamos. ¿Dónde encontrar entonces el verdadero hueso de nuestra tradición, aquella que conviene honrar, en tanto analistas y sobre todo en tanto analistas latinoamericanos? ¿Cómo relacionarnos con la tradición psicoanalítica desde Latinoamérica? Quizás convenga, tal como aconsejara Benjamin en relación a la historia, cepillar la tradición psicoanalítica a contrapelo.²²

Deberíamos replantearnos el lugar de las teorías en esa tradición. Si bien cada teoría es un sistema autorreferencial, que organiza los fenómenos inteligibles en un campo que a la vez crea, deberíamos propender a teorías que no se presenten como sistemas cerrados, que sepan alojar su falla, su incompletud, y desde allí, que sean teorías que den lugar a lo nuevo aún no inventado. Sólo así, con un encadenamiento genealógico entre teorías y también entre maestros donde lo que se transmita sea una falta, contaremos con una tradición puesta al día, lejos del museo o de la historia.

Habría que pensar quizás la genealogía del psicoanálisis latinoamericano apartándonos de cualquier ortodoxia, más bien como pura heterodoxia. Pensarlo en términos de hibridez, mestizaje y fertilización cruzada, de familias numerosas y espíritu liberado tanto de ataduras como de promesas, un psicoanálisis ajeno a cualquier experiencia normalizadora pues lo ejercemos en un continente que, tanto para bien como para mal, parece imposible de normalizar.

Quizás nuestro vínculo genealógico con la tradición psicoanalítica haya que pensarlo desde las fronteras de Occidente, que es ese y no oro el lugar donde ejercemos nuestro extraño oficio: en ciudades por lo general populosas y contradictorias, efervescentes y olorosas, excluyentes y preñadas de posibilidades, ciudades fatigadas porque están cuesta arriba en su curva de aprendizaje hacia aquello que pueden ser, y no en el descenso cómodo de una tradición agotada. Estas ciudades de tradición incipiente son ciudades de frontera: uno de los límites de Occidente tanto como en su momento lo fueron, hacia el Este, las ciudades de Viena, Budapest o Berlín, antiguos epicentros multiculturales donde vio la luz el psicoanálisis. Pues el psicoanálisis se gestó en territorio marginal: aún siendo Viena una gran capital, fue en tanto vertedero de los pueblos del imperio austrohúngaro que posibilitó la invención freudiana. Y también fue marginal en relación al saber institucionalizado de su tiempo. Fue

22. Benjamin, Walter, Sobre el concepto de historia, en *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar, La Plata, 2007, p. 69.

→ ver referencia en la
sección Bitácora...

producto de un encuentro fragmentario de tradiciones (judía, grecorromana, alemana) o más bien de un solapamiento de extranjerías que se acuñó el psicoanálisis.

Y si bien sus recambios teóricos han provenidos de los centros de irradiación de poder y de ideas –Londres, París, New York– se hace difícil pensar que pueda venir desde el mundo desarrollado una verdadera reinención de nuestra práctica, que sea tan fiel a los orígenes, a la tradición, hasta el punto de hacerla estallar.

El psicoanálisis, si encuentra en territorio de fronteras el ámbito más fértil para su desarrollo, ha de buscar una manera de relacionarse con los estados soberanos, con las genealogías reinantes, diferente a la de la herencia, la tradición donde siempre acabamos cumpliendo el papel de lectores, de público cuando no de claqué de una obra representada las más de las veces en otras lenguas donde los papeles protagónicos son siempre ajenos.

Deberíamos pensar desde Latinoamérica sin localismos ni chauvinismos, pero también sin resabios de colonialismo. Al pensamiento francés le debemos tanto Lévi Strauss como Lacan o Green, pero también las técnicas de la OAS que moldearon al terrorismo de estado en nuestros países. Debemos a la Viena de principios de siglo pasado tanto Wittgenstein o Freud como Hitler. Muchos países centrales –a diferencia de los nuestros, al parecer condenados a la anomia– respetan a ultranza los semáforos rojos pero la misma aceptación acrítica de las reglas los llevan a acatar leyes indignas como las de Nüremberg, que acabaron en un genocidio. Y la España del descubrimiento y del idioma fue también la de la conquista y las pestes.

Si la tradición remite, como decía, a la pureza de los orígenes²³ en tanto función legitimadora, en Latinoamérica, en tanto continente de inmigración, pareceríamos condenados a la eterna impureza en relación a las metrópolis europeas donde se concentraría el agalma psicoanalítico. Desde ahí la hibridez, el mestizaje, podrían ser concebidos como una desventaja que nos condenaría a una eterna dependencia de cuanto se produce afuera, donde la pureza anidaría. Un analista de los nuestros²⁴, con conocimiento de causa, decía que nosotros, para Europa, no somos Occidente, somos un híbrido. Definidos siempre desde el Otro, bien podríamos invertir la carga crítica de la apreciación europea para convertirla en resorte de nuestro privilegio.

En ese sentido, un paciente se refería a sí mismo en tanto proveniente de la cruce de dos linajes distintos y en la jerga de su profesión –ligada a la cría de animales– se enorgullecía del vigor híbrido que resultaba de esa mezcla. A eso debemos apuntar apropiándonos de la tradición mientras la hacemos estallar. Es en los márgenes de donde nació nuestra disciplina –Latinoamérica, qué duda cabe, lo

23. Aún cuando la pretendida pureza revele en realidad una impureza, una fusión más antigua consituyéndose las más de las veces en una ilusión reactiva.

24. Se trata de Jorge Bruce, quien practica el análisis en Lima y viviera por años en París, en un panel del Congreso de Fepal en Bogotá durante 2010.

es— y es desde ahí donde hay más posibilidades de que aparezca ese vigor producto de la mezcla y no de la pureza.

¿Cuáles son los modos de apropiarse de una tradición para quien no pertenece a ella? ¿Remedándola, continuándola, idealizándola? Aceptar la transmisión vía colonización nos condena a recibir las cosas siempre de segunda mano, eternos indígenas e indigentes, mercado de consumidores más que de productores. Tienta pensar en el raptó, el contrabando, la apropiación indebida²⁵, el canibalismo incluso como modo de inaugurar algo por fuera de la tradición, como manera de la exogamia. Quizás habría que atender la pista que —no sin cierta inspiración freudiana— nos señala el movimiento modernista brasileño, el movimiento antropofágico²⁶: devorar críticamente al otro, rebelarse contra toda catequesis, aún la catequesis psicoanalítica de la mejor cuna, rebelarse contra las ideas cadaverizadas... invertir la ecuación capitalista devorando al otro, al conquistador, ... para luego exportarlo, procesado, desde aquí.

Ser psicoanalista latinoamericano, al modo de Calibán²⁷, implica asumirse como cosmopolita, sin complejos, lector voraz de todo pero no desde la pleitesia infantil del colonizado sino desde la omnivoracidad desclasada, para —a fin de cuentas Calibán es un antropófago— canibalizarlo mejor.

Sorteando el pantano del eclecticismo, convendría entonces co-tizar en alza la noción de hibridez o mestizaje²⁸, de lo que se aparta de la referencia escolástica o ecológica anhelando una tradición que se forje en el presente, que preserve un lugar para el estilo singular, a la vez marcado en el orillo con una contraseña grupal: psicoanálisis en/desde Latinoamérica, en un gesto que nos identifique y que no pase por la referencia a un autor, ni siquiera latinoamericano. Deberíamos construir una marca colectiva como la que identifica por ejemplo al diseño sueco o a la Bauhaus, a la Nouvelle Vague o al grupo Dogma en donde, más allá de quién sea el autor (y claro que los hay), se torne reconocible antes que nada una referencia geográfica y temporal que aluda a un espíritu comunitario y que infiltre el estilo

Ciertamente,
mas sería tan
deseable lograr
salir del
eurocentrismo
para situarse en
una posición
distinta a la
sola simetría
inherente a un
"latinoamericano
centrismo"

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

25. Prometeo roba el fuego a los dioses para dárselo a los hombres.

26. Debo a Leopold Nosek y su comentario en las calles de Bogotá mi acercamiento al manifiesto antropofágico, que debería ser de lectura obligada para cualquier (analista) latinoamericano.

27. Hugo Achugar (Pluralidad incontrolable de discursos y balbuceo teórico, en Docta-Revista de Psicoanálisis, n. 0, APC, Córdoba, 2003) toma los personajes de La Tempestad, de William Shakespeare, para distinguir la lengua hablada por Próspero, el portador del idioma de los conquistadores, y la balbuceada por el nativo Calibán —anagrama de canibal— en quien ha querido verse la figura de un colonizado. "Próspero ha intentado enseñarle a hablar a Calibán —dice— pero éste sólo ha aprendido a hablar incoherentemente, a decir pavadas, a balbucear. Calibán no puede hablar correctamente el idioma de los conquistadores". Siguiendo a Fernández Retamar (Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América, www.literatura.us), reclama el derecho al discurso teórico, al abandono del lugar de la pura mímica de quienes pertenecen a los márgenes del mundo capitalista y se pregunta finalmente: "¿pueden teorizar los bárbaros latinoamericanos, pueden hablar o sólo pueden balbucear?"

28. Efectos de las teorías y de la clínica de Lacan en el psicoanálisis no-laciano, Alberto Cabral, Mariano Horenstein, Rómulo Lander, XXVIII Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Bogotá, 2010.

siempre individual. Quizás debamos pesquisar la marca del psicoanálisis latinoamericano entonces no en el idioma ni en la bibliografía ni en la cadencia sino en determinado lugar de enunciación, a la vez absolutamente singular y visceralmente universal.

En Latinoamérica la catástrofe de la experiencia no ha sido tan pronunciada. Somos habitués de las catástrofes, naturales y políticas, pero nuestra experiencia permanece viva, mucho más que la palpable en las capitales del primer mundo. Incluso el arte de narrar, cuya declinación Benjamin asociaba a la catástrofe de la experiencia, pervive más entre nosotros. Desde aquí podemos –debemos– rescatar la singularidad de un gesto, mestizo y marginal, subversivo y contradictorio, más cercano a una experiencia diluida en la llamada post modernidad. Más que el eco cipayo, la nota de color del colonizado cultural, podemos restablecer la impureza en el corazón del psicoanálisis, esa impureza que dio lugar a las perlas, devolver ese espíritu impuro e iconoclasta que necesariamente se aplasta en el proceso de institucionalización.

Ser psicoanalista latinoamericano no significa citar forzosamente autores de la región²⁹. Tampoco caer en un regionalismo folclórico de mate o mojito. Menos que menos asumirse como responsables de una degradación de los puros standards. Se trata aquí de plantearse cuál es el psicoanálisis que practicaría Calibán³⁰, seguramente diferente del de Próspero. Calibán analista que produce en su propia lengua³¹, que practica no una versión degradada sino diferente del análisis de Próspero. Un análisis, incluso, del que Próspero quizás tenga algo que aprender.

¿Cómo reenviar la peste a Europa? Ésa podría ser una buena pregunta a desarrollar en nuestros encuentros. Esa peste, como otras, introducida en el mismo acto de la conquista y que por la vía de la invención devela la verdadera estofa ficcional del psicoanálisis³², quizás constituya el contenido de nuestra misión en tanto psicoanalistas latinoamericanos: ¿Somos capaces de contaminar, en el mejor de los sentidos, a un psicoanálisis norteamericano que descansa demasiado en premisas psicologizantes y en un bienestar burgués elusivo para nosotros, los que estamos al sur de las fronteras controladas por sheriffs texanos? ¿Podemos renovar la experiencia analítica que naufraga quizás cuando la práctica europea se adocena en un exceso de certezas y seguridades o en el control que subyace a la financiación del estado?

Cuidar la región latinoamericana en su pensamiento, en su aporte, en su movimiento. Sigue siendo vista como una "tercera región" después de la mítica primera europea y la del Norte, habitualmente enfrentada a la primera.

Alicia Leisse de Lustgarten,
Sociedad Psicoanalítica de Caracas

29. Que Fepal tenga que sugerirnos que nos citemos entre nosotros, sin embargo, da cuenta del desprecio con que (ni siquiera) miramos nuestra producción.

30. Que es una forma de plantearse –y diferenciar– el lugar que ocupa la tradición en un país central y en un país periférico.

31. No en el inglés que, en tanto lengua de Próspero, se ha convertido en la lengua franca del mundo, también del psicoanalítico.

Permítanme que apele a una metáfora, afin a la manera en que tradición e invención se imbrican al punto de tornarse indiferenciables: el psicoanálisis es una máquina retrofuturista³⁷ que debe su eficacia a su misma inactualidad³⁸.

El análisis debería asumir un carácter –inscripto en su ADN– que lo hace navegar a contracorriente. Y no sólo en esta época donde parece estar certificado el fin de la experiencia, sino en todas. Los psicoanalistas nunca sabemos bien cómo ubicarnos, si en la melancolía romántica que añora un pasado siempre mejor o en la mimética identificación con los emblemas de un progreso que nos deja afuera. ¿Cómo salir de este impasse? ¿Sobrevivirá el psicoanálisis, para muchos un artefacto anacrónico?

Algunos han apostado a incrementar las relaciones con el saber universitario o con las neurociencias o el lobby frente al poder estatal³⁹. Nosotros reencontramos en cambio el territorio de la experiencia inherente a nuestra praxis lenguajera allí donde otros se esmeran en construir un experimento, y no quitamos un ápice de rigor a nuestra práctica al advertir que su formalización escapa a la de la ciencia, cosa que por otra parte los científicos advierten bien. Pues nos importa más la seriedad de nuestros procedimientos, la ética que enhebra nuestra posición y guía nuestras intervenciones y la minucia de nuestro adiestramiento que la adhesión a una gestualidad y un vocabulario científicos que, las más de las veces, no conduce sino a la impostura.

El del psicoanalista quizás sea el último refugio de un saber clínico que aún en la medicina tiende a desaparecer en el maremoto de la tecnología y la premura de los encuentros. Su consultorio puede ser el último escondite de la posibilidad de escuchar, en desaparición. Pero eso nos obliga a destaparnos los oídos: la sociedad percibe bien la diferencia entre quien escucha sin presupuestos y quien lo hace desde clichés vetustos. Es una cuestión de supervivencia: dudo que el analista como técnico vuelva a gozar del fervor social, si es que alguna vez lo tuvo. El psicoanalista como oidor, como oficiante de una escucha paciente e inédita, como clínico, por qué no como sabio⁴⁰, gozará de un futuro. Claro que eso nos obliga a repensarnos constantemente, a formarnos bebiendo desde numerosas fuentes y evaluar a cada palmo de nuestro camino si estamos a la altura de lo que nuestro oficio nos exige.

Recordarán Fahrenheit 451, la novela de Bradbury. Allí un gobierno totalitario emprende la destrucción de todos los libros, con-

37. La ciencia ficción de años atrás pergeñó artefactos retrofuturistas que, como Brazil u otras películas inspiradas en cuentos de Philip K. Dick, imaginaban un futuro con elementos del pasado.

38. Horenstein, M., Alegato... Enrique Torres ha señalado algo valioso en ese sentido (Jornadas Otro Lacan, Córdoba, 2007).

39. Quizás haya que hacer todo esto, aunque creo que no es la operatoria psicoanalítica la que funciona en esos casos sino algo de otro orden.

40. Aún cuando su sabiduría sea la de la docta ignorancia.

siderados responsables de convertir a sus lectores en diferentes, singulares. Cuando todo libro, en tanto objeto, parece condenado a la desaparición irremediable, unos cuantos hombres y mujeres se resisten aprendiéndoselos de memoria, libros preservados a partir de ese momento, y que recitarán a quien esté dispuesto a oírlos. Podemos imaginar a estos valientes pasando a otros la memoria letrada, al oído, uno por uno, evitando que se pierda.

Como aquellos personajes de Fahrenheit 451, los psicoanalistas somos los guardianes de cierta experiencia perdida. No me refiero aquí a la experiencia analítica tan sólo, sino a la experiencia a secas, que pareciera condenada a desaparecer. Y la transmitimos uno a uno, de analista a analizante, al oído⁴¹, como un misterio, como un fuego que no debe apagarse, en el milagro de la transferencia. Y en ese sentido, si estamos a la altura de nuestra función, habrá psicoanálisis mientras haya psicoanalistas.

En la Tate Modern de Londres, en su enorme sala de turbinas, Ai Wei Wei expuso, luego de romper su jarrón de la tradición, una instalación llamada Semillas de girasol: un millón de pequeñas piezas de porcelana⁴² que figuraban semillas estaban esparcidas por el piso. Cada una de ellas indistinguible en apariencia de las otras, fundida en un manto, era sin embargo única, pintada a mano por un artesano chino. La obra simbolizaba, según Wei Wei, “la individualidad entre lo aparentemente uniforme”. Eso mismo que produce la experiencia de un análisis y que los analistas, como los héroes de Bradbury, debemos saber preservar.

*Sê mentes de girasol
seja mente de girar o sol
girar o sol
sol girando em nossas
mentes
sol em nossas mentes
gira-mentes
mentes-sol*

Elisabeth Cimenti, SPPA



Descriptor: *Experiencia, Escucha, Ética, Genealogía. Candidatos a Descriptor:* *Inventión, Psicoanálisis latinoamericano, Tradición.*

41. Se ha hecho hincapié en la sustracción de la mirada procurada por el dispositivo analítico al ubicar al analista detrás del diván, pero no en que de este modo, el analista le habla al oído al paciente, con toda la eficacia inherente a una intimidad perdida.
42. Cuando Cali Barredo leía un borrador de este relato, cometió un lapsus revelador al entender que las semillas de girasol estaban hechas con la misma porcelana rota de los jarrones estrellados. Este lapsus maravilloso, casi como una interpretación, revela en su sagaz escucha la operatoria analítica mostrando un nivel de verdad mayor aún de lo que yo había pretendido escribir: es con los fragmentos estallados de la tradición que se inventa. Verdad que, conjeturamos, el mismo Ai Wei Wei suscribiría con entusiasmo como propia.

Revisando la transición del Freud neurólogo al Freud psicoanalista

La verdad nace como herejía y muere como dogma.

HUMBERTO ECO

Introducción

El devenir del psicoanálisis siempre se ha balanceado desde la tradición académica y la innovación creativa. El psicoanálisis fue considerado por su autor como una disciplina derivada de la medicina, como una ciencia natural. Freud, al terminar sus estudios de medicina, trabajó como investigador en el laboratorio de neurología patológica de su maestro, el doctor Ernest Brucke, en la Universidad de Viena, donde investigaba en histología neurológica. Su entrenamiento en histología le hizo concebir lugares, así; al aparato mental lo va a representar primero que nada en áreas, “la primera tópica freudiana”.

En 1883 obtiene una posición de neurólogo clínico, cambio que trajo consigo, igualmente, la modificación de sus objetos de estudio, que pasaron de lo intrincado de las redes neuronales a la clínica neurológica, campo donde descubre un grupo de enfermos a los que se denominaba neuróticos, que no encontraban ninguna solución a sus padecimientos con los recursos terapéuticos de la época.

El propósito de Freud es encontrar un método de tratamiento eficaz para dichos pacientes; propone un mecanismo psíquico como causa de enfermedad, oponiéndose a las premisas de Janet y de Charcot, que proponían una determinación hereditaria o degenerativa; Freud propone una causa traumática. Por lo tanto, para él, la neurosis era adquirida. Se hace ayudante del Dr. Breuer quien le habla de una de sus pacientes, Ana O., una noche de julio de 1883. Ana O. era una joven que le hacía relatos de los eventos que determinaban la aparición de sus síntomas y descubrió que después de rememorar estos eventos especialmente difíciles, seguía una mejoría en su condición. Ello

* Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Mexicana).

llevó a Freud a escuchar con atención lo que sus pacientes tenían que decir. Si el paciente era capaz de recordar el trauma o las series de traumas interconectados, incluyendo tanto el suceso como el afecto, cuando podía relatarlo de manera detallada, esto tenía como resultado la desaparición del síntoma. A este proceso le denominó “el método catártico”. Descubrió que los síntomas de sus pacientes histéricas siempre tenían relación con abuso sexual en su infancia y postuló que los pacientes histéricos padecían de “reminiscencias” (Freud, 1885) por dichos eventos traumáticos, recuerdos que la persona separaba de su conciencia habitual, segregándolos a una especie de segunda conciencia en donde permanecían aparentemente olvidados, y por ello desconocidos, para los propios sujetos que los padecían.

Así Freud descubre un nuevo tratamiento para las neurosis; la mecánica en que este método producía sus efectos consistía en que se anulaba la fuerza de la idea, dando salida, por medio de la expresión verbal, al afecto asociado, no descargado, que había quedado estancado. Se introducía la idea nuevamente a la conciencia normal, rectificando una falsa asociación por un enlace por desplazamiento.

Freud, innova, modifica la comprensión de su época; de las neurosis y su clasificación. Él postulaba que las neurosis podían diferenciarse en: a) las **neurosis de defensa**, que eran aquellas en donde se podía identificar un mecanismo psíquico; **la defensa** o represión en contra de recuerdos intolerables, y b) **las neurosis simples o actuales** en las que este mecanismo estaba ausente; dentro de estas describía: la neurastenia y la neurosis de angustia. Para las neurosis actuales propuso que su causa debía encontrarse en un desahogo anormal de la sexualidad en la vida adulta del paciente.

En cuanto a las neurosis de defensa, al inicio suponía que su causa era que se erigía una defensa contra el recuerdo de un trauma que de esta forma se mantenía reprimido, evitando recordarlo y asimismo evitando su afecto desagradable que lo acompañaba, generalmente angustia.

Freud propone que, ante un evento traumático en el paciente, a dicho recuerdo (memoria) se lo separara de su carga afectiva y, por medio de un mecanismo que denominaría **defensa o represión**, se mantendría apartado del grupo principal consciente de ideas: “el yo”, enviándolo a un grupo secundario separado del “yo” que no tenía acceso a la conciencia. Una vez reprimida la idea y separado el afecto de la idea, el afecto tomaba otro camino; se canalizaba al cuerpo, produciéndose un síntoma que se convertía en una afección física, instaurándose un síntoma conversivo.

Desde luego, para la mente disciplinada del investigador, ¿cómo ocurría que los recuerdos se convirtieran en patógenos? Esto no dejó de ser una preocupación para el joven Freud, que con experiencias clínicas fragmentarias trató de crear un modelo explicativo que le permitiera comprender estas manifestaciones clínicas. Dicho modelo

lo plasmó en su obra “Proyecto de psicología para neurólogos” todavía asido a la tradición de su formación como patoneurólogo.

En esta obra establece que cuando ocurre una situación traumática, con el correr del tiempo, los recuerdos disminuyen su carga afectiva y, después de repetidas rememoraciones, se convierten en simples recuerdos. Este proceso, en contraste, no ocurre así en las neurosis, en donde incluso sucede todo lo contrario. Un evento infantil que en su momento pudo vivirse de manera placentera o indiferente, después de la pubertad, al rememorarlos, adquiere una capacidad para despertar un afecto angustioso y por ello desata el mecanismo de la represión, ya que el mecanismo normal, de repetir su recuerdo hasta agotar el afecto, se vuelve ineficaz.

Freud en sus obras nos relata que estudió cientos de casos y encontró experiencias semejantes, estableciendo como hipótesis que las vivencias traumáticas eran la causa de la enfermedad. Postuló así su primer modelo de psicopatología: el modelo de la etiología traumática de la neurosis, la característica peculiar de dichas vivencias es que eran de índole sexual.

Así, en su trabajo de “el Proyecto”, se propone explicar la transformación que mediaba desde estas experiencias sexuales infantiles hasta los recuerdos persistentes de ellas que se convertían en fuentes de displacer y con ello echaban a andar el mecanismo de la represión.

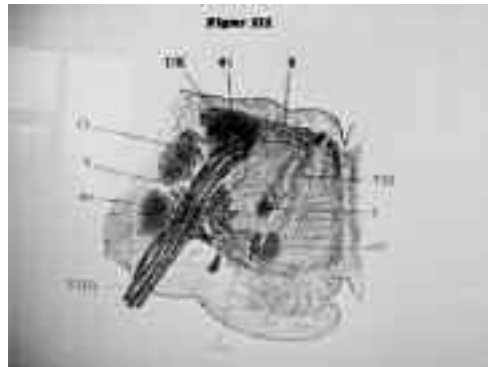
Freud plantea, con pocas evidencias concretas pero con una gran capacidad creativa e innovadora, ideas seminales que desarrollará a lo largo de su obra. Sus pacientes le relataban escenas de seducción sexual por sus padres, siendo niñas de 4 a 5 años. Un momento crucial de su carrera es cuando el 21 de septiembre de 1897 escribe a su colega y confidente Wilhelm Fliess que ya no cree en su neurótica pues no considera posible que exista tanto abuso en las familias vienesas. Haciendo un viraje determinante a su enfoque descubre que los mencionados recuerdos en realidad eran fantasías. Coloca así a la *fantasía* como causante de la enfermedad y es este su segundo modelo de etiología de las neurosis: eran causadas por fantasías patógenas. Para un hombre ordinario este golpe podría ser devastador. Sin embargo, después de un período de desánimo, su entereza de investigador lo colocó nuevamente en el camino y así se planteó: ¿cómo es que las fantasías se convierten en la causa de la enfermedad? Para muchos autores, en este momento nace verdaderamente el psicoanálisis.

La fantasía como agente etiológico sustituye la hipótesis del trauma real. En cuanto a las fantasías, afirma: las fantasías se generan por una conjunción inconsciente entre vivencias y cosas que fueron oídas y que se valorizaron con posterioridad y así combinan: lo vivenciado y lo oído, lo pasado (de la historia de los padres y antepasados) con lo visto por uno mismo. Así, un fragmento de la escena vista es reunido en la fantasía con otro fragmento de la escena oída. Sobre las fantasías se construyen los síntomas histéricos, son las etapas previas más inmediatas de estos síntomas. Al investigar las

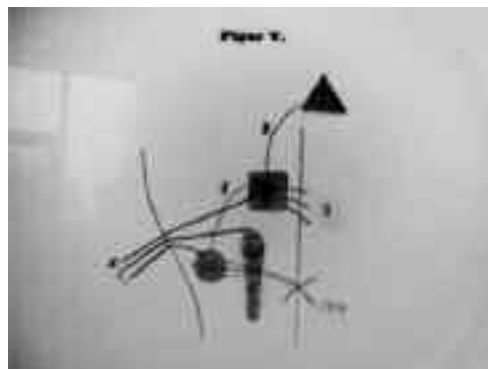
teorías sexuales de los niños hace descubrimientos sorprendentes. El primero es que el niño tiene la fantasía de que su madre también posee un pene igual al de papá y a él mismo, describiendo la imagen fantaseada de la madre fálica. No continuaré con la evolución del pensamiento freudiano sino que quiero tomar solo una parte en el siguiente apartado y es su capacidad de visualizar y abstraer los procesos que investigaba.

Evolución esquemática del pensamiento freudiano

Desde la época de Freud una de las metodologías del estudio de la función cerebral ha sido un planteamiento de anatomía neurofuncional. Ello implica relacionar las estructuras cerebrales describiendo su anatomía y asociándolas a través de diferentes técnicas con las conexiones funcionales de otras áreas cerebrales. Mediante los siguientes esquemas trataré de presentarles la evolución del pensamiento de Freud como neurólogo hasta su pensamiento como psicoanalista. Un ejemplo de ello son los primeros dibujos de Freud. Aquí vemos un dibujo esquemático de la anatomía del nervio acústico en un feto humano.

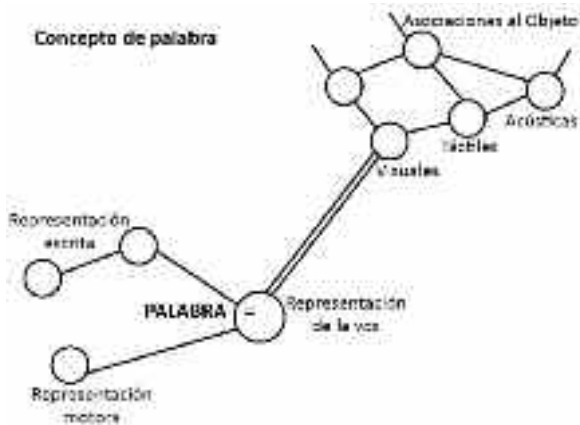


La siguiente es una representación esquemática del mismo, marcando sus conexiones neuronales.



Hay que recordar que Freud fue de los pioneros en el estudio de la conducción neuronal y postuló la sinapsis, que es el relevo del estímulo entre neurona y neurona, antes de que Sherrington la bautizara de esta forma, así como la conducción neuronal del arco reflejo.

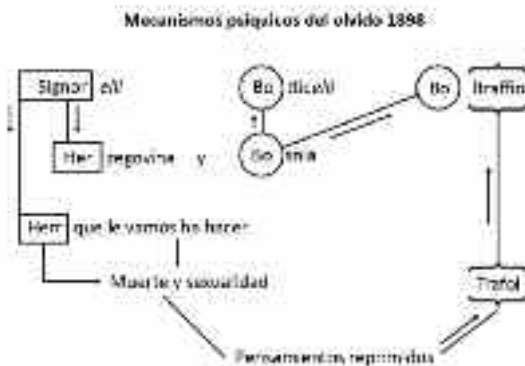
En 1891, en su artículo sobre la afasia, Freud nos ofrece este esquema.



En este esquema Freud establece la representación del mundo que el sujeto hace a través de la palabra y representa sus diferentes elementos, lo visto, lo oído, lo sentido, conceptualización que estará presente a lo largo de toda su obra, esquema que lo ayudara a comprender los mecanismos de la construcción de las fantasías similares a la construcción de los sueños.

Sus primeros esquemas están referenciados a estructuras neuronales y cuanto más se adentraba en el problema funcional, más se alejaba de las referencias anatómicas concretas hasta esquematizar el funcionamiento del aparato mental exclusivamente en esquemas abstractos.

Así nos esquematiza cómo funciona el olvido en 1898 en su obra *Los mecanismos psíquicos del olvido*.

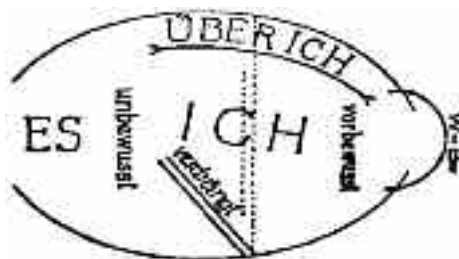


Arribamos a los esquemas de Freud de 1900 en su obra *La interpretación de los sueños* en donde esquematiza el funcionamiento del aparato mental, explicando el papel fundamental de la memoria en este. Allí sigue la lógica del arco reflejo y el desvío de la descarga neuronal, como lo vemos en este esquema.



Explica la memoria en un esquema desplegado desde un polo perceptual hasta un polo de reacción. Este esquema ya no tiene un referente anatómico.

En esquemas posteriores Freud, ya como psicoanalista, prescinde completamente de referentes anatómicos y explica la segunda tópica y las funciones yo, ello y superyó.



El estudio del abuso sexual después de Freud

Habrían de pasar muchos años, décadas, para que se retomara el estudio del abuso sexual como un acontecimiento real, una vez establecida la influencia del psicoanálisis y que Freud hubiera descartado la premisa del trauma real sustituyéndolo por la fantasía; romper esta tradición realmente requirió una audacia innovadora y una gran libertad de pensamiento, cuando la evidencia clínica curiosamente siempre estuvo ahí.

Permítanme mencionar solamente algunos datos según las estadísticas más recientes: las consultas médicas que tienen como causa un trastorno psiquiátrico o emocional son entre un 20 a 40 por ciento. De este porcentaje y la totalidad de las consultas psicológicas y psiquiátricas, entre un 30 y un 50 por ciento reportan como antecedente haber sufrido abuso sexual. En México, de la totalidad de la

población de mujeres, casi un 50% reporta haber sufrido, por lo menos una vez en su vida, alguna experiencia de violencia, en particular entre el grupo de mujeres jóvenes, de 15 a 19 años de edad, y en casi un 10% la agresión fue de índole sexual. Cerca de un 5% de los menores atendidos médicamente por maltrato lo fue por abuso sexual.

Invención y tradición en el siglo XXI

Las neurociencias han hecho grandes avances en la descripción de las funciones cerebrales, así como de sus estructuras, gracias a la tecnología que no se tenía a principios del siglo pasado, cuando nace el psicoanálisis. La interrelación entre los postulados psicoanalíticos y las funciones cerebrales es un camino de investigación controversial tanto de psicoanalistas que definen el campo del psicoanálisis únicamente como el campo de la subjetividad y el mundo interno, como de los investigadores en neurociencias estrictamente apegados a investigación con metodologías para obtener datos duros. Soy de los convencidos de que la interrelación entre ambas disciplinas puede darnos nuevos conocimientos, reafirmar los anteriores y corregir inexactitudes. Siguiendo a Sandler y col., creo que hacer que las aportaciones psicoanalíticas tengan una evidencia metodológicamente válida es una tarea aún pendiente en la que debemos poner gran empeño. Por ello es que quiero permitirme correlacionar los modelos de neurofuncionalidad surgidos de la investigación reciente con algunas de las observaciones psicoanalíticas, especialmente las observaciones seminales de Freud en sus trabajos iniciales.

El sistema límbico

El sistema límbico es un conjunto de estructuras cerebrales responsables de la regulación y manejo de los afectos; entre ellas hay dos cuyas funciones quiero destacar, que hoy sabemos, por estudios de imagen cerebral, presentan lesión en personas que sufrieron de abuso sexual: la amígdala y el hipocampo.

La **amígdala** participa en la función de la atención, percepción y memoria de situaciones de peligro; se conecta con otras partes del tallo cerebral asociadas con las reacciones relacionadas con el miedo y la angustia; su función como memoria genera la sensación de experimentar una “emoción”.

La amígdala es responsable de las manifestaciones físicas de la angustia, tales como el aumento del ritmo cardiaco, el aumento de la tensión arterial, sudoración, sequedad de boca, sensación de ahogo o falta de aire y tensión muscular. También de sensaciones psíquicas, de una sensación de molestia de mucha intensidad, inquietud extrema, la sensación de sentirse indefenso, desvalido, considerándose incapaz de enfrentar un peligro, que se vive como vago pero a la vez inminente.

Esta estructura funciona como memoria en la modalidad de **memoria implícita**, relacionada con estados afectivos, en especial suscitados ante situaciones amenazantes, desencadenando angustia. Al evocar recuerdos, se evocan como recuerdos afectivos y sensaciones, no ligadas al lenguaje. Otra característica de esta estructura es que una vez que un evento se encuentra codificado nunca se olvida, se recordará toda la vida, pero en su modalidad de sensaciones y emociones, por lo que al tratar de ponerlo en lenguaje se describirá de una manera pobre e inexacta, con muchas lagunas e incluso con contradicciones.

El **hipocampo** es la estructura en donde reside la **memoria explícita** (asociada con el lenguaje) que se requiere para aprender de la peligrosidad de un objeto o “la experiencia aversiva” (traumática); también guarda la información acerca del contexto relacionado con dicha experiencia, lugar, situación u objetos asociados. A temprana edad el hipocampo aún no se encuentra desarrollado, por ello las experiencias no pueden fijarse en la memoria explícita pero sí en la memoria implícita mediada por la amígdala, permaneciendo como recuerdos inconscientes.

Cuando se percibe un objeto, diferentes grupos de neuronas en distintas partes del cerebro procesan la información clasificándola en tanto: forma, color, olor, sonido, etc. El cerebro establece conexiones de estos diferentes grupos de neuronas y así se representa la percepción del objeto. Posteriormente, cuando se recuerda (evoca) el objeto se reconstruyen dichas conexiones, proceso que lleva a cabo la corteza cerebral y si este proceso es alterado, distorsiona la memoria del objeto.

Por ejemplo, el valor afectivo asociado con el objeto memorizado, el estado anímico del sujeto al momento del evento en donde se encuentra con el objeto y la intensidad de la emoción, afectan la memoria de aquel. De modo que si un evento es muy perturbador, se guardará una memoria especialmente vívida de él.

Cuando una persona enfrenta una situación traumática, generalmente la respuesta de la amígdala es intensa e inmediata, y establece una memoria emocional. A mayor intensidad de la experiencia, mayor será la respuesta en esta estructura.

Por el contrario, el hipocampo es la memoria asociada con el lenguaje y añade los detalles de contexto de una situación determinada, además de que se conecta con la corteza, creando un relato coherente, armónico y con secuencia en el tiempo. Sin embargo, esta memoria tiende al olvido. Esta estructura sufrirá inhibición a medida que la intensidad de la experiencia sea mayor, por ello cuando se evoca un evento traumático puede carecer de los elementos de contexto, y todos los elementos ligados al lenguaje y al pensamiento, detalles tales como: dónde fue el evento, cuándo ocurrió y quiénes estaban presentes. Por ello, cuando una persona intenta recuperar la memoria de un evento traumático faltan los elementos ligados al

lenguaje. Por lo tanto, al tratar de hacer una narración se toman elementos de la memoria de otros eventos llevando a cabo una verdadera confabulación, la construcción de una fantasía.

Una vez establecido el patrón de angustia, no puede simplemente olvidarse, debe extinguirse la reacción de angustia, y ello ocurre a través de un nuevo aprendizaje. Así como en el condicionamiento del patrón de angustia la amígdala desempeña un papel preponderante, el nuevo aprendizaje para modificar dicha reacción al parecer involucra la corteza prefrontal, de ahí la respuesta favorable al proceso psicoanalítico.

A nivel de la amígdala y del hipocampo se establecen funciones de aprendizaje y memoria y son centros de procesos afectivos; cuando dichos centros son sobreestimulados, por una represión a la vez que por una sobreexcitación, resulta un daño anatómico estructural, manifestado por la disminución de la masa neuronal en dichas estructuras.

El proceso psicoanalítico puede revertir la pérdida de tejido neuronal. Desde luego, aquí podemos reconocer algunas descripciones del funcionamiento mental hechas por Freud, el reconocimiento de que experiencias traumáticas efectivamente dejan memorias que son exclusivamente afectivas y que con gran dificultad se puede desactivar el desencadenamiento de angustia ya que, o fueron muy tempranas y por lo tanto el hipocampo aún no estaba desarrollado, o fueron tan intensas que inhibieron su función, dejando por ello lagunas en la memoria, relatos contradictorios e incluso trastornos en el pensamiento.

También esclarece el mecanismo de la represión, ya que el organismo evitará a toda costa la reactivación de estos recuerdos por su efecto emocional perturbador, como lo comprobamos generalmente en las personas con historia de abuso sexual. En el proceso psicoanalítico, al desarrollarse la transferencia se activan estados emocionales intensos, susceptibles de perturbar el funcionamiento mental secundario, propio de la corteza, así como del hipocampo, y que requiere en parte recordar y establecer el contexto perdido o inexistente y, en algunos casos, construirlo en el sentido de construcciones en psicoanálisis; un contexto en términos de una narrativa verbal perdida, con la que puedan asociarse estos recuerdos emocionales intensos guardados en la estructura de la amígdala.

Freud planteaba que los contenidos dentro del aparato mental sufrían varias traducciones y describió al menos tres. Podríamos considerar ésta una de ellas y una nueva traducción de todos los contenidos ocurriría al involucrar a la corteza cerebral con su función dual del hemisferio derecho e izquierdo que plasmaría ciertas características distintivas a cada uno de ellos haciendo más complejo el proceso, que Freud pudo describir desde una perspectiva puramente clínica y funcional.

Para concluir, creo que la relectura de la obra de Freud, teniendo en mente un modelo anatomofuncional del sistema cerebral, nos

Concluí sugiriendo la relectura de Freud teniendo en mente un modelo autónomo funcional del sistema cerebral dejando claro, por lo menos para mi lectura, que es a partir de la tradición de Freud que podremos integrar la invención actual de la neurociencia.

Elena Tomasel, SPPA

Es ésta una
propuesta
interesante,
seguramente
harto más
fecunda que la
que apunta a dar
"legitimidad"
científica al
psicoanálisis
releyéndolo a la
luz del saber
neurocientífico
actual.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

puede dar una lectura fresca, renovadora y creativa de sus magistrales descripciones clínicas, así como de sus diferentes modelos de funcionamiento mental que, como podemos ver, fueron preclaros y nuevamente nos asombra cómo Freud se adelantó a su tiempo. Hoy, desde luego desde una perspectiva deconstruccionista, posmoderna, con los modelos de causalidad no lineal, ya que hoy corroboramos que las estructuras cerebrales determinan los procesos mentales, así como las vicisitudes vinculares, podemos añadir que estos últimos a la vez son capaces de modificar las estructuras cerebrales, lo que puede documentarse con estudios de imagen cerebral, hecho especialmente significativo para nosotros en un buen proceso analítico.

Descriptor: Historia del psicoanálisis, Evolución, Pensamiento, Neurología. **Candidatos a Descriptor:** Invención, Tradición.

Bibliografía

- Ávila, Héctor. "Aspectos metodológicos clínicos en psicoanálisis". Comentarios del trabajo titulado: Una revisión amplia de los estudios de resultado en psicoanálisis. *Cuadernos de Psicoanálisis*, 2000
- Boom Díaz de León, Margriet. *Reparando el cerebro*. México, Ed. Trillas, 2010.
- Damasio, Antonio. *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Ed Crítica, 2006.
- Freud, Sigmund. "Los orígenes del psicoanálisis". *Obras Completas*, 3ª. ed. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1973, Vol III.
- Freud, Sigmund. "Estudios sobre la histeria". *Obras Completas*, 3ª ed. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1973, Vol I.
- Freud, Sigmund. "Proyecto de una psicología para neurólogos". *Obras Completas*, 3ª ed Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1973, Vol I.
- Freud, Sigmund. "La interpretación de los sueños". *Obras Completas*, 3ª ed. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1973, Vol. I.
- Freud, Sigmund. "El yo y el ello". *Obras Completas*, 3ª ed. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1973, Vol III.
- Kolteniuk Krauze, Miguel. *El carácter científico del psicoanálisis*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Maturana, H. *Desde la biología a la psicología*. Lumen Ed. Universitaria, 1995.
- Miranda Arce, Raúl. *Construcción del erotismo; perspectiva psicoanalítica en el siglo XXI*. VII Congreso Nacional de Educación Sexual y Sexología FEMESS, septiembre de 2009.
- Miranda Arce, Raúl. *Neuropsicoanálisis del abuso sexual*. Congreso Nacional de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, 2008.
- Miranda Arce, Raúl. *Geometría no lineal (geometría fractal) y psicoterapia*. Asociación Mexicana para la Salud Sexual, A. C. México, D. F., marzo de 2006.
- Miranda Arce, Raúl. *Reflexiones epistemológicas sobre el cuerpo*. Congreso de la Federación Mexicana de Educación Sexual y Sexología FEMESS 2001 México, 2011.
- Moizeszowics, Julio, M. Mirta. *Psicofarmacología y territorio freudiano. Teoría y clínica de un abordaje interdisciplinario*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2000.
- Prado Garduño, Gloria. "Una veta de investigación cualitativa en psicoanálisis: la hermenéutica I". *Cuadernos de Psicoanálisis*, 2000.
- Solis Garza, Hernán. "Algunas consideraciones sobre lo que solemos llamar ciencias 'duras' y ciencias 'blandas'". *Cuadernos de Psicoanálisis*, 2002.
- Vives R., Juan. *El inconsciente freudiano*. Ed. Textos Mexicanos 2003.

La invención de la tradición

Por otro lado, no hay que confundir la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas con la 'invención de la tradición'.

ERIC HOBSBAWM, *The Invention of Tradition*¹

[...] el olvido y la memoria son inventivos.

JORGE LUIS BORGES, *El informe de Brodie*²

Y yo no invento, es decir..., invento, pero me preocupo por fundamentar mi invención sobre los cimientos más firmes posibles [...].

GEORGES DUBY, *Dialogues*³

En 1983, Eric Hobsbawm –a quien muchos consideran el historiador vivo más importante–, editó y publicó con el título que he tomado prestado para el presente ensayo, el libro colectivo resultante de un coloquio organizado por la revista *Past and Present*. En la introducción al mismo, y apuntando a situar una formulación paradójica semejante, Hobsbawm parte de una constatación tan sencilla como revolucionaria: *Las “tradiciones” que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas* (p. 7).⁴

En el marco de este relato, recurriré a la noción propuesta por Hobsbawm de manera muy libre, con el solo fin de esbozar y situar dentro del contexto de la temática del próximo congreso un problema a mi entender central en la historia pasada, presente y, con seguridad, futura de nuestra disciplina.

* Psicoanalista (Sociedad Colombiana de Psicoanálisis).

1. E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge, The Press Syndicate of the University of Cambridge (traducción al castellano: *La invención de la tradición*. Barcelona, Editorial Crítica, 2002, p. 14). (Las citas en el texto y las páginas anotadas corresponden aquí a esta traducción.)

2. J. L. Borges (1970). El otro duelo. En: *El informe de Brodie*. Obras Completas. Tomo II. 1952-1972. São Paulo, Brasil, Emecé Editores, S.A., 1994 (p. 436).

3. G. Duby, G. Lardreau (1980). *Dialogues*. París, Flammarion (traducción al castellano: *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Madrid, Alianza Editorial, 1988) (Las citas en el texto y las páginas anotadas corresponden aquí a esta traducción).

4. E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.) (1983), op. cit.

Más que contraponer o articular dentro de una relación dialéctica *tradición e invención*, apuntaré en lo que sigue a proponer *una distinción entre dos formas de tradición y dos formas de invención de signo contrario*, con la posibilidad consecuente de distintas formas combinatorias en relaciones de doble vía. Considero esencial subrayar, en tal sentido, que una formalización semejante permitiría, por una parte, hacer justicia a la complejidad de nuestro objeto de estudio y que, por otra parte, haría posible trascender la tan frecuente y lamentable tendencia, entre nosotros psicoanalistas, a adoptar modelos maniqueos que distinguen entre una opción “buena” y una opción “mala”, definidas de manera clara y tajante, por consiguiente, firmemente separadas entre sí. Dicho en otras palabras, *parto de la premisa según la cual ninguna de las dos –ni la tradición, ni la invención– es mejor o peor (o más o menos deseable) que la otra* per se. Me abstendré, consecuentemente, de privilegiar *por principio* la innovación sobre la continuidad. Y viceversa.

Una reflexión semejante podría resultar pertinente, en primer término, en la comprensión del *encuentro analítico*, cuya novedad se inscribe “en el marco del dispositivo transferencial” y donde –como también lo señalan Barredo y Nosek– “se despliega nuestra forma de recibir y alojar el legado freudiano [...] [y] se pone en juego ese margen de libertad que, distinguiendo invención de aplicación, hace que las tradiciones, permaneciendo, se renueven.”⁵ En segundo término, podría dar cabida a una perspectiva diferente, a un vértice novedoso, cuando, en el marco de nuestras instituciones y nuestra(s) identidad(es) psicoanalítica(s) latinoamericana(s), se busca aprehender y comprender la manera según la cual se realizan la *transmisión* y la *apropiación* de dicho legado freudiano dentro de la especificidad de nuestra historia y de nuestras realidades culturales.

Contrariamente a lo que se suele pensar, el término *tradición* no evoca en principio el pasado, sino la idea de *transmisión*. La palabra latina *traditio*, de la que deriva, sugiere en efecto la acción de entregar, de remitir, de transmitir –una enseñanza por ejemplo–, de manera oral o escrita, a través de una narración. Quizá por una limitación un tanto arbitraria *tradición* devino, en cierta manera, “transmisión del pasado” y para muchos terminó por reducirse a “vigencia del pasado”. En realidad, designa más bien la idea de *una continuidad entre el pasado y el presente*: lo más antiguo incide sobre (y determina en cierta manera) lo más reciente. Y viceversa, podríamos agregar, desde una perspectiva que dé cabida a la temporalidad tal y como la concibe el psicoanálisis con la noción de *nachträglichkeit* o *après-coup*.⁶

Quiero resaltar la versión que Alejandro trae del concepto de tradición: se trata de lo que se transmite a otro, pero romper con la idea de que lo que se transmite es un fundamento.

Siguiendo con lo que decía el Dr. Luis Yamín aquí: cuando alguien sale de su familia, y está yendo a un nuevo espacio, él trae algo de un lugar a otro; como cuando el niño sale de su familia y conforma una nueva. Es para citar la noción de campo de los Baranger, porque creo que eso es lo que se configura; así que un sujeto encuentra una nueva relación con otro objeto, pero entre los dos, se crea algo nuevo.

Luis Fernando Orduz,
Socolpsi

5. C. Barredo, L. Nosek (2010). XIX Congreso FEPAL, *Inventión-Tradición*. Primera Comunicación.

6. S. Freud (1918[1914]). *From the History of an Infantile Neurosis*. S.E. Vol. XVII (1917-1919). Londres, The Hogarth Press, 1995 (*De la historia de una neurosis infantil [el “Hombre de los Lobos”]*). A.E. Vol. XVII (1917-1919). Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003).

La palabra *invención* viene del latín *inventio* –que designa la acción de descubrir, de hallar– y de *invenire*, que significa encontrar. Sus sinónimos más cercanos son *creación* e *imaginación*; más distantes son, en cambio, la *innovación*, la *renovación* y el *descubrimiento*. Subyace, empero, la noción de *cambio* y de *ruptura*, al menos en la medida en la que, para el psicoanálisis, no cabría la posibilidad de una *creación* genuina, sin que conlleve un cierto grado de *destrucción*.⁷

Si la tradición supone continuidad, la invención implica la posibilidad y la necesidad de introducir una cierta dis-continuidad. Ligazón entonces para la primera, des-ligazón para la segunda, unidas por un ir y venir inherente a la complementariedad de las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte, cuando predominan aquellas y las últimas se someten a su primacía, determinando la posibilidad de una re-ligazón novedosa.⁸

Como ya fue dicho, Hobsbawm parte de la constatación de cómo lo que se considera muchas veces “tradicional” y por tanto “muy antiguo”, es en realidad con frecuencia de reciente constitución. De aquí la formulación paradójica *invención de la tradición* que corresponde a un dispositivo, un proceso de formalización y ritualización que *suele surgir en etapas o períodos en los que* –en el marco de un grupo humano– *se requiere garantizar y expresar la identidad y la cohesión, especialmente ante exigencias de transformaciones rápidas.*⁹ Apunta a legitimar instituciones o autoridades y a mantener la lealtad y la obediencia a partir de materiales provenientes del pasado. La define del siguiente modo:

Un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado. [...] En resumen, hay respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria. (p. 8).

Quiero subrayar el problema planteado por *las respuestas a nuevas situaciones en función de una referencia a viejas situaciones que, imponiendo su propio pasado a través de la repetición, se mantienen*. No se trata, por

7. D. Anzieu (1996). *Créer-Détruire*. Paris, Dunod.

8. Cf. A. Green (1984). Pulsión de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante. In: *Le travail du négatif*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1993 (Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante. En: *La pulsión de muerte* (André Green et al.). Buenos Aires, Amorrortu, 1989, 65-78).

9. “Probablemente, no hay ningún tiempo ni lugar por el que los historiadores se hayan interesado que no haya vivido la ‘invención’ de la tradición en este sentido. Sin embargo, hay que esperar que sea más frecuente cuando una rápida transformación de la sociedad debilita o destruye los modelos sociales para los que se habían diseñado las ‘viejas’ tradiciones, produciendo otros nuevos en los que estas tradiciones no puedan aplicarse, o cuando esas viejas tradiciones y sus portadores y promulgadores institucionales se convierten en insuficientemente adaptables y flexibles, o son de algún modo eliminados [...]” (p. 11).

Rojas-Urrego plantea un tándem o alianza con Hobsbawm, para refutar la falsa oposición entre tradición e invención. Se apoya en la historia y la lexicología para restablecer continuidades y síntesis entre pasado y futuro.

Marcelo Viñar, APU

consiguiente, solamente, como lo señalaba yo en un documento reciente, de “encontrar una posición intermedia entre una estabilidad fuerte que no se confunda con rígido inmovilismo y una movilidad vital que no caiga en un afán de innovación, ni en un facilismo a ultranza”,¹⁰ sino de estar además atentos a la irrupción de referencias a “tradiciones inventadas” de varios tipos, cuya supuesta continuidad con el pasado o cuyo origen mítico y remoto (lo designado en psicoanálisis por la palabra *ortodoxia*, por ejemplo) haría “legítima” la introducción de la invariabilidad: “usan la historia como legitimadora de la acción y cimienta de la cohesión del grupo”.¹¹ Su aparición puede ser aprehendida como *síntoma* importante, como *indicador* de problemas “que de otro modo no se reconocerían y de desarrollos que de otro modo serían difíciles de identificar y fechar”.¹²

Una vez establecido esto, y a partir de la distinción que Hobsbawm propone entre “tradición” y “costumbre”, considero útil sugerir diferenciar ahora una *tradición* (-) cuya característica esencial es la invariabilidad y una *tradición* (+) que tiene la función doble de motor y de engranaje. Mientras la primera impone prácticas fijas, como la repetición a partir de la referencia a un pasado real o inventado y se opone por consiguiente a la movilidad, a la variación y al cambio, la segunda no descarta “la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que evidentemente el requisito de que parezca compatible con lo precedente [...] le impone limitaciones sustanciales”. Proporciona “a cualquier cambio (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente”.¹³ Y es que la tradición del segundo tipo, la (+), la que es motor y engranaje, no es invariable “porque la vida no es así”.¹⁴

A imagen de lo que sucede para la tradición, también la invención puede ser a su vez diferenciada entre una *invención* (+) que introduce ruptura y continuidad y una *invención* (-) que privilegia esencialmente la ruptura, el “cambio por el cambio”. Mientras la primera, como Eros, des-liga y re-liga, la segunda se acercaría por el camino de la desligazón radical a la destrucción pura.

La díada tradición-invención gana al ser leída a la luz de tres términos: ligazón – desligazón – religazón.

Me he limitado en este texto a introducir algunos elementos que, a mi entender, han de estar presentes en la apasionante discusión sobre

10. A. Rojas-Urrego (2010). *Los últimos garantes de una cierta idea del ser humano*, <http://fepal.org> (Pre-congreso didáctico), XXVIII Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, septiembre 23 a 25, Bogotá.

11. E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.) (1983), op. cit. (p. 18).

12. *Ibid.*

13. E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.) (1983), op. cit. (pp. 8-9).

14. *Ibid.* p. 9.

las relaciones entre *tradición e invención* en el psicoanálisis contemporáneo, tal y como podemos transmitirlo y recrearlo cada día en Latinoamérica. He hecho referencia esencialmente a historiadores y a una noción proveniente de la historia como disciplina. Y es que, a mis ojos, cualquier investigación relacionada con los fenómenos humanos ha de ser situada dentro de una perspectiva histórica.¹⁵

Ante los enormes desafíos que nos plantea el mundo de hoy, con el vértigo y la premura de sus exigencias, debemos ser en extremo vigilantes.¹⁶ Así, se nos impone distinguir diversas formas (+ y -) dentro de los mismos términos de *tradición e invención* y avanzar con prudencia. Hay reglas que nos resultan infrangibles y solo la firmeza, la solidez y el rigor son garantes de una evolución indispensable si queremos estar del lado de la vida. Pero debemos igualmente conservar la voluntad inquebrantable de afilar y de reinventar constantemente nuestras herramientas, al confrontarlas, en el consultorio, con la *realidad psíquica* de la clínica psicoanalítica actual y, en tanto seres sociales y disciplina, con la *realidad material* de hoy. En lo que a la primera se refiere, *nuestra práctica analítica contemporánea nos impone una actualización teórica, clínica y técnica*¹⁷ cuyos tres ejes fundamentales¹⁸ podrían ser *una lectura contemporánea de Freud*, subrayando el valor de la metapsicología y del método freudiano como fundamentos del psicoanálisis; *una apropiación creativa de las principales contribuciones posfreudianas*, incluyendo un diálogo constante entre las culturas psicoanalíticas de las distintas regiones y, finalmente, *una extensión del campo clínico al tratamiento de los casos no neuróticos*, con las patologías fronterizas como nuevo paradigma contemporáneo. En estos tres ejes, la introducción de la tensión inherente a los términos de *tradición* y de *invención* en sus distintas variantes puede aportar elementos novedosos a la discusión. En lo que concierne a la segunda eventualidad, a saber, la confrontación de nuestras herramientas psicoanalíticas con la realidad material del mundo de hoy, me limitaré tan solo a subrayar en un territorio tan vasto y esencial que, tal y como sucede a otras disciplinas, nuestra profesión pierde su sentido si se repliega sobre sí misma y se aísla del mundo. Al enriquecedor intercambio entre psicoanalistas del resultado de nuestras investigaciones, debemos agregar un esfuerzo sostenido por salir

15. G. Duby, G. Lardreau (1980), op. cit. (p. 87).

16. Green, A., Corcos, M., Rojas-Urrego, A. (2006). *Associations (presque) libres d'un psychanalyste. Entretiens avec Maurice Corcos, avec la participation d'Alejandro Rojas-Urrego*. París, Albin Michel.

17. N. Marucco (2006). Débats théoriques sur la pratique analytique actuelle. Réflexions métapsychologiques, cliniques et techniques. En: *Les voies nouvelles de la thérapie psychanalytique. Le dedans et le dehors* (sous la direction de André Green). París, PUF, 2006.

18. F. Urribarri (2006). La théorie dans la psychanalyse actuelle. À la recherche d'un nouveau paradigme contemporain. En: *Les voies nouvelles de la thérapie psychanalytique. Le dedans et le dehors* (sous la direction de André Green), op. cit.

Una mayor o menor aptitud para el cambio depende de la capacidad de reproducir el pasado, unido a la necesidad de introducir variaciones, reconociendo siempre el tema original.

Betina Teruchkin, SPPA

de nuestros muros y cambiar de tono para que nuestra voz pueda ser escuchada. El campo de estudio que se abre ante nosotros supone –en efecto– lo interdisciplinar, el diálogo y el intercambio con otros saberes, con una justa armonía entre *rigor crítico* y *vivo placer*,¹⁹ entre *lucidez* y *pasión*,²⁰ que pueden ser aprehendidos en tanto expresiones de la *tradición* y la *invención* según han sido esbozadas en este ensayo.

Finalmente, y para concluir, en una sociedad, en una disciplina, –y son estas también manifestaciones de la tradición y la invención respectivamente– la mayor o menor aptitud para el cambio depende paradójicamente de *la capacidad de reproducir el pasado*,²¹ aunada a la necesidad –como en la música– de *introducir a cada vez variaciones* en las que siempre resulta posible reconocer al tema que les dio origen. Como en el análisis. Como en la vida.

Me parece muy estimulante su propuesta de que el cambio depende de la capacidad de reproducir el pasado, unida a la necesidad de introducir variaciones, en que se reconoce el tema original, como en el análisis y en la vida; a mi juicio, el riesgo estaría siempre cuando predomina la una o la otra, y el analista se protege de entrar en el desafiante trabajo de vivir entre las dos, sin descanso ni aceptación de la naturaleza interminable y siempre cambiante de nuestro oficio.

Claudio L. Eizirik, SPPA

Descriptor: Transmisión, Temporalidad, Resignificación, Ligazón, Desligazón. **Candidatos a Descriptor:** Invención, Tradición.

19. En el sentido de “Enjoyment”, según lo define Winnicott (cf. D. W. Winnicott (1971). *Therapeutic Consultations in Child Psychiatry*. [Introduction]. Londres, Hogarth Press).

20. G. Duby, G. Lardreau (1980), op. cit. (pp. 164-165).

21. J. Pouillon (1993). *Le cru et le su*. París. Le Seuil, La librairie du XXe siècle.

Tradición, madre de la invención

Dijo Clarisse Lispector:¹ “El hecho mismo de intentar eliminar nuestros propios defectos puede resultar peligroso. Nunca se sabe cuál es el defecto que sustenta nuestro edificio entero”. (Borelli, O., 1981)

Dijo Fabio Herrmann (1991): “Quien no crea cree, pero, quien crea desconfía”.

Gregor Samsa y el tema del Congreso

Al leer “cuando Gregorio Samsa se despertó una mañana de un sueño intranquilo, se encontró en su cama transformado en un insecto monstruoso”, Gabriel García Márquez pensó “¡entonces yo puedo hacer lo mismo con los personajes! ¡Crear situaciones imposibles!” Si Kafka podía, entonces, él también podía.²

Para crear uno necesita de inspiración, pero también uno debe obtener el permiso. Gabriel, que fue galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 1982, se lo permitió y el realismo mágico o maravilloso, que fundó, se convirtió en una de las principales tradiciones literarias de América Latina.

Con el apoyo de la tradición europea de la que Kafka era respetado representante, García Márquez inventó una nueva. El Premio Nobel concedido a su creatividad, reconoció también su prudencia. Invención que no se apoya y no se autoriza en las tradiciones corre el riesgo de ser ignorada o castigada. Van Gogh

Hablando de arte, al encontrarme con Gabriel García Márquez en el texto de Cláudio Rossi, pensé en el último Congreso Fepah, en Bogotá, donde queda la casa de García Márquez. Pienso que uniendo el Congreso pasado al próximo, pasado y futuro, estimulamos la vivencia del binomio tradición- invención, así como instigamos el diálogo entre analistas en formación con didactas escritores.

Catherine Lapolli, Sociedade Psicanalítica de Pelotas

* Psicoanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo).

1. Extracto de una carta escrita en Berna en 01/02/1947 atribuida a Clarice Lispector. Publicada por Caio F. Abreu en el suplemento “Caderno 2” del diario “O Estado de São Paulo” en 25/06/1994. La hermosa carta está disponible en <http://www.claraboia.com/101100.html>, consultado en 10/07/2011

2. Obtenido de entrevista dada en 1977 a un diario colombiano llamado “El Manifiesto”. Disponible en The Virginia Quarterly Review <http://www.vqronline.org/webexclusive/2005/06/24/marquez-journey-back/> consultado en 10/07/2011. Reproduzco aquí el sabroso texto en inglés: *It was in 1947 ... I was nineteen ... I was doing my first year of law school ... I remember the opening sentences, it reads exactly thus: “As Gregor Samsa woke up one morning from troubled dreams, he found himself transformed in his bed into a monstrous vermin.” ... Holy shit! When I read that I said to myself, “This isn’t right! ... Nobody had told me this could be done! ... Because it really can be done! ... So then I can! ... Holy shit! ... That’s how my grandmother told stories ... The wildest things, in the most natural way.”*

no fue menos creativo que García Márquez, pero no vendió sus cuadros y no recibió ningún premio.

