

Volumen 15, Nº 1, Año 2017

Intimidad



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán | Números anteriores



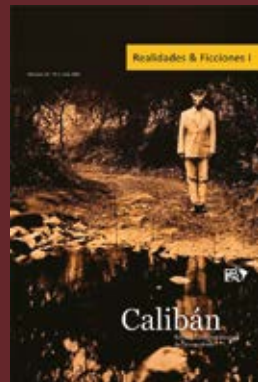
Vol. 10, Nº 1
Tradición / Invención



Vol. 11, Nº 1
Tiempo



Vol. 11, Nº 2
Exceso



Vol. 12, Nº 1
Realidades & Ficciones I



Vol. 12, Nº 2
Realidades & Ficciones II



Vol. 13, Nº 1
Herramientas del analista



Vol. 13, Nº 2
Márgenes



Vol. 14, Nº 1
Cuerpo



Vol. 14, Nº 2
Lo que no se sabe





Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Publicación oficial de FEPAL
(Federación Psicoanalítica de América Latina)

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.
revista@fepal.org
Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026
www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

Editores

- Mariano Horenstein (Argentina), Editor en jefe
- Laura Veríssimo de Posadas (Uruguay), Editora en jefe suplente
- Raya Angel Zonana (Brasil), Editora asociada
- Lúcia Maria de Almeida Palazzo (Brasil), Editora asociada suplente
- Andrea Escobar Altare (Colombia), Editora asociada
- Cecilia Rodríguez (México), Editora asociada suplente

Comisión Ejecutiva

Marta Labraga de Mirza (Uruguay - Editora de *Ciudades Invisibles*), Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil - Editora de *De Memoria*), Lúcia Maria de Almeida Palazzo (Brasil - Editora de *Vórtice*), Jean Marc Tauszik (Venezuela - Editor de *Clásica & Moderna*), Laura Veríssimo de Posadas (Uruguay – Editora de *Argumentos*), Raya Angel Zonana (Brasil – Editora de *Dossier*), Cecilia Rodríguez (México – Editora de *Bitácora*), Helena Surreaux (Brasil), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (Brasil), Analía Wald (Argentina), Jorge Kantor (Perú) y Carolina García (Uruguay).

Consejo de Editores Regionales (Delegados por Sociedades)

Natalia Mirza (APU), Eloá Bittencourt Nóbrega (SBPRJ), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Graciela Medvedofsky de Schwartzman (APA), Miriam Catia Bonini Codorniz (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Irene Dukes (APCH), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martínez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), Maria Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APdeBA), Ana Maria Paganí (APR), Julia Braun (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Adriana Lira (APG).

Revisión de la versión en español: Andrea Escobar Altare

Revisión de la versión en portugués: Raya Angel Zonana

Revisión de la versión en inglés: Analía Wald

Colaboradores: Abigail Betbedé (SBPSP), Ana María Olagaray, Roberto Luis Franco (SBPRJ), Claudio Frankenthal (SBPRJ), Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Regina Weinfeld Reiss (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez y Laura Katz (APA), Admar Horn (Brasil), Gabriela Levy (APU), Silvia Gadea (APU) y Juan Tesone (APA).

Logística y comercialización: Virginia Velasco (Asistente de Comunicación FEPAL)

Traducción, corrección y normalización de textos: Laura Rodríguez Robasto, Daniel Ávila, Alejandro Turell, Ana Cristina Carvalho, Ana Paula Corradini, Erika Cosenza, Nadia Piedra Cueva, Denise Mota, Karen Delamuta, Laura Veríssimo de Posadas, Marta Labraga, Natalia Mirza, Gabriela Levy, Analía Wald y Carolina García.

Dirección de arte y diseño: Di Pascuale Estudio [www.dipascuale.com]

Dibujos en portadas: Lucas Di Pascuale (páginas 11, 89, 99, 157, 175, 185, 217, 225 y 233).

Comisión Directiva

Presidente

Roberto Miguel Scerpella Robinson (SPP)
Suplente: Stella Mohme (SPP)

Secretaría General

Adela L. Escardó (SPP)
Suplente: Raquel Northcote (SPP)

Tesorería

Haydée Zac de Levinas (APdeBa)
Suplente: Clara R. Margulis de Braverman (APdeBA)

Coordinadora Científica

Gleda Brandão Coelho Martins de Araújo (SPMS - SPRU)
Suplente: Ana Rozenbaum de Schwartzman (APA)

Directora de Sede

Ema Ponce de León Leiras (APU)
Suplente: Mercedes Gallinal de Chiara (APU)

Director de Consejo Profesional

Patricio Peñailillo (APCH)
Suplente: Naly Durand (SPM)

Directora de Comunidad y Cultura

Jani Santamaría Linares (APM)
Suplente: Adriana Villareal (APM)

Coordinador de Niños y Adolescentes

Mónica Liliana Santolalla (APC)
Suplente: María Elisabeth Cimenti (SPPA)

Directora de Comunicación y Publicaciones

María Alejandra Rey (SAP)
Suplente: Luisa Irene Acrich (SAP)

Revista indexada en Latindex.

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

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

Ilustraciones en:

- **Argumentos, El Extranjero, Vórtice, Dossier y Extramuros** : Liliana Porter (ver detalles de la obra en pag. 242)
- **Ciudades Invisibles:** Arq. Daniel Villani

Índice

6 Editorial

El testimonio, la peste y la poesía

por Mariano Horenstein

11 Argumentos

12 Intimidación: lo dramático y lo bello en el encuentro y desencuentro con el otro

por Ruggero Levy

31 El miedo a la intimidad y el reconocimiento de la alteridad

por Ana Cláudia Zuanella

43 Más allá de la intimidad

por Sudhir Kakar

53 Diferentes funciones del ritmo en la subjetivación y en la creación

por Víctor Guerra

72 ¿Sola(mente) la pantalla de la computadora?!

por Hemerson Ari Mendes

89 El Extranjero

90 Diarios, escribir la intimidad

por Raquel Garzón

99 Vórtice: final de análisis

100 El tiempo del deseo y la imposibilidad del fin

por Lúcia Palazzo

104 Criterios para la finalización del tratamiento psicoanalítico

por Jorge Kantor

107	Terminación: ¿una nueva perspectiva? <i>por Howard B. Levine</i>	153	Elementos de la hospitalidad en el mundo antiguo <i>por Mauricio Pagotto Marsola</i>
110	Un final, un comienzo – Un ser se va haciendo <i>por Henrique Honigsztejn</i>	157	Textual
113	El análisis de niños y el proceso de alta <i>por Luciane Falcão</i>	158	Nadie sale ileso de la infancia <i>Entrevista a Luis González Palma</i>
116	Final de análisis como tema en cuestión <i>por Antonio Sapienza</i>	175	Clásica & Moderna
118	Siete candidatos, cuatro países, dos idiomas, un final. ¿Cómo se relacionan el análisis, su final y la formación de un analista? <i>por Fernanda Grageda, Luciana Ferraz, Daniel Kantor, Gabriela Reyes, Eduardo Brod Méndez, Abigail Betbedé y Monique Assis</i>	176	Heinrich Racker: 60 años ¿es nada? <i>Por Laura Ruth Yaser</i>
121	Fin de análisis: el otro lado de la fuerza <i>por Adriana Lira Ramírez, María Cristina Espinosa Rivas y Vicenta Ramírez</i>	185	Extramuros
124	¿Final de análisis o análisis interminable? <i>por Susana García</i>	186	Intimidad y alteridad: la experiencia del refugio y la clínica psicoanalítica <i>por Miriam Debieux Rosa y Tiago Sanches Nogueira</i>
127	Finales de análisis <i>por Oscar A. Paulucci</i>	200	Efectos reparatorios de los juicios al terrorismo de Estado en Argentina <i>por Néstor Carlisky, Rubén Zukerfeld, Raquel Zonis Zukerfeld, Amelia Calvo, Juan Falcone, Ricardo Frigerio, Margarita Pavón y Nilda Rodríguez Rafaelli</i>
131	Dossier: Hospitalidades	217	Ciudades Invisibles
132	Hospitalidades <i>por Raya Angel Zonana</i>	218	Córdoba, docta y profana <i>por Mariano Horenstein</i>
135	El último refugio <i>por Aline Borsari</i>	225	De Memoria
139	Lugar común. Sobre las “situaciones” de Liliana Porter <i>por Graciela Speranza</i>	226	Embajada sin su país de origen <i>por Virginia Ungar</i>
144	El ejercicio antinómico del hospedaje urbano <i>por Igor Guatelli</i>	232	Un hombre de principios <i>por René Major</i>
150	Escucha y hospitalidad <i>por María Gabriela Lugones</i>	233	Bitácora

El testimonio, la peste y la poesía

De alguna manera, de muchas maneras, el psicoanálisis es una práctica del testimonio.

El analista es, en una primera aproximación, testigo del despliegue discursivo de cada paciente, pero lo es de manera tal que su sola presencia, la oferta de su escucha desprejuiciada e inédita, propicia la producción del testimonio que escucha. Es decir, no solo registra, sino que gracias al dispositivo, ese invento genial de Freud, provoca un decir. En circunstancias extremas, como cuando trabaja en los bordes del horror o ante la locura, el lugar de testigo se potencia. Cualquier paciente allí podría indicarnos, como aquel personaje beckettiano: *don't touch me, don't speak to me, just stay by me*. Eso hacemos a menudo.

Sin embargo, no solo en tanto analistas ocupamos el lugar de testigos, también como editores somos testigos del estado actual del movimiento psicoanalítico, al menos en su capítulo latinoamericano.

Sabemos que el psicoanálisis se alimenta menos de los titulares que de las notas al pie, más de los detalles que de las panorámicas. La nuestra es una práctica de la minucia y recogemos, como si fuéramos una suerte de cirujas del inconsciente, el descarte de la ciencia, lo que la maquinaria capitalista expulsa como inservible. Y lo ponemos a producir con el combustible de nuestro deseo. Pero, sin duda, el psicoanálisis es una disciplina de lo menor. Quizás por eso Leopold Nosek, quien concibió la idea de que Fepal debía tener una revista acorde a nuestro *Zeitgeist*, a medida de nuestros sueños y no de nuestras limitaciones, se haya fijado en una pequeña revista de provincias, de la cual yo mismo era el editor. Así comienza a gestarse -en lo que me toca- esta apuesta editorial que hoy llega a su décimo número.

Hemos sido en estos seis años protagonistas y a la vez testigos de un proceso editorial inédito en Fepal a través del cual, en paralelo a cuatro comisiones directivas distintas, ha ido consolidándose esta revista cuyo décimo número el lector tiene



entre manos. Lo que antes era una revista bianual y de formato variable se ha convertido en una publicación semestral, trilingüe, representativa del psicoanálisis que se practica en Latinoamérica, abierta a los interrogantes de la cultura y las encrucijadas de lo social. Y ello de un modo original, contemporáneo y librepensador. Llegar a este punto no ha sido fácil, hay una historia no escrita de conspiraciones y miserias, quizás ineludibles para cualquier proyecto que pretenda ir algo más allá de lo habitual. Al mismo tiempo, en Latinoamérica la resistencia no es solo la descrita por Freud, y esta revista, que nació del consenso de que hacía falta renovar el panorama editorial psicoanalítico, ha cosechado apoyos cruciales, ha desempolvado el coraje

y encendido el entusiasmo de muchos, ha logrado hacerse del futuro por el único camino posible: *por prepotencia de trabajo*, como decía Roberto Arlt.

En estos seis años, hemos publicado a alrededor de cuatrocientos autores; fundamentalmente, psicoanalistas latinoamericanos, pero también ensayistas de prestigio internacional pertenecientes a diversas disciplinas, además de un seleccionado de los mejores artistas contemporáneos de la región, que generosamente han compartido sus obras con nuestros lectores.

Tanto en la selección de autores y artistas como en la integración del equipo de unas 40 personas, ha primado un criterio federativo en el que tienen lugar tanto las sociedades pequeñas y nuevas como las más asentadas y pioneras de la región. Una región que intentamos ayudar a conocer a través de las crónicas de sus ciudades analíticas y de maestros locales a menudo ignorados fronteras afuera. La paridad también alcanza a las lenguas, y el portugués y el español conviven en *Calibán* en fértil mestizaje. El inglés, esta vez, está más al servicio de llevar las ideas de la región a ultramar que de la inexcusable tarea de leer lo que se produce puertas afuera de Latinoamérica.

¿Qué lugar le damos a Latinoamérica en el psicoanálisis? Esa pregunta, demasiado compleja para diseccionarla aquí, está en la trastienda de la política editorial de *Calibán*. Cada número de los 10 editados hasta ahora explora a su manera esta cuestión. Quizás, pese a nuestros maestros y pioneros, pese a la pujanza de nuestro psicoanálisis de los márgenes, aún reste mucho por hacer para que nuestra producción sea justamente apreciada fronteras afuera.

Nuestro psicoanálisis, siempre en germen, cabalga como aquella criatura kafkiana entre tradición e invención. Quizás sea interesante pensar su inserción en el mundo a partir de lo que ha sucedido con otra peste –no la freudiana–, la de la filoxera.

La filoxera fue una plaga que azotaba a la vid y estuvo a punto de acabar con todos los viñedos de Europa en el siglo XIX. La devastación producida por este parásito proveniente de América solo pudo ser frenada cuando se descubrió que las vides implantadas en pies americanos eran inmunes. Entonces Europa decidió importar esos pies e injertar sus propias vides en ellos, y por esa razón sigue existiendo el vino. América aparece así como la verdadera portadora de la peste, pero también como su antídoto.

Quizás Latinoamérica, en relación con el psicoanálisis, sea ese lugar donde se encuentra el veneno pero también la salvación, porque nuestra posición en los márgenes del mundo de algún modo nos preserva, para bien o para mal, a veces convirtiéndonos en una reserva de futuro –de agua o alimentos, de viñas o de libre convivencia entre razas– aunque también a veces nos destine a la parodia.

Se cuenta que Meltzer, que de tan estricta observancia a las reglas del *setting* llegó a recomendar a los analistas usar siempre el mismo vestuario, llegó una vez a Latinoamérica cuando hacía tiempo había cambiado ya de posición y encontró discípulos que lo seguían aun en desvaríos obsesivos que hacía tiempo había abandonado.

Pero también aquí es el lugar al que llegaron hace cuatro siglos las décimas, una forma de poesía en 10 versos nacida en España. Como forma poética, en España no existe más; sin embargo, en Latinoamérica, de México a Chile, permanece en la tradición popular, con 20 nombres distintos: jarocho en México, canto de mejorana en Panamá, galerón en Venezuela, payada en Argentina o Uruguay, repentismo en Cuba, décima peruana en Perú... Latinoamérica pareciera por momentos una reserva natural de especies en extinción, recursos frescos capaces de salvar el vino o la poesía, ojalá también de renovar el psicoanálisis y sus instituciones.

Quizás *lo latinoamericano* en psicoanálisis sea un germen, una levadura capaz de fertilizar tierras que en otras regiones aparecen más secas. Quizás debamos recuperar un secreto orgullo por lo menor, por un psicoanálisis practicado en lengua

menor. Quizás debamos reencontrarnos con ese *deseo de ser indio* del que hablaba Kafka, ese escritor que –como Freud mismo– renovó la lengua alemana reescribiéndola desde los márgenes.

El título de este número es Intimidad, tema del 50° Congreso de API de Buenos Aires y que declinamos con estilos y enfoques diversos, refractado en nuestras diferentes secciones.

En **Argumentos** exploramos algunas de las facetas de la intimidad, hoy estallada como las flores fotografiadas que nos muestra Julieta Escardó; otra forma de la intimidad, la de los diarios, nos trae en **El Extranjero** Raquel Garzón.

En **Vórtice**, nuestra sección coral, discutimos acerca de un tema tan central como controversial, el del final de análisis.

El **Dossier** de este número está dedicado a la hospitalidad, esa costumbre con que se aloja al extranjero para dejarse abordar por sus preguntas. De uno de sus textos, escrito por la ensayista Graciela Speranza, emergen las figuras microscópicas de Liliana Porter, huéspedes traviesos que colonizan los interiores de la revista.

El fotógrafo guatemalteco Luis González Palma –cuyo trabajo es una exploración original en torno a la mirada y la intimidad– es nuestro entrevistado en **Textual**.

En **De Memoria** recordamos a Horacio Etchegoyen, primer presidente latinoamericano de la API, con un texto escrito por la primera presidente mujer de la API, Virginia Ungar, y otro de René Major.

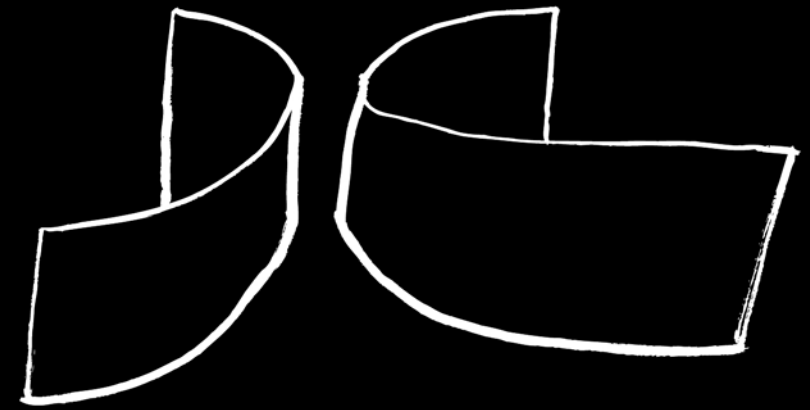
En **Clásica & Moderna** rescatamos la figura de Heinrich Racker, mientras en **Extramuros** publicamos el premio Psicoanálisis y Libertad de Fepal y un texto que rescata el carácter de refugio del análisis, ese espacio que ofrece una verdadera intimidad en tiempos en los que esta pareciera perdida.

En **Ciudades Invisibles** aparece una crónica sobre otra ciudad analítica, a la que se llama la Docta y que alberga lo que quizás haya sido un primer experimento editorial, el boceto de la actual *Calibán*.

En una carrera de postas, se llama también *testigo* a la vara de metal que pasa un corredor que termina su recorrido al compañero que lo inicia tras él. El traspaso se hace mientras ambos corren: quien toma el relevo comienza a correr y el compañero que lo antecede estira hacia atrás su mano sin mirar, mientras el otro toma el testigo y continúa en carrera. Solo si están lo suficientemente cerca y coordinados, solo si confían el uno en el otro, el testigo no se caerá. Si correr –como analizar– es una disciplina solitaria, hacerlo en postas incluye a la vez la singularidad y el formar parte de un engranaje colectivo. El equipo editor de *Calibán*, a partir de este número, renueva por primera vez un ciclo completo, y el testigo sigue circulando de mano en mano. Lejos de cualquier tentación sabática, inmune a los escollos que ha de remontar, sigue trabajando. Si puede pasarse la posta a los que siguen, significa que hay una maquinaria grupal funcionando. Y eso es siempre una maravilla.

Mariano Horenstein

Editor en jefe - *Calibán* - RLP



Argumentos

Ruggero Levy*

Intimidad: lo dramático y lo bello en el encuentro y desencuentro con el otro**



Aun cuando nuestro conocimiento comienza en la experiencia, no por eso todo él se origina justamente de la experiencia
Immanuel Kant

Introducción

Agradezco la invitación a este espacio privilegiado para exponer mis ideas sobre un tema tan relevante para el psicoanálisis. La Asociación Psicoanalítica Internacional (API) y su Comité de Programa no podrían haber elegido un tema más apropiado, dada su centralidad en la vida humana, en la cultura y en el psicoanálisis. En mi presentación, me centraré en el significado psicoanalítico de la experiencia de intimidad, su metapsicología, los aspectos clínicos y las defensas que se alzan contra esa intimidad, y solo mencionaré tangencialmente la cuestión cultural, también muy importante.

Mi pensamiento psicoanalítico se basa fuertemente en Freud, Klein, Bion, Meltzer y Winnicott, y soy muy agradecido a autores contemporáneos como Ferro, Ogden, Civitarese, Barros y Barros, Hartke, Aisenstein, Cassorla, Levine e Ithier, que han causado un impacto profundo en mi forma de trabajar y teorizar sobre el psicoanálisis, y que, ciertamente, estarán en el trasfondo de las ideas que presentaré aquí, aun cuando no los cite explícitamente. Me gustaría también expresar mi inmensa gratitud a mis pacientes y analistas, con quienes aprendí realmente lo que es el psicoanálisis.

* Sociedad Psicoanalítica de Puerto Alegre.

** Ponencia para el 50 Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional, Buenos Aires, julio de 2017.

Estudiar y escribir sobre intimidad en psicoanálisis nos hace regresar a lo que quizás sea lo más intrínsecamente humano, pues desde que salimos del vientre materno, dejando atrás la mayor experiencia de habitar y compartir el cuerpo de otro, en realidad nunca dejamos de buscar, en nuestra vida, esa reconfortante calidez de un vínculo íntimo con otro ser humano, un camino descrito tan magníficamente por Eizirik (2016). En otras palabras, la búsqueda (o la huida, en la patología) de vínculos íntimos acompaña la vida humana, ya que, como lo observó Bion (1980/1992), “el ser humano es un animal que depende de un par” (p. 95).

Durante esa búsqueda, el cuerpo sin duda desempeña un papel central en la experiencia de intimidad a lo largo de todo el ciclo vital. Además de habitar el cuerpo de la madre durante el embarazo, el sujeto humano continúa compartiendo la intimidad del cuerpo de la madre tras el nacimiento, al alimentarse de ese cuerpo y en ese cuerpo. Además, primitivamente, la madre ayuda al bebé a conocer su propio cuerpo y a construir una imagen de ese cuerpo y de sí mismo como sujeto, y así iniciar un contacto íntimo consigo mismo. La familiaridad y la intimidad con el cuerpo propio tendrán que reconstruirse en la adolescencia y también durante la vejez, cuando el cuerpo se debilita e inevitablemente se deteriora.

Respecto a la sexualidad, tanto en la adolescencia como en la edad adulta, el cuerpo una vez más desempeña un papel esencial en la búsqueda de la intimidad sexual entre los amantes y entre las parejas, en la búsqueda del placer, de la calidez del afecto y de la procreación. En mi opinión, ese ciclo se cierra cuando los papeles se invierten y los hijos, con gratitud, asisten a sus padres ancianos, incluso por medio de cuidados corporales, convirtiéndose en padres y madres de sus padres.

La vivencia de intimidad es una experiencia emocional, y yo pienso que escribir sobre este tema nos acerca a la corriente psicoanalítica que se ha propuesto estudiar la diversidad y la riqueza de las emociones humanas. Entendiendo que la emoción indica el sentido inicial de la experiencia con el objeto y que el significado es construido a través un largo proceso de simbolización que implica continencia y transformación simbólica desde los elementos simbólicos más primitivos hasta los más abstractos, pasando por el lenguaje.

Permítaseme hacer una digresión. La mente humana es quizás uno de los sistemas más complejos del universo, y en su intento por comprenderla, el psicoanálisis en sus casi 120 años de existencia creó varios modelos teóricos procurando dar cuenta de dicha complejidad. Posiblemente, ninguno de esos modelos por sí mismo logre abarcar el universo de la mente humana. Que nos identifiquemos o utilicemos más uno de ellos no significa que pretendamos invalidar los demás; creo, incluso, que en la práctica psicoanalítica podemos transitar por varios, dependiendo de la situación clínica. Por medio de ilustraciones clínicas, espero poder mostrarles claramente la forma como pienso y trabajo la intimidad en la sesión.

Bion situó la experiencia emocional, las emociones humanas y su simbolización en el núcleo de la expansión de la mente. Si para Freud la libido impulsa el desarrollo del psiquismo, Klein señaló como locomotora del desarrollo al sadismo (Petot, 1991). Bion cambia de vértice, afirmando que las experiencias emocionales amorosas (amor) o agresivas (odio) solo conducirían a la expansión de la mente si estuvieran subordinadas al conocimiento (K), es decir, si dichas experiencias se pudieran conocer, simbolizar y pensar (Bion, 1962/1991, 1965/2004; Rocha Barros, 2002; E. M. Rocha Barros y E. L. Rocha Barros, 2008; Hartke, 25 de julio de 2007; Levy, 2012b; 2015b). Según esa concepción, el K tendría casi el estatus de una pulsión. Como consecuencia de ese abordaje, aunque se considere que las pulsiones de vida y muerte, y sus fantasías inconscientes derivadas permanecen como telón de fondo, la atención empezó a centrarse en las emociones vividas en el encuentro con el objeto, en las relaciones con los objetos y en el destino de estas emociones.

¿Cómo se maneja la emoción? ¿Se contiene y simboliza? ¿Se evacúa? ¿Su significado se falsea? ¿Se simboliza y, posteriormente, se ataca y destruye su símbolo?

El desafío del psicoanálisis es transformar la naturaleza de la relación analítica, inicialmente contractual, en una relación íntima (Meltzer et al., 1986/1990). Según Meltzer, en la vida humana el sujeto vive en básicamente tres tipos de relaciones: ocasionales, contractuales e íntimas. En las dos primeras funcionamos de un modo operativo, adaptativo, protomental y mecánico, llevando a cabo actividades para las que nos hemos entrenado y que repetimos automáticamente. La situación es diferente en las relaciones íntimas, relaciones que implican experiencias emocionales con el otro, que pueden conducir a la expansión de la mente, al crecimiento mental, a través de un trabajo prolongado de continencia y simbolización de las emociones en curso. Ahora bien, debemos conceptualizar en qué consisten los momentos verdaderamente íntimos en la relación analítica dentro del campo relacional generado en dicha re-

lación (W. Baranger y M. Baranger, 1969b; Ogden, 1994/2003), puesto que, como veremos más adelante, no todos los momentos serán de experiencias de intimidad entre el analista y el paciente.

Antes de continuar, quiero aclarar que cuando me refiero a la relación analítica, entiendo que queda incluido el concepto de transferencia concebido por Freud (1912/1969a) como reminiscencias del pasado y fruto de las identificaciones (Freud, 1923/1969d) y por Klein (1952/1985) como externalización del mundo interno. Se incluyen también los conceptos de contratransferencia de Heimann (1949) y Racker (1960). Por otra parte, pienso que los conceptos de campo analítico (W. Baranger y M. Baranger, 1969a) y de tercero intersubjetivo (Ogden, 1994/2003) acrecientan que las vivencias transferenciales y contratransferenciales de una determinada dupla analítica generen algo nuevo, la fantasía de campo compartida y del tercero analítico.

Asimismo, espero poder discurrir sobre esa experiencia tan subjetiva e íntima sin perder de vista su riqueza y sutileza para no reducirla a un mero tecnicismo. En la medida en que sea posible, también me propongo enfrentar la limitación inevitable del lenguaje para describir situaciones emocionales complejas y profundas.

Intimidad y la dimensión estética del psicoanálisis

Mientras escuchaba al arquitecto, paisajista y poeta Paul Andreu (mayo de 2016) hablar sobre la relación entre la luz y los materiales en una obra arquitectónica en el Congreso de Psicoanalistas de Lengua Francesa de 2016, me acordaba de la relación analítica. Andreu dijo que era necesario que existiera una “densidad” entre esos elementos, una posibilidad de que la luz y los materiales bailaran entre ellos, interactuaran, se interpenetraran, para que de allí pudiera surgir algo vivo. Me recordó también a nuestra relación con los pacientes, cuando, al referirse a su proceso creativo, Andreu subrayaba la importancia de la dimensión temporal, de dejarse inundar, sumergirse y, de repente, descubrir que algo emerge; “ahí es donde se encuentra la verdad”, afirmaba Andreu. Eso es lo que ocurre en la relación analítica. Necesitamos tener esa “densidad” con nuestros pacientes, tener con ellos una interacción viva para dejarnos sumergir en la experiencia emocional con ellos, en un estado mental más cercano al onírico que al proceso secundario, acogiendo sus comunicaciones de todos los tipos para así emerger, gracias a nuestra función analítica, y para que nazca algo vivo, una nueva comprensión que diferencie a analista y analizante (Ithier y Levy, 2013).

La obra de Bion (1962/1991, 1963/1988b, 1965/2004, 1970/1993) trata justamente del proceso de conocer la “verdad” de las emociones vividas en los vínculos humanos, en los que la emoción es el elemento de unión. ¿Cómo establecer contacto y conocer (K) lo que ocurre en la propia mente o en la mente del otro? ¿Cómo nace un nuevo pensamiento a partir de la experiencia emocional compartida en el vínculo con el otro? ¿Cómo acercarse a la “verdad” del otro o de sí mismo? Entendiendo la verdad como enigma, inminencia de revelación (Ungar, 2000).

La palabra íntimo proviene del latín *intimus*, que es el superlativo de *dentro*, designando, así, lo que estaría más adentro. Por consiguiente, la intimidad implica tener contacto con el mundo interior

propio o del otro. Bion habla de “convertirse en el otro”, en el sentido de llegar lo más cerca posible a la experiencia emocional del otro, en lugar de “ser el otro”, lo que implicaría perder la propia identidad (Grotstein, 2005/2010b). Él retrató el fenómeno de la intimidad consigo mismo o con el otro de una forma que jamás se había hecho anteriormente (Grotstein, 2005/2010a). “*Él transformó el psicoanálisis en una práctica sobre la obtención y la experiencia de la intimidad*” (Grotstein, 2005/2010a, p. 325).