Samsa es una bella representación del inventor que atrapado por sus propias invenciones, se convierte en monstruo para la sociedad en la que vive. Representa el peligro que corren todos los inventores. Si su invención no se comprende ni se acepta, la pena es el ostracismo que es el destino de los monstruos.

Si es peligroso inventar, porque el resultado podría ser la expulsión, lo más peligroso es no ser capaz de inventar, pues la invención es el pasaporte, el billete que abre las puertas de la sociedad. El que no inventa no puede ser expulsado, porque nunca llega a pertenecer al grupo humano, a la humanidad. El que no inventa, no es humano, porque la humanidad vive en el mundo de la invención. El hombre es un héroe que vive entre la inexistencia y el ostracismo, camina sobre el filo de la navaja. Cualquier descuido lo precipitará en uno de los dos abismos.

Nuestra disciplina, el psicoanálisis, es hija de Europa central que está llena de tradiciones rigurosas que se frotan unas contra otras. No es fácil caminar por allá sin caer en los despeñaderos. Aquí en América las cosas tampoco son sencillas. Además de la tradición europea que hemos heredado, debemos darnos cuenta y rendir cuentas a las tradiciones locales, no menos complejas, exigentes y orgullosas. Nuestro eclecticismo o el canibalismo, como lo define el movimiento modernista brasileño, es la solución más integradora que logramos conseguir.

Creemos que Fepal es una red, como las que están en el circo abajo del alambre de acero o del trapecio para evitar que una caída de los artistas, que en sí misma ya es un accidente grave para su narcisismo, los mate. Que pueda ser para nosotros, la comunidad de colegas de América Latina, lo que Kafka fue para García Márquez, e inventemos. El tema de este congreso es provocativo. El binomio “tradición-inventor” puede ser visto como una oposición, pero en conjunto, estos conceptos se oponen a los de descubrimiento y aplicación. La invención y la tradición se refieren al deseo, a lo arbitrario, a lo determinado por la voluntad humana y a las disposiciones de la cultura. Apuntan al arte, a la religión, a la filosofía, a la ciencia, pero también a la mentira, al pecado, a la transgresión, a lo absurdo y a lo insólito. Las tradiciones son el refugio de los que forman parte de ella, pero también son el infierno de los que les parecen diferentes o les son extraños. Las guerras, generalmente, resultan de tradiciones y el uso de las invenciones en ellas es crucial para la victoria. Las invenciones deciden muchas las guerras y ante cada nueva invención para uso pacífico nos preguntamos cuándo se la va a utilizar para la destrucción. Las tradiciones y las invenciones son los ingredientes fundamentales de las pasiones y de los rituales más sublimes, pero también de los más terribles y macabros.

Dioses y demonios son habitantes de las tradiciones y son reinventados por los sueños de cada noche, por la ficción de cada día y en todas las afirmaciones de la existencia humana.

En este tema estamos en el ojo del huracán. No debemos esperar la paz aquí. Tampoco el descanso. La calma que existe en el ojo del huracán es simplemente una señal de que estamos rodeados por vientos mortales que llegarán a nosotros en cualquier momento.

Podríamos no aceptar la provocación, pues, evitar accidentes es deber de todos y, al revés, haríamos la opción de permanecer en el otro binomio, el de “descubrimiento y aplicación“. Así las cosas serían más tranquilas. Descubrimiento apunta a la verdad de lo que ya estaba allí, lo que no depende de la creatividad ni de la inspiración. La verdad reina sobre los deseos y las tradiciones. Cuando se está en el terreno de los descubrimientos es necesario garantizar que las tradiciones no sean traiciones. La verdad es eterna y no requiere reparaciones o actualizaciones. Por no depender de la voluntad humana nos exime de la responsabilidad. Las aplicaciones, por su parte, son humildes y obedientes. Tampoco necesitan de inspiración o creatividad, dependen, solamente, de disciplina y trabajo dedicado. La verdad es universal y en ella la guerra no tiene guarida. Quien la comparte está en paz. La luz, la verdad y la vida reinan en el cielo monoteísta. Nada más cómodo y seguro. *La verdad tiene un solo pie y no se cae, la mentira tiene mil pies y se cae.* Este viejo refrán resume la seguridad de la verdad que no puede ser inventada, solo descubierta.

Pero el Congreso también es un juego. Una vez colocado el reglamento es necesario jugar. Es necesario tomar riesgos, de lo contrario nos ponemos pesados, molestos.

No es correcto, por lo tanto, refugiarse en la comodidad de la ciencia racionalista con su dulce y confortable positivismo optimista y esperanzado. Es necesario hacer frente a los vientos y mareas. En la amenazante tormenta, Pompeyo gritó a los marineros aterrorizados: “navegar es necesario, vivir no lo es.“ Amarrémonos al mástil y sigamos la ruta entre Escila y Caribdis.

El canto de las sirenas

El ser humano tiene la capacidad de hacer predicciones y construir realidades virtuales al extrapolar los datos de sus experiencias. Al experimentar un placer quiere repetirlo indefinidamente. Así que, usando sus habilidades, comienza a crear utopías en las que, en su imaginación, podría vivir en placer constante y eterno. Usa su mente para purificar las experiencias y crea imágenes homogéneas en las que sólo está lo que le interesa y le resulta difícil dejar de vivir en las utopías que inventa. En otras palabras, inventa y se aferra con pasión a sus invenciones, sin saber cómo vivir sin ellas. Comienza a perseguirlas para siempre y porque son, por definición, inalcanzables, nunca se sacia o detiene. Una vez concebido el Andrógino resulta intolerable limitarse a un solo sexo. Una vez imaginado un Dios omnisciente y omnipotente, es imposible no ser como Él, o al menos no ser Su hijo. El hombre cree que son absolutamente necesarios para él, objetos que son completamente pres-

Sería interesante preguntar aquí al autor por las "verdades eternas", si alguna de éstas podría acaso ser una verdad humana o si entramos en este punto en el territorio de un "más allá" de lo humano. Algo así como el terreno de la Verdad, así con mayúscula.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

cindibles para cualquier otro ser de la naturaleza. Es fatalmente atraído por objetos que él mismo creó. Como es imposible renunciar a ellos, inventa tenerlos. Inventa que él mismo es lo que inventó y que el mundo corresponde a su deseo.

Este mundo inventado, todavía, debe estar articulado con el mundo físico y el mundo de sus semejantes, el mundo social que lo rodea. Si se queda en el mundo fantasioso de sus inventos, no teniendo en cuenta el mundo físico, se morirá. Sus representaciones del mundo físico necesitan ser por lo menos un poco adaptadoras para que él pueda sobrevivir. Su deseo de ser omnipotente, lo lleva a desarrollar la tecnología. Multiplica su fuerza, su longevidad y sus posibilidades materiales. Es el mundo de las *hard-sciences*. Por mucho que pueda aprender a controlar la naturaleza, aún estará lejos de los objetos de sus ambiciones. Las religiones, las artes, la filosofía son creadas para reducir la frustración. En resumen, el mundo cultural, inventado, virtual es en lo que vive. Se apoya en lo real, pero no lo conoce de la misma manera que alguien que vive en una casa no conoce sus fundaciones y si quiere desenterrarlas para conocerlas, la casa se caerá. Las teorías de Lacan acerca del significante y del falo como significante (Lacan, J., 1971; Palmier, J.M., 1971) están en las bases de estas ideas que también se inspiran en el “espacio potencial” de Winnicott (1972) y, por supuesto, en las de Freud (1974a, 1974b).

El gatito se subió al árbol

La construcción de la realidad humana está muy basada en invenciones y muy al servicio del deseo. Entonces, la tendencia sería que cada hombre resultase muy distinto a los demás, lo que haría casi imposible las relaciones entre ellos. Si eso fuese así, estaríamos todos condenados a aislarnos en nuestro mundo inventado, trepados en nuestros ensueños. Sería equivalente a un gatito que, al no poder bajar del árbol al que se subió, se encuentra solo y desamparado, maullando allá arriba.

De hecho, cuanto más complejo y particular es el mundo interior de alguien, menos tendrá cosas en común con los demás. Más riesgo tendrá de convertirse en un individuo incomunicado. Resulta que el hombre no inventa a partir de nada. Usa para eso las tradiciones. Las tradiciones son la matriz del mundo virtual de todos los individuos de una cultura particular, lo que asegura una considerable similitud entre ellos. La internalización de las tradiciones es la condición de la estructuración y de la invención del mundo interno de las personas y al mismo tiempo, la garantía de la compatibilidad entre individuos del mismo grupo (Grinberg, L.y Grinberg, R. 1971).

Las teorías acerca de la identificación tan bien desarrolladas por Freud y Klein (Baranger, W. 1971), que son uno de los grandes aportes del psicoanálisis a la humanidad, describen claramente la formación de la persona por la introyección de las relaciones que tiene con las personas que la cuidan en la infancia. Estas relaciones están impregnadas

de tradiciones, siendo el lenguaje la más importante de ellas y el principal vehículo para todas las demás. Dependiendo de cómo estas introyecciones suceden, dependiendo de su contenido, su homogeneidad y sus contradicciones tendremos resultados diferentes en el destino del sujeto.

Si nos centramos en el tema de las relaciones del individuo con la sociedad, podemos decir que es importante que el sujeto pueda inventar, pero que estos inventos no sean demasiado distintos de las tradiciones.

Winnicott (1972), con su teoría de la madre suficientemente buena, trajo una nueva contribución a la tradición psicoanalítica: la cuestión de la necesidad de que una vida sea digna de ser vivida. Si es necesario inventar para estar entre los hombres y si las invenciones pueden aislarlos a unos de otros, es necesario contar con compañía cuando se inventa, para no perder el coraje de producirlas y para adaptarlas a la convivencia. Creo que este es el significado de la proposición de Winnicott respecto a que “la madre tiene que ser compatible a la invención del niño.”

Si al comienzo de la función creadora la frustración fuere excesiva, el fenómeno Gregorio Samsa ocurrirá. Como en el caso del gatito que se subió al árbol, la solución sería conseguir una escalera e ir a salvarlo de las consecuencias de sus propias habilidades, sería necesario acompañar al niño en sus producciones fantásticas. Por supuesto, el otro método sería cortar el árbol. Cuando en lugar de un gato en el árbol tenemos un tigre herido, derrumbar el árbol puede ser la única solución posible. Las madres cuidan a los gatitos, pero a menudo impiden el crecimiento de los árboles en sus jardines. Nosotros los psicoanalistas trabajamos con gatos grandes y tigres, pues encontramos las tradiciones ya instaladas en los pacientes y los conflictos y las elecciones sociales ya hechas.

Es posible que el sentimiento de que “una vida sea digna de ser vivida” dependa de la posibilidad de que alguien sea un individuo capaz de inventar libremente en su mundo interior y, al mismo tiempo, ser un miembro del grupo, compartiendo e intercambiando en el marco de las tradiciones comunes a todos. Este tránsito, esa posibilidad de subir y bajar del árbol de la individualidad, teniendo los músculos y la habilidad para aislarse allí arriba cuando sea necesario y encontrarse con la pandilla en el suelo, siempre que sea conveniente, puede ser un modelo para lo que estamos tratando de describir.

Siguiendo estas ideas, las tradiciones deberían ser presentadas para el hombre en formación, o sea, el niño, de la manera más atractiva posible. Platón aconsejó: “No enseñéis a los niños a aprender por la fuerza o la dureza, sino direccionadlos a las cosas que divierten sus mentes, porque así seréis capaces de descubrir con precisión, la huella del genio en cada uno de ellos.” Las tradiciones tienen que ser útiles para que el niño pueda construir su mundo subjetivo de manera que sus deseos se realicen, por lo menos un poco. No hay que olvidar que el mundo humano, inventado y vir-

¿La necesidad quizás de un "justo equilibrio" entre las dos fuerzas?

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

Podríamos pensar en la importancia de las sociedades en la formación de los candidatos, dando libertad a la creatividad y la invención. Pero pensando de manera sólida y convincente, basándose en Winnicott, la tradición se refiere a la posibilidad del individuo de crear libremente su mundo interno y, al mismo tiempo, ser miembro de un grupo, compartiendo la tradición en común.

Tiago Crestana, SPPA

tual, es la expresión del deseo y su realización simbólica. Cuanto más las tradiciones son utilizadas efectivamente por el individuo para construir su mundo subjetivo, más sociable será él, menos extranjero entre los miembros de su grupo se sentirá y mayor será la experiencia de que la vida vale la pena ser vivida.

En otras palabras, la madre, que es quien representa a la cultura, tiene que ser compatible con las construcciones tejidas por la imaginación de los niños y promover el placer en el proceso. En caso de falta de compatibilidad, el niño puede, al revés, inhibir sus invenciones y crear un mundo interno pobre y poco creativo, de forma que solamente podrá seguir las tradiciones, de manera pasiva, y hacer la aplicación de lo ya conocido, de manera impersonal (Winnicott, D.W. 1972).

La sexualidad inventada

Entre las invenciones de los seres humanos, una de las más fascinantes es la sexualidad. Dependiendo del punto de vista, tal vez sea la única y todas las demás deriven de ella. La sexualidad es nuestra ruptura con el mundo de la naturaleza, la grande e irreparable cesura. Merleau-Ponty dijo que la sexualidad es la trascendencia del cuerpo y los psicoanalistas dicen que debido a ella el cuerpo nunca más será un cuerpo físico sino un cuerpo erógeno. Aquí, sin embargo, lo que nos interesa es si la sexualidad es invención o tradición en lo que se refiere a sus objetos.

Esta cuestión fue estudiada por Lacan, que llegó a la conclusión de que el objeto del amor es invención. Su respuesta no es poco desafiante, porque contradice una importante tradición psicoanalítica, la que dice que reencontramos los objetos primarios como objetos sexuales.

Para Freud (1974c), cuando amamos, solo repetimos, pues encontrar el objeto es siempre encontrarlo de nuevo y todo objeto de amor es un sustituto de uno de los objetos primarios, anteriores a la barrera del incesto. Para Lacan, según Jacques Alain Miller (1991), el amor es el esfuerzo por dar un nombre propio a “a”, encontrar “a” en la mirada de una mujer y ser capaz, como hizo Dante, de dar un nombre a eso y construir a su alrededor una obra literaria. Cuando Beatriz parpadea aparece Dios, surge en Dante la idea del otro completo. La demanda repetitiva del amor del Otro, es substituida, con la ayuda de una invención, por una “otra”. Esa “otra” en la condición de “a” al no pertenecer al inventor sino al Otro, se fija en la posición de mujer y de objeto causa del deseo. No se reencuentra, pues, la madre, objeto primario que representa la totalidad, pero sí una otra castrada y por lo tanto, mujer. El razonamiento es, en la visión lacaniana, válido para ambos sexos, ya que no es el cuerpo físico aquí lo que importa, sino los significantes.

Esta visión es más optimista que la de Freud, ya que considera la posibilidad de curación. Si tenemos en cuenta que “a” representa el

objeto causa del deseo y que es consecuencia del conocimiento y aceptación de que no hay el objeto completo, no castrado, es decir, “a” es lo que falta para completar el todo, sólo se puede dar un nombre para “a” si se acepta la castración, lo que permite la sublimación. En otras palabras, el reencuentro del objeto primario se asocia al encuentro de la otra mitad de la naranja, al completo, al uno, al andrógino y, por lo tanto, a servicio de la pulsión de muerte. El encuentro de “a” en la mirada de la amada por lo contrario es el encuentro del ser castrado, de la mujer, de la falta sin resolución posible, por lo que es encontrar en la amada, la musa inspiradora, la que será la motivación del trabajo cultural, la inserción efectiva en el mundo simbólico. El amor, por eso no sería una repetición sino una sublimación y por lo tanto, invención.

La verdad y la resolución de la transferencia

Entre las tradiciones psicoanalíticas, la transferencia es una de las más queridas. En su dimensión de verdad científica ella se mantendrá hasta que se sacudan sus fundaciones, pero, en la de tradición, necesita ser amada para sobrevivir. Como una verdad o como tradición, la transferencia es la piedra angular de nuestra profesión. Sin ella nuestra construcción se desmorona.

Al apoyarnos en este concepto de inmediato nos sentimos amparados por nuestro grupo. Al criticarlo empezamos a tomar riesgos.

Para una visión del mundo que separa la realidad de la fantasía, que separa la verdad de la fábula, la transferencia es un tipo de error. Un error que resulta de la confusión entre cosas del pasado y algo que sucede en el presente. Su resolución es, desde este punto de vista, una aproximación a la verdad de los hechos. El sujeto de la transferencia se ha quedado atascado en experiencias pasadas y en figuras que se convierten en prejuicios, en filtros obsoletos que distorsionan la percepción y lo llevan a encontrar siempre lo mismo. Incapaz de evaluar la realidad, el individuo vive en un mundo fantasma que desaparece cuando la transferencia se interpreta y se coloca en la luz. El analista entonces será percibido como efectivamente es y ya no se puede mezclar con los objetos primarios del paciente. Liberado por el *insight*, el analista puede relacionarse con el mundo sin ilusiones y engaños. Es fundamental, por eso, que el analista tenga claro quién es él mismo. Él servirá como punto de referencia para medir los aciertos y errores de su paciente. El analista debe conocer la verdad sobre los hechos a fin de dismantelar las invenciones de los pacientes. El analista tiene que vivir en la realidad y conseguir que el paciente vaya a encontrarlo en esta dimensión. El paciente, al revés, vive en el mundo de los sueños, de los engaños, de las ilusiones y de la imaginación. El mundo del analista no depende de su la voluntad ni de la del paciente. Es objetivo, es real. No depende de los deseos de cualquier persona y no puede ser cambiado por los deseos de

Rossi en particular habla de la época de la modernidad en la cual el paciente en su síntoma tenía una ilusión o si se quiere un autoengaño que es la transferencia que se suponía se disolvía en algún momento y allí se mejoraba la percepción de la realidad. En la posmodernidad la ilusión de la transferencia se reduce más no se elimina, es constituyente de la subjetividad y permanece en la visión de mundo del paciente. La cura no idealiza entonces el hallazgo de lo inconsciente como algo que conduce a la finalización del tratamiento sino intenta además la negociación de las diferencias con el otro. Parece ésta una concepción distinta del psicoanálisis tradicional.

Doris Berlin, Sociedad Psicoanalítica de Caracas

histórico⁵ (Gadamer, H.G. 2005). Por eso, el hombre no es una buena vivienda para la verdad, al menos para la verdad en el sentido de realidad (Rossi, C., 1999). Desmitificar las tradiciones y las invenciones del hombre es matarlo. El hombre no puede ser estudiado como un objeto de sí mismo sin llegar a desaparecer. El hombre, por lo tanto, no se puede medir por normas ajenas a él y su realidad subjetiva es irreductible a ningún sistema de evaluación o medición. Desde este punto de vista la transferencia no es una prisión en el pasado, pero, la manera cómo las experiencias del pasado estructuraron la percepción del sujeto, no es un filtro que distorsiona, sino una forma de construir y su resolución es el conocimiento de su inevitabilidad y no su neutralización.

No es posible liberar al hombre de fantasías o phantasías, para que él sin distorsiones e ilusiones pueda sumergirse en la realidad de los hechos, simplemente porque esta última no existe. El analista no es el estándar de la realidad y sus tradiciones son tan estructuradoras de la verdad y de la realidad como cualquier otra y por lo tanto, no tienen prioridad sobre cualquier otra. No hay superioridad jerárquica del saber del analista sobre el saber del paciente (Aulagnier, P. 1979 e 1985). La subjetividad del analista es tan subjetiva cuanto la del paciente. Así como el paciente, el analista está siempre reinventándose y viviendo de tradiciones que son depositarias de invenciones articuladas. Se puede ver que en este punto de vista el analista se queda sin autoridad para ser el fiel de la balanza y, por otra parte, nada tendría que hacer con la autoridad, si la hubiera tenido, porque no habría un terreno seguro donde llevar a su paciente.

El primer esquema referencial es el heredero de la ciencia del siglo XIX y el segundo del pensamiento del siglo XX, para lo cual contribuyó en gran medida el psicoanálisis. Las contradicciones entre los dos modelos viven dentro del psicoanálisis, que se retuerce por su causa en la teoría y en la práctica. A veces, el psicoanálisis es tan educado como Descartes y otras veces tan inquietante e inquieto como Foucault⁶. En este sentido, participa del drama epistemológico de este inicio de siglo XXI.

En el segundo esquema referencial, ¿cómo sería el trabajo del analista? ¿Qué haría él con la transferencia? ¿Dónde va a llegar con su trabajo?

Transferencia y subjetividad

¿Cuál es la función del analista y dónde puede intentar llegar con su trabajo, teniendo en cuenta el concepto de hombre desarrollado en el siglo XX?

5. En "Las palabras y las cosas", Foucault (1999) afirma que "la reciente invención de la arqueología del pensamiento, el hombre, dejará de existir en el futuro cercano"

6. "Tal vez hoy el objetivo no es descubrir quiénes somos, sino rehusar a ser lo que somos". Esta frase de Foucault (1995) es un ejemplo de cómo su pensamiento es perturbador.

La respuesta sintética condensada, sería: ayudar al paciente a autorizarse a inventar, de manera de compatibilizar sus invenciones irreductiblemente personales con las tradiciones de su grupo, sin someterse a las últimas, pero, reinventándolas continuamente, para, de esa manera, comunicarse y disfrutar de la relación con sus semejantes. Para ello, el analista debe ser radicalmente fiel a su propia subjetividad, frotándola con la del paciente en una especie de juego satisfactorio para ambos. El objetivo sería ofrecer al paciente una segunda oportunidad de inventar en compañía de alguien y obteniendo placer con eso, pues, por supuesto, la primera oportunidad no hubiera sido satisfactoria en la tierna infancia.

Las interpretaciones y las intervenciones del analista tendrían como objetivo demostrar cuánto las imágenes del mundo y de sí mismo tejidas por el paciente, están sobredeterminadas por formaciones inconscientes que actúan como tradiciones sumergidas en las sombras. No buscan la revelación de la imagen segura. Tratan de ayudar al paciente a entender cómo es tangido por fuerzas desde adentro que lo llevan a sentir y hacer cosas por razones diversas de las que se imagina. Tratan de hacerle saber que su realidad es inventada, pero que su capacidad de inventar es limitada y tiende a girar en torno a una serie de ejes que le son típicos. Estos ejes y estos límites son las huellas de lo inconsciente. Los contenidos del inconsciente dejan de ser importantes en sí mismos y se convierten en un simple medio para alcanzar el conocimiento de la relatividad de la aprehensión de la realidad.

El inconsciente se expresa más por una negatividad que por fenómenos sujetos a cualquier definición. Ya no es posible quitarle las vendas o conocerlo. Sólo se sabe que está allá y causa efectos. El concepto de ruptura de campo de Fábio Herrmann (1991), como el fundamento del método psicoanalítico, es una expresión radical de esa posición. De acuerdo con el autor, el psicoanálisis logra sus objetivos a través de producir crisis en la percepción de la realidad y de la identidad del paciente. Este proceso, al repetirse muchas veces, le haría percibir que es inútil aferrarse a sus teorías acerca de sí mismo y del mundo, liberándolo. Para lograr eso se le hacen señalamientos, comentarios aislados, se le repite, con un tono diferente, lo que ha dicho, se le llama la atención para gestos o posturas, hasta que él pase a dudar de su concepción de la realidad. La concepción positiva del autoconocimiento se sustituye por la idea de que no podemos conocernos porque somos algo en constante cambio y porque no tenemos un punto de apoyo fijo y confiable para ello.

La flexibilidad para la aceptación de las diferencias y la libertad de crear y pensar ganan terreno. Melsohn (2001) afirma que “la conciencia como una estrategia del disfraz de los impulsos y objetos inconscientes, da lugar a la noción de conciencia productora de sus intenciones y de las formas correspondientes de pensar”. Más importante que saber la verdad es saber encontrar maneras de intercambiar, compartir y negociar con los demás (Rezende, A.M. 1999).

La genitalidad se está convirtiendo en el interés central en la actualidad del psicoanálisis. No existe preocupación por lo real o la realidad. No hay intención de normalizar la percepción del sujeto. No se pretende resolver la transferencia para que ella deje de alterar sus juicios sobre la realidad de la que el analista sería el garante. El *setting* ya no se percibe como un estado adecuado para la regresión, para que luego uno sea capaz de salir de ella y volver al mundo real y presente, y ahora se convierte en un escenario donde se puede estudiar el proceso de creación de personajes y la lógica que lo sustenta. Lo que se busca es la recuperación de la capacidad de percibir y enfrentar las diferencias y peculiaridades entre los sujetos, inevitablemente diferentes entre sí y en perpetua mutación y disfrutar en ello. ¿Cuál es el método utilizado para esto? El método psicoanalítico con todos los aportes de tantos autores en estos cien años y pico de existencia. La herramienta es siempre la misma, lo que puede cambiar un poco es la actitud y las expectativas en su uso, lo cual, por supuesto, cambia todo.

Descriptor: *Transferencia, Sexualidad, Verdad, Identificación.*
Candidatos a descriptor: *Invención, Tradición.*

Bibliografía

- Aulagnier, P. (1979) *A violência da interpretação*. Imago editora, Rio de Janeiro.
——— (1985) *Os destinos do prazer*. Imago editora. Rio de Janeiro
Baranger, W. (1971) *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein*. Ediciones Kargieman. Bs. As.
Borelli, O. (1981) *Clarice Lispector, esboço para um possível retrato*. Editora Nova fronteira.
Foucault, M. (1995) *Uma Trajetória Filosófica, O sujeito e o Poder*. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro.
——— (1999) *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Martins Fontes. São Paulo.
Freud, S. (1974a) *O futuro de uma ilusão*. Edição standard brasileira, vol XXI. Imago editora. Rio de Janeiro.
——— (1974b) *O mal estar na civilização*. Edição standard brasileira, Vol XXI. Imago editora. Rio de Janeiro.
——— (1974c) *Contribuições à psicologia do amor II e III*. Edição standard brasileira, Vol XI. Imago editora. Rio de Janeiro.
——— (1974d) *Conferência XXVII, Transferência*. Edição standard brasileira, Vol XVI. Imago editora. Rio de Janeiro
Gadamer, H.G. (2005) *Verdade e método*. Editora Vozes. São Paulo.
Grinberg, L. e Grinberg, R. (1971) *Identidad y Cambio*. Ediciones Kargieman. Bs. As.
Herrmann, F. (1991) *Clínica Psicanalítica, a arte da interpretação*. Editora Brasiliense. São Paulo.
Lacan, J. (1971) *Lectura estructuralista de Freud*. Siglo veintiuno editores. México.
Melsohn, I. (2001) *Psicanálise em nova chave*. Editora Perspectiva. São Paulo.
Merleau-Ponty, M. (1975) *A estrutura do comportamento*. Interlivros. Belo Horizonte
Miller, J.A. (1991) *Lógicas de la vida amorosa*. Ediciones Manantial. Buenos Aires.
Palmier, J.M. (1971) *Jacques Lacan, lo simbólico y lo imaginario*. Editorial Proteo. Bs. As.
Rosenfeld, H. (1988) *Impasse e interpretação*. Imago editora. Rio de Janeiro.
Rossi, C. (1999) *A realidade da realidade in A teoria dos campos na psicanálise*. Editora HePsyché. São Paulo.
Winnicott, D.W. (1972) *Realidad y juego*. Granica editor. Buenos Aires.

Me parece innegable que este "cambiar poco" cambia en efecto todo.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

Tradición / Invención

La innovación no puede ser atribuida a ninguna clave imaginaria, como las peculiaridades de una zona geográfica, sino a la insistencia en caracterizar a nuestro oficio como campo abierto.

Adrian Liberman, Sociedad Psicoanalítica de Caracas

Para el próximo Congreso, Fepal nos propone (o nos impone) este título poco tradicional, quizás insólito, y solicita a seis colegas –dispersos en la región– que reaccionen ante la propuesta, que no la dejen desnuda o descarnada; que la vistan de razones y argumentos como preliminares del Congreso.

¿Quiénes serán los autores de este texto? ¿Los mandantes o los mandados? O tal vez éste surge de un difundido malestar en la cultura de nuestra tribu –de la comunidad científica heredera del oficio que inventó Freud–, síntoma que provisoriamente designaremos diciendo que algunos códigos del pasado son insuficientes y los nuevos no están aún disponibles sino que hay que instituirlos. Con esto, lo que pongo de relieve es que el procedimiento prescribe un autor plural y polisémico para desencadenar un debate abierto, no solo de afinidades o confrontaciones de paradigmas teóricos heredados, sino de un posicionamiento inédito frente a los cambios civilizatorios en curso, que conjugan cambios tecnológicos y mutaciones en la sensibilidad. Menuda cuestión.

En la herencia de Freud, los autores son múltiples y fatalmente las lenguas y culturas se diseminan y dispersan como las tribus de Babel. Celebremos pues la diversidad aunque sea difícil sofrenar el anatema para (des)calificar al que piensa distinto. Porque las teorías que nos legan los freudianos no están hechas ni de mármol ni de bronce, sino que son sucesivas sistematizaciones que el fundador fue reformulando a lo largo de su vida, en la medida del cambio de su pensamiento y del mundo que habitaba, y algunos de sus sucesores hicieron otro tanto. El legado freudiano no es, pues, solo la construcción de una inmensa obra teórica sino su espíritu de explorador y estilista –como decía Fabio Hermann– para caracterizar al fundador en su vocación de observar en los intersticios de los discursos instituidos.

Además, los herederos de una experiencia y su formalización teórica se enfrentan ineludiblemente al dilema de si esta es una doctrina –es decir, una serie de preceptos y principios a adoptar–, o solamente

*Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica del Uruguay).

un lugar a donde acudir para aprender a pensar. Un desafío que, parafraseando a Goethe, podemos nombrar como: lo que heredas debes apropiártelo para merecerlo.

En estos tiempos de radicales cambios societarios o civilizatorios, la alternativa entre el fundamentalismo y el vale todo nos obliga a transitar los laberintos que viajan entre la tradición y la invención. Al pensar y difundir el título en rueda de colegas, se reiteraba el lapsus de cambiar innovación por invención, lo que expresaba el sometimiento o la libertad a una hipotética verdad originaria, llamémosla: el inconsciente freudiano. El fantasma parricida de la horda fraterna es más intenso con el término invención, que se resistía a imponerse.

Ser psicoanalista hoy y aquí –como ser padre o madre– no depende solo de las filiaciones teóricas o de los fantasmas inconscientes de cada pensador sino también de los rasgos prevalentes en la cultura contemporánea que hoy se procesan y cambian a un ritmo vertiginoso. Los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres, contrapunteaba Max Weber con Freud. Y este vector se agiganta en un mundo cambiante. El nudo del sujeto pensante –uno centrífugo, desde su pensamiento hacia la realidad y otro desde la realidad hacia su pensamiento–, en cada momento de la historia, una parte constitutiva de la producción del sujeto. Prioridad del Otro y relaciones internas de objeto no son teorías cuya congruencia lógica sea fácil de articular y tensan la frontera entre lo endógeno y lo exógeno del psiquismo.

Más allá de quienes están dentro de la API o fuera de ella, el prestigio del discurso psicoanalítico ha servido para amparar prácticas de dudoso valor o para atacar otras que son sagaces y fecundas. Las ciencias humanas están condenadas a revisar sus conceptos fundadores en cada coyuntura sociohistórica so pena de volverse un discurso vacío.

El sujeto crítico, interrogador y auto teorizante, propio de la modernidad, que venía de ordinario a nuestro diván, está muchas veces ausente o perimido en quienes hoy nos solicitan. ¿Cómo trabajar la intimidad y el secreto de nuestros fantasmas más recónditos en estos tiempos donde la tecnosociabilidad los vuelve transparentes y pueden ser exhibidos a todos los vientos y no reservados a la privilegiada privacidad del consultorio?

La represión del erotismo y la sexualidad propias de la moral victoriana, que fueron el escenario del descubrimiento freudiano, está hoy reemplazada por otro escenario en las antípodas, donde quienes nos consultan pueden complacerse en habitar personajes eróticos múltiples, de diferente sexo y edad, desde el *bunker* de su computadora, es decir, anulando o borrando con la máquina el olor y la textura de la piel, tan esenciales en el encuentro de los cuerpos sensibles. ¿Por qué caminos transita entonces la excitación erótica, antes atrapada en los contrarios de la tentación y la prohibición? ¿Por qué más allá de la natural desmesura de la pequeña muerte del

orgasmo que fue la brújula de nuestro deseo, resulta necesario hoy adobarse con psicoestimulantes poderosos? Con esto solo quiero mostrar, con brevedad telegráfica, la distancia de los códigos y las lógicas entre el que expone (un sujeto de la era informática) y el que escucha (una mente construida en los parámetros de la modernidad). Es en estos términos que yo puedo encuadrar y apropiarme de la génesis del tema propuesto para el Congreso.

Códigos heterogéneos que nos obligan a una tarea inédita de etnólogos para complicar sin más el oficio que el fundador ya catalogó como imposible. Pero esta apertura actual a la antropología contemporánea me resulta imprescindible, enriquece las perspectivas del quehacer psicoanalítico del tercer milenio y la considero, por ahora, una veta más promisoría que la frontera con las neurociencias y el balbuceo de los neurotransmisores. La dicotomía que Freud necesitó instituir entre la conciencia y la Otra Escena, entre el mundo interno (la realidad psíquica) y la realidad social fue necesaria para sacralizar una causalidad psíquica distinta y definir la especificidad del psicoanálisis. Esta distinción debe ser cuidadosamente mantenida pero reformularse desde que la frontera entre lo íntimo y lo público tiene ahora características muy diferentes que antaño. Más aun en un mundo globalizado y beligerante, donde, con el poder de recursos mediáticos inéditos en la historia (poder que es capaz de fabricar realidades virtuales en las que la ficción tendenciosa es más potente y eficaz que el empeño tradicional de acceder al mundo tal cual es), se revisan críticamente los hallazgos en vez de imponer certezas indiscutibles y/o totalitarias del mundo mediático.

La causalidad fantasmática propia de la novela familiar del neurótico, aparece hoy teñida o impregnada de energías o filosofías orientales que desafían los criterios de racionalidad del psiquiatra clásico más sagaz. Los criterios de realidad y el sistema de ideales y valores están mutando en esta sociedad de la hipercomunicación. Concomitantemente lo hacen los criterios de éxito o fracaso, de malestar y sublimación, de nuestros heroicos analizando y de nosotros mismos, sumergidos en un mundo que nos plantea otros desafíos, interrogantes y respuestas, ante el derrumbe de la credulidad religiosa o republicana.

Trabajamos pues en el intervalo entre el sujeto de la modernidad y el sujeto contemporáneo, donde se producen códigos heterogéneos que nos dejan atónitos y nos obligan a una semiología rigurosa y a una suspensión de juicios de valor, condenatorios o admirativos, en los que podemos precipitarnos ante el desconcierto. Suspender el juicio para escuchar, decía Freud, semiotizar los cambios antes del aplauso o el anatema –postula McLuhan– ante el derrumbe de la credulidad religiosa o republicana.

Paul Virilio pone de relieve que desde la Revolución Industrial la velocidad es un elemento determinante y un actor central de la historia, no solo de los transportes –del caballo al avión supersónico–

sino de las ondas electromagnéticas, que culminan en Internet y sus efectos de hipercomunicabilidad, con su flujo ininterrumpido de imágenes y emociones (piénsese en el 11 de septiembre o el fútbol mundial televisado). Lo propio de la instantaneidad es trocar la reflexión por el reflejo, y esto cambia nuestro modo de pensar y estar en el mundo. Desde la era de Gutenberg, el lector fue dueño y amo de su tiempo interior. Puede acelerar, enlentecer, volver a leer, desconectarse para imaginar. El libro no es solo la lectura, dice Antoine Compagnon, sino el espejo para verse, reconocerse, comprenderse. Disparador de sueños diurnos, diríamos los de la cofradía, en un tiempo de reposo, de remanso, cada vez más escaso, y un modo de aprehender el mundo en su diversidad y complejidad y, con ello, co-constructor de la propia aunque ilusoria identidad. El flujo acelerado de la imagen televisiva, –“un minuto-una noticia”– da menos lugar para ese imaginario propio, además escondido por el teléfono y los mensajes. En un instante pasamos del terremoto o genocidio y la hambruna al hotel cinco estrellas con piscina, Chivas Regal y Coca Cola. “El universo de la imagen total es un mundo con menos lugar para el imaginario propio”, concluye.

En América Latina coexisten el mundo primitivo de la lentitud, ajeno a la burbuja tecnológica, con el mundo hipermoderno de la velocidad. En algún lugar rural del continente, los niños comienzan a llamarse Jonathan o Jessica o Ronaldo, aunque los apellidos que los acompañen sean indígenas o de Europa no anglófona. El hecho es en sí anodino pero marca la intensidad con que la TV predica con más fuerza que la tradición e ingresa en el mundo de la intimidad. El televisor exhibe un mundo paradisíaco platórico de todos los bienes que podrían colmar las carencias y penurias del mundo disponible, polvoriento y monótono, ahogado en el atraso y la exclusión.

Las instituciones que estudian desarrollo humano y nivel de vida sentencian que somos el continente más inequitativo en la distribución de riqueza y oportunidades. Seguramente esto marca las características del lazo social, pero decir que esto no ha ingresado hasta hoy en la escena de la cura psicoanalítica será escuchado como promotor de un psicoanálisis politizado o como mensaje demagógico. Hoy, con la permeabilidad entre lo público y lo privado, con su creciente visibilidad, ingresa por el miedo al poder creciente del crimen organizado a percibirnos como una burguesía sitiada por los excluidos. En todo caso estamos bastante inermes en la herencia freudiana para trabajar esta problemática y habrá que inventar los modos de hacerlo. Tradicionalmente el objeto de trabajo psicoanalítico podía circunscribirse y focalizarse en la intimidad y/o la vida privada. Es para cuestionar si esa delimitación sigue vigente o investigar cómo la visibilidad y transparencia que impone el mundo mediático se imprime actualmente en la producción de subjetividad.

En todo caso, los que persistimos en la convicción de la vigencia de nuestro oficio y reflexión (espero que sea más por entusiasmo que por inercia); los que pensamos en la actualidad y vigencia del descubrimiento freudiano como una de las vías privilegiadas de exploración de la producción de subjetividad, tanto en su vertiente creativa como mórbida, tenemos que tomar en consideración que las coordenadas de tiempo y espacio del sujeto contemporáneo son diferentes de las décadas pretéritas.

La multiplicación exponencial del desarrollo científico y tecnológico ha cambiado los parámetros del mundo en que vivimos. Y si cambia el mundo cambia la mente. Los referentes básicos que utilizamos cotidianamente los psicoanalistas (familia, sexualidad, filiación, trabajo y ocio, norma y transgresión, placer y malestar) no son los mismos que antaño manejábamos y se nos hace ineludible trabajar las variaciones y algoritmos de la mutación, para escuchar a los que organizan su vida psíquica de otra manera que nosotros.

Tal vez pensar no significa lo mismo que antes. Como propone Julia Kristeva, la introspección y la plegaria interior que caracterizaron a los sujetos de la modernidad están hoy perimidas o modificadas. ¿Para qué el psicoanálisis ante un malestar que se auto ignora?, postula esta autora. En los límites del espacio y sobre todo de mis saberes e ignorancias, propongo estos apuntes para promover un debate.

Con estos términos como disparador, nos conminan a formular en pocas páginas algunas encrucijadas del psicoanálisis actual.

Tradición

¿Cómo condensar lo que ya ha sido dicho mil veces?

Focalizar el descubrimiento freudiano de esa zona extraña que nos habita, eso extranjero-familiar que albergamos desde nacer hasta morir y en ocasiones nos visita y nos asedia con impertinencia y desafía a la razón de la conciencia. En verdad Freud no descubre este territorio, ya sabido por las mitologías y literaturas de todas las culturas. Su originalidad reside en empeñarse afanosamente por re-vincular este territorio extraño al funcionamiento de la mente del racionalismo occidental iluminista. Inventar puentes que articulen el discurso de la razón con esas producciones insólitas, tan insignificantes como decisivas. Y por añadidura el mismo Freud fijó las reglas de oro, practicando y describiendo el encuadre que invita al recogimiento, que convoca al “caos salvaje de lo íntimo”, el que solo puede ser desplegado en la promesa de una confidencialidad absoluta, de una ética intransigente que contrasta con la visibilidad del accionar médico.

→ Diga todo, yo solo diré algo que seguramente no responda a sus expectativas, es una propuesta violenta que instala un diálogo original,]

el diálogo analítico contrastante con otras formas de diálogo amoroso que también practicamos durante toda la vida. Reglas y encuadre, tal como surgieron entre Berta y Breuer, son una síntesis magistral entre experiencia y entendimiento, tan elemental y decisiva como la de Newton descubriendo la ley de la gravedad al observar cómo cae una manzana. Pero el padrenuestro cotidiano no es el mismo en cada tiempo y cultura, de modo que al recitarlo en primera persona del singular, aunque transitemos en la repetición y la mimesis, siempre brotará algo que nos especifique y singularice, y que a veces nos asombra, tierra incógnita de otra exploración de nosotros mismos.

En el origen y en la historia del psicoanálisis, se han confrontado y siguen coexistiendo dos enfoques:

- a) Siempre está la tentación de volver a la congruencia racional, al ideal racionalista antropocéntrico del sujeto consciente de sí, como ocurre en la metáfora del Zuiderzee o en el *Wo Es war, soll Ich werden* (hacer consciente lo inconsciente) y llegan al “Yo sé quién soy”.
- b) Otra perspectiva es sostener con el mínimo posible de claudicaciones, la heteronomía radical de los sistemas, intentar hablar con el loco que llevamos dentro, que a veces se muestra y otras se esconde, como ilustran las palabras de Blanchot en “La locura del día”¹ (*La folie du jour*):

“Yo amaba a los médicos, no me sentía disminuido por sus dudas. Lo engorroso es que su autoridad crecía de hora en hora [...] se volvían monarcas [...]. Se abalanzaban sobre los pliegues y arrugas de mis pensamientos y se los apropiaban [...] yo me despojaba de mi mismo, [...] de mi sangre, de mi intimidad, les daba mi universo. [...] A sus ojos, para nada asombrados, yo me volvía una gota de agua, una mancha de tinta, me reducía por entero a lo que ellos veían [...] y si me volvía opaco o nulo y no les daba nada a ver, cesaban de mirarme muy irritados [...] y se erguían gritando: ‘¿Dónde está usted? ¿Dónde se esconde?’, ¡Esconderse está prohibido!, ¡es una falta!’”

Esta caricatura genial de un gran escritor –en algún momento psiquiatrizado– dibuja la lógica autoritaria que el genio del joven Freud desmontó y revirtió. El respeto por la histérica, que deja de ser un clown de opereta, y sus absurdos adquieren la dignidad de un padecimiento y se trocan en fuente de conocimiento.

No solo que la visibilidad del espectáculo de Charcot se troca en la confidencialidad íntima del gabinete analítico, sino que allí donde

1. Blanchot, Maurice. *La folie du jour*, ed. Fata organa, 1986.

Tradición-Invención

Quien escribe se pregunta si el guión que une o separa los dos términos que presiden este Congreso, tiene valor disyuntivo (oposicional), o copulativo (de complementariedad). Sin vacilación, me inclino por la segunda alternativa: no hay tradición sin invención. La experiencia dialógica que se desarrolla en un campo psicoanalítico nunca es repetible. Si lo fuera, no sería psicoanálisis.

Aunque Freud trabajara durante algunos meses, seis veces por semana, y estos parámetros de frecuencia y duración son distantes de los actuales, el propósito de la aventura es el mismo –cambian sus ropajes, no sus entrañas–. No sé si copulamos del mismo modo o diferente que Adán y Eva, ni me importa saberlo. De lo que se trata es de desentrañar lo no-dicho de los tiempos actuales, cómo fue la sexualidad en los tiempos de la moral victoriana.

Lo no-dicho como fuente del síntoma o del malestar en la cultura. En estos tiempos de la modernidad tardía, de la era informática (Castels) somos sociedades sin relato (García Canclini), con un presente sobrecalentado, que devora al pasado y al porvenir. ¿Qué consecuencias tiene para nuestro oficio, para nuestra disciplina, la comprensión de estos hallazgos de cambios que nos señalan las ciencias sociales? Más que sociedades sin relatos somos sujetos atravesados por una multiplicidad caótica de relatos, incapaces de organizarse coherentemente en su diversidad. D.R. Dufour² piensa que la modernidad estuvo signada desde 1800 por el sujeto crítico kantiano, y por el sujeto neurótico freudiano en el curso del siglo xx. El sujeto contemporáneo –consumidor más que ciudadano– es tratado por el mercado como mercancía, y se rige por la razón instrumental (que opera primordialmente en el intervalo entre lo factible y lo imposible), en vez de apoyarse sobre la razón pura (Kant) que se empeña en discernir entre lo verdadero y lo falso, y toma como valor primordial el juicio entre lo que está bien y lo que está mal.

Muchas veces la forma tradicional de presentar el conflicto psíquico, sus ansiedades y defensas, que se desplegaron en una narrativa interrogadora y auto teorizante están hoy ausentes en el encuentro del analista con su promitente analizando. No siempre, pero a menudo es así. El grito de las crisis de pánico, de las escarificaciones y/o automutilaciones, de los trastornos alimentarios graves, de las drogadicciones y las diversas expresiones de conductas auto y/o heterodestructivas, suelen no estar sostenidas en un correlato verbal que habilite la intervención clásica del psicoanalista. El síntoma aparece como un pasaje al acto donde no es posible el trabajo hermenéutico de búsqueda de sentido y en su lugar aparece una sideración del sujeto que desorganiza el mapeo cognitivo de su pensamiento (Zizek).

El remanso del dispositivo psicoanalítico, la continuidad cadenciosa de su atmósfera regresivante, que antaño era un punto de

La resistencia que muestran algunos psicoanalistas a las nuevas ideas las cuales indudablemente van a exigir una voluntad de estudio, es lo que constituye un síntoma en el Psicoanalista.

Rómulo Lander, Sociedad Psicoanalítica de Caracas

2. Dufour, Dany Robert. *El arte de reducir cabezas*, ed. Paidós.

El relato creador (palabra en el tiempo, diría Antonio Machado) necesita de ese tríptico donde el tiempo vivencial anude un pasado de anhelos con un futuro de proyectos e ilusiones. Sin esto, un vector fundamental de la condición humana se desertifica en la nada.

“Nuestra próxima necesidad [...] no es la construcción de una cultura universal a semejanza del idioma esperanto, ni la invención de una vasta tecnología de organización humana, sino aumentar las posibilidades de un discurso inteligible entre gentes que difieren mucho en intereses, aspecto, riqueza y poder, y que sin embargo se encuentran en un mismo mundo donde permanecen en conexión constante, y donde al mismo tiempo es cada vez más difícil apartarse del camino de los demás”.³

Post-Scriptum

Un temprano lector de mi texto me criticó la falta de referencias bibliográficas a nuestros antepasados célebres. Pero sin ellos mi reflexión no podría existir y me asumo acreedor de esa herencia. En un mundo que cambia, la bibliografía psicoanalítica del tercer milenio está en el taller de redacción.

Descriptor: *Cultura, Subjetividad, Metapsicología, Malestar, Historia del psicoanálisis.* **Candidatos a Descriptor:** *Invención, Tradición.*

3. Geertz, Clifford. (1988), en Diario *La Diaria*, octubre de 2006.

BiViPsiL

BIBLIOTECA VIRTUAL
DE PSICOANÁLISIS
DE LATINOAMÉRICA



Una memoria científica regional

Acceso libre y gratuito a publicaciones
de las Asociaciones Componentes de **FEPAL**

- Búsquedas bibliográficas
- Texto completo
- Links con otras publicaciones en Salud

Visítenos en

<http://www.bivipsil.org>

Un espacio abierto al intercambio científico entre psicoanalistas y con la comunidad

- Más de 34.000 registros de revistas de psicoanálisis latinoamericanas.
- Digitalización de toda la producción científica desarrollada en las instituciones psicoanalíticas de FEPAL, a saber: publicaciones periódicas, simposios, ateneos, jornadas, monografías, mesas redondas, conferencias, investigaciones, etc.
- Operaciones en línea: búsquedas en las bases de datos, acceso a textos completos, foros de discusión, links con instituciones, intercambio con autores, consultas desde la comunidad.
- Conexiones con las principales bases de datos de otros campos de la salud.
- Políticas documentales consensuadas según normas internacionales.
- Una red informática con acceso libre y gratuito a productos y servicios.
- Un proyecto cooperativo.





El Extranjero

La diferencia

A David Kreszes, Z'L.

El hombre es el animal que hereda. Heredar significa: incluirse en la cadena de la transmisión por el lenguaje, transmisión no genética ni biológica y, por lo tanto, no natural. La idea de herencia en la naturaleza –puramente genética y biológica– es ya una formación cultural, una atribución metafórica o acepción ampliada (como cuando decimos que un perro se ríe o una tortuga saluda) de la verdadera herencia, la humana.

Que la herencia sea no natural implica, de inmediato, que se trate de un hacer, un arte de lo ficticio. La herencia se fabrica, es producto de un arte o una *tekne*; no sucede espontáneamente, no se tramita por la sangre ni por los genes ni por cualquier otro fenómeno que prescindiría de la intervención activa de los legadores y legatarios. De hecho, ese *hacer heredante va contra* la naturaleza, cuya modalidad consiste en la repetición mecánica de lo mismo, por tanto, en la in-diferencia. La herencia, por el contrario, se basa en, supone y requiere de la diferencia: cada humano es otro en relación con quien lo engendró, el hijo se ubica en un lugar distinto al del padre en la cadena filiatoria. La alteridad es en principio cuestión de lugares, lo que constituye condición necesaria y posibilitante de múltiples consecuencias. Es esa discontinuidad entre generaciones lo que hace imperioso fabricar una continuidad, siempre vacilante, siempre inconsistente, siempre en riesgo.

Así como Lévi-Strauss definió la prohibición de incesto no como mero pasaje, sino como salto entre naturaleza y cultura, podríamos decir que la cultura arrastra ese salto, ya apropiado e incorporado a su configuración misma. Entre una generación y otra, un salto pone todo en peligro y a la vez, promete; cada nuevo hijo es una apuesta, una decisión, un acto. Entre padre e hijo, un abismo: la posibilidad de que esa sucesión no advenga. De ahí –de la no necesidad de la descendencia– la necesidad del nombre.

La herencia, entonces, lejos de ser algo perfectamente definido e identificable, una cosa de superficie lisa y simple, es una intrincación: la multivocidad es su marca, lo rugoso y plegado, su aspecto, la inconsistencia su estofa. ¿Cómo acercarnos a tan extraño –y a la vez íntimo– objeto?

* Filósofa y ensayista.

En la herencia se entretejen lo antiguo y lo nuevo, la memoria y el olvido, lo conocido y lo inédito, lo seguro y el desafío, lo que nos es dado y lo que hacemos con (o en contra, o a pesar de) ello, la recepción y la creación. En suma: la tradición y la invención.

Fabricar la herencia

“Fabricar al hombre es decirle el límite. Fabricar el límite es poner en escena la idea del padre, dirigir la interdicción a los hijos de uno y otro sexo. El padre es primeramente asunto de símbolo, una cosa teatral, artificio vivo que deja maltrechas a la sociedad de los sociólogos y a la ciencia de los biólogos”, dice Pierre Legendre.¹ Es que, tal como afirma el autor, “el mundo está organizado genealógicamente”. Es decir, en y por el lenguaje, la más etérea y efímera de las realidades. El hombre despliega su existencia entre dos nada: el antes de su nacimiento y el después de la muerte. ¿Cómo sostenerse en pie, cómo no caer en el abismo que se abre bajo la especie, dónde apoyarse? La tradición sería esa cuerda tendida sobre el abismo; lo que implica que en cualquier momento se puede cortar y arrojarnos al vacío.

La tradición es esa suplencia de la naturaleza que el hombre añora. Hace de prótesis ahí donde estamos absolutamente separados de aquello que sabemos que va a producirse siempre igual. Los hombres no sabemos, no podemos saber qué va a ocurrir: estamos exiliados del Paraíso, o sea, del reino de lo idéntico y previsible. De ahí que necesitemos de algo que nos acote, nos enmarque y nos posibilite algún tipo de previsibilidad. Es decir, de permanencia, que no sea a la manera de la repetición. Eso es la tradición. Dibuja un horizonte: abre lo posible pero a la vez cerca el infinito; permite así la aparición de lo inscribible y, por ende, de lo borrrable. Permite –y exige– la decisión.

La tradición, según Yerushalmi, no es un hilo de seda que se desenrolla, sino una cadena de eslabones discontinuos. “[...] Un pueblo ‘olvida’ cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando esta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez, lo que viene a ser lo mismo [...]. Lo que llamamos olvido en el sentido colectivo aparece cuando ciertos grupos humanos no logran –voluntaria o pasivamente...– transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado”.² Podríamos ampliar y complejizar la cuestión con unas líneas de Hannah Arendt, en un texto donde analiza lo ocurrido con los intelectuales franceses y la Resistencia, hombres de pensamiento repentinamente llamados a la acción y abandonados luego –con el abrupto fin de ese breve período– nuevamente a sus actividades anteriores, a “la ingrátida irrelevancia de sus asuntos personales”. Arendt abre su texto con una frase de René Char: “nuestra herencia nos ha sido legada sin testamento”, frase que la pensadora entiende como la quintaesencia de esa orfandad, esa inanidad que caracterizó a la época. “El testamento –dice Arendt– al decir al heredero su legítima voluntad, lega las posesiones pasadas a un futuro. Sin testamento o, para resolver la metáfora, sin tradición –la cual selecciona y nombra, transmite y preserva e indica dónde están los tesoros y cuál es su valor– parece no haber

1. Legendre, P. *La fábrica del hombre occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 27.

2. Yerushalmi, Y. H. “Reflexiones sobre el olvido” en AA. VV. *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

ninguna continuidad legada en el tiempo y por tanto, humanamente hablando, ningún pasado ni presente, solo un sempiterno cambio del mundo y el ciclo biológico de los seres vivos [...]. La pérdida, quizás inevitable en términos de la realidad política, fue consumada por el olvido, por un fallo de la memoria... Y esto es debido a que *la rememoración, que es solo un modo del pensamiento, [...] es impotente fuera de una trama preestablecida de referencia*, ya que la mente humana solo en raras ocasiones es capaz de retener algo totalmente desconectado. Así los primeros que no pudieron recordar cómo era el tesoro fueron aquellos que lo habían poseído y que *lo encontraron tan extraño que no supieron cómo nombrarlo*".³ (El destacado es mío, D.S.).

Cuestión de nombre, en efecto: es que el nombre muestra en toda su crudeza nuestra extranjería, nuestra pérdida, nuestro exilio constitutivo. Entre el nombre y la cosa, solo distancia y ajenidad. La tradición es esa red referencial de la que habla Arendt, esa distribución de lugares que (nos) significan y nos dan existencia en la historia. Solo en ese contexto –y recordemos la connotación de tejido que el término porta– las palabras dicen y permiten decir. El lenguaje nos pierde y nos ubica.

Pero, si el lenguaje y la tradición nos alejan para siempre de la naturaleza –o, mejor dicho, denuncian esa lejanía originaria e irreductible–; si se trata en efecto de una creación, un artefacto, una ficción, ¿es la tradición un artificio? ¿Es producto de la voluntad y el ingenio de los hombres? Y si esto es así, ¿no cae toda herencia en lo arbitrario? ¿Cuál sería el sustento, el valor, la autoridad de aquello que algunos han inventado, tal vez para engañarnos o someternos? ¿Por qué debo respetar o acatar lo que otros, tan humanos como nosotros mismos, han impuesto?

Estos interrogantes lastran toda herencia, aquello que, siguiendo a Arendt, “se recibe y se cuestiona”. Importa mantener la tensión entre los dos términos, sin resolverla a favor de uno y eliminando el otro. Para cuestionar, se debe antes recibir. Recibir, lejos de implicar una pura pasividad, conlleva una decisión. Como se dijo: no se trata de lo que viene por la sangre o los genes –en cuyo caso nada hay que se pueda hacer–, sino de lo que se configura en la red significativa en la cual nosotros mismos estamos insertos, como hablados y como hablantes. Pero recibir es reconocer a otro del cual viene eso que me llega; asumir el estatuto de no ser primero ni autoengendrado, no ser original. En toda herencia se juega lo que Harold Bloom ha denominado “angustia de las influencias”, una suerte de dolor narcisista por saber que hubo otro antes, que nada podría yo escribir (ni pensar, ni inventar, ¡ni tan siquiera ser!) sin ese antecedente. A la vez, esa antecendencia nos provee del texto que habremos de “traducir”, leer a contrapelo, deformar lo suficiente como para que deje de ser el mismo o quede apenas reconocible; toda tradición conlleva lo que el mismo Bloom llama “mala lectura creadora”. Toda lectura, un asesinato.

¡Suéltame, pasado!

El conflicto entre continuidad y discontinuidad corre paralelo al que separa y liga heteronomía y autonomía. La tradición ha sido siempre –*¿tradicionalmente?*– puesta bajo el signo de la heteronomía, mientras que la invención

3. Arendt, Hannah. “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

ostenta, en principio, las glorias de la autonomía. En cada época –pero en la actual tal vez de modo exacerbado–, el rechazo a la tradición parece un imperativo, un gesto “cool”, un requisito para considerarse posmoderno. Sacudirse la naftalina, esos viejos “valores” y ritos, esos discursos arcaicos para gestar –¡vaya paradoja!– rituales nuevos,⁴ para ser autosuficientes y desconocer toda antecedencia en el saber... “Padre” pasa a representar el nombre de la opresión y lo irracional, de la arbitraria imposición de modales vacíos y jerarquías dominantes. La bandera de la igualdad arrasa con toda diferencia: ni sexos, ni generaciones, ni lugares han de distinguirse, en una cruzada que confunde “igualdad de derechos” o isonomía con “igualdad” a secas, noción sustancialista y, por ende, peligrosa y potencialmente totalitaria...⁵

Sin embargo es preciso revisar y revolver esas falsas antinomias. No se podría establecer entre los términos de tales pares –continuidad/discontinuidad, heteronomía/autonomía– una relación de oposición lisa y llana, como si fueran en efecto sustancias acabadas; más bien, son aspectos o momentos de un movimiento complejo, caras que (al modo de una cinta de Moebius) se co-implican y señalan un recorrido. Una pobre lectura “kantiana” ha querido convertir heteronomía y autonomía en categorías cristalizadas, separándolas y enfrentándolas en relación con la ley y con la voluntad. Leyendo Kant a la letra, salta a la vista que la ley –el imperativo categórico, única ley de la voluntad o razón práctica– tiene el carácter de don, viene de otro, se impone al sujeto para que este “la acoja en su decisión”.⁶ Así, es esa heteronomía primera la que funda al sujeto, imponiéndole elegir y actuar. Será en esa instancia, en la asunción de esa ley como imperativo inscripto en su razón donde se configure la autonomía, *no del sujeto* (siempre insuficiente, siempre imposibilitado de conocer la cosa en sí, siempre sujetado) *sino de la voluntad*, que ya no dependerá para sus acciones de monarcas o autoridades humanas externas, sino de la ley que estructura su

4. El ritual, por definición, cristaliza una conducta o una visión del mundo de un grupo; esa visión ha tomado muchas generaciones en conformarse, y el ritual es su modo de inscripción en los individuos que forman parte del grupo. Es obvio pues que un ritual no es de creación individual ni voluntaria ni consciente, sino siempre e indefectiblemente –al igual que la lengua– parte de una herencia. De entre toda la extensísima bibliografía sobre la compleja cuestión del ritual, menciono solo algunos textos a manera de guía: el clásico estudio de Hubert, Henri y Mauss, Marcel. “Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice”, en *Année Sociologique* t. II, 1899. Versión en español: *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Buenos Aires, Lautaro, 1946; van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986; Bell, Catherine. *Ritual: perspectives and dimensions*, Nueva York, Oxford UP, 1997 y *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York, Oxford UP, 1992; Turner, Victor. *The ritual process: structure and anti-structure*. EUA, Aldine Transaction, 2009.

5. Esa noción de igualdad que ocupa tan enfáticamente los debates actuales tiene, en efecto, una larga historia, de la que sus defensores parecen ignorantes. La igualdad, igual que la tan trillada identidad, apunta a definir una esencia más que a determinar relaciones estructurales, relaciones entre lugares (como sería el caso de igualdad ante la ley: no importa quién o qué seas, importa puntualmente la inconsistencia del sujeto ante la legalidad, cuya función es situarlo y protegerlo). La igualdad a secas, pues, es lo que se esgrime para reivindicar la “tolerancia”: aunque seas negro, o pobre, o mujer, te voy a aceptar en mi país. Es el argumento de Shylock: ¿acaso los judíos no sangramos si nos hieren? Decir que hombre es igual a mujer, hijo a padre, lejos de contribuir a la justicia, la embarra: la ley implica y requiere de las diferencias, precisamente para regir igual para todos los diversos. De lo contrario, estamos a un paso del totalitarismo: siempre es posible encontrar a uno que en esencia no sea tan igual... como bien lo ha demostrado el nazismo. Ver para esto el maravilloso artículo de E. Levinas, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”. Cf. también de Milner, Jean-Claude, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

6. Cf. Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*; como estudio imprescindible sobre la cuestión, ver Rogozinski, Jacob. *Le don de la loi*, París, PUF, 1999, contra la banalización de las lecturas kantianas de café... y de algunas academias consagradas.

carácter de ser racional.⁷ Terreno de lo indecible –pues ningún parámetro objetivo, ningún conocimiento fenoménico me garantiza la verdad de mi decisión–, la autonomía se dibuja como apuesta y riesgo, anclada sin embargo en la donación de una palabra brújula. Lo que el sujeto haga con eso –con aquello que le es dado, lo convoca y le exige– es su responsabilidad; o sea, su ligadura con la ley, con el lenguaje y con lo social.