Bion (1962/1991) realizó otra contribución esencial para la comprensión de cómo se procesan los intercambios intersubjetivos al modificar el concepto seminal de identificación proyectiva de Melanie Klein (1946/1978). Al describir la identificación proyectiva realista con fines comunicativos, Bion efectúa un gran salto teórico con respecto a las conceptualizaciones de Klein. Para él, tanto el bebé como el ser humano en general pueden comunicar sus emociones al otro proyectándose inconscientemente en el otro, sin escindirse en demasía.

Debido a sus múltiples implicaciones, la descripción y la conceptualización del proceso de comunicación de emociones brutas a través de la identificación proyectiva, la acogida y la transformación simbólica de esas emociones por el objeto tuvieron un efecto revolucionario en el psicoanálisis. La primera es que la subjetividad del bebé se constituye o experimenta una ampliación por la mediación de la subjetividad de la madre y de sus funciones psíquicas, al mismo tiempo que la subjetividad emergente de la madre es constituida por la del bebé. Una segunda consecuencia, directamente relacionada con la primera, es que el objeto se eleva a un nuevo estatus, pues se le atribuyen funciones que constituyen y amplían la subjetividad del sujeto. La tercera –junto con los aportes winnicottianos que abordaré más adelante– lanza el psicoanálisis definitivamente al paradigma de la complejidad (Prigogine, 1996; Morin, 1996).

Ese movimiento también incidirá en el modo de comprender la intimidad dentro del proceso analítico, puesto que podemos afirmar que al igual que la madre tiene acceso a la vivencia subjetiva íntima del bebé, permitiendo que su hijo se “conozca” a sí mismo, el analista puede compartir la experiencia emocional con su paciente, conocerla y ayudarlo, de esa forma, a conocerse a sí mismo, lo que abre todo un nuevo camino en el psicoanálisis, que dice respecto a su dimensión intersubjetiva e inaugura un nuevo modelo psicoanalítico, el modelo transformacional (Ogden, 2012; Ferro, 1998; Levine, 2012, 2016). En este modelo, la noción de campo analítico de la pareja de investigadores W. Baranger y M. Baranger (1969a, 1969b), desarrollada por Ogden (1994/2003, 2005/2010), Ferro (1998), Cassorla (2010) y otros, asume un espacio central.

Winnicott también aporta contribuciones esenciales para la comprensión de la constitución del sujeto en la relación intersubjetiva con el otro, abordando dicha relación desde la dinámica de la presencia/ausencia del otro (Winnicott, 1967/1975b).

Al mencionar la influencia lacaniana, Winnicott (1967/1975b) afirma la importancia del otro, inicialmente la madre, en la constitución del sujeto. Winnicott señala que el rostro de la madre es el precursor

del espejo. Con mucha riqueza, comenta que los bebés se ven a ellos mismos al mirar el rostro de su madre y acuña esta frase lapidaria: “Cuando miro, soy visto; luego, existo” (p. 157). La madre que logra “mirar” a su bebé comienza a asemejarse a lo que está viendo. La sensación del bebé cobra significado en el rostro de la madre. Es en ese interjuego que consiste en mostrarse y ser visto que se construye la imagen que el sujeto tiene de sí y que constituirá la “verdad” sobre sí mismo. Eso equivale a decir que en las relaciones humanas íntimas nos vemos a nosotros mismos, encontramos nuestra “verdad” en el rostro de los otros. Winnicott también añade que los bebés cuyas madres no logran mirarlos no se ven a sí mismos cuando miran a su madre. Es por eso que apreciamos la importancia de los aportes de Winnicott y Bion cuando pensamos en el psicoanálisis desde la complejidad de la constitución del ser humano. Junto con las contribuciones de esos autores ingleses, que establecieron una sólida base metapsicológica para la dimensión intersubjetiva del psicoanálisis, la teoría del campo analítico de W. Baranger y M. Baranger (1969a, 1969b) reforzó aun más la comprensión de lo que pasa cuando dos sujetos –con sus subjetividades– se encuentran en el consultorio analítico.

Ogden (1994/2003) enriquece esa noción winnicottiana señalando que cuando el niño se ve en el rostro de su madre, se crea una dinámica de existir/no existir en la cual la madre, al mismo tiempo que reconoce y se identifica con el estado interno del bebé, desaparece y permite que el bebé se vea a sí mismo como un Otro. El bebé se pone, por lo tanto, en lugar de su madre y se ve a sí mismo como un otro.

Como vemos, la proximidad y el contacto de dos subjetividades por medio de un vínculo cargado de emociones constituyen un proceso complejo y paradójico. Por un lado, están los intercambios mencionados anteriormente, vías de comunicación *entre dos sujetos*, pero, simultáneamente, también es necesario convivir con la idea de que, en definitiva, el interior del otro es inalcanzable, inaccesible. Por eso Meltzer (1971/1994) llega a afirmar: “La enorme soledad solipsista que sufre el ser humano radica en la imposibilidad de saber, de realmente sentir, las emociones de otro ser humano” (p. 186). Solo podemos conjeturar, con gran esfuerzo (Meltzer, 1988/1995), establecer contacto a través de nuestra ensoñación o de nuestra intuición (Bion, 1962/1991; 1965/2004; Ogden, 2005/2010; Ferro, 1995/1997, 1998; Civitarese, 2014, septiembre de 2015), de nuestra empatía (Bolognini, 2008, 21 de mayo de 2016), de nuestro trabajo en doble (C. Botella y S. Botella, 2002), abriendo nuestras mentes para intentar acoger algo de la subjetividad del otro.

André Green (1975/1988) –junto con C. Botella y S. Botella (2002) y Roussillon (2013), entre otros psicoanalistas franceses– se unía también a la corriente psicoanalítica que buscaba comprender el proceso del crecimiento psíquico a partir de los intercambios entre paciente y analista. En 1975, por ejemplo, escribió textualmente:

el objeto analítico real no está del lado del paciente ni del analista, sino en el encuentro de esas dos comunicaciones, en el espacio potencial que está entre las dos, limitado por el contexto (encuadre), que se interrumpe en cada separación y se reconstituye en cada reencuentro. (p. 54)

Desafortunadamente, por una cuestión de tiempo y espacio, no podré extenderme en las consideraciones sobre estos ricos aportes.

Pero, volviendo a la importancia de la emoción en el encuentro con el otro y su centralidad en la tarea del conocimiento, Meltzer describe en varios trabajos (1971/1994, 1986/1990, 1988/1995) no solo el encanto y el deslumbramiento producidos por ese acercamiento, sino también el temor y la angustia. Este autor considera que el contacto con el objeto es una experiencia estética en la medida en que su significado y naturaleza son indicados por las intensas emociones y sensaciones que despierta, y no por la razón.

Un hermoso bebé común mira intrigado y fascinado, seducido y encantado a su hermosa madre común. La pasión y la sensualidad emanan desde ambos lados de la relación. Él, el bebé, el príncipe, es mirado con amor, miedo, irritación, sensualidad y misterio por la majestuosa madre. Y ella, majestuosa hada, de la misma forma es mirada, admirada, temida, deseada, amada y odiada por el maravilloso bebé común, encantado por la belleza del hada, que lo colma de sensaciones y bombardea su sensorialidad, pero intrigado también por el misterio de su interior, inaprensible por sus sentidos (Meltzer, 1988/1995). Ese es el conflicto estético.

Meltzer sitúa el conflicto estético como punto de partida del desarrollo humano, postulando que ese conflicto se mantiene durante toda la vida como un elemento imprescindible para el crecimiento mental. Desde esa perspectiva, el pensamiento creativo se constituye en el esfuerzo para dar representación simbólica a la intensa experiencia emocional desencadenada por la presencia del “otro” y por lo enigmático del interior intangible de ese otro. La presencia del objeto y su misterio ponen a la mente a trabajar, a crear formas simbólicas que representen algo de la experiencia emocional. En otras palabras, ese elemento dual es, por un lado, una presencia intensamente rica en estímulos sensoriales y, en consecuencia, bella, arrebatadora, y por otro lado, el misterio que emana del carácter inalcanzable, inaccesible, del interior del objeto es esencial para el desarrollo de la imaginación especulativa y del pensamiento creativo. Esto sería una función poética de nuestro inconsciente (Meltzer, 1986/1990; Civitarese, 2014), en el sentido de que crea imágenes que, en la medida de lo posible, contienen la emoción del encuentro con el otro. En otras palabras, si esas emociones son intolerables, podrán ser evacuadas de la mente a través de la acción, la identificación proyectiva defensiva, en el cuerpo o en lo alucinatorio.

La virtud de la situación analítica es proveer un terreno para expresar el lenguaje de la emocionalidad vivida por analista y analizando en una relación íntima. La convergencia del material onírico y la experiencia emocional directa en la transferencia y el proceso de construcción-reconstrucción de las relaciones pasadas retan al paciente y al analista a encontrar formas verbales precisas que describan la experiencia de comprender y de ser comprendido (Meltzer, 1971/1994). Y esa posibilidad de tener conciencia de sí mismo y de la experiencia compartida depende en gran medida de la sinceridad con que el sujeto es capaz de tener, aceptar, contener y reconocer la emoción que está experimentando. Evidentemente, lo mismo ocurre en la mente del ana-

lista. La posibilidad de tomar conciencia de la experiencia emocional en curso durante la sesión depende de su apertura mental para acoger las emociones compartidas, su capacidad continente y su sinceridad, pero también del cansancio del analista, del tipo de transferencia, de la tensión personal, etc. (Meltzer, 1971/1994).

Este planteo, que sitúa la emoción en el centro –y como vínculo– de la experiencia subjetiva entre dos sujetos y el inconsciente, cuya tarea poética es construir imágenes fecundas de significado que transmitan esa emocionalidad, constituye la dimensión estética del psicoanálisis, como ha sido tan hábilmente descrita por Virginia Ungar (2010) en el trabajo que propone el modelo estético del psicoanálisis.

¿Es posible definir un gradiente de intimidad?

En un intento de proporcionar una mayor precisión a la caracterización de las experiencias íntimas, quizás podríamos definir un espectro de experiencias de relaciones de objeto –e incluso de relación consigo mismo– que iría de un extremo en el que se situaría un sujeto en un estado mental de aislamiento autista al opuesto, donde encontraríamos a un sujeto en un estado mental de fusión narcisista, atravesando un gradiente de experiencias íntimas. Propongo el siguiente diagrama, inspirado en Meltzer y Bion:

Aislamiento autista ↔ ... Intimidad ... ↔ Fusión narcisista

En este diagrama, con sus flechas de doble sentido, sugiero que hay una oscilación dinámica entre esas varias posiciones y que en las relaciones humanas transitamos por estados mentales en los que estamos más o menos disponibles para relaciones íntimas. También propongo que podremos tener grados diferentes de intimidad con el otro y con nosotros mismos. Esto no excluye la posibilidad de que, en situaciones patológicas, por ejemplo, se pueda pasar directamente de un estado de fusión narcisista a un desmantelamiento autista, dependiendo de la ansiedad y de las defensas en juego, o fijarse en uno de los extremos.

El encuentro de dos subjetividades provoca una tempestad de emociones que exige un inmenso esfuerzo por parte de la mente (Bion, 1997). La variedad de emociones es casi infinita: pasión, amor, odio, deseo erótico, deseo de conocer, envidia, miedo, culpa, ansiedad de separación, miedo al rechazo, desprecio, atracción, repulsión, admiración y podríamos continuar intentando nombrar emociones *ad infinitum*. Las defensas contra las emociones intolerables pueden distribuirse por el mismo espectro ilustrado en el diagrama que presentamos antes. Pueden abarcar desde defensas autistas y la desmentalización resultante (Korbivcher, 2001; Civitarese, septiembre de 2015) hasta estados narcisistas con sus relaciones de objeto omnipotentes y narcisistas en las que el sujeto, por medio de la identificación proyectiva intrusiva, se apropia del otro o lo utiliza para evacuar sus propios aspectos indeseables (Meltzer, 1973/1979, 1992; Rosenfeld, 1987/1988). En ambos extremos, los límites del *self* se borran o se pierden, así como se pierde la noción de alteridad junto con la

posibilidad de tener experiencias de intimidad. Podríamos también suponer que para poder tener una relación íntima consigo mismo, para conocer su propio interior, el sujeto no puede estar en un estado de funcionamiento mental en el que predominen las defensas autistas o proyectivas, puesto que ambas impiden el contacto del sujeto con su vida emocional.

Para que haya una genuina experiencia de intimidad en una relación de objeto, parecería necesario que ambas partes de la relación analítica, además de tener capacidad de sinceridad en cuanto a las emociones experimentadas, mantengan los límites del *self* y la noción de alteridad (Minerbo, 1993) para que el sentido de identidad no se vea excesivamente afectado. Las variaciones en la intimidad no están relacionadas con la intensidad del dolor psíquico, sino con el grado en que es aceptado (Meltzer, 1971/1994). Desde la perspectiva del conflicto estético, la intimidad se podría definir como la capacidad de tolerar la turbulencia provocada por la presencia del objeto, sin evadirse del contacto de forma autista ni fundirse omnipotentemente a través de identificaciones proyectivas e intrusivas.

En el encuentro analítico, el problema, al menos al principio, es que el analista se enfrenta con pacientes que, para defenderse del sufrimiento, se han entregado a organizaciones narcisistas o presentan identificaciones patológicas. El desafío consistirá en descubrir cómo transformar ese encuentro en un encuentro íntimo. Analista y analizando deberán tener suficiente coraje para enfrentarse al inevitable dolor psíquico que surge cuando se proponen establecer un contacto íntimo y sincero. El análisis es un proceso de descubrimiento impulsado por el inconsciente del paciente, pero también por el nuestro. Contamos con la ayuda de nuestros objetos internos, todos aquellos con los cuales tuvimos relaciones profundas, nuestros objetos originales, nuestros analistas, supervisores, pacientes, y también con el método y el encuadre analítico internacionalizados, con nuestras teorías, y nos entregamos a ellos creyendo que nos ayudarán cuando sea necesario.

Ahora bien, el intenso contacto emocional de un análisis es con frecuencia doloroso también para nosotros, lo que hace que nos resistamos. Si tenemos la disponibilidad, el coraje y la sinceridad necesarios, en un estado mental cercano al onírico, a partir de la experiencia emocional consciente e inconsciente con el paciente se podrán sentir intuiciones o en el inconsciente del analista podrán presentarse las imágenes, metáforas o palabras que mejor contengan la experiencia emocional vivida, o puede ser también que el analista tenga que producir esos elementos oníricamente por medio de su capacidad de soñar. Es ahí donde se encuentra, yo creo, la creatividad del psicoanalista.

Los tiempos de la intimidad

Como hemos visto, el encuentro íntimo, fundado en la emoción entre dos sujetos, es un fenómeno rico, complejo y constituyente del ser humano. Me gustaría aumentar la lupa que estamos utilizando para describir la experiencia de la intimidad en el campo analítico, sugi-

riendo que tratemos de seguir, solo para fines de estudio, los tiempos en los que se desarrolla la intimidad, puesto que el proceso, en la práctica, es mucho más complejo e inefable.

La experiencia íntima con uno mismo puede asustar, puesto que, por un lado, acerca el sujeto al vacío infinito, desconocido, de su inconsciente (Bion, 1965/2004). Por el otro, en el caso de la experiencia analítica, con frecuencia pone al sujeto en contacto con deseos y fantasías proyectadas, reprimidas, desplazadas y rechazadas, procesos defensivos ampliamente descritos por Freud, Klein y numerosos autores de psicoanálisis. Por ese motivo, el sujeto se resiste a ser él mismo, a vivir su realidad última, que Bion denominó O (1965/2004).

En este contexto, el objetivo del trabajo analítico, de la interpretación, es ayudar al paciente a devenir él mismo. Podría decirse que cuando el paciente puede llegar a ser él mismo, está pudiendo tener una experiencia de intimidad consigo mismo, un contacto íntimo consigo. Esta experiencia emocional, justamente por ser intolerable, a menudo no está simbolizada o está débilmente simbolizada, escindida, y ha sido eliminada de la mente, ya sea por medio de identificación proyectiva, por puestas en acto con fines de evacuación (Levy, 2012a; Ruggiero, 2007), o, incluso, mediante somatización (Bion, 1962/1991; Aisenstein, 2004; Aisenstein y Savvopoulos, 2009) o en lo alucinatorio.

No obstante, en el campo analítico, esa experiencia emocional, intolerable al principio para el paciente, para poder ser reconocida, comprendida y posteriormente elaborada (Rocha Barros, 2002; E. M. Rocha Barros y E. L. Rocha Barros, agosto de 2008), necesita existir, evolucionar y sufrir transformación simbólica en algún continente, como lo han descrito de forma brillante Ogden en varios trabajos (1994/2003, 2005/2010) y también Ferro (1998, 2011), entre otros. Si el analista está disponible y puede contenerla, la emoción mental rechazada por el paciente pero presente en el campo o identificada proyectivamente en el analista podrá evolucionar en el propio analista. El analista se tornará así la emoción del paciente, o en la emoción generada en el campo por el encuentro entre los dos –en el sentido de que su subjetividad es tomada por estas emociones–, lo que le permitirá conocerlas íntimamente al transformarlas en algo pensable. En este momento, tal vez podamos decir que el analista está teniendo una experiencia de intimidad con algún aspecto del *self* del paciente. Sugiero que ese podría ser uno de los momentos del proceso de intimidad.

Como lo ilustraré a continuación, el analista, al acoger las identificaciones proyectivas del paciente, experimenta hasta cierto punto una negación de su propia individualidad, como si dejara de ser él mismo, para “convertirse” en lo que el paciente no está pudiendo ser en aquel momento.

Se espera, no obstante, que en un segundo tiempo de la intimidad el analista pueda recuperarse a sí mismo, recobrar su capacidad de pensar, su función analítica, y transformar aquella experiencia en una comprensión que será un “objeto analítico” (Ogden, 1994/2003, p. 86), un portador de sentido psicoanalítico producido intersubjetivamente. Sin embargo, muchas veces el analista es simplemente arrastrado a funcionar de una cierta manera por las identificaciones proyectivas, perdiendo su capacidad de ensoñación y transformación en alfa, de

hacer un *enactment* (Cassorla, 2014), y puede incluso, en algunas situaciones, depender del paciente para recobrar esa capacidad.

Avanzando en la descripción de la experiencia de intimidad, sugiero un nuevo momento: si se juzga que el paciente ya tiene condiciones de contener esa parte del *self* proyectada, el analista podrá interpretarla para que el paciente pueda vivirla y recuperar, así, parte de su subjetividad perdida.

También imagino otra situación en la construcción de la experiencia de intimidad, pues, dependiendo de cómo se desenvuelve el trabajo de analista y analizando, si continúan evolucionando en la experiencia emocional presente en el campo analítico, aprendiendo sobre ella y experimentándola, sin identificaciones proyectivas excesivas, pueden vivir una experiencia de intimidad compartida. Esta experiencia es la que quizás podría llamarse una “verdadera experiencia íntima”, si podemos darnos esa libertad con el lenguaje, puesto que se trata ahora de dos sujetos, separados, que conservan sus sentidos de alteridad, cada uno siendo él mismo, pero compartiendo una experiencia emocional presente en el campo analítico.

Entiendo que podrá haber un tiempo más en la experiencia de la intimidad al que llamaría *intimidad diferida*. Después de que el analista ha acogido la emoción, las fantasías o los pensamientos salvajes (Bion, 1997) a través de su propia ensoñación, permitiéndoles evolucionar dentro de sí mismo, y una vez que ha llegado a su comprensión, es decir, una vez que ha logrado tener un contacto íntimo con la subjetividad del paciente, ¿cuándo debería interpretar dichas emociones, fantasías y pensamientos? ¿Cuándo tendrá el paciente un continente para poder volver a introyectar lo proyectado? En otro estudio (Levy, 2012a) abordé la eventual necesidad de crear *andamios para el pensar*, una forma de ayudar al paciente a crear una red simbólica de contención que pueda acoger aspectos previamente evacuados sin desestructurarse para al fin poder tener intimidad con aspectos suyos intolerables. La posibilidad de espera ha sido uno de los desarrollos más valiosos del psicoanálisis contemporáneo: esperar el tiempo del paciente, hasta que él pueda pensar y acoger pensamientos previamente impensables.

Todo ese proceso de construcción de la experiencia íntima consigo mismo y de la posibilidad de tenerla con el otro es característico y solo se puede producir en la sala de análisis. En otras situaciones de la vida, el sujeto o bien tiene experiencias íntimas y enriquece su mundo psíquico o no las tiene y permanece empobrecido. Debido a su necesaria alta intensidad emocional, la relación analítica es la que puede utilizar la necesidad y el temor a la experiencia íntima con fines terapéuticos.

Evidentemente, mi descripción anterior de los tiempos de la intimidad solo es posible con fines teóricos y académicos, puesto que, como veremos, en los casos clínicos, la vivencia de esa experiencia es mucho más compleja, misteriosa e inefable, y una gran parte de ella solo se puede comprender *après coup*. En el calor de la sesión analítica somos guiados por la intuición e iluminados por los conceptos que cargamos con nosotros, y ambos son necesarios e imprescindibles.

Mónica, el horror a la intimidad

Mónica y yo vivíamos intensos afectos brutos en el campo analítico que se externalizaban y eran evacuados, a la espera de alguna simbolización que pudiera insertarlos en la cadena simbólica (Levy, 2012b).

La turbulencia emocional provocada por nuestro encuentro se manifestaba constantemente en Mónica. Una parte neurótica de su personalidad simbolizaba las experiencias emocionales que desbordaban el campo analítico y otra parte destruía ese conocimiento porque se refería a situaciones impensables. Ilustraré con dos sueños.

Me veía a mí misma pequeña, de cuclillas y jugando en la calle. Parecía que llevaba pañales. Estaba al lado de un muro que no parecía estar completamente cerrado. Era ese tipo de muro que tiene agujeros entre los ladrillos. Por los orificios pasaban reflejos de luz y yo veía que había una iglesia al otro lado del muro que parecía ser muy linda. Me acercaba al muro, deslumbrada, para ver la iglesia a través de los agujeros. De repente, algo parecido a una nube estaba viniendo hacia el muro. Era la imagen de una bruja que cruzaba por entre los orificios del muro. Yo, aterrorizada, me desperté.

Entre otras cosas, simbolizaba así su conflicto estético vivido en su relación conmigo: al percibirme como un objeto que despertaba su curiosidad y que le parecía bello (Meltzer, 1988/1995) –en el sentido de despertar emociones intensas–, ella se horrorizaba, como si yo fuera un objeto invasivo, incontrolable y turbador. Nuestra intimidad le resultaba absolutamente aterradora. Se defendía de ella como podía: faltaba a las sesiones, permanecía en silencio durante buena parte del tiempo que pasaba conmigo y “desmontaba” lo que yo le ofrecía en términos de entendimiento, como se plasma en el siguiente sueño: “Me habían regalado una bicicleta. Pero en lugar de montarme en ella, la desmontaba. Luego trataba de volver a montarme en ella, pero no lo lograba”. Comprendimos que se refería a su propia actividad mental, muy activa y presente, pero que, en lugar de utilizar lo que yo le había dicho para seguir adelante, ella lo desmontaba en piezas pequeñas que ya no le servían para avanzar (andar)/pensar. Como diría Bion (1959/1988a), “aquello-que-enlaza” había sufrido un ataque y solo restaban pedazos desmantelados desprovistos de significado. Mónica procedía así no en virtud de una destructividad especial, sino por el horror que vivía al acercarse a mí como objeto estético (Meltzer, 1988/1995), y al sentir su mundo interior provocado por la interpretación, no toleraba la intimidad entre nosotros ni con ella misma.

El horror al acercamiento fue adquiriendo gradualmente otra forma. Por su actitud en el diván, en el que permanecía de brazos y piernas siempre cruzados, por su tensión, su rechazo, y por sorprenderme en mi contratransferencia a veces durante sus sesiones con extrañas fantasías eróticas completamente ajenas a mí e incongruentes con el clima de la sesión, comencé a imaginar que esas fantasías que me habitaban allí, en la sala de análisis, podrían pertenecer a la subjetividad de Mónica e indicar que ella podría haber sido víctima de algún tipo de abuso, experiencias traumáticas que

esperaban una mejor simbolización. De nuevo, la vivencia subjetiva de Mónica probablemente constituía mi propia experiencia subjetiva, mientras que mi presencia constituía su experiencia subjetiva durante la sesión, como se pondrá en evidencia a continuación. Aunque ella no tuviera ningún registro consciente de una experiencia de abuso sexual, este tema estaba presente con frecuencia en el campo analítico, ya fuera a través de mis fantasías, de los sueños de Mónica o de ambos.

Estuve de viaje una semana. A la vuelta, Mónica comenzó la sesión diciendo que estaba enfadada. Peleaba conmigo y quería que yo le correspondiera. Le dije que el acercamiento hacia mí le estaba resultando a ella muy difícil, que prefería pelearse conmigo y que yo le correspondiera para poder irse inmediatamente, lo que la aliviaría de la tensión de acercarse a mí y a ella misma, a aquello que le estaba pasando interiormente. Creo que mi ausencia y mi presencia le provocaban rabia y deseo de pelear conmigo, porque durante mi ausencia había percibido su dependencia hacia mí, al igual que el temor a sufrir algún tipo de abuso o intrusión en mi presencia. Esto queda ilustrado en el sueño descrito a continuación.

Cambia el tono de voz, que se hace más cálido y cercano.

Estaba hablando con María, la psiquiatra [una colega que la había tratado anteriormente] en su consulta. Ella parecía ocupada con otras cosas y no me estaba prestando atención. Yo estaba desesperada porque tampoco recordaba por qué estaba allí ni lo que me había llevado a ese tratamiento. El ambiente era muy depresivo y oscuro. Luego yo pasaba a otra sala y entraba un médico que podrías ser tú, porque era medio calvo. Yo estaba acostada en una mesa y él estaba junto a mí, mirándome. Parecía que iba a abusar de mí. Le dije que no podía hacerlo, que yo me iba a morir y que tenía dos hijos que quedarían desamparados. Estaba desesperada.

Mónica se emociona y se pone a llorar al contarme este sueño.

Entonces parecía que él se moría, se caía encima de mí y yo no podía quitármelo de encima porque era muy pesado.

Ella me dice que no asocia nada. Me viene a la mente la imagen de una niña con un adulto encima de ella y del que ella no puede librarse porque no tiene fuerzas suficientes. Le recuerdo mi ausencia esa última semana. Le pregunto si no se le ha ocurrido que los sueños pueden estar relacionados con mi ausencia de la semana anterior. Dice que no lo sabe. “¿Cómo podrían estar conectados?”. Yo sugiero que quizás el sueño tradujera la sensación de que no la había escuchado la semana anterior, puesto que estaba ocupado con otras cosas, y no le había prestado atención. También, parecería que hubiera podido admitir mi ausencia si yo fuera una mujer, María, pero que cuando ella se imaginaba cerca de mí, como hombre, parecía que volvía el temor y la desesperación por la posibilidad de que yo abusara de ella. Y ella me mostraba el clima depresivo y oscuro que esos sentimientos generaban dentro de ella. Mónica llora y dice:

M: ¿¿Hasta cuándo van a repetirse estos sueños que no agregan nada?!

R: Sí que agregan... Se me ocurrieron dos ideas sobre el hombre que cayó encima de ti...

M: ¿Se caía? Ni siquiera me acuerdo de lo que te he contado.

R: Es tan abrumador que lo olvidas.

Le recordé lo que ocurría en su sueño.

M: Sí, eso es, bueno, la imagen de él cayéndose no está muy clara, pero eso es lo que pasaba.

R: La imagen que me vino a la mente fue la de una niña con un adulto muy pesado encima de ella... Esta es la forma en la que me muestras el peso que esos sentimientos tienen sobre ti...

M: Analizar esto no servirá para nada, solo me hace sufrir más.

Ella estaba casi gritando y al mismo tiempo enojada y desesperada.

Le digo que se desespera porque le parece que estar cerca de mí y de las personas solo la hará sufrir. Es por esa razón que se aparta y quiere alejar a todos de ella.

M: Alejo a todos de mí.

Se queda pensativa, en silencio.

Creo que estos fragmentos de la sesión ilustran cómo el tema de la intimidad atraviesa el análisis de Mónica y entiendo que esto pasa en todos los análisis. La situación de acercamiento con respecto a mí, como su analista, recreaba una situación traumática en función de la cual la intimidad analítica era vivida con horror. Sus fantasías y sentimientos o eran reprimidos violentamente o proyectados, o se destruían sus símbolos o se atacaba su aparato intelectual. Yo compartía muchas de esas emociones, las vivía en la sesión. Pero, al mismo tiempo, a pesar de sus ausencias y peleas conmigo, ella ansiaba la temida proximidad, pues necesitaba un objeto apaciguador, fiable, continente y transformador de toda esa gama de emociones turbulentas e intolerables.

Continuó progresando y produjo el siguiente sueño.

Soñé que me había quedado dormida durante la sesión y que tú te quedabas ahí atrás pacientemente sentado, esperando a que me despertara. Fue muy curioso porque cuando me desperté me sentí muy bien, me parecía que habías estado protegiéndome.