Este desarrollo kantiano muestra a las claras que la alteridad que convoca y sitúa –y por ende funda al sujeto– *no es un otro personal*; se trata de lo áltero de la ley, en tanto inapropiable. No es lo mismo *hacerla mía*, que “hacer la mía”⁸ con aquello que no me pertenece. Si la ley me perteneciera, formaría parte del mundo de los objetos, el consumo o la economía. Más bien –como en relación con el lenguaje– *el sujeto es de la ley*, y no a la inversa. Como dijo Legendre, “fabricar al hombre es decirle el límite”. Y el límite es Otro. ¿Cómo podría ese límite que me da existencia venir de mí mismo?

Tra(d)jición y filiación

La heteronomía fundante requiere sin embargo ser puesta en escena, en narración: esa alteridad no se soporta como pura abstracción sino que necesita del recubrimiento mítico para entrar en vigencia, para inscribirse en el sujeto y operar. Alguna personificación, cierta carnadura le es consustancial, no como accidente o suplemento, sino como parte de su estructura. En un juego de semejanzas y diferencias, la ley es “totemizada”: está adentro y afuera, es propia y ajena, me obliga y me sostiene. La devoro y me devora. Separarse de ella sin cortar amarras del todo –sin desligarse–, generar la distancia que permita leerla, he ahí la cuestión: ¿podrá la heteronomía dar lugar a la autonomía? ¿Advendrá la discontinuidad en la pista misma de la continuidad? ¿Qué estrategias instrumenta el hombre para salir airoso de ese desafío?

Michel de Certeau atribuye a Freud la genialidad de “postular, en el origen de los pueblos, una violencia genealógica (una lucha entre padres e hijos) de la que el rechazo es el trabajo de la tradición (ella oculta el cadáver), pero de la que los efectos repetitivos son visibles a través de camuflajes sucesivos (hay huellas)”.⁹ Así, tradición, asesinato (del padre), violencia y ocultamiento van de la mano. La historia, sabemos, se construye con y sobre y entre cadáveres; la escritura no es sino de restos. Más aun: “violencia genealógica” es un sintagma elocuente que dice a las claras que *la genealogía en sí conlleva violencia*. No habría, no podría existir una sucesión pacífica, armoniosa, serena y sin estrago: he ahí el salto, la diferencia que, como vimos, forma el hueso mismo de lo humano. Si nos clonáramos

7. Este es el gran paso kantiano: desencarnar ese otro, birlarle al amo del momento –político, religioso o académico– la autoridad, desarticular la concepción infantil que necesita de un padre de carne y hueso para prohibir o permitir. En su texto “¿Qué es la Ilustración?” Kant se explaya sobre esa madurez del hombre basada en la ley, que implica el fin del sometimiento a un otro soberano que cree estar por encima de la ley o encarnarla. Cf. al respecto el artículo “Imperativo y Shemá” en mi *Filosofía de cámara*, Buenos Aires, Ediciones Mármol Izquierdo, 2008. Es fundamental comprender que la “ley de la razón” es *la forma misma de la razón*, no un contenido que podría agregarse o quitarse. La razón no es otra cosa que una legalidad. De ahí la autonomía: la ley es, a un tiempo, dada, donada, áltera y estructural. Esa “extimidad” de la ley es lo que hace imposible oponer heteronomía y autonomía como términos sustanciales e independientes.

8. Debo a Claudio Glasman esta delicada e ingeniosa observación.

9. De Certeau, Michel. *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México 2007, p. 26.

–en lugar de reproducirnos sexualmente– se trataría de un paso de lo mismo a lo mismo, la muerte estaría expulsada y no habría lenguaje. Si hay repetición, no es de lo mismo sino, como señala de Certeau, de los esfuerzos por borrar las huellas; pero cada huella que se borra deja a su vez un rastro, un resto, el testimonio de la borradura y de su inscripción imposible e incesante.

“Un momento de discontinuidad establece, por así decirlo, una filiación, una filiación con sus historias”.¹⁰ La discontinuidad es parte del proceso de recepción, no su contrario; la filiación, por ende, incluye esos saltos, esas interrupciones, esos desvíos a los que habremos de llamar interpretación. De suyo, vimos, toda herencia está afectada de fallas, borraduras y reescrituras. Si la tradición “oculta el cadáver” es porque es preciso que haya a quien matar, y que esa muerte sea significada –incorporada, diría Freud en *Tótem y tabú*– aun bajo el modo de la negación, en un relato del cual depende nuestra existencia. “El hombre necesita una razón para vivir”, dice Legendre, y esa razón la proveen los mitos, las narrativas, los cuentos del origen, que nos nombran y nos alojan en una historia común. Pero: si la tradición oculta, distorsiona, desplaza (en el sentido de la *Entstellung* freudiana), como un sueño que nos aleja irremediablemente de “eso” acontecido –o que se supone tal–, ¿por qué no desprendernos de ella? ¿Qué verdad hay en ese juego de disfraces, en esas trampas de la memoria? Pues bien, es precisamente ese trabajo de distorsión lo que recupera, una y otra vez, de modos digeribles, ese vacío originario. Porque es en eso que consiste la violencia: en la destitución del origen, en la puesta a la vista de la nada que nos precede, en la expresión horrorizada del abismo y el denodado intento de velarlo. Somos *hijos de*, pero podríamos no haber venido al mundo. Hemos sido llamados, de manera que nuestra existencia depende de la efímera voz de otro, de la frágil trama del deseo y del lenguaje. La violencia genealógica, otra vez, es la que la filiación ejerce contra la naturaleza, arremetiendo contra la repetición y el sinsentido para instituir lo que tambalea.

Inventar la tradición

En suma: la tradición es verdadera, en el sentido de que está permanentemente sujeta a una interpretación que la vuelve a poner en marcha. Tal verdad en tanto interpretación no se basa en la literalidad de los hechos –suponiendo que la hubiera– sino en esa potencia, en esa fuerza generadora que toda tradición debe tener para mantenerse viva (y mantenernos vivos). Pero, ¿cuál es el comienzo? ¿Cuál el huevo y dónde la gallina? ¿Podrá una perspectiva histórica develarnos el misterio?

La historia arrastra lo mítico a sus espaldas. No puede haber historia sin una voz otra que convoque y ponga en marcha. A esa voz otra o a esa alteridad divinizada la llamo *mito*. Es una autoridad investida, punto cero necesario para que se actualice la historia (en lo individual y lo grupal; recordemos que según Freud la cultura trabaja con las mismas herramientas que el individuo, de ahí la relación entre ontogénesis y filogénesis): el hombre necesita estar autorizado en su existencia por una voz que lo llame (en el doble sentido de nombrar y convocar), que le asegure que fue esperado, que fue deseado, que tiene un sitio en el mundo

10. Benasayag, Miguel y Charlton, Edith. *Crítica de la felicidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

y un lugar en la sucesión. Solo a condición de haber sido llamado podrá generar su propia historia. De lo contrario, estará condenado –como Edipo– a volver y volver al sitio de donde ha salido, retorciendo el tiempo sobre sus goznes en busca de ese primer instante, ese fulgor que lo pone en camino, esa ligadura que lo sostiene a la vez que lo suelta. Edipo queda, literalmente, “pegado”. Tal vez el personaje bíblico de Abraham ilustre el punto adecuadamente: la voz divina que lo llama y le ordena salir de su casa natal¹¹ –como más tarde lo hará con Moisés, desde la zarza ardiente– es la precisa mixtura entre lo que viene dado y lo que hacemos. Es, en efecto, una voz otra, investida y autoritativa; pero es una autoridad/alteridad que autoriza y ordena –por más paradójico que parezca– fundar otra historia, romper con lo dado, iniciar. En la expresión que usa D’s¹² (“vete a una tierra que te habré de mostrar”) aparece el núcleo problemático, la clave de la cuestión: *Abraham estaba ya en camino hacia esa tierra*, Canaán, con su padre; D’s no habría necesitado mostrarle el lugar como una novedad. Pero es solo después de la muerte del padre –acaecida en los últimos versículos del capítulo anterior– que el futuro patriarca habrá de hacer *su* camino; así, esa tierra a la que se dirige *es* y *no es* la que su padre había elegido.

Hay quienes sostienen que Abraham estaba loco, y que esa voz era producto de un delirio. No descartaría demasiado rápidamente tal versión. El peligro es, nuevamente, una falsa antinomia: creer en la realidad objetiva (¿histórica?) de esa voz, o ridiculizar el relato atribuyendo la voz a un delirio psicótico. Propongo en cambio pensar que en toda fundación hay, en efecto, un grano de delirio. Al fin de cuentas, el término “vocación” dice algo de eso: un vocativo, un llamado se me impone, viene a mí –Heidegger diría que es “el llamado del ser” convocando al poeta (y, claro, al profeta)–, como don que me obliga. La verdad de ese llamado, es obvio, no radica en su “realidad fáctica” sino en sus efectos.

Cuando Moisés baja del Sinaí portando la Tablas de la ley, nimbado de una luz que hace fulgurar su rostro, también lo hace *en nombre de*. ¿Es Moisés un impostor,¹³ un hábil mago que supo producir truenos y relámpagos para que el pueblo creyera en su investidura y en el poder de Aquel que lo había investido?

Delirio, imaginación, invención: sí, algo de todo eso habita en cada tradición, en el sentido de que aquello que nos precede es creado, ficcionalizado, para dotarlo de potencia y ponerlo a circular. Cuando Moisés atribuye su mandato a “el D’s de vuestros padres”, una divinidad que ha hecho un pacto mucho tiempo atrás con los patriarcas, produce una retroyección autorizante. Es el peso de lo arcaico, de lo consagrado por los siglos y bañado por las aguas de la historia lo que pondrá en marcha un proceso, a modo de sostén y garantía. Moisés funda

11. Génesis, 12:1: “*lej lejá*”, es decir, “ponte en marcha, vete”. El parlamento divino completo enuncia: “Vete de tu tierra y de tu familia y de la casa paterna a la tierra que te señalaré”.

12. Esta notación del nombre divino tiene por función agujerear y descompletar tal nombre, poner en evidencia que no se trata de un Uno-todo, sino del lugar de la falta; de hecho, una manera aproximada de transliterar el tetragrama (IHVH), por lo impronunciable e inasible. Si escribo “Dios”, hablo más de Zeus –que es la misma palabra “dios” en griego– que del dios bíblico, esa ausencia que dicta la Ley.

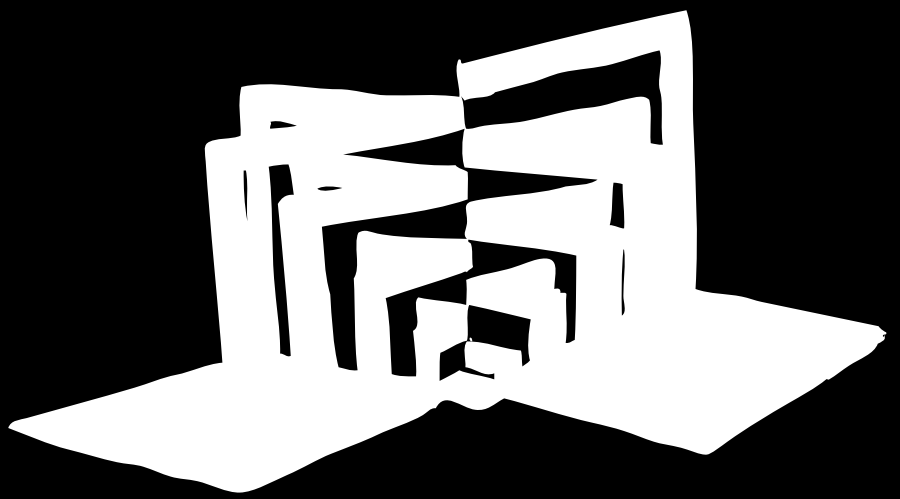
13. El tema es abordado en un curioso texto anónimo, *Tratado de los tres impostores: Moisés, Jesucristo, Mahoma*, que circuló en forma secreta a fines del siglo XVII, obra furiosamente anticlesiástica, donde se sostiene “el origen puramente humano y político de las grandes religiones por obra de impostores”. Cf. la edición de El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006, magníficamente prologada y traducida por Diego Tatián.

una tradición echando esa instancia fundadora a sus espaldas; se ubica a sí mismo como eslabón de una cadena, se inventa padres. Posicionarse como hijo le permitirá, a su vez, ser padre y transmitir la ley.

Hay quienes sostienen que Éxodo debería ser el primer libro de la Torá, ya que es en él donde se relata la saga mosaica (quizá, momento inicial de lo hebreo). Sin embargo, los redactores y compiladores bíblicos han actuado sabiamente al anteponer el libro de Génesis con la narrativa de los patriarcas, esos que tal vez no han sido más que creaciones literarias de un líder genial –ese que en los libros se unifica bajo el nombre de Moisés–, pero a los que debía dotarse de cierta “realidad” para que operaran en la lógica del texto.

El texto que cierra el Génesis, primero de los cinco libros de la Torá, es elocuente: narra los postreros momentos de Jacob, el último patriarca. Ya en su lecho de muerte llama a sus hijos para bendecirlos; lo hace con todos salvo con Iosef, a quien no bendice en forma directa sino a través de sus hijos. El patriarca entonces, en un gesto insólito, otorga su bendición (*berajá*, en hebreo: tema que hilvana todo el relato bíblico) a sus nietos Efraím y Menasé. El relato parecería mostrar que de eso se trata la herencia: de ir más allá, de abrir el horizonte, de señalar un camino *in absentia*. Apuesta y salto, acto y decisión. Levinas afirma –en contra de Heidegger– que “el hombre es un ser para más allá de su propia muerte”. Es en ese más allá donde se pone a prueba la capacidad simbólica: allí donde falta la sustancia, donde el tiempo depende solo de lo que se inscriba en él, donde la incertidumbre y el infinito se conjugan.

El humano es el animal que tiene nietos. Hijos de hijos, pura metáfora. La tradición revela ahí su carácter inventivo, su estofa literaria y su estructura simbólica. Pedirle comprobación objetiva o consistencia factual es una necia forma de idolatría; desautorizarla por su “irrealidad” o su sesgo arbitrario es el infantilismo del que sigue exigiendo que su papá sea infalible, olvidando que, en efecto, el padre es cuestión de símbolo.



Textual



Hugo Achugar

Nace en 1944 en Montevideo, Uruguay, y su vasta obra abarca la creación poética, la narrativa y el ensayo, junto a su actividad docente académica y de crítica cultural. En 1973 es destituido de su cargo universitario y se instala en Caracas, como investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Obtiene en 1980 su título de doctor en Letras por la Universidad de Pittsburgh y desde 1985 es catedrático en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República (Uruguay). Actualmente es Director Nacional de Cultura en el Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay.

Selección de su obra ensayística

- *La balsa de la medusa: ensayos sobre identidad, cultura y fin de siglo en Uruguay* (Montevideo, Trilce 1992).
- *La biblioteca en ruinas: reflexiones culturales desde la periferia* (Montevideo, Trilce 1994).
- *Mundo, región, aldea: identidades, políticas culturales e integración regional* (Montevideo, División Cultura de la IMM e Instituto Goethe, 1994).
- *Planetas sin boca, Escritos efímeros sobre arte, cultura y literatura* (Montevideo, Trilce, 2004).



Balbuceo teórico y discurso fragmentario

Entrevista a Hugo Achugar*

Comenzamos escuchando a Hugo Achugar sobre sus próximas actividades a realizarse en diferentes encuentros académicos e interdisciplinarios en ciudades de América Latina como forma también de ponernos en contacto con sus más recientes intereses.

Como sigo trabajando y quiero mantener la actividad académica, además de la oficial,¹ me interesan especialmente los encuentros sobre el panorama de la cultura latinoamericana, sobre teoría y crítica literaria, de trabajo teórico y académico, no de las “políticas culturales”.

Por ejemplo, recorriendo los temas de mis escritos sobre la memoria, la identidad y otros, me preguntaban qué palabras centrales de mi obra elegiría. De pronto, surgió que trabajo mucho con la idea de “fragmento”; en realidad, estoy escribiendo un libro de poemas cuya base son textos que se llaman “fragmentos”. Y empecé a decir algo sobre “el tema del fragmento y el diálogo” y *me hizo un click* y eso es lo que me propongo hacer, quizás, en conferencias próximas y después armar un libro donde trabaje sobre el fragmento. Pero no solamente como género, sino como una categoría o como una matriz del pensamiento latinoamericano. Y lo pensaba por mis ideas de *Calibán* y el “balbuceo” en el pensamiento latinoamericano.

¿Qué opinas de la elección de *Calibán* como nombre para una revista de psicoanálisis de América Latina? Desde el 2004, fecha de tu libro *Planetas sin boca* hasta hoy, ¿mantendrías tu concepción del discurso latinoamericano como “balbuceo” teórico de donde extrae su riqueza y originalidad?

Todo el tema del “balbuceo” tiene que ver en mí con el diálogo con el “norte”, (que no significa una referencia geográfica) y con el discurso académico que yo

* Realizada para *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, en Montevideo, por Marta Labraga y Laura Verissimo (Psicoanalistas, Asociación Psicoanalítica del Uruguay).

1. Hugo Achugar desempeña actualmente el cargo de Director Nacional de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay.

llamo a veces, discurso dominante o hegemónico, norteamericano o europeo; el discurso de estructura sistemática y absolutamente redondeada, armada y construida, al que yo “opongo” lo que he pensado acerca del “balbuceo”. Frente al famoso *dictum* de Hegel de que el continente latinoamericano es demasiado “material”, es demasiado primitivo, para elaborar un pensamiento filosófico, teórico, yo creo que no, reivindico el lugar de América Latina como un lugar de pensamiento teórico; pero quizá no de acuerdo con las matrices o con las estructuras o patrones de los sistemas de pensamiento del norte. Repito, el norte no es una categoría geográfica, es un criterio de posición simbólica, hay norte acá, en Montevideo, y “sur” en otras regiones del primer mundo.

¿Entonces el “norte” es centro también?

El norte es centro y es hegemonía. Pero esas formas de la hegemonía pueden estar en el sur geográficamente también. Y el sur puede estar en el norte, son categorías simbólicas, geo-simbólicas o geo-culturales.

Y entonces, pensando de vuelta en lo del “balbuceo” y en la relación con *La tempestad*, de Shakespeare, el diálogo de Calibán y el maestro Próspero, este muestra que no puede entender y que ve el discurso del otro, del nativo, que no es el “nativo”, en realidad, sino el “otro”, es la “otredad”, como imposible de entender porque ese “otro” no puede hablar como él y él lo que escucha son “graznidos de pavo” o graznidos a secas. En realidad, lo que Calibán no puede es hablar el idioma del colonizador, del dominante, del maestro, del rey o del, como queramos llamarlo, poder, el discurso del poder hegemónico. Y lo que hace es “balbucear” a los ojos o a los oídos del otro, pero también ese discurso es fragmentario. Entonces hay una reivindicación en mi postura que tiene que ver con dos cosas: la reivindicación del balbuceo y, ahora, esto en lo que estoy trabajando, que es el discurso fragmentario. Del discurso fragmentario diría que no se trata de que no sea teóricamente sólido, sino que no es este aparato sistemático, lógicamente impecable, acabado de la “a” a la “z”, con pautas establecidas, digamos, un discurso lógico... Recuerdo a una mujer escritora que me impactó mucho hace muchos años, que decía, que ya a esta altura no sé si es ella la que lo dice o es mi lectura de lo que ella dice, que es Luce Irigaray, y lo que ella plantea es que frente al discurso hegemónico masculino “cartesiano” hay un discurso femenino que es un discurso derivativo, no articulado cartesianamente. Ella plantea esta oposición y reivindica de algún modo, no el discurso sistemático de la hegemonía masculina, sino el de la deriva, el de la “digresión”. En cierto modo lo que está planteando es una sistematicidad asistemática desde el punto de vista masculino. Eso, por un lado, me impactó bastante, y por otro lado, está el discurso de imitación, de *mimicry*.

Pero el balbuceo o el graznido no sería *mimicry*, imitación. ¿Cuál es la diferencia?

No, el “balbuceo”, justamente, es su misma imposibilidad, es otra cosa diferente del que intenta copiar y reproducir el discurso hegemónico. El “balbuceo” es un discurso que trata de armarse como discurso válido en sí mismo pero que no repite

la fórmula del maestro, que no imita, que no reproduce en un sentido “mimético” al otro. Entonces, el balbuceo es otro discurso... yo se lo planteé a Néstor García Canclini una vez, y él me dijo: “No Hugo, balbuceo es una palabra muy cargada”.

Es peyorativa en realidad.

Sí, es peyorativa. Pero, ahí está, exactamente adonde voy. Es que el otro, la otra fuente, digamos, por un lado dije lo de Luce Irigaray, y por otro lado, está lo de “*black is beautiful*”, “*small is beautiful*” y lo raro, lo “*queer is beautiful*”; el discurso de Silvia Molloy y otra gente, mucha más, que da vuelta y hace que lo raro o el “rarito” o lo que es despectivo o que es peyorativo, lo que es un estigma, se pueda convertir en fuente de orgullo. Reivindica el estigma y el estigma deja de ser tal, como en “*black is beautiful*” o en “el *queer*, que es el raro, *is beautiful*”. En cierto momento, hay tanto en el discurso de la minoría femenina o feminista, como en el discurso de la reivindicación de las minorías sexuales, un momento en que aquello que es señalado “en menos”: las mujeres no saben hablar, las mujeres no tienen pensamiento y todas las otras formas de discriminación... hay un momento en que lo dan vuelta y convierten aquello que es el estigma o lo peyorativo en un motivo de orgullo.

Entonces yo, el balbuceo latinoamericano, esta “imposibilidad”, supuestamente, de pensar teóricamente, lo retomo pero en ese sentido, sentido feminista, como afirmando: este es un discurso que el hegemónico no me entiende, que el hegemónico no puede entender.

¿Pero desde el orgullo no podríamos, en la reacción a la desvalorización o lo peyorativo, llegar a cierto enaltecimiento o, más aun, a una idealización?

Claro, sí, hay cierto enaltecimiento de este discurso que es una identidad oída por el otro como un “balbuceo”, entendida por el otro como lo denigrado, o lo denigrante y que yo digo: ‘no, esto es lo nuestro y lo nuestro tiene valor’. Será balbuceo para los otros pero es pensamiento para nosotros. Por eso, lo del fragmento, porque el que balbucea, se supone que no construye una frase entera o un discurso completo, entonces por eso el fragmento, la parcialidad importa. La idea de lo inacabado en un sentido, o de lo que es una parte o lo parcial como elemento. No he tenido tiempo para elaborarlo mucho pero en ese proceso estoy. Yo creo que hay algo, no es que busque “legitimidad” en la tradición occidental, pero sí hay cierto diálogo con el momento inicial de la tradición occidental, en que existe un pensamiento filosófico fragmentario, construido sobre la base de “aforismos”, o que son lo que te queda, lo que a veces queda porque se quemó el libro o porque no se transmitió plenamente. Son fragmentos y, sin embargo, de esos fragmentos se construyen discursos.

A esto tenemos que volver porque estamos cerca de lo psicoanalítico y de la valoración de “los restos”. Pero retomando lo del enaltecimiento –que usamos pero es una palabra discutible– tú

decías: “no es que busque la tradición occidental como legitimadora”. En ese mismo punto, ¿no estamos pasando de lo peyorativo a lo enaltecido y eso no implica también un desconocimiento de eso otro que de alguna manera nos constituye, que es toda la cultura occidental?

No, no creo. Quizás, estoy muy influido biográficamente, una biografía intelectual, porque en la disciplina en la que me desempeñé durante la mayor parte de mi vida, que tiene que ver con la crítica literaria, con la teoría literaria y la teoría cultural, los trabajos serios estaban en inglés, en la lengua dominante. No se leía lo que se escribía en español, por ejemplo, o en portugués, simplemente no era legible “teóricamente” si no estaba en inglés. Estaba “teorizado” que hay que escribir en inglés para poder dialogar teóricamente con el mundo. Y yo creo que este desprecio de la lengua propia es serio, de la lengua nuestra ahora, que no es solamente el español o el portugués sino... lo no inglés, o lo no europeo o no alemán, o lo no francés muchas veces.

A propósito, porque es muy elocuente y muy significativo, empecé a incorporar ciertos conceptos o ciertas expresiones en idiomas indígenas latinoamericanos que nos dicen mucho, por ejemplo, en guaraní. El guaraní distingue entre dos palabras para decir “nosotros”: *ñandé* y *oré*. Esas dos formas del “nosotros” apuntan a que uno es el nosotros con ellos y otro es el nosotros sin ellos. Que también averigüé que en quechua hay una forma similar, es decir, este pensar, un nosotros muy diferente del que se piensa en las lenguas occidentales, tanto el inglés y el francés como el castellano y el portugués, agrega mucho. Nosotros pensamos, nosotros y ellos, no hay un nosotros inclusivo. Deja afuera a “ellos” pero hay un nosotros “con ellos”, frente a otros “ellos”. Eso me parece particularmente enriquecedor para pensar nuestro lugar: yo creo que soy occidental, no soy otra cosa. Me formé en la tradición occidental, por supuesto, pero dentro de la tradición occidental periférica como es la nuestra. Entonces el lugar “degradado” que tenemos en este debate occidental es el que yo trato de reivindicar como un espacio significativo, como un espacio que puede decir cosas, que se las puede decir en el lenguaje de “ellos”, y que, sobre todo, se las puede decir de otra manera y se gana mucho.

Porque, en ese sentido, los latinoamericanos podemos discutir, en el lenguaje hegemónico, porque hemos sido adiestrados y formados en el discurso hegemónico, pero conjuntamente podemos manejar también los otros discursos.

Pero hay otros discursos y hay otras lenguas, hay muchos pensadores diversos, en Brasil, varios, en Paraguay, en Chile, en Perú, que tienen otra “discursividad” que no es la “discursividad” hegemónica. Entonces, el poder hacer los dos tiene que ver con nuestra situación, que es una situación muy interesante. *Al estar en la periferia, tú estás obligado a conocer toda la tradición occidental además de la tuya. Cuando estás en el centro, no.* Conocen lo suyo y lo otro ingresa parcialmente.

Eso tiene mucho que ver con este proyecto de la revista latinoamericana que es a su vez una revista desde el psicoanálisis para psicoanalistas.

Me interesó muchísimo que eligieran ese nombre.

Cuando tú hablabas del fragmento y del balbuceo, estabas destacando rasgos de lo específico del discurso psicoanalítico o por lo menos de un modo de concebirlo, que privilegia lo entrecortado, los “restos” de fantasías y recuerdos, la asociación y la ocurrencia.

Se me ocurre que “la atención flotante” del psicoanalista solo puede escuchar fragmentos. También es cierto que al analizar solo puede emitir o decir fragmentos.

El fragmento solo es tal según quien escucha o quien habla; en la relación hablante-oyente solo es posible el fragmento. Aun cuando sea un absoluto monólogo quien escucha solo recibe o percibe fragmentos y en el monólogo mismo sólo se pueden expresar fragmentos. El discurso “total”, si es que eso es posible o ese animal existiera, es una utopía o, lo que es casi lo mismo, un “horizonte” y, como tal, por definición, siempre está más allá de lo que uno cree percibir.

Podemos decir que la escucha del analista no tiende a hacer un relato organizado de una historia, el inconsciente relega y corta secuencias, las yuxtapone, actúan la memoria y el olvido, quedan ‘restos’. Y en tu experiencia personal, ¿qué te aportó el psicoanálisis?

Yo primero fui un usuario del psicoanálisis, de un psicoanálisis, en su momento, muy ortodoxo. Claro que soy lector de teoría psicoanalítica, por supuesto. Una vez leí que la teoría es ‘una’, no hay teoría literaria, filosófica, psicoanalítica, hay solo teoría y la teoría es para los filósofos, para los psicoanalistas, para los críticos literarios, para los críticos del arte, para los sociólogos, para los politólogos, es decir, hay un conjunto de referencias bibliográficas que leemos que son comunes a distintas disciplinas. El psicoanálisis en sus diferentes momentos es muy enriquecedor; al mismo tiempo, creo que hay algunos aportes que son parciales, que están “datados”, algunos escritos del mismo Freud lo están. Digo que responden a un momento de la historia y la cultura y que hoy hay que repensarlos. Yo sé que muchos psicoanalistas están muy interesados en el diálogo interdisciplinario y en la lectura cruzada, y eso a mí me interesa.

Lo que a mí me aportó primero el psicoanálisis es quizás una conciencia mucho mayor que la que tenía de lo social; cómo son las relaciones entre psicoanálisis y sociedad... Tuvo mucha importancia en mí, en los 60, cuando venían a Uruguay Bauleo y Pavlovsky a hacer los grupos de Psicología social, los grupos operativos. Yo me formé, o no, no me formé, sino que participé de esa movida un largo tiempo. Eso me permitió una conciencia a mí y una conciencia del grupo además. Yo nunca hice psicoanálisis grupal, siempre individual. Pero al mismo tiempo, esta conciencia de las funciones y las responsabilidades en la sociedad y en el grupo, o sea, la comunidad, la familia, el país, fue desde el psicoanálisis que las pensé y me ayudó a entender o a manejarme mucho. No estoy respondiendo lo que ustedes me preguntaron, pero...

Sí creemos que sí. Está tu interés por otras lenguas y esto significa interés por otros contextos. Para los psicoanalistas que nos formamos primero en otras disciplinas, literatura, en nuestro caso, ha sido una apertura para la teoría y la clínica, leer psicoanálisis “en relación” con los

diferentes contextos sociohistóricos y culturales y permeando los textos, haciendo fronteras entre lecturas o como condiciones subjetivas distintas.

Y te agradezco esta mención que haces de la lectura, porque creo que lo que he aprendido con el psicoanálisis es a leer de un modo diferente.

Hace muchos años escribí un ensayo sobre Octavio Paz y se dijo Hugo Achugar “el estructuralista”. Yo no era estructuralista, en otro momento me dijeron el sociólogo y no lo soy. Es decir, me han catalogado en distintas disciplinas y una de las cosas que el psicoanálisis, pero no solamente el psicoanálisis, sino la lectura de múltiples textos de distintas disciplinas, la elaboración, el contacto o el pensamiento con artistas, novelistas, filósofos me ha dado es que he ido aprendiendo y eso creo que es lo interesante, el desafío de ustedes para pensar lo que pensamos, ya sea la realidad, la sociedad, el no pensar con límites y el poder hacer lecturas que antes no podíamos.

Dicho de otra manera, yo enfrentando el mismo texto leído a lo largo de los años, leo cosas que antes no leía, pero no solamente porque uno se “vuelve” viejo, no es un problema de biología, es un problema de lo que decía Pêcheux, lingüista francés muy, muy interesante, que es un pensador que, no en toda su obra, sino que en dos capítulos te hace cambiar la cabeza. Decía que hay dos tipos de “olvido”, el olvido que te hace decir, “no, lo que quería decir es otra cosa”. Y el otro olvido, que se llama “el olvido primero” y es que no puedes pensar más allá de lo que tu círculo o tu horizonte ideológico te permite pensar. Una vez que puedes pensar algo que está más allá del límite de lo que los “presupuestos” teóricos o filosóficos de tu horizonte ideológico te permite, ya estás fuera de ese círculo. A su vez, en una especie de caja china infinita, estás en otro horizonte ideológico en el cual puedes pensar aquello que te permiten los parámetros en que estás, y hay algo que no puedes pensar, porque tu condicionamiento te lo impide. Entonces, esta posibilidad de ir pensando cosas que antes no podías pensar porque ni siquiera las reconocías, es decir, no podías verlas porque no las registrabas, eso, en mí tiene una cosa, yo no sé si es ética ...

¿Épica...?

Ética. Lo de épica me lo explicas después, pero lo de ética lo digo porque tiene que ver con el otro, es decir, yo no puedo pensar, o no puedo ver lo que ve el otro, o lo invisibilizo al otro, porque mi horizonte me impide verlo, no existe en mi horizonte, es un elemento más del paisaje, no tiene “singularidad”, término que ustedes creo que comprenden y manejan más que yo; y es ética esta posibilidad de salir del horizonte que viene a ser un corsé de hierro que te impide hacer la individuación o el reconocimiento de ese otro, que antes no podías...

Te lleva a un “otricidio”, como decía Daniel Gil...

Exacto, un otricidio, pero el otricidio lo haces porque el corsé te lo impide reconocer, y ¿por qué decías épica?

Me pareció que había algo de un proyecto, de programa, en tu propuesta de “pensar sin límites”, es decir, ir extendiendo esos límites que nos encierran. Evoqué el último libro de Dany R Dufour : *L’ Individu qui vient* que tiene a Don Quijote en la tapa y la dedicatoria dice: “A Rocinante”. Entre el pensamiento de D. R. Dufour, que asistirá al Congreso de APU,² y tus palabras me surgió la idea de una ‘gesta’ de trabajo de pensamiento...

Pero creo que es eso lo que importa. Yo que soy un depresivo te diría que sí creo, que siempre es posible la gesta, siempre es posible que Rocinante siga cabalgando, siempre es posible alcanzar otro horizonte. Esto nos lleva a otra cosa que tiene quizá que ver con la gesta épica del conocimiento, no “quijotesco”, pero sí en ‘lo moderno’ la idea de que no hay límite al saber, al conocimiento, que se puede superar una y otra vez el horizonte.

¿La idea de “progreso” de la modernidad?

El progreso indefinido yo creo que es una ilusión porque hay imposibilidades o hay estructuras tan fuertes que hacen imposible que salgas de esa estructura de pensamiento pero hay un movimiento de las teorías...

En psicoanálisis como praxis importa mucho pensar en el estatuto de la teoría, cómo está la teoría en cada analista, “teorización flotante” le llamaba la psicoanalista francesa Piera Aulagnier.

Es buena expresión. Y esto de la teoría me lleva a esa situación de no poder controlar el discurso del otro, de que el otro lee lo que quiere, eso es formidable y me parece un baño de humildad, que a la fuerza tuve que soportar. Y por otro lado es preferible a aquel que te lee y reproduce absolutamente todo lo que dices o es como una máquina...

Ahí se cierra el saber, ese saber redondeado del que tú hablabas antes.

Exacto. Porque no permite el espacio de construcción del individuo. Yo creo que en esto, o tenemos un espacio de libertad o tenemos el dogma. Y el dogma puede aparecer como necesario, porque hay pautas necesarias, hasta la rutina de ciertas pautas es fundamental para la construcción de cierta libertad.

Pero yo, en eso, aprendí también que una cosa es hacer como Picasso, en quien primero estuvo el valor de la Academia y después la libertad; primero aprender la rutina y después la libre expresión. Creo que la posibilidad de escuchar y de construir sentidos propios es también una forma de ser individuos y es una forma de identidad del individuo. Y cuando digo individuo quizá no sea correcto. Porque no estoy pensando solamente en términos de individuación,

VII Congreso de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay: “La angustia: Violencia-Deseo-Creación”. Montevideo, 9, 10 y 11 de agosto de 2012.

de un ser humano único, estoy pensando también en comunidades, esto se da colectivamente también en las instituciones.

Te preguntábamos si era el mismo tu pensamiento teórico hoy o en el 2004, para deslindar la libertad y el dogma, articular lo relativo a la continuidad y a lo que produce cambios creativos.

No sé si podré contestar, pero voy a empezar por una anécdota, tal vez un recuerdo-homenaje a esas figuras que tuvieron importancia en mi formación, las visitas que hicieron Bauleo y Pavlosky en los 60 a Uruguay y a una tía que era psicóloga, Yolanda Martínez. Y un día, discutiendo lo que se había trabajado en el grupo dijo: “el fin de toda institución, el primer fin y objetivo de toda institución es preservar la institución”. Esa frase de finales de los 60, hace 40 años, 50 años, tiene ese sentido de que todo tipo de instituciones tendrá como el primer objetivo la autopreservación y la autorreproducción. Pero ¿en qué condiciones? ¿Qué se les ofrece y qué se les pide a los sujetos que las integran?

Se crean instituciones, asociaciones o instrumentos para avanzar en el conocimiento, en la organización, en el mejoramiento de la práctica de la disciplina, de la profesión, y se establecen pautas necesarias, se establece un orden y un sistema, así se crea una institución, reglamentada, regulada. Pero, a su vez, eso te crea ese “horizonte” del que yo hablaba antes, dentro del cual se piensa, él te permite pensar y al mismo tiempo te hace pensar de acuerdo con esas reglas y entonces...

También limita y se abren las posibilidades de ‘otricidios’ y de endogamias.

Ahí está. Pero entonces o vives en la anti-institucionalización, con lo cual no construyes, porque para construir tienes que tener reglas e instituciones, o construyes con estos esfuerzos permanentes, con este dilema, que exige un esfuerzo y una honestidad intelectual y profesional muy grandes. Que no te gane la institucionalidad y la estructura del aparato y que se mantenga la libertad de recrearla y de refundarla constantemente.

Porque hay una “tensión” permanente entre el modelo de la institución para su continuidad y esa libertad de refundación constante. La experiencia misma del análisis, singular, está reñida con la institución y sus pautas generales, pero al mismo tiempo se necesita la institución o por lo menos apostamos a ella.

Necesitas el marco. Pero, ¿qué es lo que pasa? Ahí está lo que yo recordaba de Picasso que me parece que es fundamental o por lo menos para mí es fundamental. Picasso primero hace la academia y después hace el “gesto” que crea y crea otra cosa; pero necesitas la institución para formar, pero la institución tiene que permitir la ruptura y el gesto “anti-institucional”, porque si no lo permite o el individuo no hace ese gesto de romper entonces no tienes la posibilidad singular. Volviendo a lo de Pêcheux, él decía que en todo discurso hay

un discurso hegemónico primario y un discurso secundario. Y entonces alguna vez me pregunté: ¿cómo se produce o cómo se explica el cambio entre un discurso hegemónico y uno subordinado? Porque si siempre hay un discurso hegemónico y siempre un discurso secundario o subordinado y si eso es así estructuralmente en cualquier coyuntura o momento histórico, ¿cómo explicas el cambio? ¿Cuándo el discurso secundario se convierte en hegemónico o cómo se erosiona el discurso hegemónico y se lo convierte en una alternativa?

Y yo creo que la explicación es que siempre existe, desde el punto de vista estructural, esa coexistencia de discursos. Pero que el discurso secundario, cuando tiene potencia, tiene la posibilidad de ir erosionando el discurso hegemónico hasta que se da vuelta la situación. A veces fracasa y se lo olvida. Hay ejemplos, centenares en la historia, de discursos subordinados o secundarios que fueron no archivados, sino olvidados, borrados, *delete*; pero otros, de algún modo, por su constancia, fueron paulatinamente erosionando el discurso hegemónico. Porque si no, no hay posibilidad de cambio, y la posibilidad de cambio está precisamente en esta dualidad, entre un discurso hegemónico y un discurso secundario y el poder del secundario es ir minando o señalando lo que no se quiere ver, ir diciendo: “el rey está desnudo”.

Esto mismo de lo hegemónico y lo subordinado se reproduce en psicoanálisis, en las distintas asociaciones, en diferentes países y eso da lugar al fenómeno del famoso “pluralismo” teórico. Y ¿las teorías se sustituyen, decaen, se pierden? ¿Cómo coexisten entre sí, cómo piensas tú las posibilidades y los límites del debate interteórico?

Yo creo que estamos viviendo un momento de múltiples debates. Lo conversaba el otro día con un artista plástico pero que al mismo tiempo es un teórico, Carlos Capelán, con quien decíamos que quizá sería interesante tener una discusión este año, acá en Uruguay, sobre cuál es el estado del debate en que estamos hablando de periferia, centro, norte, sur. Insisto, no simplemente como lugares geográficos, simbólicamente. Y lo que llegamos a plantear, en lo que coincidíamos los dos, es que no hay ‘un’ debate, sino una multiplicidad de debates simultáneos. Es decir, creo que esto atraviesa todo, no solamente el psicoanálisis, hay múltiples agendas coexistiendo al mismo tiempo. Uno puede hacer siempre el ejercicio de generalizar y organizar esa multiplicidad y reducirla a uno o a dos puntos pero, en realidad, lo que estamos viviendo es que hay una multiplicidad plural.

Pero ¿estamos de acuerdo en que es distinta esta perspectiva de múltiples pluralidades y agendas y múltiples debates, que “anular” el debate en nombre del pluralismo? ¿En nombre de la tolerancia, para “bajar” la angustia aparentemente o “evitar” el conflicto?

Hay una pluralidad de debates y de agendas y yo creo que la angustia viene de allí también. El otro día, leyendo el texto de un colega de ustedes que retomaba *El malestar en la cultura*, de Freud, planteado en términos interdisciplinarios, le comentaba que lo del “malestar” en la cultura en el presente era relativo (sin reivindicar el relativismo absoluto e inconducente) porque depende no solamente

de una biología etaria, no solamente pensar que nosotros los viejos mirando el mundo de los jóvenes hablamos de malestar, sino comprender que lo que hoy algunos sienten como un malestar en la cultura, hay otros que lo sienten como un 'bienestar' en la cultura y creo que esta diferencia de apreciaciones entre malestar y bienestar de y en la cultura, no tiene que ver solamente con un relativismo de posiciones diferentes, sino que hay una fragmentación de puntos de vista en múltiples esferas de debate. Hoy estamos asistiendo a la existencia de varias comunidades interpretativas coexistiendo, donde las hegemonías, que no son claras, están en disputa y yo creo que esto viene desde hace tiempo. Hay hegemonías, no muy claras, o muy asediadas, que van, ojalá me equivoque, o no ...hacia una transición donde quizá se vuelvan a restablecer hegemonías duras y subalternidades débiles.

Frente a eso puedo decir "ojalá me equivoque en esto" o "no sé"; porque no sabemos qué sería deseable, no sé, insisto, y quiero enfatizar mi incertidumbre en este sentido, ¿lo mejor es que exista una hegemonía sólida y una subordinación también clara? No sé cómo valorar esta dificultad que tenemos, este malestar para algunos de que no sabemos qué está pasando porque hay muchos debates simultáneos y muchas comunidades interpretativas discutiendo distintas agendas. Es como la imagen del malabarista, que tiene muchas pelotas al mismo tiempo flotando en el aire, a lo cual no estábamos acostumbrados porque no fuimos formados en eso. Las cosas estaban en su lugar, para bien o para mal.

Por otra parte, en nuestra formación, por los contextos históricos y culturales en que nos tocó vivir, también fuimos atravesados por las "revueltas" y debates con lo jerárquico. Muchas veces eran las revistas el ámbito de discusión de lo "nuevo". ¿Qué piensas de su función?

Las revistas siguen siendo muy importantes dentro de lo cultural, son como un semillero del pensamiento, del "*work in progress*". Te muestran como un sismógrafo lo que está sucediendo en el ámbito de cada región en el presente. Y mucho más que el libro porque en la revista tienes lo que se está produciendo, la vida misma. No me refiero a la revista única, modelada.

Es que, ¿cuál es la angustia? La angustia es que tienes múltiples cosas y cómo haces para lidiar con ellas. Allí hay toda una cuestión que es también una imagen política, que habla de la fragmentación en la sociedad uruguaya o de la "fragmentación" de la sociedad actual. Claro que no es fácil lidiar con eso, bueno ¡no todos somos expertos malabares que podemos tener siete pelotas en el aire!

Lo que me parece que no es bueno, como decía, es la perspectiva única, la "revista única", porque eso es como el pensamiento único, totalizador. Me parece que la revista es importante porque te permite mostrar lo que se está produciendo, pensar juntos, avanzar. Yo reivindico más la revista, insisto y ya lo dije, que el libro, porque tienes la producción ahora, el libro siempre es como "post facto" y te llega con años de atraso. La vida misma es la revista. Por otro lado, la revista como institución, como artefacto, es limitante. Es decir, la revista es fundamental cuando está abierta, cuando hay posibilidades de debates. **Hay revistas que han cambiado la historia de las disciplinas y del pensamiento**, porque logran por los *dossiers*, por la conjugación de artículos y por la muestra

del debate, incluso ilustrando el debate o registrando el debate, abrir los problemas. **El peligro es cuando la revista se convierte en una iglesia, que santifica el dogma.** Es decir, donde tú publicas porque eres “beatificado” y donde la revista es la voz de la institución que santifica. Ahí pierde la creatividad.

Allí la conservación de la institución se hace por “modelización” adaptativa.

Lo que pasa es que ahí hay una tensión irresoluble, creo yo, quizá me equivoque, entre la necesidad de “modelización” y la necesidad de “deconstruir” la “modelización”. Así es donde se hace el ser libre, porque no puedes ser libre sin modelos. Y no puedes ser libre con todos los “modelos”.

¿Qué te sugiere el título del congreso de FEPAL (octubre de 2012): “Invención-Tradición”?

Ahí hay algo importante: en la “tradición y la invención”, seré viejo pero creo que *no hay posibilidad de invención sin tradición*. No hay invención sin tradición. El problema no es el “diálogo” entre la invención y la tradición, el problema es cuando la tradición oprime a la invención. Pero el problema no es allí solamente el de la institución que te impone la tradición, sino también del individuo, de cada uno, que al entronizar la tradición o al disolverse en la comunidad no logra tener libertad.

Un modo de subjetividad del presente, que algunos –y volvemos a Dufour– describen como hacer “tabla rasa” del pasado, con efectos de producción de un individuo autorreferenciado, que debe encontrar en sí mismo su referencia y queda en el borramiento subjetivo y en la dependencia apática de la mercancía, en las vertientes de la depresión, la adicción y la perversión.

Sí, pero hay momentos históricos, hay etapas históricas, en que eso es recurrente. Hay múltiples ejemplos en la historia, por ejemplo, en la revolución cultural china. No sé si es lo mismo en el sentido absoluto de lo que planteaban. Estructuralmente yo digo que los efectos son los mismos cuando se pretende hacer “tabla rasa”, pero es distinto cuando se puede reconocer desde dónde se cambia: es mejor reconocer a tu padre y a tu abuelo y decir no quiero saber nada con ellos, que decir yo no tengo abuelos ni padres e invento todo de nuevo. Es totalmente distinto.

Y creo que en Uruguay, no sé si en toda América Latina, yo te diría que en América Latina conozco algo y no son todos los países iguales... Pero al mismo tiempo que estoy diciendo esto me estoy dando cuenta de que hay que destacar que estoy pensando en las “élites”. No es lo mismo esto que decimos pensando en términos de elites, que en términos de otredades y de comunidades diferentes. Por ejemplo, no saber quién era Figari, no saber quién era Xul Solar, no saber quién era Guayasamin u otros múltiples referentes latinoamericanos, ejemplos en las artes plásticas, es un tema de las élites. Pero hay otros sectores, otras comunidades, incluso lingüísticas o culturales, para los cuales no hay ni

siquiera palabra que quiera decir o que se pueda traducir por “psicoanálisis”, donde los valores de una tradición no significan nada. Entonces arrasar con todos estos referentes nombrados: Figari, Torres García, Reverón en Venezuela, Rufino Tamayo en México, no significa nada, porque nunca significaron nada. Entonces, no es lo mismo decir que allí hay ruptura o preservación de tradiciones, porque estas cuestiones son diferentes según las comunidades culturales. Hay herencias culturales para las cuales decir “rompo con Figari” tiene un significado muy fuerte. Hay un grupo al cual yo estuve muy ligado en Venezuela, un grupo de poetas, que parafraseaba un poema de un gran poeta venezolano que se llamaba Fernando Paz Castillo, que decía: “*Venimos de la noche y hacia la noche vamos*”. Ese era un verso de un famoso poema. Y este grupo de jóvenes, ya no tan jóvenes, son ex alumnos míos de hace muchas décadas, que publicaron un manifiesto que se llama “Tráfico”. Y pusieron: “*Venimos de la noche y hacia la calle vamos*” y esto era un diálogo de la intelectualidad y de la élite venezolana que se entendía entre sí misma. Para la gente que no pertenecía a la élite, venimos de la noche y hacia la noche vamos no significaba nada ¡¡¡y la “glosa” tampoco!!!

Estábamos hablando del cortocircuito entre discursos, que también puede darse en la transferencia en análisis. ¿Agregarías el problema de la llamada “ortodoxia”? ¿Sería quien maneje una teoría psicoanalítica no revisada en relación con el mundo contemporáneo y con los pacientes actuales o con las formas de angustia en la cultura actual?

Es que tiene que ver también con otra cosa, creo. Importa el lugar que tenga, no lo “abyecto” que tiene otras connotaciones, pero sí el lugar de la “execración”, no sé si esa sería la palabra, el lugar de ‘lo condenable’, el lugar de lo prohibido. Para el capital cultural de un psicoanalista, no necesariamente eso corresponde a algo determinado ... No estoy pensando en pacientes que sean afines de clase, capital cultural o etario con el psicoanalista, pero sí que hay un sector, que quizá no accede al psicoanálisis pero que el psicoanálisis debe conocer porque si no el peligro es la endogamia.

Sí, es un peligro y hay toda una apuesta del psicoanálisis a ir también más allá de las fronteras de la teoría establecida y de la propia comunidad interpretativa...

Perfecto, asumamos que vamos más allá, entonces ahí el riesgo es que entre lo que es “execrable” o es producto del ‘malestar cultural’ de la época del psicoanalista y el paciente que viene con otro capital cultural, con otro mundo, donde lo que es un ‘no valor’ para el psicoanalista es un valor para él, entonces, ahí se produce un cortocircuito. ¿Qué se hace?

Pero si entendemos que entre el sujeto social y el sujeto del inconsciente hay una comunicación, entonces, ese lado excluido o execrable proviene de la comunidad interpretativa a la que pertenece el paciente y también está en todos los sujetos humanos, los que llegan o no al análisis,

y en el analista. ¿Y tú decías que el paciente trae experiencias que pueden ser totalmente ajenas para el analista?

Exacto... ¿Y cómo hace el analista si no tuvo un contacto verdadero con esas experiencias? ¿Cómo haces para tener la empatía? Esto que no es novedad en la historia del psicoanálisis, siempre ha habido psicoanalistas con pacientes con los cuales no tienen empatía, porque no habían tenido las mismas vivencias en múltiples casos, perversiones por ejemplo. Pero yo creo que hay otra cosa ahora, y a eso nos referíamos cuando yo decía que había una multiplicidad de debates, una multiplicidad de agendas simultáneas en el presente. Esto hace una diferencia me parece, porque esta multiplicidad de agendas y de debates hace que pueda darse, tal vez, la coincidencia entre paciente y psicoanalista en un plano, digamos, informativo. Pero donde las pautas, valores y horizontes ideológicos no sean compartidos puede suceder que las estrategias de escucha y de análisis de lo que se dice produzcan una interferencia que vuelva imposible la lectura fuera de lo preconcebido; como si no hubiera instrumentos ni parámetros para escuchar lo que el otro dice.

El límite de lo que se puede escuchar...

Sí. Igual hoy esta multiplicidad de debates, de agendas, es mayor. Con todo, hay una cosa que supongo que a alguno le interesará, hay un teórico francés muy interesante, Philippe Lejeune, que tiene un texto que se llama “El pacto autobiográfico”. Hay, sobre todo, un concepto que me interesa, que creo que es relevante para el asunto del contrato entre el psicoanalista y el paciente. Hay un contrato de lectura. En todo texto se establece un contrato de lectura. Cuando yo leo una novela hay un contrato de lectura donde sé que lo que estoy leyendo es ficción, es un ‘como si’, no es la realidad. Cuando yo leo una memoria o un testimonio o una biografía, el contrato de lectura es diferente, lo que estoy leyendo no es ‘como si’, sino ‘esto sucedió así’. El tema del contrato de lectura, que me parece que es muy interesante, supongo que habrá sido teorizado, analizado, no soy un experto en eso, cuál es el contrato de lectura que se establece en la relación entre analista y analizando. Es decir, supongo, especulo, que el contrato de lectura básico es: yo te estoy diciendo toda la verdad y tú me estás diciendo o analizando todo lo que yo digo y lo que yo no digo, pero está basado en la verdad, la simulación, la mentira...

Un “pacto” que incluye todo el “malentendido” radical de la transferencia, sobre todo, en el punto de partida donde el analizando cree que el analista es el que sabe y el analista piensa que es el otro el que sabe pero no sabe que sabe...

Pero entonces empezamos por el contrato de lectura, o el contrato de escucha en este caso. El contrato de “decir” y el contrato de escucha. Y en este contrato que se establece entre uno y otro hay un problema fundamental que es el de las condiciones en que se establece el contrato, que yo creo que no necesariamente

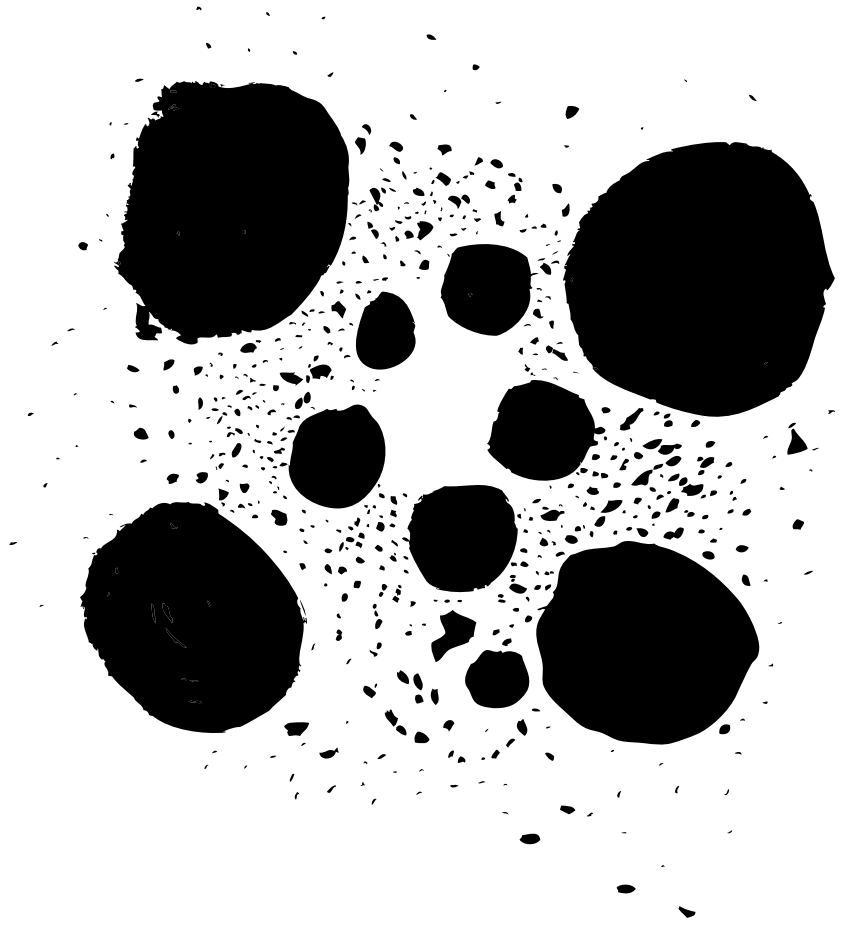
siempre están explicitadas y donde hay confusiones acerca de cuál es el contrato. “*En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme*” establece un contrato de lectura en el cual yo tengo que aceptar que el señor que dice “en un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme”, me está contando una historia verdadera en primera persona, entonces no hay posibilidad de simulación. Lo que yo siento hoy, es que las reglas del juego cambiaron, que quizá tenemos más de 100 años de psicoanálisis que para cierto sector de la sociedad, clase media, clase ilustrada, semi ilustrada, que es el capital humano que accede a esta disciplina o esta terapia, hay como un aprendizaje de los discursos que “se supone” que tienen que ser emitidos.

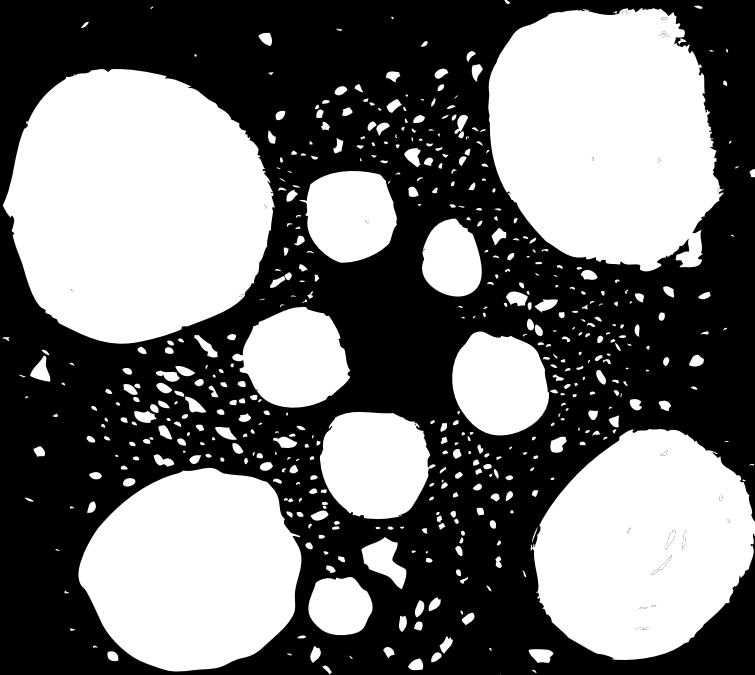
Este problema de la reproducción mimética de determinados discursos, casi por “adiestramiento”, es serio en la formación en psicoanálisis. En el plano académico, universitario, ¿no se da también?

Cuando hablábamos de revistas, hace un rato se me ocurrió contarles algo que me está sucediendo en la actualidad y que es terrible, es dramático si me pongo “operístico”: yo puedo leer el título y el primer párrafo de un artículo en una revista académica y decirte el resto. En uno de mis libros, yo hablo del conocimiento o la investigación; si se la toma como un safari rigurosamente controlado, entonces no hay investigación, sino que solo hay una excursión, un pequeño safari programado dónde te dicen vas a ver un león, un rinoceronte y al mismo tiempo también te dicen lo que vas a encontrar al final. Entonces no hay investigación, no hay desafío, no hay aventura, no hay un lanzarse al desafío de qué es lo que vas a encontrar. Está la previsión, las pautas, de lo previsible a lo previsible, que no tiene nada que ver con la investigación.

Encontrás lo conocido de antemano, es decir no encontrás nada.

Por supuesto, la premisa es: “el caballo blanco de Artigas es blanco”.





Vórtice
La transmisión del psicoanálisis

Transmisión y enseñanza: una antigua tensión en busca de nuevas respuestas

Alberto C. Cabral*

Una observación de J. B. Pontalis puede instalarnos de lleno en el centro del debate –recurrente y por momentos tormentoso– sobre la formación analítica: “No hay en el mundo un instituto de psicoanálisis que no se haya visto llevado a interrogarse acerca de sus procedimientos de selección y de *training*, acerca de las modalidades de la enseñanza que imparte, acerca de lo que capacita a un “candidato” para ejercer el análisis. No hay uno que no lamente, no sin cierta hipocresía, el hecho de que en la actualidad un Ferenczi o un Tausk no tendrían la mínima posibilidad de llegar al final del laborioso recorrido de combatiente en que se ha convertido la formación del analista. Aquí y allá se deplora el conformismo reinante; se hacen llamados a la creatividad. Surge la pregunta: ¿por qué los espíritus curiosos, por qué los jóvenes investigadores que quieren aprender algo nuevo no vienen a nosotros? Y se atribuye la responsabilidad a un exceso de burocracia o a un exceso de laxismo. *Después de lo cual, se produce la readaptación*”.

No se nos escapa la nota escéptica, hasta desencantada, con que Pontalis remata su reflexión. Es un efecto, creemos, del formalismo, de la intención catártica o aun *gatopardista* con que suelen ser abordados estos interrogantes, en invocaciones funcionales al mantenimiento del *statu quo*. Es frente a esa alternativa que aspiramos a **recuperar su filo cortante**, convencidos de que **puede ayudar a deshacer al menos algunos de los nudos resistenciales que vienen obturando en nuestras sociedades la posibilidad de ofrecer respuestas nuevas a viejas controversias**.

Tanto más, en el ámbito de las sociedades integrantes de FEPAL, más permeables –por nuestra tradición cultural– a esa **vocación antropófaga** que reivindicara el poeta brasileño Oswald de Andrade, que nos sigue incitando a devorar producciones extranjeras, y digerirlas cuidadosamente para *transformarlas en algo nuevo*.

En esa perspectiva proponemos visitar las condiciones en que se desarrolló tempranamente la formación analítica, antes de la gene-

* Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina).

ralización de los famosos *standards* introducidos por el Instituto de Berlín. Lo haremos de la mano del testimonio crítico de S. Bernfeld: un analista vienes miembro del círculo próximo a Freud, emigrado después a Estados Unidos. Haremos escuchar algunas de las voces del Instituto de Berlín y echaremos un vistazo, también, a la posición ambivalente de Freud frente al “espíritu prusiano” que reivindicaba orgullosamente M. Eitington, su fundador.

Analistas historizando analistas

Cuando nos ocupamos –en tanto analistas– de la historia de nuestro movimiento, no lo hacemos en la perspectiva de los anatomistas, que operan con cuerpos *consumados* y *consumidos*. Lo hacemos intentando reconocer –en lo que historizamos– aquellos restos que palpitan aún como *no consumados*, en tanto siguen articulando el viejo anhelo freudiano de crear los medios adecuados para la difusión y transmisión del psicoanálisis. **Un anhelo imposible, por cierto... pero que en cada época cobra cuerpo en formas perfectibles.**

Nos interesa, por ello, poner el acento en el proceso por el cual los *standards* se han deslizado en el imaginario de algunos colegas al lugar señalado por la primera acepción del término inglés: “estandarte” o “emblema”. En él reconocemos al rasgo del ideal en torno al que se constituye el grupo: en nuestro caso, el grupo analítico... pero en tanto formación de masa. Es comprensible entonces que **en este contexto de interrogación –la masa analítica– cualquier cuestionamiento de los *standards* resulte inquietante y –en el extremo– promueva fantasías de disolución.**

Frente a este deslizamiento, nos parece conveniente reubicar y aun más **subrayar la distinción entre análisis de formación y análisis**

Los *standards* se han deslizado en el imaginario de algunos colegas al lugar señalado por la primera acepción del término inglés: “estandarte” o “emblema”.



didáctico. Este último surgió de la exigencia de institucionalizar, reglamentar y sistematizar el análisis de formación, que –él si– fue siempre considerado la piedra angular para devenir analista. No fue el caso del análisis didáctico, que –desde su establecimiento, como veremos– ha sido siempre objeto de controversias.