Me sentí profundamente emocionado, conmovido, y experimenté un sentimiento de felicidad intensa. ¡Ella estaba finalmente “despertándose” del “sueño” que le impedía “verme” como alguien que la cuidaba! Al fin podíamos tener una nueva experiencia de intimidad y ella podía verme, tras siete años de psicoanálisis, como un objeto bueno, cuidador, sin atacar su percepción, sus pensamientos o su aparato de pensar. Volviendo al conflicto estético de Meltzer, ella podía verme ahora no como la *Belle damme sans merci*, sino como un objeto respetuoso y cuidador. “Ella había dormido a mi lado”, íntimamente, un sueño apacible y reparador. Podíamos estar cerca y en una relación de intimidad sin tanta angustia de violencia e intrusión.

Comentarios finales

Creo que las notas que transcribo a continuación y que registré ni bien acabé una sesión con otra paciente, hace unos años, ilustran las emociones que compartimos con nuestros pacientes en los momentos de intimidad del análisis. Estos momentos no son tan comunes en el tratamiento analítico, pero brindan un enorme placer cuando los alcanzamos, quizás porque nos hacen sentir una vez más, al llegar tan cerca de otro ser humano, el placer de la paradoja de “estar en uno con, pero separado” (Winnicott, 1958/1975a).

Acabé la sesión con lágrimas de emoción en los ojos, pues habíamos llegado a experiencias emocionales intensas analizando su relación con su hermana. ¿Es la verdad bella, como dice Meltzer, inspirado en los poetas ingleses? Siempre traía una imagen de su hermana como una persona arrogante, esnob y presumida. Pero ahora se revelaba una visión diferente de ella: una persona sufrida, marcada por el abandono temprano de sus padres, ya que la enviaron para que la criara otra familia durante muchos años. Ambos, tanto mi paciente como yo, veíamos emocionados la nueva imagen de su hermana que creativamente había surgido a través de un sueño que ella me había contado y de nuestro trabajo en la sesión. Compartíamos la emoción de crear una nueva y bella imagen de la hermana. Bella porque nos parecía más verdadera que la anterior. Estábamos encantados no solo por la nueva imagen que habíamos construido de su hermana, sino también por la belleza del trabajo analítico, capaz de tanta fertilidad.

Esta posibilidad de vivir la emoción con el paciente es lo que nos permite tener acceso a su intimidad y a la nuestra, de una forma encarnada, con cuerpo y mente integrados en una unidad indisociable, y lo que permite que aflore una vivencia de verdad y belleza, fuera de los parámetros exclusivamente racionales, constituyendo así una verdadera experiencia estética. Sin embargo, debido a la intensidad de la experiencia emocional y a la necesaria anulación de nuestra identidad en algún punto de este proceso, con todo el trabajo psíquico que nos exige, con frecuencia nos defendemos de esta experiencia y conducimos el proceso analítico, desafortunadamente, en una forma poco inspirada que se acerca más al pensar que al sentir, y no en la oscilación necesaria entre sentir y “pensar”. Bion (1965/2004) diría que estamos trabajando más en la perspectiva de *conocer sobre* que en la de *devenir*, resultando de ello un trabajo menos rico y bello de lo que podría ser. Pero, afortunadamente, muchas veces eso no ocurre, cuando toleramos la experiencia de la intimidad emocional.

Resumen

Partiendo de la idea de que la vivencia de intimidad es una experiencia emocional, el autor intenta definir lo que es la intimidad en la práctica analítica, los factores que la posibilitan y aquellos que la impiden.

El autor inicia haciendo consideraciones generales respecto de la intimidad en la vida, en el ciclo vital y en las relaciones en general. Llega a la definición de que la vivencia de intimidad es una experiencia emocional de contacto con uno mismo y con otro sujeto. Luego focaliza lo que

sería la intimidad en la relación analítica, entendiendo que el encuentro de dos sujetos con sus subjetividades genera una turbulencia emocional que, si es tolerada, transformada simbólicamente y, por lo tanto, pensada, puede llevar a conocer la intimidad de uno mismo y del otro. Así, la emoción experimentada en el contacto con otro sujeto es el eslabón entre los dos y aquello que permite conocer lo que pasa en el interior de sí mismo y de aquel con quien estamos en contacto.

A continuación el autor propone que podríamos pensar en un gradiente de experiencias íntimas, en cuyos extremos, en el polo del aislamiento autista y en el de fusión narcisista, no es posible la experiencia de intimidad. En la zona intermediaria habría grados diversos de intimidades posibles. El trabajo prosigue describiendo los tiempos de la intimidad, buscando, con fines teóricos, examinar detenidamente el proceso mediante el cual se construye la intimidad en la relación analítica y los obstáculos que encuentra. Finalmente, es presentada una viñeta clínica con el propósito de ilustrar lo que para el autor sería experiencias de intimidad en la relación analítica, las ansiedades movilizadas y algunas defensas contra ella.

Descriptor: *Intimidad, Relación analítica, Simbolización, Campo analítico.*

Abstract

Starting from the idea that intimacy constitutes an emotional experience, the author seeks to define what intimacy is in the practice of psychoanalysis, how it is built in the analytical relationship, and the factors that facilitate and impede it.

The author begins with general considerations about intimacy in life, the life cycle, and relationships in general. He defines intimacy as an emotional experience of contact with oneself and with another subject. He then focuses on describing the experience of intimacy in the analytic relationship, asserting that the encounter between two subjects and their subjectivities creates an area of emotional turbulence, which, if tolerated, symbolically transformed, and, therefore, thought out, may lead to knowledge about the intimacy of one's emotions and those of the other person. Thus, the emotion experienced in contact with the Other embodies the link between the two, and allows us to know what is happening within both ourselves and the person with whom we are in contact.

The author then proposes a gradient of intimate experiences, ranging between extremes of autistic isolation and narcissistic fusion – at which the experience of intimacy is impossible. Between these two poles lie different degrees of potential intimacy. The study continues by describing the timing of intimacy, seeking, for theoretical purposes, to closely examine the process by which intimacy is constructed in the analytic relationship, as well as obstacles that must be overcome. Finally, a clinical vignette is presented to illustrate how the author characterises experiences of intimacy in the analytic relationship, the anxieties they trigger, and certain defences against intimacy.

Keywords: *Analytic relationship, Symbolization, Analytic field.*

Referencias

Aisenstein, M. (2004). O doloroso enigma, enigma da dor. *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 11(1), 35-49.

Aisenstein, M. y Savvopoulos, S. (2009). Les exigences de la représentation: 70e Congrès des Psychanalystes de Langue Française. Athènes. *Bulletin de la Société Psychanalytique de Paris*, 94, 127-185.

Andreu, P. (mayo de 2016). *L'èspace, poétiques et perspectives*. Conferencia del 76 Congreso de Psicanalistas de Lengua Francesa, Bruselas.

Baranger, W. y Baranger, M. (1969a). El “insight” en la situación analítica. En W. Baranger y M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.

Baranger, W. y Baranger, M. (1969b). La situación analítica como campo dinámico. En W. Baranger y M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.

Bauman, Z. (1998). *O mal-estar na pós-modernidade*. Río de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1997).

Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Río de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 2000).

Bion, W. (1988a). Ataques ao elo de ligação. En W. Bion, *Estudos psicanalíticos revisados*. Imago. Río de Janeiro. (Trabajo original publicado en 1959).

Bion, W. (1988b). *Elementos de psicoanálisis*. Buenos Aires: Hormé. (Trabajo original publicado en 1963).

Bion, W. (1991). *Aprendiendo de la experiencia*. México: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).

Bion, W. (1992). *Conversando com Bion: Quatro discussões com W. R. Bion-Bion em Nova Iorque em San Pablo*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1980).

Bion, W. (1993). *Attention and interpretation*. Karnac: Londres. (Trabajo original publicado en 1970).

Bion, W. (1997). *Taming wild thoughts*. Londres: Karnac.

Bion, W. (2000). Evidência. *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 7(2). (Trabajo original publicado en 1976).

Bion, W. (2004). *Transformações-do aprendizado ao crescimento* (P. C. Sandler, trad.). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1965).

Bolognini, S. (2005). As feridas de Vilma. *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 12(3) 515-526.

Bolognini, S. (2008). *A empatia psicanalítica*. San Pablo: Companhia de Freud.

Bolognini, S. (2015). Vínculos e intimidad. *Revista Peruana de Psicoanálisis*, 16, 11-20.

Bolognini, S. (21 de mayo de 2016). *The humanizing function of contemporary psychoanalytical empathy*. Sigmund Freud Museum Lecture, Billrothhaus, Viena. Disponible en <https://youtu.be/rjzpA8QZrWk>

Botella, C. y Botella, S. (2002). *Irrepresentável: Mais além da representação*. Puerto Alegre: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul, Criação Humana.

Cassorla, M. S. R. (2010). Função-alfa implícita do analista, trauma e *enactment* na análise de pacientes *borderlines*. *Livro Anual de Psicanálise*, 24, 61-78.

Cassorla, M. S. R. (2014). Em busca da simbolização: Sonhando objetos bizarros e objetos iniciais. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(1), 141-153.

Civitarese, G. (2014). *I sensi e l'inconscio*. Roma: Borla.

Civitarese, G. (septiembre de 2015). *O inconsciente inacessível e a rêverie como um caminho para a figurabilidade*. Conferencia presentada en la Sociedad Psicoanalítica de Puerto Alegre, Puerto Alegre.

Eizirik, C. (2016). Intimità, ciclo vitale e relazione analítica. *Rivista di Psicoanalisi*, 62(2).

Ferro, A. (1997). *A técnica na psicanálise infantil: A criança e o analista da relação ao campo emocional*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1995).

Ferro, A. (1998). *Na sala de análise-emoções, relatos, transformações*. Río de Janeiro, Imago.

Ferro, A. (2011). *Viver as emoções, evitar as emoções*. Puerto Alegre: Artm.

Freud, S. (1969a). A dinâmica da transferência. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 12). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1912).

Freud, S. (1969b). Fragmentos da análise de um caso de histeria. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 7). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1905).

Freud, S. (1969c). Luto e melancolia. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1917).

Freud, S. (1969d). O ego e o id. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1923).

Green, A. (1988). O analista, a simbolização e a ausência no contexto analítico. En A. Green, *Sobre a loucura pessoal* (pp. 36-65). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1975).

Green, A. (1990). Teoria das representações (coisas e palavras). En A. Green, *Conferências brasileiras de psicanálise de André Green: Metapsicologia dos limites* (pp. 33-62). Río de Janeiro: Imago.

Grotstein, J. S. (2010a). Epilogo. En M. C. Monteiro (trad.), *Um facho de intensa escuridão: o legado de Wilfred Bion à psicanálise/James Grotstein*. Puerto Alegre: Artmed. 2010. (Trabajo original publicado en 2005).

Grotstein, J. S. (2010b). Transidentificação projetiva: Uma extensão do conceito de identificação projetiva. En M. C. Monteiro (trad.), *Um facho de intensa escuridão: O legado de Wilfred Bion à psicanálise/James Grotstein*. Puerto Alegre: Artmed. 2010. (Trabajo original publicado en 2005).

Hartke, R. (25 de julio de 2007). *Repetir, simbolizar e recordar*. Trabajo presentado en el panel ¿El psicoanálisis cura aun mediante la rememoración? del 45 Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional, Berlín.

Heimann, P. (1949). *On countertransference*. Paper presentado en el 16 Congreso Internacional Psicoanalítico, Zurich.

Ithier, B. (2016). Contemporary conversations: The arms of the chimeras. *International Journal of Psychoanalysis*, 97, 451-478.

Ithier, B. y Levy, R. (2013). La fonction paternelle dans la scène primitive interprétative. *Revue Française de Psychanalyse*, 5, 1571-1576.

Kant, I. (1999). *Crítica da razão pura*. San Pablo: Nova Cultural. (Trabajo original publicado en 1787).

Klein, M. (1978). Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. En M. Klein, *Os progressos da psicanálise*. San Pablo: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1946).

Klein, M. (1985). As origens da transferência. En M. Klein, *Inveja e gratidão, e outros trabalhos*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1952).

Korbivcher, F. C. (2001). A teoria das transformações e os estados autísticos: Transformações autísticas: uma proposta. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 35(4), 935-958.

Kundera, M. (2006). *La lentitud*. Buenos Aires: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1995).

Levine, H. (2012). Criando analistas, criando pacientes de análise. *Livro Anual de Psicanálise*, 26, 207-224.

Levine, H. (2016). *A situação epistemológica fundamental-A realidade psíquica e as limitações da teoria clássica*. Conferencia presentada en la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Río de Janeiro, Río de Janeiro.

Levy, R. (2001). *Do símbolo à simbolização: Uma revisão da evolução teórica e suas repercussões sobre a técnica psicanalítica*. [Monografía]. Sociedad Psicoanalítica de Puerto Alegre, Puerto Alegre.

Levy, R. (2002). Acerca da verdade, do desejo e da virtualidade: As relações com objetos virtuais. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 36(1), 51-65.

Levy, R. (2010). Desejo e prazer: a construção do sujeito pós-moderno-Elogio ao pudor-em defesa de certo mistério. Controvérsias na Psicanálise de Crianças e Adolescentes, 6. (Trabajo original publicado en 2009). Disponible en <http://www.controversiasonline.org.ar/images/stories/PDF/n7-portu-Ruggero.pdf>

Levy, R. (2011). Inconsciente ou inconscientes? *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(2), 73-84.

Levy, R. (2012a). *Dando “pensabilidade” ao impensável: criando “andaimes” ao pensar em adolescentes com transtornos severos*. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46(3), 78-89.

Levy, R. (2012b). From symbolizing to non-symbolizing within the scope of a link: From dreams to shouts of terror caused by an absent presence. *International Journal of Psychoanalysis*, 93, 837-862.

Levy, R. (2014). De l'ombre de l'objet à l'objet esthétique. *Cahiers de Psychanalyse*, 29.

Levy, R. (2015a). Adolescenza: La riqualificazione simbolica, lo sguardo e l'equilibrio narcisistico. En *La adolescenza e il corpo*.

Levy, R. (2015b). Insight e elaboração. En C. Laks Eizirik, R. Wolf de Aguiar y S. Schestatsky (org.), *Psicoterapia de orientação analítica: Fundamentos teóricos e clínicos/Organizadores*. Puerto Alegre: Artmed.

Levy, R., Keidann, C., Dal Zot, J., Menegat, M. C., Neuhaus, M., Santis, M. F. y Lago, P. (2013). Símbolo e/ou representação: Um mapeamento metapsicológico. *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 20(3), 653-677.

-
- Meltzer, D. (1979). *Os estados sexuais da mente*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1973).
-
- Meltzer, D. (1992). *The Claustrium: An investigation of claustrophobic phenomena*. Perthshire: The Clunie.
-
- Meltzer, D. (1994). Sincerity: A study in the atmosphere of the human relations. En A. Hahn (ed.), *Sincerity and other works: Collected papers of Donald Meltzer*. Londres: Karnac. (Trabajo original publicado en 1971).
-
- Meltzer, D. (1995). A Apreensão do Belo. Imago. Rio de Janeiro, 1995. (Trabajo original publicado en 1988).
-
- Meltzer, D., Albergamo, M., Cohen, E., Greco, A., Harris, M., Maiello, S. et al. (1990). *Metapsicología ampliada*. Buenos Aires: Spatia. (Trabajo original publicado en 1986).
-
- Minerbo, M. (1993). Intimidade e formas de intimidade. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 27(2), 223-248.
-
- Morin, E. (1996). Epistemologia da aomplexidade. En D. Fried Schnitman (org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Puerto Alegre: Artmed.
-
- Ogden, T. H. (2003). *Os sujeitos da psicanálise*. San Pablo: Casa do Psicólogo. (Trabajo original publicado en 1994).
-
- Ogden, T. H. (2009). A new reading of the origins of object-relations theory. En L. Glocer Fiorini, T. Bokanowsky y S. Lewkowicz (ed.), *On Freud's "Mourning and melancholia"* (pp. 123-144). Londres: Karnac. (Trabajo original publicado en 2002).
-
- Ogden, T. H. (2010). *Esta arte da psicanálise-Sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos*. Puerto Alegre: Artmed. (Trabajo original publicado en 2005).
-
- Ogden, T. H. (2012). Sobre três formas de pensar: O pensamento mágico, o pensamento onírico e o pensamento transformativo. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 46, 193-214.
-
- Paquet, M. (2015). *René Magritte: La pensée visible*. Taschen, Slovakia. (Trabajo original publicado en 1992).
-
- Petot, J. M. (1991). *Melanie Klein* (vol. 1 y 2). San Pablo: Perspectiva.
-
- Prigogine, I. (1996). O fim da ciência? En D. Fried Schnitman (org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Puerto Alegre: Artmed.
-
- Racker, H. (1960). *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
-
- Rocha Barros, E. M. (2002). An essay on dreaming psychical working out and working trough. *The International Journal of Psychoanalysis*, 83, 1083.
-
- Rocha Barros, E. M. y Rocha Barros, E. L. (agosto de 2008). *Reflexões sobre as implicações clínicas do conceito de simbolismo na vida onírica e sua relação com a perlaboração*. Presentado en el Encuentro sobre Meltzer promovido por la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo, San Pablo.
-
- Rocha Barros, E. M. y Rocha Barros, E. L. (2012). Reflexões críticas sobre os processos intersubjetivos: contratransferência, rêverie e o processo de simbolização. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46(1), 135-148.
-
- Rosenfeld, H. (1988). *Impasse e interpretação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1987).
-
- Roussillon, R. (2013). Las simbolizaciones primarias y secundarias. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, 69.
-
- Ruggiero, I. (2007). Autodestrutividade na adolescência: Entre a repetição e a elaboração. *Revista da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 14(2), 245.
-
- Ungar, V. (2000). Transferência e modelo estético. *Psicanálise*, 2(1).
-
- Winnicott, D. W. (1967). *La familia y el desarrollo del individuo*. Buenos Aires: Hormé. (Trabajo original publicado en 1965).
-
- Winnicott, D. W. (1975a). La capacidad para estar a solas. En D. W. Winnicott, *Los procesos de maduración en el niño*. Madrid: Laia. (Trabajo original publicado en 1958).
-
- Winnicott, D. W. (1975b). O papel da mãe e da família no desenvolvimento emocional infantil. En D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1967).
-
- Winnicott, D. W. (1975c). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. En D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1951).
-
- Winnicott, D. W. (1982). Distorção do ego em termos de verdadeiro e falso self. En D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação*. Puerto Alegre: Artmed. (Trabajo original publicado en 1960).

Ana Cláudia Zuanella*

El miedo a la intimidad y el reconocimiento de la alteridad

Pensar en la intimidad nos puede remitir a dos caminos, uno hacia dentro, en cuanto a la intimidad con uno mismo, y otro hacia fuera, que abarca la alteridad. En verdad creemos que ambos convergen hacia un punto común, los dos involucran al *otro*. Sin embargo, inicialmente tomaremos la segunda posibilidad: hablaremos de la intimidad desde el lado de fuera, del otro del mundo externo.

Tener intimidad con alguien incluye, lógicamente, el reconocimiento de este otro. Pero lo que hemos visto, es una creciente dificultad en establecer un tipo de contacto verdaderamente íntimo. Percibimos que hay una pseudointimidad que gana cuerpo a medida que crecen las exposiciones en diversas formas, especialmente en el mundo virtual, y que se establecen relacionamientos cada vez más fugaces.

Creemos que la mayor parte de esa dificultad tiene sus raíces en lo que el *otro* representa para el psiquismo. Buscaremos, por lo tanto, entender la intimidad en aquello donde falla, donde no se establece por las dificultades del sujeto en reconocer al otro.

La alteridad según Lévinas

Lévinas fue un filósofo que priorizó el tema del otro, de la alteridad, en detrimento del pensamiento solipsista. Vamos a abordarlo porque creemos que no se puede hablar de alteridad sin tener en cuenta sus ideas. Lévinas tuvo como influencia a los filósofos fenomenológicos, para quienes comenzó a ganar importancia la problematización del surgimiento del otro para sí y de su presencia como elemento constitutivo del mundo y de sí mismo (Coelho Jr., 2008). Para reconocer el otro en su alteridad, es

* Sociedad Psicoanalítica de Recife.



necesario que este sea percibido en su diferencia, sin reducirlo al propio sujeto o concebir su existencia a imagen y semejanza.

Para Lévinas, estar con el otro implica un cierto desplazamiento y una modificación del sujeto. Este necesita adaptarse a la diferencia que el otro introduce. El reconocimiento de la alteridad escapa a la adecuación y al perfecto encaje entre el Yo y el Otro. Además, trae en sí una experiencia traumática que pasa por la percepción de que el otro siempre excede al sujeto.

Para salir del imperio de lo *mismo* y de lo *idéntico*, es necesario coraje en la convivencia permanente con aquello que difiere de mí en mí y de mí en el otro; “una invitación al contacto con la radical alteridad del otro, en su potencia traumática; sin embargo, también en su vitalidad productiva” (Coelho Jr., 2008, p. 39).

Lévinas señala que la relación con el otro deberá ser siempre asimétrica, dado que este tiene una existencia propia que nos precede y nos antecede. En el otro siempre hay algo que escapa en el contacto de un yo con el otro. El otro hace exigencias, desafía la capacidad de asimilación del sujeto, porque lo desaloja y hace de él otro que no es él mismo.

La subjetividad sería inaugurada en el acto de respuesta al llamado de un otro. Para Lévinas, el sujeto es constituido limitado y estructurado, en cambio, la subjetividad es procesual como respuesta al otro y a la responsabilidad por el otro que se impone. Los procesos de subjetivación pasan a ser entendidos a partir de la constante exigencia de respuesta al otro en su radical alteridad.

Según Lévinas, para salir del *il y a*, del haber sin sentido, será necesario que el yo se renuncie y pase a ser-para-el-otro. Ser para el otro significa la responsabilidad ética por él, avanzando en la propia constitución de la condición humana (Mance, 1994).

Se concibe la experiencia subjetiva como apertura permanente e inevitable hacia el otro, en su alteridad, que siempre sobrepasará, por principio, “nuestra posibilidad de recepción, acogimiento y comprensión, y que, sin embargo, como expresión de sufrimiento, nos exige alguna respuesta” (Figueiredo, 2003, p. 2).

Percibimos que según Lévinas la alteridad es fundamental para que el sujeto se constituya. El proceso de subjetivación ocurre como una reacción al otro, es un complejo de moldeo del otro en sí para dar forma a sí mismo. A pesar de que ese encuentro sea traumático para el sujeto, es necesario. El impacto con el otro descentra al sujeto y lo obliga a salir de sí mismo.

El filósofo enfoca su lectura sobre la alteridad, muy basada en la cuestión ética y en la responsabilidad que el otro le demanda al sujeto, preocupándose por entender el respeto obligatorio a las diferencias y a lo que es extranjero al ser. Sus escritos están marcados por su experiencia como judío preso en los campos de concentración nazis.

El objeto según Freud

Aunque Lévinas (1982/2010a) haya afirmado “ciertamente no soy freudiano” (p. 140), pensamos que sus ideas son bastante pertinentes para comprender al “otro” también a través de la visión psicoanalí-

tica. Cuando Pivatto (2010) observa que para Lévinas “el otro es lo que no puede ser contenido, que conduce más allá de todo contexto y del ser” (p. 14), creemos que ese pensamiento se parece bastante al del psicoanálisis, que trata con relevancia el impacto interno causado por el otro que excede al sujeto.

En la teoría freudiana queda evidente el trabajo demandado al sujeto a partir del descubrimiento del otro. Él tiene que salir del narcisismo primario al enfrentarse a la existencia del objeto, a través de sus necesidades no realizadas, para poder constituirse de forma integrada. Así como para Lévinas, también para Freud (1914/1974c) el encuentro con la alteridad es siempre traumático y descentra al sujeto, inaugura el campo de la pulsión y del deseo, un campo donde no hay respuesta definida y demanda una búsqueda perenne.

De cierta forma, esa parece haber sido la hipótesis de Lévinas (1954/2010b) cuando afirma que “el objeto de la necesidad, en adelante objeto exterior, sobrepasa la utilidad” (p. 35). Realmente, el objeto de la pulsión ya no habla solo de la conservación, del instinto; no es el objeto “útil”, es el objeto del deseo que responde a otras cuestiones que van más allá de la utilidad; habla de una búsqueda más entrelazada al campo de la fantasía.

No existe una respuesta estándar para cada demanda pulsional; hay una búsqueda permanente por un objeto adecuado y posible que satisfaga el deseo. La búsqueda de ese objeto de la pulsión inaugura y mantiene el trabajo psíquico, así como la subjetividad.

Es de suma importancia el narcisismo primario para la existencia del sujeto. Esa cuota de catexia dirigida al propio ego sedimentará no solo el ego, sino el amor propio que ayudará a soportar las frustraciones posteriores. Un ego que ha sido satisfactoriamente narcisizado aguantará las desilusiones del mundo real sin perder la autoestima y la confianza. Este amor inicial del sujeto dirigido al ego responde a la base de su constitución y a las bases de las construcciones que se sumarán a lo largo de su existencia.

Tener las necesidades realizadas, los deseos satisfechos es el substrato para la decisiva sensación de omnipotencia primitiva del ser; una omnipotencia que él no reconoce que es, en verdad, mantenida por un tercero. Es la ilusión narcisista: bastarse a sí mismo, cuando en realidad es el mundo externo, a través del otro, el que sustenta esa creencia.

Un ego que no tuvo una buena inversión narcisista será un ego debilitado y se sentirá enormemente amenazado y desamparado ante las desilusiones de la realidad. Las decepciones fatalmente se harán presentes y la realidad inevitablemente causará algún dolor que tocará en aquella herida perenne, la herida narcisista ante la desilusión en cuanto a la omnipotencia imaginada.

La desilusión inicia a medida que el niño pasa a experimentar el displacer ante sus deseos no satisfechos, entonces, comienza a enfrentarse a su insuficiencia y a percibir que el mundo no comienza ni termina en sí mismo. El bebé va dándose cuenta de que él depende de algo que no puede controlar, por lo tanto, sus necesidades corren un riesgo constante de no ser satisfechas.

En ese contexto se da el descubrimiento del otro. Junto con esa

percepción, ocurre la experiencia de dependencia de un tercero. La existencia del otro llega con el impacto de tener que abandonar la ilusión de la autocompletud.

“El enemigo del narcisismo es la realidad del objeto e, inversamente, el objeto de la realidad, a saber, su función en la economía del yo”, afirma Green (1983/1988, p. 38)¹. El objeto es al mismo tiempo interno y externo, para la fundación del individuo y para la elaboración del narcisismo. El objeto se revela ante los ojos del sujeto cuando es perdido y, entonces, desvela la estructura narcisista, concluye el autor.

Green (1983/1988) afirma que el narcisismo primario es el “Deseo de lo Uno, aspiración a una totalidad autosuficiente e inmortal, cuya condición es el autoengendramiento, muerte y negación de la muerte a la vez” (p. 126).

En el narcisismo, el objeto entra en relación conflictiva con el yo, señala Faveret (2007), dado que la inversión de las pulsiones en el ego tiene como efecto transformar el deseo del objeto en deseo del ego. En otras palabras, el deseo cambia de objeto, pues es el ego que se torna su propio objeto de deseo. Sin embargo, el deseo es el movimiento por el cual el sujeto se descentra, la búsqueda del objeto de satisfacción hace que el sujeto viva la experiencia de que su centro ya no está en sí mismo, está fuera de sí, en un objeto del cual está separado y con el cual intenta juntarse para reconstituir el bienestar que llegó con la experiencia de satisfacción.

Vale destacar que ese momento, aunque sea desagradable, es esencial para el ser humano. Si no existiese la percepción del objeto, el sujeto sucumbiría enredado en sus fantasías de autogratificación, tal como Narciso, hipnotizado por la fascinación de su perfección. No sería necesario nada para el sujeto que, como perfecto, se vería completo y autosuficiente, sin necesidad de salir de su mundo ilusorio al mundo real.

La reacción ante la falta no completa, al deseo no saciado, a la necesidad no atendida es la frustración junto con el odio causado por el malestar despierto y dirigido hacia el objeto que preconiza ese descubrimiento. Así como el amor es constitutivo del ego por el narcisismo primario, en el caso del objeto es el odio lo que lo introduce. Por eso, Freud (1915/1974b) afirma que el objeto nace del odio.

El amor propio permitirá contrarrestar el odio dirigido al otro e incluso dirigido a sí mismo, ya que la desilusión no deja de ser consigo. El narcisismo primario funciona como un contrapunto al odio y al miedo al desamparo. La solidez interna enfrenta el desequilibrio causado por la oscilación del objeto y por el sujeto que no lo controla.

Los sentimientos, tanto de frustración como de odio, pueden pre- valecer o tener diferentes intensidades según la solidez narcisista del sujeto. El amor que amalgamó el ego desempeñará un papel crucial de soporte como sustentación de la autoestima ante el descubrimiento de la imperfección.

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. Las traducciones de esta obra, así como las referencias a números de página, corresponden a Green, A. (1999). *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1983).