Por eso nos parece más correcto ubicarlo en el lugar de *una* de las tantas respuestas posibles

a los desafíos planteados por el análisis de formación: **una respuesta históricamente determinada, y por eso mismo contingente.** Al punto que en el Congreso de Budapest, en 1918, fue rechazada una moción presentada por H. Numberg, que imponía a los futuros analistas la *obligatoriedad* de un análisis. Pero se trataba del primer intento de avanzar en el proceso (son términos de Bernstein) de instalar “en el campo de la obligación, lo que hasta ese momento había funcionado en el campo de la opción”: con los efectos que se desprenden de mortificación del deseo, que ilustra la clínica del obsesivo.

Habría que esperar hasta 1927, en el Congreso de Hamburgo, para que fuera aprobada una moción de Radó, impulsada por Eitington, a propósito de una *reglamentación obligatoria* de la formación de los futuros analistas. Recordemos que los analistas holandeses y anglosajones votaron en ese momento en contra de la moción. Sus votos tampoco pudieron evitar que, en ese mismo Congreso –lo recuerda Jones– Eitington hiciera aprobar la creación de una Comisión Internacional de Enseñanza del Psicoanálisis, “encargada de *estandarizar* en las diversas sociedades y en la medida de lo posible los métodos de enseñanza del psicoanálisis”. Consignemos que entre el Congreso de Berlín (1922) y el de Marienbad (1936) los psicoanalistas alemanes, numéricamente mayoritarios, pudieron orientar fácilmente la política institucional internacional en la dirección que consideraban más adecuada...

En esta perspectiva histórica recapitulamos los aspectos centrales de los así llamados “modelos” alternativos de formación analítica vigentes actualmente en la IPA: el francés (con las ligeras variantes entre la AFP y la SPP), el uruguayo y el británico (ver págs. 124 a 126). Adjuntamos, también, los testimonios de cuatro colegas latinoamericanos, cada uno de los cuales ha transitado su formación en el marco de uno de estos modelos.

Standards, IPA y heterogeneidad

Consignemos algunas observaciones que se desprenden de este tramo de nuestro recorrido.

En primer lugar, nos parece importante recuperar una perspectiva que hace de la existencia misma de los *standards*, y no solo de sus contenidos específicos, **más el resultado contingente de coyunturas político-institucionales que el corolario obligado de un debate conceptual.** Es así que leeremos a D. Widlöcher –empleando términos tomados inequívocamente del discurso político– recordar que como resultado de las reformas votadas en 1971, “la AFP *abolió* el didáctico en 1971, y la SPP siguió el mismo camino en 1994” (ver pág. 126).

En segundo lugar, y parafraseando a Hamlet, podríamos decir que los tres modelos son una buena muestra de que en la IPA “hay muchas más cosas entre el cielo y la tierra que la observancia rigurosa de los célebres *standards*”.

En tercer lugar, resulta claro que tampoco los tres modelos agotan la diversidad de propuestas de formación que coexisten actualmente en la galaxia IPA. Los miembros de las distintas instituciones psicoanalíticas latinoamericanas (con excepción, por supuesto, de los colegas de APU) podrán seguramente tomar nota de aquellos aspectos en que la propia sociedad aporta un rasgo propio y diferencial a los modelos de marras.

Estas observaciones no carecen de consecuencias. **Verificar la heterogeneidad que define actualmente la observancia a los *standards* puede contribuir a cuestionar una exigencia de fidelidad** que sobrevuela como una amenaza sobre nuestro imaginario colectivo, generando un efecto de obturación fantasmática sobre los intentos de re-pensar los fundamentos de la formación analítica. Constatar que la IPA muestra hoy una tolerancia inclusiva para con propuestas muy diferentes puede ayudar a aventar estos temores y –por esa vía– contribuir a hacer más audibles los chirridos que vienen generando nuestros dispositivos de formación. Chirridos silenciados también por el efecto inercial de lo que A. Aberastury evocaba como la “adoración del hecho consumado”: una posición conformista que genera en nuestras instituciones una naturalización del malestar, con la anulación consiguiente

de la voluntad de cambio que podría suscitar. Es una posición subjetiva que seguramente contribuye al efecto de desencanto escéptico que registrábamos en Pontalis...

Se trata, en definitiva, de consecuencias –anudadas a nuestras observaciones– que nos ubican frente a viejos problemas en **una posición más abierta a la invención antropofágica que a la rumiación inercial de la tradición**. Con una precisión: si consideramos la persistencia de lo que podríamos evocar como *empuje a la renovación* en nuestras instituciones (de las que dan cuenta las reseñas del modelo francés y uruguayo), tendríamos que concluir que también **es parte de lo mejor de nuestra tradición..., una disposición a tomar periódicamente distancias de ella, para dar curso a momentos fecundos de invención**. Como muestra de ello, matizaremos nuestro recorrido con algunas opiniones categóricas sobre la formación, amasadas en esta necesaria y fecunda distancia crítica, de destacados colegas de la región (ver recuadros en esta misma sección).

Por último, en la reciente reunión de Institutos de Psicoanálisis de FEPAL (Montevideo, 2011) han sido varias las ponencias (nos detendremos en algunas de ellas) que avanzaron elementos sugerentes para una reflexión imprescindible: la referida a la incidencia de nuestros nuevos tiempos sobre los paradigmas que hasta el momento han encuadrado la práctica del psicoanálisis y, por consiguiente, también los métodos y contenidos de la formación analítica.

La paradoja del análisis didáctico

Probablemente las reflexiones de H. Sachs (ver “Reglamentar la espontaneidad”; pág. 122) constituyan la primera referencia explícita al análisis didáctico como “garante” del proceso de formación analítica. Una caracterización que se mantiene hasta nuestros días, y que ha ido de la mano de la búsqueda incesante de “garantías” que “garanticen” su desempeño eficaz como “garante”... Una búsqueda –lo saben los lógicos– interminable. **A ese lugar problemático fueron convocados los standards que especifican al**

didáctico, y que lo convierten en una modalidad particular del análisis de formación.

Lo que llamamos la “paradoja” del análisis didáctico reside en la brecha existente entre las expectativas que generó y los resultados deficitarios que parece haber cosechado: crudamente aludidos en el reclamo tantas veces formulado de “transformar el análisis didáctico en un análisis cada vez más parecido a un análisis común” (ver recuadros en esta misma sección). En definitiva, **los standards en los que se depositaba la expectativa de optimizar la eficacia de la cura terminan siendo reconocidos como responsables de su embotamiento**.

La irrupción de los modelos francés y uruguayo (más allá de las dificultades específicas que genere su aplicación), se inscribe en un **proceso de debilitamiento de la sacralización de los standards y –correlativamente– de recuperación del viejo concepto de análisis de formación**. Es un proceso que también supone el aliento a una posición de invención que –sin dudas– nos permitirá elaborar esas nuevas respuestas que reclamaba hace ya más de 60 años Arminda Aberastury.

Un hilo conductor

Nuestra impresión es que, más allá de las anécdotas, de sus protagonistas y aun de las particularidades regionales, **los distintos episodios de este debate tormentoso reconocen un hilo conductor**: el conformado por **la tensión entre los dos polos constituyentes de la formación analítica, transmisión y enseñanza**. Creemos que los distintos modelos de formación existentes expresan algunas de las basculaciones posibles entre ambos. En ese sentido, podemos pensar que cada modelo define su peculiaridad por los grados de predominio relativo de uno u otro polo que promueve.

Recordemos que en un escrito breve Freud da cuenta de un uso discriminado de estas dos nociones. Se trata del Prólogo que redactó para el volumen editado en ocasión del 10º aniversario del Instituto Psicoanalítico de Berlín. Nos dice ahí que es una de las funciones del Instituto el “procurar un centro donde enseñar la

El análisis didáctico, un tratamiento *menos eficaz*

“¿Por qué el tratamiento psicoanalítico no consigue tanta mejoría en las relaciones entre los psicoanalistas? La respuesta es unívoca. **Porque a menudo el tratamiento psicoanalítico de algunos psicoanalistas es menos eficaz.** No hay que extrañarse, pues existen dos motivos importantes para ello. El tratamiento no es buscado directamente por el futuro psicoanalista y se realiza en circunstancias desfavorables.

El tratamiento psicoanalítico del futuro psicoanalista es impuesto por las normas de la formación. Por ello tiene algo de cosa hecha por la fuerza. También el afán de curación propio de algunos futuros psicoanalistas suele ser menor que el del enfermo corriente.

Aunque se suele intensificar por el influjo positivo del tratamiento didáctico, a menudo su fuerza motriz sigue siendo insuficiente y su alcance es menor.

[...] Otro inconveniente grande es que el didáctico no se realiza en las circunstancias debidas de aislamiento frente al ambiente. Negar que esta circunstancia sea perjudicial para el análisis de los candidatos, por la índole especial de éstos, es como considerar sin importancia la asepsia para una operación quirúrgica si esta se realiza sobre un médico”.

Fuente: Ángel Garma. “Algunos contenidos latentes de las discordias entre psicoanalistas”. En *Rev. de Psicoanálisis*, Vol. XVI, t. 4, 1959.

teoría del análisis, y donde la *experiencia* de analistas mayores pueda *transmitirse* a alumnos *deseosos* de aprender”. **La teoría del análisis, entonces, es para Freud susceptible de enseñanza; la experiencia del análisis, en cambio, se articula para él con la transmisión y está sostenida en una dimensión de deseo.**

Es desde esta perspectiva que la polaridad enseñanza-transmisión nos pone en relación con una dimensión de la cura –su condición de *experiencia*– que es refractaria a los esfuerzos de aprehensión integral desde la teoría. Esta dimensión que se escabulle, resistente al concepto *y por lo tanto a la sistematización...* ¡constituye precisamente la marca de la incidencia del inconsciente en el proceso de la formación analítica! Y así como la mejor explicación de un chiste es incapaz de hacernos reír, la enseñanza más sistematizada de nuestra disciplina carece del poder de convicción en relación con la existencia del inconsciente que solo puede brindar la experiencia de este en el curso de un análisis.

Son las razones que llevan a Freud a privilegiar la experiencia del análisis personal –para transmitir al futuro analista la convicción en la existencia del inconsciente– por sobre las “pruebas de la existencia del inconsciente”, que había introducido en 1914. En esta **apuesta freudiana a los efectos de la experiencia por sobre los de las pruebas lógicas**, resuena un viejo debate filosófico. Aquel que se plantea en torno a la imposibilidad de pasar en forma directa *del concepto* (es decir, del universal) a la *afirmación de la existencia* de un particular. El ejemplo clásico es el del unicornio: se puede desarrollar el discurso retóricamente más persuasivo y lógicamente más consistente sobre el unicornio, sin que por ello ninguno de nosotros

salga convencido de su existencia. **Impotencia, por ello, del discurso universitario. ¡Cuando intenta hacer del inconsciente freudiano su nuevo unicornio!**

Por las mismas razones, la *posición subjetiva* del analista tampoco puede cabalmente enseñarse. Se adquiere, también, como un efecto de *transmisión* en la misma cura. En este punto, **la noción de transmisión gana en consistencia si la inscribimos en una vieja tradición**, evocada por Lacan con su referencia a las *artes liberales* y cuya genealogía ha trazado más recientemente Foucault. **Es la tradición de la espiritualidad**, sostenida en la convicción de que el sujeto, *tal como es*, resulta incapaz de acceder a la verdad. Ningún acto de conocimiento podría por sí mismo permitir ese acceso, si no resultara acompañado por una transformación en el ser mismo del sujeto. Para nosotros, analistas, se trata de aquellas **transformaciones subjetivas** que especificamos –por ejemplo– como levantamiento de represiones y caída de identificaciones, que permiten al sujeto un acceso a la verdad del propio deseo.

La perspectiva moderna, en cambio, es **otra**: apunta a precisar las condiciones metodológicas *internas* al proceso de conocimiento que harían posible –por sí solas– el acceso a la verdad. Y **elude el pago por ese acceso**, adeudado entonces por el sujeto en términos de transmutaciones en su propio ser.

Desde esta perspectiva de articulación entre psicoanálisis y espiritualidad, resulta sugerente abordar la tendencia creciente en nuestra época a *sustituir* la formación analítica por la oferta de maestrías, diplomaturas y posgrados universitarios, que permitirían sortear el requisito “incómodo” y “anacrónico” del análisis personal. Podríamos decir que en este intento de

modernizar el *training* psicoanalítico, se apunta a romper las adherencias que éste mantiene con la espiritualidad, poniéndolo a tono con una época cada vez más empeñada en la promoción de ese hombre unidimensional y “sin atributos” al que hacía referencia R. Musil.

Es una orientación que promueve en la formación una dominancia excluyente del polo enseñanza, en desmedro del polo transmisión. Creemos que es una perspectiva que conviene no perder de vista a la hora de repensar las distintas modalidades posibles de articulación entre nuestros institutos y la universidad, ya existentes en muchas de nuestras instituciones. Una perspectiva, también, que nos advierte de la incidencia del **estilo universitario** de enseñanza sobre nuestros modelos de formación. Un estilo que –con el prestigio de sus recorridos secuenciales, sus trayectos preestablecidos y sus contenidos pretendidamente exhaustivos– sostiene la ilusión de que la teoría psicoanalítica constituye **un cuerpo de saber unificado, consistente y sistemático, que por eso es susceptible de ser aprehendido por un programa de estudios.**

Fuentes

Andrade, O. “Manifiesto Antropófago”. En *Revista de Antropofagia*, Año 1, N° 1, 1928.

Cabral, A. C. “El Manifiesto de 1974 y la polaridad enseñanza-transmisión en la Institución analítica”. En *60 años de psicoanálisis en Argentina*. Buenos Aires, Lumen, 2002.

Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Freud, S. Prólogo al 10° Aniversario del Instituto de Berlín. En *On forme des psychanalystes. Rapport original sur les dix ans de l' Institut Psychanalytique de Berlin*. Francia, Denoël, 1985.

Pontalis, J. B. “Le métier à tisser”. En *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 20, 1979.

Mejores condiciones para la experiencia del inconsciente

Abel Fainstein*

La relación entre las sociedades psicoanalíticas y sus institutos con el psicoanálisis es, al decir de Capo y García, estructural y necesariamente “disarmónica”.

Dejo de lado las incumbencias de sociedades e institutos en el proceso de formación. Pienso que si bien los institutos se ocupan específicamente del tema, la institución desempeña un rol central si pensamos a la formación como permanente. Esto obliga a una conducción articulada de ambos no siempre fácil.

Esa disarmonía estructural se potencia cuando su funcionamiento, como reclama Madeleine Baranger, no tiene “una relación bastante estrecha con su finalidad declarada y reconocida” y **en nuestro caso, tratándose de psicoanálisis**, “no se rige por lo específico de este en comparación con otras disciplinas, aun con las que podrían parecer afines como la medicina o la psicología”.

Para esta misma autora:

“No deja de ser sorprendente, y quizás escandaloso, que se mantengan como modelo sine qua non para el psicoanálisis y su enseñanza los estándares establecidos en 1919 por Eitingon en Berlín”. (Madeleine Baranger. “Formación psicoanalítica. La reforma del 74 treinta años después”. *Revista de Psicoanálisis*, Tomo LX, Nº 4, 2003).

Para Baranger las instituciones deben además “[...] tener en cuenta las condiciones socioculturales en las cuales se insertan, y ante todo, no olvidar la evolución misma de tal disciplina [...]”.

Pienso que podemos resumir esas cualidades en criterios como:

- Basarse más en la institución como una acción permanente evitando la cristalización y burocratización.
- Evitar transformarse en lugares de saber que corresponden a las demandas de saber, dejando lugar al no saber. Pero insistir, “inventando” algo nuevo cada día, en transmitir el saber más allá del supuesto del arte de nuestro quehacer, a nuevas generaciones de analistas. Solo a manera de ejemplo, los Working Parties sobre “Es-

*Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina).

pecificidad del Psicoanálisis”, el video y/o el cine, son medios muy útiles para ello y podrían incorporarse a la formación.

- Teniendo en consideración que ninguna teoría puede dar cuenta de la complejidad de su campo de estudio, trabajar con una pluralidad de ellas parece ser el camino más indicado para su desarrollo científico.
- La formación que imparte, si bien debe cumplimentar su compromiso con lo esencial del descubrimiento freudiano, esto es, la dinámica de lo inconsciente, debería aceptar esa misma pluralidad en cuanto a sus concepciones y las prácticas que sustentan evitando toda uniformación.
- Una necesaria articulación con la universidad que preserve la singularidad de discursos y estructuras en pos de la contextualización del conocimiento y de las necesarias acreditaciones.
- Una fuerte inserción en la cultura, en la sociedad y en la comunidad que la aloja con políticas de extensión.
- Una administración democrática, con alternancia en sus conducciones libremente elegidas, y dispositivos que eviten o neutralicen los fenómenos derivados de la psicología de las masas, basados especialmente en jerarquizar la completa independencia de la institución y sus poderes de los análisis de sus miembros.

Si bien el pluralismo científico es hoy una tendencia dominante en las sociedades de la IPA, no va acompañado de una aceptación de distintos modelos de formación según la teoría que los sustenta. Recién en los últimos años, la IPA ha abandonado la idea de un único estándar basado en el sistema Eitingon y cuatro sesiones a la semana, y reconocido tres modelos, Eitingon, francés y uruguayo que, prácticamente, basan sus diferencias en la frecuencia de sesiones semanales del análisis del analista exigido para su formación y en la simultaneidad o no de cumplimentar los seminarios, supervisiones y el propio análisis. Nada relacio-

nado con la teoría psicoanalítica que sustenta cada criterio de formación.

Teniendo en cuenta que transmisión y enseñanza deberían basarse en la experiencia subjetiva del que se forma, cabe jerarquizar la importancia de favorecer recorridos singulares que eviten, en lo posible, currículos estandarizados.

Pienso que se trata de un debate entre:

- a) **El ideal de una formación basada en una confianza sólida en el uso responsable de la opción cuya base es el deseo del analista (Cabral).**
- b) **La necesidad de proteger a la cultura de la rebelión y la manía destructora de los individuos.** Es el planteo freudiano en *El porvenir de una ilusión* (1927). Las normas, instituciones y mandamientos cumplen esa tarea.

Una postura centrada al extremo en el dominio libre de la opción basada en el deseo del analista, entra en conflicto con la necesaria responsabilidad institucional en la formación de analistas. Esto obliga a recorrer un estrecho desfiladero que no puede prescindir de una atención personalizada a cada analista en formación y que hace difícil someterse a estándares uniformadores. El poder disponer de reglamentaciones que permitan este recorrido con el menor número posible de inconvenientes es el desafío de las instituciones psicoanalíticas.

Considerando que la transmisión de la experiencia de lo inconsciente no es garantizable y es estrictamente personal, solo cabe ofrecer las mejores condiciones para tratar de favorecerlo. Es que, tal como plantea Szpilka(2002), la naturaleza peculiar de lo inconsciente necesita ampararse en instituciones que lo abriguen y, a la inversa, paradójicamente, las estructuras institucionales necesitan, para subsistir, domesticar, apaciguar y aplacar al objeto cuya transmisión sostienen. Esa tensión es inevitable y de su manejo depende la efectividad de las instituciones en la transmisión del psicoanálisis.

Coincido con dicho autor (p. 178) en que, cuanto más se alían saber y poder, más bloqueada

queda la dialéctica del saber con la ignorancia, que es fundamental para el mantenimiento de la radicalidad del inconsciente. Para este autor se pueden buscar soluciones desde la razón y desde la verdad. Desde la razón serían medidas como la atenuación o disolución de estamentos diferenciales, comisiones de enseñanza que incluyan profesores y candidatos, y currículos libres en busca de *identificaciones de trabajo y producciones más en consonancia con el deseo no secuestrado de cada sujeto particular*. Pero, así como las reformas apuntan a la razón, solo la subversión del propio análisis apuntaría a la verdad. Por estos motivos, la formación, para Szpilka, debería estar más centrada en la subversión de la cura que en la adaptación a la institución.

Luego, el análisis del analista es central en este proceso y es necesario debatir acerca de su relación con los fenómenos de identificación.

Considerando que la pertenencia institucional se asienta en identificaciones, y se requiere de ellas, ¿cómo lograr esa pertenencia sin sacrificar la singularidad que exige la transmisión de lo inconsciente?

Estar advertidos del peso de las identificaciones imaginarias necesariamente constitutivas de una institución supone pensar sin cesar en dispositivos que intenten evitar la psicología de las masas y sus efectos nocivos en el funcionamiento institucional. En este sentido, el análisis de los analistas, al acotar el peso de las identificaciones con el analista, las teorías o la misma institución que generan efectos de masa, limita este riesgo.

Poder sostener una transferencia de trabajo requiere de la utilidad del análisis en pos de un proceso de desidentificación no siempre logrado. En algunos casos no solo no buscado sino que se pretende sostener la transferencia con la institución o con la teoría en cuestión, a través de un análisis con analistas de la misma institución.

Pienso que a partir de ese estado de cosas es más aconsejable dejar librada la elección de su analista al postulante, evaluando *a posteriori* solo los resultados, en vez de reglamentar lo que no puede ser reglamentado, no solo por la imposibilidad de controlar su cumplimiento sino por la interferencia posible que implica en el mismo proceso del análisis. Se trata de evaluar la implicación, siempre singular, del postulante en el psicoanálisis, la que en definitiva hará a su transferencia de trabajo con la institución y a la posibilidad de evitar la psicología de las masas rescatando los procesos de subjetivación en el analista.

Los requisitos de una importante sociedad psicoanalítica local que no pertenece a la IPA resumen estas exigencias en su portal web :

“Siendo el análisis personal del analista uno de los pilares básicos de nuestra formación, consideramos fundamental su realización, pero no es necesario que se lleve a cabo con miembros de la Sociedad ni en un modelo estándar preestablecido”.

Para Mustapha Saphouan el *“ser analista es un hecho que se prueba en el discurso que determina la relación del analista con las cuestiones que le plantea la experiencia del inconsciente”*, y

“se trata de interrogantes a los que un analista solo no podría responder”. Justifica así la constitución de una sociedad de psicoanálisis.

En este sentido, y más allá de la función formativa de sus Institutos, propongo a la institución en su conjunto como un lugar para la formación continua del analista. Para cumplir ese rol importa destacar la pertinencia de articular el trabajo del pluralismo científico con los esquemas de poder dentro de la institución y el impacto de las transferencias en esa dinámica.

Pienso que una propuesta de actividad científica basada en el debate permanente de ideas sirve al propósito desidentificador antes apuntado.

Sobre esta base celebro la publicación de este *dossier*. Espero que contribuya a hacer de nuestras instituciones un ambiente enriquecido para favorecer el desarrollo futuro del psicoanálisis. Pero esto requiere Invención, además de un respeto por la Tradición, en lo que hace a la formación de nuevos analistas y a los necesarios debates acerca de nuestras teorías y prácticas.

Enemigo de la tarea de curar

“La lectura de una carta de Camus a Salvador de Madariaga (“Los adoradores del hecho consumado”) me sugirió el título de este trabajo. Camus define a los que luchan contra “los adoradores del hecho consumado” como representantes del esfuerzo infatigable que tiende hacia la verdad, rehúsan contentarse con palabras y luchan sin descanso por solucionar las necesidades de su época.

[...] **No podemos negar el tiempo transcurrido desde que se formularon las condiciones para la formación y evolución posterior de un psicoanalista; debemos aceptar entonces que las soluciones de hoy tienen que ser otras que las que resultaron útiles en la primera época.**

Cuando me inicié como analista didacta y tomé en análisis mi primer candidato se me reveló un absurdo: me sorprendí pensando en *la carrera* de ese candidato tanto o más que en *su curación*. A su vez el candidato parecía más preocupado en calcular cuándo entraría en seminarios que en profundizar en el conocimiento de sí mismo. Podría pensarse que esta experiencia me sirvió de antídoto contra casos similares. En mí, por lo menos, no fue así. Y siguió pareciéndome especialmente difícil salir del absurdo de este hecho consumado: **algunos candidatos que piden análisis didáctico vienen a hacer la carrera en vez de analizarse**. Desde ese primer día, **la mayor dificultad que he encontrado en la tarea de analista didacta, es la de hacer del análisis didáctico un análisis terapéutico**. En mi relato sobre “Enseñanza del psicoanálisis”, leído en el Congreso de San Pablo (1957), señalé que a esta ambición se oponía la organización del Instituto. Ayer, **los trabajos de Garma y de Grinberg señalaron con valentía las dificultades inherentes a la labor del didáctico, que en su mayor parte es enemiga de la tarea de curar”**

Fuente: Arminda Aberasturi, “La filosofía del hecho consumado”. En *Rev. de Psicoanálisis*. Vol. XVI, t. 4, 1959.

Cambio cultural y formación psicoanalítica

(Jornadas de institutos de Fepal)

Respondiendo a una convocatoria provocativa (“Efectos de los cambios culturales y societarios en la práctica y reflexión psicoanalítica. Nuevas realidades y/o resistencias”), se realizó en Montevideo, en septiembre de 2011, la Jornada de Institutos de Psicoanálisis de FEPAL. Presentamos un recorte de algunas de las intervenciones.



Teodoro Devoto

Cuando comenzamos a programar este Encuentro, hemos solicitado a los directores de Institutos que nos hicieran saber qué temas consideraban prioritarios. Como se imaginaron, surgieron muchísimos temas, que seguramente serán motivo de discusión en los pequeños grupos. Pero hubo un tema que fue mencionado insistentemente y es el relativo a los problemas inherentes a la supervisión didáctica. **Los cambios culturales que mencionamos al principio dificultan la posibilidad de los candidatos de tener pacientes de alta frecuencia aptos para la supervisión oficial.** Y aquí adquiere relevancia el subtítulo de estas jornadas: *Nuevas realidades y/o resistencias.*

Entra en juego qué es lo que entendemos por psicoanálisis y las diferentes posiciones de los analistas. Desde Sandler (1982), quien afirma que “*el psicoanálisis es aquello que practican los analistas*”, hasta aquellos que ponen gran énfasis en el encuadre y explícitamente en el número de sesiones y para quienes aceptar supervisiones de pacientes con menos de cuatro sesiones semanales es una forma de resistencia.

En los últimos años fueron varios los analistas que, sin negar la importancia del encuadre, pensaron que el acento no debía pasar por este lugar. Recordemos que Freud, en sus artículos técnicos, punto de partida de las consideraciones sobre el encuadre, ya se oponía a la “mecanización de la técnica” y presentaba sus reglas como “consejos”, sin pretenderlas incondicionalmente obligatorias (1913).

Green (2002), refiriéndose a la necesaria flexibilidad del encuadre en los casos de “locura privada”, expresó el tema con una excelente metáfora al hablar de la “matriz activa” y del “es-

tuche”. La matriz activa es lo que este autor llama la parte dinámica o constante del encuadre, consistente en ese particular funcionamiento de la pareja analítica a partir de la asociación libre del paciente y de la escucha en atención flotante del analista. El estuche (o cofre) es la fracción variable, constituida por el uso del diván o el “cara a cara”, la frecuencia de las sesiones, la duración de estas. **Para Green la flexibilidad está dada por las diferentes formas del estuche, sin que se vea afectada la matriz activa.**

Madé Baranger se opone a pensar las diferencias entre psicoanálisis y psicoterapias en función de las diferencias de encuadre. Cito textualmente: *“Pretender que el psicoanálisis siga conformado como ‘ortodoxo’ o ‘cura tipo’ –lo que en realidad nunca fue del todo– sería hacer de él un objeto muerto o de museo –de historia, si se prefiere– que no tenga más vigencia. Para vivir, el psicoanálisis tiene que progresar, ampliar sus aplicaciones posibles, afinar su comprensión clínica y teórica, incorporar recursos que lo hagan más eficaz”.*

Gladys Franco

El psicoanálisis es un producto que por su propuesta revolucionaria genera resistencia. Y cuidar esa condición de “peste” es un desafío fuerte para nuestras instituciones psicoanalíticas y nuestros institutos psicoanalíticos en cuyo marco tomamos la responsabilidad de hacer transmisión. **Porque no es fácil ser “peste” en el siglo XXI, en Occidente, inmersos como estamos en un sistema que tiende a digerir y asimilar con excesiva facilidad todo lo incómodo, lo diferente, lo perturbador, lo que señale un camino divergente.** Dentro del sistema imperante en Occidente, y muy especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, la manipulación del anhelo humano es una constante perturbadora en la que todos nos vemos implicados; el sistema organiza estrategias de necesidad para colocar productos que se vuelven pseudo necesarios, incluso imprescindibles; sobre esas dinámicas los humanos somos sujetos de implantación de necesidad. Funde en nosotros la necesidad de aparatos útiles, objetos

ornamentales, tarjetas de crédito, vacaciones, creencias religiosas, comunicación a distancia, bancos, belleza corporal, guerras, medicamentos, libertades, saberes especiales, ignorancias determinadas, automóviles, perfumes y tiempo libre para la felicidad. También se vende como necesidad el acceso veloz a la felicidad condensada en libros de auto ayuda que siempre son más baratos que las sesiones de análisis. **En la tarea de construcción e implantación de necesidades se ahoga la cualidad perentoria y evanescente del deseo,** engañado por las zirconias del surtido mercado.

La resistencia al psicoanálisis no es patrimonio de quienes se oponen militantemente a él; **la resistencia habita también en cada psicoanalista como una sombra oscura que a veces se disfraza de “principio de realidad”,** otras veces viste la capa de la melancolía y otras más, la de la frivolidad; así camuflada hace transacciones que involucran a los conceptos fundamentales, a la analizabilidad, a las condiciones del encuadre que vehiculizan nuestro oficio imposible. **Las resistencias de los psicoanalistas no serán nunca burdas manifestaciones de falta de tiempo o de desinterés por la historia, pero se podrán manifestar en anhelo de concordancia con los otros, a quienes se les reconocerá, de forma a-crítica, su apuro, su falta de tiempo y oportunidad para incluirse en un más allá de las superficies y los pre-textos.**

[...] Finalmente, tal vez sea posible que utilicemos el encuentro para interrogarnos acerca del pluralismo teórico, característica devenida en constante con el crecimiento del psicoanálisis y los desarrollos de diferentes teorías. ¿Es posible el diálogo inter teórico? Se ha hablado de una “babelización” de la comunidad psicoanalítica y me parece que es posible observar un cierto nivel de oclusión en la posibilidad de diálogo. ¿Qué fenómenos se generan en los distintos institutos a consecuencia de esta realidad? **¿Cómo atraviesa la formación de los candidatos las adhesiones teóricas de sus analistas y las transferencias laterales con sus supervisores? ¿Es posible con el fin de análisis**

el desasimio de los restos transferenciales?

¿O se expande sobre el nuevo analista cierta amenaza de repetición que puede devenir en agujero real, como le sucediera a nuestro antiguo amigo Sergei Petrov?

Marcelo Viñar

Tal vez cuando analista y paciente comparten los mismos códigos culturales, el conflicto interno sea el hecho decisivo a trabajar, pero la epidemia de la patología del acto (adicciones, trastornos alimentarios graves, conductas de riesgo autodestructivas o heterodestructivas, escarificaciones de la piel y aislamiento) nos informan de la co-incidencia del conflicto interno, disfunción familiar y desadaptación social, que

serán factores a pensar en simultaneidad o concomitancia para el tratamiento del caso. **Esta multideterminación no está siempre contemplada en los paradigmas de la modernidad, ni es un componente significativo de la formación teórica en seminarios y la transmisión del psicoanálisis.** Este breve trabajo pretende ser un llamado de atención a ese respecto.

[...] La vida ciudadana y la revolución informática modifican el *input* de nuestro universo perceptivo, tanto en su magnitud como en su velocidad. El registro de datos a metabolizar en la vida psíquica ciudadana se multiplica exponencialmente, tanto en su cantidad como en su ritmo. **No hay sujeto que pueda sus- traerse plenamente a ese tiempo social ac-**

celerado y pletórico, algunos sucumbimos parcialmente; en otros el naufragio es total. Es lo que Pierre Nora llama *Presente sobrecaentado* y Manuel Castells *Timeless time*. Actualidad de un tiempo epiléptico, fulgurante o explosivo que satura el espacio mental y devora el pasado de recuerdos y empalidece el futuro de proyectos. **Esta manera de habitar la temporalidad psíquica me parece un factor de incidencia relevante en nuestra clínica y reflexión.** [...] Una semiología prolija –tarea semejante a la de los etnólogos– que apunte a establecer códigos compartidos entre consultante y terapeuta, antes o simultáneamente con el trabajo tradicional sobre el conflicto psíquico.

[...] **La APU se ha abierto al diálogo con educadores y antropólogos, también con deportólogos y jóvenes cineastas** para ampliar la perspectiva de comprensión de culturas juveniles. La tarea es incipiente pero promisoriosa y estamos proponiendo su inclusión como **un vector adicional de la formación psicoanalítica, como antidoto o contrapunto a un encierro en los paradigmas tradicionales** que hemos heredado y asimilado.



Antes de Berlín: “Informe de un perturbado”

“La idea del análisis de formación no es mucho más reciente que el mismo análisis. Desde fines de la década del 90, los asistentes a las clases de Freud le comentaban sus sueños o solicitaban su ayuda para el tratamiento de sus síntomas neuróticos. *Estos análisis tempranos eran verdaderamente didácticos.* En esa época Freud consideraba que algunos meses de análisis eran suficientes o que al menos eran mejores que nada.

Hacia 1905, Freud empezó a conducir análisis de psicoanalistas con una duración mayor y con metas terapéuticas más elevadas. Ajustaba su duración y la medida de la enseñanza incluida a los deseos de su paciente-estudiante, así como a la naturaleza de sus complejos neuróticos. [...] Continuó esta práctica hasta mucho después del establecimiento de los institutos, *pese al malestar y al embarazo de “las autoridades”*, como en ocasiones, irónicamente, se refería a ellas.

[...] Por ejemplo, en 1922 comenté con Freud mi intención de establecerme en Viena como analista practicante. Estaba enterado de que nuestro grupo de Berlín alentaba a los analistas principiantes a cursar un análisis didáctico antes de comenzar su práctica, y le pre-

gunté si consideraba que esa preparación me era necesaria. ‘Es ridículo –me contestó. Usted comience. Seguramente tendrá dificultades. Cuando se encuentre en problemas, veremos qué podemos hacer al respecto’.

[...] *Sigo considerando que esta es la atmósfera ideal para la formación*, aun cuando puedo entender los fuertes motivos y las buenas razones que llevaron a su sistematización. Por eso **nunca he estado plenamente convencido de que las desventajas de la organización escolar de la formación puedan equilibrar sus ventajas.** [...] **En psicoanálisis, como en todos lados, la institucionalización no promueve ni favorece el pensamiento”.**

Esta conferencia –de marcado tono crítico– fue pronunciada por Bernstein ante la Sociedad Psicoanalítica de San Francisco en 1952, pero recién fue publicada 10 años después de su muerte, precedida por una advertencia editorial firmada por Rudolph Erksstein. En su introducción, este comenta que la conferencia “es **un testimonio de las reacciones perturbadas de Bernstein** frente a la formación analítica: se trata, para él, de “problemas que experimenta más intensamente un hombre cuya identificación primaria se realizaría en relación *con el proceso de la enseñanza* antes que con el de la *organización de la formación*”.

Fuente: S. Bernstein, *On psychanalytic training*, 1952. En *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. XXXI, N°4, 1962.

El Instituto de Berlín o la formación “a la prusiana”

Eran funciones de su Comisión de Enseñanza:

- Exigir al candidato un análisis de al menos seis meses de duración (este lapso se fue extendiendo con el tiempo).
- Elegir el analista con el que el candidato realizaría su análisis y decidir también sobre su acceso a las etapas posteriores de la formación, incluida la terminación de su análisis.
- Elegir el analista para la supervisión, reservándose el poder de retirar al paciente si el candidato se revelaba incompetente.
- Solicitar una promesa escrita del candidato declarando que esperaría la autorización de la comisión para intitularse “psicoanalista”.

Reglamentar la espontaneidad

“Hemos elaborado programas, y –como ha podido parecerles a algunos– **hemos buscado re-**

glar, incluso reglamentar, algunas cosas a la prusiana pero eso no le ha quitado espontaneidad a nuestra obra, porque hemos actuado y solo después hemos establecido las reglas, reflexionando sobre nuestra manera de hacer”.

“**Hemos tenido el coraje de querer ser una autoridad** [...]; y puesto que el psicoanálisis debe ser aprendido, somos nosotros quienes representamos el lugar para ese aprendizaje”. (Extractos de la alocución pronunciada por M. Eitington el 30 de noviembre de 1928, en ocasión de la inauguración del nuevo local del Instituto de Berlín).

“El análisis didáctico debe transformarse en *garante* de que el saber adquirido frescamente permanezca, más allá de sus dificultades, correctamente administrado y utilizado. [...] **El análisis didáctico**, ejercido por analistas experimentados al margen de sus funciones, **fue introducido en el Instituto de Berlín, por primera vez, como una rama independiente del análisis**”. (H. Sachs, en su colaboración al volumen conmemorativo de los 10 años de la fundación del instituto).

Fuente: *On forme des psychanalystes. Rapport original sur les dix ans de l'Institut Psychanalytique de Berlin*. Francia, Denoël, 1985.

Berlín y la ambivalencia freudiana

No es difícil recoger indicios de la ambivalencia de Freud ante el Instituto de Berlín. Si por un lado seguramente alentó (o al menos no desautorizó públicamente) un proyecto que se inscribía en su expectativa de institucionalización de la práctica psicoanalítica, por otro lado no dejó de expresar sus reservas frente a la iniciativa de Eitington.

Es interesante en ese sentido confrontar el estilo entusiasta y hasta por momentos épico con que Eitington presenta los logros del instituto en el volumen colectivo con que se conmemoraron los diez años de su fundación, con el clima frío y formal del *Prólogo* redactado en la ocasión por Freud. Su afirmación, apenas un año antes (en su *Análisis profano*) de acuerdo con la cual “[...] un programa de estudios apto para la formación de los futuros analistas *debe todavía ser creado*” **da cuenta implícitamente del balance deficitario de Freud respecto de los “logros” del instituto.**

En la misma dirección, y en el mismo texto, se inscribe su **alegato en contra de un “exagerado reglamentarismo”**. En lo manifiesto, Freud se opone a la pretensión *del Estado* de reglamentar la práctica y la formación analíticas. Y en ese marco plantea una pregunta que conserva toda su vigencia: **“¿Es el ejercicio del psicoanálisis una materia que deba estar sometida a la intervención de la autoridad, o es más adecuado dejarlo librado a su desarrollo natural?”**. El carácter *indeterminado* de la “autoridad” a la que hace referencia [...] constituye **una invitación a**



extender su crítica a la pretensión reglamentarista de toda autoridad, estatal o institucional. En las antípodas de la decidida reivindicación de Eitington: “Hemos tenido el coraje de *querer ser una autoridad* [...]”.

Esta ambivalencia freudiana no escapó al registro de algunos miembros del grupo berlinés. Franz Alexander, uno de ellos, recuerda – en su colaboración al mismo volumen colectivo – los reparos freudianos orientados a evitar que la nueva disciplina, presionada por las necesidades de su propia enseñanza, pudiera ser prematuramente fijada por **una “sistematización escolástica” que contribuyera a su “esclerosis”**. Y desliza una preciosa observación, de sorprendente actualidad en relación con los debates que mantenemos en el marco de nues-

tros institutos: “Los intereses del desarrollo del psicoanálisis y de su enseñanza reconocen desde entonces *dos direcciones opuestas*”.

Fuente: Prólogo, de S. Freud. *Le cursus théorique*, F. Alexander. En *On forme des psychanalystes. Rapport original sur les dix ans de l'Institut Psychanalytique de Berlin*. Denoël, Francia, 1985.

Hacer los didácticos más “psicoanálisis comunes”

“No obstante estas variaciones [las introducidas por la reforma de 1974 en APA], importantes a nuestro juicio, *la problemática de fondo del análisis didáctico no queda resuelta por ellas*. [...] **Si algo debe distinguir a los análisis didácticos es el cuidado de vencer las dificultades generadas por su propio marco, para hacerlos más psicoanálisis comunes**”.

Lo que tiene dificultades intrínsecas es el análisis de la vocación psicoanalítica del paciente, dado que involucra las raíces mismas de la identidad del terapeuta. Si el problema axial en todo proceso terapéutico son las resistencias del analista, es en este tópico donde se ven particularmente incrementadas.

El ligamen con la “filiación institucional”, para ambos, y la presión de una pauta convencional de normalidad, hacen en estos tratamientos más dificultosas las producciones y elaboraciones de los aspectos regresivos y de los rasgos psicóticos”.

Fuente: Galli, Vicente Martinto de Paschero, Lucía Solvey, Pablo. Informe al X Pre-Congreso Didáctico de FEPAL, Buenos Aires, 1984.

Después de Berlín

a) El modelo inglés

- Requisito de un año como mínimo de análisis de *cinco sesiones semanales* para empezar la formación.
- El análisis debe ser con un analista didacta reconocido por la Sociedad Psicoanalítica Británica y debe continuar por lo menos hasta la obtención del título.
- La Comisión de Progreso de los Estudiantes (CPE) tiene potestad sobre los pasos sucesivos de la formación.
- Toma sus decisiones basándose en los informes de los seminarios y en las reuniones que el candidato mantiene con su *asesor individual de progreso* (AIP), miembro de la CPE.
- La CPE decide en qué momento el alumno puede comenzar a atender el primer caso clínico correspondiente a la formación.
- El candidato, *en conjunto con su AI*, elige a su supervisor. Los casos de supervisión deben corresponder a análisis de cinco sesiones semanales.

El portero inflexible

“Como fue consignado en *Time Magazine* (Grossman, 20 de enero de 2003), existen actualmente 5.000 pacientes en análisis en los Estados Unidos. Esto significa que existen poco menos de *dos analizando*s por cada miembro de la Asociación Psicoanalítica Americana, cifra que está declinando en una organización profesional en la cual la edad promedio de sus miembros es de 62 años, y en aumento. *Cifras similares se aplican a la Sociedad Psicoanalítica Británica: en ella el promedio de edad de sus miembros es de 66, también en aumento*. [...] Las energías de muchos hombres y mujeres de estas instituciones, en general muy inteligentes, estuvieron dedicadas a administrar una entidad que trabajó como un portero inflexible cuyo objetivo central era *mantener al gran público alejado del club*. Resulta claro hoy en día

cuán exitosos fueron en su misión” (Douglas Kirsner, Deakin University, Melbourne, Australia-*Psychoanalysis and its discontents*. Texto inédito, gentileza A. Fainstein).

b) El modelo francés

- El requisito para comenzar la formación es haber realizado un análisis personal con cualquier analista perteneciente a la IPA, aunque no sea miembro de la institución (en el caso de la SPP), o a cualquier analista reconocido en tanto tal por la institución, sea o no miembro de la IPA (en el caso de la AFP).
- La pareja analítica tiene libertad para decidir las características del encuadre (tres o cuatro sesiones por semana).
- El candidato elige libremente a sus supervisores.
- Los procedimientos de certificación de las supervisiones cobran gran importancia en este contexto y varían para las dos instituciones.
- En la AFP los candidatos son entrevistados por un grupo de *titulaires*, que presentan un informe a la Comisión de Formación.
- En la SPP el grupo de *titulaires* que entrevista a los *supervisores* incluye a la comisión de nueve miembros responsable de la aceptación o el rechazo del candidato.
- El candidato puede elegir entre realizar seminarios o participar en grupos de trabajo, seleccionados de una lista que es establecida por la institución. Al personal docente solo se le exige controlar la regularidad de la asistencia y el grado de participación.

La abolición del didáctico

“Los principios comunes en torno a la formación, que con variaciones mínimas sostienen las dos sociedades francesas integrantes de la IPA, difieren radicalmente de los principios a los que suele adherir esta última”.

“Como parte de las reformas propuestas por J. Laplanche y J. B. Pontalis, la AFP terminó *aboliendo* el análisis didáctico en 1971. La SPP siguió el mismo camino y en 1994 anuló el requisito de que los futuros candidatos se hubieran analizado con un *titulaire*”.

“Este modelo de las tres sesiones tiene ya cerca de 60 años de existencia y nunca ha sido cuestionado, ni por sus efectos clínicos ni por sus implicaciones teóricas” (D. Widlöcher).

c) El modelo uruguayo

- La reforma de 1974 *separó el análisis personal del candidato de toda incidencia institucional*. Son comisiones específicas del instituto (Comisión de Admisión, Grupo de Supervisores) y no los analistas de Instituto, las que intervienen en los sucesivos tránsitos de la formación (ingreso a seminarios, inicio y cierre de las supervisiones; elección de los supervisores).
- Los *Grupos de funciones didácticas* (Grupo de Analistas del Instituto, Grupo de Supervisores y Grupo de Docentes) asumen las funciones que antes concentraban los analistas didácticos.
- Estos grupos están abiertos a toda la membresía y se constituyen por autopostulación de sus integrantes, reservándose la institución el derecho de aceptar o rechazar cada solicitud particular.
- El candidato deberá realizar dos supervisiones curriculares de análisis de pacientes adultos de una frecuencia de sesiones no menor de tres por semana.
- Sobre el final de la supervisión curricular el candidato debe presentar al grupo de Supervisores *una producción escrita*, que debe haber sido objeto previamente de un intercambio personal con dos supervisores nombrados por el mismo grupo.
- El candidato escoge libremente los seminarios que va a cursar entre la oferta propuesta por los miembros del Grupo de Docentes en cada cuatrimestre.

Contra los fundamentalistas de la alta frecuencia

“Como el análisis es personal y extra institucional, teóricamente la autoridad institucional no conoce la frecuencia semanal en que se desarrolla, pero existe el acuerdo básico de un mínimo de tres sesiones semanales (que es una norma reglamentaria) y circula un fuerte clamor de las virtudes y ventajas de trabajar etapas de cuatro y cinco veces por semana cuando la temperatura transferencial así lo solicite”.

“El consenso que deriva de nuestra experiencia, tan válido o solipsista como los *fundamentalistas* de la *alta frecuencia*, es que estas condiciones de trabajo en su flexibilidad permiten la regresión y los aspectos más resistentes de la transferencia, con las mismas posibilidades de éxito o de fracaso que con la imposición de alta frecuencia instituida como *standard obligatorio*” (M. Viñar, M. Fulco, C. Uriarte, M. Casas de Pereda).



OBRA QUE ILUSTR A ESTA SECCIÓN:

Runo Lagomarsino, *ContraTiempos*.

Proyección de diapositivas, dimensiones variables. 2010.

El punto de partida de la obra es el Parque Ibirapuera en San Pablo, diseñado por Oscar Niemeyer y Roberto Burle Marx e inaugurado en 1954 como parte de la celebración de los 400 años de la ciudad. Las fotos proyectadas registran la búsqueda que lleva a cabo Runo Lagomarsino de la imagen del mapa de Sudamérica en las grietas de la senda pavimentada que une los diferentes edificios dentro del parque. Existe un elemento de performatividad en la caminata de Lagomarsino a lo largo de los 28.000 metros cuadrados de camino (bajo techo) del “Marquise” revisando el año concreto en busca de fisuras que guarden semejanza con su idea y su recuerdo del contorno de este territorio.

Solidificar la identidad institucional

Catalina Bronstein*

El Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Psicoanalítica Británica mantiene los elementos básicos del modelo de formación de Eitingon, más allá de los cambios introducidos en el curso de los años. Todos los tipos de formación analítica presentan dificultades. Además de las causas de orden político e institucional, estas dificultades tienen que ver con razones intrínsecas a nuestro *métier*, como el tener que confrontar permanentemente las emociones surgidas no solo del encuentro con pacientes sino también con los elementos transferenciales y contratransferenciales que se ponen en juego en las relaciones con supervisores y colegas. Estos elementos van a estar presentes ya sea que el analista pertenezca o no a la institución que provee la formación del candidato. La relación con el supervisor tampoco está exenta de sufrir el impacto de estas proyecciones. **La formación francesa, que hace más hincapié en la supervisión, a mi entender a veces traspasa los límites del rol que el supervisor debe tener, con el riesgo de que este pase a ocupar un rol analítico.**

En el modelo de Eitingon según se practica en la SPB, el candidato –durante el curso de la formación– debe estar en análisis cinco veces por semana con un analista didacta miembro de la institución. Creo que además de asegurar que el candidato sea analizado por un analista que posea suficiente experiencia profesional, **esta exigencia tiene también la ventaja de solidificar la identidad institucional.**

Para poder otorgar supervisión a los candidatos también hay que ser didacta. **Los requerimientos para pasar a serlo son bastante rigurosos y a veces crean una situación de malestar en la institución,** con cuestionamientos acerca del supuesto poder que poseen los didactas en relación con otros miembros titulares. A veces se presentan situaciones en las cuales **candidatos potenciales que están en análisis con miembros titulares no didactas prefieren no hacer la formación analítica a tener que cambiar de analista.** Esta es una situación que se está discutiendo en estos momentos en la SPB.

La intervención del analista en la formación analítica del candidato se limita a la autorización para comenzar seminarios. Esta posibilidad se ha retenido sobre todo para casos extremos, como cuando hay serios elementos de psicopatía, que en el pasado han dañado tanto a pacientes como a la institución. Los cursos se dividen en seminarios clínicos y teóricos. Sin quitar la importancia a la formación teórica, se hace gran hincapié en la formación clínica. Los seminarios teóricos se dividen en aquellos que son obligatorios y los que son optativos. Los candidatos tienen un **asesor individual de progreso** con el cual consultan las diferentes opciones, así como cualquier problema que puedan tener en la formación, en la elección de supervisores, etc. Este rol es muy importante pero bastante difícil, ya que el asesor debe al mismo tiempo considerar las necesidades y los problemas del estudiante así como mediatizar con la Comisión de Progreso. Por ejemplo, **si un estudiante desea cambiar de supervisor, esto será discutido con el asesor individual, quien a su vez lo discutirá con la Comisión de Progreso y con el supervisor antes de otorgar permiso para el cambio.** El candidato también será informado de todas las evaluaciones que fueron hechas sobre su participación en seminarios clínicos y teóricos.

*Psicoanalista (British Psychoanalytical Society).

Los candidatos tienen una asociación de candidatos y envían delegados para participar en las discusiones de ciertos comités, como en las discusiones del currículum. Los estudiantes también dan su opinión por escrito (anónima) sobre todos los cursos y la calidad de la enseñanza de los respectivos profesores.

Recientemente se ha hecho un cierto número de cambios para facilitar la formación a candidatos que viven fuera de Londres. Ellos pueden seguir los cursos por teléfono y en algunas circunstancias excepcionales pueden tener análisis cuatro veces por semana. También hay un “*New Entry Scheme*” por el cual psicoterapeutas que tienen suficiente experiencia analítica con pacientes de cuatro y cinco sesiones semanales y que han estado en análisis también cuatro o cinco veces por semana con un didacta pueden ser aceptados como miembros asociados después de ver un caso bajo supervisión durante dieciocho meses y seguir ciertos cursos y discusiones de casos clínicos.

Todos los sistemas corren el riesgo de infantilizar al candidato, pero creo que lo más importante es que la institución pueda reflexionar sobre esto para discriminar entre lo que puede ser un abuso de poder y la necesidad de tener ciertos parámetros para decidir quién puede ser psicoanalista.

Hacer tope a la repetición

Magdalena Filgueira*

Al reflexionar acerca del Instituto Universitario de Posgrado en Psicoanálisis de APU recordé varias experiencias vividas en los años que llevo integrándolo, pero cuando de brindar un testimonio fresco de alguna de ellas se trató, como nudo revelador de escollos, cogollo de la formación que ofrece, me encontré escribiendo sobre aspectos formales, organizativos y sus bonanzas. **Es con sorpresa que descubro cómo se encuentran siempre activas las resistencias a deconstruir una cosmovisión, totalizadora e idealizada, de las instituciones que integramos.** Idealización que pudiera servir de soporte a lo precario de la teoría, de un modelo –el que sea–, relanzando una ilusión, la de que exista.

Un nudo es que lo interminable de la formación dentro de APU es permanente y discontinua a la vez, dado el **interjuego de poder estar con independencia en las funciones didácticas**, ya sea en la dirección de un análisis, de un seminario, o como supervisor. Transitoriedad de las funciones que permite permanencia e intermitencia. El hecho de que sea temporal le imprimiría efectos de marca a las experiencias, en los recodos del camino de la formación de un psicoanalista. Desde un inicio **la función, cualquiera que sea, posee un tinte provisorio, es en tanto se la sostiene.** Eso abre, no sin conflictos, la disponibilidad del instituto

*Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica del Uruguay).

a que se rote en ellas; a que ingresen y compartan las funciones, analistas de diferentes generaciones y corrientes teóricas. Gesto generoso, abierto al pluralismo teórico y político, rico y comprometido en el intercambio. Señalo que hay conflictividad, **tensión entre la intención manifiesta de que los grupos de funciones se renueven**, lo que permite a la vez que la formación de cada analista desde la elección de los primeros seminarios sea en lo heterogéneo, **y la tendencia a reinstalar la figura instituida del analista didacta desempeñando en todo momento todas las funciones, con lo que esto conlleva de cuota de poder y, nuevamente, de reaseguramiento**. La tensión está dada en pertenecer en actitud crítica y advertida.

Lo conflictivo se rearma, junto a la **idea del psicoanálisis como sistema de conocimiento compartido, enseñable y evaluable según una métrica común**. Tomemos la evaluación en los seminarios teóricos; si bien el Plan de Estudios reza: “*Se aplicará un mínimo de evaluación necesaria*”, **se produce un descentramiento del eje de la transmisión-enseñanza hacia la enseñanza de un cierto saber coagulado**. Punto de insistencia en las controversias, mostrando **lo imposible de que un analista en formación colme por igual las expectativas de una veintena de docentes** que, como es dable esperar, expresarán las más disímiles opiniones. Ello insiste y motivó el alejamiento de valiosos psicoanalistas, también que se clamara por no realizar observaciones en los informes respecto de aspectos netamente personales de un candidato. Asimismo, si bien pueden elegirse los docentes y supervisores, no faltan las oportunidades en que se formulen sugerencias de cambio, lo que podría conducir a una *para formación* en paralelo.

Otro nudo es **la estructura de dirección del instituto con un perfil democrático, que**

recoge aspectos de la buena estirpe universitaria, en lo que hace a lo cogobernable. Estructura amplia, móvil en su concepción, que corre el riesgo de rigidizarse o estereotiparse. Existe una instancia de revisión, Jornada del Instituto, abierta a todo integrante, que porta potencialidad de profundas transformaciones, pero que no siempre se la utiliza para generarlas, sino que **puede no ser usada o serlo como canal de aprobación político-institucional, más que como gesta, como cuna de ideas con fuerza instituyente**, aunque he participado de varias en que esto fue lo que aconteció.

El último punto sobre el que quería reflexionar es en la intimidad institucional, que en su fragor *pulsional* –dado el investimento que los psicoanalistas le otorgamos– queda sujeta a **deslices hacia lo pasional**, en una tónica y dinamismo propios. Nos llevó a un grupo de colegas, en los comienzos de nuestra formación, a pensar en una cierta “*metapsicología de la formación*”. Punto paradójico dado lo necesario de los afectos convocados y de inflexión en cuanto **se desatan rivalidades ásperas entre analistas, deslizándose del vívido interés por confrontar hacia luchas entre pares**, siendo uno de los escenarios privilegiados el de los criterios de ingreso al Instituto. Escribiendo este texto vuelve a surgir en mí una concepción, una construcción *mítica* de raíz freudiana por cierto, cada vez que constatamos que no hay un *meta garante*, Padre, sino en sus nombres, o dado que no hay religión en esto, es entonces que se abriría la chance de Ley simbólica o de emprenderla entre la fratría.

El acierto mayor del llamado Modelo Uruguayo, aquejado por momentos de *modelización*, es la incorporación de dispositivos que pudieran hacer tope a la repetición, clara apertura a los intentos de acotarla.

La orientación del desamparo

Admar Horn*

Al llegar a París, en el final de los años 80, ya hablaba fluidamente el francés y me presenté para realizar la formación psicoanalítica en la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP) donde me pidieron que buscara un colega psicoanalista de la SPP para hacer un análisis personal que ya venía haciendo hacía años en Brasil. Me parece importante subrayar que desde hace algunos años la única exigencia es que el psicoanalista con el que se hará el análisis didáctico sea miembro de IPA (Asociación Psicoanalítica Internacional), sin que tenga que ser obligatoriamente didacta. El número de sesiones de todos los procesos psicoanalíticos en la SPP es de tres sesiones por semana.

Este nivel inicial está caracterizado por la redacción de una carta a la dirección del Instituto de Psicoanálisis de París, solicitando el comienzo de la formación psicoanalítica. En la carta usted deberá intentar dejar claro el porqué de su deseo de ser psicoanalista. Luego de recibir la aprobación de su pedido por parte del instituto de psicoanálisis, podrá realizar la visita a los tres miembros del instituto designados por la dirección de la organización (*commissários*). Estos colegas, psicoanalistas titulares de la sociedad, lo entrevistarán y le darán sus opiniones. Si resultan positivas, puede comenzar su formación en el Instituto de Psicoanálisis de París. **Este proceso de entrevistas y recepción de la respuesta tiene un plazo relativamente largo, aproximadamente dos años.**

Una de las características principales de esta formación es el hecho de no tener **ninguna estructura escolar**. Es usted mismo quien elige los seminarios teóricos que desea hacer. Yo particularmente me adapté muy bien a este formato pero **escuché muchas críticas de colegas diciendo que se sentían algo desamparados y que preferirían un encuadre más rígido**. En relación con este tema, la SPP creó una comisión de “tutores”, o sea una lista de cerca de diez nombres y usted, como candidato, puede escoger a uno de ellos para dirigirse a él en caso de que lo necesite. Otro punto es que los supervisores, especialmente el supervisor individual, son profesionales con los que también

*Psicoanalista (Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro).

podrá tener una gran apertura para evacuar las dudas.

Por lo general, los candidatos comienzan esa formación luego de haber hecho sus análisis personales o cuando están en la fase final. En mi época, la edad media de los candidatos en formación era de 40 años. Todos los seminarios teóricos ofrecidos por el Instituto son abiertos a las distintas categorías de analistas, desde los que están iniciando la formación hasta los didactas.

Existe la exigencia de realizar una supervisión individual y también una supervisión colectiva. Habitualmente esas supervisiones se hacen por separado pero nada impide que se puedan llevar a cabo simultáneamente. La supervisión individual es acordada entre usted y su analista supervisor y la frecuencia es semanal. La supervisión colectiva, en tanto, está a cargo de un analista didacta, una vez por semana, donde todos los candidatos presentan el material clínico de sus pacientes. Normalmente el grupo de candidatos es de cinco cole-

gas. El tiempo medio de formación psicoanalítica en la SPP es de seis años. Todas sus solicitudes a la dirección del Instituto durante su formación psicoanalítica son dirigidas y apoyadas previamente por su supervisor. Él deberá estar presente en las reuniones de la comisión de enseñanza, donde son presentadas estas cuestiones. Ahí hay algo muy importante puesto que serán estos supervisores, tanto el individual como el colectivo, los que lo apoyarán una vez que usted se sienta en condiciones de solicitar por carta el cierre de su “cursus” en el instituto. Es la comisión de enseñanza la que le informa que el cierre de su “cursus” fue aceptado. Entonces usted solicitará, siempre por carta, ser miembro afiliado efectivo de la Sociedad de Psicoanálisis de París.

Para mí lo que quedó de esta formación psicoanalítica hecha en París fue una noción de libertad muy grande, inserta en un contexto bastante psicoanalítico, que privilegia la escucha y parece permear permanentemente la institución.



Entre el monasterio y el colegio técnico

“Los cuatro modelos de Institutos descritos por Kernberg en 1984 siguen siendo relevantes. Él sostenía que los Institutos psicoanalíticos se encontraban ubicados en algún lugar entre el monasterio y el colegio técnico, **siendo que su ubicación óptima debería hallarse entre una universidad y una academia de arte**” .

Fuente: Douglas Kirsner, op. cit.

La palabra, no el grado: proceso y *cursus* en la formación psicoanalítica

Leopoldo Bleger*

No existe ni puede existir una formación psicoanalítica perfecta ni una institución psicoanalítica ideal: el objeto que tratamos de transmitir, el inconsciente, escapa a toda regulación. Cada dispositivo, cada modalidad de funcionamiento de la formación de psicoanalistas y de la institución que los agrupa permite y al mismo tiempo obstaculiza esa transmisión, la hace posible y al mismo tiempo *pijia* algo esencial. Para algunos psicoanalistas los objetivos administrativos y los objetivos estrictamente psicoanalíticos se oponen y estarían en contradicción. Por mi parte, aunque no lo piense de una manera tan tajante, me parece que es fácil constatar que los objetivos institucionales tienden a ocupar una parte esencial de las tareas y que el objetivo psicoanalítico está la mayor parte del tiempo a punto de perderse, de colapsarse. Esta pequeña introducción es una manera de decir que lo que voy ahora a desarrollar brevemente es *una* modalidad posible de funcionamiento con sus ventajas y desventajas.

Una de las críticas más frecuentes que se nos hacen es que la formación en la APF suele durar más de diez años. Digo “suele durar” porque nada estipula un tiempo preciso y hay **analistas en formación (*formulación que preferimos a la de “candidato”*)** que tardan mucho más o un poco menos. No se trata de reivindicar esa duración: **lo que importa es qué implica formar psicoanalistas.**

En un sentido, lo que hoy en día en inglés se llama *training*, en francés se llamaría *formation*. Pero en *training* me parece escuchar algo de “ejercicio”, ejercicio físico por ejemplo (aunque tal parece que la palabra en inglés implica sobre todo la idea de enseñanza). Si es así, correspondería más bien entonces a la palabra francesa *cursus* y no a *formation*. La palabra *cursus*, según el diccionario, es “el escalonamiento gradual de las materias enseñadas”, es decir, algo preestablecido de

*Psicoanalista (Association Française de Psychanalyse).

manera más o menos lógica con una finalidad de enseñanza.

En la Asociación Psicoanalítica Francesa existen dos comités integrados de manera radicalmente diferente y cuyas funciones están claramente delimitadas. El *comité de enseñanza* se encarga de los seminarios y grupos de trabajo, algunos de ellos más o menos institucionalizados; al *comité de formación*, integrado únicamente por analistas “formadores”, le conciernen la admisión al instituto de nuevos analistas en formación, la validación de las supervisiones y la homologación del *cursus*. Es en ese momento, en la homologación, que las diferentes actividades que el analista en formación ha realizado a lo largo de los años podrán ser consideradas como un *cursus*. **El *cursus* no puede existir más que *après-coup*, no puede ser trazado de antemano.**

En la palabra formación me parece escuchar la idea de una resultante de fuerzas, de la creación de una forma, a la manera de la formación de compromiso o de la formación del síntoma. Creo que la formación de un psicoanalista tiene algo de una nueva travesía, de un proceso y que ese proceso no tiene lugar solamente en el análisis del futuro analista. Cada etapa de su formación implica volver a poner en juego algo de la neurosis de transferencia, es decir lo que abre o más bien permite experimentar la dificultad del contacto con el inconsciente y al mismo tiempo lo hace posible. La dificultad y la posibilidad van juntas.

Se trata de mantener la tensión entre el carácter organizador y el carácter regresivo que conlleva ese trayecto. O en todo caso, **no evacuar los momentos de eventual desorganización que implica el recorrido.** Y por eso está intrínsecamente ligado al análisis del analista en formación.

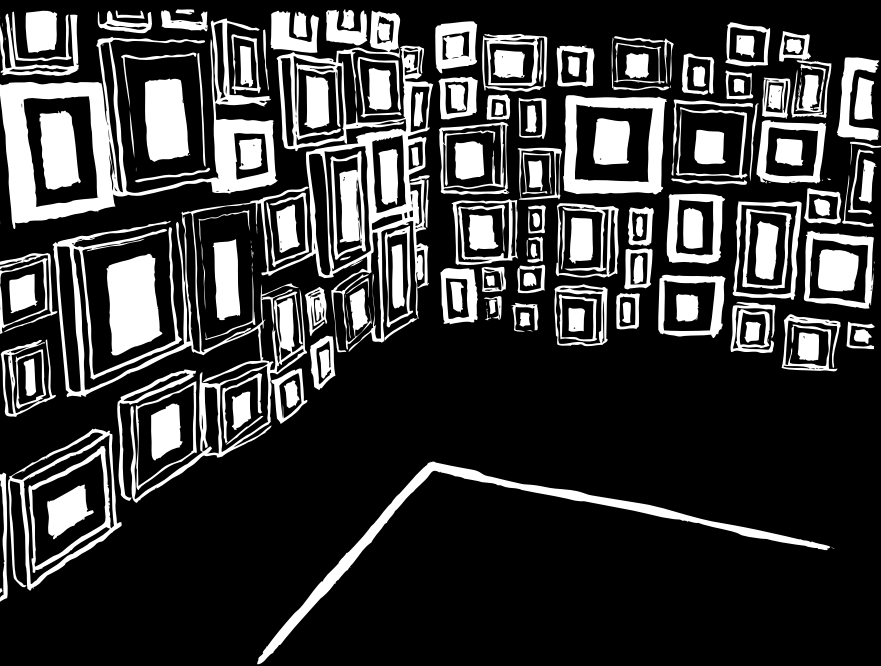
Me gusta la analogía con la “novela de formación”, la *Bildungsroman*, como el *Wilhelm*

Meister de Goethe o *Rojo y Negro* de Stendhal. El “héroe” atraviesa una serie de episodios y aventuras que lo llevan a la madurez pero más aún a una cierta posición en la vida. **Lo que aprendió no es lo más importante. Es el hecho de haberlo atravesado.**

Creo que lo esencial en la formación de un psicoanalista *es que algo le suceda*, que le pasen cosas que le permitan *tocar algo de lo extraño que es el objeto del psicoanálisis*. **Que la formación sea sobre todo un proceso y menos un *cursus*.** Y que ese proceso, ese pasaje que llamamos formación, **pueda volver a activarse a lo largo de la vida de un psicoanalista por más formado que esté.**

En realidad, recién ahora puedo decir a lo que apuntaba. Lo que me llamó la atención durante esos años de formación en la APF es la distinción entre dos planos diferentes pero que están pegados la mayor parte del tiempo: el plano de la formación o aprendizaje y el de la palabra personal como analista. En la práctica, esto quiere decir que los analistas en formación no solo participan en la vida científica de la asociación (es frecuente que se invite a un analista en formación a dar una de las conferencias llamadas científicas), pero también en algunos aspectos de su administración.

Lo que quería contar es cómo poco a poco se me hizo claro que, en las discusiones científicas, prima la palabra personal o la capacidad de elaboración por sobre el estatus en la jerarquía institucional. **La palabra y no el grado.** Puede parecer poca cosa o, al contrario, una evidencia, una banalidad en el mundo psicoanalítico. A mí me sigue sorprendiendo. No sucede muy a menudo. Pero cuando escucho a algún “joven” colega que logra zafarse del plano institucional, **cuando surge una palabra “habitada” y en contacto con la “cosa” psicoanalítica, me sorprende... y me alivia.** No todo está perdido.



Dossier
Arte Contemporáneo

Regina José Galindo

(Guatemala, 1974.

Vive y trabaja en Guatemala)



*Regina José Galindo: Confesión. Performance.
Caja Blanca. Palma de Mallorca, España. 2007.
(Fotos: Julian Stallabrass).*

¿El fin de los pasaportes?

En carne propia

Gemidos, sangre, intervenciones quirúrgicas, una sesión de lucha libre. También pedacitos de papel con poemas esparcidos en el viento. Todo eso puede ser y de todo eso se sirve el arte de Regina José Galindo, la guatemalteca que en 2005 ganó el León de Oro de la Bienal de Venecia en la categoría de artista joven. Impresionante impacto visual en “una acción de gran coraje contra el poder” fue la sentencia del jurado sobre *Cinismo*, el video premiado que la tenía a ella misma como protagonista. O más bien a una parte de su cuerpo: lo que los espectadores podían ver era el registro filmico de una himenoplastia, una operación de restauración del himen.

En agosto de 2008 Regina presentó en el Centro Cultural España Córdoba (Argentina) una apuesta de alto impacto y a la vez de exasperante desnudez, casi minimalista en su concepción. La performance se denominó *Reconocimiento de un cuerpo*: el público debía ingresar a un espacio que simulaba una morgue y allí, sobre una camilla, Regina permanecía inconsciente, dopada, cubierta por una sábana. La “acción” que la artista ideó especialmente para Córdoba buscaba sin duda establecer un vínculo con la historia reciente de horrores argentinos, un señalamiento de temáticas como las desapariciones que instrumentó la última dictadura militar, pero también aspiraba a producir una reflexión más amplia en el contexto latinoamericano sobre la práctica de sustraer cuerpos y borrar las huellas. “Pensé en hacer una pieza en la que pudieran encontrarse ambos contextos –explicaba Regina horas antes

de anestesiarse para quedar tendida en la camilla–, el sitio donde realizaré la acción y el sitio de donde vengo. La historia de muchos países latinoamericanos es similar. En la Argentina utilizaban el Río de la Plata, en Guatemala el Volcán de Pacaya. La pieza requiere la participación del público, he supuesto que es un gesto familiar para ambos”.

Esta y otras acciones de Regina José Galindo se pueden comprender en el marco de experiencias del arte contemporáneo que se despliegan desde contextos latinoamericanos, sin ceder a la demanda de exotismo o a los patrones representativos de una supuesta identidad continental. Experimentar en carne propia situaciones de encierro, limitación, padecimiento, exclusión o mutilación son algunas de las vías transitadas por la “performera”, como ella misma se denomina, en un arco que va desde el crudo realismo de cortarse hasta hacerse sangrar o meterse dentro de una camisa de fuerza hasta registros de mayor sutileza. Arte a secas. Arte sin apellidos. Pero fuertemente involucrado con problemáticas políticas o de género que modelan las relaciones sociales en Latinoamérica.

A menudo se la ve poniendo el cuerpo en performances que prueban los límites de su carne y sus emociones. Pero que también ponen a prueba la resistencia del “cuerpo social” a la hora de confrontarse con sus zonas oscuras. Ser artista ha implicado para Regina hacerse rociar violentamente con una manguera anti motines en una pieza llamada *Limpieza social*, lapidarse, transformar un espacio de exposición en una

celda de aislamiento, darse un golpe por cada mujer asesinada en Guatemala entre enero y junio del 2005, afeitarse todo rastro de pelo (incluyendo cejas, axilas y vello púbico) y recorrer desnuda las calles, permanecer colgada de una red sin ropas y en un estado avanzado de embarazo. En todos los casos, las situaciones extremas a las que se somete no buscan sobre-actuar originalidad o escandalizar al espectador desprevenido, sino prender la luz de emergencia sobre hechos de racismo, violencia, misoginia o terror. Un arte político. Un arte de denuncia con todas las letras.

El video de *Confesión* es uno de los más conmovientes: un hombre encargado de martirizarla la toma repetidas veces de la cabeza y la sumerge en un tacho con agua, durante una extenuante sesión de tortura que en la jerga policial se conoce como “submarino”. Fue una performance clandestina llevada a cabo en 2007, en el sótano de un edificio de Palma de Mallorca. Los asistentes fueron convocados de manera secreta por teléfono para presenciar la secuencia de ahogamientos: siete segundos de inmersión, siete con la cabeza afuera, siete veces.

Otras intervenciones fueron hacerse arrojar dentro de una bolsa plástica en el basurero municipal de Guatemala, contratar a una luchadora profesional para un combate en clara desventaja o pedirle a un cirujano plástico que dibujara en su cuerpo con un marcador los supuestos “defectos” que deberían corregirse en su anatomía, según los cánones de belleza que llevan a miles de personas a inmolarsse en el altar de la estética.

La himenoplastia a la que se sometió en *Cinismo* alertaba sobre esa práctica, muy extendida en algunas sociedades con el fin de restaurar la virginidad femenina, y que está directamente vinculada a los dictámenes del machismo y a episodios de explotación sexual. Se trata de una denuncia del sistema de dominación patriarcal a través de un procedimiento que imita sus prácticas y al mismo tiempo martiriza la mirada. Regina no juega a la víctima sino que “asume el dolor de la víctima”, como

señaló el crítico Thomas Miccheli, lo absorbe y lo devuelve para mostrar que así se hace carne una creencia, así hace sangrar un orden ideológico y de sometimiento.

Bolívar en un tren

Diez y media de la mañana, 19 de junio de 2009: Leticia El Halli Obeid se subió a un tren para hacer el viaje entre la estación porteña de Retiro y la ciudad de Zárate, en la provincia de Buenos Aires. Durante el trayecto se dedicó a copiar a mano la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar, texto escrito en inglés en 1815, documento fundante del plan político de unir a los nacientes países americanos en una gran nación pero, al mismo tiempo, diagnóstico preciso de la realidad del continente y con pronósticos de las tormentas que vendrían. Bolívar cita a Montesquieu para advertir que es más difícil sacar a un pueblo de la servidumbre que subyugar a uno libre.

La artista argentina le adjudicaba al texto bolivariano una “exactitud espeluznante” para predecir el futuro: la utopía rota, la independencia y sus cuentas pendientes, el sueño de liberación sacudido (todavía, dos siglos más tarde) por la pesadilla colonial. Sin embargo, lo que podría haber sido un ejercicio de comprobación derivó en sorpresa. “Fue como revelar una foto” y encontrarse con una realidad inadvertida.

Tres cámaras registraron la acción, alternando tomas de Leticia mientras copia la carta, imágenes del interior del tren y visuales del paisaje suburbano. El resultado es *Dictados*, un video de 25 minutos que integró la exposición itinerante “Menos tiempo que lugar. El arte de la independencia”. La muestra, producida por el Instituto Goethe, reunió obras de artistas latinoamericanos y alemanes, y ensayos de intelectuales convocados a trabajar sobre la idea del Bicentenario.

Nada más lejos que los ejercicios escolares de ficción histórica que disfrazan a un actor de prócer y lo plantan en la Plaza de Mayo para reflexionar sobre la historia entre bocinazos. *Dictados* es una pieza visual cruda, tensada por



una poética que no se permite escenas espectaculares ni golpes bajos. En muchos pasajes el texto de Bolívar se sobreimprime a las imágenes, y la actualidad de la *Carta* se activa como si fuera el subtítulo de lo que vemos: dentro del vagón, personas quietas y silenciosas, trabajadores, vendedores aplicados a la supervivencia; del otro lado de las ventanillas, un paisaje de progresiva decadencia, la típica secuencia que alterna los suburbios deprimentes y los muros de defensa de los barrios privados. El recurso, en su sencillez, es altamente efectivo. Pero, gracias a su densidad política, *Dictados* sortea la postal de la miseria estetizada y servida para consumir en museos. Se trata de “una escritura arcaica en un lugar que no admite la lírica”¹, como sostiene el curador alemán Alfons Hugh, quien añade: “En su performance Obeid compara lo que fue la promesa histórica con la realidad actual y, en vistas del abismo que surge, se pregunta críticamente por la legitimidad de las festividades en torno del Bicentenario”.

La misma artista se ocupaba de resaltar un aspecto de la obra que, para usar un símil ferroviario, recorre a contrapelo los optimismos celebratorios del Bicentenario: “Hay un dato visual en *Dictados* que para mí es muy elocuente: a medida que el tren va entrando en las zonas marginales, la población en el vagón se va volviendo menos y menos blanca. Este es

un tema delicado porque la ‘blanquitud’ es una cosa relativa si las hay. Como le oí decir al antropólogo Alejandro Grimson: Obama puede ser llamado ‘el primer presidente negro’ en Estados Unidos, pero sin duda al caminar por el Pelourinho, en Salvador de Bahía, será llamado *blanco*. Me parece un razonamiento perfecto para recordarnos que estamos frente a una categoría muy complicada. Ahora, lo que es indudable es que Argentina sigue sosteniendo una idea de su identidad como La-Nación-Blanca-de-Latinoamérica, una autodefinition que es delirante y racista. Yo pensé que este tema se iba a discutir mucho durante el Bicentenario, pero solo se dio en los cotos académicos muy cerrados. En una mera omisión negamos poseer la cualidad más básica de las sociedades que han nacido como colonias: una estratificación étnica bastante rígida, que sigue el molde de las fronteras de clase. No poder ver ni hablar sobre una realidad tan básica me parece que habla de una falta de autonomía para pensar el destino propio, incluso como un problema que tenemos en común con muchas otras sociedades”.

Ejercicio de metonimia

Esa falta de autonomía para pensar el destino propio, que Leticia El Halli Obeid instala como un reproche hacia adentro, ¿no está acaso vinculada también con la situación en la que

1. *Menos tiempo que lugar. El arte de la independencia*, Goethe-Institut, 2011.



quedan atrapadas las prácticas artísticas del continente cuando intentan discutir de igual a igual con otras manifestaciones o definir los términos del debate? ¿Cuántos aspectos de la cultura latinoamericana podrían pensarse en el ámbito de una independencia nunca cumplida del todo? ¿Es posible salir de la posición subalterna, de los “modos de reaccionar”, de la situación (como ha indicado Gerardo Mosquera) de tener que devolver el saque?

En ocasión de la parada en Buenos Aires que debía cumplir la muestra “Menos tiempo que lugar”, el crítico Claudio Iglesias le reprochó al proyecto curatorial moverse en una dirección equivocada y puso el dedo en una vieja llaga. Por su inscripción en un proyecto mayor motivado por los bicentenarios de los procesos independentistas de varias naciones latinoamericanas, “Menos tiempo que lugar” le resultaba una exposición “muy poco emancipatoria”. En su mirada sobre Latinoamérica hay “demasiado pintoresquismo”, remarcó, y aunque evitó analizar el problema en los términos de una persistente hegemonía cultural, advirtió que de no cambiar las cosas “seguiremos viendo artistas europeos que se maravillan con los tejidos aborígenes y artistas locales que sólo pueden mirarlos con consternación, en proyectos que se dicen motivados en el intercambio, pero cuyo factor común suele ser la incompreensión”².

Hoy cenamos europeos

La vanguardia brasileña de la década de 1920 fue una respuesta de enorme originalidad y audacia a la situación de la cultura latinoamericana. La Semana de Arte Moderno realizada en 1922 en San Pablo y la publicación en 1924 del *Manifiesto de la poesía Pau Brasil* comenzaron a modificar el escenario de las artes visuales y la literatura, introduciendo un regionalismo crítico que buscaba sentar las bases de un modernismo en diálogo con las problemáticas americanas y que abriera caminos a una conciencia creadora nacional.

Comparadas con otras expresiones de la vanguardia sudamericana, como el martinfierrismo argentino, las opciones del modernismo brasileño tuvieron una virulencia y una radicalidad inusitadas. El poeta y novelista Oswald de Andrade fue el principal teórico e impulsor de la renovación gestada a partir de la idea de antropofagia. En 1928 redactó el *Manifiesto Antropófago*, en el que la afirmación de una idea de nacionalidad y defensa de lo propio no expulsaba los elementos considerados foráneos sino que proponía absorberlos, devorarlos. “Tupí or not tupí, that is the question” fue la frase con la que el poeta ejecutó el ritual de ingestión de lo ajeno.

La parodia, plantada en las primeras líneas del manifiesto, consistía en reemplazar por la

2. “Piezas por encargo para una curaduría sin ideas”, por Claudio Iglesias. El texto se publicó originalmente en el diario *Perfil* de Buenos Aires el 11 de abril de 2010. Se puede leer en la web: <http://claudioiglesias.tumblr.com/page/5>

palabra “tupí” el “To be or not to be” que sale de boca de Hamlet. El texto se publicó junto al dibujo *Abaporu* (que en tupí significa “hombre que come”), de Tarsila Do Amaral, artista pionera en la traducción visual de la consigna de devorar la cultura europea y en la carnavalización de la realidad, uno de los puntos neurálgicos del proyecto antropofágico.

Con su metáfora de la ingestión y la regurgitación, la antropofagia reconfiguró una discusión cardinal sobre las posibilidades de trastornar las relaciones jerárquicas y de subordinación con la cultura europea. En 1932, pocos años después de la redacción del manifiesto de aspiraciones caníbales, Jorge Luis Borges publicó el ensayo “El escritor argentino y la tradición”, un texto que ridiculizaba las experiencias de autoexotismo, los esfuerzos consistentes en encontrar “temas nacionales”, la abundancia de rasgos diferenciales y el color local. Se permite allí lo que llama una mínima confidencia: “Durante muchos años, en libros ahora felizmente olvidados, traté de redactar el sabor, la esencia de los barrios extremos de Buenos Aires; naturalmente abundé en palabras locales, no prescindí de palabras como cuchilleros, milongas, tapia, y otras, y escribí así aquellos olvidables y olvidados libros; luego, hará un año, escribí una historia que se llama ‘La muerte y la brújula’ que es una suerte de pesadilla, una pesadilla en que figuran elementos de Buenos Aires deformados por el horror de la pesadilla; pienso allí en el Paseo Colón y lo llamo Rue de Toulon, pienso en las quintas de Adrogué y las llamo Triste-le-Roy; publicada esa historia, mis amigos me dijeron que al fin habían encontrado en lo que yo escribía el sabor de las afueras de Buenos Aires. Precisamente porque no me había propuesto encontrar ese sabor, porque me había abandonado al sueño, pude lograr, al cabo de tantos

años, lo que antes busqué en vano”. El conocido cierre de ese filosófico ejercicio de ironía borgeana es reclamar el derecho a toda la cultura occidental, disponible como un legado del que hay que apropiarse con irreverencia y sin supersticiones esencialistas.

En comparación, el *Manifiesto Antropófago* es un grito de guerra. Como analizó Haroldo de Campos, la deglución crítica del legado de la cultura universal no se da a partir de “la perspectiva sometida y reconciliadora del ‘buen salvaje’ (...), sino según el punto de vista desengañado del mal salvaje, el que come al blanco, el antropófago”³ que se zampa a los enemigos que respeta por su bravura y de los cuales obtiene fuerzas.

Pese a estar fuertemente vinculado a un contexto histórico, lejos de haberse diluido – como establece Gerardo Mosquera, curador y teórico cubano surgido en los inicios de la década de 1990 como una de las voces más cáusticas sobre la formulación del arte contemporáneo realizado desde América latina– el paradigma de la antropofagia persistió como un elemento articulador de las estrategias para pensar y legitimar la “apropiación crítica, selectiva y metabolizante de tendencias artísticas europeas” por parte de la cultura latinoamericana. “Esta noción ha sido utilizada extensamente para caracterizar la paradójica resistencia anticolonial de la cultura latinoamericana por vía de su inclinación a copiar (...), así como para aludir a su relación con el Occidente hegemónico”⁴. En la línea del “modernismo peleador de sus orígenes”, la antropofagia fue el eje temático de la decisiva XXIV Bienal de San Pablo, en 1998, y en décadas anteriores alimentó diversas políticas de la hibridación y nociones de fuerte impacto incluso más allá de los guetos artísticos (por ejemplo, en el campo psiquiátrico), como el concepto de “subjetividad antropofágica” desarrollado por la

3. Citado en *Las vanguardias latinoamericanas*, Jorge Schwartz, Fondo de Cultura Económica, 1991.

4. “Contra el arte latinoamericano”, entrevista de Juan Pablo Pérez a Gerardo Mosquera en el número 91 de *Ramona*, junio de 2009. En Internet, el diálogo se puede leer en: <http://arte-nuevo.blogspot.com.ar/2009/06/contra-el-arte-latinoamericano.html>

psicoanalista y curadora Suely Rolnik. Sin embargo, el optimismo más o menos evidente de las nociones basadas en la antropofagia se encuentra desde hace años con señales de alerta sobre su pertinencia. Para el caso brasileño, obligada a revisar los resultados de los movimientos contraculturales y su pérdida de poder de choque, Rolnik arribó luego a la expresión “zombis antropofágicos” para poner en duda las bondades de las respuestas caníbales y determinar que “Brasil demostró ser un verdadero campeón atlético de la flexibilidad al servicio del mercado”⁵.

Gerardo Mosquera es quien ha puesto mayor énfasis en la necesidad de “romper con la visión demasiado afirmativa que implican tanto la antropofagia como la transculturación y otras nociones basadas en la apropiación”. Sin renunciar a la ironía, señala que “siguiendo la metáfora de la antropofagia, es necesario subrayar la batalla digestiva que la relación que aquella plantea lleva implícita: a veces las consecuencias son la adicción, el estreñimiento o, peor aún, la diarrea. Según ha advertido Buarque de Hollanda, la antropofagia puede estereotipar un problemático concepto de una identidad nacional carnavalizante que siempre procesa en su beneficio todo lo que “no es suyo”. Aunque la antropofagia refiere a una “deglución crítica”, en palabras de Haroldo de Campos, hay que estar alerta frente a las dificultades de semejante programa pre-postmoderno, pues no se lleva adelante en un terreno neutral sino sometido, con una praxis que asume tácitamente las contradicciones de la dependencia”⁶.

En el polémico ensayo “Del arte latinoamericano al arte desde América Latina”, publicado en 2003 en *Art Nexus*, Mosquera incluso llegó a desestimar que el mote de “arte latinoamericano” pudiera describir de manera razonable el modo en que los artistas contemporá-

neos de la región producen y exhiben sus obras en el contexto global y animaba a darle a ese término el tratamiento que merecería una etiqueta colonial impuesta.

La salida tampoco se da a través de un paradigma “multiculturalista”, que alimenta el mercado de las diversidades sin alterar los esquemas de poder ni los ejes de circulación del arte. “La nueva exaltación de la diferencia y la multiculturalidad implica otra forma de colonialismo cultural”, alertaba Mari Carmen Ramírez en un ensayo de 1996. La aduana del arte sigue pidiendo pasaportes y uno de los peligros es que se otorguen únicamente al precio de una eficaz sobreactuación de la diferencia.

La encrucijada no es sencilla. La oportuna crítica a los nacionalismos y a los esencialismos culturales, así como la identificación de un “racismo semiótico” que también ha operado en el campo artístico estableciendo la primacía de un Occidente blanco, no implica que todo esté dicho. En ciertos ámbitos se asiste a lo que Joaquín Barriendos denomina “una reesencialización de lo híbrido”, que lo convierte en una nueva categoría jerarquizante y obligatoria, y a una fetichización de lo mestizo que no hace más que engordar el uso proselitista de lo multicultural y la “estetización de los propios bordes culturales a través de la museización de la diversidad”⁷.

Una respuesta tragicómica a ese súper híbrido se puede encontrar en una escena que tuvo lugar en el nuevo Museo du Quai Branly, en París, inaugurado en 2006, que actualmente reúne 3500 obras de culturas de África, Asia, Oceanía y las Américas recolectadas por “aborígenes franceses” (como bromea Néstor García Canclini). Aunque el museo es la demostración de un gran esfuerzo por neutralizar el etnocentrismo “desjerarquizando las relaciones entre culturas”⁸, destacando su inventiva o su ele-

5. “Para evitar falsos problemas. Políticas de la hibridación”, por Suely Rolnik, número 91 de *Ramona*, 2009.

6. *Ramona*, entrevista citada más arriba.

7. “La emergencia del arte ‘periférico-global’”, por Joaquín Barriendos, número 91 de *Ramona*, 2009.

8. “¿Los arquitectos y el espectáculo les hacen mal a los museos?”, por Néstor García Canclini, en *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, Américo Castilla (compilador), Paidós 2010.

gancia, el resultado puede no ser el deseado. Recorriendo uno de sus segmentos, el antropólogo James Clifford captó una conversación entre dos personas que se buscaban dentro del museo a través del teléfono celular. “¿Dónde estás?”, preguntó uno de los visitantes. El otro respondió: “Creo que estoy en América”⁹.

Salpicón y compota

Es posible que, tal como le sucede al visitante del Museo du Quai Branly, nadie sepa exactamente dónde se encuentra si se ve enfrentado a obras o experiencias artísticas que ingresan al flujo de una globalización que aparentemente ha pulverizado las fronteras nacionales. Por una parte, como señala el curador Philip Larratt-Smith, la distinción entre un arte latinoamericano y un arte no-latinoamericano (con el consiguiente respaldo de categorías geopolíticas que no operarían ya en un campo que se volvió completamente internacional, como el artístico) se ha vuelto obsoleta e improductiva. Por otra parte, es indudable que el proceso de creciente visibilidad que ha tenido en los grandes centros el arte producido desde Latinoamérica se dio y se sigue dando de manera conflictiva.

Un modo de superar la edad del berrinche y las posiciones de corte esencialista fue “Global Conceptualism. Points of Origin, 1950s-1980s”, una intervención crítica, historiográfica y expositiva a cargo de Jane Farver, Rachel Weiss y Raúl Camnitzer realizada en 1999 en el Queens

Museum of Arts de Nueva York. Si, como destaca Larratt-Smith, el conceptualismo devino la *lingua franca* del arte, el inglés en el que el mundo del arte se entiende y lleva a cabo sus intercambios, la muestra tenía un objetivo preciso: “Descentralizar la historia del conceptualismo y sacarla del reloj hegemónico para permitir la aparición de las historias locales”¹⁰. La estrategia consistió en arrebatarle a la historiografía canónica una tendencia clave y tratar de jugar una carta triunfadora en una especie de torneo epistemológico, concibiendo al conceptualismo ya no como una característica de los movimientos de cuño euro-norteamericano con derivaciones secundarias en Latinoamérica sino como “un fenómeno que se produjo en una federación de provincias, en donde el tradicional centro hegemónico es una provincia más entre muchas”. Camnitzer, un artista uruguayo radicado hace décadas en Nueva York, añade que eso “ayudó a revelar que muchas manifestaciones dentro de una estrategia conceptualista se produjeron antes en lugares considerados periféricos que en los autodefinidos como centros, y que otros movimientos locales ‘posteriores’ (China y Corea, entre otros) fueron igualmente válidos y no derivativos”.

Más allá de algún jueguito chauvinista del estilo “acá lo hicimos antes” (que Camnitzer descarta) y del tono travieso del gesto, “Global Conceptualism” logró establecer una distinción capaz de operar a futuro: retener la noción de “conceptualismo” para ciertas prácticas de la

9. Citado por García Canclini en “¿Los arquitectos y el espectáculo les hacen mal a los museos?”.

10. Entrevista a Luis Camnitzer, número 86 de *Ramona*, noviembre de 2008.





escena latinoamericana, asociadas a un proyecto político y a un fenómeno cultural de mayor alcance que un estilo artístico, y *entregar* la categoría de “arte conceptual” a las prácticas anglo-norteamericanas. A partir de ese golpe de timón teórico, no sólo podía llegar a invertirse la línea de tiempo que siempre estableció que en Europa y Estados Unidos se dieron primero los estilos que luego fueron deglutidos en otras regiones, sino que el arte conceptual mismo se convertía en una “marquita anecdótica –Camnitzer *dixit*– dentro de la historia del arte universal”. De pronto, los colonizados englobaban a los colonizadores.

Camnitzer publicó además, tras largos años de documentación, el libro *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*, un trabajo de referencia en el armado de nuevos mapas y cronologías distintas. Allí ahondó en su idea de que el conceptualismo no es un estilo en una historia del arte dirigida desde Nueva York, París, Londres o Berlín, sino un conjunto de estrategias –tanto del arte como de otras actividades– que aparecen en respuesta

a la realidad circundante, muchas veces definida por contextos políticos de lucha y liberación. Su historia comienza con Simón Rodríguez (conocido por haber sido el tutor de Bolívar) y puede extenderse, de manera poco ortodoxa, hasta alcanzar a ciertas acciones de la guerrilla tupamara, a la cual le atribuye “operaciones militares estetizadas” y la “activación de procesos creativos en zonas no artísticas”¹¹.

Para que el relato sobre el conceptualismo pueda incluir a los Tupamaros (entre muchos otros fenómenos analizados, que van desde *Tucumán Arde* a *Superbarrio Gómez*), Camnitzer desarrolló las nociones de *salpicón* y *compota*, dos palabras intraducibles, dos metáforas metodológicas que, asumiendo cierto desparpajo y una posición lúdica, le permiten desbaratar el relato canónico y desestimar términos como genealogía o constelación. Semejante inventiva resulta imprescindible a la hora de sostener una visión desde la periferia y es una confirmación de que, para escribir otra historia, hay que crear palabras propias. Palabras a las que no tenga sentido pedirles pasaportes.

11. *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*, por Luis Camnitzer, Casa Editorial HUM, Centro Cultural de España en Montevideo y Centro Cultural de España en Buenos Aires, 2008.

Contra el arte latinoamericano

Las relaciones entre arte contemporáneo, cultura e internacionalización se han revolucionado en los últimos tiempos. Hace solo quince años vivíamos en otra época. Además del auge de la información electrónica, del impacto de la tan llevada y traída globalización, del fin de la Guerra Fría y de la modernización –a veces galopante– en vastas regiones del planeta, el cambio en el arte ha sido detonado específicamente por una expansión geométrica en su práctica y circulación.

Hemos dejado atrás los tiempos de los ismos y los manifiestos. La cuestión crucial en el arte hoy día es el extraordinario incremento de su práctica y circulación regional e internacional a través de una variedad de espacios, eventos, circuitos y por medio de comunicaciones electrónicas. Se calcula que debe haber ya cerca de doscientas bienales y otros eventos artísticos de periodicidad fija en todo el mundo, solo por mencionar un aspecto del crecimiento de los circuitos del arte. En esta explosión participa una vasta multiplicidad de nuevos actores culturales y artísticos que circulan internacionalmente y que antes no existían o quedaban reducidos al ámbito local. Pensemos, por ejemplo, en que varios países del Pacífico asiático han pasado de la cultura tradicional al arte contemporáneo saltándose el

modernismo. En cierta medida, “aprendieron” el arte contemporáneo por Internet. Este salto ha detonado una fructífera proximidad entre tradición y contemporaneidad,¹ o, por el contrario, ha provisto al arte de la frescura, del atrevimiento, del candor y de la espontaneidad propios de quien no arrastra la cadena de una evolución histórica.²

Junto al incremento de los circuitos internacionales hoy crecen nuevas energías artísticas y nuevas actividades que se llevan a cabo localmente en áreas donde, por razones históricas, económicas y sociales, uno no esperaría encontrar una producción valiosa. Mi trabajo en lugares como Centroamérica, India, Palestina o Paraguay me ha hecho testigo no solo de prácticas artísticas vigorosas y plausibles, sino de la fundación de grupos y espacios alternativos, estimulada por la ausencia de infraestructuras y del surgimiento de acciones contra el arte comercial prevaleciente y el poder establecido, o ajenas a él.

Gran parte de esta actividad es “local”: resultado de reacciones personales y subjetivas de los artistas frente a sus contextos, o de su intención de causar un impacto –cultural, social o incluso político– en ellos. Pero estos artistas suelen estar bien informados sobre otros contextos, sobre el arte hegemónico, o buscan

1. Según vemos, por ejemplo, en artistas como Cai Guo-Qiang, Kuang-Yu Tsui y Xu Bing.

2. Pensemos, por ejemplo, en Jun Nguyen-Hatsushiba, Apichapong Weerasethakul y Xu Zhen.

una proyección internacional. A veces se mueven dentro, fuera y alrededor de espacios locales, regionales y globales. Usualmente su producción no está anclada a modernismos nacionalistas ni a lenguajes tradicionales, aun cuando basen su obra en las culturas vernáculas o en trasfondos específicos. Los contextos mismos han devenido globales a través de su interconexión con el mundo. Según Manray Hsu, todos somos hoy cosmopolitas porque ya no hay más “un mundo allá fuera”: el ser-en-el-mundo de Heidegger ha devenido un ser-en-el-planeta.³ Inclusive en medio de la guerra, como en Palestina, es posible descubrir obras con garra, que desafían nuestras preconcepciones y ratifican cuán descentralizadas están deviniendo las dinámicas artísticas.

El mundo del arte ha cambiado mucho desde 1986, cuando la II Bienal de La Habana realizó la primera exposición global de arte contemporáneo, reuniendo 2.400 obras de 690 artistas contemporáneos de 57⁴ países tres años antes de *Les Magiciens de la Terre* y sin incluir arte tradicional, inaugurando así la nueva era de internacionalización que vivimos hoy. Los discursos y prácticas multiculturalistas de los años noventa, que implicaban políticas de *correctness*, de cuotas o neo-exotismos, han perdido actualidad, al extremo de usarse ya como adjetivos descalificadores, que connotan un programatismo simplista. Hasta hace poco, se buscaba una pluralidad nacional balanceada en las muestras y eventos. Ahora el problema es opuesto: los curadores y las instituciones tenemos que responder a la vastedad global contemporánea. El desafío es poder mantenerse al día ante la eclosión de nuevos sujetos, energías e informaciones culturales que estallan por todos lados. Ya no resulta posible para un curador trabajar siguiendo el eje Nueva York-Londres-

Alemania –según ocurría hasta hace poco–, y mirar desde arriba al resto enarcando las cejas.

Voy a intentar analizar la nueva situación artístico-cultural con la ayuda de una fábula. En 1994 escribí un ensayo sobre arte en América Latina para el catálogo de *Cocido y crudo*, la vasta exposición internacional curada por Dan Cameron para el Centro Reina Sofía en Madrid. Lo terminaba con un chiste gallego que solía contar mi madre, usándolo allí a manera de alegoría acerca de una posible estrategia para enfrentar la disyuntiva latinoamericana –y del orbe poscolonial y periférico– entre, por un lado, metacultura occidental hegemónica e internacionalización y, por otro, personalidad del contexto propio, tradiciones locales, modernidades irregulares, No Occidente.

Un campesino tenía que atravesar un puente en muy malas condiciones. Entró en él atento y mientras avanzaba con pies de plomo decía: “Dios es bueno, el Diablo no es malo; Dios es bueno, el Diablo no es malo...”. El puente crujía y el campesino repetía la frase, hasta que finalmente alcanzó la otra orilla. Entonces exclamó: “¡Vayan al carajo los dos!”. Y prosiguió su camino.⁵

Ahí concluía la fábula en aquel viejo texto, según fue publicado en el catálogo. Pero algo inesperado ocurrió entonces: el Diablo se apareció al campesino. Este quedó inmóvil, presa del terror. El Diablo lo miró con calma y le dijo: “No te asustes, no soy rencoroso. Solo quiero proponerte algo: sigue tu camino propio, por ti mismo, pero deja que te acompañe; acéptame y te abriré las puertas del mundo”. Y el campesino, entre asustado, pragmático y ambicioso, accedió. Así, catorce años después, el “arte latinoamericano” ha proseguido su de-

3. Manray Hsu, “Networked Cosmopolitanism. On Cultural Exchange and International Exhibition”, en Nicholas Tsoutas (editor), *Knowledge+Dialogue+Exchange. Remapping Cultural Globalisms from the South*, Sydney, Artspace Visual Arts Centre, 2004, p. 80.

4. *Segunda Bienal de La Habana '86. Catálogo general*, Centro Wifredo Lam, La Habana, 1986.

5. Gerardo Mosquera. “Cocinando la identidad”, en *Cocido y crudo*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 1994, pp. 32-37, 309-313.

rrotero, pero dentro de las estrategias del Diabolo, quien, por otro lado, no es tan malvado como parece. Por suerte se mantuvo el *happy end* en la historia, aunque distinto: tanto el Diabolo como el campesino han quedado contentos con un pacto mutuamente beneficioso, y prosiguen su marcha juntos.

Como resultado, el arte latinoamericano ha dejado de serlo y ha devenido más bien arte desde América Latina.⁶ Desde, y no tanto de, en y aquí, es hoy la palabra clave en la rearticulación de las cada vez más permeables polaridades local-internacional, contextual-global, centros-periferias, Occidente-No Occidente a las que refería la fábula. Demos un vistazo al contexto teórico de interacción artístico-cultural previo a la mutación, haciendo énfasis en una perspectiva latinoamericana.

El modernismo brasileño construyó el paradigma de la “antropofagia”⁷ para legitimar su apropiación crítica, selectiva y metabolizante de tendencias artísticas europeas. Esta noción ha sido usada extensamente para caracterizar la paradójica resistencia anticolonial de la cultura latinoamericana por vía de su inclinación a copiar –como es sabido, solo los japoneses nos superan en esto–, así como para aludir a su relación con el Occidente hegemónico. Ahora bien, el paradigma va más allá de América Latina para señalar un procedimiento característico del arte subalterno y poscolonial en general.

A diferencia de la noción de *mimicry* de Homi Bhabha,⁸ que plantea cómo el colonialismo impone una máscara ajena al subalterno, desde la que este negocia su resistencia en medio

de la ambivalencia, la antropofagia supone un ataque: tragarse voluntariamente la cultura dominante en beneficio propio. Y es que la noción se construye por el modernismo latinoamericano ya en, y desde, una situación poscolonial. Ella se corresponde además con la temprana inclinación internacional de la cultura brasileña, condicionada por el impulso modernizador de una burguesía ilustrada y cosmopolita.

A partir de su lanzamiento poético, la metáfora de la antropofagia ha sido desarrollada después por los críticos latinoamericanos como noción clave en la dinámica cultural del continente. Por un lado, describe una tendencia presente en América Latina desde los días iniciales de la colonización europea; por otro, plantea una estrategia de acción. Su línea no solo ha sobrevivido al modernismo peleador de sus orígenes: se ha visto impulsada por el auge de las ideas posestructuralistas y posmodernas acerca de la apropiación, la resignificación y la validación de la copia. La antropofagia fue incluso el núcleo temático de la memorable XXIV Bienal de San Pablo, curada por Paulo Herkenhoff en 1998.

El énfasis en la apropiación de la cultura dominante como expediente de resistencia y afirmación de los sujetos subalternos se manifiesta también en el término “transculturación”, acuñado por Fernando Ortiz en 1948 para destacar el intercambio bilateral implícito en toda “aculturación”.⁹ En realidad, todas las culturas son híbridas tanto en términos antropológicos como, según ha señalado Bhabha, lingüístico-lacaniano, debido a la falta de unidad y fijeza de sus signos.¹⁰ Todas se “roban” siempre unas

6. Gerardo Mosquera. “El arte latinoamericano deja de serlo”, en *ARCO Latino*, Madrid, 1996, pp. 7-10.

7. Oswald de Andrade. “Manifiesto antropófago”, en *Revista de Antropofagia*, Sao Paulo, año 1, N° 1, mayo de 1928.

8. Homi K. Bhabha, “Of Mimicry and Men. The Ambivalence of Colonial Discourse”, en *October*, Nueva York, N° 28, 1984, pp. 125-133.

9. Fernando Ortiz. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, La Habana, 1940 (publicado en inglés en Nueva York por Alfred Knopf en 1947). Este neologismo fue saludado por Bronislaw Malinowski en su prólogo al libro de Ortiz, y por Melville J. Herskovits en *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, Nueva York, Alfred Knopf, 1948, aunque no fue adoptado debido a lo instalado que estaba el vocablo “aculturación” en el lenguaje de la antropología. El término disfruta hoy un uso generalizado en castellano, y está entrando tardíamente al inglés por vía de los *cultural studies*, tomado de Ángel Rama, *Transculturación narrativa y novela latinoamericana*, México DF, 1982.

10. Homi K. Bhabha. “Cultural Diversity and Cultural Differences” (1988), en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (editors), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, pp. 207-209.

a otras, sea desde situaciones de dominio o de subordinación. La apropiación cultural no es un fenómeno pasivo. Los receptores siempre remodelan los elementos que incautan de acuerdo con sus propios patrones culturales,¹¹ aun cuando se encuentren sometidos bajo estrictas condiciones de dominio. Sus incorporaciones a menudo no son “correctas”, pues lo que interesa es la productividad del elemento tomado para los fines de quien lo apropia, no la reproducción de su uso en el medio de origen. Tales incorrecciones suelen estar en la base de la eficacia cultural de la apropiación, y a menudo abren un proceso de originalidad. Por eso el crítico brasileño Paulo Emilio Sales Gómez, refiriéndose a la voluntad cosmopolita de los artistas de Brasil, con sus ojos puestos en la *mainstream* de los grandes centros del arte y desinteresados de la cultura popular, decía que su suerte era que copiaban mal,¹² pues lo valioso en ellos es aquello que los personaliza dentro de un lenguaje internacional hablado con acento extranjero.

Si bien la apropiación es un proceso siempre presente en toda relación entre culturas, resulta más crítica en condiciones de subalternidad y poscolonialismo, cuando hay que lidiar de entrada con una cultura impuesta desde el poder. En este sentido, se ha llegado a afirmar que las periferias, debido a su ubicación en los mapas del poder económico, político, cultural y simbólico, han desarrollado una “cultura de la resignificación”¹³ de los repertorios impuestos por los centros. Es una estrategia transgresora desde posiciones de dependencia. Además de confiscar para uso propio, funciona cuestionando los cánones y la autoridad de los pa-

radigmas centrales. No se trata solo de un desmontaje de las totalizaciones en el espíritu posmoderno, pues conlleva además la deconstrucción antieurocéntrica de la autorreferencia de los modelos dominantes¹⁴ y, más allá, de todo modelo cultural.

No obstante, es necesario romper con la visión demasiado afirmativa que implican tanto la antropofagia como la transculturación y otras nociones basadas en la apropiación. Siguiendo la metáfora de la antropofagia, es necesario subrayar la batalla digestiva que la relación que aquella plantea lleva implícita: a veces las consecuencias son la adicción, el estreñimiento o, peor aun, la diarrea. Según ha advertido Buarque de Hollanda, la antropofagia puede estereotipar un problemático concepto de una identidad nacional carnavalizante que siempre procesa en su beneficio todo lo que “no es suyo”.¹⁵ Hay que estar alerta frente a las dificultades de semejante programa pre-posmoderno, pues no se lleva adelante en un terreno neutral sino sometido, con una praxis que asume tácitamente las contradicciones de la dependencia. Hay que tener en cuenta también si el grado de transformación que experimenta el devorador al incorporar la cultura dominante apropiada no lo subsume dentro de ésta.

Con respecto a la transculturación, el propio Ángel Rama había señalado ya hace tiempo que la noción “no atiende suficientemente a los criterios de selectividad y a los de invención”.¹⁶ De este modo, deja fuera las transformaciones culturales neológicas y las creaciones en respuesta a los nuevos y diferentes medios y situaciones históricas en los que las culturas transcontextualizadas tienen que desenvolverse.

11. R. H. Lowie. *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nueva York, 1940.

12. Citado por Ana Maria de Moraes Belluzzo en conversación con el autor.

13. Nelly Richard. “Latinoamérica y la posmodernidad: la crisis de los originales y la revancha de la copia”, en su *La estratificación de los márgenes*, Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor, 1989, p. 55.

14. Nelly Richard. “Latinoamérica y la posmodernidad”, en *Revista de Crítica Cultural*, Santiago de Chile, N°. 3, abril de 1991, p. 18.

15. Heloísa Buarque de Hollanda. “Feminism: Constructing Identity and the Cultural Condition”, en Noreen Tomassi, Mary Jane Jacob e Ivo Mesquita (editores): *American Visions. Artistic and Cultural Identity in the Western Hemisphere*, Nueva York, 1994, p. 129.

16. Ángel Rama, *ibidem*, p. 38.

Antropofagia, transculturación y, en general, apropiación y resignificación se relacionan con otro grupo de nociones propuestas desde la modernidad para caracterizar las dinámicas culturales en América Latina, y que hasta han llegado a ser estereotipadas como rasgos-síntesis de la identidad latinoamericana: mestizaje, sincretismo e hibridación. Al igual que la apropiación, estas nociones responden a procesos muy relevantes en la interacción cultural de un ámbito tan complejamente diverso como América Latina, y han demostrado ser muy productivas para analizar la cultura del continente y sus procesos. No obstante, resulta problemático usarlas como divisas generalizadoras para particularizar a América Latina o el orbe poscolonial, pues, en realidad, no hay cultura que no sea híbrida. Esto no quiere decir que no posean una utilidad particular para analizar la cultura poscolonial, ya que debido a la vasta envergadura de las diferencias, asimetrías, contrastes y situaciones de poder involucradas en su formación en términos de etnia, cultura, raza y clase, los procesos de hibridación fueron especialmente importantes allí.

Ahora bien, un problema con las nociones basadas en la síntesis es que desdibujan los desbalances y tienden a borrar los conflictos. Peor: pueden ser usadas para crear la imagen de una fusión equitativa y armónica, disfrazando no solo las diferencias, sino las contradicciones y flagrantes desigualdades bajo el mito de una nación integrada, omniparticipativa, como tan a las claras se observa en México. Salah Hassan ha señalado cómo Fidel Castro, ante la pregunta por la ausencia de personas de raza negra en la estructura del poder en Cuba, o su presencia en calidad de *tokens* sin mayor ejecutividad, respondió una vez: “aquí todos somos negros”.¹⁷ Si bien la respuesta es cierta en tér-

minos culturales, no lo es en términos de racismo, diferencia y poder, usando la socorrida noción de mestizaje cultural para eludir la discusión del problema racial en Cuba.

Otra dificultad es que el modelo de la hibridación lleva a pensar los procesos interculturales a través de una operación de tipo matemático, mediante división y suma de elementos, cuyo resultado es un *tertium quid* fruto de la mezcla. Este tipo de modelos oscurece la creación cultural propia que no es necesariamente consecuencia de la amalgama, sino de la invención o del uso específico, diferente, de elementos no hibridados. Por otra parte, tiende a asumir todos los componentes culturales como abiertos a la mezcla, dejando de considerar aquellos que no se disuelven, y la resistencia a la hibridación fruto de asimetrías difíciles de compatibilizar. Más importante: Wilson Harris ha indicado que en toda asimilación de contrarios siempre queda un “vacío” que impide una síntesis plena,¹⁸ creando lo que Bhabha ha llamado un “Tercer Espacio” donde las culturas pueden encontrarse en sus diferencias.¹⁹

La cooptación amenaza a toda acción cultural basada en el sincretismo, a pesar de que este, en menor o mayor grado, ha sido siempre una vía de resistencia y afirmación para los subalternos. La dificultad radica en que la fusión suele ocurrir en dirección al componente central o más poderoso, en una operación que simultáneamente contesta y reinscribe su autoridad. Néstor García Canclini ha señalado que el concepto de hibridación “no es sinónimo de fusión sin contradicciones, sino que puede ayudar a dar cuenta de formas particulares de conflicto generadas en la interculturalidad reciente en medio de la decadencia de proyectos nacionales de modernización en América Latina”.²⁰

17. Testimonio de Salah Hassan en respuesta a una pregunta del público tras su ponencia en el simposio internacional *Where Art Worlds Meet: Multiple Modernities and the Global Salon*, organizado por la Bienal de Venecia y el Instituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti en el Palazzo Cavalli Franchetti, Venecia, 11 de diciembre de 2005.

18. Wilson Harris. *Tradition, the Writer and Society*, Londres y Puerto de España, New Beacon, 1973, pp. 60-63.

19. Bhabha. “Cultural Diversity and Cultural Differences”, *op. cit.*, pp. 208-209.

20. Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, DF, Editorial Grijalbo, 2001, p. II.

Otro problema es que los sujetos subalternos apropiadores reinscriben el modelo occidental del sujeto soberano de la Ilustración y la modernidad, sin que se discuta la falacia de estos sujetos centrados y, más aún, en qué medida los sujetos subalternos son ellos mismos un efecto del poder dominante y sus discursos. No quiere decir que se niegue su capacidad de acción, que los paradigmas apropiadores ponen en primera línea en un giro muy valioso en términos epistemológicos y políticos. Pero esta capacidad tampoco puede sobredimensionarse como una figura acomodaticia que resuelve los problemas de la subalternidad cultural por medio de una sencilla reversión. Es preciso transparentar la constitución de los sujetos subalternos y sus acciones, y analizar la apropiación de un modo más complejamente ambivalente.

Hoy parece más plausible ver el entramado del poder y las diferencias dentro de una relación dialógica, donde la cultura impuesta pueda sentirse como “propia-ajena”, según decía Mijail Bajtín hablando del plurilingüismo literario,²¹ es decir, asimilando lo extranjero como propio. Los elementos culturales hegemónicos no solo se imponen, también se asumen,²² confrontando el esquema de poder mediante la confiscación de los instrumentos de dominación, y a la vez mutando de forma ambivalente al sujeto apropiador hacia lo apropiado, sus sentidos y discursos.

Más allá de estas interpretaciones de los procesos culturales, persiste un problema quizá más arduo: el flujo no puede quedar siempre en la misma dirección Norte-Sur, según dicta la estructura de poder. No importa cuán plausibles sean las estrategias apropiadoras, implican una acción de rebote que reproduce aquella estructura hegemónica aunque la contesten. Es necesario también invertir la corriente. No por establecer una “repetición en la ruptura”, según

diría Gayatri Spivak, que mantendría los antagonismos bipolares, sino para pluralizar dentro de una participación activa múltiple, enriqueciendo la circulación internacional. Puede apreciarse que no hablo de un pluralismo neutral, “multiculturalista”, donde las diferencias permanecen neutralizadas dentro de una suerte de bantustanes, relativizadas en relación con las culturas hegemónicas, ni tampoco en calidad de un surtido de opciones disponibles, intercambiables, listas para ser consumidas. Me refiero a una pluralidad como toma de acción internacional por una diversidad de sujetos culturales, quienes, al actuar desde sus propias agendas, diversifican productivamente, para todos, la dinámica cultural.

Condicionados por toda esta constelación de procesos y situaciones, hoy se están produciendo reajustes en las ecuaciones entre arte, cultura e internacionalización. En un proceso lleno de contradicciones, el salto geométrico en la práctica y la circulación del arte contemporáneo por todos lados está empezando a transformar el *statu quo*. El viejo paradigma de la antropofagia y las estrategias culturales de la apropiación y del sincretismo están siendo reemplazados cada vez más por una nueva noción, que podríamos llamar el paradigma del “*desde aquí*”. En lugar de apropiar y refuncionalizar de modo crítico la cultura internacional impuesta, transformándola en beneficio propio, los artistas están *haciendo* activamente esa metacultura en primera instancia, sin complejos, desde sus propios imaginarios y perspectivas. Esta transformación epistemológica en la base de los discursos artísticos consiste en el cambio de una operación de incorporación creativa (teorizada por la apropiación) a otra de construcción internacional directa *desde* una variedad de sujetos, experiencias y culturas.

21. Mijail M. Bajtín. “De la prehistoria de la palabra de la novela”, en sus *Problemas literarios y estéticos*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1986, pp. 490-491. Sobre toda la cuestión ver Gerardo Mosquera. *Global Islands*, en Okwui Enwezor, Carlos Basualdo, Ute Meta Bauer, Susanne Ghez, Sarat Maharaj, Mark Nash y Octavio Zaya (editores), *Créolité and Creolization. Documenta 11_Platform 3*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz Publishers, 2003, pp. 87-92.

22. Ticio Escobar. *El mito del arte y el mito del pueblo*, Asunción, 1987, p. 76.

En general, la obra de muchos artistas de hoy, más que nombrar, describir, analizar, expresar o construir contextos, es hecha *desde* sus contextos en términos internacionales. El contexto deja así de ser un *locus* “cerrado”, relacionado con un concepto reductor de lo local, para proyectarse como un espacio desde donde se construye naturalmente la cultura internacional. Esta cultura no se articula a manera de un mosaico de diferencias explícitas en diálogo dentro de un marco que las reúne y proyecta, sino como modo específico de recrear un *set* de códigos y metodologías establecidos hegemónicamente en forma de metacultura global. Es decir, la globalización cultural configura multilateralmente una codificación internacional, no una estructura multifacética de celdillas diferenciadas. Aquella codificación actúa como un “inglés” que permite la comunicación y que es forzado, descalabrado, reinventado por una diversidad de nuevos sujetos que acceden a redes internacionales en franca expansión. Muchos artistas trabajan, como decían Gilles Deleuze y Félix Guattari acerca de la “literatura menor”, “encontrando su propio punto de subdesarrollo, su propio *patois*, su propio tercer mundo, su propio desierto”,²³ dentro del lenguaje “mayor”.

La diferencia es construida en forma creciente a través de modos específicos plurales de crear los textos artísticos dentro de un conjunto de lenguajes y prácticas internacionales que se va transformando en el proceso, y no por el expediente de representar elementos culturales o históricos característicos de contextos particulares. Es decir, radica más en la acción que en la representación. Esta inclinación abre una perspectiva diferente que confronta el cliché de un arte “universal” en los centros, expresiones derivativas en las periferias, y un múltiple, “auténtico” ámbito de la “otredad” en la cultura tradicional.

Los artistas están cada vez menos interesados en mostrar sus pasaportes. Y si lo estuviesen, sus galeristas probablemente los conminarían a no declarar referencias locales que podrían afectar sus potencialidades a escala global. Como ha dicho Kobena Mercer, “la diversidad es más visible que nunca antes, pero la regla no hablada es no proclamarla”.²⁴ Esto no significa que no puedan reconocerse ciertos rasgos comunes a algunos países o áreas. Lo crucial es que estas identidades comienzan a manifestarse más por sus rasgos como práctica artística que por su empleo de elementos identificativos tomados del folclore, la religión, el ambiente físico o la historia. Así, hay prácticas artísticas identificables más por la manera de hacer sus textos que de proyectar sus contextos. Podemos reconocer una instalación hecha por un artista brasileño no porque se base en el *candomblé*, sino por la manera específica, procedente del *neconcretismo*, de trabajar su morfología, y por su intimidad única con el material.

“Caminar con el diablo” es una estrategia plausible en el mundo globalizado, poscolonial, post-guerra fría y pre-chino-céntrico de hoy. Naturalmente, no se trata de una marcha sin obstáculos, y muchos retos y contradicciones permanecen. Más importantes que la internacionalización cuantitativa resultan los alcances cualitativos de la nueva situación: cuánto están contribuyendo los artistas, críticos y curadores a transformar la situación hegemónica y restrictiva anterior hacia una pluralidad activa, en vez de ser digeridos por ella. Un pluralismo abstracto o controlado, como vemos en algunas bienales y otras exposiciones “globales”, puede tejer un laberinto de indeterminación que confina las posibilidades de una diversificación real, activa.

Si bien el arte se enriquece debido a la participación de artistas de todo el mundo que cir-

23. Gilles Deleuze y Félix Guattari. “What is a Minor Literature?”, en Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha y Cornel West (editores): *Out There. Marginalization and Contemporary Cultures*, The New Museum of Contemporary Art y MIT Press, Nueva York, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1990, p. 61.

24. Kobena Mercer: “Intermezzo Worlds”, en *Art Journal*, Nueva York, vol. 57, no.4, invierno de 1998, p. 43.

culan y ejercen influencia en el plano internacional, por otro lado se simplifica, al tener que expresarse todos ellos en una *lingua franca* construida y establecida hegemónicamente. Ahora bien, la activa construcción diversificada del arte contemporáneo y su lenguaje internacional por una multitud de sujetos desde sus “extranjerías” supone no sólo una apropiación de ese lenguaje, sino su transformación desde divergencias en la convergencia. El lenguaje se pluraliza así dentro de sí mismo, aun cuando se encuentre ampliamente instituido por las orientaciones de la *mainstream*. Ahora bien, mientras este proceso ocurre, las manifestaciones artísticas que no hablan los códigos prevaletentes quedan excluidas más allá de sus contextos, marginadas en circuitos y mercados gueto.

Los paradigmas apropiadores reproducían la situación de dominio al depender de una cultura impuesta: el canibal sólo es tal si tiene a alguien a quien devorar. El paradigma del “desde aquí”, si bien no indica una emancipación y confirma la autoridad hegemónica, simultáneamente ha mutado el ping-pong de oposiciones y apropiaciones y la extranjería del sujeto subalterno hacia una nueva biología artístico-cultural donde éste está dentro de la producción central *desde fuera*.

La cultura en América Latina ha padecido una neurosis de la identidad que no está curada por completo, y de la que este texto mismo forma parte, así sea por oposición. No obstante, ya a fines de los años 70 Frederico Morais vinculaba nuestra obsesión identitaria con el colonialismo, y sugería una idea “plural, diversa, multifacética” del Continente²⁵, fruto de su multiplicidad de origen. Aún las nociones mismas de América Latina e Iberoamérica siempre han sido muy problemáticas. Sin em-

bargo, la idea de América Latina no se niega aún hoy día, según hacen algunos intelectuales africanos con la noción de África, considerada una invención colonial.²⁶ La autoconciencia de pertenecer a una entidad histórico-cultural mal llamada América Latina se mantiene, pero problematizándola. No obstante, el “*What is Africa?*” de Mudimbe²⁷ aumenta cada día su vigencia transferido a nuestro ámbito: ¿qué es América Latina? Entre otras cosas, una invención que podemos reinventar. Ahora tenemos a asumirnos un poco más en el fragmento, la yuxtaposición y el *collage*, aceptando nuestra diversidad y aún nuestras contradicciones. El peligro es acuñar, frente a las totalizaciones modernistas, un cliché postmoderno de América Latina como reino de la heterogeneidad total²⁸.

Ahora bien, a pesar de la diversidad de América Latina, y de la tendencia a la balcanización en su historia, las afinidades geográficas, históricas, económicas, culturales, lingüísticas y religiosas que constituyeron la región, y su ambivalente posicionamiento ante occidente, han hecho que continuemos identificándonos como latinoamericanos. Se trata de una conciencia real que puede conducirnos tanto a la solidaridad como al provincianismo.

Durante los años 80 y parte de los 90 se pedía con frecuencia al arte de América Latina manifestar explícitamente su diferencia o satisfacer expectativas de exotismo. Con frecuencia no se miraban las obras: se pedían de entrada sus pasaportes, y se revisaban los equipajes ante la sospecha de algún contrabando desde Nueva York, Londres o Berlín. Como resultado, algunos artistas se inclinaron a otrizarse ellos mismos, en un paradójico autoexotismo. Esta situación fue motivada tam-

25. Frederico Morais: *Las Artes Plásticas en la América Latina: del Trance a lo Transitorio*, La Habana, 1990, pp. 4-5. Primera edición 1979.

26. Olu Oguibe: “In the ‘Heart of Darkness’”, Third Text, Londres, n. 23, verano de 1993, pp. 3-8.

27. V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1988.

28. Ver Mónica Amor: “Cartographies: Exploring the Limitations of a Curatorial Paradigm”, en Gerardo Mosquera (antólogo): *Beyond the Fantastic. Contemporary Art Criticism from Latin America*, Institute of International Visual Arts, Londres, MIT Press, Cambridge, 1995.

bién por mitologías nacionalistas que expresaban un culto tradicional a “las raíces”, y por la idealización romántica de convenciones acerca de la historia y los valores de la nación.

Cuando en un viejo texto de 1996 decía que el arte latinoamericano estaba dejando de serlo,²⁹ me refería a dos procesos que observaba en el continente. Por un lado, la superación de la neurosis de la identidad entre los artistas, críticos y curadores. Por otro, el arte latinoamericano comienza a apreciarse en cuanto arte sin apellidos. En vez de exigírsele declarar el contexto, se le reconoce cada vez más como participante en una práctica general, que no tiene por necesidad que exponer el contexto, y que en ocasiones refiere al arte mismo. Así, los artistas de América Latina, como los de África o Asia, están exhibiendo, publicando y ejerciendo influencia fuera de los circuitos *ghetto*.

Hoy los artistas tienden más a participar “desde aquí” en las dinámicas de un “lenguaje artístico internacional”, expandiendo su capacidad para significar de modo denso y refinado con vistas a lidiar con las complejidades de sociedades y culturas donde la multiplicidad,

la hibridación, los contrastes y el caos han introducido contradicciones al mismo tiempo que sutilezas. Los artistas, más que representar los contextos, construyen sus obras *desde* ellos. Las identidades y los ambientes físicos, culturales y sociales son ahora más operados que mostrados, contradiciendo las expectativas de exotismo. Suelen ser identidades y contextos concurrentes en la construcción del metalenguaje artístico “internacional” y en la discusión de temas contemporáneos “globales”. Sus intervenciones introducen diferencias anti-homonegeizantes que construyen lo global desde posiciones de diferencia, subrayando la emergencia de nuevos sujetos culturales en la arena internacional.