Podemos pensar en la cuestión narcisista como subyacente a la dificultad de mantener la intimidad cuando esta se ve como amenaza para los sujetos con estructura yoica fragilizada. Estar cerca del otro y crear lazos íntimos presupone un amor propio bien construido para que la intimidad se efectúe sin traer consigo el amargo recuerdo de la dependencia del objeto. También existe su contrapartida, que sería la intimidad transformada en fusión. Estos serían dos extremos de la intimidad, su ausencia o su exceso expresados en la unión con el objeto.

Las dificultades narcisistas responden a ambos. El miedo de la persona a perderse en el otro, por no sentirse con la suficiente solidez como para no ser tragada por el otro, lleva a que tema mayores aproximaciones. Por otro lado, la sensación de vacío interno puede llevar al sujeto en dirección al otro para que este lo complete integralmente, haciendo que el sujeto pierda su identidad costosamente construida.

La intimidad requiere la existencia de dos sujetos que estén muy enteros e integrados, así como que estén dispuestos a dividir un espacio en común en la subjetividad de cada cual. Esta es el punto de contacto entre el yo y el otro, donde converge el papel constitutivo del yo y del otro, y del otro en la constitución del yo.

El otro según Laplanche

En esa línea de pensamiento sobre el otro en relación con el yo, está la importante posición de Laplanche (1967/1992b), que ofrece un punto de vista realmente relevante acerca de lo que representa el otro en la teoría psicoanalítica. Es interesante notar que mientras Freud prioriza la percepción del otro donde este viene a indicar algo que está faltando, Laplanche lo aborda por lo que este trae en exceso.

Laplanche (1967/1992b) utiliza el tercer golpe narcisista asestado por Freud a la humanidad para hablar de la revolución que el padre del psicoanálisis trajo al mundo cuando nos presentó ese “otro” que nos habita, el Inconsciente. Él traza un paralelo entre la revolución hecha por Copérnico al desplazar la Tierra del centro del Universo y la emprendida por Freud. Por eso, es interesante el nombre de su libro: *La revolución copernicana inacabada*.

Él afirma que Freud provoca un descentramiento radical que tiene dos desdoblamientos. Uno clásico, el descubrimiento del Inconsciente –según Laplanche (1967/1992b), un “centro ‘excentrado” (p. 19)²–, y otro que es la teoría de la seducción, un aspecto escondido que resulta indispensable al primero, puesto que es el que mantiene el Inconsciente con un rol de extranjero. El dominio del Inconsciente es inseparable de su inicio, reflexiona el autor, el cual crea desde entonces un hiato con todas las concepciones del referido “inconsciente pre-freudiano” (Laplanche, 1967/1992b, p. 20).

Es bien sabida la importancia de la carta de Freud a Flies (Mas-

2. N. del T.: Traducción de S. Bleichmar. Las traducciones de esta obra, así como las referencias a números de página, corresponden a Laplanche, J. (1996). *La revolución copernicana inacabada*. En S. Bleichmar (trad.), *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1992).

son, 1986) del 21 de septiembre de 1897, en la cual revela tener que abandonar su “neurótica”. Había descubierto que su teoría de la seducción infantil era mayormente fruto de la fantasía de los pacientes y no había tantos casos de seducción real relatados por los neuróticos, como tampoco había tantos adultos perversos en Viena a punto de producir tanta neurosis en sus hijos.

De esa manera, concluye que la seducción infantil se daba en fantasía y, aun, que esta tenía el mismo estatuto que la realidad material para el Inconsciente. Freud no abandonó el peso de la seducción real ni las neurosis actuales acaecidas por esta. Sin embargo, no retornó mucho a ese punto a lo largo de su obra, menos aun sostuvo su teoría basada en esa hipótesis.

Laplanche (1987) no descartó la primera hipótesis freudiana, pero hizo una lectura bastante diferente con respeto a la seducción, generalizándola, podemos decir, sin *perversificarla*. La seducción es natural y no intencional por parte del adulto que cuida al niño, ejerciendo el maternaje. Con los cuidados necesarios del infante, en el amamantamiento, en el baño, en el acunar, el cuerpo del niño pasa a ser erotizado al recibir una carga de estímulos que excede su capacidad de elaboración psíquica.

El Inconsciente está compuesto de escenas evocadas por recuerdos y fantasías, declara Laplanche (1967/1992b), y, sobre todo, tales escenas son de orden sexual. Él explica que el primado de lo sexual se abre directamente para la cuestión del otro y, en relación con el niño, se abre para la cuestión del adulto en su posición de extranjero.

“Cuerpo extranjero interno”, “reminiscencia” es el Inconsciente como extranjero en el sujeto, que a su vez es colocado en el hombre por lo extranjero, por el otro, escribe Laplanche en el mismo artículo. Entendemos que el inconsciente es traído por el otro al “seducir” al sujeto y así abrirle campo a asuntos que escapan al orden de la naturaleza y remiten al orden de la subjetividad.

Laplanche (1987) considera la seducción como el hecho generador más importante en psicoanálisis. Se refiere a la primera teoría de Freud acerca del asunto (antes de 1897) como la teoría de la seducción restricta caracterizada por la imposición sexual de un adulto a un niño, que origina escenas recordadas y reconstruidas durante el análisis. Era una época en la cual Freud también se valía de informaciones recogidas con la familia del paciente, en lo que Laplanche (1987) denomina con bastante propiedad de “una verdadera investigación objetiva” (p. 110)³. Cuando el sujeto elaborase la sexualidad, posteriormente, conseguiría dar un significado traumático al acontecimiento que había vivido de forma pasiva.

En otro momento teórico freudiano, después de 1897, la pasividad del niño asume cierta actividad, relata Laplanche (1987), teniendo en cuenta que por detrás de la seducción pasiva hay una actividad de provocación del niño, aunque sea en fantasía, forjada por el pequeño

3. N. del T.: Traducción de S. Bleichmar. Las traducciones de esta obra, así como las referencias a números de página, corresponden a Laplanche, J. (1987). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis: La seducción originaria*. Buenos Aires: Amorrortu.

ser para enmascarar sus deseos edípicos. El autor relata cómo para el mismo Freud, en la secuencia de 1897, la teoría de la seducción experimenta un verdadero cataclismo, “este cataclismo comienza por fragmentar, dislocar, tachar, para reprimir enseguida y elaborar luego, de manera secundaria, los elementos restantes desfigurándolos” (Laplanche, 1987, p. 120).

Vemos en ese giro teórico del abandono de la “neurótica” freudiana el gran momento para el psicoanálisis. Es cuando el autor trae realmente la sexualidad infantil, uno de los pilares conceptuales freudianos, al centro de la escena. Antes estaba la sexualidad en la infancia, traumática, por ser impuesta. A partir de ese giro, la sexualidad pasa a ser de lo infantil y no de la infancia, pertenece a todos los niños; es constitutiva, inherente al humano. Esto no significa que no sea despierta por el otro, extranjero, el adulto, pero no es impuesta, es desvelada.

La teoría de la seducción generalizada de Laplanche (1987, p. 81) está vinculada con la “seducción precoz” introducida por Freud (1933/1974a). Sin embargo, en la seducción generalizada el padre perverso da lugar a la madre en la relación preedíptica. La seducción es canalizada por los cuidados corporales dados al bebé cuando la madre despierta por primera vez sensaciones de placer en el órgano genital.

La diferencia resaltada e introducida por Laplanche (1987) extiende la dimensión de la seducción, al observar que el despertar no se da solo a nivel genital, sino igualmente al de toda erogeneidad del cuerpo. La madre trae la erogeneidad del niño a flote.

El otro, el extranjero, inaugura en el bebé sensaciones que le pertenecen, basadas en las funciones orgánicas para expresarse. Lo que era autoconservación asume una función sexual. Apoyado en el instinto de sobrevivencia, de alimentación y cuidados básicos, el ego descubre otro tipo de satisfacción, en el orden del placer, emergida de la libido ligada a la satisfacción orgánica. Entramos en la tierra extranjera de lo erótico, de la interdicción, de lo reprimido, en suma, del Inconsciente.

El encuentro con el objeto rememora ese primer encuentro con lo extranjero, todo encuentro con el objeto es, en verdad, un reencuentro con lo mismo, dice Freud en 1905.

En un texto posterior, Laplanche (1990/1992a) expresa que la “alteridad del otro es su reacción a su inconsciente, es decir, su alteridad para sí mismo” (p. 129)⁴. El Inconsciente, lejos de ser el núcleo de la persona, es el otro implantado en el sujeto. En cambio, el otro, en el sentido de otra persona, está relacionado con la construcción de la subjetividad humana. Sin el otro, el sujeto no se constituye, lo que haría de la alteridad algo benéfico. Sin embargo, el autor alerta que en Melanie Klein y antes, en Freud, el objeto (el otro) es malo, principalmente por las proyecciones que se cometen en él.

Percibimos hasta qué punto ese otro es visto como amenazador

4. N. del T.: Traducción de S. Bleichmar. La traducción, así como la referencia a número de página, corresponde a Laplanche, J. (1996). El tiempo y el otro. En S. Bleichmar (trad.), *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1990).

y el sujeto no se da cuenta de que necesita de él para constituirse y mantenerse. El otro es el extraño, el forastero, el extranjero. Algunos llegan a desarrollar una xenofobia ante ese algo que escapa de los dominios de ellos mismos.

En la pseudointimidad, el sujeto trae al otro hacia sí; no obstante, no lo reconoce, porque anula al otro como ser en sí. En esas relaciones que simulan un contacto verdadero, aunque no lo haya, el sujeto no ve al otro como un tercero. El reconocimiento del otro puede recordar el trauma que este introduce en la vida del sujeto al desvelarle los deseos, muchos de ellos no realizables.

La pseudointimidad y la pasión

El sujeto puede escamotear la presencia del otro viéndolo como un espejo, una extensión de sí. Ese tipo de montaje psíquico se presenta en la pasión. Esta no deja de ser una especie bastante *sui generis* de intimidad, donde toda dedicación se destina al otro. Sin embargo, ese otro tiende a ser denegado en su propia vida, visto que él es la mera proyección del ego ideal del sujeto. Entender la intimidad como se da en la pasión es una forma de comprensión mediante la alteridad, lo que elegimos seguir.

Pasión viene del término *páthos*, así como las palabras *pasividad* y *sufrimiento*. El otro nos torna pasivos, él despierta en nosotros defensas e impulsos que no sabemos explicar por completo a través del uso de la razón. Según vimos con Laplanche (1987), ese otro nos hace pasivos desde el primer instante. Él trae el erotismo al campo psíquico.

En ese sentido, la pasión es la gran marca del otro, aquel que determina nuestras respuestas, sentimientos, defensas. Las pasiones no son explicables por la razón. Su comprensión está en la esfera de lo extraño en nosotros.

Como es el otro real –la madre, en la teoría laplanchiana– el que nos desvela el erotismo creando la fuerza del deseo pulsional, también podemos entender el miedo que la alteridad le trae al sujeto. Esta inaugura un campo sin respuestas u objetos definidos y nos lleva a una vida de búsquedas que nunca son plenamente realizadas. El verdadero objeto (cualquiera sea) de la satisfacción estará para siempre perdido. La pulsión no tiene objeto definido.

La pasión tiene estrecha relación con el narcisismo primario, ya que está estrechamente vinculado al ego ideal. Como bien demostraron, entre otros, especialmente Rosenfeld (1962) y Hanly (1984), el motor de la pasión es el retorno al estado narcisista inicial. Por eso, podemos entender que las pasiones son intentos destinados al fracaso de reencontrar ese objeto, apropiarse de él y nunca más experimentar la frustración. Conforme se da la persistencia en esos intentos, el aferramiento del sujeto al objeto supuestamente perfecto, el destino puede ser marcado eminentemente por el dolor, el sufrimiento y la patología.

La negación de la alteridad expresa el ápice del narcisismo, el otro es tan amenazador al recordar su importancia debido a la insuficiencia del sujeto que este intenta convencerse de que ese otro no existe. Tarea que no es fácil, ya que el ser humano se constituye a partir del modelo ajeno.

De cierto modo, vemos en la actualidad una exacerbación de pasiones cuando son vistas desde la idealización extrema, que es una idealización de sí mismo, un espejamiento de las perfecciones y completudes autoatribuidas y buscadas en el espejamiento del otro. Hay una intimidad irreal con el otro, puesto que es apenas reconocido. Esta cuestión nos remite a la contemporaneidad y en cómo ella puede estar afectando la experiencia de la intimidad por la perspectiva que estamos tratando en este artículo.

La intimidad y la contemporaneidad

Birman (2012) habla de la contemporaneidad como una época en la que hay una preponderancia, en la experiencia psíquica, de la categoría del espacio sobre la categoría del tiempo. No existe más el sentido de tiempo como un antes y un después. Todo pasa como si la subjetividad creyese que estuviese viviendo un eterno presente, en el cual la repetición de lo mismo se hace tan poderosa que ya no anuncia cualquier posibilidad de ruptura y de discontinuidad.

A medida que se aumentó la expectativa de vida, no se elevó la expectativa sobre cada instante de esa vida. En vez de pensar que tenemos más tiempo para realizar nuestras aspiraciones, hacemos lo contrario. Vivimos como si fuésemos a morir en el instante siguiente. “Viva como si no hubiese mañana”, dicen los jóvenes con la certeza típica de la edad. Ese es un fenómeno propio del mundo actual.

Al decir que no hay un mañana, los jóvenes están diciendo no solo que se debe aprovechar todo hoy, sino también que no hay expectativa de un futuro en el cual se pueda arreglar las experiencias y sentimientos desagradables del presente. Es como si no hubiese posibilidad de reparaciones.

Muchos llaman nuestra época de posmodernidad, otros cuestionan si es adecuado hablar de “pos” cuando el período en cuestión aún no ha concluido. Para muchos, los presupuestos de la modernidad no fueron aún logrados. Por eso, algunos autores, como Birman (2012), prefieren el término *hipermodernidad*, enfatizando que esta es una época de hipertrofia, de exageración.

La hipermodernidad no implica una contestación a la modernidad. Ambas presentan características similares en relación con sus principios, como el énfasis en el progreso técnico científico, en la valoración de la razón y en el individualismo. La diferencia es que hoy vivimos un exceso de esos principios.

Al hacer una comparación entre los dos momentos históricos, podemos establecer la subjetividad a partir de los siguientes rasgos característicos de cada época:

–En la modernidad, que siguió a la Edad Media, prevaleció el uso de la razón sobre el poder feudal o el de la Iglesia. En este período, la subjetividad se presentaba regida por la ética del trabajo, por el adelanto de la satisfacción, por mayores posibilidades sublimatorias, por conductas guiadas por valores relativamente cristalizados y legitimados, es decir, por el control del superego.

–La posmodernidad o hipermodernidad, considerada como iniciada en los años 50 del siglo pasado, sería regida por la ética del con-

sumo, por la satisfacción inmediata, por la negación de lo imposible y de los límites, por la cultura performática y narcisista, por el borrado de las diferencias, por el control del ideal del ego.

Lo que vemos es una sucesión de relacionamientos en la que un objeto substituye fácilmente el otro y apenas hay tiempo para pensar en lo que está ocurriendo. Se viven las situaciones, pero no se quiere dejarse contaminar por ellas. En la actualidad se vive bajo el imperativo del egoísmo y del miedo a ser afectado por la alteridad.

Se huye de la intimidad con el otro en manera de ignorar que este exista, reforzando que es mero espejamiento del ideal del sujeto. Los espejos pueden variar, pues lo que se desea es mantener la imagen reflejada. Por eso, el otro no es reconocido verdaderamente como objeto, solo se reproducen relaciones narcisistas, impidiendo al ego nuevas y satisfactorias inversiones. Hay una tendencia de retorno al nivel cero, donde el ego se gratifica a sí mismo. Ocurre algo del orden de la desobjetualización (Green, 1993/2010), es decir, la pulsión de muerte incide sobre los vínculos, llevando a un desprendimiento de los objetos.

La acción de la pulsión de destrucción o de muerte, dice Falcão (2014), se manifiesta bajo el efecto de una función desobjetualizante por el desprendimiento. La pulsión de muerte está en acción cada vez que los objetos se encuentran descalificados y dejan de ser valorados. En las relaciones actuales, los objetos son sucesivamente desvalorizados, sin ser reconocidos siquiera. Es muy común escuchar en los consultorios los *juegos* entre los jóvenes de apostar quién besa más en una fiesta. Ello indica cómo aquel otro es un mero número y no una persona con posibilidades de construirse una relación objetualizante, para quedar en los apropiados términos de Green.

La fusión, la negación del otro y el narcisismo patológico, en las circunstancias actuales, en este mundo de consumo rápido y de eterno espectáculo, encuentran un suelo más fértil para prosperar y tornarse casi hierbas dañinas, contaminando la mayor parte de las relaciones.

Conclusión

La intimidad trae en sí la marca de los nuevos tiempos, en los cuales hay una sobreexposición de sí; esto muestra una distorsión entre el límite de lo que es íntimo de cada cual y de lo que puede ser de dominio público. Creemos que el imperativo del ideal del ego, bastante evidente en la actualidad, lleva a una presión en dirección a la completud casi plena que termina desestabilizando las bases narcisistas de los sujetos.

Frente a esa demanda de plenitud, el otro acaba tornándose más amenazador, puesto que es el objeto que nos hace recordar que necesitamos de algo fuera de nosotros para completarnos. Recordamos que ese hecho mueve la herida que los tiempos actuales quieren solapar a toda costa.

Un narcisismo primario no muy solidificado puede ser masacrado por las demandas contemporáneas y hay gran posibilidad de que recurra a las defensas narcisistas. De ese modo, se establece una dinámica próxima a las del narcisismo patológico para anular la presencia de la alteridad con el fin de no dejarse alterar por su efecto en el psiquismo.

Las dos intimidades convergen en este aspecto, aquella con uno mismo y aquella que ve de fuera y es representada en el otro. Ambas lidian igualmente con la alteridad. La intimidad consigo pasa por la conciencia de las fallas y limitaciones de sí, por la aceptación de la castrazón y por el reconocimiento de que el otro es necesario, sin que eso se torne intolerable para el narcisismo del sujeto. Cuando el otro deja de evocar el recuerdo de una falta latente y pasa a ser el vehículo de una complementación posible, aunque jamás sea plena, la intimidad con el otro se torna más verdadera y menos caricata de lo que vemos hoy en día. Saber vivir consigo mismo, con las propias limitaciones, permite vivir con el otro en una intimidad saludable.

Resumen

Partimos de las ideas de Lévinas, considerado el filósofo de la alteridad, pasamos por las concepciones freudianas acerca de la percepción del objeto, por la noción de Laplanche sobre el "otro" evocado en la teoría de la seducción generalizada y tomamos el concepto de desobjetualización tal como lo presenta Green, quien discurre sobre el papel del narcisismo en la constitución del sujeto, en la percepción del otro, en el reconocimiento de la alteridad y cómo estos pueden estar ligados a la intimidad. Reflexionamos sobre la contemporaneidad a través de la posmodernidad porque la alteridad es estudiada en la actualidad para profundizar la comprensión de la intimidad.

Descriptor: *Alteridad, Intimidad, Narcisismo. Candidato a descriptor:* *Contemporaneidad.*

Abstract

Starting from Lévinas' ideas, known as the philosopher of , going through Freud's conceptions about object perception, the notion of the "other" in Laplanche's generalized seduction theory we take the concept of desobjectalization presented by Green, who deploys the role of narcissism in subject's constitution, in the perception of the other, in recognition of alterity and how these can be linked to intimacy. Reflecting on contemporaneity through post-modernism, because otherness is studied nowadays seeking to go further in the comprehension of intimacy.

Keywords: *Alterity, Intimacy, Narcissism. Candidate keyword:* *Contemporaneity.*

Referencias

- Birman, J. (2012). *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Coelho Jr., N. (2008). Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: Notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. *Estudos e pesquisa em psicologia*, 8(2), 37-49.
- Falcão, L. (2014). Cem anos de narcisismo: Aquém da psicanálise e além de Freud. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(3), 41-56.
- Faveret, B. M. S. (2007). Eros no século XXI: Édipo ou Narciso? *Tempo Psicanalítico*, 39, 35-50.
- Figueiredo, L. C. (2003). *Elementos para a clínica contemporânea*. San Pablo: Escuta.
- Freud, S. (1974a). Conferência 31. En J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 22, pp. 75-102). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1933).

Freud, S. (1974b). O instinto e suas vicissitudes. En J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 15, pp. 129-164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1915).

Freud, S. (1974c). Sobre o narcisismo: uma introdução. En J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 85-122). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1914).

Freud, S. (1974d). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 7, pp. 123-253). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1905).

Green, A. (1988). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. San Pablo: Escuta. (Trabajo original publicado en 1983).

Green, A. (2010). *O trabalho do negativo*. Puerto Alegre: Artmed. (Trabajo original publicado en 1993).

Hanly, C. (1984). Ego Ideal and Ideal Ego. *International Journal of Psychoanalysis*, 65, 253-261.

Laplanche, J. (1987). *Novos fundamentos para a psicanálise*. Lisboa: Edições 70.

Laplanche, J. (1992a). Le temps e l'autre. En J. Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée* (pp. 359-384). Paris: Aubier. (Trabajo original publicado en 1990).

Laplanche, J. (1992b). Punctuation. En J. Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée* (pp. 3-6). Paris: Aubier. (Trabajo original publicado en 1967).

Lévinas, E. (2010a). Filosofia, justiça e amor. En E. Lévinas, *Entre nós* (pp. 130-148). Rio de Janeiro: Petrópolis. (Trabajo original publicado en 1982).

Lévinas, E. (2010b). O eu e a totalidade. En E. Lévinas, *Entre nós* (pp. 33-61). Rio de Janeiro: Petrópolis. (Trabajo original publicado en 1954).

Mance, E. A. (1994). Emmanuel Lévinas e a alteridade. *Revista Filosofia*, 7(8), 23-30.

Masson, J. M. (ed.). (1986). *A correspondência completa de S. Freud e W. Fliess, 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.

Pivatto, P. S. (2010). Apresentação. En E. Lévinas, *Entre nós* (pp. 9-15). Rio de Janeiro: Petrópolis.

Rosenfeld, H. (1962). The superego and the ego-ideal. *International Journal of Psychoanalysis*, 43(3), 258-263.

Sudhir Kakar*

Más allá de la intimidad

La pareja es el escenario donde se manifiestan tres necesidades fundamentales de la adultez humana: sexualidad, intimidad y lo que Erik Erikson (1963) llama *generatividad*, donde tal vez la forma más obvia de compromiso es el cuidado de nuestros descendientes y, ampliando el concepto, el cuidado de la próxima generación. La satisfacción de estas necesidades no es algo sencillo, sino que más bien representa un logro, ya que cada una de ellas involucra vencer muchos obstáculos internos y psíquicos. Por ejemplo, la sexualidad adulta, que es mucho más que una conjunción de genitales. El problema con la sexualidad se encuentra en sus dos corrientes contradictorias, la sexual y la tierna (Freud, 1912/1999). Con una ampliación de la discusión sobre las dos corrientes, Kakar y Ross (1987, cap. 8) comentan: por un lado existe un impulso de deseo de posesión, con su excitación y exultación, además de su insaciabilidad y sus poderosas oleadas de hambre de consumo. Por el otro, tenemos la corriente del tierno anhelo, de compenetrarse con la otra persona. Los contornos del sí mismo definidos por el deseo se oponen a la disolución de los límites individuales y a la voluntad de ceder que el anhelo produce. El deseo espera ser satisfecho al subyugar a su objeto, mientras que el anhelo ve a la otra persona como indestructible y en ascenso. El deseo busca dominar y el anhelo quiere ser esclavo. Sin un balance entre deseo y anhelo, y si existe un predominio de alguno por un período de tiempo prolongado, la sexualidad se convierte en un suelo árido y extraño que no puede proveerle a la psique nutrientes vitales. Si domina solo el deseo, los límites del sí mismo no se expanden para incluir al otro, más bien se expulsan tanto al sí mismo como a sus impulsiones, eliminando lo que está en el camino. Por otro

* Sociedad Psicoanalítica de Delhi.

lado, un exceso de anhelo puede fácilmente convertirse en sufrimiento masoquista. Además, cada corriente contiene peligros propios. Al estar desnudos en nuestro deseo, somos vulnerables a la herida narcisista del rechazo y la vergüenza de la desaprobación. Al menos, para los hombres el deseo representa el posible peligro de mortificación al, para decirlo de manera delicada en las palabras de Nabokov (1968/1969), “disolverse en un charco de placer”¹ (p. 119). El anhelo, por otro lado, puede producir terror en nuestra vulnerabilidad, el sentimiento de incapacidad al ver que el control de nuestras vidas pasa a manos de otro y el amor sexual se convierte en angustia y lágrimas, mientras sus canciones retumban con los gritos de los amantes que lo maldicen como plaga y como desgracia.

Tal como la sexualidad, la intimidad implica riesgos y promesas que me gustaría explorar en el concepto de la pareja en la India. Cuando digo *pareja* me refiero necesariamente a parejas casadas. Las parejas que no están casadas y las parejas del mismo sexo que viven abiertamente juntas son todavía muy poco frecuentes en la sociedad india como para merecer atención académica sostenida.

Mi impresión clínica es que una frustración de la necesidad de intimidad, especialmente en las mujeres, es la mayor fuente de descontento en la vida de las parejas indias hoy en día y está presente como trasfondo en muchos de los síntomas que las mujeres presentan al entrar en una situación terapéutica. Somos conscientes del papel de la sexualidad como fuente de inquietud en la pareja y solemos minimizar la inquietud generada por la frustración de otras necesidades. Es importante destacar que sexualidad, intimidad y generatividad no son entidades discretas y separadas, están íntimamente relacionadas: existe un sentimiento de intimidad intensa que se experimenta en la consumación de un acto sexual mutuamente satisfactorio, e intimidad sin una pizca de generatividad potencial podría no ser más que egoísmo compartido. Sin embargo, con el propósito de brindar una elucidación más sencilla, me enfocaré en la intimidad sin incorporar las complicaciones que implican las nociones de sexualidad y generatividad.

Temo que la definición que el diccionario le da al término *intimidad* como cercanía o familiaridad no nos ayudará a profundizar en el entendimiento de esta necesidad primaria de la adultez. Primero intentaremos captar su esencia yendo a los poetas. Cuando el poeta sánscrito Bhavabhuti (ca. 700 d. C.) en su obra *Uttara Rama Carita* (*Últimas aventuras de Rama*) deja al dios Rama con su esposa Sita dormida en sus brazos, reflexionar sobre

este estado donde no hay dualidad en cuanto a alegría o desgracia, donde los corazones descansan, donde los sentimientos no se secan con la edad, donde lo oculto se disuelve en el tiempo y donde se madura el amor esencial. (Bhavabhuti, citado por Wells, 1964, p. 368)

1. N. del. T. Traducción de D. Molinet. La traducción corresponde a Nabokov, V. (1992). *Ada o el ardor*. Barcelona: Anagrama. (Trabajo original publicado en 1969).

Pienso que Bhavabhuti captura un aspecto esencial de la intimidad. En otro poema, “El indio a su amada”, Yeats (1956) evoca el sentimiento sensual de la intimidad:

La isla sueña bajo el amanecer
y grandes ramas destilan gotas de tranquilidad;
las pavas reales bailan sobre un césped de seda,
en un árbol se balancea un loro,
rabiando ante su propia imagen en el esmaltado mar.

Aquí amarraremos nuestro barco solitario
y pasearemos siempre con las manos enlazadas,
susurrándonos dulzuras a los labios,
a través de la hierba, a través de las arenas,
susurrando cuán lejos están las tierras agitadas,

cómo nosotros, los únicos mortales,
estamos escondidos bajo quietas ramas, alejados,
mientras nuestro amor florece una estrella india². (p. 14)

Mientras la poesía nos da la música de la intimidad, la mitología busca revelarnos sus contornos en nuestra imaginación colectiva. Según el mito de Platón y su *Simposio* (trad. en 1959) con Aristófanes como representante, los humanos vivían primero como criaturas esféricas con ocho miembros, dos rostros y dos órganos genitales apuntando a direcciones opuestas. Estos seres eran tan poderosos y fuertes que representaban una amenaza para los dioses. Cuando estos atacaron a las deidades, Zeus castigó su soberbia, no destruyéndolos, sino cortándolos a la mitad. Desde ese momento, las dos partes de los seres humanos, ambas deseando que su otra mitad se les uniera, extendieron sus brazos una sobre la otra, se entrelazaron en un abrazo mutuo, anhelando convertirse en uno de nuevo, hasta llegar al punto de morir de inanición y autonegligencia por no querer hacer nada separadas. Estaban en el proceso de autodestruirse cuando Zeus se compadeció y giró sus genitales para que por lo menos pudieran unirse durante la relación sexual. Entonces, cito:

Así pueden estar satisfechos y pueden descansar y tomar sus caminos en los asuntos de la vida: tan antiguo es el deseo de uno por el otro que está implantado en nosotros, reuniendo nuestra naturaleza original, convirtiendo dos en uno y curando el estado del hombre. (p. 145)

En el mito de la creación de los *Upanishads* (800-200 a. C.), las escrituras sagradas del hinduismo, Prajapati, el Creador, estaba solo en el comienzo del universo. Vio a su alrededor y no vio nada más que a sí mismo:

Él, en verdad, no se sintió complacido, ya que aquél que está solo no

2. N. del T.: Traducción de E. Herreros Tabernero. Disponible en http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/6967/yeats_herreros_PIB_1994.pdf?sequence=1

está complacido. Él deseó un segundo ser. Creció tanto como una mujer y un hombre juntos en un abrazo y luego se separó en dos partes. De ahí surgieron el esposo y la esposa. (Radhakrishnan, 1953, p. 164)

En estos mitos, como también se lee en El Corán, “Él es Quien os creó a partir de una sola alma, de la que hizo a su pareja para que viviese tranquilo con ella”³ (cap. 7, ver. 189), hay una notable falta de énfasis en la exuberancia sensual. Igualmente, los mitos minimizan el papel del deseo sexual en la unión del hombre y la mujer.

Comentando sobre su propio mito, Platón (trad. en 1959) expresa:

No parece que el intenso anhelo de ambas partes por estar con el otro sea un deseo de relación sexual, sino otra cosa, algo que el alma de ambos desea y que no puede expresar. Algo sobre lo que solo se tiene un presentimiento dudoso y oscuro. (p. 146)

Los mitos dejan claro que el anhelo por esa “otra cosa”, una unión de almas más que de cuerpo, lo que denomino intimidad, es decir, la voluntad de constituir un universo de dos personas, es más fundamental que el deseo sexual. De hecho me atrevería a afirmar que el deseo de intimidad también tiene una dimensión espiritual (que discutiré más tarde), ya que finalmente puede tratarse del deseo de verme a mí mismo, a mi pareja y a ambos juntos en un espejo “divino”, para ser vistos (adaptando una cita que se atribuye a Dostoievski) como tal vez Dios nos vio, un deseo destinado para siempre a no cumplirse.

La intimidad, entonces, posee connotaciones de haber sido creada como una totalidad que se completa a través del amor de otro ser humano (extendiéndose así a las parejas del mismo sexo). La autosuficiencia narcisista de un ser no diferenciado y que no necesita de otro se condena de manera implícita en todos los mitos. Los monstruos esféricos de Platón carecen, después de todo, de atractivo, y están además en peligro de ser aniquilados; Prajapati estando solo “no se sentía complacido”. Mientras que en otras situaciones de la vida protegemos las fronteras de nuestra individualidad para evitar invasores, en la intimidad nos tornamos metafísicamente porosos con respecto a otro ser humano y tenemos gran apetito por lo que en otros contextos amenaza nuestra supervivencia individual. Al crear un límite en la propia permeabilidad, la intimidad no borra la frontera en su totalidad generando un nuevo estado de fusión, sino que intensifica tanto el sentido del sí mismo como el del otro.

El tono sentimental de la intimidad se traduce entonces en total serenidad, en reposo. Cualquiera que haya experimentado la intimidad profunda en el amor, que es mucho menos común que la pasión, puede dar fe de que la intimidad puede hacernos experimentar el mundo con una visión fresca. La intimidad ilumina lo que hasta ahora habíamos percibido como sombras, figuras de fondo. Esta no solo

3. N. del T.: Traducción de R. González Bórnez. La traducción corresponde a Centro de traducciones del Sagrado Corán (ed.). (2008). *El Corán* (R. González Bórnez, trad). Qum: Centro de traducciones del Sagrado Corán.

anima la relación de una persona con la naturaleza y el arte, sino que también profundiza su capacidad de respuesta.

En el lenguaje más prosaico del discurso académico, la intimidad se puede definir como la mejora mutua de la experiencia en pareja, más allá de las obligaciones de procreación y deberes sociales. Tal vez la definición de Otto Kernberg (1980) del amor sexual se aplica igualmente a la intimidad, concretamente en que es la experiencia y el mantenimiento de una relación amorosa exclusiva con una persona del otro sexo lo que integra ternura y erotismo, profundidad humana y valores comunes (p. 18). Si la satisfacción sexual representa la promesa abierta de matrimonio, entonces la intimidad es la promesa oculta, una promesa que más mujeres que hombres en la India piden que se mantenga. Son más las mujeres que piden intimidad sin tener que colocarse los grilletes de las obligaciones familiares y deberes para con los ancianos y los custodios de las tradiciones de la sociedad. Es la mujer la más activa en impulsar dicha empresa.

Hace unas décadas, la naturaleza de la realidad social y la vida familiar de la India no conducía al cumplimiento de esta promesa, al menos en los primeros años de matrimonio de la pareja. Los peligros a los que se enfrentaban las familias grandes por causa del desarrollo de la intimidad en una pareja se sugieren a través de las siguientes preguntas: ¿El acercamiento creciente de la pareja causará que el esposo descuide sus deberes como hijo? ¿La intimidad creciente de la pareja hará de la mujer principalmente una esposa más que una nuera e inspirará al esposo a transferir su lealtad y afecto hacia ella en vez de realmente permanecer como un hijo de su hogar?

Obviamente, las respuestas a estas preguntas no eran mutuamente exclusivas. Sin embargo, la costumbre, la tradición y los intereses de otros miembros de la familia requerían que en la redefinición de los roles y las relaciones iniciadas con el matrimonio, los roles de marido y mujer se relegaran, por lo menos al principio, a ser inconsecuentes. Es así como los miembros más ancianos de la familia tenían una actitud desalentadora en cuanto a los signos de apego y ternura en desarrollo dentro de la pareja. Esta actitud se reflejaba a través de la minimización o prohibición de la expresión abierta de estos sentimientos. Se realizaban esfuerzos para impedir el desarrollo de cualquier intimidad que pudiera excluir a otros miembros de la familia, especialmente a los padres del hombre. Señales indirectas sobre “pasión juvenil” o deshonor rotunda garantizaban virtualmente que la pareja no expresara ningún interés (mucho menos afecto) hacia el otro en público y que efectivamente estuvieran solos por períodos cortos durante la noche.

Si nos guiamos por las canciones escritas por mujeres, inclusive estos encuentros cortos eran aventuras furtivas; las canciones se quejan de la suegra que siempre vigila o de la cuñada que le impide a la mujer ir con su esposo durante la noche.

No pretendo afirmar que la intimidad estaba totalmente ausente en los matrimonios indios. Esta se desarrollaba generalmente tarde en la vida matrimonial, cuando la pareja maduraba poco a poco para convertirse en cabezas de hogar adultos. La familia alentaba la postergación de la intimidad, ya que durante los años de la mediana

edad el vínculo entre la pareja ya no amenazaba con excluir a los otros miembros de la familia, sino que incorporaba, o más bien evolucionaba para incluir, la responsabilidad del cuidado de la nueva generación. Contrario a las etapas de la vida de Erikson, en la India tradicional la intimidad se producía luego de la generatividad. *En ese momento*, la intimidad en la pareja no era antiética con respecto a la solidaridad a la gran familia, sino que en el momento adecuado, garantizaba esta solidaridad. En conclusión, es inevitable afirmar que los matrimonios indios de clase media en épocas anteriores tenían que lidiar con una tensión considerable generada por dos principios, a veces conflictivos entre sí, de organización familiar: por un lado, la importancia de las relaciones padres-hijo y las relaciones fraternales, y por otro lado, la relación marido-mujer. Hoy en día la tensión entre ambas no ha desaparecido, pero la relación marido-mujer, pivote de la vida familiar, estableció su primacía. Sin embargo, debemos tomar en consideración la presión que el triunfo de esta ideología representa para la pareja, ya que mientras la decepción de la clase media con respecto a las otras instituciones dentro de la sociedad india se vuelve más desenfrenada, la presión a la que se enfrenta la pareja como espacio que satisface la búsqueda de una experiencia auténtica podría ser demasiado para una institución aún tan frágil.

La primera de estas fuentes de presión es la liberación de los deseos universales de los hombres y las mujeres entre sí, deseos que habían sido reprimidos por una ideología antigua que le daba más importancia a la gran familia que a la relación de pareja. La pregunta eterna de qué es lo que un hombre o una mujer quiere se ha respondido frecuentemente afirmando que un hombre quiere que su esposa no solo sea una mujer sexualmente adulta, sino que también sea una madre, una hija pequeña y una hermana gemela.

De manera similar, una mujer no solo desea un esposo que sea un hombre sexualmente adulto, sino que también sea un padre, una madre, un bebé y un hermano gemelo. Lo que se le exige al otro, muchas veces de manera inconsciente para poder satisfacer los múltiples roles en lugar de extenderse a la gran familia, puede representar definitivamente una inquietud en la vida psicológica de la pareja. Y, claro está, el cénit de la intimidad, su meta final, viene a ser una fusión completa entre ambos, un deseo que nunca puede ser satisfecho mientras poseamos diferentes cuerpos y si-mismos.

La segunda fuente de presión sobre la pareja se deriva de su relación con el grupo social más grande, específicamente, la familia. La paradoja de la pareja es que la intimidad está necesariamente en oposición a la gran familia y que, sin embargo, necesita de este grupo para su supervivencia (Kernberg, 1980). Es solo en oposición a la moralidad convencional de la familia, la ritualización ideológica del matrimonio, el compromiso y la tradición familiar que la pareja establece su identidad y comienza su viaje como pareja. La intimidad de una pareja es implícitamente rebelde y desafiante, no solo produce la sanción por parte de los que se ven a sí mismos como representantes del orden familiar, sino que también produce culpa en los miembros de la pareja, marido o mujer. La opción de borrar el límite de la familia, de volver a aceptar sus respaldos ideológicos y de disolverse en el

grupo más grande para así acabar con la inquietud producida por las sanciones y la culpa se muestra siempre tentadora dentro de la vida de pareja. Esto se da especialmente en una pareja cuyos hijos ya traspasaron ese límite. Es en ese punto que la pareja comienza a proceder basándose en el supuesto inconsciente de que las funciones parentales deben reemplazar a las funciones sexuales (Kernberg, 1980).

Una solución para mantener la pareja podría ser su aislamiento del grupo más grande, es decir, cortar su relación con la familia. En este punto, el peligro es que el aumento inevitable de agresión en la relación de pareja no tendría otra válvula de escape y podría causarle daños serios tanto a ellos mismos como a su intimidad. El grupo familiar mitiga los efectos de la agresión, ya sea proveyendo a algunos de sus miembros para que sean objeto de descarga o representando un escenario en el que marido y mujer puedan ser agresivos uno con el otro en la seguridad relativa de una audiencia íntima.

Además de todo esto, vivir cerca de otras parejas de un grupo mayor con por lo menos una noción preconsciente de sus vidas sexuales (y observando sus señales en rostros y cuerpos) representa una fuente constante de excitación que puede ayudar a mantener la vida erótica de la pareja. Las grandes familias indias no son solo un sistema de deberes y obligaciones, sino que también son campos altamente cargados de erotismo. Obviamente, el peligro es que uno de los miembros de la familia (cuñada, cuñado, primo o sobrina) puede pasar a representar una tentación sexual a la que el hombre o la mujer no pueda resistirse, lo que destruiría la intimidad de la pareja. Este peligro, sin embargo, es aun mayor en la red social de amigos que comienza a reemplazar a la familia en la vida de algunas parejas de clase media, donde generalmente se toleran esos lapsus menos que con la familia.

¿Será que se exagera en el énfasis actual de la intimidad en la pareja como condición *sine qua non* para la vida marital? ¿Será que se le está dando a la intimidad casi la misma importancia que se le daba a la sexualidad en Occidente en la segunda mitad del siglo XX, cuando Foucault escribió que el sexo

haya llegado a ser más importante que nuestra alma, más importante que nuestra vida; y de ahí que todos los enigmas del mundo nos parezcan tan ligeros comparados con ese secreto, minúsculo en cada uno de nosotros, pero cuya densidad lo torna más grave que cualesquiera otros⁴ (p. 156)?

Responderé a esto al afirmar que el movimiento propareja y provalorización de la intimidad es algo inevitable, una necesidad correctiva con respecto al exceso de “familismo”, como me gusta llamar a la antigua ideología india que gobernaba las relaciones íntimas. Solo debemos tener cuidado de que este movimiento no se sitúe en el otro extremo. Aunque podemos acoger el deseo de las

4. N. del T.: Traducción de U. Guíñazú. La traducción corresponde a Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).

parejas indias modernas de constituir un universo de dos personas, no podemos alentar la tendencia a que la pareja se convierta en un fuerte cerrado que excluye al resto de las relaciones. La pareja necesita mantenerse alerta para que la intimidad no se convierta en un fomento del ego, para que no se convierta en un egoísmo conjunto, algún tipo de *folie à deux*. Hay que evitar que ese universo de a dos se convierta en una neurosis de a dos.

Comencé este ensayo afirmando que la pareja es el escenario para la satisfacción de tres necesidades de la adultez humana: sexualidad, intimidad y generatividad. Sin embargo, hay otra necesidad humana profunda, el posterior desarrollo y la maduración de la intimidad. Los psicoanalistas muy rara vez se expresan sobre esta necesidad y pocas veces se menciona en las teorías occidentales y en los sistemas de terapia de pareja. Me refiero a la pareja como un escenario de evolución espiritual del individuo. De hecho, llegaría a sugerir que, en el mundo de hoy, la relación marital es tan importante para el buscador espiritual como la relación con un gurú. Me extenderé en este punto.

La espiritualidad, tal como la cultura, tiene muchas definiciones y, no obstante, produce una sensación de familiaridad en casi todos nosotros. Para mí, la espiritualidad es un *continuum* de conexiones afectivas, con la naturaleza, el arte, las visiones filosóficas o la ciencia y, sobre todo, con otro ser humano. Normalmente no logramos detectar la presencia de lo espiritual en la vida diaria, de los momentos de sentimientos autotranscendentes de conexión, ya que estamos acostumbrados a pensar en lo espiritual en términos de su más alto grado de manifestación: la unión mística donde no hay distinción entre el *tú* y el *yo*. La espiritualidad, sin embargo, no es un momento místico, sino un *continuum*. La podemos comparar con escalar una montaña con muchos campamentos base que marcan el progreso en la ruta. El primer campamento es la tolerancia, desde ahí no podemos ver la cima, pero sabemos que está allí aunque esté oculta entre las nubes. La tolerancia se define brevemente como la acción de darle el beneficio de la duda al otro. El segundo campamento, un poco más arriba, podría tratarse de la compasión, mientras que el tercero y último, y desde el que podemos llegar a la cima, es la empatía, es decir, ese “sentirse parte” de la otra persona, aunque, obviamente, la empatía puede también incluir un “sentirse parte” de la naturaleza, tal como muestra este pasaje de una carta del premio Nobel de literatura, el indio Rabindranath Tagore (1991):

Mis sentimientos parecen ser los de nuestra anciana tierra en el éxtasis diario de su vida besada por el sol; mi propia inconsciencia parece fluir a través de cada brizna de pasto, cada raíz que succiona, para crecer con la savia a través de los árboles y explotar con emociones de gozo en los campos ondulantes de maíz, en las hojas de la palma susurrante. Me siento impulsado a darle expresión a mi conexión sanguínea con la tierra, mi amor de pariente hacia ella, pero temo no ser comprendido. (p. 47)

El punto es que esta escalada espiritual promueve sentimientos cada vez más profundos de conexiones afectivas, aunque solo algunos santos excepcionales pueden llegar a la cima, expresadas en el

ideal del *Upanishad* de “aquel que ve a todos los seres en sí mismo y a sí mismo en todos los seres”. La mayoría de nosotros podemos considerarnos afortunados si logramos echarle un vistazo a la cima desde los campamentos de la tolerancia, la compasión y la empatía.

Ahora bien, si la evolución espiritual es el desarrollo de una conexión afectiva cada vez mayor, entonces es evidente que no hay otro escenario mejor para la práctica de la tolerancia, la compasión y el desarrollo de la empatía que la pareja, donde los atributos de la espiritualidad se prueban a menudo. La tolerancia, la compasión y la empatía pueden forjarse en las pruebas y tribulaciones de la vida diaria de la pareja, con todas sus molestias e irritaciones, sin permanecer como temas piadosos o como ideales altísimos. Todo esto es debido a que la pareja heterosexual, diferente de cualquier otra institución humana, se construye basándose en la premisa de una conexión afectiva entre un hombre y una mujer, promete suficiente tiempo y posee una estabilidad a largo plazo (aunque dicha promesa ya no se cumpla en muchos matrimonios) en la que la conexión afectiva, soportando las difíciles pruebas del camino, puede cumplir en gran medida con el potencial espiritual.

Existe una leyenda bien conocida del siglo XVI del santo hindú Goswami Tulsidasa, el autor de las *Ramcharitramanas*, la muy popular versión hindi de la épica *Ramayana*. Tulsidasa sentía un gran apego pasional por su esposa Ratnavali y no podía soportar ni un día separado de ella. Un día, su esposa fue a la casa de su padre sin informarle a su marido. Tulsidasa fue a hurtadillas a verla de noche a la casa de su suegro, enfrentándose al viento y la lluvia, todo para estar con ella. Estaba tan determinado que tomó un cadáver y lo usó como bote para cruzar un río con enorme corriente. Finalmente, luego de la medianoche, llegó a su destino y descubrió que las puertas estaban cerradas. Como la habitación de su esposa estaba en el piso superior, tuvo que treparse para alcanzar la habitación. Usando una pitón como cuerda, escaló y llegó a la habitación de su mujer. Luego de todas estas dificultades, esperaba ver a su esposa feliz al encontrarlo. Sin embargo, en vez de eso, ella le dijo “si estuvieras tan apegado a Dios como estás apegado a mí, habrías percibido a Dios hace mucho”. Se cuenta que Tulsidasa se sintió tan avergonzado que se convirtió en un asceta dedicado solo a Rama. En mi opinión, sin esa relación profunda y apasionada por su esposa, Tulsidasa nunca habría progresado en su visión de unión con Rama. Estaría de acuerdo entonces con T. S Eliot (1932) cuando afirma que “un hombre no se une al universo mientras tenga otra cosa a la cual estar unido” (p. 112). Yo modificaría la afirmación para que dijera “una persona solo se une con el universo si primero se unió con alguien más”. Para la mayoría de los seres humanos es en la intimidad de la pareja donde se hacen posibles los preparativos para que esa “unión” sea posible.

Resumen

La pareja es el escenario donde se manifiestan tres necesidades fundamentales de la adultez: sexualidad, intimidad y cuidado de la próxima generación. Tal como la sexualidad, la intimidad implica riesgos y promesas que exploramos en esta investigación dentro del

contexto de la pareja en la India. El trabajo también sugiere que aunque la intimidad puede convertirse en una *folie à deux*, su práctica dentro de la pareja también puede ser un paso importante para la posterior maduración de los miembros y su transformación en seres humanos profundamente afectuosos.

Descriptor: *Intimidad, Sexualidad, Matrimonio, Espiritualidad.*
Candidato a descriptor: *Generatividad.*

Abstract

The couple is the site of three fundamental needs of human adulthood: sexuality, intimacy, and caring for the next generation. Like sexuality, intimacy, too, has its perils and promises which are explored in this research in the context of the couple in India. The paper also suggests that though intimacy can become a *folie à deux*, its practice within the couple can also be a stepping-stone to a further maturation of the partners into deeply caring human beings.

Keywords: *Intimacy, Sexuality, Couple, Marriage, Spirituality.*
Candidate keyword: *Generativity.*

Referencias

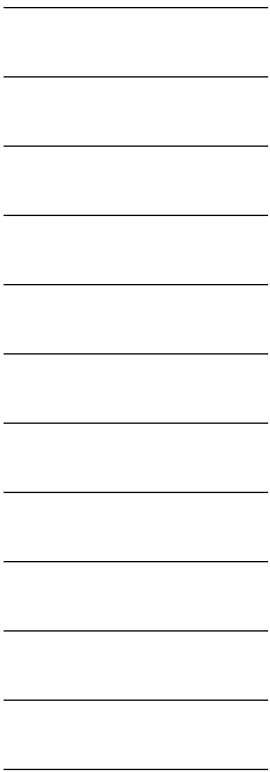
- Eliot, T. S. (1932). *Selected Essays, 1917-1932*. Nueva York: Harcourt, Brace.
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society*. Nueva York: Norton.
- Foucault, M. (1978). *A history of sexuality, 1*. Londres: Allen & Unwin. (Trabajo original publicado en 1976).
- Freud, S. (1999). On the universal tendency to debasement in the sphere of love. En J. Strachey (ed. y trad.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 11, pp. 177-190). (Trabajo original publicado en 1912).
- Kakar, S. y Ross, J. (1987). *Tales of love, sex and danger*. Nueva York: Blackwell.
- Kernberg, O. (1980). Love, the couple, and the group: A psychoanalytic frame. *Psychoanalytic Quarterly*, 49, 78-108.
- Nabokov, V. (1969). *Ada or Ardor: A family chronicle*. Londres: Weidenfeld and Nicholson. (Trabajo original publicado en 1968).
- Platón. (trad. en 1950). Symposium. En B. Jowett (trad.), *The portable Plato*. Nueva York: Viking.
- Radhakrishnan, S. (1953). *The principal Upanishads*. Londres: George Allen.
- Tagore, R. (1991). *Glimpses of Bengal*. Londres y Basingstoke: Papermac.
- Wells, H. W. (1964). *Six sanskrit plays*. Bombay: Asia Publishing House.
- Yeats, W. B. (1956). *Collected poems*. Nueva York: Macmillan.

Víctor Guerra*

Diferentes funciones del ritmo en la subjetivación y en la creación

Introducción

Era el verano de 1993, y estaba de regreso en Sarajevo (había ido allí tres meses antes), en esta ocasión invitada por un productor de teatro local para escenificar una obra en una de las salas maltrechas de la ciudad sitiada. Nos habíamos conocido durante mi visita de abril, me preguntó si estaba interesada en regresar en calidad de directora, le respondí que sí, claro, con gusto, y él y las demás personas de teatro que conocí recibieron con entusiasmo la obra que opté por escenificar: *Esperando a Godot*, de Beckett. Debería ser superfluo añadir que la obra iba a ser representada en serbocroata: no se me había ocurrido siquiera que los actores seleccionados pudieran o debieran hacer otra cosa. Es verdad que la mayoría sabía algo de inglés, como parte de los sarajevinos cultivados que vendrían a ver nuestra producción. Pero el talento de un actor está inextricablemente unido a los ritmos y sonidos de la lengua en la cual ha desarrollado ese talento; y se podía confiar en que el serbocroata era el único idioma que todo el público dominaba. A los que acaso piensan que huele a presunción atreverse a dirigir en una lengua desconocida, sólo puedo responder que el teatro de repertorio opera en la actualidad con tantos circuitos internacionales como el repertorio de la ópera desde siempre. Cuando Arthur Miller aceptó una invitación para dirigir una representación de *Muerte de un viajante* en Shanghai hace unos



* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

años, sabía tanto chino como yo serbocroata. En todo caso (créame), no es tan difícil como parece. Se necesita, además de las propias capacidades teatrales, un oído musical y un buen intérprete. (Sontag, 2001/2007, p. 261)

Recuerdo una historia que se enlaza con el tema del intérprete y del ritmo. Evoco a un personaje de mi infancia. Yo me crié en un barrio común de la ciudad de Montevideo, llamado La Comercial. Portaba ese nombre por la cantidad de comercios, almacenes y bares que conformaban su geografía humana. Era un barrio de boliches, cuadros de fútbol, murgas y tablados.

Cuando yo era niño, era común que algunas personas jubiladas estuvieran en la esquina conversando cerca del boliche de mi padre; allí se congregaban emigrantes, viejos emigrantes italianos y españoles. Había uno que se llamaba Carmelo, del cual yo en mi adolescencia me burlaba porque no hablaba bien el español. Lo hacía mezclando su dialecto del sur de Italia, y para embromarle, le decía “Lu Carmelu”. Más de una vez le increpaba junto con otros jubilados: “Pero, Carmelo, ¿cuándo vas a hablar bien el español? ¡Ya hace un montón de años que estás acá, y seguís hablando así!” (Guerra, 2006/Inédito).

Recuerdo que a veces, ante mi insistencia, él me miraba en silencio con un cierto gesto de resignación, y me decía:

Ma, Vittorio, é la música, Vittorio, ¡¡la música!! Y se iba hacia un costado y cantaba lentamente una canción de su tierra. Cuando lo hacía cruzaba los brazos sobre sí mismo, como si se abrazara. En aquel momento yo no lo entendía y pensaba: ¡este Carmelo está loco! (Guerra, 2006/Inédito)

Con el tiempo, uno va aprendiendo que lo que a veces parece locura puede ser parte de una sabiduría. Carmelo en su “ignorancia” me enseñaba que hay algo más allá del contenido del lenguaje: la música, la melodía, el ritmo, que pueden llegar a ser una forma de sostén del ser. La respuesta que me daba Carmelo en mi barrio de infancia tenía, aunque no lo supiera, un punto de encuentro con la experiencia que viviera Susan Sontag en Sarajevo. Hay un “talento” que está en relación con el ritmo y el sonido de la lengua materna, que forma parte del itinerario existencial del ser humano y es a su vez seña de identidad de todo emigrante. Pero, asimismo, este universo rítmico, musical, significativo, forma parte esencial de las bases primeras de la constitución del ser humano, de sus marcas arcaicas de subjetivación.

Las investigaciones realizadas por Golse (2011) en el Programa Individualizado de Lengua Española (PILE) muestran cómo el bebé entra al lenguaje a través de la música de la voz. Y el psicoanalista americano Rose (2006), estudiando esta misma situación desde el ángulo opuesto –es decir, acerca de cómo el elemento rítmico y creativo de un músico tiene relación con la experiencia arcaica, primaria-, se pregunta de dónde surge la receptividad estética, y concluye que puede ser que la compenetración y la empatía emocionales no verbales que caracterizan el interjuego entre el infans y los padres constituyan su prototipo, y ubica dentro de esta matriz el sonido y

las sílabas rítmicas que conforman las bases universales de la música y las palabras.

Vemos entonces cómo distintos escenarios congregan el tema de los vínculos, el ritmo, la música, la palabra. Temas que se enlazan en los diferentes protagonistas de las novelas que escribe la vida.

En este trabajo intentaré desplegar algunas de estos enlaces.

Comencemos, pues, con una mirada sobre cómo el ritmo y sus “talentos” forman parte del inicio de la historia subjetiva del ser humano.

Vínculo temprano y ritmo

La construcción del vínculo entre una madre y su bebé puede ser vista como una historia de encuentros y desencuentros, de claridades y opacidades, de armonías y disarmonías.

Innumerables trabajos dan cuenta de las vicisitudes de estas historias plagadas de variaciones y de diferentes tonalidades musicales a la manera de una sinfonía inconclusa que siempre se reescribe, cada vez, con cada nuevo hijo. Entre las múltiples vertientes que la componen, el tema del ritmo parece ser un elemento fundamental. Diferentes autores de diferentes orígenes han aportado y aportan elementos diferentes pero muy concordantes sobre esta temática del ritmo. Me refiero a autores que han *provocado* en mí un diálogo interior muy fecundo que marca mi pensamiento y mi trabajo clínico con bebés y sus padres¹. A lo largo de los años, el diálogo interno con su pensamiento es parte de la melodía que se ejecuta en mí cuando pienso en el desarrollo de estas ideas.

Por mi parte, entiendo el ritmo en relación con, por lo menos, seis perspectivas:

1. Reiteración de una experiencia de forma cíclica y con cierto grado de previsibilidad (que coincide con el aporte de Marcelli sobre los macrorritmos):

Ritmo viene de *rei*, que traduce el hecho de fluir. Primitivamente asimilado a una repetición, una pulsación correspondiente al orden cósmico o biológico, marcado por la recurrencia, el ritmo es entonces lo que vuelve o hace volver. (Marcelli, 2000, p. 112)

Grammont (1967) define el ritmo como constituido por el retorno de los tiempos marcados en intervalos teóricamente iguales.

Pero esta definición, que parece unilateralmente continua, no debe dejar de lado la idea de que también desde el ritmo se introduce la discontinuidad, tal como lo sostiene Marcelli (2000) con el concepto de microrritmos, con la introducción de la sorpresa y lo

1. En Francia: B. Golse (2006), R. Roussillon (2001), D. Marcelli (2000), A. Ciccone (2005), G. Haag (2005), H. Maldiney (1974), R. Prat (2007), D. Thouret (2004), S. Missonier (2007), A. Brun (2007), M. Goldbeter (2010), N. Abraham y M. Torok (1978/1987), I. Fónagy (1983), M. Gratier (2001), entre otros. En el Reino Unido, F. Tustin (1987/1996), C. Trevarthen y M. Gratier (2005). En España: M. Pérez-Sánchez y H. Chbani de Pérez-Sánchez (1998), I. Cabanellas, J. Eslava, C. Eslava y R. Polonio (2007).

inesperado a través del juego de cosquillas. Este autor agrega que:

El ritmo es esencialmente un articulador. Él articula y es lo que lo diferencia de la cadencia: el ritmo es aquello que liga a través del tiempo: continuidad y cesura, ésta temporalidad está hecha no solamente de repeticiones, sino también de sorpresas, cadencias y rupturas de la cadencia. La esencia del ritmo está en esa tensión indefinible entre una necesidad de regulación-repetición y una espera de sorpresa-asombro. (Marcelli, 2007, p. 124)

Es interesante en este punto tener en cuenta los aportes de Laplanche (1992/1996) en relación con el ritmo. Este autor –tomando como referencia la casi única cita de Freud sobre el tema del ritmo– señala que:

es necesario que el tiempo lineal se redoble en su derivada (en el sentido matemático del término), es necesario que se reduplique materialmente en ritmo, ese ritmo justamente de la interrupción y de la conexión, del destello y de la oscuridad, para devenir conciencia de tiempo. (p. 113)

Y reflexionando sobre la cita de Freud en *El problema económico del masoquismo* (1924/1992), agrega que:

cuando Freud se interroga sobre la significación energética del principio del placer, ya no puede sostener la concepción, sostenida por la experiencia, según la cual todo displacer correspondería a un aumento de tensión y todo placer, a una disminución [...], y que el factor decisivo respecto de la sensación es, probablemente, la medida del incremento o reducción en un periodo de tiempo. [...] Quizás sea el ritmo, el ciclo temporal de las alteraciones, subidas y caídas de la cantidad de excitación. (Laplanche, 1992/1996, p. 70)

La reflexión de Freud, escasa, limitada y no retomada, nos abre un campo muy fértil porque contempla una modificación de su teoría y concede un valor central a las oscilaciones temporales que se organizan en la vida psíquica de manera rítmica.