¿Ha sido útil el Diablo? O, ¿habremos vendido nuestras almas? Cualquiera sea la respuesta, el arte de todo el orbe ha salido fuera de la “otredad” del gueto de los circuitos y mercados específicos gracias a la galopante expansión en la circulación internacional del arte así como a la inclinación de los artistas hacia prácticas y proyecciones por completo internacionales. Quizás el Diablo seamos ahora nosotros.

29. Gerardo Mosquera: “El arte latinoamericano deja de serlo”, ARCO Latino, Madrid, 1996, pp. 7-10.

Viajes culturales, modernidades y anacronismos

Uno de los aspectos más cautivantes del presente es el imaginario que genera sobre sus posibles desarrollos. La tecnología impacta en el campo de la cultura permitiendo pensar en nuevos formatos el pasado y el presente. Pero, sobre todo, permite anticipar las potencialidades y los límites del futuro. Las artes visuales, en términos muy generales, condensan en imágenes particulares las tramas complejas del tiempo, de los contextos precisos o de las concepciones temporales. Imágenes únicas (una pintura, una escultura) o, como sobre todo en las dos últimas décadas propuso el arte más contemporáneo, compuestas de fragmentos, en el cruce de las disciplinas, editadas desde una actividad de posproducción. La unión del montaje, de la actuación, del arte con la vida, ha permitido, por ejemplo, que un artista conciba su exposición en una galería como una cena que él mismo realiza, durante la inauguración, para sus invitados (Rirkrit Tiravanija). Nos referimos a los ejemplos más contemporáneos sobre lo que se ha denominado “desmaterialización del objeto artístico”. Es decir, la disolución de ese objeto único en múltiples materiales y acciones que se exponen en tiempo presente. Una obra de arte ya no puede definirse por su material (el óleo, la acuarela, el mármol o el bronce) sino por las zonas de tránsito, intermedias, entre la acumulación de materiales e incluso de lenguajes artísticos diferentes (el video, la poesía, la escultura, la pintura). A esta idea general se suman los desarrollos de la tecnología. Una obra puede suceder en un lugar en particular, pero puede ser transmitida en

tiempo real en todo el universo conectado a la red. El aceleramiento con el que se han introducido estas novedades en los últimos veinte años impacta en la forma de pensar las producciones artísticas. Si todo este cambio se ha compactado en tan poco tiempo, qué no puede suceder en el futuro inmediato. La tecnología disponible permite afirmar que la información a la que hoy accedemos se multiplicará geométricamente en los próximos años.

Esta introducción quiere proponer algunas líneas para pensar la complejidad del tiempo desde las producciones del arte; detenerse sobre la estructura caleidoscópica que sus imágenes proponen. En esta se acumula una historia que puede pensarse desde los términos no lineales del arte. La lectura busca reflexionar sobre la forma en que las imágenes permiten pensar el tiempo histórico. Vamos a detenernos, simultáneamente, sobre un conjunto de producciones situadas en determinadas geografías. Nos interesa pensar la condición de las obras de arte en la tensión política y cultural de Latinoamérica. Considerar, por ejemplo, cómo en estas imágenes se negociaron agendas que remitían tanto al legado de la modernidad europea como a los desafíos que planteaba el nuevo mundo; la realidad cultural y política latinoamericana en la que esas imágenes adquirirían significado y se involucraban en un nuevo funcionamiento de la cultura. Me referiré a la complejidad temporal de las imágenes y a la tensión geopolítica que se genera al concebirlas desde determinado lugar, para funcionar en un contexto específico. Plantear, incluso, una inversión radical respecto

del flujo que siempre ha marcado la relación entre las metrópolis europeas y latinoamericanas. ¿Por qué no rearmar las tradicionales genealogías del arte leyendo la influencia latinoamericana –u otras influencias ‘periféricas’– en los espacios clasificados como centros?

Voy a detenerme, también, sobre la dinámica del viaje. No sólo de las personas, de los cuerpos, sino, sobre todo, de las ideas, de los conceptos, de los materiales culturales que, provenientes de una circunstancia particular, se convierten en cantera de nuevos conocimientos en una geografía o un tiempo distintos. Así, observaremos, el viaje modernista y el viaje global, que procesan la cultura de formas conectadas pero, al mismo tiempo, distintas. Este texto recorre distintos tiempos, distintas formas de elaborar desde la imagen la relación entre Europa y América, un proceso de compactación de sentidos inherente a las producciones artísticas capaces, en un solo acto o en una única imagen, de condensar distintas filigranas del pasado que se vuelven presente en cada exposición pública. Un cierto anacronismo que hace de ese tiempo pasado atrapado en la obra un dispositivo capaz de activar el presente. El recorrido se ordena en temas que proponen distintas formas de entrar y salir de estas ideas generales.

Antropofagia

Pocas imágenes resultan tan potentes como la de la deglución desde la cual la cultura brasileña elaboró su propia modernidad. El acto antropofágico desplegaba los mecanismos de una articulada comida que consistía no solo en atrapar y matar a la presa (ese otro, en este caso representado por la cultura dominante); es decir, metafóricamente, no sólo en el acto de violencia que puede iniciar el diálogo entre dos culturas, sino también el proceso de masticarlo, tragarlo, digerirlo y expulsarlo. La metáfora se volvía plenamente escatológica cuando Helio Oiticica la retomaba en su deslumbrante texto “Brasil diarrea”. Un acto nutritivo que procesaba la dinámica del contacto cultural con Europa, aquella cultura que la

brasileña devoraba y asimilaba, reteniendo sus nutrientes y desechando todo aquello que no sirviese a su propio crecimiento, a su propio desarrollo. Para la vanguardia brasileña un acto de canibalismo había servido como punto de partida de una nueva cronología. Así fechaba su extraordinario “Manifiesto antropofágico”, firmado por Oswald de Andrade en 1928, en el año 374 de la deglución del obispo Sardinha. Para la cultura brasileña este acto que Occidente catalogaba como barbarie era una fecha de iniciación y comienzo.

El momento fundante del modernismo brasileño no era ajeno a los dispositivos de la vanguardia europea, particularmente del futurismo. Había en él una metáfora iconoclasta que Marinetti volvía productiva y fundacional cuando proponía quemar los museos. Hacer temblar a las instituciones, comerse la cultura europea, las acciones compartían la idea de tabla rasa, de un nuevo comienzo. Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral (él autor del manifiesto textual, ella del manifiesto visual, ambos publicados conjuntamente, en un ejemplo único de alianza entre imagen y texto), habían viajado a Europa donde sostuvieron contactos estrechos con las nuevas vanguardias. Al mismo tiempo querían gestar una cultura brasileña, anclada en el dinámico escenario urbano de la gran ciudad de São Paulo. Un ámbito en el que la modernidad (los autos Ford, los viaductos) se mezclaba con el olor del café. Una urbe tropicalizada, en la que los postes de electricidad echaban raíces. *Abopurú antropofagia*, de Tarsila do Amaral (1928), compacta en una imagen una inscripción posible de la metáfora antropofágica. En esta obra la figura, desnuda, se ordena en una representación anamórfica. Sus anchos pies y los extensos dedos de la mano están sobredimensionados en tanto la figura se adelgaza hacia el rostro. Todo su poder proviene de la tierra, la desnudez es cultura. El texto de Oswald de Andrade refuerza esta idea de contacto, reacción y nuevo comienzo. “Tupí or not tupí, that is the question. / Contra la catequesis. Y contra la madre / de los Gracos. / Solo me interesa lo que no es mío. Ley del /

hombre. Ley del antropófago. (...) Antropofagia. La transformación permanente del / tabú en tótem.”

La formación del modernismo brasileño tiene aún otra complejidad. En 1924 Oswald de Andrade publica su manifiesto *Pau Brasil*. Aquí afirma al arte brasileño como un arte de exportación. El *Pau Brasil*, producto sobre el que se basó, en parte, el sistema colonial brasileño, un término de la explotación, subvertido en lema de una nueva exportación. Una dinámica que equipara la idea de negociación económica (de productos, de precios) a la de dinámica cultural. Una sentencia afirmativa respecto del valor de la cultura brasileña que remueve las ideas de periféricas, dependientes o epigonales que acompañan al relato de las vanguardias latinoamericanas, siempre contadas como desde un “después de” las vanguardias europeas, desde la idea de préstamo, adopción o importación.

El modernismo brasileño suscribe una narrativa distinta a aquella que señala la idea de modernidad europea. Un modelo en el que los movimientos artísticos se presentan como naturales, como si a cada transformación del lenguaje sucediese, lógicamente, aquella que introduce el movimiento siguiente. Una genealogía de las formas que podrían, en principio, continuarse en cualquier parte, pero que se generaron principalmente en París y desde allí se distribuyeron al mundo como producciones que provocarían obras secundarias. Mercados de copias más pequeñas, menos brillantes, disminuidamente originales. El modernismo antropofágico subvirtió estas representaciones. Ante la cultura europea, más que aprender, se impone devorar. Comer para elegir algunas cosas que alimenten un cuerpo distinto, capaz de seguir su propia vida. Urbano, moderno, concebido desde dispositivos inherentes a las vanguardias europeas (las ideas de corte, de nuevo comienzo), el modernismo brasileño agregó una operación nueva que la cultura europea no podía pensar en términos de civilización: más que aprender o continuar el legado de Occidente, devorarlo.

Abstracciones

La gran guerra europea y la posguerra marcaron la forma en la que se establecieron los diálogos culturales, las modalidades en las que se contactaron las formas de la cultura artística de Europa y de América. La travesía europea se pensaba en función de dos escenarios. Por un lado, aquél que configuraban las lecturas sobre Europa y su cultura antes de emprender el viaje. Se gestaba así una representación anticipada que guiaba los contactos europeos y la asimilación de lo que allí se veía. Pero en Europa, los latinoamericanos pensaban en sus propios contextos. La idea general era que desde esos nuevos materiales con los entraban en contacto, cuando volviesen a sus ciudades, incidirían en su cultura. La transformarían en términos de modernidad. Pero el traspaso no era, no podía ser horizontal. Eran determinadas personas, algunas redes, las que entraban en contacto. Por otra parte, cuando regresaban, las ciudades con las que se reencontraban no eran las mismas que recordaban desde Europa. No todo lo que habían conocido podía aplicarse a los nuevos contextos. Sin embargo, el viaje representaba una articulación central y poderosa en las modernidades previas a la guerra.

La guerra y el momento inmediatamente posterior establecieron un corte que impuso una dinámica cultural distinta. Para los jóvenes artistas que, como sucede en toda vanguardia, querían transformarlo todo, el viaje no era posible. En 1944 una revista unió a escritores y artistas de Buenos Aires, Brasil, Uruguay y Chile. *Arturo* era un frente que investigaba un programa abstracto. Ambiguo, todavía, pero que pronto adquiriría una radicalidad virulenta en Buenos Aires: desarrolló posturas enfrentadas, estalló en distintas formaciones, en distintos grupos que organizaron, incluso, revistas. Me interesa detenerme en la dinámica cultural que marcó este momento de la vanguardia latinoamericana.

Los abstractos argentinos (Tomás Maldonado, Gyula Kosice, Lidy Prati, Alfredo Hlito, entre muchos otros) se autorrepresentaban inmersos en el relato de la abstracción europea

previa a la guerra. Clarifiquemos brevemente sus dispositivos. La tradición del arte moderno se apoya sobre un argumento evolutivo de las formas. Los distintos movimientos del arte moderno, desde Courbet, en 1848, hasta la gran exposición *Abstracción-Creación*, de 1930, podrían entenderse como capítulos de una gran historia que llevó a las formas del arte hacia la autonomía respecto de la realidad, a la elaboración de un lenguaje que se justifica en el mundo interno de la obra y no a partir de su relación mimética con el mundo real. El punto de llegada hacia el que todo el arte parecía, desde esta perspectiva, determinado, era la abstracción. Nuestra hipótesis sostiene que los artistas concretos que a partir de 1945 tomaron visibilidad en Buenos Aires, organizaron sus acciones a partir de aquello que permitía pensar la modernidad europea y su particular circunstancia señalada por el orden de la guerra y la posguerra. La invasión de París por los alemanes, en 1940, representó también la idea de una cultura en peligro. La civilización estaba bajo la amenaza del nazismo y la barbarie. Los exilios forzados de intelectuales y artistas (principalmente a los Estados Unidos, pero también a México y Argentina) reforzaron la idea de que era en América donde podía continuarse la cultura europea. Si por un lado el sistema de la modernidad visual europea se basaba en un modelo evolutivo, y si el contexto en el que se desarrollaba estaba sitiado, imposibilitado, ambas líneas permiten pensar que para los artistas abstractos esa modernidad pudiese seguir, con todos sus componentes de innovación y radicalidad, en Buenos Aires. Desde esta ciudad, como desde muchas otras ciudades latinoamericanas, la modernidad europea se refundó en cada nuevo movimiento de vanguardia. No estaban, entonces, al margen de Europa, pero tampoco reproducían o copiaban sus repertorios con posterioridad. Ocupaban el lugar de continuadores de esas vanguardias que, por su esquema conceptual fundado en la idea de evolución del lenguaje, podía ser continuado en cualquier parte, no necesariamente en Europa.

A estas representaciones se agregan algunos elementos que provienen de ese contexto de emergencia marcado por la guerra y la posguerra. El viaje era imposible, las publicaciones no llegaban con la misma fluidez, los materiales que circulaban eran escasos. Estas circunstancias provocaron un efecto de lectura intensa de un conjunto de imágenes que circulaban entre el grupo de artistas vanguardistas y que se discutían con insistencia. Algunas obras de Mondrian o de Malevich fueron analizadas para extraer de ellas sus límites y las posibilidades de una inscripción nueva. Eran imágenes de las que estos artistas nunca habían visto los originales, porque no podían viajar y que conocían a partir de reproducciones que aplanaban sus texturas y diluían las pinceladas. Por eso no podían ver que lo que en una reproducción de Mondrian parece homogeneidad y planicie del color y la textura, es en verdad una acumulación de materia en la que se percibe con claridad el rastro del pincel. No puede verse que entre cada plano de color en el original existe un mundo, partículas mínimas de pigmentos superpuestos que dejan adivinar capas sucesivas de materia. Estas traducciones, del original a la copia, generaron formas de lectura y consecuencias que se elaboraron como poéticas de innovación. Desde el esquema de renovación que planteaba el orden sustitutivo de las vanguardias europeas estos artistas se vieron a sí mismos como la nueva vanguardia. Ellos no interpellaban solo al público de Buenos Aires, sino a los públicos del arte moderno del universo.

Lo que proponemos considera las condiciones materiales de una lectura históricamente situada. A esto podemos agregar los ámbitos de socialización o de interacción cultural en los que estos saberes se discutían. Fundamentalmente los bares y cafés, espacios privilegiados para la interacción de la cultura artística de Buenos Aires. Una cultura de reproducciones e ideas y de contactos específicos entre personas, de interacción de los cuerpos.

Como vanguardistas, ellos imaginaban sus obras proyectadas hacia el futuro. Ese tiempo se anticipaba como el del cumplimiento de la

integración de las artes visuales a la arquitectura y al desarrollo industrial, un arte volcado al diseño, involucrado con los aspectos funcionales de la cultura contemporánea. No una abstracción aislada en una torre de marfil, sino usada por el ciudadano moderno en los objetos cotidianos y en la nueva arquitectura. Un arte capaz de incidir, desde las formas, en la constitución de un individuo liberado de la carga de la ilusión y el simulacro al que llevaban las formas del realismo. Ciudadanos rodeados de formas verdaderas, nuevas, realidades en sí mismas y no reflejos de otras cosas. Esto es lo que estos artistas denominaron “arte concreto”.

Globalización

Desde los años noventa las formas de representar el futuro y de entender las relaciones culturales se han modificado intensamente. No podemos anticipar la magnitud de ese cambio, sus consecuencias futuras, o cómo evaluaremos su actual radicalidad en los tiempos venideros. Podemos, por el momento, describirlo. En el campo específico de las artes visuales se constata una circulación intensa de la información y una transformación de la dinámica del viaje y de la relación con los centros de la cultura, hasta los años ochenta del siglo XX ubicados en Europa y en los Estados Unidos. Si en los años sesenta los artistas argentinos retomaron el viaje a París y luego a Nueva York, para conocer allí el arte nuevo y también contribuir a fundarlo desde esos espacios centrales, hoy lo que caracteriza la circulación internacional del arte es su condición itinerante. Workshops de investigación artística y bienales constituyen las estaciones centrales de renovadas interacciones. Workshops o seminarios de trabajo que se realizan en distintas partes del mundo, reúnen a un grupo de artistas por un período acotado de tiempo y promueven la investigación y el diálogo. Estos ámbitos son visitados por curadores que inciden en las redes de visualización del arte. Es frecuente encontrar que la currícula de los artistas que participan en las más de doscientas bienales que se realizan en el mundo y en el gran evento de la Documenta

de Kassel, han participado en varios workshops. Los artistas ya no viajan necesariamente a una ciudad que funciona como centro de la renovación artística, visitan workshops y bienales que se realizan en los lugares más remotos del planeta. En este contexto, más que los países, se destacan las ciudades. Son artistas que viajan por distintas metrópolis, que tienen, incluso, talleres en distintos lugares, y que al mismo tiempo desarrollan proyectos específicos, generados desde instituciones que los invitan y financian sus propuestas de investigación y de realización. Así, un artista puede crear una obra para un contexto que no es el que corresponde a su origen. Francis Alÿs, un belga que vive en México, desarrolló un proyecto sobre la Patagonia a partir de una propuesta del Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires. Alÿs captó una imagen muy específica, muy local, sin tener más que un contacto episódico y libresco con las tradiciones y el paisaje argentino. Estos esquemas de producción quiebran los tradicionales discursos nacionales o las relaciones identitarias tradicionales.

A estas nuevas relaciones se suma aquella que introduce la información en red. El viaje de los cuerpos, el traslado, se ha vuelto, en un sentido, innecesario. Internet permite navegar exposiciones, entrevistas, catálogos, e incluso acceder a simposios, seminarios y conferencias en tiempo real. Durante el 2011 gran parte de las conferencias que se realizaron en el mundo del arte se transmitieron, grabaron y acumularon en los sitios de las instituciones museográficas y académicas, permitiendo volver a escucharlas. El universo de imágenes *on line* se incrementa día a día. Sin duda el contacto con la obra sigue siendo irremplazable, pero no sabemos, con certeza, por cuánto tiempo.

Las formas que estructuran el arte también han modificado sus articulaciones. Decíamos al comienzo de este ensayo que el arte más contemporáneo se organiza desde la edición. Una instalación yuxtapone objetos, sonido, video, comida, movimiento, dibujo, pintura, textos. Los materiales del arte son los tradicionales y todo aquello que proviene del mundo real. Ya

no podemos referirnos a un lenguaje de formas autónomas que se justifican a partir de su articulación interna. El mundo real, los objetos más refinados o aquellos más bajos, incluso escatológicos, pueden encontrarse en una sala de exhibición. El artista concibe el proyecto pero lo arma en el lugar, con materiales reunidos para la realización en el sitio en el que se montan las obras. Éstas ya no se transportan de un lugar a otro (se evitan los gastos del transporte y también los del seguro), se arman y se deshacen en el lugar en el que se presentaron por primera vez. Pienso, en tal sentido, en los múltiples proyectos que el chileno Alfredo Jaar realiza en distintos lugares del mundo, concebidos a partir de invitaciones específicas.

Las posibilidades de la edición y la posproducción también habilitan soportes productivos para la desarticulación crítica de relatos instituidos, de las imágenes que se integran a las narrativas del poder, de las representaciones de la nación. Esto es visible en la aproximación crítica e irónica que muchos artistas proponen para analizar la configuración de esos discursos cotidianamente celebrados por los manuales de escuela, los medios de comunicación y los poderes políticos. *Visión de la pintura occidental* (2002) de Fernando Bryce (artista nacido en Perú que vive entre Lima y Berlín) es un excelente ejemplo. Bryce reconstruye a partir de dibujos y reproducciones el Museo de Reproducciones Pictóricas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos una sofisticada crítica al programa de instituciones que transmitían el relato del arte moderno a partir de copias de las obras de los grandes museos. Bryce reproduce el patrimonio de este museo de copias de las obras consagradas por la tradición occidental y el archivo de documentos que explica cómo se conformó. Las copias enmarcadas de las obras y de los documentos, organizados sobre el muro con el formato de un registro enmar-

cado y de una exposición de pinturas en un Salón o en un museo de historia, reproducen el canon del arte de Occidente y sus estrategias de reproducción. Hacia mediados del siglo XX la Universidad de San Marcos no destinaba sus recursos a coleccionar arte peruano o arte del mundo, sino copias de las obras consagradas por los museos más celebrados. Mediante la tensión entre originales de documentos (las copias a mano de los documentos del archivo que realiza Bryce) y de copias de originales (la colección del museo de la Universidad de San Marcos), Bryce investiga una de las tantas formas y momentos que organizaron las tramas del poder de la cultura de Occidente. Mucho de lo que se produce en el arte contemporáneo se caracteriza por la construcción de archivos. En el caso de Bryce, la reproducción crítica permite traer al presente esas imágenes y esa historia para analizarlas desde el presente.

Las formas en las que se constituyen las tradiciones y las maneras en que se desarrollan como supervivencias son particularmente productivas en el caso de las imágenes artísticas. Los diálogos entre el pasado y el presente, las transformaciones que establecen las nuevas condiciones tecnológicas, la posibilidad de entender el arte contemporáneo como un gran escenario en el que se elaboran agendas críticas, son condiciones que las producciones artísticas realizan desde el poder específico de las imágenes: solas, comprensibles con un solo golpe de vista, ellas pueden ser expandidas en múltiples sentidos por la investigación y por los nuevos contextos en los que se sitúan. Desde esta perspectiva, las imágenes del arte permiten aproximarse a representaciones históricas y, al mismo tiempo, anacrónicas. En otras palabras, aquello a lo que Walter Benjamin aludía cuando escribía como epígrafe en su *Libro de los pasajes*: “Crear la historia con los propios detritus de la historia”.

Pintarás el mundo

¿Cuál es la tradición argentina? Creo que podemos contestar fácilmente y que no hay problema en esta pregunta. Creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, y creo también que tenemos derecho a esa tradición, mayor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación occidental.

JORGE LUIS BORGES, "El escritor argentino y la tradición".

En 2008, Gabriel Orozco fue invitado a la Escuela Nacional de Artes Plásticas de México para dar una charla. Para entonces, Orozco ya era una de las figuras más importantes del arte internacional. Faltaban dos años para que presentara su retrospectiva en el MOMA de Nueva York, el pináculo institucional más alto al que puede llegar un artista contemporáneo, pero ya contaba con exposiciones en espacios muy prestigiosos como la White Cube en Londres, el Reina Sofía en Madrid, el Hirshhorn Museum de Washington e innumerables bienales a lo ancho del globo. Críticos de la talla de Benjamin Buchloch e Yve-Alain Bois escribían textos sobre su trabajo, lo invitaban a dar conferencias en Harvard y Marian Goodman, la galería newyorkina, lo representaba desde hacía una década mientras colecciones privadas y públicas se llenaban con sus obras.

Orozco había estudiado en esa misma escuela de México a principios de los años 80 y había dictado cursos en ella luego, así que se lo notaba distendido y disfrutando la charla con los alumnos. En un momento, uno de ellos le preguntó cuál creía que era su responsabilidad con el arte mexicano. Y Orozco contestó rápido: ninguna. Después se rió, para alivianar un poco la respuesta, pero ni uno solo de los estudiantes entendió cuál era la broma porque, en realidad, no había ningún chiste. Orozco se negó sistemáticamente a exhibir en muestras que llevarán la palabra latinoamericano en su título. Como mexicano que vivió gran parte de su vida en el

exterior, era consciente de cómo el muralismo y el realismo mágico se habían convertido en cárceles lujosas para los artistas mexicanos y se negó a cargar en sus espaldas el peso de representar una identidad nacional o política.

El ingreso de Orozco a los circuitos internacionales de arte se produjo en la década del 90. Lo acompañó el artista de origen cubano Félix González Torres, que, así como Orozco dialogó con Duchamp, construyó su obra dentro de la tradición del minimalismo de cuño norteamericano. Los dos reclamaron, de alguna manera, integrarse dentro de la escena del arte contemporáneo no como latinoamericanos, sino como artistas. Para esos años, la figura de Frida Kahlo se había convertido en el referente central del arte latinoamericano en el exterior. Sacarse de encima el mote del origen latino significaba para esta nueva generación de artistas desprenderse también del exotismo, del paisaje exuberante, de la pintura de tintes surrealistas y oníricos y de la exposición biográfica de las obras de Kahlo, elementos que se habían desprendido del fanatismo por la artista para fijarse a cualquier arte que proviniese del Sur.

Minerva Cuevas, una artista mexicana que ha desarrollado obras en el exterior, se pregunta en una de ellas para qué necesitamos infierno si tenemos patria. Es que el arte latinoamericano, como categoría, es un problema. Quienes defienden el término, se ven en riesgo de asumir posturas deterministas, reducir las posibilidades de lectura de las

obras o replicar un eurocentrismo invertido, amén de olvidar que solo recientemente (y de manera incipiente) las relaciones entre los países latinoamericanos han empezado a fortalecerse. Quienes lo atacan parecen olvidar que detrás de cada obra hay una textura social que la influye, una tradición cultural en la que se inscribe y que su nivel de significación varía según las relaciones que establezca con instituciones dominantes.

A partir de los años 2000, una serie de instituciones se ocuparon de relevar y poner a la vista un conjunto de obras que examinaban los modernismos en América Latina. A través de documentos e investigación, exhibiciones y catálogos rechazaron la idea de “arte derivativo” que pesaba sobre el arte latinoamericano para proponerlo como una expresión original y propia. En exhibiciones recientes se está revisando la tradición de los conceptualismos políticos en Latinoamérica durante los años 60, revelando una trama densa de obras y artistas y tejiendo relaciones entre países latinoamericanos que permanecían ignoradas. Estos esfuerzos, que apuntan a revalorizar y estudiar proyectos, se constituyen como series importantes y rele-

vantes dentro de la historia del arte, y han servido para proponer una nueva visión, más compleja, del arte latinoamericano.

Así las cosas, la nueva generación de artistas latinoamericanos que participan del circuito internacional prefiere pensar sus obras como acciones que responden a situaciones específicas y, más que como artistas latinoamericanos, tienden a definirse como artistas que actúan en contextos latinoamericanos. La situación de vivir y trabajar en países de Latinoamérica aparece muchas veces como material de trabajo (allí están las ciudades desbordadas, la fragilidad institucional, las arquitecturas aberrantes y la sensibilidad para la ruina), y también aparecen tradiciones latinoamericanas, como el conceptualismo político, que se rescatan y se ponen en uso. Sin embargo, difícilmente alguno de estos artistas levantará bandera del arte latinoamericano y, puestos a contestar cuál es su responsabilidad frente a él, responderían como Orozco: ninguna.

No se trata de renegar de una tradición sino de una denominación que, al situar a lo latinoamericano en el lugar del Otro, se vuelve sospechosa.



Minerva Cuevas: activismo

(1975, México DF. Vive y trabaja en la misma ciudad.)

En 1998, durante una estancia en Nueva York, Minerva Cuevas reparó en unos extraños carteles colgados dentro de los vagones de subte. Decían “Cuidado si te quedas dormido”. Entonces, en su próximo viaje, como si se tratase de un servicio que la empresa obsequiaba, re-

partió entre los viajantes bolsitas con pastillas de caféina. En esa primera obra se cifraba el germen de su trabajo posterior, en el que infiltrarse en la lógica de las empresas, usarla y pervertirla serían elementos centrales.

Ese mismo año desarrolló su trabajo más conocido: *Mejor Vida Corp.* Se trata de una corporación ficticia, con sus logos, membretes, oficinas y página web, que ofrece servicios ridículos, gestos pequeños que pretenden alivianar

la vida de los personas en las ciudades. *Mejor Vida Corp.* distribuye tarjetas de estudiantes para acceder a descuentos, códigos de barras que se pueden imprimir y colocar sobre las compras que uno realiza en los supermercados para pagar menos, cartas de recomendación para solicitar empleo, etcétera

Minerva Cuevas ha llegado a decir que lo que ella hace no es arte, sino activismo. Y que sus presentaciones en las decenas de museos, galerías y bienales desde fines de los 90 no son exhibiciones sino formas de parasitar esos espacios y estirar un poco los límites del uso

← En página anterior:
*Minerva Cuevas. Etiqueta
que puede descargarse de
mejorvida.org.*

que se les puede dar. Allí están como referente de su trabajo las *Inserciones en circuitos ideológicos* que Cildo Meireles realizó entre 1968 y 1970, en las que el brasileño imprimía leyendas políticas sobre los billetes que circulaban en Brasil o sobre botellas de Coca Cola que luego eran devueltas y reutilizadas por la empresa y vueltas a comercializar. Pero si en las obras de Meireles lo que se lee por detrás es un gobierno autoritario y silenciador, varios de los trabajos de Cuevas intentan subsanar la caída del Estado Benefactor y sus efectos en el día a día.

Mario García Torres: un pasado para el futuro

(1975, Monclova, México.
Vive y trabaja en México DF.)

Una puñado de fotografías de pistas de aterrizaje en California, usadas durante la Segunda Guerra Mundial, que se presentan dentro de un libro como si se tratase de land art. La creación de un Museo en Sacramento, México, casi perdido en el desierto, sin patrimonio, que les propone a los artistas prestar obras en forma de proyectos o instrucciones para que sean realizadas por otros artistas o por cualquiera que visite el museo. Una serie de imágenes en las que se ven turistas junto a la torre de Pisa, todas fotografías tomadas por personas diferentes que muestran gente diferente en el mismo lugar actuando la misma foto: sostener la torre.

En una entrevista reciente, García Torres explicaba: "Me he esforzado para que en mi obra no haya un sello, en no crear un estilo". Su trabajo se desarrolla en diversos soportes y hace uso de procedimientos tan diferentes, que es imposible estar frente a una obra de él y decir "Es un García Torres". A primera vista, no hay nada que las relacione, a no ser por la insistente



referencia al arte conceptual desarrollado en la década del 70, la puesta elegante y ascética, la negación de la autoría y cierto aire entre irónico y jugueteo que aparece en sus proyectos.

García Torres ha investigado y continuado trabajos de artistas como Martin Kippenberger, Alighiero Boetti, John Baldessari, Robert Barry e, incluso, ha basado uno de sus videos en la famosa escena de *A Bande Aparte*, de Jean Luc Godard, donde los protagonistas corren por el Louvre intentando quebrar el récord de Jimmie Johnson, quien, según se dice en la película, lo recorrió en menos de diez minutos. Su trabajo se parece a veces al de un historiador de la microhistoria, buscando en los márgenes instantes perdidos que podrían haber cambiado el relato, secuencias paralelas que podrían haber sido centrales. Más allá de sus diferencias, García Torres descubre en estas obras potencialidades ocultas, pequeños momentos de revolución olvidados, que él rescata y recrea para que resuenen en el futuro.

Mario García Torres: Some Push Some Hold and Some Don't Even Know How to Take a Picture [Algunos empujan, algunos sostienen y algunos ni siquiera saben cómo sacar una foto], 2004. 24 diapositivas color (35 mm). Cortesía Proyectos Monclova, México.

Damián Ortega:
mirar antes de que explote

(México DF, 1967.

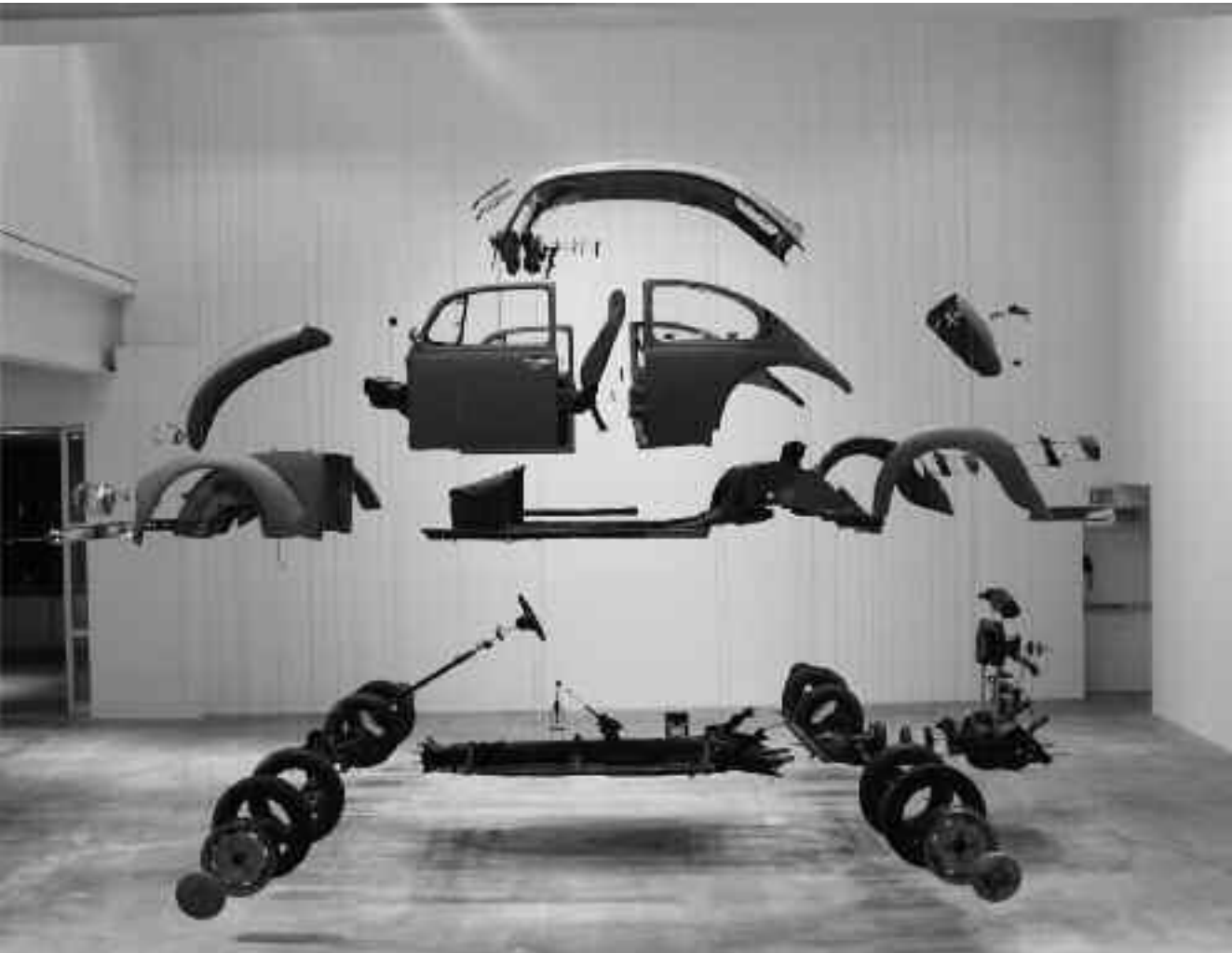
Vive y trabaja en Berlín y México DF.)

Con una primera mirada, las obras de Damián Ortega parecen trabajar en esa zona del pos-conceptualismo que traslada objetos cotidianos al museo y cita al conceptualismo histórico en clave irónica: una torre de tortitas de maíz, 120 botellas de Coca Cola deformadas de diferentes maneras, una serie de fotografías en donde se ve el pasto que crece entre las baldosas de la

ciudad. En ellas se asienta una profunda desilusión por la arquitectura moderna y la vida en las ciudades y una reflexión permanente sobre nuestros modos de percibir.

Para su obra *Skin*, por ejemplo, parte del plano de La Unidad Habitacional con el que Le Corbusier pensaba construir residencias dignas y baratas en Berlín. Impreso sobre cuero de vacas y cortado en tiras, el proyecto cuelga del techo como carne en un frigorífico. En 2009, en la Gladstone Gallery de Nueva York, presentó unas pilas de ladrillo, entre hieráticas y ruinosas; las obras hacían referencia a las

Damián Ortega: Cosmic Thing [Cosa cósmica], 2002. Acero inoxidable, cable, Beatle '83 y plexiglass. Medidas variables. Cortesía del artista y Galería Kurimanzutto, Ciudad de México.



construcciones endebles que pueblan México, viviendas rudimentarias hechas por los propios habitantes que enciman los ladrillos a un costado para futuras reformas.

Pero su obra más conocida es, sin duda, *Cosmic Thing*, un Beetle VW que Ortega desmembró, separando con cuidado puertas, ventanas, manijas, ruedas, etc. Sus fragmentos, ordenados como estarían en el auto en funcionamiento, colgaban desde el techo y producían una sensación de estallido congelado, una mezcla inquietante entre el derrumbe y la sistematicidad, como si hubiese encontrado el

momento exacto en el que todavía se puede reconocer el auto antes de que se convierta en piezas sin ninguna conexión.

En varias entrevistas, Ortega ha explicado que el Beetle, cuya fabricación se inició en la Alemana nazi, es uno de los automóviles más usados en México. Muchas veces, sus propietarios le realizan tantos arreglos que los automóviles terminan siendo un rejunte de partes de otros. En él, Ortega realiza sus operaciones fundamentales: construir y desarmar, desarmar y construir, que en sus trabajos cifran la manera de comprender el mundo.

Luciana Lamothe:

arquitectura es crimen

(1975, Mercedes, Provincia de Buenos Aires. Vive y trabaja en Buenos Aires.)

En Amsterdam, las casas suelen tener sobre la fachada unos ganchos que sirven para levantar los muebles hasta los pisos superiores. Invitada a participar de una exhibición en dicha ciudad, Lamothe reprodujo unos de esos garfios con una estructura de caños. Era una escultura, invisibilizada por su altura y por la presencia de cientos de ganchos similares en la ciudad, pero también era un arma. Cualquiera que pasase, podía tirar de sus hilos y quebrar así las vidrios del edificio.

Hace unos años, realizó acciones escultóricas en la calle. Entre el sabotaje y la preocupación infantil por entender cómo funcionan las cosas, desatornilló sillas en salas de espera hasta desarmarlas, colocó candados en puertas de negocios, aplicó removedor de pintura sobre rejas. En una de sus últimas exhibiciones presentó una escultura de caños, una especie de andamiaje con terminaciones punzantes. La pared de la sala estaba agujereada y en el piso se amontonaban restos de yeso, como si la escultura hubiese penetrado

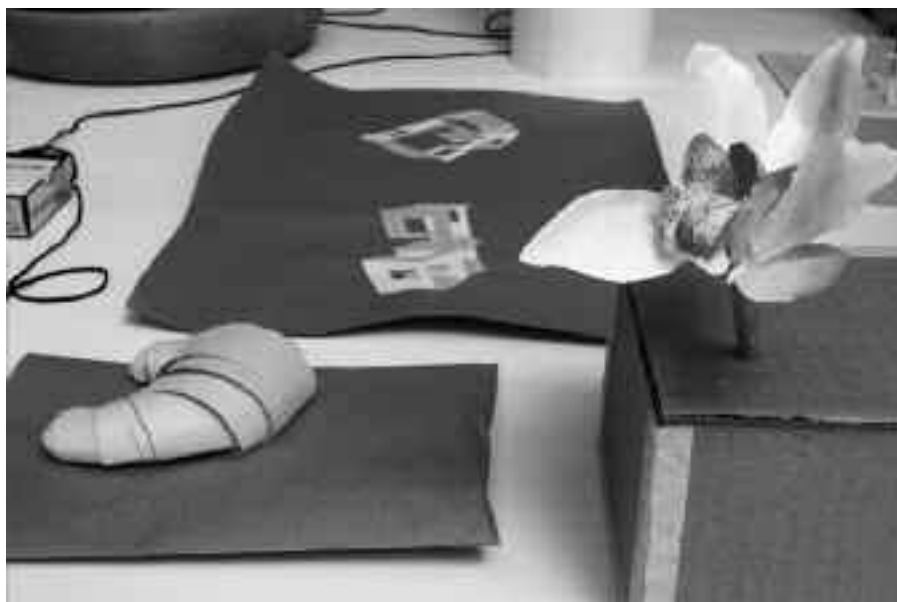
el muro. A través de los agujeritos podía verse la trastienda de la galería en donde transcurría la muestra.

Se podría decir que Luciana Lamothe es una escultora o que su trabajo se desarrolla en el medio de la escultura. Pero sería una aproximación errónea. Porque si bien en sus obras aparece la preocupación constructiva y el tra-

bajo con el material, sobre todo son acciones, configuraciones que actúan o invitan a actuar. Lejos de la escultura de tipo ilusionista, aquella que representa formas de la imaginación, las obras de Lamothe se constituyen como herramientas que tensionan la posibilidad de construir y destruir, son proyectos que parten de la arquitectura y la rechazan.



*Luciana Lamothe: Comprar, robar, matar, 2010.
Cortesía de la artista.*



Mateo López: Topografía anecdótica (detalle), 2007. Cortesía: Galería Casas Riegner. Fotógrafo: Oscar Monsalve.

Mateo López: en el país del espejo

(Bogotá, 1978. Vive y trabaja en Bogotá.)

Entre el flaneur y el artista viajero, en muchas de sus obras, Mateo López trabaja sobre la experiencia y la memoria. Su proyecto *Diarios de motocicleta* es una especie de cuaderno de bitácora en donde López anota, fotografía y dibuja un viaje por Colombia en moto. Se detiene y comenta un restaurante cerrado hace tiempo, copia el ticket de una lavandería, dibuja un paisaje de la ruta. El proyecto fue presentado como libro y como exposición: en sus dos formatos, el dibujo y la imagen fotográfica se transformaban en la única manera de apropiarse de la experiencia del viaje.

Pero más que la fotografía, es el dibujo la técnica que López ha elegido para desarrollar una estética purista, prolija, en donde incluso el error parece planificado. En el siglo XIX, la irrupción de la fotografía despidió a la copia y a la mimesis del conjunto de problemas al que se enfrentaban las artes plásticas. Y fue un alivio, porque entonces muchos artistas pudieron pensar el arte como un espacio de expresión.

López, en cambio, retoma el dibujo e incluso hace uso de técnicas antiquísimas, como la cámara lúcida, un aparato usado por los pintores en el siglo XIX (y quizás antes también) para copiar de manera más exacta la perspectiva.

En sus instalaciones, López es capaz de crear un mundo con papel y cartón. El trabajo con ese material le da a su obra un aire frágil e irreal, que comparte la racionalización de la maqueta y la ilusión de la escenografía. Una de sus primeras exhibiciones individuales, en 2006, consistió en instalar una réplica de atelier dentro de la sala de una galería. Quien entrase a la muestra podía verlo trabajar, así que los visitantes caminaban en silencio, para no molestarlo. Pero todo lo que lo rodeaba era falso, como en un teatro: unos paquetes de cigarrillo de cartón pintado, sus cajas de lapiceras rotring en el mismo material. Inclinado sobre la mesa, López dibujaba las cajas y herramientas sobre papeles que, colgados, daban forma a una exhibición paralela de dibujos. Puestos al lado de sus referentes, el dibujo se volvía enternecedor. Por su fragilidad, pero sobre todo por el empeño manual, por el error involuntario, por la imposibilidad de la copia.

Jorge Macchi:
el horizonte jamás será vertical

(Buenos Aires, 1963.

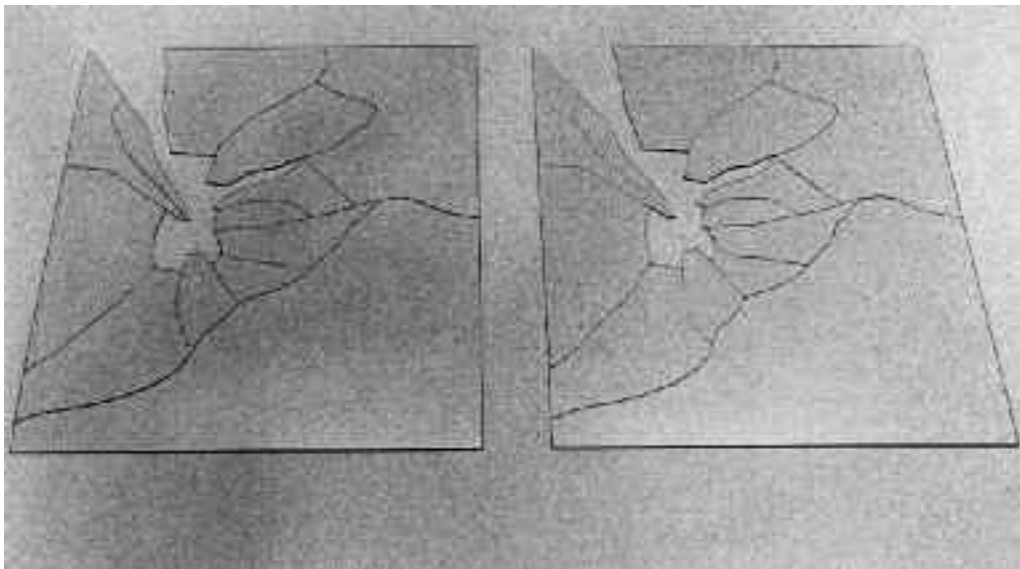
Vive y trabaja en Buenos Aires.)

Aunque rehúya las catalogaciones, Jorge Macchi ha sido presentado en varias ocasiones como uno de los exponentes más importantes del conceptualismo sensible, un término que nadie parece haber acuñado pero que se usa una y otra vez para dar cuenta de una ola de artistas que hacen uso de objetos cotidianos para crear un efecto íntimo y poético. Sus obras son la expansión de metáforas simples que se convierten en imágenes poderosas y evocativas.

Así, una hilera de clavos iluminados se transforma en un horizonte, o el quiebre idéntico de dos planchas de vidrio se lee como el mapa de una vida en su obra "Vidas paralelas". En una serie de fotografías de 2007, un fósforo nuevo se levanta altivo, y detrás de él, su sombra lo replica ya quemado. Otra de sus obras

consiste en un escalón que, escindido de la escalera, parece un ataúd olvidado en la sala. En los últimos años, la escala de su trabajo ha ido creciendo y desarrollándose hacia la instalación. En 2011, en el sótano de una galería, colocó una bombita de luz y construyó una estructura de madera para ocupar la oscuridad que proyectaba una columna, como si se tratase de la arquitectura de esa sombra.

Son situaciones imposibles, paradojas visuales que, sin embargo, forman parte de una gramática con la que Macchi logra activar objetos comunes, indiferentes, para volverlos insinuantes y extraños a través de operaciones mínimas. Una de sus últimas muestras se llamó "Anatomía de la melancolía". Es un título muy justo, porque hay pocos trabajos tan saturninos, tan tristes como las obras de Macchi. Detrás de sus imágenes certeras se despliega el azar del accidente, lo chiquito y frágil de nuestras vidas, la levedad del romance y el tiempo que transcurre inexorable.



*Jorge Macchi: Vidas paralelas, 1998. vidrio. dos placas de 60 x 80 cm.
Coleccion Fundacion Patricia Phelps de Cisneros, New York.*



*Ernesto Neto: Anthropodino, 2009. Vista de la instalación en Park Avenue Armory.
Fotografía: James Ewing.*

Ernesto Neto: el alma al cuerpo

(Río de Janeiro, 1964.

Vive y trabaja en Río de Janeiro.)

Como para los artistas del Renacimiento, la medida y la proporción para Ernesto Neto es el cuerpo humano. Sus obras, esculturas e instalaciones que se despligan en el espacio, piden siempre que el espectador las toque, las atraviese o las habite. Generalmente construidas con tejidos, las formas de sus obras, circulares, blandas, llenas y colgantes, remiten al mundo orgánico. Por su transparencia, a veces parecen crisálidas o estalactitas. Por sus formas, han sido comparadas con cavernas y con el interior de nuestros órganos. Sus texturas y aromas, centrales en el trabajo de Neto, apelan a la experiencia del cuerpo como otra

forma de exploración del mundo, como una manera del pensamiento.

Sus primeras obras, unas especies de almohadones de formas abstractas en donde los espectadores podían meter la cabeza, los brazos y las piernas, se leyeron como cuestionamientos a la tradición minimalista. Las telas eran productos sintéticos e industriales y las formas abstractas, pero demandaban una interacción que el minimalismo negaba. Quizá con mayor precisión, su trabajo puede concebirse como continuación de las propuestas del neoconcretismo brasileño, en el cual la obra desafiaba al espectador a involucrarse corporalmente con los trabajos y a formar parte de ellos. Era un arte libertario, realizado con materiales económicos y simples, que suponía crear obras en las que la autoridad pasase del artista al usuario. El espectador decidiría qué hacer con ellas y

se colocaba así en el centro de la creación artística.

Pero sobre todo, y cada vez más, las instalaciones colgantes de Neto, realizadas con crochet o con medias de nailon, invitan a pensar en una arquitectura alternativa. Sus obras rechazan los ángulos rectos y las estructuras geométricas y se ofrecen como un espacio propicio para otro tipo de relaciones, desligadas

de los paradigmas funcionales o productivos, más cercanas al juego, a la conversación y a la experimentación sensorial. Como las de pocos artistas, las obras de Neto logran ser divertidas sin recurrir al humor, porque lo que divierte en ellas no son solo sus formas espectaculares, sus dimensiones cada vez más grandiosas, sino lo que podemos hacer en ellas: caminar, trepar, oler, saltar, conversar, etcétera.

Eduardo Navarro: Art Chapel Center, 2008.



**Eduardo Navarro:
paisajes alterados**

(Buenos Aires, 1979.)

Vive y trabaja en Buenos Aires.)

Entre el humor y la investigación etnográfica, las obras de Eduardo Navarro tienen lugar en la intersección precisa entre dos universos sociales y sus convenciones. Así, en 2005, organizó una maratón antitabaco en los bosques de Palermo, en Buenos Aires. Difundió el evento, reprodujo el podio, las mesas para ano-

tarse y arengó al puñado de amigos y desprevenidos que se presentaron esa mañana en el parque y corrieron. En Alemania, en 2008, instaló sillas y atrio para armar una capilla que, al ser bendecida por un cura, se transformó en una capilla real en donde se podía dar misa, al mismo tiempo que funcionaba como obra dentro de una exposición.

Sus obras parecen emprendimientos sinceros, destinados al fracaso por ingenuos. En 2010, presentó en la Bienal de San Pablo “El dorado”, una pila de tierra y planos de las excavaciones que Navarro realizaba en el Amazonas en búsqueda de oro. Tres años antes, había invitado al mundo del arte a Once, el barrio en donde las baratijas chinas, ropa y tecnología de marcas truchas se amontonan y circulan frenéticamente, vendiéndose al por mayor o con cuentagotas entre el caos de gente que se apiña revolviendo productos y preguntando precios y descuentos. Navarro había instalado una pequeña y precaria industria de budines y los invitados podían pasar a ver cómo funcionaba la fábrica dentro de una galería en la calle Rivadavia.

Muy cerca y muy distantes de la crítica institucional, sus trabajos parecen esconder siempre una reflexión y una burla sobre el arte como sistema. Detrás de la maratón, puede escucharse la carcajada a la “carrera artística” (la mayoría de los que corrieron, eran, efectivamente artistas), la galería del Once (una calle techada en el barrio más fenicio de Buenos Aires) podría ser la versión brutal y sincera de la galería artística de los barrios altos, la búsqueda del metal precioso revisa la metáfora del artista como alquimista. Pero sería injusto con la obra de Navarro reducirla a esos términos. En sus trabajos, ficción, representación y realidad se contaminan de manera compleja e inestable, y su aproximación ingenua lo aleja de cualquier prédica o denuncia social. Navarro observa, reproduce y conecta situaciones sociales disímiles, en trabajos que él denomina “esculturas medio absurdas de la realidad”.



**Gabriel Orozco:
elogio a la eficiencia**

(Xalapa, Veracruz, 1962. Vive y trabaja en París, Nueva York y México.)

Se ha dicho que lo que caracteriza la obra de Gabriel Orozco es la eficiencia. Sus trabajos en general parten de objetos cotidianos, elementos que vemos todos los días sin reparar en ellos, y que, a partir de transformaciones ínfimas, son imantados por Orozco de una poesía sorprendente y eficaz. En *María, María, María...*, por ejemplo, toma una hoja de la guía telefónica y borra en ella todos los nombres, dejando solo aquel de su novia María. De repente, el mundo impersonal de la guía, que mezcla e iguala todos los nombres con indiferencia, se ha transformado en una carta de amor.

Se ha dicho también que la gran influencia de Orozco es Duchamp. Sus obras, que podrían ser descritas como *ready mades*, obligan siempre, sin embargo, a una lectura existencial. En 1997, dibujó con grafito un tablero de ajedrez sobre una calavera. Allí chocaban, de una manera siniestra, el *memento mori* con el arte abs-

tracto, la eternidad del arte con la finitud de lo humano, la precisión de la geometría contra el azar de la vida, la suavidad del grafito contra la dureza del hueso. Algunos años antes, había presentado una gran bola de plastilina que pesaba igual que Orozco. La pieza, llamada *Piedra que cede*, había sido arrastrada por las calles hasta las salas de exposición y mostraba en su superficie las marcas de ese trayecto.

Más que un cuerpo de obras, lo que propone Orozco es una forma de ver. Sus fotografías, una serie de imágenes que se preocupan de la calidad de la toma, documentan escenas banales pero de resonancia poética: un copo de espuma en la rejilla de la calle, un perro dormitando en las rocas, el reflejo del cielo sobre un charco de agua. Ese pasaje donde lo público se vuelve íntimo, donde lo ordinario colapsa ante lo mágico, es donde Orozco trabaja. Como pocos artistas, ha desarrollado una poética de lo que Duchamp llamaba “lo infraleve”, esa zona evanescente donde lo que acaba de pasar deja un recuerdo material, se sostiene por unos instantes y luego se diluye para siempre.



*Gabriel Orozco: Black Kites, 1997.
Cortesía del artista y Galería Kurimanzutto,
Ciudad de México.*



Doris Salcedo:
Plegarias inatendidas

(Bogotá, 1958.

Vive y trabaja en Bogotá.)

En 2007, Doris Salcedo realizó una intervención en el Turbine Hall de la Tate Modern en Londres. Era la primera latinoamericana invitada para exponer en ese espacio, donde ya habían realizado obras Louise Bourgeois, Anish Kapoor y Olafur Eliasson, entre otros. Salcedo cavó en el suelo de la Tate una enorme grieta, una suerte de herida que partía el piso como un terremoto y daba a la arquitectura un aire de ruina o catástrofe. La intervención se llamaba “Shibboleth” y hacía referencia a un pasaje del Antiguo Testamento, en donde una tribu reconoce a los extranjeros porque pronuncian diferente esa palabra y los asesinan.

La obra de Salcedo está atravesada desde siempre por la violencia política. Su trabajo se erige como monumentos privados que lidian con el dolor y la memoria de quienes quedan sobre los que ya no están. A mediados de los años 80, en su Colombia natal, Salcedo expuso *Atribiliarios*. Eran una serie de objetos, elementos cotidianos, usados por las víctimas de la guerrilla colombiana y los ejércitos estatales, que Salcedo

había recogido a partir de entrevistas y encuentros con sus familiares. Una pila de camisas planchadas eran atravesadas por hierros, una silla tapada con cemento, un mural de zapatos cubiertos por cuero: especie de altares que daban cuenta de la ausencia de sus propietarios, del velo de la memoria y la capacidad de cicatrizar.

Su lenguaje, escultórico, de dimensiones domésticas, dialoga con el minimalismo. En sus muestras, generalmente los elementos se repiten y se ordenan como cubos, columnas o grillas. Pero frente a la frialdad minimal, estos objetos son poderosos y expresivos, son reliquias que se repiten como una letanía o una plegaria. En una de sus últimas exposiciones, colocó en la sala una serie de mesas. Sobre ellas, desperdigó tierra y colocó otra mesa, invertida, arriba. Al entrar, se podía ver esta sala llena de muebles oscuros, que tenían el tamaño de ataúdes. Desde el polvo de entremedio, nacían unas briznas de pasto. Aunque Salcedo parta de situaciones específicas, datables, de la historia política, las referencias se diluyen en sus muestras. Difícilmente se pueden encontrar en ellas elementos documentales. En sus obras, la violencia y el dolor son elementos universales que acompañan al hombre en su historia, en su forma de relacionarse con los otros.

Philip Larratt-Smith

“El curador parece estar en la misma relación con el artista que el analista con el paciente”

Usted ha trabajado mucho con Louise Bourgeois, una artista muy influida por el psicoanálisis. ¿Cómo ve esta relación entre arte y psicoanálisis?

Se podría decir que ambos son sistemas de conocimientos y modos de mirar el mundo. Para algunos artistas, –y Louise Bourgeois es un ejemplo de ello– psicoanálisis y arte existen en un mismo continuum. Ambos son intentos de cura de uno mismo.

En el pasado, hubo épocas y geografías en las cuales el psicoanálisis fue una influencia fuerte en los artistas como, por ejemplo, el Surrealismo en París o el Modernismo en Brasil, en los años veinte. ¿Cómo le parece que influye ese tema hoy? ¿Es el psicoanálisis una clase de inspiración para los artistas en la actualidad? ¿Por qué?

Supongo que el uso y abuso de Lacan en círculos teóricos dan cuenta de la perdurable energía de las ideas psicoanalíticas, o al menos de su éxito, redactando las formulaciones freudianas en una jerga de teoría elevada. El auge del campo del psicoanálisis como fuerza motivante o sitio de exploración para artistas y producción de arte parece tener su final, si por psicoanálisis entendemos la diferenciada práctica clínica ligada a lo histórico desarrollada por Freud y sus seguidores. Pero la psicología del artista será siempre primordial ya que le da el poder de hacer objetos que tocan las emociones del espectador.

¿Qué clase de relación ha tenido con el psicoanálisis? ¿Cómo y por qué llegó al psicoanálisis?

Mi contacto con este campo ha sido principalmente a través de la lectura. Trabajar como archivista literario de Louise Bourgeois modeló mi pensamiento como curador y, como su obra tiene un fuerte carácter psicológico, ha sido inevitable comprometerme profundamente con el psicoanálisis.

¿Qué libros psicoanalíticos han influido de lleno en su trabajo?

Los estudios de casos de Sigmund Freud (aunque *Más allá del principio del Placer* y *El malestar en la cultura* fueron los textos claves para mi muestra *Bye*

* Traducida por Noemí Chena.

the analysis is a jip
is a trap
is a job
is a privilege
is a luxury
is a duty
is a duty towards myself
my husband my parents
my children my
is a shame
is a fare
is a love affair
is a rendez-vous
is a cat & mouse game
is a boat to drive
is an interment
is a joke
makes me powerless
makes me into a cop
is a bad dream
is my interest
is my field of study -
is more than can manage
makes me furious
is a bore
is a nuisance
is a pain in the neck

100-1129

Louise Bourgeois, c. 1958. Hoja suelta: 27,9 x 21,6 cm (LB-0127). Louise Bourgeois Archive, New York. © The Easton Foundation.

Bye American Pie), *Realidad y Juego* de D.W. Winnicott, los escritos de Melanie Klein. Estoy fascinado con el pensamiento de Wilhelm Reich.

Ha sido curador de muchas exposiciones en muchos países. ¿Qué piensa sobre las exposiciones de arte en América Latina? ¿Encuentra algunas corrientes particulares en el arte latinoamericano? ¿Algo que realmente se diferencie del arte en general?

Las muestras que yo hago en Argentina, Brasil o Colombia podrían ser exhibidas en cualquier lugar del mundo. Estoy interesado en lo que me mueve, en el misterio de la relación entre lo visual y la dimensión psicológica de la obra, lo cual opera en modos que no entiendo del todo, como la atracción hacia alguien.

Dicho esto, yo no soy ajeno al hecho de que las diferencias siguen existiendo entre, por ejemplo, Buenos Aires y Londres, y creo que realizar muestras que hagan una contribución original al discurso que rodea el trabajo de un artista o un grupo de artistas, es el único modo de nivelar el campo de juego.

Dudo en pronunciarme sobre arte latinoamericano porque no conozco la escena lo suficiente, aunque empezar a conocerla mejor es uno de los objetivos de trabajar en Buenos Aires. Sin embargo, pienso que la distinción entre arte latinoamericano y no latinoamericano –la insistencia en categorías geopolíticas en un momento que el mundo del arte se ha vuelto completamente internacional– es obsoleta y hasta contraproducente.

Este es un momento curioso. La globalización del mundo del arte ha roto aparentemente todas las barreras nacionales, y el conceptualismo es la *lingua franca*. La paradoja es que este lenguaje internacional ha tenido que tomar especificidades geopolíticas como un método de apuntalamiento a su relevancia. El significado total de la obra así producida deriva no solo del juego de ideas que fue el territorio original del arte conceptual sino también del atractivo indiscutible de la política de la identidad.

En su opinión, ¿qué podemos nosotros –analistas– aprender acerca del arte contemporáneo?

Einstein remarcó que obtuvo de Dostoievsky más que de ningún científico. Yo tiendo a coincidir con Freud en que los artistas en su trabajo expresan y revelan una parte de realidad que los psicoanalistas sólo aprenderían a describir con dificultad, después de larga observación, y como si fuera desde el exterior.

Usted ha vivido en Nueva York, ¿qué diferencias piensa que existen entre el psicoanálisis en Estados Unidos y el de los países latinoamericanos? ¿Tiene una opinión al respecto?

Es difícil para mí comentar esto sin incurrir en una gran simplificación, ya que solo ahora empecé a permanecer más tiempo en Buenos Aires y mi contacto con la comunidad psicoanalítica ha sido limitado. Sin embargo, es obvio que el psicoanálisis forma parte de la vida cultural de Buenos Aires. ¡Qué sorprendente es que el chofer del taxi que uno toma hable con fluidez sobre Lacan!

Encuentro fascinante descubrir que hay una fuerte corriente formalista en las artes plásticas aquí en la capital mundial del psicoanálisis. La historia de Argentina en los últimos 70 años es una historia de crisis; hay una sensación de que el fin del mundo está siempre a la vuelta de la esquina. El gusto pronunciado por lo fantástico, lo irreal, lo barroco y lo apocalíptico tiene sus raíces en la historia como en la geografía del país. En Buenos Aires uno siente a menudo como si hubiera llegado a la última enorme ciudad, en el comienzo del fin del mundo. Se trata de un vuelo procedente del contenido, el cual se manifiesta a nivel de la cultura en sus preferencias por el formalismo (puede ser un modo de enfatizar la técnica y la superficie sobre la temática y la narrativa) y a nivel del psicoanálisis por una inflexión altamente teórica.

Recientemente organizó una exposición donde deseó mostrar las secuelas del colapso del sueño americano. ¿Qué tipo de Arte Contemporáneo habla mejor de los tópicos actuales? En psicoanálisis estamos acostumbrados a pensar que los artistas ven por adelantado cuestiones de la naturaleza humana mejor que los analistas. ¿Sobre qué habla el arte contemporáneo hoy en lo concerniente a los intereses de los analistas?

El verdadero artista tiene la capacidad única de permitir que su inconciente hable libremente así como también la inteligencia y sensibilidad de encontrar equivalentes formales o representaciones simbólicas para sus emociones. Por esto, él frecuentemente capta los síntomas tempranos de los virajes y cambios en la cultura, que sólo después se vuelven notorios para los demás.

Los siete artistas en *Bye Bye American Pie* (Jean-Michel Basquiat, Larry Clark, Nan Goldin, Jenny Holzer, Bárbara Kruger, Paul McCarthy and Cady Noland) todos reflejan y critican los cambiantes valores de la cultura estadounidense en un momento en que el sueño americano o su modo de vida parecen eclipsarse. Ellos son todos chicos del período de post-guerra, parte de la primera generación que crecieron con imágenes, y herederos del *big bang* que fue Andy Warhol. Sus obras revelan inevitablemente el desmoronamiento social y la fragmentación cultural que siguió en el período de los sesenta.

Yo estoy más interesado en artistas que comienzan con lo personal y patológico y terminan hablando de grandes preocupaciones y no al revés. Esas especies de arte que se asemejan a una colección de fragmentos de un noticiero de CNN pueden tener una relevancia tópica de corta duración e invariablemente terminan como un periódico viejo. Mientras que el mundo de emoción –del cual Bourgeois, citando a Cézanne, llamó sus *petits sensations*– siempre estará vigente.

¿Qué piensa que le ofrece la teoría psicoanalítica para las exposiciones en las que es curador?

El psicoanálisis es un marco teórico basado en la observación clínica –en su mejor instancia–, una unidad de teoría y práctica. Como tal, puede servir como modelo para el trabajo del curador que frecuentemente parece estar en la misma relación con el artista que el analista con el paciente.

Creo que el psicoanálisis sigue siendo insuperable como un instrumento especialmente sensible y único para analizar y diagnosticar la vida mental del individuo. Inevitablemente el objeto artístico tiene que ver con la psicología del hacedor, aunque por supuesto su total significado no puede ser reducido a meras cuestiones personales o autobiográficas.

Louise Bourgeois trabajando en SLEEP II en Italia, 1967. Foto: Studio Fotografico. © The Easton Foundation.



Paulo Nazareth

“La invención es descubrir qué hacer con lo que la tradición nos ofrece”

¿Cuál es el lugar de la tradición y cuál es el de la invención en el arte?

A veces me parece que algunos artistas contemporáneos tienen miedo de la llamada tradición. Pero la tradición tiene un lugar fundamental en el arte contemporáneo y en cualquier otra disciplina. Creo que mucho del arte se fundamenta en la tradición, ya sea negándola o reinterpretándola. Ahí está el lugar de la tradición. Es una cadena de hechos que llevan a otros: la invención es descubrir qué hacer con lo que la tradición nos ofrece.

¿Es posible a tu criterio pensar o hablar de un “arte latinoamericano”?

Me parece que es tan posible hablar de eso como hablar de un arte brasileño, argentino, guatemalteco o mexicano. El contexto geográfico e histórico puede unir a los que están allí inmersos, pero cada uno lo hace a partir de su individualidad. Cuando hablamos de arte latinoamericano tenemos que pensar qué hay en nuestra historia que nos una. Bueno, para empezar está nuestro proceso de colonización, la explotación y el colonialismo por parte de los europeos de la Península Ibérica. Pensaba que Brasil estaba aislado por cuestiones lingüísticas, pero no, o sí... no sé. Hubo momentos en que no nos hablábamos. No hablábamos con los argentinos, uruguayos, paraguayos, pero tampoco hablábamos entre nosotros. Los artistas del sudeste brasileño hablaban poco con los del norte o nordeste... Pero eso también pasa en Argentina. Casi no se habla de artistas de Formosa, ¿verdad? Y no creo que sea por falta de artistas ahí. Hay artistas que tienen muchas ganas de comunicarse y de ese modo empieza el diálogo. Empezamos a encontrar los puntos en común, lo que hace el arte también, que es romper con el regionalismo.

A veces pienso que lo que unió a los artistas latinoamericanos de los '60 y '70 fueron las dictaduras militares de esos períodos. El punto que nos unió fue el de los golpes que llevamos. Así nuestro arte se hizo político. Hoy quizás sea nuestro deseo de librarnos de nuestra herencia colonialista. Entonces, creo que sí, que podemos hablar de arte latinoamericano, pero también que ese arte puede romper el casco y hacerse global sin dejar de ser de aquí.



*Paulo Nazareth: Noticias de América.
Residencia en tránsito (performance), 2011-2012.*

¿Es posible, tiene sentido, hablar de “América Latina”? ¿Qué nos diferencia de otras regiones desde tu perspectiva?

Sí, es posible hablar de América Latina, pero esa América no es una sino muchas. ¿Qué vamos a usar para definir lo que es América Latina? ¿La lengua de origen latina? Si ese es el caso, entonces Quebec en Canadá es América Latina porque se habla francés y Surinam en Sudamérica no lo es, porque allí se habla holandés. Guyana Francesa es América pero forma parte de la Unión Europea... Y, lentamente, Estados Unidos se vuelve América Latina porque el español se afirma allí como segunda lengua. Sin embargo aquí, donde oficialmente nos llamamos América Latina, hay una manera especial de cómo las cosas se organizaron, hay fiestas, hay risas, hay improvisación... Podríamos hacer de América Latina una sola tierra, así como podríamos hacer de México, Brasil o Argentina varios países. Hay tantas diferencias dentro de esos países como las hay en América Latina. Pensaba que toda la producción de América hispana tenía un fuerte contenido político, pero no todo es directamente político. Hay mucho, sí, pero también hay mucha poesía, hay preocupaciones estéticas además de políticas.

Has viajado mucho por América, ¿cómo es tu modo de producir arte?

¡Es tan difícil hablar del modo de producir del otro o del nuestro! Muchas veces me quedo ahí parado, pensando, mirando el tiempo, viendo el horizonte, viendo imágenes en el mundo, viendo el mundo haciéndose mundo. Las imágenes vienen con palabras, escuchando las cosas en la calle, escuchando historias de niños y ancianos, cuentos, casos, viendo cómo sucede la vida. ¿Desea usted una contestación técnica? En verdad así es. Me voy a la plaza y ahí me quedo, mirando, escuchando, delirando un poquito, degustando el mundo. En el desierto me deshago todos los días... La luz es increíble. No tengo más que dejar que el mundo sea lo que es y quedarme ahí parado, como si yo también fuera desierto. A veces salgo por la ciudad solamente a mirar, a ver lo que encuentro por casualidad, a leer letreros. A veces leo en voz alta, como un niño aprendiendo a leer. Leo en la lengua que está allí, aún no conociendo la lengua. Escribo historias de lo que pasa, de lo que me dicen, de lo que escucho, de lo que me acuerdo. Este es mi modo de hacer.

¿Por qué has elegido la *performance* como modo fundamental de trabajo? La *performance* parece ser un modo en que los latinoamericanos nos destacamos en la escena mundial. ¿Es así en tu criterio? ¿Alguna idea de las razones?

Creo que mi trabajo es una cadena de hechos, piezas, muchas veces incompletas, aún por hacerse. Un trabajo “amador”,* “amador” por amor... porque amo hacer lo que hago. Pienso que mi trabajo está inacabado, no es demasiado arreglado como el de otros artistas. Quizá en mi trabajo reine el bullicio, mi trabajo es un quilombo.

* “Amador” es “amateur” en portugués.

En principio utilizaba la palabra acción para definir lo que hacía. No me gustaba la palabra *performance*, por ser un término anglicano, y yo estaba contra el colonialismo lingüístico. Al final es lo mismo. El español y el portugués son también lenguas impuestas a nosotros, así como lo es el inglés. No sé exactamente el motivo que me llevó a elegir esa modalidad de trabajo. Con la *performance* los artistas viajan más, se desplazan, intercambian, se comunican con otros. En verdad es una pieza que exige la presencia del artista o de alguien elegido por él.

Hay en tu trabajo una alusión permanente, una perspectiva irónica sobre el mestizaje...

Hay mestizaje por todas partes de América. Nos gusta mezclarnos, lo creo. Soy mestizo por naturaleza. Tengo la costumbre de decir que, así como los árabes, estoy entre África, Asia y Europa. Respectivamente por los indígenas y la teoría de poblamiento de América, los negros africanos y sus descendientes aquí y los portugueses, italianos, españoles, etc., como contribución europea. Así está mi rostro y los de muchos compatriotas. El mestizaje fue tratado por algunas autoridades como algo malo, feo, insano. Pero no lograron impedirlo. No somos como otros animales, nuestro mestizaje es fértil. Hay algunos que dicen que en Brasil, en la época de la colonia, una de las formas en que los negros se rebelaron fue cogiendo a las mujeres blancas y teniendo hijos con ellas. No sé si eso es verdad, pero como arte me parece que tener hijos mestizos es una bonita rebelión contra la supremacía de cualquier “raza” o color, ya que dicen que no existe raza para definir a los humanos. Quizás un día, si nos seguimos mezclando, nos digan que ya no hay color para definir a los humanos. Y quizá más aún, llegará el día en que no existirá ni un término social que nos separe. Así seríamos verdaderamente iguales.

Parte de tu trabajo pareciera aludir a una eterna *extranjería*... ¿Es así? ¿Lo pensás como el lugar del artista?

En muchas piezas pienso en mí y en el otro, qué hay de común, qué nos acerca o qué nos aleja. Creo que sí, que hay bastante alusión a una cierta *extranjería*. Soy de Gobernador Valadares, una ciudad en que la *extranjería* está presente todo el tiempo en las convivencia cotidiana. La tierra extranjera es un mito. El bueno del extranjero, el nuevo, el distante. Ser de afuera, de lejos, de Estados Unidos, de Europa, acostumbra ser sinónimo de ser lo mejor. Eso para objetos, las mercancías. Sin embargo, muchas veces eso también se aplica a personas, a profesionales. En verdad son dos historias, la de los que lograron y la de los que perdieron todo intentando cruzar las fronteras.

Crecí escuchando el mito de Estados Unidos como tierra prometida, después la promesa de España y Portugal. También las historias de los que llegaron a Brasil, los extranjeros que llegaron a hacer fortuna, los inmigrantes europeos, los negros de África. Quizás la alusión sea al extranjero que se hace nativo o que intenta la adaptación. El mestizaje como algo de cabos. Así mantengo mi cabello largo, mi pelo de negro, para recordarme a mí y a los que están cerca de mí que

soy/somos parte afro. Éste es mi trabajo, mi cabello es mi trabajo. Escuché de un amigo la denominación “arte de conducta”, algo como un arte de comportamiento, un desdoblamiento de la *performance*. Es raro que mi pelo me haga extranjero incluso en Brasil donde nací, crecí y siempre estuve viviendo.

El pelo es para decir que somos así. Tener cabello colicho, chino, crespo en Brasil es como tener pelos malos. Y pensaba que eso pasaba solamente en mi país, pero escuché lo mismo en Cuba y otras partes de América. Así ando con mis pelos parados y con mi turbante. Eso me clasifica como extranjero. Mi acento y mi manera de hablar, mi voz un poco nasal me hacen extranjero. Y todo eso es materia en mi trabajo. Pero es una extranjería que se integra, creo. Mi abuela materna es de origen *krenak*, indígenas nativos de Minas Gerais. Al ser nómades, ellos a veces son vistos como “extranjeros”, son vistos como feos, malos, sin educación, borrachos. Los *krenak* y *kaingang* son en Brasil así como los *qom* en Argentina. Hay que cambiar esa mirada y quizás el arte pueda ayudar a reflexionar un poco sobre el tema.



Paulo Nazareth: Noticias de América.
Residencia en tránsito (performance), 2011-2012.

Runo Lagomarsino

Una lucha en su zapato

A principios del siglo pasado, las ideas de Freud fueron decisivas para el surgimiento del surrealismo o el modernismo brasileño. ¿Es el psicoanálisis hoy en día un interlocutor o un estímulo para un artista de tu generación?

Yo creo que el psicoanálisis es (y creo que va a seguir siendo) un interlocutor muy importante en el arte, por el foco en la forma de decir las cosas, en lo que se dice y no se dice, por el sentido que se puede atribuir a los silencios, a los errores y a los malentendidos. Creo que la discusión del lenguaje, de la comunicación (o falta de comunicación), del cuestionamiento del ser, y del querer ser otro, de la fantasía, siempre va a ser central para el arte. También creo que hay una confianza en lo inconsciente, los sueños, los pensamientos no totalmente adecuados o delineados. Ser artista es estar en esos límites entre uno y sus otros unos.

Estoy respondiendo estas preguntas en español, pero no es mi primer idioma. Nací en Suecia, viví la mayor parte de mi vida ahí, mis padres son argentinos. El español no solamente es mi segundo idioma sino que en la construcción de mi trabajo como artista a veces es el tercero, después del sueco y el inglés, o después del inglés y el sueco. Y ahora estoy viviendo en São Paulo, Brasil, con otro idioma, otro lugar. ¿Cómo va a ser posible comunicarse, o que yo mismo me entienda y que otros me entiendan, y lograr de una manera u otra traducir todo esto a un lenguaje de arte? Creo que el psicoanálisis puede ser parte de esta traducción, de esta narración. Puede ser un interlocutor entre yo y yo, y entre yo y otros y entre otros y artefactos y entre otros y otros. Como dice la canción de Paco Ibáñez: *Si he perdido la vida, el tiempo, todo lo tiré como un anillo al agua. Si he perdido la voz en la maleza, me queda la palabra.*

¿Cuál es el lugar de la tradición en el arte? ¿Y cuál el de la invención?

Yo lo trato de pensar así: *La forma en que el gato salta sobre la mesa es política.*

Tal vez el lugar no es la mesa ni el gato, sino el espacio intermedio. “O la idea de vivir en el mundo y entremundos”, como escribe Walter Mignolo. Creo que lo que yo busco (y espero no encontrar) es justo ese espacio. Pienso que en el arte no hay tradición ni invención, lo que hay es el gato, la mesa, el salto, y lo político y probablemente no en este orden.

¿Qué pensás de los movimientos artísticos actuales en el mundo y en particular en América Latina? ¿Es posible a tu criterio pensar o hablar de un “arte latinoamericano”?

No sé si hay movimientos tan claramente, tal vez el futuro (o los futuros historiadores del arte) lo va a pensar pero ahora, cuando uno está en el momento, es muy difícil pensar en movimientos. Hay tantas latinoaméricas, o representaciones de Latinoamérica, como hay tantas europeas. Espero que en el momento en que “yo” trate de definir el arte latinoamericano, cuando crea que lo puedo atrapar, me dé cuenta de que está cambiando, que ya está en otro lado. Nuestros análisis están destinados a fracasar.

Tu trabajo ha encontrado una legitimación muy importante en Europa, Estados Unidos y otras partes del mundo. ¿Qué pensás que ha encontrado el Otro (de las bienales, las ferias, etc.) en él?



Untitled (Territorio), 2007. *Lapiz y cinta sobre papel.*
Coleccion Paulo A. W. Vieira, Rio de Janeiro y São Paulo.

Siendo un artista que tiene un pie en Europa y otro en Latinoamérica, ¿cómo se percibe el arte latinoamericano fuera de aquí?

Mi apellido es italiano, mi abuelo era de Genova, y como muchos italianos emigró a Argentina durante la Primera Guerra Mundial, Lagomarsino o lago/mar/si/no. No creo y no sé si el apellido se puede dividir así, pero igual puede funcionar como una metáfora para romper (o por lo menos tratar de romper) dicotomías geográficas. ¿Soy sueco? sí/no. ¿Soy argentino? sí/no.

Claro que en varias exposiciones, textos, etc., dentro de la producción del arte se construyen y reproducen *clichés* sobre una idea de lo que es Latinoamérica

y de lo que es un arte latinoamericano. Claramente hay mucha gente que desde sus diferentes lugares en el mundo está deconstruyendo y cuestionando esa forma de escribir la Historia.



OtherWhere, 2011. 168 tarjetas postales y piedras, 6 mesas de madera pintadas, 100 x 133 x 59 cm
Cortesía Nils Staerk, Copenhagen.

¿Cómo concebís la poesía y la provocación, tan presentes en tu trabajo, en relación al arte?

Nunca concebí mi trabajo como provocativo, solo trato, de una o otra manera, de mover artefactos un poco hacia afuera de su sistema (sea ideológico, cotidiano, personal, etc.) y reconectarlos en otras lógicas semánticas, creando una narración paralela al sistema.

En el 2010 hice un trabajo que simplemente era un texto en *letraset* sobre la pared de un museo. Escribí: “*This wall has no image but it contains geography*”. Me interesaba la idea del vacío, pero de un vacío cargado de historia y geografía. La narración está en la pared blanca física pero al mismo tiempo incluye su historia previa, otras obras que ya sostuvo, el propio espacio y mi movimiento.

¿Cómo pensás tu trabajo en relación con los movimientos y cambios sociales?

Mi hermano me contó una vez una historia sobre un hombre boliviano que, durante una marcha en su país en apoyo a la nueva constitución, llevaba una bandera estadounidense en su zapato durante la totalidad de la caminata. Estaba realizando una protesta individual dentro de la protesta colectiva. Había una lucha en su zapato. Una lucha silenciosa, una lucha con total contenido y a la misma vez sin ningún sentido. A mí me interesa esa posición: entre el zapato y el pie. La imposibilidad siempre fue algo importante para mi trabajo, como dice Fogwill: “Hay tanto por hacer y, sin embargo, se insiste en componer historias”. Yo trato de pensar que la relación (o las muchas diferentes relaciones) tiene que ser muy cercana y a la misma vez distante, como un *boomerang* (perdón por la

metáfora pésima). Una parte importante para mí es pensar el arte y su relación a la política de *otra* manera, esta otra manera es algo que vuelvo y vuelvo (otra vez el *boomerang*) a pensar, a proyectar, a rechazar, a construir y a trabajar. Una posición donde la crítica está detrás de la imagen, entremundos.

¿Cómo resuenan en tu obra el inconsciente, la locura, la angustia?

Durante muchos años mi trabajo enfocaba varias preguntas relacionadas a la geografía, el desplazamiento, la construcción de narraciones, la idea de viajes, de lugares, la relación entre tiempos históricos y nuestra contemporaneidad. Mi mirada hacia estas cuestiones, y sus variaciones, establece una posición, un diálogo conceptual, artístico y crítico, y hace que todos estos campos se encuentren y se entrecrucen.

Estos intereses se establecieron en un camino intelectual. Pero recientemente, me estoy dando cuenta de que están también muy relacionados a mi historia (mis historias, vivir en diferentes lugares, diferentes lenguajes), y esta todo ahí, presente en los trabajos. A veces es tan fácil de detectar que no sé si reírme o asustarme.

Y esto se actualizó más y más en mí después de “volver”, “venir”, “ir” a São Paulo, y no solamente al estar en esta ciudad sino al estar en tránsito, al hacer ese cruce atlántico. Para un lado y para el otro.

Claro que este lugar, (el no lugar, el lugar en plural, el lugar entremundos), también ha sido y sigue siendo una posición creativa, poder traducir.

Cuando yo era chico en un momento clave familiar pregunté: ¿y yo dónde me pongo? Creo que esa idea, del lugar, del no saber dónde estar, dónde ir, y al mismo tiempo buscar y no querer encontrar ese espacio, es lo que sigue definiendo mi posición de sujeto y mi posición como artista.

¿Cómo se conjugan la belleza con el horror?

En la música de John Coltrane, en las caras de las películas de Pasolini y en cada coma, punto, palabra y frase de Duras.

¿Has tenido algún acercamiento al psicoanálisis o a los psicoanalistas?

En la narración de mis padres al llegar a Suecia, ellos se imaginaban un país donde las preguntas de lo inconsciente, *de la palabra*, la familia, la incapacidad, la angustia, y los sueños eran parte de lo cotidiano, que se discutía así en los cafés, que la política era política en sus varios sentidos; pero los cafés cerraban bien temprano, y servían un café muy amargo. No era como en “Persona” u otras de las películas de Bergman. Al contrario, la izquierda lo rechazaba por hacer narraciones sobre la burguesía y por pensar demasiado en la *otra* realidad y no la realidad de las calles.

En los textos de Franz Fanon, especialmente su pensamiento sobre la descolonización, oralidad y psicoanálisis. *Oh my body! Make me someone who always enquires!*

En mis propias sesiones desde hace menos de un año en São Paulo.

Manifiesto antropófago

Sólo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente.

Única ley del mundo. Expresión enmascarada de todos los individualismos, de todos los colectivismos. De todas las religiones. De todos los tratados de paz.

Tupí or not tupí that is the question.

Contra todas las catequesis. Y contra la madre de los Gracos.

Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre, ley del antropófago.

Estamos cansados de todos los maridos católicos celosos llevados al drama. Freud acabó con el enigma mujer y con los sustos de la psicología impresa.

Lo que atropellaba a la verdad era la ropa; el impermeable entre el mundo interior y el mundo exterior. La reacción contra el hombre vestido. El cine americano informará.

Hijos del sol, madre de los vivientes. Encontrados y amados ferozmente, con toda la hipocresía de la nostalgia, por los inmigrantes, por los traficados y por los *touristes*. En el país de la cobra grande.¹

Fue porque nunca tuvimos gramáticas, ni colecciones de viejos vegetales. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Perezosos en el mapamundi de Brasil.

Una conciencia participante, una rítmica religiosa.

Contra todos los importadores de la conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida. Y la mentalidad pre-lógica para que la estudie el Sr. Lévy-Bruhl.

Queremos la Revolución Caraíba². Mayor que la Revolución Francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre.

La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las *girls*.

Filiación. El contacto con el Brasil Caraíba. *Ori Villegaignon print terre*.³ Montaigne. El hombre natural. Rousseau. De la Revolución Francesa al Romanticismo, a la Revolución Bolchevique, a la Revolución Surrealista y al bárbaro tecnificado de Keyserling. Caminamos.

Nunca fuimos catequizados. Vivimos a través de un derecho sonámbulo. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belém do Pará.

1. La Gran Serpiente, el espíritu de las aguas según la mitología india de Amazonia.

2. Con el término *Caraíba*, Oswald de Andrade habla al mismo tiempo de dos pueblos indígenas: los caribe, al norte, y los tupis, habitantes de la costa en el momento en que los portugueses descubren al territorio brasileño.

3. Durand de Villegaignon, fundador de la Francia antártica (1555), en la isla de Bahía de Guanabara (Río de Janeiro). Michel de Montaigne, autor de *Sobre los caníbales*, en el capítulo XXI de sus *Ensayos*.

Pero nunca admitimos el nacimiento de la lógica entre nosotros.

Contra el padre Vieira⁴. Autor de nuestro primer préstamo para ganar una comisión. El rey-analfabeto le había dicho: ponga eso en el papel pero sin mucha labia. Se hizo el préstamo. Gravamen al azúcar brasileño. Vieira dejó el dinero en Portugal y nos trajo la labia.

El espíritu se niega a concebir el espíritu sin cuerpo. El antropomorfismo. Necesidad de la vacuna antropofágica. Para el equilibrio contra las religiones del meridiano. Y las inquisiciones exteriores.

Sólo podemos atender al mundo oracular.

Teníamos la justa codificación de la venganza. La científica codificación de la Magia. Antropofagia. La transformación permanente del Tabú en tótem.

Contra el mundo reversible y las ideas objetivadas. Cadaverizadas. El stop del pensamiento que es dinámico. El individuo víctima del sistema. Fuente de las injusticias clásicas. De las injusticias románticas. Y el olvido de las conquistas interiores.

Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos. Recorridos.

El instinto Caraíba.

Muerte y vida de las hipótesis. De la ecuación *yo* parte del *Cosmos* al axioma *Cosmos* parte del *yo*. Subsistencia. Conocimiento. Antropofagia.

Contra las élites vegetales. En comunicación con el suelo.

Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue el Carnaval. El indio vestido de senador del Imperio. Fingiendo que era Pitt. O figurando en las óperas de Alencar⁵ lleno de buenos sentimientos portugueses.

Ya teníamos el comunismo. Ya teníamos la lengua surrealista. La edad de oro.

Catiti Catiti

Imara Notiá

Notiá Imara

Ipeju.⁶

La magia y la vida. Teníamos la relación y la distribución de los bienes físicos, de los bienes morales, de los bienes honoríficos. Y sabíamos transponer el misterio y la muerte con el auxilio de algunas formas gramaticales.

Pregunté a un hombre lo que era el Derecho. Él me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llama Galli Mathias. Me lo comí.

Sólo no hay determinismo donde está el misterio. ¿Pero qué tenemos que ver nosotros con eso?

Contra las historias del hombre que comienzan en el Cabo Finisterre. El mundo sin fecha. Sin firma. Sin Napoleón. Sin César.

4. Antônio Vieira (1608-1697), padre jesuita portugués que vivió en Bahía y que para Oswald de Andrade es un símbolo de la influencia de la retórica a servicio de la catequización de los indios y de la colonización de Brasil. En ese fragmento, el autor se refiere a una propuesta de Vieira de 1649, de organizar una compañía con el objetivo de explotar el azúcar producido en donde hoy se encuentra el Estado de Maranhão.

5. Alusiones al estadista inglés William Pitt (1759-1806), incluido como símbolo de la máscara europea, parlamentaria, que ocultaba las estructuras de la servidumbre, y a José de Alencar (1829-1877), autor de la novela indianista *O guarani* (1857), en donde el indio Peri, el protagonista, tiene actitudes que imitan a las de los grandes señores portugueses. La novela inspiró una ópera homónima de Carlos Gomes (1836-1896).

6. En tupí. "Luna Nueva, oh Luna Nueva, soplad recuerdos de mí; aquí estoy, estoy en vuestra presencia; haced que yo tan solamente ocupe tu corazón", traducción presente en *O selvagem*, de Couto de Magalhães.

La fijación del progreso por medio de catálogos y aparatos de televisión. Sólo la maquinaria. Y los transfusores de sangre.

Contra las sublimaciones antagónicas. Traídas en las carabelas.

Contra la verdad de los pueblos misioneros, definida por la sagacidad de un antropófago, el Vizconde de Cairu: –Es mentira repetida muchas veces⁷.

Pero no fueron los cruzados quienes vinieron. Fueron fugitivos de una civilización que estamos comiendo, porque somos fuertes y vengativos como el Jabuti.⁸

Si Dios es la conciencia del universo Increado, Guaraci es la madre de los vivientes. Jaci⁹ es la madre de los vegetales.

No tuvimos especulación. Pero teníamos adivinación. Teníamos Política que es la ciencia de la distribución. Y un sistema social-planetario.

Las migraciones. La fuga de los estados tediosos. Contra las esclerosis urbanas. Contra los Conservatorios y el tedio especulativo.

De William James y Voronoff. La transfiguración del Tabú en tótem. Antropofagia.

El pater familias y la creación de la Moral de la Cigüeña: Ignorancia real de las cosas + falta de imaginación + sentimiento de autoridad ante la prole curiosa.

Es necesario partir de un profundo ateísmo para llegar a la idea de Dios. Pero la caraíba no lo necesitaba. Porque tenía a Guaraci.

El objetivo creado reacciona como los Ángeles de la Caída. Después Moisés divaga. ¿Qué tenemos que ver nosotros con eso?

Antes de que los portugueses descubrieran a Brasil, Brasil había descubierto la felicidad.

Contra el indio de antorcha. El indio hijo de María, ahijado de Catalina de Médicis y yerno de D. Antonio de Mariz.¹⁰

La alegría es la prueba del nueve.

En el matriarcado de Pindorama¹¹.

Contra la Memoria fuente de la costumbre. La experiencia personal renovada.

Somos concretistas. Las ideas se apoderan, reaccionan, queman gentes en las plazas públicas. Suprimamos las ideas y las otras parálisis. Por los recorridos. Creer en las señales, creer en los instrumentos y en las estrellas.

Contra Goethe, la madre de los Gracos, y la Corte de D. Juan VI.

La alegría es la prueba del nueve.

La lucha entre lo que se llamaría Increado y la Criatura –ilustrada por la contradicción permanente del hombre y su Tabú. El amor

7. El Vizconde de Cairu fue un economista liberal de principios del siglo XIX que convenció al rey portugués Juan VI, instalado en Brasil desde 1789, de que aceptara la apertura de los puertos brasileños “a todas las naciones amigas de Portugal”.

8. Tortuga terrestre que es un símbolo de astucia, paciencia y resistencia física de acuerdo con la mitología india.

9. En la mitología india, Guaraci es el sol, y Jaci es la luna.

10. Es –según lo señala Haroldo de Campos– una alusión irónica a Peri, el ya mencionado héroe de *O guarani*. Oswald de Andrade también hace mención a otros hechos y/o mitos asociados a los indios “europeizados” de Brasil, como Paraguassú, que fue a Francia en el siglo XVI con su marido, el portugués Diego Alvarez de Correia. La india fue bautizada en Francia y –según una versión falsa que circuló en manuales escolares– tuvo como madrina a Catalina de Médicis. Antonio de Mariz es el padre de Ceci, personaje de *O guarani*, de quien Peri se enamora. Mariz es un noble señor rural.

11. Pindorama significa tierra de palmeras en tupi-guaraní; por extensión, alude a Brasil, donde las palmeras son uno de los íconos del país.

cotidiano y el *modus vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorción del enemigo sacro. Para transformarlo en tótem. La humana aventura. La terrenal finalidad. Pero sólo las puras élites consiguieron realizar la antropofagia carnal, que trae en sí el más alto sentido de la vida y evita todos los males identificados por Freud, males catequistas. Lo que sucede no es una sublimación del instinto sexual. Es la escala termométrica del instinto antropófago. De carnal, él se vuelve electivo y crea la amistad. Afectivo, el amor. Especulativo, la ciencia. Se desvía y se transfiere. Llegamos al envilecimiento. La baja antropofagia aglomerada en los pecados del catecismo –la envidia, la usura, la calumnia, el asesinato. Plaga de los llamados pueblos cultos y cristianizados, es en contra de ella que estamos actuando. Antropófagos.

Contra Anchieta cantando las once mil vírgenes del cielo, en la tierra de Iracema –el patriarca João Ramalho fundador de San Pablo.¹²

Nuestra independencia aún no ha sido proclamada. Frase típica de D. Juan VI: –Hijo mío ¡pon esa corona en tu cabeza, antes que algún aventurero lo haga!¹³ Expulsamos la dinastía. Es necesario expulsar el espíritu de Bragança, las ordenaciones y el rapé de Maria da Fonte¹⁴.

Contra la realidad social, vestida y opresora, catalogada por Freud – la realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones y sin prisiones del matriarcado de Pindorama.

Oswald de Andrade

En Piratininga¹⁵

Año 374 de la Deglución
del Obispo Sardinha¹⁶

(*Revista de Antropofagia*,
año 1, N° 1, mayo de 1928)

12. El padre jesuita José de Anchieta (1534-1597) llega a Brasil en 1553 y en 1595 escribe autos sacramentales y una gramática del portugués y el tupí. Además de ser un anagrama de América, Iracema es la protagonista de la novela indianista homónima de José de Alencar publicada en 1865. João Ramalho (1493-1580) fue un náufrago portugués que llegó en 1530 a la isla de São Vicente (San Pablo). Se casó con Bartira, la hija del legendario cacique indio Tibiriçá (c. 1440-1562), jefe de una parte de la nación india establecida en el territorio de la actual ciudad de San Pablo. Fue el primer indio catequizado por José de Anchieta.

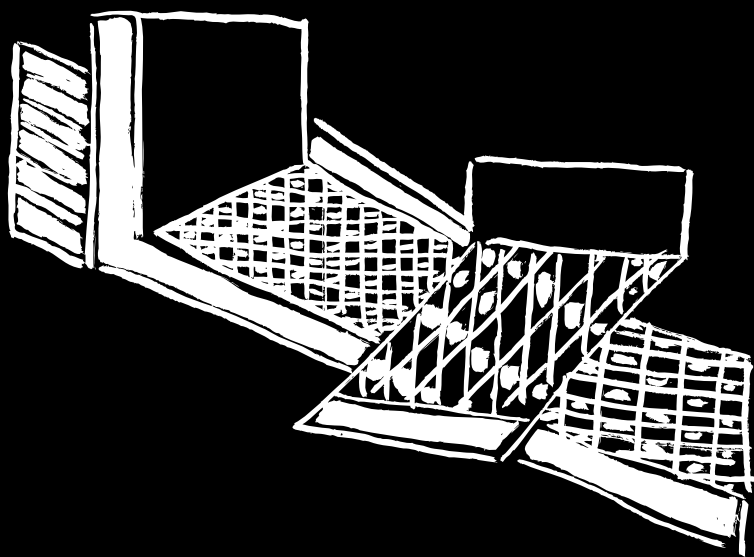
13. Frase clásica, que es parte del repertorio de la historia de Brasil. Juan VI se la dice a su hijo, que proclama la independencia de Brasil y reina con el nombre de Pedro I, hasta 1831.

14. Referencias a la monarquía, las leyes y costumbres portuguesas. Maria da Fonte fue una campesina portuguesa que lideró una insurrección popular en 1846 en Portugal.

15. En la lengua de los guayanases, nombre de la planicie donde surgió San Pablo en 1554, alrededor de un colegio fundado por jesuitas.

16. Pero Fernandes Sardinha (1496-1556) fue el primer obispo de Brasil. De regreso a Portugal, su barco naufragó en el río Coruripe (Estado de Alagoas) donde sirvió de alimento, se supone, a los indios caetés.

Nota del Traductor: Notas al pie extraídas en parte de: Schwartz, J. *Las vanguardias latinoamericanas*. Textos programáticos y críticos. México, FCE. Y también de Souza, R., en el CD-ROM *Antología de textos fundadores do comparatismo literário interamericano*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Programa de Pós-Graduação em Letras, 2001. <http://www.ufrgs.br/cdrom/>



Clásica & Moderna

José Bleger y su encuadre dialéctico: vigencia actual¹

“Pensar es siempre un diálogo y su instrumento es la dialéctica, o mejor dicho, el mismo proceso de pensar es dialéctico, se tenga o no conciencia de ello”.

JOSÉ BLEGER²

Pensar un clásico

A la pregunta ¿qué es un clásico?, Italo Calvino responde que es *aquel libro que no termina de decir lo que tiene para decir*; y también que es *un texto que para cada lector y en cada lectura toma un nuevo significado*.³

Me encontré con la tentación enunciada por Borges en uno de sus cuentos sobre la “posibilidad” de hacer un mapa de la obra de José Bleger en la escala 1:1.

De las nuevas lecturas que se vayan haciendo de la obra de Bleger hemos de validar que el potencial creador de su pensamiento dialéctico siga diciendo lo que tiene para decir.

Por mi parte, mi opción está tomada: José Bleger *es* un autor clásico. Y en este contexto propongo considerar la actualidad del pensamiento dialéctico de nuestro autor. (En complicidad irónica con mi función de comentadora, Calvino invita a leer siempre el original y no los comentarios, ya que un clásico tras suscitar un “polvillo” de discursos críticos sobre sí mismo, logra sacudírselos constantemente de encima...).

Si intentara resumir el pensamiento de Bleger podría entrar en contradicción con mi propio proyecto y privar al lector de los medios de acceder por sí mismo a la dialéctica propia del pensamiento del autor. He elegido centrar mi argumentación en la concepción blegeriana del encuadre dialéctico.

Aun a riesgo de incurrir en un estilo algo impresionista, también mencionaré algunos de los múltiples problemas que Bleger planteó en sus escritos –clases, cursos, grupos de investigación, grupos de estudio, supervisiones– para subrayar su fuerza de anticipación, su *actualidad*, a condición de que el *lector* haya pensado en re-contextualizar el momento en que fueron escritos.

*Psicoanalista. (Asociación Psicoanalítica Argentina / Société Psychanalytique de Paris).

1. Una versión diferente fue dada en la Universidad de Buenos Aires, en la jornada de Homenaje a José Bleger, 11 de noviembre de 2006.

2. *Acta Neuropsiquiátrica Argentina* 1959, 5, 478.

3. He propuesto poner a prueba esta definición para diferenciar los verdaderos clásicos de las obras idealizadas.

José Bleger exploró los supuestos básicos implícitos del psicoanálisis para encuadrar los problemas, buscar las preguntas adecuadas, contextualizar una cuestión; buscaba comparar el uso que diversos autores hacían de los términos. Solía decir, citando a Freud: “Si se comienza por transigir en cuanto a las palabras, se termina por falsear las ideas”. Tenía especial cuidado en reconocer sus fuentes, citaba siempre a los autores. La posición de no saber (de la que hablan Marion Milner y W. R. Bion, así como Lacan) la vimos en el acto en su forma de pensar, de enseñarnos una dialéctica, *enseñarnos a pensar*, en suma.

Completemos la cita que encabeza el presente trabajo: “Poder pensar [...] es poder tolerar lo desconocido, es poder aceptar un *quantum* de ansiedad, es poder problematizar; y poder aceptar la contingencia de tener que empezar de nuevo porque el pensar sistemático (dialéctico) es como *Cronos*: destruye a sus propios hijos”.

Co-pensar (pensar junto con) llamaba Enrique Pichon-Rivière a esta función que encarnaba magistralmente Bleger, la de encontrar, en nosotros mismos, un modo de pensar que *nos concernía*.

El primer libro sobre psicoanálisis que José Bleger publicó en 1958 (a los 34 años) lo escribió, podríamos decir, como un acto de ética para crear un contexto teórico que le fundamentara su decisión de formarse como analista (allá en la década del 50) en la Asociación Psicoanalítica Argentina.⁴ Este libro recibió críticas negativas, a una de las cuales Bleger contestó refiriéndose a “mi maestro Freud”.⁵

Bajo el término de praxis psicoanalítica Bleger (1969, p. 288) incluye la compleja relación entre teoría psicoanalítica, técnica y organizaciones institucionales psicoanalíticas. Critica una investigación hecha desde una posición naturalista y propicia la investigación que llama fenoménica (también la denomina con frecuencia fenomenológica); analiza los supuestos implícitos en la teorización metapsicológica y en la teorización de la experiencia clínica, señalando las *contradicciones* con las que se las enfoca. *Asimismo* explora las *contradicciones implícitas en la teoría de la experiencia clínica*. Así, por ejemplo: “El tener que admitir [...] la existencia de la identificación proyectiva-introyectiva para *todos* los casos exige el supuesto de que cada sujeto es un ‘sistema cerrado’ y que se comunica por otros canales con otros seres humanos, mientras que el admitir la *participación como fenómeno originario* implica [...] que el ser humano [...] parte de una organización como “sistema abierto” y que [...] se va individualizando [...]’ (*Simbiosis y ambigüedad*, p. 189, bastardillas agregadas).

Junto con Pichon-Rivière, Bleger centra su reflexión psicoanalítica en la praxis. Su pensamiento dialéctico lo lleva a incluir la *contradicción* como objeto de estudio. Considera que el objeto de estudio puede estar de-dialectizado y su investigación necesita ser encuadrada por la lógica dialéctica. Establece así una diferencia entre el problema y la manera de pensarlo (pp. 293-294). Este constituye su proyecto epistemológico.

4. Bleger tomó la decisión de formarse como psicoanalista en una época en la que no elegían ser psicoanalistas los que tenían una praxis marxista (evoco algunas excepciones que conozco tales como Wilhelm Reich, Otto Fenichel, Enrique Pichon-Rivière, Marie Langer...).

5. Cuando Bleger me entregó la separata en la que desmontaba el razonamiento falaz de un crítico dijo, maliciosamente, que no quería que dicho señor se hiciera un nombre por haber establecido una polémica con él. Esta era la razón por la que daba por terminada la discusión con este artículo.

Pensando con nuestro autor, tiene actualmente vigencia plantear el error que consiste en investigar de acuerdo con la lógica formal, que es la misma que rige el proceso estudiado. La diferenciación entre el problema y su investigación queda en este caso eliminada.

Podía haberlo imaginado dada mi formación con José Bleger; pero me sorprendió comprobar (al leer recientemente por primera vez su trabajo de 1969) que, sin saberlo, me inscribí en su proyecto epistemológico al preguntarme si para escuchar el narcisismo podíamos proponer una “teoría no narcisista” que estudiara el narcisismo sin abrazar las creencias narcisistas del yo (Faimberg, 2005, p. 3).

Mi sorpresa radica en que Bleger⁶ criticó la concepción de Freud del narcisismo considerándola un sistema cerrado. Por mi parte he trabajado el problema de la relación narcisista entre generaciones estudiando el narcisismo como un sistema abierto. Y me baso en la concepción freudiana de que “el conmovedor amor parental, tan infantil en el fondo, no es otra cosa que el narcisismo redivivo de los padres [...]”.

La conclusión de este ejemplo es que *el pensamiento dialéctico de Bleger me dio los medios para estudiar el narcisismo desde mi propia perspectiva*. Mi lectura de Freud en este punto difiere de la de Bleger. Por otra parte, a partir de la conceptualización del propio Bleger, pude pensar el par dialéctico (sistema abierto/sistema cerrado) en el que se inscribe mi hipótesis (en la que basé mi reflexión). Puedo señalar así mi deuda con Bleger por los medios que proporciona para pensar la problemática: el objeto de la misma (para abreviar, digamos, el lazo narcisista entre generaciones) representa mi alteridad. La actualidad del pensamiento de José Bleger se manifiesta en el modo mismo de ir buscando la contradicción, ya que la formulación de las contradicciones va cambiando a medida que se plantean nuevos problemas.

La pregunta central que José Bleger se estuvo formulando en toda su obra y que es de perfecta vigencia es la siguiente: *Ya no se trata de preguntarse cómo el hombre deviene social, sino cómo llega a individuarse*.

Si volvemos al ejemplo que estaba haciendo trabajar, la concepción del narcisismo que Bleger recusa en Freud, reclamando un sistema abierto para estudiarlo, podemos decir que en el mismo Freud encontré el fundamento para estudiar los lazos narcisistas a partir de un sistema abierto. Este tipo de *desencuentro* nos enfrenta con los problemas del malentendido por anacronismo que, de manera inevitable, provienen de la prematura muerte de Bleger, a los 49 años, hace 40 años.

Los malentendidos del anacronismo

No sabemos cuál habría sido la re-lectura que José Bleger hubiera hecho de Freud, proyecto que tenía para realizar en el año en que lo sorprendió la muerte.⁷ Ya hemos mencionado la posición blegeriana frente al narcisismo.

La crítica reiterada que Bleger formula a la concepción “biológica” de la teoría de los instintos *contiene un error que paradójicamente legitima su propia*

6. Creo que Bleger consideraba que, indefectiblemente, el modelo freudiano del narcisismo era una teoría metapsicológica basada en un modelo cerrado.

7. Comunicación personal en marzo de 1972.

crítica: atribuyó a Freud el llamar instinto a lo que el mismo Freud designó como *Trieb* (pulsión). En ese sentido, en su error mismo, *su crítica anticipó* lo que más adelante fue reconocido como traducción errónea.⁸

Por otra parte José Bleger sostuvo, en sus clases y escritos, *que los modos de funcionamiento psíquico definidos por Freud anticipan el uso de la lógica dialéctica para estudiar el psiquismo* en reemplazo de la lógica formal. Nos dio también a conocer el estadio del espejo de Lacan (conectándolo con H. Wallon) en un momento en que este artículo, un *clásico*, no era todavía habitualmente citado.

A una pregunta mía sobre por qué pensar en términos de conducta⁹ Bleger respondió con un ejemplo: las lágrimas *no representan* la tristeza, *son* la tristeza.^{10,11} Entendí que anticipó una crítica (implícita) a los que consideran la interpretación como una traducción simultánea.

José Bleger anticipó un modo de pensar el funcionamiento psicótico y la psicosis con el potencial de generar nuevas ideas. El concebir la formación psíquica con arreglo a un modelo abierto es el fundamento de uno de los aportes más originales de José Bleger: la postulación de una posición *glischro-cárica*,¹² lógica¹³ y cronológicamente, previa a la posición esquizo-paranoide kleiniana.

En la medida en que considera junto con Bion *que en todos los pacientes hay un funcionamiento psicótico que coexiste con el funcionamiento neurótico*, Bleger escribe que hay un movimiento dialéctico entre ambos.

8. Creo que a la luz de los escritos de Lacan y del *Vocabulaire* de Laplanche y Pontalis.

9. Pichon-Rivière habría dicho junto con Bleger –para criticarlos– que los “conductistas” (behavioristas como Watson y William Mc Dougall) privilegiaban las áreas del cuerpo y del mundo externo dejando de lado el funcionamiento mental. Por otra parte, tanto Pichon-Rivière como Bleger criticaban a aquellos analistas que hacen depender exclusivamente del área de la mente el estudio del cuerpo y del mundo externo. Bleger pensó la conducta en relación con las obras de Georges Politzer (que hizo traducir íntegramente, escribiendo un prefacio y numerosas notas), de Lagache, de Merleau Ponty y de Sartre.

10. Jean-Luc Donnet (seminario efectuado en la década del 80) presentó como un ejemplo de interpretación “su tristeza son sus lágrimas” formulada por Joyce Mc Dougall.

11. Para contextualizar esta respuesta pensemos en la teoría de Enrique Pichon-Rivière sobre las tres áreas de la conducta. No tenemos el espacio para desarrollar este punto ni la estrechísima relación entre las ideas de Pichon-Rivière (quien fue su maestro) y las de Bleger (quien fue su más brillante discípulo). Solamente digamos que la teoría del vínculo de Enrique Pichon-Rivière dio una matriz dialéctica esencial al pensamiento de José Bleger. Y es esta teoría la que hizo que el pensamiento de Melanie Klein y el de Fairbairn fueran ya reinterpretados por estos autores. El cambio de perspectiva que la teoría del vínculo dio a la teorización pichoniana y blegeriana hace que aun citando las posiciones esquizo-paranoide y depresiva de Melanie Klein, *la relación con el objeto cambia radicalmente*: dichas posiciones son sometidas a una *reinterpretación*. En Latinoamérica los conocidísimos y tan apreciados trabajos de Isidoro Berenstein y Janine Puget han desarrollado, en su estilo propio, esta creadora línea de pensamiento. En lo que concierne a mi propio pensamiento, la teoría del vínculo tal como la fui concibiendo en los seminarios de Enrique Pichon-Rivière y con José Bleger, junto a la inscripción inconsciente del analizando en una estructura familiar, aportaron un *descentramiento* radical a mi modo de concebir la teoría de la relación de objeto, la construcción de los diferentes espacios que estudiamos en psicoanálisis y la función de reconocimiento de la alteridad, la diferencia de generaciones y de los sexos. Curiosamente, cuando se publicó mi libro, este modo de plantear los problemas fue asociado en la Argentina con el pensamiento de Piera Aulagnier. Cuando en diálogo con Piera Aulagnier yo le explicaba en qué yo estaba tan de acuerdo con sus ideas... ¡no podíamos ponernos de acuerdo! Probablemente esto, en parte, se debía a que ella no aceptaba las concepciones de Winnicott ni de Bion aun cuando yo las articulaba con el pensamiento freudiano (Piera prefería hablar de sus “opciones” teóricas, como las llamaba, y descartaba radicalmente otras). Piera cumplió una función en el pensamiento francés que yo equipararía a la que Pichon-Rivière y José Bleger cumplieron en el pensamiento del Río de la Plata y más allá.

12. Thomas Ogden se refirió a una posición previa a la esquizo-paranoide, probablemente sin saber que Bleger la había propuesto y desarrollado desde su perspectiva en la década del 60.

13. Contextualizo así sus ideas a la luz de la concepción dialéctica de la temporalidad (tema implícito en sus escritos). Falta espacio para desarrollar este punto clave.

Repetamos, ya no se trata de preguntarse cómo el paciente llegó a ser un ser social sino, al contrario, cómo llegó a individuarse. Para Bleger en la posición esquizo-paranoide se crean las primeras categorías para organizar la indiscriminación originaria (conceptualizada por la posición *glischro-cárica*).

A partir de la praxis José Bleger establece el par dialéctico “Edipo neurótico” (conflictualizable) y “Edipo psicótico” (dilemático). Los lugares simbólicos que indican la estructura inconsciente familiar (padre, madre, hijos, hermanos, masculino y femenino) en estos casos no están discriminados y no pueden constituir pares dialécticos conflictualizables (a menos que sean analizados). Remitimos al caso paradigmático de Ana María, citado en sus escritos. Esta ampliación de la escucha psicoanalítica del funcionamiento psicótico le permite también volver analizables a los pacientes psicóticos por la discriminación de lo que está ahí, indiscriminado.

De este modo evita el escollo de adaptar la problemática edípica al modelo de la neurosis así como toda tentativa “ortopédica” (diría Lacan) de adaptación a una única realidad. Bleger interroga así, para criticarlo, el supuesto básico implícito en psicoanálisis de que hay *una sola clave posible de la realidad*, que es el analista el que la posee, que tiene carácter normativo y que el analizando debería adaptarse a *La* realidad.

¿Qué articulación posible ve el lector en lo dicho con “lo real” de Lacan?

El encuadre dialéctico de José Bleger

En su ensayo *Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico* nuestro autor examina el significado psicoanalítico que tiene el encuadre, no cuando plantea un problema (objeto de estudio habitual) sino justamente cuando dicho encuadre no constituye un problema. Con frecuencia le escuché decir que ciertas infinitas precauciones “seudo científicas”, en juego en investigaciones o en discusiones psicoanalíticas, eran rituales obsesivos con que se manifestaba una resistencia a pensar.

En la misma perspectiva de la resistencia, Bleger estudia el encuadre analítico considerado como una institución en la que puede establecerse un ritual obsesivo con el único objetivo de preservar la supervivencia psíquica del analizando, y agregó, ¿tal vez también del analista?¹⁴ (La dificultad para concebir una ritualización del encuadre, antes que Bleger la señalara, podría deberse a que el encuadre, por definición, es repetitivo y constituye el marco lógico en el que se despliega el método analítico para descubrir la dimensión inconsciente). Bleger diría que para investigar el encuadre y decidir si se ha transformado en ritual debemos recurrir a la lógica dialéctica para “diagnosticar” si el objeto de estudio utiliza o no la lógica formal.

Paso ahora a contribuir con una clave suplementaria para facilitar la lectura del texto blegeriano. José Bleger utiliza implícitamente el concepto hegeliano de *Aufhebung*.¹⁵ Este concepto designa a la vez la negación, la abolición y la conservación de un término, término que ha sido transformado y reside en un nivel

14. Pienso acá en el concepto de “baluarte” (M. y W. Baranger, 1961).

15. “Superar” es la traducción aproximada. Sugiero no traducirlo por “síntesis” si queremos respetar el sentido dado por Kojève (que es mi caso).

superior (en el sentido que le dio Kojève en sus enseñanzas; del mismo modo entiendo la espiral dialéctica de la que habla Pichon-Rivière). Como sabemos, en la tradición hegeliana la *Aufhebung* constituye una operación en relación con un par dialéctico. Del texto blegeriano seleccionaré dos pares dialécticos.

Bleger parte implícitamente de un par dialéctico “yo/no-yo” cuando se refiere de entrada al “no-yo”. Afirma que el “no-yo” tiene *existencia*, no es posible considerar que el “no-yo” sea “nada” (p. 243). Una vez afirmada la existencia del “no-yo”, el autor puede postular, como lo hace, que en el encuadre se aloja el “no-yo” del paciente. En la tradición hegeliana el “no-yo” constituye la “negación determinada del yo” (el “no-yo” define algo que está determinado por la negación del yo).

Designo como segundo par dialéctico lo que constituye la muy original tesis central de José Bleger: hay *dos encuadres* (y no solamente uno) a ser *diferenciados uno del otro*. Un encuadre, el que propone y mantiene el psicoanalista, es aceptado conscientemente por el paciente; el otro *lo aporta el paciente* y se mantiene mudo por mucho tiempo.

Jacques Lacan y José Bleger fueron los únicos en plantear el problema de la ritualización del encuadre, pero sus posiciones difieren en un punto preciso. Lacan, basado en su teoría del significante, se propone resolver la ritualización del encuadre haciendo que sea móvil (escansión). Para Bleger la ritualización del encuadre constituye un síntoma de resistencia que solo puede ser analizado por el método psicoanalítico mismo. El analista debe portarse garante de la conservación del encuadre porque un proceso solo puede ser investigado cuando se mantienen las mismas constantes: éstas, precisamente, constituyen el encuadre (p. 237).

El mantenimiento estricto del encuadre por parte del analista constituye una *condición necesaria y absoluta* para superar el funcionamiento ritualizado del mismo. Recuerda Bleger que siendo el encuadre una institución, sigue como toda institución una ley: la de *transformar en objetivo de supervivencia el objetivo originario* para el cual fue creada. *Por esta razón el mantenimiento estricto del encuadre no constituye una condición suficiente.*

Al preservar el encuadre psicoanalítico el analista preserva el “no-yo” del analizando (sus aspectos alienados) hasta que el segundo encuadre, que se mantiene durante largo tiempo mudo, comience a “hablar”. Esto es posible siempre que el analista tenga la capacidad de escucharlo y de interpretarlo, de modo que el analizando pueda *oír de qué forma le concierne* lo que aportó con su segundo encuadre.

Deseo citar un ejemplo de su manera de no cerrar los problemas prematuramente y de su tolerancia a dejar preguntas abiertas por mucho tiempo, hasta encontrar una clave.

“Siempre me resultó sorprendente y apasionante, en el análisis de psicóticos, el hecho de coexistir una total negación del analista con una susceptibilidad exagerada a la infracción de cualquier detalle de lo ‘acostumbrado’ (del encuadre) y cómo el paciente puede desorganizarse o tornarse violento, por ejemplo, por unos minutos de diferencia al comienzo o al final de la sesión. Ahora lo comprendo mejor: se desorganiza su meta-yo que en gran proporción es todo lo que tiene” (p. 238, bastardillas agregadas).

Quisiera referirme ahora tanto a un caso de Bleger como a uno propio. Para ambos casos es pertinente retener el siguiente comentario de José Bleger: “Creo

que es apresurado hablar siempre de un ‘ataque’ al encuadre cuando éste no es cumplido por el paciente. El paciente ‘trae lo que tiene’ y no es siempre un ‘ataque’, sino su propia organización (aunque sea ‘desorganizada’)” (p. 242, nota).

El ejemplo de un paciente de Bleger nos ayudará a comprender cómo el analista *detecta cuál es la condición de existencia misma del paciente que se pone en juego en el encuadre que aporta cuando éste (el encuadre) se pone a “hablar” (y cuando en un segundo tiempo el paciente lo quiere hacer “callar”)*.

Se trata de un paciente que pagaba puntualmente; por primera vez contrajo una deuda con su analista: el segundo encuadre mudo empezó a “hablar”. Bleger interpretó que para el analizando el análisis preservaría su mundo fantasma (que era la condición de existir del paciente) en el que *no se reconocía pérdida alguna* (en este caso particular, el repudio de la pérdida de la fortuna familiar ocurrida hacía muchos años). Si existiese un solo encuadre, se habría podido hablar de “ataque” al encuadre al contraer una deuda y la finalidad sería restablecer, rápidamente, el cumplimiento del pago. Con la dialéctica de los dos encuadres, el encuadre mudo del paciente (enmascarado por la ritualización del encuadre) comienza a “hablar”. Cuando el paciente quiere apurarse en saldar la deuda, Bleger sostiene con una interpretación la diferenciación de los dos encuadres: pagar rápido significa –interpreta– hacer desaparecer al analista en su *alteridad*.

Mi hipótesis es que la interpretación de Bleger constituye un momento de *Aufhebung* de la dialéctica entre los dos encuadres: en este caso marca el momento del *reconocimiento de la alteridad*¹⁶ (la del analista, la suya).

Ahora vemos *de qué modo* José Bleger fue el primero en abordar simultáneamente el problema de la ritualización del encuadre y la necesidad de mantenerlo estable. Plantear el problema de la ritualización del encuadre sin tener a disposición la solución encontrada por José Bleger de los dos encuadres habría llevado a un dilema sin salida.

Una sesión de un analizando que lleva siete años de análisis conmigo me llevó a preguntarme, retroactivamente, por qué había optado por interpretar como lo hice ya que otra línea de escucha era posible. A partir de un segmento de esa sesión hablaré de la actualidad del pensamiento de José Bleger, allí donde más pude oír su verdad: a partir de la experiencia de la sesión y *allí donde menos me lo esperaba*.¹⁷

Jean había consultado porque no reconocía cuál era su propio deseo en los proyectos de vida (hizo estudios de los que estaba satisfecho y ahora quería encontrar su vocación). En los meses que preceden a esta sesión está tanteando la posibilidad de decir que, tal vez, podría pensar que... podría terminar su análisis. Su reticencia a decirlo me hace pensar que *decirlo* sería peligroso. Ese día oigo el timbre del intercomunicador treinta minutos antes de la sesión de Jean; es el analizando, a quien pido que vuelva a la hora de su sesión. Media hora más tarde, ya sobre el diván, dice:

Jean: No entiendo qué me sucedió. Estaba convencido de que era mi hora. [...]. (Silencio). Ayer a la tarde llamó por teléfono mi padre. Estaba algo confuso.

16. No me refiero a la persona real del analista sino al reconocimiento de la función analítica y también al reconocimiento del analista como otro.

17. Pongo en bastardillas lo que me llamó la atención en mi escucha flotante o lo que deseo señalar a la atención del lector.

Preguntó si estaba mi madre allí, [...] tendría que haber estado media hora antes en la cita que tenían y aún no había llegado. Papá no me dijo que estaba en la entrada del edificio de mi casa. Cuando venía esta mañana hacia acá me preguntaba *si le iba a contar* lo que sucedió, si le diría que subió a mi casa, si le contaría de lo que hablamos. (Silencio).

(En francés ‘*sonnette*’ puede designar el timbre del intercomunicador, y ‘*sonnette d’alarme*’ es la expresión para indicar la sirena de alarma de las ambulancias o llamar la atención sobre un peligro...).

Analista: Me tocó la “*sonnette d’alarme*” (“timbre” de alarma) para indicarme que *algo que no iba a decir tenía que ser oído por mí, cueste lo que cueste*.

Jean: Sí... no quería decirlo porque yo me estaba diciendo con remordimiento que debía ya haber hecho algo por mi padre, hacerlo ver por un médico. E imaginé que *usted me diría* algo como “no asistencia a persona en peligro”.

Analista: Como es usted el que se acusó de ello podríamos pensar que *lo que yo no sé, no existe, aunque sean sus propios pensamientos*.

Jean: Ayer le hice preguntas claras a mi padre y descubrí que él habla fácilmente si yo le pregunto. Y cuál no fue mi sorpresa cuando me dijo que desde chico *siempre supo* que su padre tenía una doble vida. (Breve silencio). *Pero de eso nunca se habló*, ni con su padre ni con su madre. Tampoco con nosotros. *Mi padre me dijo que cuando yo nací me dejaron con su madre, mi abuela, que estaba tan abandonada por su propio marido, como muerta, y no salía a ningún lado. Apenas me tuvo en sus brazos revivió y yo me convertí en su fuente de vida. Mi hermana no quería visitarla, a mí me parecía normal reanimarla, se alegraba tanto [...]*.

Analista: Otra “*sonnette d’alarme*” apareció en las últimas sesiones, cuando dijo que no sabía cómo algún día podría pensar en terminar su análisis. Ahora podemos oír que usted se pregunta cómo dejar en mí a una *abuela privada de su “nieto-terapéutico”*. *Una analista que podría mantenerse en vida gracias a su paciente*. (En ese punto pensé que estaba investigando si yo tenía otros pacientes en “su sesión” de media hora antes).

Jean: Sí... (Silencio reflexivo).

El resto de la sesión fue dedicada a *hablar largamente de lo que en su familia (materna y paterna) “se sabía”, pero también se sabía que “no se debía hablar”*: aspectos repudiados de la historia familiar.

Una reflexión retroactiva me permitió reconocer la posición implícita desde la que yo había escuchado e interpretado. El concepto original blegeriano del *doble encuadre* apareció como telón de fondo desde el cual se me organizaron la escucha y la interpretación. *A posteriori*, en ese único momento de crisis del encuadre (con Bleger), descubrí que *el encuadre que no había nunca planteado problema se había ido ritualizando*.

La condición para que se produjera este descubrimiento fue que cuando el analizando provocó la crisis, se hubiera mantenido por parte del analista el encuadre mismo, poniendo en evidencia así la existencia de un segundo encuadre que en la sesión comenzó a “hablar”: La analista oyó que *“algo debía no ser escuchado e interpretó que había bien escuchado”*; ¿qué?: *“algo que debía y a la vez no debía ser considerado como existente”* (“o que yo no sé no existe aunque sean sus pensamientos”).

Conclusión/apertura

Enrique Pichon-Rivière encontró su Zito Lema, que le permitió en un diálogo inolvidable contar su historia incluída en la Historia. Con su muerte prematura José Bleger no pudo encontrar “su” Zito Lema para poder contarnos cómo se inscribe su historia.

Me estuve preguntando si el modo dialéctico que tenía Bleger de plantearse los problemas no estaría circulando en las nuevas generaciones, que no lo conocieron personalmente. Que esta modalidad se refiera a una *problemática diferente*, en una nueva espiral dialéctica, *es totalmente coherente con el pensamiento blegeriano*. Reconocer esta transmisión no pone en peligro nuestra alteridad puesto que él respetaba, en el diálogo, el camino personal elegido por cada uno de nosotros y nos ayudaba a *pensar lo que aún no sabíamos que estábamos pensando*. Para él discípulos no significaba seguidores; yo diría que significaba aprender a cuestionar lo que queda oculto por el llamado “sentido común”, el “enfoque naturalista”. Nos llevó a cuestionar lo que se presenta como “ya dado” como si fuera un dato natural que no requiere ser examinado.