Laplanche (1992/1996) sostiene que “el elemento esencial en la percepción externa (sensorialidad) o interna (placer-displacer) es el de un ritmo” (p. 71). Por otra parte, Gratier (2001) también señala que el ritmo “comprende la repetición, pero está pautado por lo que llamamos como ritmo expresivo, que contiene una parte de irregularidad y de improvisación conjunta” (p. 10), tal como dos músicos de jazz en proceso de improvisar.

2. Una forma de organización temporal de la experiencia (“yo tengo mi ritmo para hacer las cosas”) que posee una relación estrecha con la intensidad (afectos vitales, según Stern, 1985/1991).

Sobre este punto, Trevarthen (citado por Álvarez, 1991/2006) señala:

¿Cómo podría la mente infantil identificar físicamente a las personas? ¿Qué características de su conducta funcionan como un diagnóstico de ellas? La conducta intencional tiene un cierto número de

características que no comparten con los seres inanimados. [...] El movimiento inanimado marcha cuesta abajo, oscila, rebota, pero no se despliega en impulsos autogenerados ¿Cualquier cosa que tienda hacia explosiones rítmicas sin aparente motivación, como una mancha de luz solar reflejada, parece estar viva? Esta vitalidad rítmica del movimiento es la primera identificación de estar en compañía de seres vivos. (p. vii)

La vitalidad rítmica que establecería esa primaria identificación de “estar con” otro ser humano otorgaría además, hacia el interior del bebé, una primaria forma de identidad.

3. El ritmo configuraría entonces una de las primeras formas de inscripción de la continuidad psíquica, un núcleo primario de identidad (identidad rítmica). Al respecto, Ciccone (2005, 2007) se refiere a varias funciones del ritmo, entre las que sobresale el ser base de seguridad, y rastrea este concepto desde la etapa fetal con las investigaciones de Maiello en relación con los *audiogramas*, de naturaleza eminentemente rítmica.

Tustin (2003) plantea el ritmo (de seguridad) como:

Movimiento o pauta con una sucesión regulada de elementos fuertes y débiles, de condiciones opuestas o diferentes. Parecería que un ritmo regulado –es decir, un ritmo compartido que rebasa los límites de prácticas restrictivas exclusivamente autocentradas– procura la posibilidad de que los contrarios se experimenten juntos con seguridad, porque ellos se pueden modificar y transformar entre sí. Así nace un intercambio creador. (p. 275)

La interesante perspectiva de Tustin retoma caminos diferentes que interrogan la clínica y la vida misma. Esta autora plantea entonces que un ritmo que rebase, supere la experiencia autocentrada (encierro narcisista) y se abra al ritmo compartido puede ser un elemento fecundo con efectos de transformación en un intercambio creador. Es muy interesante la coincidencia que puede operar entre diferentes perspectivas teóricas, ya que, por ejemplo, Abraham (Abraham y Torok, 1978/1987) sostiene que hay un ritmo que caracteriza la “fusión” con la madre y que la búsqueda de un ritmo regular con repetición de la misma estructura correspondería a un deseo de fusión total, pero de una manera letal². Esto nos lleva a pensar en los aportes de Freud (1920/1984) en relación con la pulsión de muerte como *eterno*

2. Nosotros mismos, en una investigación realizada hace tiempo (Díaz Rossello, Guerra, Rodríguez, Strauch y Bernardi, 1991), sosteníamos que el ritmo era el organizador de la angustia del bebé en momentos de *disconfort*, y que el adulto que cuida de un bebé apela básicamente a dos formas de ritmo: básico e interactivo. El ritmo básico apuntaría a una experiencia cercana a la fusión (con el bebé en brazos), porque mantiene su regularidad con pocas modificaciones y rupturas, y es el que utiliza la madre en el momento del dormir del bebé a través del hamacado, el movimiento del cuerpo que parece danzar y la voz que se suma con vocalizaciones también rítmicas, por ejemplo, cos canciones de cuna. Es decir que el bebé comparte una experiencia de una envoltura rítmica que lo calma y transforma su estado de displacer. El ritmo interactivo, por el contrario, se caracteriza por un juego de continuidad-discontinuidad, ya que introduce variaciones en el ritmo y apunta a que el bebé esté alerta, atento y coparticipando lúdicamente de su entorno.

retorno de lo igual, es decir, un ritmo que no se abre al otro, que no se abre a lo nuevo, a la sorpresa del encuentro, un ritmo que se mantiene como idéntico a sí mismo.

Nassikas (2011) aporta un ejemplo de la historia en su análisis del ritmo idéntico como experiencia humana desubjetivante. Se refiere a *La lengua del III Reich*, de Klemperer (1947/1996), quien reflexiona sobre el ritmo del tambor. Señala que los nazis crearon una “lengua” para abolir la experiencia social anterior al nazismo y pautar así una subjetivación basada en la aniquilación de la diferencia. Klemperer (1947/1996) describe la experiencia de observar un desfile militar en 1932 con el paso militar rítmico, idéntico, en el ritmo del tambor:

La tropa entera daba la impresión de ausencia de vida individual. No podía entender el misterio de esa escena, porque solo formaba un soporte sobre el cual se desplegaba la única figura que dominaba y que me dominaba: el ritmo del tambor [...] la lengua del III Reich se nos imponía a todos los presentes. (p. 43)

El tambor y el ritmo que emitía mostrarían la terrible transformación de todos los sujetos de la tropa en elementos de una máquina sin alma, en expresión de una lengua, la del totalitarismo del III Reich:

La lengua del III Reich busca hacer perder al individuo su esencia individual, de anestesiar su personalidad, de transformarlo en algo sin pensamiento propio, sin voluntad, que se sienta apenas un átomo en un bloque de piedra que rueda. [...] Parecería que la masificación de lo idéntico, a partir del ritmo repetitivo del tambor y el desfile de la tropa, tenía el objetivo de limitar o más bien destruir las capacidades mentales de ligazón dominados por los vínculos lenguajeros. (Klemperer, 1947/1996, p. 49)

La experiencia subjetivante se escenificaría entonces en un juego permanente y estructurante entre lo mismo y lo diferente, entre lo conocido y lo sorprendente (inédito), que podría estar en la base tanto de la subjetivación del bebé como de la creación en el arte.

4. Ritmo y ley materna. Como lo vamos viendo, el ritmo sería uno de los primeros organizadores del encuentro intersubjetivo, base del advenimiento del bebé como ser humano. Madre-bebé, padre-bebé van conformando un ritmo en común, como una música necesaria y fundante de la danza de la subjetivación. Danza que tiene como instrumento central la comunicación y el lenguaje corporal. Al respecto, Meschonnic (2009) nos recuerda que el rol decisivo del cuerpo es el del cuerpo que habla -a través de un gesto, una postura, una expresión, una mímica, una voz, una entonación-, ya que hablamos con las manos y con el rostro.

Y esta comunicación básica parte del necesario *compartir estésico y emocional* (Roussillon, 2004) que habilitará las primeras formas de *simbolización primaria* (Roussillon, 2010). Experiencia fundante que posibilitará la elaboración de la ausencia y el acceso a la representación del objeto. Esta experiencia rítmica subjetivante es la posibilidad también de crear una propia lengua. Una lengua primaria, territorio de lo *in-fans*, como propone Pontalis (2008) -que precede a la “tiranía

de las palabras”-, de la cual somos exiliados (Gómez Mango, 2009) y a la cual retornamos, por ejemplo, en la escena del amor, de la pasión, del arte, del análisis y del contacto con un bebé. Ese ritmo en común que llamamos *ritmicidad conjunta* irá pulsando los pares dialécticos presencia-ausencia, continuidad-discontinuidad, articulados con la palabra. Como dice Hustvedt (1999): “No se puede tener presencia sin ausencia, y el propio lenguaje nace de ese ritmo. Las palabras pueden interpelar a aquello que falta. ¿Dónde habitan las palabras si no en una zona situada entre presencia y ausencia?” (p. 124). A esa zona *entre presencia y ausencia* ella la denomina *entre-idad*, y allí la palabra es compañera inseparable del ritmo en el proceso de subjetivación. En palabras de Ciccone (2005), “nacemos a la vida psíquica” en un encuentro de ritmos que se abre a la significación naciente de la palabra.

De esta manera la función de cocreación de un ritmo podría ser una función materna fundamental, base de los procesos de subjetivación ¿Esto podríamos englobarlo bajo el concepto de ley o función materna? Al hablar de *ley materna*, no me refiero al anclaje de una perspectiva estructuralista, sino a la idea de principios organizadores del encuentro con consecuencias en la estructuración psíquica del infans.

Fue Roussillon el primero en hablar del concepto de *ley materna*. En su libro *Paradojas y situaciones fronterizas en psicoanálisis* (1991/1995), al dedicar su elaboración al concepto de ritmo y de ritmo compatible, transmite el concepto de que si hubiera una ley materna, ella sería la del respeto por el ritmo del sujeto (bebé). Asimismo, hace un análisis del ritmo en la vida psíquica y en la obra de Freud, especialmente en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, con el concepto de *período*. Al hablar del traumatismo psíquico, Roussillon, (1991/1995) señala que “el traumatismo psíquico, el dolor, va a ser pensable como fracaso de esta solución de socorro. Su figura típica es la disritmia” (p. 210). Más adelante, se refiere a una posible *ley del ritmo biológico* y, específicamente, aporta “podríamos anticipar que se trata de la ley materna, ley del respeto del ritmo propio tan faltante en las patologías narcisistas” (p. 210). E insiste en pensar

el traumatismo como efecto de una disritmia, de un no respeto de la ley biológica, del ritmo propio del sujeto. [...] Es el ritmo propio del niño, el respeto de su tiempo el que viene a apuntalar esta apropiación yoica. A un ritmo demasiado rápido, el niño se sentirá desposeído, licuado, inconsistente, enfrentado a una angustia de vaciamiento, de evacuación, podría entonces trastornarla sobre sí en una defensa paradójica, en lugar de reflexionarlas. A un ritmo demasiado lento, la experiencia perderá su sentido, su valor y su vida, y el objeto intermediario se perderá en la noche del tiempo, movilizándolo las angustias de pérdida de objeto y de abandono. (p. 210)

Sé que es un punto polémico hablar de la una ley materna, pero considero que es una forma (a través de procesos empáticos) de regular (como lo hace toda ley) algún aspecto del funcionamiento del sujeto para posibilitar la convivencia con los otros. Y la *ley materna del encuentro* es para mí un principio organizador de la vida afectiva

con el bebé como incipiente sujeto, que muchas veces se encuentra severamente distorsionado en las patologías tempranas. Por ello, retomando estos conceptos como punto de inspiración, sugiero la idea de que la *ley* o *función materna* estaría conformada por lo menos por tres elementos:

- a. Respeto por el ritmo propio del sujeto (adecuación a los tiempos del bebé) y cocreación de un ritmo en común.
- b. Espejamiento, traducción y transformación de sus vivencias afectivas.
- c. Apertura a la palabra, al juego y a la terceridad.

Estos tres elementos -junto con otros- estarían en la dinámica de un encuentro estructurante, fuente también de la gestación de los procesos de simbolización, desde una perspectiva intersubjetiva. Serían parte de lo que podríamos denominar *simbolización en presencia o primaria*. Todo esto estaría en diálogo y resignificación permanente con lo que se ha planteado clásicamente como la *ley paterna* (transmisión de la prohibición del incesto y de la diferencia de las generaciones y de los sexos, entre otros), prohibiciones estructurantes, generadoras del trabajo de representación y desplazamientos propios del devenir subjetivo. Lo anterior nos lleva a interrogarnos sobre un aspecto muy importante de la subjetivación del bebé, que es lugar del tercero y la función del padre. Diferentes autores se han ocupado de ello en lo relativo a las triangulaciones precoces, pero un aspecto fundamental es el que queremos transmitir desde el concepto de *ley materna*, acerca de cómo la madre tiene incorporado el lugar del tercero en su mente, en relación con el deseo con respecto a su bebé. Si bien la participación directa del padre en el mundo pulsional del bebé es algo de suma importancia, queremos jerarquizar aquí el lugar del tercero en el deseo de la madre, cómo ella abre el horizonte libidinal del hijo hacia un espacio tercero, representado por el padre.

En cuanto al espejamiento, la traducción y la transformación de las vivencias, estas son condiciones esenciales y fundantes de la constitución subjetiva. Sobre el espejamiento no voy a explayarme porque ya conocemos los grandes aportes -por ejemplo, de Winnicott (1971/1980)- al respecto. Green (1978), nos aporta algo fundamental sobre el papel del espejamiento de los afectos, tarea que efectúa quien cumple la función materna en presencia directa con el bebé. El autor señala:

Esta reacción en espejo de los afectos del niño y la madre me parece que va más lejos de lo que corrientemente se dice la proyección. Es la noción de pareja simétrica y complementaria que es fundadora de una simbolización primaria, como si cada parte del símbolo aguardase su respuesta de la otra para que se pudiera crear un tercer término, sólo constituible por la tentativa de re-uniión consecutiva a la separación.

Creo que las palabras de Green son muy ilustrativas de un tiempo de simbolización primaria que podemos entender no solo como una reacción, sino como una forma de metabolización de los afectos desde el ángulo de la complementariedad, que no sería posible teorizar únicamente desde el concepto de proyección o identificación proyectiva.

Sobre la traducción o “función traductiva”, podemos pensar que quien se encarga del cuidado de un bebé desde el alba de la subjetivación, en la medida que pueda establecer una ligazón libidinal con él, tratará de dar un sentido a los gestos corporales que él emite. Allí se instala tanto la *violencia de la interpretación* (Aulagnier, 1975/1977) como el *placer de traducción*. Sostengo que la madre al encontrarse con su bebé tiene una necesidad de construir una lengua propia, exclusiva, que después debe abrir a los otros y abandonar. Por otra parte, ese placer del *trabajo de traducción* posibilitará entamar un placer de contacto, una verdadera *estética de la subjetivación* que le permita tolerar la *violencia de lo arcaico* (Guerra, 2013/Inédito). Violencia entendida en relación con que la madre (o quien cumpla su función), que para poder establecer un vínculo con el bebé debe “desalojar” su self adulto, abandonar su ritmo de vida común, y revisitar sus experiencias infantiles, su forma de comunicación primaria, *infans* que la expone a diversas sensaciones de fragilidad, incerteza, vulnerabilidad (*regresión de enlace*). El placer de traducción la confirmaría como aquella que puede conocer, entender, tener la ilusión de un *saber único* que detenta junto con el padre (en el mejor de los casos), en relación con su bebé.

Pero ¿por qué traducir? ¿Qué se busca con ello? ¿Qué efecto puede tener en el bebé? Para intentar responderlo, recurrimos a las palabras de Susan Sontag (2001/2007):

En su origen (al menos en inglés), la traducción [*translation*] versaba sobre la mayor diferencia de todas: la diferencia entre estar vivo y muerto. Traducir es, en sentido etimológico, transferir, desplazar, transportar. ¿Con que fin? Con el de ser rescatado, de la muerte o extinción. (p. 377)

De esta manera podemos pensar que el bebé tiene necesidad de ser traducido para hacer el pasaje, el desplazamiento del cuerpo biológico a la significación erógena de la vida psíquica, y así compartir códigos de intercambio simbólico con los otros. El “estilo traductivo” de cada madre nos hablará de su propia historia y de qué lugar ocupa este bebé en su mundo fantasmático.

Hochmann (1994/1997) hace aportes muy interesantes al respecto, cuando plantea que la *revêrie* maternal es una instancia metafórica y que la madre hace un trabajo de traducción al que se dedica para metaforizar las producciones vocales, gestuales o excretorias de su bebé y para incluirlas en su fantasmática personal, sea cual sea. Este trabajo de traducción parece tener tres características: se organiza en un relato, está destinado a un tercero y es fuente de un placer específico. Así, las palabras que la madre coloca sobre los actos del bebé no son un simple léxico, una decodificación término a término. Están unidas por una sintaxis, forman parte de un relato (p. 42). Por otro lado, el relato que la madre realiza está dirigido a otro que no es solo el bebé, implica también un tercero aun cuando no esté presente en la escena. Y, sin duda, el placer que produce la madre, especialmente cuando su relato traductivo genera un efecto de calmar

al bebé, es un placer de orden libidinal. Ahora, como agrega Hochmann (1994/1997): “el relato interior de la *revêrie* interpone entre el bebé y la madre un filtro protector, una sublimación originaria que se ejerce en total desconocimiento de la naturaleza sexual de esta experiencia” (p. 44).

Hochmann (1994/1997) ha denominado *autoerotismo mental* este aspecto de la suspensión del placer directo encuadrado en la producción de un relato y el placer que le otorga, y lo define así: “Por autoerotismo mental yo entiendo algo del orden de lo que Evelyn Kestenberg llamaba un placer de funcionamiento, un placer del aparato psíquico en vías de producir pensamientos” (p. 44). Sería el placer calmo y tranquilo que surge también de ir comprobando su capacidad de consolación del bebé.

La apertura al tercero no implica solamente una forma de expresión del escenario del deseo materno y su atravesamiento por la castración, sino que también implica que ella permita en lo concreto que el padre y otros puedan ocupar el espacio del bebé, y ella acepte su incompletud. Sin embargo, junto con esto incide un aspecto fundamental, que sería la presencia de *objetos terceros* que preanuncien la presencia y función del padre. Me refiero al papel del juego, con la introducción de diferentes objetos (que denomino *objetos tutores*), que devienen depositarios y *testigos* del devenir pulsional del bebé y de ella misma (Guerra, 2010). Ya no es el cuerpo materno la zona privilegiada de contención y placer con el bebé, ni tampoco el propio cuerpo del bebé a través de su autoerotismo, sino que el desplazamiento de la libido busca en el espacio los objetos, los juguetes, el espacio transicional que une y separa a la madre y el bebé. La disposición lúdica materna ya entrama una forma de *interdicción*. Al introducir juguetes o elaborar juegos compartidos como el *juego de escondida*, la madre le transmite al bebé que ella ya no es todo para él y que hay un horizonte libidinal más allá de su cuerpo y de su presencia.

Esta gama de experiencias fundantes la denomino *interludicidad*, o la disponibilidad de compartir una experiencia lúdica que cocrean ambos, desde la cual se entrelazan el encuentro intersubjetivo (el compartir afectivo), el placer libidinal, la creación y la interdicción (Guerra, 2014).

Y es desde este territorio que se gesta también la entrada del tercero (padre)...

Una vez más, recurriremos al arte para poder metaforizar dicha experiencia. En este diseño realizado por el artista plástico Milton Matos, apreciamos un encuentro madre-bebé en apertura a la terceridad:



He tratado de expresar esto en el poema que surgió en mí después de apreciar la obra. El poema dice:

Tres líneas en ritmo

Tres líneas apenas
ondulantes
ascendentes
descendentes.
Tres líneas danzando en el universo de la hoja en blanco.
El círculo de la hoja envuelve la figura, mientras
esta viaja por el papel inaugurando vida.
Inaugura trazo, marca, sentido.
¿Puede apenas una línea vestir de sentido un espacio vacío?

En tres líneas,
dos vidas,
una madre que mira a un bebé
que duerme o mira otro espacio.

En verdad no importa
si duerme o mira,
importa que, unidos, se están separando.

Porque entre la madre y el bebé
hay un espacio en blanco.
Porque entre la madre y el bebé
pulsa un pequeño vacío:

separación,
distancia,
puente,
respiración,
ritmo.

¿Que los une en la imagen?
¿El gesto del rostro que mira, que envuelve?
¿La mano que guía
y se continúa en la curva del cuerpo?

Continuidad en la discontinuidad.
Más allá del agujero en blanco,
algo de la madre se continúa:
la ondulación de un ritmo
abierto al otro que espera anhelante,
fuera del cuadro:
¿el Padre?

¿Podríamos decir que el artista “sorprendió” a la *díada* en un instante de transición, de pasaje, de cambio? La atención de la madre se ubica en relación con el cuerpo del bebé, pero no lo toca con su mano, lo toca con su atención. La atención del bebé, en cambio, está orientada hacia un espacio tercero, algo que no es su cuerpo ni el de su madre. Están unidos y separados al mismo tiempo. Más allá del espacio entre ellos, más allá de la separación, el dibujo transmite una

armonía, un movimiento en común. Un movimiento materno parece continuarse en el movimiento del bebé... ¿Podríamos pensar que es un ritmo el que se continúa? ¿Hacia dónde? ¿Buscando qué? ¿O a quién? ¿Al Padre? ¿O a quien tome el lugar de figura paterna?

Resumiendo, podríamos decir que en el poema quisimos transmitir ese movimiento libidinal materno de coconstruir un ritmo con su bebé y abrirlo al tercero para que también cocree con el bebé otro ritmo diferente.

5. Ritmo y creación literaria. El poeta portugués Eugénio de Andrade (2011) dice:

Porque al principio es el ritmo; un ritmo sordo, espeso, del corazón o del cosmos –¿quién sabe dónde uno comienza o el otro acaba?–. Desprendidas no sé de qué limbo, las primeras sílabas surgen, trémulas, inseguras, tanteando en lo oscuro, como procurando un tenue, difícil amanecer. Una palabra de súbito brilla, y otra, y otra más. Como si unas a otras se llamasen, comienzan a aproximarse, dóciles: el ritmo es su lecho; allí se funden en un encuentro nupcial, o apenas se tocan en el intercambio de una breve confidencia, cuando no se repelen, crispadas de odio o aversión, para regresar a la noche más opaca. (p. 159)

Aquí Eugénio de Andrade nos aporta su propia versión de los orígenes. Nosotros podríamos jugar con la ambigüedad de la idea. ¿De qué principio se trata? ¿Del principio de la escritura? ¿De la inspiración del escritor? ¿Del principio de la vida psíquica? ¿Del alba de la subjetivación? Una y otra dialogan, una y otra se fertilizan mutuamente. Si tomamos el camino de la creación, el poeta nos dice que la escritura nace de un ritmo de base que proviene del adentro o del afuera, y no importa precisar el origen ¿O más bien nacen desde un *entre*? Habla de que las primeras sílabas surgen desde un *limbo*, y eso me evoca esa palabra tan querida por Pontalis, que intentara hacer trabajar en su libro *L'enfant des limbes*. El limbo sería ese espacio intermediario entre la vida y la muerte, indefinible, inasible, que es para él la metáfora de lo que nunca termina de nacer. Entonces, para Eugénio de Andrade las sílabas se buscan, se encuentran, se establece una ligazón libidinal y se funden en un encuentro nupcial, dando a entender el valor sexual del encuentro y de la palabra; pero puede acontecer también su contrario, el desencuentro, el repelerse y el retorno a la noche opaca de lo que no pudo acontecer.

Esto marca tanto el desencuentro del poeta con las palabras como lo que podría ser también el desencuentro de un bebé con su entorno cuando, por efecto de una disritmia, el ritmo no acontece como *lecho-sostén* del encuentro, y eso implicaría un riesgo en la subjetivación.

Veamos un segundo ejemplo de ritmo y creación literaria.

En *Rayuela*, Cortázar (1963/1991) dice, en relación con la escritura:

¿Por qué escribo esto? No tengo ideas claras, ni siquiera tengo ideas. Hay jirones, impulsos, bloques y todo busca una forma, entonces entra en juego el ritmo y yo escribo dentro de ese ritmo, escribo por él, movido por él y no por eso que llaman pensamiento y que hace la prosa, literaria u otra.

Hay primero una situación confusa que solo puede definirse en la palabra; de esa penumbra parto, y si lo que quiero decir (si lo que quiere decirse) tiene suficiente fuerza, inmediatamente se inicia el swing, un balanceo rítmico que me saca de la superficie, que lo ilumina todo, conjuga esa materia confusa y el que la padece en una tercera instancia clara y como fatal: la frase, el párrafo, la página, el capítulo, el libro.

Ese balanceo, ese swing en el que se va informando la materia confusa, es para mí la única certidumbre de su necesidad, porque apenas comprendo que no tengo ya nada para decir. Y también es la única recompensa de mi trabajo: sentir que lo que he escrito es como un lomo de gato bajo la caricia, con chispas y un arquearse cadencioso. Así por la escritura bajo el volcán, me acerco a las Madres, me conecto con el Centro, sea lo que sea. (p. 330)

Podemos apreciar la sutileza de Cortázar, quien señala partir de un territorio informe, caótico, y es el ritmo el que lo envuelve y le da cierto grado de organización, lo saca de la superficie y lo reenvía hacia una tercera instancia: el texto escrito.

El filósofo Maldiney (1974) sostiene que es a través del ritmo “que se opera el pasaje del caos al orden” (p. 151). Salimos del caos a través del ritmo, que es en sí mismo una experiencia estética, en su sentido más primitivo. Maldiney insiste: “estético se refiere al griego *aesthesis* (sensación) y recubre todo el campo de la receptividad sensible” (p. 153).

¿Y esa receptividad sensible, sensorial, no es acaso una condición básica del encuentro rítmico madre-bebé?

Parece que en esto Cortázar “se acerca a las madres”, quienes ayudan a sus bebés a pasar de la angustia, de la confusión, apelando al ritmo, transformando su angustia, en camino a una terceridad: ¿producción simbólica, lúdica, territorio del lenguaje, de la alteridad, de un espacio diferente, de un ámbito tercero?

Estos aspectos configuran una vertiente paradójica y creativa de la madre con su bebé que torna previsible su presencia y anticipable su ausencia, y es un verdadero motor de la vida psíquica junto con el trabajo psíquico en relación con el deseo.

En cuanto a los aspectos interactivos, la experiencia rítmica se puede apreciar en los acoples propios de la experiencia con el pecho, en la forma en la que la madre lo toca, lo acaricia (Díaz Rossello, Guerra, Rodríguez, Strauch y Bernardi, 1991), le habla, entra en sincronía (Bernardi, Díaz Rossello y Schkolnik, 1986), tolera las retiradas del bebé en los juegos cara a cara (Stern, 1971) y en la presentación de los objetos que capturan la atención del bebé³. Todo esto implica un esfuerzo del psiquismo materno y la necesidad de un funcionamiento psíquico muy peculiar, que Winnicott (1966/1989) denominara *enfermedad maternal primaria*, situación que conlleva la emergencia de angustias arcaicas y la puesta en juego de defensas de orden primario.

3. No voy a desarrollar aquí la dimensión patógena que puede adquirir el ritmo, ya sea como “falso self motriz” (Guerra, 2001/Inédito) o “procedimientos autocalmantes”, o como parte de los “agarres sensoriales adhesivos” en tanto defensas extremas combinadas; esto, unido a una kinesiología rítmica –o, más bien, cadencial– por el balanceo del cuerpo o de la cabeza, o bien de la agitación rítmica del objeto mismo que procura sensación de sobrevida (Haag, 2005).

Veamos ahora un ejemplo diferente del ritmo en la literatura. En su libro *El furgón de los locos*, Liscano (2001) describe la situación de un preso que vuelve a la celda común después de estar mucho tiempo aislado como castigo:

Una tarde traen a un compañero que lleva meses aislado. Se le ofrece comida, lectura, lo que quiera.
Nada, no le interesa nada. [...] Comienza a oscurecer y dos o tres se ponen a tocar el tambor en unos tarros de plástico, en una caja. El recién llegado se incorpora, ensaya unos pasos de baile.
Gritos, aplausos.
Sigue bailando, un instante más.
Y luego no para, sigue. Se mueve, el cuerpo busca el ritmo, lo encuentra. Se hace un espacio en el medio de la celda, poco a poco se forma un corro de hombres sentados en el suelo, en los colchones, alrededor del que baila.
Y el recién llegado baila, baila. Con los ojos cerrados gira, alza los brazos, mueve la cadera, los hombros, quiebra el cuerpo, se detiene, gira en el otro sentido.
Los músicos se cansan, se aburren, pero la música no puede parar, otros recogen el tambor, el tarro de plástico abandonado. La música debe seguir para que el hombre siga volando, viajando, en su baile, en su cosa, en su felicidad. Está feliz, feliz, se le ve en la cara, en los ojos cerrados, en las manos, en el cuerpo liberado. Hace meses que está solo, que su cuerpo no siente el calor de otro cuerpo amigo cerca. Y baila, el cuerpo baila, una hora, hora media.
¿No estará enfermo?
En todo caso, enfermo y feliz.
Cuando por fin para, se sonríe, nos mira. Se pone a hablar.
¿Hay algo para comer?
Es otro, ya se olvidó de que nos tuvo más de una hora expectantes, alegres, preocupados. Ya visitó el sitio que necesitaba visitar, vaya a saber dónde, con quiénes. Ahora es otro y está aquí. Quiere comer. (pp. 173-174)

Esta es una historia de un hecho social, de un hecho humano, y es a la vez metáfora, tejido se significaciones abiertas ¿Por qué no pensar en este cuento tan emotivo como una metáfora de la *ficción de los orígenes*? Hay un “recién venido” que antes de hablar, se comunica con su cuerpo, que realiza una “coreografía en presencia” de la mirada de otros que “conceden la certeza de existir” (Pontalis, 1980), y que insistentemente busca un ritmo, *su* ritmo, que es a su vez encuentro, armonización con el ritmo de los otros que lo reciben ¿Todos estos conceptos de quienes hablan? ¿Del preso adulto o de un bebé “recién venido” al mundo (de los otros)?