José Bleger es el primero en abordar el problema de la ritualización del encuadre y la necesidad simultánea de mantenerlo estable. La solución que aporta es la dialéctica de los dos encuadres: éste constituye su concepto original que permite la Aufhebung del problema.

Si el criterio de Ítalo Calvino perdurase como medio de pensar por qué José Bleger es un clásico, quedaría en manos de sus lectores hacer decir a sus escritos lo que no terminan de decir...

Bibliografía

- Aragonés, R. J. (1975). "Narcisismo y sincretismo, dos teorías complementarias", en *Rev. Psicoanálisis*, Vol. 32, 3, pp. 429-462. Buenos Aires, APA, 1975.
- (1977). "Estudio del vínculo narcisista: algunas consecuencias de su revisión", en *Rev. Psicoanálisis*, Vol. 34, 2, pp. 213-267. Buenos Aires, APA, 1977.
- Baranger, M., Baranger, W. (1961). "La situación analítica como campo dinámico", en W. Baranger, M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*, pp. 129-164. Buenos Aires, Kargieman, 1969.
- Bleger, J. (1958). *Psicoanálisis y dialéctica materialista*, Buenos Aires, Paidós, 1958.
- (1959). *Acta Neuropsiquiátrica Argentina*, 5, p. 478.
- (1963). *Psicología de la conducta*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963.
- (1967). "Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico", en J. Bleger, *Simbiosis y Ambigüedad*, pp. 237-250. Buenos Aires, Paidós, 1967.
- (1969). "Teoría y práctica en psicoanálisis. La praxis psicoanalítica", en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, T. XI, pp. 287-303. Montevideo, APU, 1969. También publicado en: *Rev. de Psicoanálisis*, T. LX, 4, pp. 1191-1204. Buenos Aires, APA, 2003.
- Calvino, I. (1981). *Perché leggere i classici*, Milán, Palomar, 1991.
- Faimberg, H. (2005a). "Introducción", en H. Faimberg, *El telescopaje de generaciones: a la escucha de los lazos narcisistas entre generaciones*, pp. 19-22. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- (2005b). *El telescopaje de generaciones: a la escucha de los lazos narcisistas entre generaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- (2006). "José Bleger y su encuadre dialéctico", conferencia pronunciada el 18 de noviembre de 2006 en la Jornada de Homenaje al Dr. José Bleger en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), inédito.
- Loewald, H. (1951). "Ego and Reality", en H. Loewald, *Papers on psychoanalysis*, pp. 3-20. New Haven and Londres, Yale University Press, 1989.
- Pichon-Rivière, E. (1957). *Teoría del vínculo*, Buenos Aires, Nueva Vision, 1980.
- Politzer, G. (1928). *Critique des fondements de la psychologie*, París, Rieder, 1951.
- (1947). *La crise de la psychologie contemporaine*. París, Éditions Sociales, 1954.
- Zito Lema, V. (1976). *Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière: Sobre el arte y la locura*, Buenos Aires, Timerman Editores.

Bibliografía complementaria

- Lagache, D. (1949). "De la psychanalyse à l'analyse de la conduite" en *Rev. Franç. de Psychan.* 1., 1949.
- (1953). "Conduite et communications en psychanalyse", en *Bull. Psychol.*, 6.7, 1953.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- (1957). *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
- Sartre, J-P. (1940). *L'imaginaire*, París, N.R.F., 1940.
- Lorenz, K. (1935). "Companionship in bird life", en C. H. Schiller (ed.), *Instinctive behaviour. The development of a modern concept*, pp. 83-128. Nueva York, Int. Univ. Press, 1957.
- (1937). "The nature of instinct", en C. H. Schiller (ed.), *Instinctive behaviour. The development of a modern concept*, pp. 129-175. Nueva York, Int. Univ. Press, 1957.



Ciudades Invisibles

Ciudades de papel. Pa(i)sajes imaginarios

Abrimos esta sección de la revista desde un origen extraño y atractivo, nacido como de un oxímoron: que los psicoanalistas que viven “casi” en la anonimidad urbana, en la extraterritorialidad de la consulta privada, escriban sobre sus ciudades. Que sean analistas a los que pedimos un “aire” de crónica para dar trazas de nuestras ciudades en esta América Latina de hoy, variada y cambiante, encierra la paradoja de revelar geografías urbanas presentadas, recordadas o imaginadas. Desde una práctica del psicoanálisis que tiene siempre algo de reducto protector, aunque nuestra escucha reciba subjetivaciones tan diferentes, nos muestran los laberintos de la realidad, en los crecimientos y transformaciones, a veces vertiginosas y violentas, de calles, barrios y habitantes.

Los textos sobre San Pablo, Caracas y Bogotá* presentan una escritura donde cada uno nos guía por su ciudad “real”, con sus modos de vivir y de analizar, determinados por sus medidas originales y sus distancias actuales y nos permiten conocer, por inferencias, esos mundos urbanos que ningún tratado de arquitectura y urbanismo puede contener.

El psicoanálisis es urbano, nace con un sujeto de la modernidad aislado de la posibilidad de la revelación de su saber y verdad que antes le daban la religión y la iglesia. Acude al saber médico primero y después al “tratamiento de almas” para esa intimidad que la subjetividad desde fines del siglo XVIII iba descubriendo como tal.

Pero es cierto que todo, en nuestro cotidiano, nos recuerda que hoy estamos a gran

distancia de aquella Viena, París o Buenos Aires que permitían vivir la sorpresa de lo íntimo del espacio nuevo del análisis. Tal vez, también lejos del extremo de pensarlas como “invivibles” y por eso solo soñarlas, como escribía Calvino: “*Las ciudades invisibles son un sueño que nace del corazón de las ciudades invivibles*”.

Resulta extraño que los psicoanalistas, al aceptar nuestro pedido, suspendan la reflexión teórica para dejar surgir, con formas de asociación libre, de restos oníricos y de sueños de vigilia, algo que para ellos refleje “su” ciudad, mientras tratan de vivir y sobrevivir en ciudades contemporáneas cuyos ritmos se vuelven cada vez más en contra del psicoanálisis y sus tiempos. Con una belleza hecha y deshecha de la “estética de lo feo”, esa que introduce Baudelaire, quien supo captar cómo la ciudad “cambiaba más rápido que el corazón de los hombres”, mostrar ese pasaje a “otro mundo” que se daba a fines del siglo XIX; el “*fenómeno del shock*”, como lo llama Benjamin teorizando los encuentros fugaces en la ciudad, a partir del poema *A une passante*.

Pero las ciudades del siglo XXI se rebelan más aun contra la escansión del inconsciente, contra lo singular de la posición del analista, contra su “dejar llegar”, recibir, el lenguaje del otro y no el ruido callejero, con la apertura al silencio que invita a hablar. Y a nuestros analistas les solicitamos que sus “ciudades” surjan de lo vivo de su experiencia, con esa esquizia entre el ojo y la mirada, con las recreaciones de ángulos y perspectivas diferentes de las habituales, construidas desde su subjetividad y la de sus analizandos, de

* Las crónicas sobre Caracas y Bogotá aparecerán en los dos próximos números de *Calibán*.

los territorios que conocen y de los que “saben”, más allá y alrededor de los consultorios.

No se hacen crónicas sin recorridos, sin cambios de lugar, sin viaje. Y en el decir en transferencia, en los sueños y sus asociaciones fragmentarias, no hay metáfora más frecuente que la del viaje, porque de traslados se trata. “Algo siempre se mueve” cuando hay análisis y las calles se bifurcan, hay cruce de caminos, hay itinerarios por ciudades desconocidas, *collages* de fragmentos de casas habitadas en tiempos diferentes; siempre infancias y duelos también. El mundo-recinto se achica y se distiende en medidas extrañas y eróticas, con cuerpos representados y dramáticas de restos. De los restos diurnos del vivir urbano y del desear, se crean esos pa(i)sajes imaginarios con la fuerte pregnancia de cuerpos y formas moviéndose en espacios alternativos a los habitados.

Hoy ciudades del 2012

El analista es un ciudadano y no lo es al mismo tiempo: *La tarea (es) “imposible” porque el analista no puede estar, para que su trabajo sea cierto, ni en posición de fascinación (de enamoramiento) ni sumido en el vértigo de la comunidad, ni asumido como sujeto deseante (que él es). La tarea analítica le prohíbe serlo. Su único deseo debe ser el de que el analizante reconozca su deseo como deseo puro. Esto implica que la atención flotante sea también una ajenidad, una no comunidad consigo mismo.* (Daniel Gil, *Errancias*, 2011).

¿Qué es lo que nos hacen sentir nuestras polis?

Al mismo tiempo que es reducto, nuestra escucha nos hace partícipes de un “todo” de “todos” los conciudadanos, mediado y móvil. Dos frases de Lacan encierran estas contradicciones irresolubles: “*no se puede ser analista sin tener en el horizonte la subjetividad de su tiempo*” y “*hay en el analista, como en Sócrates, una posición que es de atopía en el orden de la ciudad*”. Es un sujeto de la polis y siempre estará atravesado por el lenguaje y por la historia y al mismo tiempo está descolocado, desterritorializado, porque es la dimensión inconsciente la que tra-

baja para volver al analista excéntrico: no puede sentirse cómodo en el medio social común y dar su opinión; praxis psicoanalítica e institución nunca encajan totalmente y las regulaciones del colectivo tienen que dejar el espacio abierto a lo singular y lo imposible de la articulación del sujeto del inconsciente y el sujeto social.

Nosotros sabemos de ciudades de América Latina que en nuestra historia personal pasaron, ya fueran populosas o pequeñas, de ser una reunión de conocidos barrios entrelazados, con una clara delimitación de elites y de márgenes, a un presente de centro y marginación.

¿Cómo eso ha cambiado nuestra práctica clínica? ¿Hoy hay algo para nosotros de “polis” en nuestras ciudades? ¿No es el deseo de participación y de comunicación el que anima las revistas?

Los exilios doloridos de los latinoamericanos y entre ellos de muchos analistas, hicieron surgir “otras ciudades” donde vivir y seguir analizando en contacto con otros sujetos, en otros lugares. Y a esos analistas también les pedimos su reflexión, lo que significó para ellos esa mudanza y, muchas veces, ese “entre dos lenguas” cotidiano. Muchos pudieron crear y recrear su práctica por esas formas de olvido y experiencia de pérdida que en el análisis hacen salir del encierro de la nostalgia y la repetición.

La otra vía es la de lo artístico que ha encontrado siempre en las ciudades una fuente continua de creación y expansión, por metonimia o por metaforización, y estos caminos actuales en América Latina son de una originalidad y profusión tales que asistimos a sus transformaciones con un renovado deslumbramiento.

Así, en esta sección, creo que se dará también la tensión interna permanente del continente: un “hoy” de nuestras ciudades como “no-lugares” hechos de lugares multiplicados y estandarizados, que han perdido sus recuerdos y sus referencias locales, con individuos que no son tales, sino consumidores anónimos y aislados, en medio de los excluidos del consumo; pero al mismo tiempo, despliegues vitales y artísticos y una subjetividad siempre amenazada pero que sobrevive y se despliega aun en el exceso.

El psicoanálisis en una megalópolis



No se puede pensar el psicoanálisis sin tener en cuenta el momento y el lugar de su nacimiento. Al final del siglo XIX, Viena era una de las diez mayores ciudades del mundo, la metrópolis y capital del Imperio Austrohúngaro, en una Europa en plena transformación. Las migraciones del campo a la ciudad aumentaban cada año, mientras ganaban fuerza las que buscaban el nuevo mundo, América. Si leyéramos los cuatro casos clínicos clásicos de Freud –Dora, Hans, El Hombre de las Ratas y El Hombre de los Lobos– como documentos históricos, quedaríamos impresionados por la cantidad de informaciones que nos aportan al respecto. En Dora encontramos todavía una nítida oposición entre campo y ciudad. En Hans observamos a un niño asustado de la vida en una metrópolis en la que hombres y animales parecen convivir en un mismo espacio. En El Hombre de las Ratas las fronteras movedizas del declinante Imperio Austrohúngaro enfatizan los movimientos obsesivos de un hombre torturado ante la inminencia de una guerra. En

El Hombre de los Lobos la expatriación da el tono para la escena primaria de aquel individuo que, desposeído de sus referencias primeras, tiene que hacer frente al aforismo hobbesiano *Homo homini lupus* en una apertura abrupta de ventanas. Y es también esta apertura de ventanas la que da la pauta para la falacia de pensar un “puro mundo interior” en la que cayeron muchos psicoanalistas después de Freud. Es imposible la subjetividad sin ciudad tanto como es imposible la humanidad sin cultura.

Ejerzo la clínica psicoanalítica hace más de cuarenta años en San Pablo, contando los siete años anteriores de mi formación oficial en el instituto de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo (SBPSP). En este casi medio siglo mi ciudad cambió mucho y yo otro tanto, como mi clínica. La SBPSP, a pesar de haber cambiado dos veces de sede en este período –hoy se encuentra situada en un edificio de nombre Olympic Tower–, parece que fue la que menos cambió pese a las grandes transformaciones ocurridas en ella desde su oficialización por parte de la IPA en los inicios de los años 50 del siglo pasado.

En cuarenta años, San Pablo pasó de 7 a 15 millones de habitantes, se transformó en una megalópolis, la mayor del hemisferio Sur, y la mayor economía brasileña. Una ciudad que conserva hoy pocas características de aquella descrita por Baudelaire en la que los monumentos, las plazas y las casas referían siempre a una historia personal y colectiva. El creci-

*Psicoanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo).

miento vertiginoso de San Pablo se transformó en una inmensa mancha urbana donde conviven edificios de gran lujo y *favelas* en un entramado extraño y perturbador. El tránsito es caótico y la locomoción difícil puesto que la red subterránea es bastante precaria, lo que nos obliga a la utilización del transporte particular. Cuando inicié mi análisis didáctico, en 1975, cubría fácilmente las distancias entre el hospital en el que hacía mi residencia, mi consultorio particular y el consultorio de mi analista, en auto o motocicleta, sin que me tomara más de diez o quince minutos entre uno y otro. Hoy es común recibir una llamada telefónica de un analizando, en la hora de su sesión, diciendo que no va a lograr llegar a tiempo porque se encuentra aprisionado en el tránsito. La elección de un analista por el nombre cedió lugar a la elección geográfica. En general, se necesitan de dos horas a dos horas y media para ir y regresar del analista...

¿Cuál es la cantidad de psicoanalistas necesaria para 15 millones de habitantes? Asociados a IPA hoy somos casi ochocientos, entre candidatos y miembros. A pesar de ser hoy una de las sociedades que reciben el mayor número de nuevos postulantes en todo el mundo, nuestro crecimiento es irrisorio frente a la demanda de atención. Crecen mucho más las otras innumerables instituciones formadoras, sean serias o no. Si hace cuarenta años ser un analista miembro de la IPA era visto como prueba de competencia profesional, hoy en nuestra ciudad eso es un hecho de menor importancia: en la megalópolis "paulistana", psicoanalista es casi quien dice serlo, un síntoma mayor del anonimato globalizado en este inicio del siglo XXI.

Además, esto es síntoma de que hay algo que debe ser modificado en nuestra institución psicoanalítica. Si el psicoanálisis solo puede existir a partir del discurso vivo, ¿hoy nos encontramos suficientemente capacitados para escuchar al mundo contemporáneo y las voces de este nuevo sujeto que emerge del mundo globalizado del ciberespacio y de esos no-lugares en que se transforman nuestras megalópolis? ¿O hemos estado refugiados en nuestras

torres olímpicas, atendiendo solo a nosotros mismos y a nuestras familias? Son muy pocas las personas que logran dos o dos horas y media en su rutina, cuatro veces por semana, para ir a ver a su psicólogo en San Pablo. Algunas se hacen tiempo dos veces por semana. Los que van tres o cuatro son solamente los candidatos en análisis didáctico. La gran mayoría, apenas una vez. Llamar resistencia a este hecho es negar el mundo contemporáneo. Giorgio Agamben nos hizo a los psicoanalistas una preciosa contribución. En su libro *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, al mostrar la íntima relación entre la melancolía y la *verleugnung* freudiana, mostró que en ambas el objeto perdido es algo nunca poseído porque jamás existió.



Cómo atender con el psicoanálisis al habitante de nuestra megalópolis es la tarea que se nos impone a los analistas "paulistanos", seamos didactas o estemos todavía en formación. "Mi avión acaba de aterrizar en Congonhas con dos horas de atraso, por tanto no podré llegar a mi sesión. ¿Tendrá otro horario disponible hoy?"; fue el mensaje que escuché en mi contestador automático en el horario marcado para aquel analizando, hace tres días. Esta situación se hace cada vez más común en el día a día de mi clínica. El hecho es que la velocidad de los nuevos tiempos junto a la masificación de una vibrante megalópolis coloca al sujeto contemporáneo en un tiempo paradójico, mezcla de atraso y urgencia, necesitado siempre de "un horario de reposición hoy mismo". Mañana él podrá estar nuevamente en otra ciudad y su



vuelo de vuelta también se podrá atrasar. El acceso de este sujeto no solo al consultorio del analista sino también a su propia casa es, al mismo tiempo, urgente y postergado, no solo por los desvíos de su deseo sino simplemente por el hecho de vivir en el espacio de la megalópolis contemporánea, lugar de la escena primaria del sujeto actual.

No he hecho más los contratos clásicos del psicoanálisis tradicional. He construido con cada uno de los analizandos un *setting* específico a lo largo del proceso. Un *setting* que se aproxima cada vez más a la regla fundamental de la asociación libre y la atención fluctuante. Provisoriamente, le doy el nombre de “*setting* fluctuante”. Es un *aggiornamento* del mote de la ciudad de París “*Fluctuat nec mergitur*” para una San Pablo del inicio de este milenio. Gran parte de mi clínica está constituida por profesionales de entre treinta y cuarenta años, muchos de ellos originarios de otras ciudades y países, radicados ahora en San Pablo. Expatriados, por decirlo así, como un Hombre de los Lobos cien años después. Su transferencia es su propia existencia, condenados a desplazamientos que los colocan siempre en otro lugar.

A diferencia de los analistas de inicios del siglo pasado, me siento más como testigo de las existencias que como intérprete de los sueños de estos nuevos analizandos que, en la mayoría de los casos, prefieren sentarse en lugar de acostarse en el diván: reconocer y ser reconocidos es la necesidad básica para un sujeto perdido en un mundo sin fronteras ni gravedad, oscilando constantemente entre el aprisionamiento del tránsito y la inmensidad de los nuevos ciberespacios. Uno de mis anali-

zandos jóvenes, de treinta años de edad, utilizaba buena parte de su tiempo conmigo describiendo el ambiente asfixiante de su trabajo en una mesa de inversiones y otra buena parte relatándome sus sueños recurrentes, en los cuales se veía sentado en un sillón que volaba sobre una ciudad inmensa, irreconocible. Otro me decía que era feliz cuando volvía semanalmente a Brasil y reconocía, desde lo alto de su sillón, el relieve de la costa brasileña: estaba llegando a casa... Un tercero se me presentó como anglo-italiano, que acababa de llegar de tres años de trabajo en Nueva York, donde había conocido a su actual mujer. Ella lo convenció de mudarse a San Pablo en este momento de cambios económicos en el mundo. Cien años después de la época de las grandes migraciones, él vino a “hacer la América” en una San Pablo caótica que asusta. Otro, un profesional de inusitado éxito, construye una casa en su ciudad de origen en la cual pretende que convivan en armonía sus hijos, los hijos de su nueva compañera y su familia de origen al menos un fin de semana por mes. Esto aún no ocurrió a pesar de que la casa, construida en tiempo récord y equipada con muebles escogidos especialmente en diversas partes del mundo, ya está pronta. Siempre ocurre un imprevisto o alguien no puede ir. Una bellísima alegoría de la tentativa de recuperación de un lugar idealizado pero perdido para siempre.

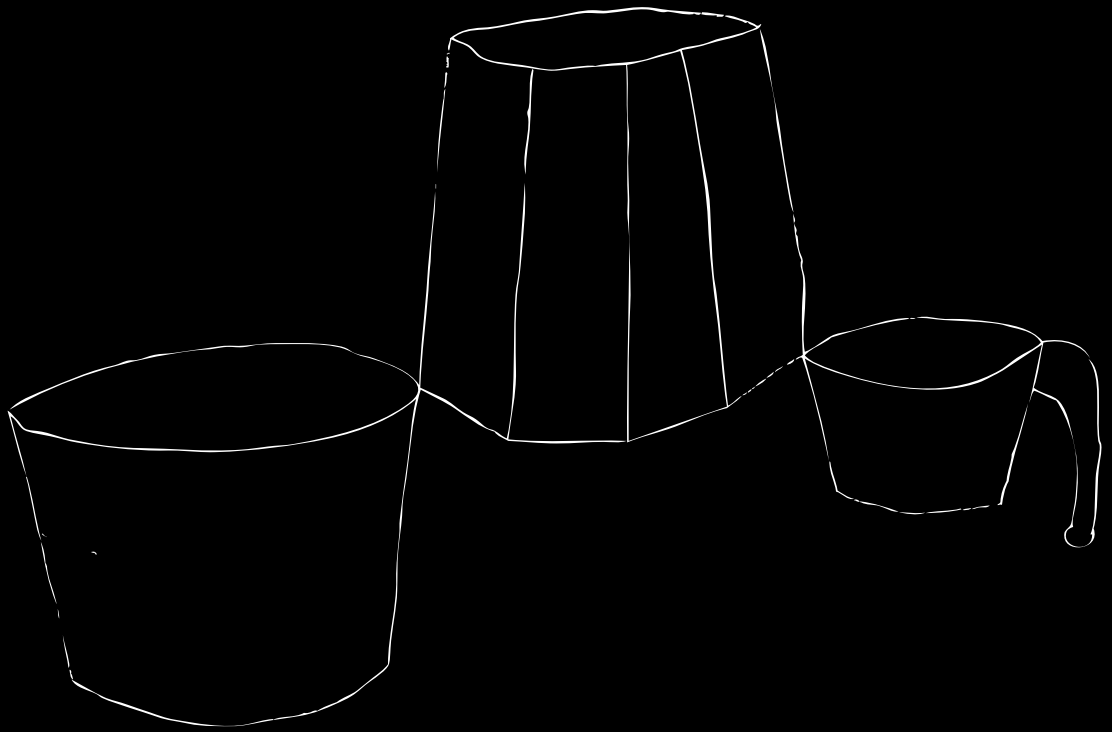
Atestiguar en el sentido latino de *superstes*, aquel que estuvo en el lugar donde pasó algo, es una función básica del psicoanalista de hoy en una megalópolis. Como que en un adiós al tópico freudiano, el discurso vive del “nuevo sujeto”, se abre cada vez más para la senda de la *Verleugnung*, aquella marcada por Freud en

el precioso artículo sobre el fetichismo. Con la diferencia de que no se trata más de varias lenguas que se entrecruzan en el brillo sino en la oscuridad de nuestro mundo contemporáneo. En un hermosísimo poema, *Viek mei*, Ossip Mandelshtam habló de la fractura entre un siglo y otro. Haroldo de Campos, un paulista, lo tradujo del ruso cambiando el sentido original de siglo por era. “*Minha era, minha*

fera, quem ousará, olhando-te nos olhos, colar com sangue a fratura de tuas vértebras? ...” (“Mi era, mi fiera, ¿quién osará, mirándote a los ojos, pegar con sangre la fractura de tus vértebras?...”). Es en este lugar fracturado del mundo contemporáneo donde el psicoanalista está. Fue también en este mismo lugar donde estuvo Freud. La esfinge siempre estuvo en las puertas de la ciudad.



Dibujos: Arq. Daniel Villani.



De memoria

“Un país como el suyo”

André Green: Un testimonio comprometido

Engagé. Esta fue la palabra con la que Manuel Macías describió a André Green en un libro de entrevistas¹ de 1994. Por aquel entonces se inauguraba en Francia una ruptura de paradigmas –iniciada hasta donde recuerdo por Didier Anzieu² en sus entrevistas con Gilles Tarrab–. Dicha ruptura implicaba un inusual despliegue de confidencias, en un medio que se había caracterizado por una discreción militante respecto de la privacidad de los analistas. Por esas cosas de la vida, Anzieu fue mi director de tesis en la universidad de París y Green mi analista. De modo que para mí constituyó un doble impacto leer esos textos, en donde dos analistas históricos parecían romper el pacto sacrosanto de la neutralidad.

Sin duda, Green aprobó el término elegido por Macías para el título del texto en el que se permitía una serie de revelaciones personales. La palabra *engagé* se usaba mucho en Francia para referirse a los intelectuales, en la tradición sartreana, que intervenían activamente en la vida de la Polis. Es lo que ahora se denomina en el mundo anglosajón un *public intellectual*. Entre nosotros, los latinoamericanos, se hablaba –la expresión parece haber sucumbido a la caída del Muro de Berlín– del intelectual comprometido, con esa cómica ambigüedad inconsciente (que también funciona en francés) alusiva a la promesa de matrimonio. Asimismo, es una expresión que parece romper lanzas con la mencionada neutralidad, por más que se entienda que esto alude a la relación con la teoría y la actividad institucional. No se puede ser neutral y *engagé* al mismo tiempo, pues los ámbitos no son estancos, como se verá en el testimonio que me permito someter a los lectores de *Calibán*.

¿Por qué un psicoanalista comprometido? ¿Comprometido con quién? “Con el psicoanálisis, evidentemente”, me parece escuchar la voz algo irritada de André, quien, como es sabido, ubicaba la duda respecto de sus perentorias afirmaciones en el límite de la insolencia. Cierto, pero este compromiso, esta pasión, que a veces tenía ribetes de tsunami conceptual y afectivo, tiene un trasfondo y unas implicancias que nos conciernen y voy a intentar abordar aquí. Evitaré reiterar lo que todos ustedes conocen acerca de sus fundamentales contribuciones al pensamiento clínico, como él lo llamó en uno de sus libros. Estoy seguro de que otros sabrán abordar con una distancia más adecuada que la mía una obra

*Psicoanalista (Sociedad Peruana de Psicoanálisis).

1. André Green, *Un Psychanalyste Engagé. Conversations avec Manuel Macías*. Paris Ed. Calmann-Lévy, 1994.

2. Anzieu, D., Tarrab G. *Une Peau pour les Pensées* Paris, Ed. Clancier-Guénaud, 1986.

que yo no dudaría en calificar de monumental. Más bien voy a procurar, desde la proximidad, dar cuenta de algunos puntos que nos conciernen a todos en tanto que analistas latinoamericanos, vale decir, disculpen la redundancia, no europeos ni norteamericanos, México exceptuado. Ya que hemos aludido al terreno de la intimidad, permítanme hacer, como paso previo, algunas referencias a mi historia con el hombre que nos ha dejado hace poco, creando un vacío enorme en el movimiento psicoanalítico pues, en cierto sentido, la suya es una especie en vías de extinción: la de los psicoanalistas no solo comprometidos, sino totalizadores. Algo así como los escritores de la novela total que en Europa fueron desapareciendo en el siglo XIX, en Norteamérica en la primera y en Latinoamérica en la segunda mitad del XX, para dar paso a ese estilo entre fragmentario y narcisista que hoy puebla estanterías y medios electrónicos.

Una de las razones por las que decidí irme a vivir de Lima a París, en 1980, fue para analizarme con él. Dicha decisión se basaba –por lo menos a nivel consciente– exclusivamente en motivos librescos. Lo más absurdo de esta motivación es que en el Perú de la década de los setenta había poquísimos textos de Green, marcados por un estructuralismo que entonces hacía furor en los predios intelectuales. De hecho podría afirmar que fueron mis lecturas de Saussure o los formalistas rusos las que me llevaron a Lacan y a Green. En mi joven y apenas analizada omnipotencia, elegí mentalmente al segundo. Por donde se lo mire, se trataba de un soberbio malentendido, pues la relación analítica no debería basarse exclusivamente en lecturas (como cuando uno admira los libros de un escritor y luego lo conoce personalmente, con el riesgo de que la persona no coincida con el ser imaginado a través de la lectura), pero así fue.

Una vez que comencé mi análisis, en 1983, tomé la extraña, quizá contradictoria decisión de no volver a leer un texto suyo mientras durara el análisis. Tampoco quise enterarme de nada que tuviera relación con su vida privada, lo cual era mucho más sencillo en París, donde los analistas se cuentan por miles, que en Lima, donde hasta ahora no llegamos a setenta y los chismes viajan a velocidad societaria. Una sola vez asistí a una conferencia suya en ese periodo, donde tuve la ocasión de verlo realizar la ya famosa performance de golpear la mesa con el puño, un sello de la casa. No estoy seguro, pero tengo la impresión –acaso porque ahora me encuentro de este lado del diván– de que esa inocencia idealizada en las relaciones con los analistas ha perdido mucho de su prestigio. En aquel tiempo, como se dice en la Biblia, ese temor reverencial formaba parte de la tradición y cumplía un papel digno de ser explorado en las relaciones entre analistas y analizados.

No obstante, su célebre intemperancia no parecía formar parte de su instrumental analítico. No diré que se transformaba en un amable y comprensivo exégeta de la transferencia, como uno podría imaginar a Winnicott, por ejemplo, pero esa rabia que muchos hemos podido observar en escenas que ya forman parte de la leyenda negra de los congresos de la IPA o en reuniones en sociedades de nuestra región, no era un elemento de nuestra relación puertas adentro del consultorio. Esto no significa que renunciara a su postura de analista ortodoxo y muy cuidadoso. En cambio, al contrario de la reputación francesa de practicar análisis silenciosos, esto no ocurría con Green, quien podía explayarse acerca del sentido de una interpretación, mostrando, eso sí, una acerada obstinación.

Recuerdo con precisión las poquísimas veces en que se vio obligado a darme la razón.

Cuando iniciamos el análisis su consultorio quedaba en la rue de Seine, en el Barrio Latino. Como el nombre lo indica, esa calle desembocaba en el río, en un barrio de galerías de arte y cafés como La Palette, en una esquina de película donde atendían los mozos más antipáticos de la *rive gauche* (eran famosos por eso en el propio París, lo que ya es decir mucho). Al pasar de los años se mudó a un consultorio pequeño, moderno y funcional en el barrio entrañable de la rue Mouffetard, muy cerca de donde yo vivía, lo cual me resultaba comodísimo pero me sorprendió porque era obvio que no se trataba de una mejora en la zona ni en el edificio. Por alguna razón no pregunté nada.

Cerca de un año después nos mudamos, por así decirlo, a la avenue de L'Observatoire, en el área del Parque de Luxemburgo, muy cerca del departamento de Lacan (quien había fallecido en el 81), el que yo conocía porque acudía a darle clases de español a su hija Judith (lo cual me permitía pagar el análisis con Green, cosa con la que solía bromear en el diván). Este sí era un lugar muy distinguido –recuerdo los pesados cortinajes enmarcando la prestigiosa colección de libros de La Pléiade– y entonces me permití preguntar por esas mudanzas. Como Green guardaba silencio seguí asociando con el asunto, observando que hasta la decoración había cambiado mucho, que ahora tenía un toque más elegante y femenino, cuando de pronto, lo que para muchos lectores ya habrá resultado obvio, advertí que se trataba de un divorcio, cosa que hasta entonces no me había permitido pensar. Esta vez estaba lanzado y tampoco callé esta álgida fantasía. Después de algunos minutos de más silencio, cuando la sesión ya estaba por terminar, escuché la voz pausada y grave, incluso algo oracular, de mi analista, diciendo: “Tiene usted razón... pero con un consultorio de retraso”.

La segunda vez –y este es el punto al que quería llegar– fue en relación con la cuestión de los idiomas. No sería exagerado decir que aprendí el francés en el diván. Quiero decir, el francés de los afectos y las experiencias significativas. No obstante, todos los que se han analizado en una lengua que no es la materna conocen las dificultades y limitaciones que este ejercicio conlleva. De hecho, en algunas sesiones hablábamos en inglés, puesto que practiqué esa lengua asiduamente durante mi infancia debido al trabajo de mi padre, un ingeniero vinculado al mundo del petróleo. Pero mi queja recurrente era la de tener que decir en otros idiomas lo que en mi mente estaba escrito en castellano. Esta traducción permanente me cansaba y molestaba, haciéndome sentir constreñido, preso (pienso en este momento en mis amigos y colegas brasileños, y en la dificultad todavía no resuelta, pero cada vez mejor manejada, como lo prueba este número de *Calibán*, de los idiomas en FEPAL).

Un día le dije, muy fastidiado, que era el colmo que una persona con tanta facilidad para los idiomas como él no hablara el español. Para mi gran sorpresa, respondió en el acto que estaba totalmente de acuerdo conmigo.

Cuando le pregunté por qué, retornó el silencio.

Puede parecer sorprendente, pero en ese entonces yo ignoraba todo de sus orígenes egipcios y tampoco sabía que su apellido materno era Barcilón. Para mí Green era un judío del Primer Mundo, cosmopolita, cultivado, un típico producto de la burguesía ilustrada francesa. Alguna vez le pregunté si era

familiar del escritor francés de origen norteamericano, Julien Green. No obtuve respuesta (y en ese entonces no existía Google). Sí sabía, en cambio, de su pasión por Shakespeare –lo cual me hace sospechar que mi ignorancia de sus orígenes no era involuntaria– y en ocasiones le tendía “trampas” durante la sesión. Mencionaba, por ejemplo, al príncipe Hal como al azar de las asociaciones, y a los pocos minutos se las arreglaba para hacerme saber en la interpretación que estaba perfectamente al tanto de que el príncipe Hal era Enrique V, el hijo mayor de Enrique IV, el vencedor de la batalla de Agincourt. Yo sentía que en esos momentos el análisis entraba en una pausa lúdica “culturosa”, más allá de la competencia edípica. Pero lo que ahora advierto es que esos juegos jamás podrían haber tenido lugar sobre la base de lecturas de Juan Carlos Onetti, César Vallejo o Clarice Lispector (Borges era la excepción y tanto Green como Anzieu escribieron sobre él, pero para los europeos Borges es... europeo).

No tendrían por qué, claro está. De hecho mi tesis, dirigida por Anzieu como ya lo mencioné, se basó en el análisis de la obra del escritor peruano Julio Ramón Ribeyro, felizmente traducido y publicado por Gallimard, cuyos relatos fascinaron a Anzieu. El punto que procuro mostrar es una sintomática colusión entre analista y paciente para negar o excluir los orígenes tercermundistas de ambos. Ahora, ya que hemos mencionado a Shakespeare, estamos en las tierras agrestes y feraces de *Calibán*.

Regresé a Lima en 1993. En 1994 el congreso de FEPAL fue organizado en esta ciudad y tuvo a Green como invitado. Fui encargado de traducir sus intervenciones y hacer de su acompañante. Era la primera vez, después de la terminación del análisis, que tenía la oportunidad de entablar relaciones de otra índole con mi ex analista (¿hay ex analista?). Incluso lo llevé a cenar a casa, tomamos algunos tragos y pude preguntarle todo-lo-que-usted-siempre-quiso-saber-sobre-Green-sin-morir-en-el-intento. Luego lo visité en su departamento de la avenue de l'Observatoire en París, en más de una oportunidad. No obstante, es recién ahora, al sentir, ante la noticia de su muerte, una tristeza que a mí mismo me ha sorprendido por su radical rotundidad, que me he percatado de lo que estoy intentando comunicar, hasta ahora infructuosamente.

Para entonces ya sabía de sus orígenes egipcios y en Lima supe, por él, que había vuelto a su lugar natal al cabo de muchísimos años. Pero más que un viaje al pasado, me dijo, había sido uno a la fabulosa civilización y cultura de aquel país. La ruptura, me explicó, la había efectuado hace tanto tiempo y de manera tan definitiva que no podría haber sido de otra manera. Ya nada lo unía con Egipto. En sus entrevistas con Macías declaró: “En todas las familias de la comunidad en cuestión se hablaba francés y solo se hablaba árabe para comunicarse con los que mi madre llamaba ‘los indígenas’. Durante mucho tiempo pensé que ese nombre aludía específicamente a los árabes y no a los habitantes de un país. Me tomó mucho tiempo comprender que Egipto pertenecía a los egipcios y no a los europeos que vivían ahí, por beneficiosa que fuera su presencia en tierra egipcia”.³

Este fragmento acerca de la toma de conciencia de la situación poscolonial me ha resultado muy revelador, ahora que lo he releído preparando este texto,

3. Op. cit. p. 18.

porque me ha remitido a lo que yo sentía como una limitación lingüística. Lo era, pero no exclusivamente. Mi impresión es que el esfuerzo titánico de André para convertirse en uno de los principales analistas del mundo occidental, le exigió mimetizarse con la mentalidad europea de una manera irreversible. A mi vez, mi condición de peruano perteneciente a las capas ilustradas de origen europeo de un país del tercer mundo, originalmente poblado solo por “indígenas”, entró en resonancia con esa escisión de la condición colonial, por un lado, y de la impronta tercermundista, por otro.

Ya he relatado en un artículo para la revista cordobesa *Docta*⁴ una escena en las calles de Lima, en donde le pedí a Green su opinión acerca de un debate debido a mi participación en asuntos públicos, a través de los medios de comunicación (tengo una columna semanal en un diario nacional en donde opino, desde una mirada psicoanalítica, sobre los más variados asuntos de la Polis). ¿Cómo afectaba esta actitud *engagé* la neutralidad del analista? Tras unos momentos de reflexión, me respondió: “No veo cómo podría usted hacer otra cosa en un país como el suyo”.

He pasado por tres momentos en el procesamiento de esta respuesta.

En el primero me sentí aliviado por esta autorización proveniente no solo del que había sido mi analista, sino por uno de los más fervientes e importantes defensores de la identidad y la ortodoxia analíticas en el mundo. Si Green me otorgaba su certificado de buena conducta, entonces no tenía que preocuparme por las eventuales críticas de mis colegas locales (y mis propias dudas, claro está). Durante algún tiempo, eso me bastó para continuar con lo mío.

Poco a poco, sin embargo, fui accediendo a una segunda lectura de esta respuesta. ¿Egipto no era un país como el mío? Fue entonces que comencé a pensar en el proceso esbozado líneas arriba: en esa borradura de sus orígenes poscoloniales en una realidad tan híbrida como la peruana o de cualquier nación latinoamericana (o africana). En esos costos altísimos que debemos pagar para emprender tareas desmesuradas, con logros tan altos como esos “pagos a la tierra”, parafraseando una expresión de las culturas tradicionales andinas.

Y por último, en lo que estoy pensando mientras esto escribo es en por qué esto se debería limitar a “países como el suyo”. A saber, naciones tercermundistas, poscoloniales, de culturas híbridas, García Canclini *dixit*. De hecho, fue en Francia donde observé y aprendí la intervención pública de analistas –en el sentido de “intelectuales públicos” o “comprometidos”– en el debate nacional. Hoy esta práctica es muy común y, hasta donde sé, casi no es objeto de críticas en el medio analítico: otro paradigma resquebrajado, otro silencio roto. De modo que los analistas podemos –acaso muchos debemos– ser actores involucrados en ámbitos de la cultura que no se limitan a la clínica. Sí, todos sabemos que así es desde la obra de Freud. A lo que me estoy refiriendo es a la participación no solo libresco, sino a través de la inmediatez de los medios de comunicación actuales, lo cual por supuesto incluye a Internet.

4. Jorge Bruce. “¿Sabes con quién estás hablando?” (p. 188) En: *Docta*, revista de Psicoanálisis. Año 8, primavera de 2010. Publicación de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba.

El sociólogo austríaco Helmut Dahmer observa con insistencia, tanto en sus libros como en artículos periodísticos,⁵ una secuencia que define el destino del descubrimiento freudiano y su posteridad:

Freud se percató de la analogía estructural entre las instituciones del alma y las de la cultura: ambas aparentan ser fenómenos naturales, sin serlo.

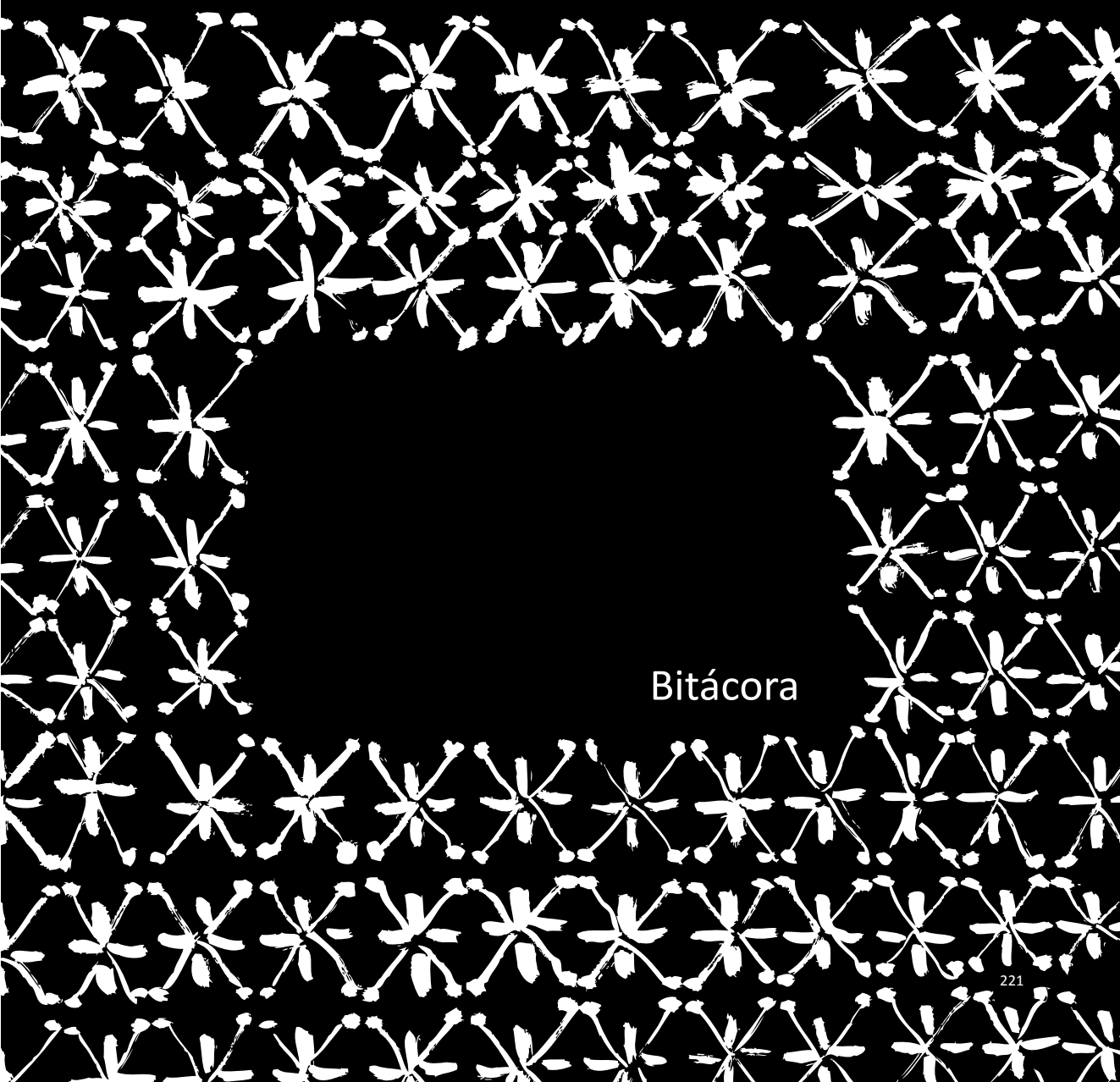
La generación posfreudiana perdió el hilo del nexo entre la crítica cultural, la teoría de las pulsiones y la terapia (“se inició el proceso de reducción de la crítica freudiana a una restringida y blanda técnica de tratamiento de pacientes inabordables mediante otros medios”).⁶

Finalmente, se inició el proceso de reconstrucción de la teoría freudiana que permitirá revertir su “contraproducente institucionalización”.

Es paradójico, lo sé, que en esta evocación de uno de los más grandes analistas de la segunda mitad del siglo XX me haya referido a aquello que he reflexionado y analizado *a posteriori*, a partir de un punto ciego en nuestra relación. No obstante, me consuela pensar que André Green habría considerado esta exploración del *non-dit* entre nosotros, como una continuación del proceso analítico. De ese análisis interminable (Freud hablaba en *El Hombre de los Lobos* de “la parte no resuelta de la transferencia” y Green fue, después de todo, uno de los grandes teóricos del trabajo de lo negativo) que constituye el mejor homenaje a uno de los luchadores más apasionados que haya conocido la historia del psicoanálisis.

5. *Psicoanálisis y Política*. *El Comercio*, 22.07.10.

6. *Ibíd*



Bitácora



A psicanálise nas tramas da cidade

Bernardo Tanis y Magda Guimarães Khouri (Organizadores).

Esta recopilación reúne los trabajos presentados durante el I Symposium latinoamericano de psicoanálisis, cultura y comunidad, realizado en abril de 2008 en San Pablo, Brasil, bajo los auspicios de la Directiva de Comunidad y Cultura de Fepal (2007-2008). Este encuentro tuvo como objetivo el debate transdisciplinario sobre temas vinculados a la subjetividad contemporánea en el paradójico escenario urbano de las magalópolis, *locus* estructurante de la vida mental del ciudadano. Contiene textos de Juan Vives Rocabert, Alcira Mariam Alizade, Claudio Laks Eizirik, Luís Carlos Menezes, María Teresa Lartigue, Ruggero Levy, Ignácio Gerber, Jorge Bruce, entre otros.

Casa do psicólogo/SBPSP/ Fepal: São Paulo, 2009.



On forme des psychanalystes. Rapport original sur les dix ans de l'institut psychanalytique de Berlin, 1920-1930

Varios Autores

Publicado en su edición original en 1930, al conmemorarse los diez años de la fundación del Instituto Psicoanalítico de Berlín, y traducido al francés en el seno de la colección *L'espace analytique*, dirigida por Patrick Guyomard y Maud Mannoni, el presente texto reúne los informes presentados por distintos miembros del Instituto. Resultan invaluable el prólogo de Sigmund Freud, la alocución *marcial* de Max Eitington, los testimonios de Hans Sachs, Otto Fenichel y Franz Alexander, entre otros, así como la presentación, para la versión francesa, de Fanny Colonomos.

Denoël: París, 1985.



Conceptos de filosofía de la historia

Walter Benjamin

Recopilados y ordenados póstumamente, estos fragmentos y piezas sueltas constituyen el testamento intelectual de uno de los pensadores más originales e influyentes de la contemporaneidad. No son “tesis” como algunos la titulan, ya que Benjamin nunca practicó un pensamiento académico y sistemático: era, ante todo, un lector sensible, un *outsider*, autor inclasificable que no se sometió a las etiquetas. Con tono cautivante y ritmo arrollador, estas piezas son casi una composición en fuga, sugieren pistas e invitan a reflexionar de modo inédito sobre lo previamente conocido.

Caronte: Buenos Aires, 2009

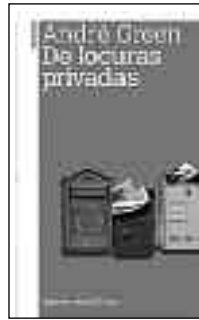


Las ciudades invisibles

Italo Calvino

Guiado por el deseo de “descubrir las razones secretas que han llevado a los hombres a vivir en las ciudades”, el autor traza un recorrido ficcional por ciudades inventadas a través del relato de viaje que Marco Polo, en analogía con Las mil y una noches, le hace al emperador Kublai Khan. “Las ciudades –dice Calvino– son un conjunto de muchas cosas: memorias, deseo, signos de un lenguaje; son lugares de trueque... pero además de mercancías, son trueques de palabras, de deseos, de recuerdos”.

Siruela: Madrid, 1998



De locuras privadas

André Green

En esta serie de ensayos Green da cuenta, entre otras cosas, del modo en que el pensamiento postfreudiano cuestiona, en un *après-coup*, al modelo clásico sugerido por Freud, sobre todo en lo concerniente a las patologías límite. El autor analiza, incluso, la mismísima noción de límite en psicoanálisis, e incluso hace que Edipo ceda su lugar a Hamlet. Como todo clásico, la repercusión de este libro rebasó su objetivo inicial. La locura privada resultó siendo la de todos: más que una patología, un derecho.

Amorrortu: Buenos Aires, 1990



La invención de la tradición

**Eric Hobsbawm
y Terence Ranger**

Se trata del resultado del coloquio organizado por la revista Past and Present en 1983. Considerado como el historiador vivo de mayor influencia, Hobsbawm parte de la constatación de cómo lo que se considera “tradicional” y por tanto “muy antiguo”, es en realidad –y con frecuencia– de reciente constitución, surgiendo para garantizar la identidad y la cohesión, especialmente ante la transformación acelerada de lo consolidado.

Crítica: Barcelona, 2002



Filosofía de cámara

Diana Sperling

La esencia del discurrir filosófico no consiste en responder los interrogantes que el hombre se plantea constantemente ante la existencia. Se trata, más bien, de sostener las preguntas, manteniendo la vigencia de la evocación que tal empresa nos propone. He aquí un texto escrito en clave talmúdica, de estructura no lineal, en el que comparecen fragmentos, discusiones y diálogos entre sabios y pensadores de épocas y latitudes variopintas, dando fe, en el intento, de sugerir el recorrido y la exigencia que el acto filosófico nos propone.

**Mármol/Izquierdo:
Buenos Aires, 2008**



Verdad, realidad y el psicoanalista. Contribuciones latinoamericanas al psicoanálisis

Sergio Lewkowicz y Silvia Flechner (Editores)

Editado inicialmente por Karnac, con la intención de promover algunas notables contribuciones del quehacer psicoanalítico latinoamericano entre los analistas de habla inglesa y con los auspicios de la directiva de Fepal 2002-2004, con Serapio Marcano como presidente y Gloria Gitaroff como directora de publicaciones, la presente recopilación, prologada por Daniel Widlöcher y Claudio Eizirik, cuenta con las firmas de R.H. Etchegoyen y S. Zysman, B. de León y R. Bernardi, M. Baranger, L. Kancyper, S. Vinocur, A. Muniz de Rezende, J.F. Jordán Moore, N. Marucco, A. Támez-Morales y V. Ungar. Comentan los aportes O. Kernberg, A. Ferro, J. Canestri, J. Grotstein, N. Symington, C. Botella, S. Erlich y F. Guignard. Una contribución imprescindible en la Babel psicoanalítica.

International psychoanalysis library/IPA: Londres, 2005



El arte de reducir cabezas

Dany-Robert Dufour

¿Qué noción de sujeto se aplica a esta época signada por los avatares del capitalismo tardío? ¿Son sostenibles y eficaces las definiciones de Kant y Freud (la del sujeto crítico, avalada por el primero, o la del sujeto neurótico, propuesta por el segundo) sobre las que se edificaron las maneras de percibirse en la Modernidad? El sujeto actual, definido por Marcelo Viñar más como consumidor que como ciudadano, regido por una razón instrumental que lo ubica como mercancía, es desentrañado en este profundo ensayo con gran resonancia en la comprensión de nuestra candente contemporaneidad.

Paidós: Buenos Aires, 2007



Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida

Friedrich Nietzsche

Es el texto que cambia, de una vez y para siempre, el modo de concebir la Historia. Nietzsche sostiene que reflexionar la historia sólo tiene sentido “desde el punto de vista del interés de la vida”; es decir, saca a la historia del terreno de las ciencias y la direcciona al ámbito del arte. Sus reflexiones, revulsivas y poéticas, sientan un precedente que ningún pensador posterior puede ignorar.

Biblioteca Nueva: Madrid, 1999



“Symposium sobre las relaciones entre psicoanalistas”

Varios Autores

En esta publicación, primera revista psicoanalítica latinoamericana editada en nuestras latitudes, se encuentran las ponencias realizadas en el encuentro, acaecido en 1959, en la Asociación Psicoanalítica Argentina. En los testimonios de Ángel Garma, Arminda Aberastury y León Grinberg, entre otros, encontramos reflexiones críticas y agudas sobre nuestros dispositivos de formación. Su cruda actualidad, más de medio siglo después, constituye una marca molesta, al señalar que nuestros recursos de invención no han estado, hasta ahora, a la altura de la tradición heredada.

**Revista de Psicoanálisis (APA).
Vol. XVI, tomo IV, Buenos Aires, 1959**

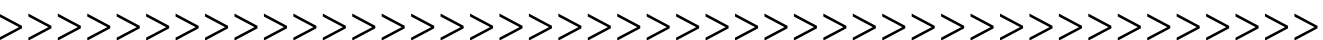


Ciudad de papel

Alfredo Fressia

El autor plantea el recorrido por ciudades –Ciudad de México, Praga, Buenos Aires, entre otras–, con historias y geografías, de antes y del presente, a través de la evocación de sus escritores y las transformaciones de la identidad latinoamericana, desde los trayectos –siempre– subjetivos, entre lo observado y lo recordado. Fressia, quien vive en San Pablo desde 1976, escribe: “San Pablo parece funcionar como una antena: capta y disemina por este sur del Tercer Mundo las noticias que vienen de la exclusión, los oídos sordos al clamor”.

Trilce: Montevideo, 2009



Carroll, Italo Calvino, Nazismo, temporalidad.

h.faimberg@orange.fr

Abel Fainstein

Fue presidente de la Asociación Psicoanalítica Argentina y *cochair* regional del Comité de Programa del Congreso Psicoanalítico Internacional de Río de Janeiro 2005 y *chair* del Comité de Programa del Congreso Psicoanalítico Internacional de Chicago 2009. Organizador de la Maestría en Psicoanálisis Universidad del Salvador - Asociación Psicoanalítica Argentina y del Grupo de Doctorado para psicoanalistas de la misma Universidad.

afainstein@gmail.com

Magdalena Filgueira

Psicoanalista. Miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Integrannte del Claustro de Analistas y del Claustro de Docentes del Instituto de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

mefe@adinet.com.uy

Marcio Giovanetti

Médico psiquiatra y psicoanalista, analista didacta y ex-presidente da SBPSP. Autor de varios artículos publicados

en revistas y libros especializados. Su campo actual de intereses es la historicidad de los conceptos psicoanalíticos y la clínica contemporánea.

nnetti@uol.com.br

Andrea Giunta

Doctora en Filosofía y Letras, especializada en Arte. Es Profesora de Arte Latinoamericano en la Universidad de Texas, Austin, en la Universidad de Buenos Aires y en el IDAES, Universidad de San Martín. Investigadora independiente del Conicet (PK). Curadora de la Retrospectiva de León Ferrari (PK) Centro Cultural Recoleta (2004) y en la Pinacoteca de San Pablo (2006). Autora de libros y ensayos, entre los que se destacan: “Vanguardia, internacionalismo y política” y “Poscrisis. Arte Argentino después del 2001”.

Admar Horn

Médico egresado de la *Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)*. Psicoanalista, miembro adherente de la SPP y miembro efectivo de la *Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro - RIO 2*. Miembro del Instituto de Psicossomática de Paris Pierre Marty.

horn@osite.com.br

Mariano Horenstein

Psicoanalista. Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba. Dirigió la revista *Docta* desde su fundación hasta 2010 y actualmente es editor de *Calibán* - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis. Ha dictado seminarios y publicado en distintos ámbitos latinoamericanos y recibido los premios M. Bergwerk, Lucien Freud y el *Elise M. Hayman Award for the Study of the Holocaust and Genocide*.

mmhorenstein@gmail.com

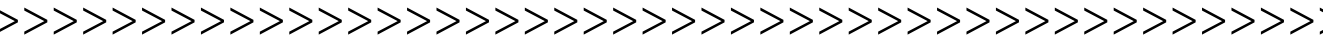
Marta Labraga de Mirza

Psicoanalista. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Licenciada en Letras y profesora de literatura, investiga en escritura literaria y psicoanalítica, docente de seminarios, co-organizadora de las Jornadas de literatura y psicoanálisis en APU, desde 1995 al presente.

martalabraga@gmail.com.uy

Cláudio L. Eizirik

Médico, psiquiatra, psicoanalista, doctor en Medicina, profesor asociado del Departamento de Psiquiatría y Medicina Legal de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, analista didacta de la *Sociedade*



Psicanalítica de Porto Alegre, ex-presidente de FEPAL y de la IPA, co-organizador de tres libros, “*Psicoterapia de Orientação Analítica - fundamentos teóricos e práticos*”, “*O ciclo da vida humana - uma perspectiva psicodinamica*” y “*Key Papers in countertransference*” y autor de capítulos y trabajos en múltiples ámbitos del pensamiento psicoanalítico. En 2011 se hizo merecedor del premio Sigourney.
ceizirik.ez@terra.com.br

Runo Lagomarsino

Runo Lagomarsino nació en Lund, Suecia, 1977 y es un artista radicado entre Malmö y San Pablo. Después de estudiar arte en la Academia de Bellas Artes Valand, Gotemburgo y *Malmö Art Academy*, en donde obtuvo su maestría (2003), pasó a asistir al Programa de Estudios Independientes Whitney en Nueva York (2007-2008). Su trabajo ha sido presentado en exposiciones colectivas internacionales tales como 54 Bienal de Venecia (pabellón Danés) y 12 Bienal de Estambul.
info@runolagomarsino.com

Philip Larratt-Smith

Nació en Toronto, Canadá, en 1979. Es escritor y curador independiente. Vive y trabaja

entre Nueva York y Londres. Fue el curador de las muestras “Louise Bourgeois: El retorno de lo reprimido”; “Andy Warhol, Mr. America”; “Robert Mapplethorpe: Sagrado y Profano”, entre otras. Ha escrito sobre la obra de Tracey Emin, Jenny Holzer, Milton Resnick, Irán do Espírito Santo y Roni Horn, entre otros.

Raúl Miranda Arce

Médico Cirujano (Universidad La Salle). Psiquiatra (Universidad del Ejército y Fuerza Aérea Mexicana). Sexólogo educador (Asociación Mexicana de Educación Sexual, actual miembro del Consejo Directivo). Terapeuta de parejas (Asociación Mexicana de Psicoterapia de Pareja). Psicoanalista Didacta (Asociación Psicoanalítica Mexicana).
ramar0203@yahoo.com

Gerardo Mosquera

Nació en La Habana, Cuba, en 1945, es curador independiente y crítico de arte. Fue uno de los organizadores de la primera Bienal de La Habana en 1984. Curador del *New Museum of Contemporary Art*, Nueva York, de 1995 a 2009. Su actividad actual es principalmente internacional, viajando, dando conferencias y siendo comisario

de exposiciones en más de 70 países. Es actualmente el director artístico (2011-2013) de PHotoEspaña, de Madrid.

Paulo Nazareth

Nacido en Governador Valadares, Minas Gerais, Brasil, 1977. Actualmente vive y trabaja en la región metropolitana de Belo Horizonte, Brasil. *Performer* y artista visual. Integrante del colectivo Kaza Vazia / Galeria de Arte Itinerante. Titiritero asociado a la *Associação de Teatro de Bonecos* Estado de Minas Gerais / Brasil. Participó en *Plataforma de Performance Porto Alegre* (2009)
p.nazarethdicoesltda@gmail.com

Demian Orosz

Demian Orosz es periodista. Trabaja en el diario La Voz del Interior de Córdoba y es editor de la revista de literatura y artes visuales *Diccionario*. Correo electrónico:
demian.orosz@gmail.com

Lucrecia Palacios Hidalgo

Licenciada en Gestión e Historia de las Artes. Ha realizado una diplomatura en Crítica del Arte y la Cultura en la Universidad de Girona a través de una beca otorgada por la Fundación Carolina. Colabora

Lineamientos para los autores

Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (API), que se edita regularmente, bajo el título de *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, desde 1994.

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 insertando las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es cuatrimestral.

Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Los trabajos a publicar serán inéditos y redactados en español o portugués. 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, etc., citando lugar y fecha donde fueron expuestos originariamente. Podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas que no cuenten con versiones en español o portugués.

En el caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, siendo de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien obtener su consentimiento.

Las opiniones de los autores de los trabajos o de las personas entrevistadas son de su exclusiva responsabilidad. Su publicación en *Calibán-Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

La publicación de trabajos implica para el/los autores la cesión legal de los derechos, por lo cual queda prohibida su reproducción escrita, impresa o electrónica, sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.

Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego”, por al menos dos integrantes del Comité Revisor de la *Revista* quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a su eventual

publicación. La evaluación se hará con criterios parametrizados y su eventual aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones constituyen la tarea del Comité Revisor de la *Revista*, quien remitirá sus sugerencias al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación.

Los trabajos se enviarán por correo electrónico a **fepal@adinet.com.uy** y a **revista@fepal.org**.

La extensión de las presentaciones no deberá exceder las 8.000 palabras en formato A4, fuente Times New Roman tamaño 12 con interlineado a doble espacio. 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. Los trabajos para secciones específicas de la revista podrán tener especificaciones adicionales.

Los textos podrán ser redactados en español o portugués, según el idioma de su autor y deberán enviarse dos copias del mismo con el mismo título. Una deberá llevar el nombre del autor (se adjuntará una breve descripción curricular y datos de contacto) y otra sólo un seudónimo.

Se recomienda extraer del cuerpo del trabajo toda mención o inclusión bibliográfica que permita eventualmente identificar al autor.

Se adjuntará también un resumen en español y portugués de las principales ideas del trabajo, redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras.

Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, poniéndose especial cuidado de aclarar cuando se trata de citas de otros autores, y en que las mismas sean fieles al texto original.

La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association* indicadas en: **http://www.bivipsil.org/bvs/documentos/instructivo_citas.pdf**

Los descriptores deberán ser tomados del Tesoro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Ver Tesoro en el Sitio de la Biblioteca Virtual de Psicoanálisis de Latinoamérica: **<http://www.bivipsil.org>**, sección “Tesoro” y luego “Listado alfabético simple”. O puede directamente ver y/o bajar el listado alfabético en **<http://www.bivipsil.org/bvs/documentos/tesauro.pdf>**



Tradición-Invención

29° Congreso Latinoamericano
de Psicoanálisis

Ciudades Invisibles: São Paulo

El Extranjero: Diana Sperling

Dossier Arte Contemporáneo:

Nazareth; Larratt-Smith; Lagomarsino

Vórtice: Transmisión
del psicoanálisis

Clásica & Moderna:

Bleger por Faimberg

Textual: Hugo Achugar

De memoria: André Green

Bitácora