Roussillon (1991/1995) señala:

¿No hay implícitamente la idea de una adaptación y de una armonización suficiente de ritmos internos y externos durante la experiencia de satisfacción? Dicho de otra manera, ¿no hace falta una armonización suficiente de ritmos (de la succión, de las presiones de la mano de la una y de la otra, de la continuidad/discontinuidad del flujo de leche, de la respiración, etc., para que la satisfacción ocurra verdaderamente como algo encontrado/creado? (p. 222)

Y esta armonización suficiente de ritmos, ¿no la podríamos pensar como una forma de *ritmicidad conjunta* que va gestando un sentido muy primario de la identidad como sensación de continuidad psíquica⁴? La experiencia que nos narra Liscano nos habla del valor del ritmo en el encuentro humano y también del valor de la mirada, de la atención psíquica como inversión activa del otro (Houzel, 1995).

¿Podríamos pensar que en su baile, en su ritmo, se establece un reencuentro consigo mismo a través de la puesta en juego en el cuerpo de una *narrativa corporal*? ¿Estaría a su vez *narrando* una escritura hecha en su cuerpo, del trazo, del ritmo que otros crearon *en y por* él? Liscano, en ocasión de las 4 Jornadas de Literatura y Psicoanálisis (Montevideo, 2009) realizó el comentario personal de que al presenciar la escena narrada en el libro, en su momento daba la impresión de que el sujeto estaba abrazando rítmicamente su cuerpo como si fuera abrazado por otro, como si se reencontrara con alguien y en el mismo momento él fuera *el que abrazaba y el abrazado*. ¿Experiencias rítmicas no verbales, que hablan de una historia escrita en el cuerpo, de una *in-fancia* de la lengua? ¿Reactualización de marcas primarias, de las representaciones-cosa en relación con el objeto?

Pero también es un texto que en el aquí y ahora de la relación con el otro se reescribe y se edita como algo nuevo, no solo como búsqueda de una huella del pasado. Por ello quiero resaltar la idea del reencuentro, ya que para mí es tanto muestra de una marca que viene del pasado como edición de algo nuevo que desde el presente resignifica lo anterior, y es ahí, en esa paradoja suspendida en el tiempo, que emerge el efecto subjetivante, renovador, que da un espesor creativo a la experiencia.

6. Ritmo, palabra y prosodia. *Armonización de ritmos, ritmicidad conjunta, compatibilidad rítmica* son diferentes formas de nominar una forma de encuentro no verbal, que parecería ser fundante de un núcleo primario del self (identidad rítmica) que, como vemos, se mantiene vigente a lo largo de la vida y se revive *après coup* en análisis, en los que a veces la palabra no alcanza como forma de elaboración psíquica. Hay formas de encuentro y captación de la experiencia emocional que bordean la palabra y cobran valor de lenguaje en un *mudo anclaje* corporal. Stern (2005) lo teoriza como la experiencia del *momento presente*, en el que se da un encuentro intersubjetivo inédito, las más de las veces en un nivel de comunicación implícita.

Bedó (1988) ha incursionado con profundidad en estos territorios, y se pregunta:

4. Entiendo la *ritmicidad conjunta* como una experiencia temprana en la vida psíquica, que sería: a) una forma de construir la sensación de continuidad de la experiencia con el objeto, e integrar la discontinuidad, b) una forma de ligar la pulsión a un objeto, y c) una matriz intersubjetiva primaria (Trevarthen, 1979), cuyo objetivo es el placer libidinal del encuentro y la construcción del objeto interno. A su vez, esta ritmicidad conjunta -como trabajo con la pulsión y el objeto- es el prólogo de lo que aparecerá más adelante como “atención conjunta” (Scaife y Bruner, 1975), la experiencia intersubjetiva de atención, de inversión dirigida hacia un tercer objeto (externo).

¿Puede haber un “insight emocional” puro, definiéndolo como la aprehensión afectiva de conocimiento, sin comprensión sintáctica? [...] Hay insights que son preguntas sin respuesta, en aquel lugar privilegiado que es el espacio analítico donde bajo el disfraz de lo cotidiano se hacen las grandes preguntas imposibles de contestar, donde tampoco se esperan respuestas, pero donde hay alguien que escucha, donde se adquieren “insights viscerales” a veces responsables de los grandes cambios informulables en palabras. [...] Las limitaciones de lo verbal son conocidas. No es novedad que la melodiosidad, el ritmo, la palabra cantada, o la poesía, tienen una capacidad de perforar la barrera prosaica del lenguaje discursivo. (p. 83)

Pareciera que pedir auxilio a los músicos y los poetas que trabajan en el límite de la palabra nos ofrece modalidades sutiles de comprensión emocional de tales experiencias, que pueden ser de gran auxilio en nuestra escucha analítica.

Sigamos escuchando a Bedó (1988):

¿Es que la experiencia estética pura logra contactar en forma no mediata con el proceso primario? [...] La emoción estética surge de un triunfo de superar las barreras del pensamiento verbal y vislumbrar verdades inefables. El contenido emotivo es siempre más profundo que cualquier experiencia intelectual. Prerracional, perteneciente a los ritmos del cuerpo y de la vida misma. La experiencia estética proporciona un insight masivo que las palabras solamente desvirtuarían. (p. 81)

Terreno que comprende las modalidades de comunicación primarias (como lo señala Trevarthen) y marcan su incidencia en los procesos de cambio de un paciente en tratamiento analítico ¿Es que un paciente en tratamiento no debe también *buscar su ritmo*, su tiempo, su forma de transmitir sus vivencias? ¿Y no es acaso parte de las herramientas analíticas intuir la necesidad, tanto de armonizar el ritmo del paciente con el del analista, como la necesidad de ciertos momentos de deconstruirlo⁵, herramientas que en algunos momentos privilegiados de un análisis se expresan más por la melodía de la voz que por el contenido?

Dice Winnicott (1966/1989):

Importa mucho la forma en que el analista utiliza las palabras y en consecuencia la actitud subyacente a la interpretación [...] aunque el psicoanálisis de pacientes adecuados se basa en la verbalización, todo analista sabe que, además del contenido de las interpretaciones, la actitud subyacente a la verbalización tiene su importancia y que esa actitud se refleja en los matices, en la elección de la oportunidad y en miles de formas comparables a la infinita variedad de la poesía.

¿Y no será acaso el ritmo una de esas variedades?

5. En el sentido de que la búsqueda y la fascinación por una *armonización de ritmos* puede ser en algún momento parte de una resistencia de la dupla analítica para enfrentar la alteridad y la castración.

Resumen

En el presente trabajo el autor desarrolla el tema del ritmo en diferentes vertientes. Trabaja un concepto que se le presenta como polisémico intentando establecer una interrelación entre campos heterogéneos, entre expresiones artísticas diversas y los procesos de subjetivación desde una perspectiva psicoanalítica. Intenta abrir el tema y desarrollar la correlación entre los procesos de creación artísticos y los procesos de constitución subjetivos. Apela a diferentes ejemplos al respecto y establece y desarrolla la hipótesis de una función o *ley materna* que marcaría de una forma peculiar la estructuración del niño, en la cual el ritmo jugaría un papel importante.

Descriptores: *Arte, Creación, Intersubjetividad, Ritmo, Subjetivación.*

Abstract

In the present work the author develops the theme of rhythm in different aspects. He develops a polysemic concept, trying to establish a relationship between heterogeneous fields, between diverse artistic expressions and the processes of subjectivation from a psychoanalytical perspective. He attempts to open the matter for discussion and develop a correlation between the processes of artistic creation and the processes of subjective construction. He makes use of different examples in this respect and establishes and develops the hypothesis of a function or *mother law*, which marks in a particular form the structuring of the child and in which rhythm would play an important part.

Keywords: *Art, Creation, Intersubjectivity, Rhythm, Subjectivation.*

Referencias

- Abraham, N. y Torok, M. (1987). *L'Écorce et le Noyau*. Paris: Flammarion. (Trabajo original publicado en 1978).
- Álvarez, A. (2006). *Live company: Psychoanalytic psychotherapy with autistic, borderline, deprived and abused children*. Nueva York: Routledge. (Trabajo original publicado en 1991).
- Andrade de, E. (2011). *Prosa*. Lisboa: Modo de Ler.
- Aulagnier, P. (1977). *La violencia de la interpretación: Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1975).
- Bedó, T. (1988). Insight, preelaboración e interpretación. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 66, 39-55.
- Bernardi, R., Díaz Rossello, J. L. y Schkolnik, F. (1986). Ritmos y sincronías en la relación madre-hijo. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 61, 93-100.
- Brun, A. (2007). *Médiations thérapeutiques et psychose infantile*. Paris: Dunod.
- Cabanellas, I., Eslava, J., Eslava, C. y Polonio, R. (2007). *Ritmos infantiles: Tejidos de un paisaje interior*. Barcelona: Octaedro.
- Ciccone, A. (2005). L'expérience du rythme chez le bébé et dans le soin psychique. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 53(1-2), 24-31.
- Ciccone, A. (2007). Rythmicité et discontinuité chez le bébé. En A. Ciccone y D. Mellier, *Le bébé et le temps* (pp. 13-38). Paris: Dunod.
- Cortázar, J. (1991). *Rayuela*. Madrid: ALLCA XX. (Trabajo original publicado en 1963).
- Díaz Rossello, J. L., Guerra, V., Rodríguez, C., Strauch, M. y Bernardi, R. (1991). *La madre y su bebé: Primeras interacciones*. Montevideo: Roca Viva.
- Fónagy, I. (1983). *La vive voix*. Paris: Payot.
- Freud, S. (1984). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).

- Freud, S. (1992). El problema económico del masoquismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Garbarino, H. (1986). *Estudios sobre narcisismo*. Montevideo: Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
- Goldbeter, M. (2010). *La Vie socillatoire: Au coeur des rythmes du vivant*. París: Odile Jacob.
- Golse, B. (1999). *Du corps à la pensée*. París: PUF.
- Golse, B. (2006). *L'être bébé*. París: PUF.
- Golse, B. (2011). La música, la interpretación y la dirección de la cura en el trabajo con los bebés. *Figures de la Psychanalyse*, 21, 165-175.
- Golse, B. y Simas, R. (2007). La cuestión del ritmo entre empatía(s) e intersubjetividad(es). *Revue Spirale*, 44, 59-64.
- Gómez Mango, E. (2009). *Un mudo en la lengua*. París: Gallimard.
- Grammont, M. (1967). *Le vers français, ses moyens d'expression, son harmonie*. París: Delagrave. (Trabajo original publicado en 1904).
- Gratier, M. (2001). Harmonías entre madre y bebé. *Revue Enfant et Psy*, 1(13), 9-15.
- Green, A. (1978). La realidad pertenece al niño. En Donald W. Winnicott. Buenos Aires: Trieb.
- Guerra, V. (2001). *Inquietud, hiperactividad y falso self* motriz. Inédito.
- Guerra, V. (2006). *Carmelo y la música*. Inédito.
- Guerra, V. (2007). El ritmo, entre la pérdida y los hallazgos. *Revue Spirale*, 44, 139-146.
- Guerra, V. (2010). Transtornos del sueño en bebés: A la noche, los pesadillos y el siniestro no psicismo parental. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, 14(1), 153-244.
- Guerra, V. (2013). *El complejo de lo arcaico y la Estética de la subjetivación*. Inédito.
- Guerra, V. (2014). *Indicadores de intersubjetividad 0-12 m: Del encuentro de miradas al placer de jugar juntos* [video documental]. Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Montevideo.
- Haag, G. (2005). Temporalidades rítmicas y circulares en la formación de representaciones corporales y espaciales al seno de la sexualidad oral. En F. Richard y F. Urribarri (dir.), *Autour de l'œuvre d'André Green: Enjeux pour une psychanalyse contemporaine* (pp. 181-192). París: PUF.
- Hochmann, J. (1997). Cordelia o el silencio de las sirenas: Una relectura de la autismo infantil de Kanner. En R. Perron y D. Rivas, *Autismes de l'enfance* (pp. 29-54). París: PUF. (Trabajo original publicado en 1994).
- Houzel, D. (1995). *Laube de la vie psychique: Études psychanalytiques*. París: ESF.
- Hustvedt, S. (1999). *En lontananza*. Madrid: Circe.
- Koniccheckis, A. (1999). Identidad sensorial en el bebé y en el adolescente. En P. Gutton y P. Jeammet (coord.), *Troubles de la personnalité: Troubles des conduites* (pp. 139-149). París: GREUPP.
- Klemperer, V. (1996). *LTI, la lengua del III Reich: Carnets d'un philologue*. París: Albin Michel. (Trabajo original publicado en 1947).
- Koniccheckis, A. (2008). *De la generación en la generación: La subjetivación y los lazos precoces*. París: PUF.
- Laplanche, J. (1996). *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1992).
- Liscano, C. (2001). *El furgón de los locos*. Montevideo: Planeta.
- Maldiney, H. (1974). *Regard, espace, parole*. París: L'Âge d'homme.
- Marcelli, D. (2000). *La surprise: Chatouille de l'âme*. París: Albine Michel.
- Marcelli, D. (2007). Entre los microrritmos y los macrorritmos: La sorpresa en la interacción madre-bebé. *Revue Spirale*, 44, 123-129.
- Meschonnic, H. (2009). *Critique du rythme: Anthropologie historique du langage*. París: Verdier-Poche. (Trabajo original publicado en 1982).
- Missonnier, S. (2007). Nacimiento: Basse continue y sincopas. *Revue Spirale*, 44, 165-179.
- Missonnier, S. (2007). Nacimiento: Basse continue y sincopas. *Revue Spirale*, 44, 165-179.
- Nassikas, K. (2011). *Exiles de lengua*. París: PUF.
- Nietzsche, F. (1971). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1908).
- Pavlovsky, E. (29 de marzo de 2007). Iba solo por el bosque a paso lento. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-82460-2007-03-29.html>
- Pérez-Sánchez, M. y Chbani de Pérez-Sánchez, H. (1998). *Lo cotidiano y el inconsciente: Lo que se observa se vuelve mente*. Barcelona: Paidós.
- Pontalis, J.-B. (1980). Prólogo: Encontrar, acoger lo ausente. En D. Winnicott, *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
- Pontalis, J.-B. (2008). Elogio de los niños y el pensamiento revuelto. En A. Wald Lasowski, *Pensées pour le nouveau siècle* (pp. 280-295). París: Fayard.
- Prat, R. (2007). El ritmo en la poesía. *Revue Spirale*, 44, 79-84.
- Rose, G. (2006). *Entre el diván y el piano: Música, arte y neurociencias*. Buenos Aires: Lumen.
- Roussillon, R. (1995). *Paradojas y situaciones fronterizas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1991).
- Roussillon, R. (2004). La dependencia primitiva y la homosexualidad primaria en doblado. *Revue Française de Psychanalyse*, 68(2), 421-439.
- Roussillon, R. (2010). La dialéctica presencia-absencia: Para una metapsicología de la presencia. *Tribune Psychanalytique*, 9, 11-22.
- Scaife, M. y Bruner J. S. (1975). The capacity for joint visual attention in the infant. *Nature*, 253, 265-266.
- Sontag, S. (2007). Traducida. En S. Sontag, *Cuestión de énfasis*. Madrid: Alfaguara. (Trabajo original publicado en 2001).
- Stern, D. (1971). A microanalysis of mother-infant interaction. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 10, 501-517.
- Stern, D. (1978). *La primera relación madre-hijo*. Madrid: Morata.
- Stern, D. (1991). *El mundo interpersonal del niño: Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1985).
- Stern, D. (2005). El mundo en un gran de arena: Psicoterapia del momento presente. París: Odile Jacob.
- Thouret, D. (2004). *La parentalité a l'épreuve du développement de l'enfant: Approche psychanalytique*. París: Érès.
- Trevarthen, C. (1979). Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity. In M. Bullowa (ed.), *Before speech: The beginning of human communication* (pp. 321-347). Londres: Cambridge University Press.
- Trevarthen, C. y Gratier, M. (2005). Voz y musicalidad: Naturaleza, emoción, relaciones y cultura. En M. Castarede y G. Konopczynski, *Au commencement était la voix* (pp. 105-116). Toulouse: Érès.
- Trevarthen, C. y Gratier, M. (2005). Voz y musicalidad: Naturaleza, emoción, relaciones y cultura. En M. Castarede y G. Konopczynski, *Au commencement était la voix* (pp. 105-116). Toulouse: Érès.
- Tustin, F. (1996). *Le trou noir de la psyché*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1987).
- Tustin, F. (2003). *Autistic barriers in neurotic patients*. Londres: Karnac.
- Winnicott, D. (1980). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971).
- Winnicott, D. (1989). *Los bebés y sus madres*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1966).

¡¿Sola(mente) la pantalla de la computadora?!**

El uso de las nuevas tecnologías en/para tratamientos psicoanalíticos ha generado grandes controversias y discusiones. El interés cada vez mayor en el tema, así como la necesidad de discutir/pensar/posicionarse frente a él, es un indicador de que lo virtual se impone como real. O de que, de por sí, estamos frente a una nueva e ineludible cuestión a ser elaborada.

Goldfajn (2011) nos muestra cómo las nuevas tecnologías invadieron nuestro encuadre, describiendo algunas viñetas clínicas de pacientes que atiende a lo largo de una jornada. Comienza por Aline (son nombrados por mí), que luego de seis años en tratamiento relata que googleó a la analista; sigue con Pedro, que le solicita que le saque la batería al celular, tal como él mismo hace, puesto que existen *softwares* que pueden “escuchar/grabar” la conversación aunque el celular esté apagado. Gonzalo llega atrasado, lo cual ya es un avance, puesto que frecuentemente no concurre porque se queda jugando virtualmente. Qué es real y qué virtual es una confusión en su mente. El intervalo entre pacientes sirvió para leer el e-mail de Graciela, que la invitaba a entrar en un *site* y acompañarla en vivo en su visita a un punto turístico de una gran metrópolis. De este modo compartirían el logro de haber podido enfrentar el pánico y la agorafobia que la constreñían. Roberta también manda un mensaje para hablar sobre lo que no lograba decir en las sesiones; ¿sería este un avance o un retroceso? Y Felipe, que está de viaje, pide encarecidamente una sesión por Skype.

Gordon et al. (2014) escribieron un artículo con un título provocativo *-Realidad virtual e setting: de costas para o Futuro?*¹- donde, entre otros temas, abordan lo que Víctor Guerra, entonces director de Infancia y Adolescencia de Fepal, en comunicación personal ya había

* Sociedad Psicoanalítica de Pelotas.

** Dedicado a Marina, Matheus, Raphael y Helena, nativos digitales incansables en el arduo proceso de alfabetizarme.

1. *Realidad virtual y encuadre: ¿de espaldas al Futuro?*



comentado: los niños proponen juegos en sus iPads y smartphones. No tenemos cómo escapar a ello, el juego pasa por estos nuevos carretes. Gordon concluye que *en el afán de agilidad en la comunicación, de contacto, de accesibilidad total, podemos perder los límites, ver borradas las diferencias, distorsionadas las nociones de tiempo y espacio, y, con ello, evadirnos de las experiencias de frustración, pérdida y dolor*. Finalmente, termina citando a Ligia Alcântara do Amaral: “¡Es lo que existe! Lo que nos queda es pensar al respecto”.

Desde esta perspectiva vemos que no se trata de una elección del analista, sino de que su encuadre se va viendo invadido por el avance tecnológico. Pero ¿cómo deberíamos pensar estas situaciones? ¿Sueño, *acting out/in*, asociación libre, chiste...? Los analistas actuales no son nativos digitales, pero progresivamente sus pacientes lo serán; ¿qué impacto tendrá ello en la comprensión/incomprensión de este diálogo?

Sería fácil pensar estas manifestaciones como los contenidos manifiestos de los sueños que nos permitirían acceder a los contenidos latentes –al material inconsciente del paciente-. De todos modos, también se corre el riesgo de, al adentrarnos en este tipo de propuesta de comunicación, perder la posibilidad de ver lo simbólico de lo virtual y sustituir el encuentro por el juego.

Al conversar con los colegas y observar el creciente número de publicaciones sobre el asunto, se comprueba que el “análisis” por Skype es una realidad.

Podemos entonces pensar las nuevas tecnologías desde distintas perspectivas: la invasión de estas en el encuadre –introducidas por

los pacientes–; su utilización como instrumento terapéutico –tablets en las sesiones con niños y adolescentes–; tratamientos viabilizados por ellas –análisis por Skype–; como instrumento de divulgación del psicoanálisis –blogs, sitios web, video conferencias–. En este trabajo propongo que se discutan algunas de estas cuestiones y, en la medida de lo posible, intentaré hacer paralelismos entre pasado y futuro.

El futuro del presente

Al investigar sobre el tema, me encontré con algunos sitios en internet que divulgan, invitan y enaltecen la práctica psicoanalítica a través de la red. Evidentemente no son sitios de sociedades vinculadas a IPA; sin embargo, expresan algo sobre cómo el tema está siendo pensado/actuado. Uno de ellos hace el siguiente planteo:

¿Cuál es la diferencia entre la terapia realizada personalmente con un psicoanalista y la terapia on line?

Solamente la pantalla de la computadora.

Podemos percibir que estamos frente a superficies resbaladizas. Me permito bromear: pero ¿y si la pantalla de la computadora solo miente?!² ¿Qué podríamos hacer? ¿Solamente nos tendríamos que quedar con el *puto dolor*?! Pido disculpas por el chiste fácil. (In)evitablemente, me acordé de la calcomanía que había en el auto del padre de un compañero de liceo, hace treinta y pico de años, que decía: “Mi computadora no habla, ¡computa!”. Y sí, se volvió peor, el hecho es que las computadoras actuales hablan y computan.

Sería fácil quedarnos en esta postura moralista, denunciando como perversión lo que se puede hacer con estos instrumentos/programas, pero no podemos omitir que personalmente también tenemos una mente y que, para bien o para mal, esta también miente.

Vayamos un poco atrás; según Roudinesco (Roudinesco y Plon, 1997/1998), Kurt Eissler estimó en 15 mil el número de cartas escritas por Freud, y el historiador alemán Gerhard Fichtner había calculado 20 mil. Según Zimerman (2001), solo a Fliess le escribió cerca de 2000 cartas, entre 1887 y 1902, período que abarca la fundación/invencción/descubrimiento del psicoanálisis y de su “autoanálisis”. Es evidente el carácter “terapéutico/transferencial” de esta comunicación. Este período le sucedió a importantes pérdidas –Paneth, Fleischl, Brücke, Charcot y su padre, además del distanciamiento de Breuer– ansiedades y sentimientos depresivos que se intensificaron en Freud. Jones (1953/1981) lo describe así:

Existe la prueba evidente de que durante diez años aproximadamente (coincidiendo aproximadamente con la última década del siglo), sufrió en grado considerable de una psiconeurosis [...]. Sus sufrimientos fueron muy intensos de a ratos y, durante esos diez años, deben haber sido muy pocos y aislados los momentos en que la vida pudiera valer mucho a sus ojos [...]. [Los síntomas] consistían esencialmente en extremados cambios de ánimo, y las únicas formas de

2. N. del T.: Juego de palabras intraducible. *Solamente es somente* en portugués, que separado genera *so mente*, “solo mente”.

localización de su angustia eran sus ocasionales ataques de miedo a morir [...] y de angustia de viajar en ferrocarril. Sus estados de ánimo terminan entre períodos de exaltación, excitación y autoconfianza, por un lado, y por otro, épocas de grave depresión, duda e inhibición. En los períodos de depresión no podía escribir ni concentrar sus pensamientos (salvo en su trabajo profesional). Dejaba pasar entonces horas de inacción, dominadas por el aburrimiento, pasando de una cosa a otra, entreteniéndose en abrir libros nuevos, contemplar mapas de la antigua Pompeya o hacer solitarios o jugar al ajedrez, pero incapaz de persistir en nada por un rato largo. En una palabra, una especie de inquieta parálisis. Sufría a veces ataques durante los cuales se producía una acentuada restricción del grado de conciencia, un estado difícil de describir, en el que sentía como un velo que originaba un estado mental casi crepuscular. (pp. 302-303)³

En este período las cartas a Fliess se intensificaron en frecuencia y profundizaron el tono intimista y de declarada dependencia. En enero de 1896 –en carta citada por Breger (2000/2002)– Freud escribe:

Su especie no debería extinguirse, mi querido amigo; el resto de nosotros necesita de gente como usted. Es tanto lo que le debo: bienestar, comprensión, estímulo en mi soledad, un sentido para mi vida, que gané gracias a usted, y, finalmente, la propia salud, que nadie más hubiera podido devolverme. Y, antes que nada, gracias a su ejemplo logré la fuerza intelectual para creer en mi propio juicio, incluso cuando soy abandonado –pero no por usted–, y, como usted, debo enfrentar con altiva humildad todas las dificultades que el futuro me puede reservar. Por todo ello, acepte mis modestos agradecimientos. Sé que no precisa de mí tanto como yo de usted, pero también sé que tengo un lugar reservado en su corazón. (p. 174)

Sí, era de lo que se disponía en ese entonces, de la misma forma en que su nieto jugaba con un carretel y que quizás hoy en día jugaría con una tablet. Tenemos que ver la nueva situación de la misma forma en que Freud veía las extrañas manifestaciones de sus primeros pacientes o estaba atento a sus propios sueños, sin dejar de observar con curiosidad el juego de nuestros niños.

Ah, tampoco podemos olvidar que Freud y su grupo, según Gay (1988/1999), desarrollaron un sistema de comunicación entre ellos muy similar a los actuales grupos de WhatsApp. No, por favor, no interpreten que estoy sugiriendo que “Él” también fue el precursor de esa aplicación, pero sí que no sería espurio inferir que, de haber podido, habría usado hasta el límite sus posibilidades.

Por lo tanto, antes de pensar sobre las (im)posibilidades, (in)adecuaciones, (contra)indicaciones de las nuevas tecnologías de comunicación como instrumento para tratamientos psicoanalíticos y demás usos, me gustaría que pudiéramos examinar el impacto de ellas en el día a día de las personas, en sus relaciones y, consecuentemente,

3. N. del T.: Traducción de M. Carlisky y J. Cano Tembleque. La traducción, así como la referencia a números de página, corresponde a Jones, E. (1970). En M. Carlisky y J. Cano Tembleque (trad.), *Vida y obra de Sigmund Freud* (vol 1.). Barcelona: Anagrama.

en la organización de sus mentes. Es decir, vamos a pensar sobre aquello que no se elige, sobre lo que va lentamente infiltrándose y formando parte de las relaciones, incluso las terapéuticas.

Navegaré en este pequeño mosaico de experiencias que se van presentando/imponiendo como posibilidades de comunicación en nuestras vidas, puesto que mucho antes de que las e-parafernalias invadieran el encuadre de Goldfajn (2011), fueron lentamente invadiendo nuestras vidas.

¿A la velocidad del fuego?

Hace 20 años empecé a atender a Anna, que se recuperaba físicamente de problemas resultantes de una actitud impulsiva, sintiéndose abandonada y furiosa. Yo recién comenzaba la formación analítica y presenté el caso en el primer seminario clínico que tuvimos. Era una psicoterapia, pero de alta frecuencia, y pensaba la posibilidad de que fuera un caso de supervisión oficial, lo cual cobró fuerza cuando empezamos a trabajar en/la transferencia de forma más sistemática. Después de algunos meses, luego de una sesión en la que expresó su sentimiento de ser rechazada sexualmente por mí, vuelve y me comunica que se encontrará con alguien que conoció el fin de semana a través de internet –algo que yo no entendía bien cómo funcionaba–.

A la semana siguiente, luego del encuentro, vuelve y me cuenta que él es la persona más fantástica que ha conocido hasta hoy, que es el amor de su vida –casi el Fliess de las cartas de Freud–. Con la misma rapidez, impulsividad e incontinencia que la llevaron a atizar el fuego y que la trajeron al tratamiento, me avisa que lo interrumpirá y que se mudará a la ciudad del “amor de su vida”. Quemado por/en el proceso, quedo cargando las angustias que ella depositó en mí. Un mes después, utilizando los mismos medios que la acercaron a “su amor” –teléfono, e-mail, mensajes–, desesperada, me solicita ayuda y orientación. Está abandonada, herida, con su valija pero sin dinero, en el aeropuerto de la ciudad del amor de su vida. Nuevos medios, viejas pasiones.

A la deriva

Sousa, Francisco y Meurer (1993) escribieron sobre las vicisitudes de psicoanalizar (en) el interior; todos eran analistas didactas de la Sociedad Psicoanalítica de Pelotas (SPPel), y tal vez no imaginaron que lo que describieron como algo específico para una pequeña localidad menos de una década después sería universal. En una ciudad de pequeño o mediano porte, era común que los pacientes supieran más cosas sobre la vida, los hábitos y los vínculos de los terapeutas que en las ciudades mayores. Habitualmente se trabaja con los comentarios que entran las fantasías de los pacientes con los datos y las informaciones más concretas/literales sobre sus vidas, y, entre otros temas, el trabajo abordaba estas cuestiones.

Katharina estaba desbordada de angustia y presa de la consecuente necesidad de control. Después de algunos meses, llega a la sesión y comenta que supo cosas interesantes sobre mí en internet. Naturalmente, la estímulo a que siga hablando, como en tantas otras situaciones. Ella

acepta la propuesta, me sube a su tabla y comienza a surfear en olas que yo desconocía o, mejor dicho, que conocía pero imaginaba que nadie en aquellos parajes conocía también, o que, por lo menos, no ella.

Va lentamente describiendo hechos de mi vida ocurridos hace décadas y a miles de kilómetros. Hace paralelismos con acontecimientos de la suya, pequeñas inferencias plausibles sobre cómo me sentiría. Yo, en el aquí y ahora, me siento como quien, con aire burlón, extiende la mano a una adivina que comienza a describir acontecimientos tales que van diluyendo el desdén. Su descripción sobre sucesos de mi vida personal modifican mi fantasía sobre la dimensión de mi encuadre. Yo, que no tenía ni una foto familiar en el consultorio, descubro que hay una especie de novela familiar publicada en las redes; más que eso, que el mundo se había transformado en una pequeña aldea, en la que Google vendría a ser una vecina/pariente chismosa, siempre dispuesta a dar las más variadas informaciones a cualquier desconocido curioso. A pesar de que su relato buscaba empatía y tenía un tono predominantemente cariñoso, me sentí invadido. Mi encuadre, que quizás podía no ser aséptico, pero que, por lo menos, me permitía fantasear con que mis aspectos antisépticos estaban controlados, no volvería a ser el mismo. Y eso no solo con esta paciente, sino que ella fue solamente quien presentó la carta de visita del impacto que las nuevas tecnologías supondrían para los vínculos, la privacidad y, evidentemente, las relaciones terapéuticas. No sé si ya existía el neologismo *googlear*, pero con esta experiencia pude prever claramente sus implicaciones y amplitudes.

El carretel de la nueva generación

Si Anna me presentó una internet más multifacética que la que yo conocía, Katharina me señaló la profundización de su uso, puesto que empecé a mirar más atentamente el uso que la nueva generación hacía de este nuevo juguete, que aquí nombraré “el carretel del siglo XXI”.

Los programas de computación y *smartphones* que sustituyeron a las llamadas en la comunicación entre los jóvenes permiten que varias personas, en lugares diferentes, puedan hablar al mismo tiempo. Del mismo modo, en muchas oportunidades, sustituyeron el contacto personal entre padres e hijos. Probablemente mayor amplitud, sí, pero menor profundidad. ¿Avance o retroceso? ¿Defensa o autenticidad? ¿Los padres se sometieron o sintonizaron? ¿Qué se gana? ¿Qué se pierde? O, simplemente, ¿qué se transforma? ¿Cómo y cuándo las consecuencias se van a reflejar en la clínica?

Por otro lado, las nuevas tecnologías acortan distancias; utilizando la base de experiencias reales, posibilitan sostener y desarrollar diálogos. Aquí, una certeza y una duda: ¡las nuevas posibilidades fueron (son) una ganancia! Sin embargo, ¿podemos extrapolarlas simple y directamente a la clínica?

Lo virtual agendó una consulta

Los pacientes, todos en general y, por supuesto, yo mismo, no tenemos libre arbitrio –¿novedad?– sobre todos los usos/impactos/invasiones y respectivas consecuencias que las nuevas tecnologías

van teniendo en nuestras vidas. Son como memes culturales que no podemos ignorar. Lo que sí podemos es pensar e intentar delimitar la forma en que nos vamos a relacionar con ello.

Pero vayamos objetivamente al tema en cuestión: ¿es posible atender psicoanalíticamente con los nuevos instrumentos tecnológicos – Skype, Messenger– o incluso con los antiguos –teléfono, e-mail–? No olvidemos la graciosa frase de H. L. Mencken: “Para cada problema complejo hay una solución que es simple, elegante y errada”.

Ricardo Bernardi, psicoanalista de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), en comunicación personal comentó que muchos colegas cuando escriben algo para ser publicado o cuando hacen presentaciones en Congresos muestran sus más bellas vasijas, aquellas que quedan expuestas en el comedor o hasta en los cristaleros, las que todas las visitas admiran. Sin embargo, estas mismas personas cocinan con viejas ollas, de tapas abolladas y mangos rotos. Algo que de manera más técnica describió con la siguiente cita: “la teoría desarrollada y explicitada no siempre coincide con la teoría implícita en la práctica” (Bleger, citado por Bernardi, 2009, p. 226).

Para continuar es preciso delimitar qué es un tratamiento psicoanalítico, cuáles son sus presupuestos básicos. La mayoría de los pacientes llega en busca de algún tipo de alivio para sus dolores y conflictos; algunos saben que están buscando un psicoanalista, pero muchos no saben exactamente qué es ni cómo actúa uno. Algunos nos atribuyen el papel y esperan que llevemos adelante una ortopedia del alma; otros, que actuemos como cirujanos que extirpen angustias, celadores de los deseos, abogados de defensa, gurús, videntes, psiquiatras alquimistas.... Estas son algunas de las funciones/expectativas que esperan/atribuyen a los psicoanalistas. No somos nada de eso. Quizás sea más fácil decir lo que no somos que definir lo que somos/hacemos. Freud (1937/1980c) escribió que analizar, educar y gobernar son funciones imposibles de ejercer. Somos artesanos de lo imposible. De todos modos, tenemos nuestros métodos. Vamos a ellos.

Inconsciente dinámico, complejo de Edipo (sexualidad infantil), represión, resistencia e interpretación son los presupuestos teóricos y técnicos considerados imprescindibles por Freud. El uso del diván, la alta frecuencia de sesiones, una postura abstinentemente –neutralidad– del analista durante la sesión formaban parte de las orientaciones básicas a los candidatos a analistas. El tiempo de la sesión también era otro importante marco del psicoanálisis.

Aun en los orígenes, sin embargo, excepciones ya eran excepciones. Freud (1893/1980a) relata que atendió a Katharina en las montañas y a Mahler dando paseos (Brown, 2014). ¿Con ello estoy sugiriendo que debemos quedarnos con las orientaciones freudianas iniciales? ¿Como si fueran los Diez Mandamientos de las Sagradas Escrituras? Claro que no. Sobre todo porque esto no estaría de acuerdo con el propio espíritu freudiano. Por otro lado, ¿podríamos tomar las excepciones como validación de cualquier tipo de alquimia? Igualmente, ¡creo que no!

Gordon et al. (2014) al escribir sobre las posibles modificaciones al encuadre provocadas por la realidad digital y virtual afirman que “el encuadre no se define tan solo por la frecuencia, la duración de las

sesiones o la ubicación espacial de los encuentros, sino por un encuadre interno del analista, producto de su propia experiencia y convicción en el método psicoanalítico” (p. 101). Noten que al inicio de la formulación existe un “tan solo”, pero que al final el encuadre interno del analista gana primacía por sobre los demás ítems. ¿Será así?

Cuando Freud (1919 [1918]/1980b)⁴ escribió sobre la extensión del trabajo de los analistas más allá de sus consultorios, dijo que era necesario adaptar la técnica del psicoanálisis a las nuevas condiciones, que había que: “alejar el oro puro del análisis con el cobre de la gestión directa” (p. 163). De todos modos, advirtió: “cualquiera que sea la forma futura de esta psicoterapia para el pueblo, [...] no cabe duda de que sus ingredientes más eficaces e importantes seguirán siendo los que ella tome del psicoanálisis riguroso, ajeno a todo partidismo” (p. 163). ¿Estaría aquí la autorización para incluir “solamente la pantalla de la computadora” como la pequeña porción de cobre que se mezclaría con el oro sin suponer una pérdida? Tal como lo veo, sería por lo menos algo liviana una adhesión tan directa.

¿Desarrollo o transformaciones?

A lo largo de las décadas, el psicoanálisis se fue ocupando de una gama cada vez mayor de situaciones clínicas: los pacientes psicósomáticos, las más diversas adicciones, la llamada clínica del vacío y sus pacientes fronterizos, los trastornos alimentarios, las automutilaciones... Para dar cuenta de esas demandas, varios autores –entre ellos: Ferenczi, Winnicott, Lacan, Bion, Kohut, Kernberg– introdujeron algunas modificaciones técnicas que hicieron posible el tratamiento de los nuevos pacientes.

Se desarrollaron nuevas escuelas. La psicología del Yo generó una frontera con una zona de libre comercio con las teorizaciones comportamentales. La psicología del Self sedujo a los abordajes de las corrientes humanísticas. De todos modos, incluso con algunas divergencias dentro del psicoanálisis mismo, no parece haberse dado una fragmentación de la teoría y un quiebre con respecto a los paradigmas iniciales.

Entonces, ¿podría ser “la pantalla de la computadora” el próximo instrumento que, debidamente teorizado, haría posible el análisis en los más alejados rincones, además de actuar como protección frente a la inseguridad de las calles y del tránsito, mejorando así la calidad de vida de todos, potenciando la mejor utilización del tiempo y una mayor productividad?

En los dibujos animados, que acompañan generaciones, los Pica-piedras vivían en un pasado distante y los Supersónicos en el futuro. ¿Tendrán nuestras teorizaciones ciertas especificidades válidas para esos distintos períodos? ¿O estamos utilizando teorías de la era de los Pica-piedras para lidiar con cuestiones del tiempo de los Supersónicos?

4. N. del T.: Las citas que siguen a continuación son traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como los números de página, corresponden a Freud, S. (1992). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 151-163). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919 [1918]).

Permítanme un paralelismo con lo sexual que nos origina y la alimentación que nos humaniza. El acto sexual virtual y aquel “en vivo” presentan especificidades propias. Con sexo virtual no hay embarazo, y alguien podría agregar: ¡ni se transmiten enfermedades venéreas! Muchas personas utilizan el sexo virtual en lugar del sexo presencial, ¿pero podríamos decir que son iguales? ¿Que la diferencia es solamente la pantalla de la computadora?

Me atrevo a afirmar que el psicoanálisis no es sexo virtual, es sexo en vivo, con todos los riesgos y consecuencias de esta elección. Del mismo modo que un alimento industrializado que contenga todos los elementos esenciales para el buen desarrollo del niño no tendrá las mismas repercusiones que el tradicional amamantamiento. En esa línea, el psicoanálisis es comida hecha en casa, por los propios comensales, no es *fastfood*. el psicoanálisis no es genérico. El psicoanálisis es salir al aire libre, incluso en un día de viento y lluvia, no es mirar la televisión mientras se camina en la cinta. No me parece posible que el psicoanálisis pueda virtualizarse sin perder algo de su especificidad, sin diluirse, sin desvirtuarse.

Pero, como vimos, tal afirmación no elimina, no aísla el psicoanálisis del mundo virtual ni garantiza que persista “asépticamente” desvinculado de la contemporaneidad. No impide que lo virtual se vuelva concreto dentro del encuadre ni tampoco que este, eventualmente, se haga virtual. Y, al hacer/vivir eso, siendo el psicoanálisis sexo sin preservativo, puede embarazar y gestar, pero también infectar con bacterias vulgares o virus mortales. Este es el trigo en medio de la paja que necesitamos identificar, pensar, separar. Todos sabemos de las ventajas que la fecundación asistida supone para algunas parejas; la red virtual puede seguir hidratando vínculos en períodos de sequía ocasionada por la distancia; todos vimos saciada nuestra hambre por *fastfoods*, ya sea porque nos faltaba tiempo, dinero u otras, o mejores posibilidades.

Para que no digan que no trabajé con las flores y con sus espinas

Mis experiencias son frutos o flores, de la excepción y de la necesidad. Hebert fue un paciente de análisis durante seis años, que presentaba grandes dificultades en sus vínculos. Veamos una pequeña viñeta de los primeros tiempos de su análisis:

Hebert: Hoy no tengo nada de qué hablar. [Hacemos un breve silencio]. Pasaron unas bromas en un programa de televisión. Era un baño, los tipos entraban y escuchaban unos ruidos que venían de uno de los compartimentos de al lado; parecían un hombre y una mujer, como si estuvieran teniendo relaciones. Al lado había un banco, y los compartimentos eran abiertos arriba. La cámara mostraba las diferentes actitudes de los que entraban al baño: unos se reían, otros se quedaban parados escuchando, otros disimulaban lavándose las manos, algunos agarraban el banco y se ponían a mirar. Esos, cuando asomaban la cabeza al compartimento, recibían un baño de agua con el comentario: “La curiosidad moja”. O sea, el pobre infeliz todavía quedaba con la responsabilidad de estar haciendo algo incorrecto.

Analista: Parece que esto se vincula con algo relacionado con nosotros. [Comenté sabiendo que se estaba refiriendo, manifiestamente, a los ruidos que se escuchan en la sala de espera].

H: Ajá... [Acompaña con un movimiento afirmativo de cabeza. Con aire triunfal me devuelve la pregunta, como quien quiere dejar en claro que yo sé que tengo un problema y que lo debo resolver, o por lo menos así lo fantaseé]. ¿Y qué te parece que es? [Permanecemos en silencio]. Esta puerta tuya, no se puede hablar acá, yo ya te dije que la arreglaras... No voy a venir más, [...] es igual a la puerta de casa, es igual en todo, [...] me parece que me voy a ir al garaje. Voy a terminar las pruebas y le voy a decir a mi madre que compre la pintura. Voy a pintar el garaje y me mudo para ahí. Va a ser más tranquilo. Voy a estar aislado y no voy a tener que estar explicando cada paso que doy, me distancio del cuarto de ellos, me distancio de la mesa, además ya hace tiempo que no como con ellos [...].

Escuché a una mujer toser en la sala de espera, no está en condiciones, no entiendo por qué no arreglas esta porquería de puerta...

A: [Sintiéndome arrinconado]. Hace tres años que trabajamos aquí.

H: Sí, quieres decir que por qué ahora estoy tan preocupado si antes no era así. Será que estaba tan perturbado que no podía darme cuenta de que me estaba exponiendo. Pero no es eso, es la puerta, aunque se preste para ver otras cosas, tu puerta tiene problemas.

Estábamos en un encuadre real, el paciente hablaba de cómo el análisis amenazaba su sistema defensivo. Había un cuarto inexpugnable en su mente, el cual tenía que mantener aislado de nuestro vínculo. También daba indicios sobre el contenido de ese cuarto, asociado a su primitiva sexualidad perverso-polimorfa, probablemente intensificada por los años de colecho.

La construcción de espacios de intimidad para pensar sus asuntos emocionales fue una (aparente) ardua conquista de su análisis, pero ella aún no era extrapolable a otros vínculos. En este período necesitó mudarse de ciudad, por lo que ya no podría mantener la misma frecuencia de sesiones. Trabajaríamos tan solo los sábados, y era consciente de que en ese lapso se intoxicaría con sus pensamientos y se deshidrataría afectivamente. La duda de si lograría instalarse en otra ciudad en forma definitiva, así como la buena relación que había logrado establecer conmigo, llevaron a que se resistiera a buscar un nuevo analista. Fue en este contexto que generamos la alternativa/ posibilidad de trabajar por teléfono a lo largo de la semana. Destaco que ya existía un trabajo previo, que ya conocíamos nuestro ritmo, nuestros silencios y entonaciones.

Aparentemente, los períodos de gran desconfianza en nuestro vínculo en relación con la privacidad del encuadre fueron superados, dando lugar a la posibilidad de separar mejor sus ruidos internos y externos. Sin embargo, con la mudanza y sus preocupaciones, así como con la nueva forma de comunicarnos, varias veces en las primeras llamadas se interrumpía preguntándome acerca de ruidos en la conexión y volviendo a fantasear con que alguien pudiera estar escuchando nuestras conversaciones o que alguien hubiera escuchado su diálogo conmigo.

Volvió a experimentar la sensación de estar en el cuarto de al lado mientras los padres tenían relaciones. No creo que pudiéramos elabo-

rar estas cuestiones si antes no hubiéramos pasado por la experiencia presencial. De la misma forma, el uso del teléfono hizo visibles aspectos aún no elaborados, que estaban siendo silenciados por un encuadre ya asimilado. El encuadre real, inicialmente tan amenazador para el paciente, fue asimilado, por lo que sus contenidos se volvieron mudos, aunque no dejaron de existir. Tal como también Bleger (1969) había señalado, el silencio no era sinónimo de elaboración.

Tenemos que pensar si eventuales resistencias a los cambios no podrían ser, del mismo modo, una adhesión muda de los analistas a su conocido y asimilado encuadre, que también es depositario de sus resistencias.

Lo virtual como transicional

Irma es una paciente con muchos cambios en su vida. Hace 15 años, al final de su carrera universitaria, había hecho una psicoterapia conmigo. Después de este período, vivió en decenas de ciudades y algunos estados, trabajó en su área en diferentes especialidades, además de períodos en los que resolvió abandonar su profesión y vivir de pequeños trabajos, con remuneraciones bastante menores a las de su valorizada profesión. Sus cambios eran siempre abruptos, actuaba impulsivamente, sus asuntos eran siempre preeminentes (o, mejor, *pre mentes*⁵). Cuando retorna a la ciudad me vuelve a buscar. Sin embargo, transcurrido un año, en función de un nuevo trabajo y también de dificultades transferenciales intensificadas por informaciones relacionadas con acontecimientos de mi vida personal, acepta una propuesta laboral y se muda a otra ciudad, generando la necesidad de espaciar las sesiones. Me manda, entonces, un e-mail –una combinación de nueva interrupción y pedido de ayuda-. En él me habla de la distancia, me dice que va a buscar un psiquiatra para controlar la medicación, comenta de avances en el análisis (una vida sin aditivos) y de la confusión de sentimientos que tenía en relación conmigo. Me pide mi número de cuenta bancaria para enviarme el pago, pero agrega:

Puede ser que todo cambie y la semana que viene te llame llorando “Hemerson, sálvame la vida”, no sé... La vida es un flujo incoercible de sorpresas y, como dijera el poeta: “El futuro es una astronave que intentamos pilotear, no tiene tiempo ni piedad, no tiene hora para llegar, sin pedir permiso cambia nuestra vida y después invita a reír o llorar”.

“Escucho” el e-mail como una comunicación/sesión/asociación. Le propongo hablar mejor sobre su decisión, aunque no fuera en forma presencial. Después de algunos e-mails, logramos llegar a horarios preestablecidos vía Messenger. Fue un intento de evitar la repetición simple y automática, como tantas otras a lo largo de su vida, todas sin un mínimo espacio de reflexión. Yo diría que en el tiempo durante el cual trabajamos así hicimos un uso “transicional” del nuevo experimento, no era un análisis, y era un análisis.

5. N. del T.: Juego de palabras intraducible. *Preeminente* es, en portugués, *prémente*.

En una de sus sesiones presenciales me trajo una pieza de arcilla, una sirena, y me la entregó para que yo cuidara de ella. Me dijo que era la primera pieza de aquel tipo que había hecho. Aun sin venir al consultorio, quería dejar algo de ella allí. Fue muy rico el diálogo que surgió con los lapsus de escritura, tales como el obvio “mi papanalista”⁶. También fue interesante cuando me comunicó que se había dado cuenta de que yo empecé a escribir, y después dejé de escribir.

Logramos hablar sobre la interrupción y, creo, elaborar la separación en forma diferente a las anteriores. El tiempo de escritura, la posibilidad de releer lo escrito en medio del diálogo, impuso una lentificación al proceso y al ritmo de toma de decisiones, lo cual no se daba con la palabra hablada. Hasta el día de hoy, cada tanto me envía mensajes.

Esa experiencia no sustituyó al análisis, tampoco creo que haya sido como me dijo años después, que había cambiado el análisis y la medicación por la actividad de escribir. De todos modos, hoy su tiempo está dividido entre su trabajo, que no volvió a abandonar, y una premiada producción poética. Por otro lado, hubo una escucha analítica en nuestra comunicación en las redes, y ello permitió que el simple repetir se transformara en un tiempo para releer (recordar) y poder elaborar.

Para bien

Dora era una paciente con un historial de depresión y pánico. Ya había hecho múltiples tratamientos y tenía una vivencia de incompreensión y abandono asociada a los mismos. Era bastante coherente en su discurso, su vacío existencial y sus ideas suicidas solían ser temas constantes. Hacía un tratamiento psicoterapéutico, asociado a una intervención clínica medicamentosa. Un fin de semana me llama de madrugada. Es una llamada suicida, está sola en un lugar de imposible acceso en ese momento. Escucho, escucho, escucho... Con Menninger (1970) en mente, intento nombrar qué y a quién estaba queriendo matar; qué era lo que quería ver muerto. Intento contener su dolor... No sé exactamente cuánto tiempo estuvimos al teléfono y estoy seguro de que lo que cambió el desenlace no fue nada de lo que haya dicho, sino el tolerar quedarme del otro lado, tolerar escuchar. Transformar el contacto virtual en una presencia real. Cuando cortamos, estábamos seguros de que el día amanecería para los dos. Esta experiencia fue fundamental para que la paciente pudiera seguir viviendo e intentando dar sentido al vacío de su vida sin necesidad de ahogarlo, pero no habría podido darse sin lo anterior ni se elaboraría plenamente sin el después, ambos presenciales. Hasta hoy, en momentos en los que la desesperación invade su mente, evoca la experiencia vivida de estar acompañada en la ausencia, que tuvo como primer esbozo el teléfono de aquella madrugada.

6. N. del T.: La traducción pretende seguir de algún modo el original en portugués, que es “*meu paicanalista*”.

O para mal

Cuando la madre de Serguei estaba embarazada, yo atendí a su abuela después de un grave intento de suicidio. Cuando este comenzó a tener problemas, ambas se acordaron de mí. Era un adolescente fronterizo en varios sentidos, hasta geográfico, con amenazas suicidas y desapariciones, además de otras actividades impulsivas que eran tema frecuente en nuestros encuentros. Tenía precarias nociones de espacio, tiempo e individualidad. Evidentemente, sus vínculos eran caóticos. Su comunicación era confusa y fragmentada. Usaba el diván, a veces el sillón, y no era raro que caminara por el consultorio. En más de una oportunidad tuve que extender el tiempo de la sesión, dada la desorganización en la que se encontraba al final de esta.

Estoy de vacaciones, a miles de kilómetros, cuando me llama por teléfono y me dice que necesita que atienda a su novia en ese preciso momento. Le explico que eso es imposible; él escucha, y replica: “Entiendo que estás lejos, pero necesito que vengas ahora”. Este tipo de comunicación no es nueva, así como tampoco la inclusión de su novia; por tanto, no me sorprende, ya había manejado otras situaciones semejantes. Corta la llamada, está todo dentro del patrón habitual. Algunos minutos después, me llama nuevamente, aterrado, me dice que tengo que volver de inmediato, puesto que la novia acaba de cometer un intento de suicidio muy grave.

Habla conmigo como quien se comunica con un compañero de juego que se encuentra en un cibercafé de un país lejano, pero está al mismo tiempo en la misma trinchera de la batalla virtual. Para esa pareja, en ese momento, ¿no habría sido mejor no haber tenido acceso a mí? ¿No habrían buscado una salida más plausible para sus dolores y angustias? ¿Cuál sería mi responsabilidad en el desenlace? ¿Habría hecho concesiones excesivas a lo largo de su análisis, aumentando así su confusión entre lo real y lo virtual? Sí, los nuevos instrumentos no son medios que generen experiencias en las que siempre se trate de un gana-gana.

Psicoanálisis más allá del encuadre

Otro aspecto a considerar es el impacto de las manifestaciones del analista que rápidamente se hacen públicas y son captadas por los pacientes. Nuestros congresos tienen su programación en las redes, nuestras sociedades tienen sitios y perfiles en Facebook, nuestras direcciones, teléfonos y mails están en los rosters de las Sociedades, Febrapsi e IPA. Presentaciones grabadas están disponibles en diversos sitios de internet, así como también papers. Varios analistas y sociedades tienen sus blogs. Parece algo nuevo, pero no lo es tanto. En la película *El discurso del Rey*, muchos ven una relación esencialmente psicoanalítica entre el Rey y su “terapeuta”; pero aquí quiero abordar otro aspecto: la importancia de la radio en la comunicación de masas. La radio era el principal instrumento de comunicación de la época. El primer contacto que tuve con escritos psicoanalíticos –o, mejor, con escritos de un psicoanalista– fue a través del libro *A Criança e seu mundo* [*The child, the family and the outside world*], de Winnicott

(1964/1982). Este libro es una compilación de cerca de 50 emisiones de radio –hechas por la BBC de Londres– sobre una gran gama de temas entre 1943 –poco tiempo después del discurso del Rey– y 1962. Ellas fueron las responsables de la popularización de su pensamiento psicoanalítico en torno a la relación de los bebés con sus madres.

Quien lee a Winnicott se da cuenta de cómo lograba transmitir su pensamiento sin deslizarse por el fácil e improductivo camino de dar consejos. Tal como Winnicott, los psicoanalistas no pueden ignorar cuáles son las “radios” de hoy; deben utilizarlas para divulgar el psicoanálisis, para abrir foros de debate, para ampliar y adaptar los instrumentos de transmisión de conocimiento.

Un cierto hermetismo se ha ido apropiando de algunos sectores del psicoanálisis, y hoy vemos a nuestras sociedades correr detrás de la comunicación perdida. Algunos analistas fueron acusados de haber quedado encerrados en un mundo aislado, como forma de mantenerse como una pantalla en blanco. Creo que eso no es necesario ni tampoco posible. El ejemplo de Winnicott es bastante útil y estimulante. En la SPPel hemos ampliado la utilización de videoconferencias, incorporando este instrumento para generar un mayor acceso a conferencias, mesas redondas y supervisión. Pero aquí estamos hablando de psicoanálisis aplicado y de su difusión, lo cual es diferente a la clínica y a la transmisión en los institutos.

Del anonimato a la saturación

Las manifestaciones públicas de los analistas, así como las de sus familiares a través de las redes sociales, tienden a impactar en el encuadre analítico, y tenemos que trabajar con estas cuestiones en los análisis.

Tomás, personaje de la novela *La insoportable levedad del ser*, de Kundera (1979/1983), escribe un artículo en la Primavera de Praga en el que afirma que Edipo, al saber que Yocasta era su madre, enloquece de tal manera que perfora sus propios ojos, y agrega que, sin embargo, no había ningún remordimiento en los jefes comunistas en relación con su pasado reciente. Con la llegada de los tanques se lo llevan preso, acusado de querer cegar a todos los comunistas. Por otro lado, después de su separación, nunca más ha hablado con su hijo, hasta que este, junto con un periodista perseguido, concierta un encuentro con él. La descripción de ese encuentro es muy interesante. Tomás percibe sus gestos en el hijo, además de notar que sus fantasías sobre él, muchas de ellas generadas a partir de la lectura del artículo, han influenciado más al hijo que la presencia y las convicciones de la madre. A partir de pequeños datos de la realidad, el hijo ha ido estructurando fantasiosamente un mosaico sobre quién es el padre ausente. Es el encuentro de los desencuentros.

Si negamos la influencia de lo expuesto en las redes virtuales, podemos del mismo modo resultar ciegos para las secretas construcciones de nuestros pacientes. Todos sabemos lo frecuente que es que un mismo texto se preste a interpretaciones muy diferentes, a connotaciones de persecución o idealización. Pero los pacientes son más susceptibles frente a las interpretaciones extremas, puesto que tienden a estar en una condición más regresiva. Ello no es bueno ni malo, sino

que tenemos que estar atentos y trabajar sus diferentes derivaciones. Hace pocos meses, escribí una crónica en la que describía vivencias y actitudes de dos mujeres –Olga y María– frente a los acontecimientos del país durante los últimos 50 años, período que abarcaba “sus vidas”. Ellas presentaban un comportamiento opuesto para diversas situaciones. La crónica termina con el dato de que no existían Olga y María, sino Olga María.

Dos pacientes leyeron el texto. La primera, una paciente en análisis que sistemáticamente intentaba extender el tiempo/espacio de su análisis más allá del encuadre, como si fuera posible tener un analista disponible 24 horas al día. Una hora, la de su análisis, y las demás buscadas en variadas formas de contacto, además del seguimiento acerca de todo lo que era producido por mí y estaba disponible en las redes sociales. Al leer el texto se dio cuenta de la disociación que existía entre “Olga” y “María”, que hasta entonces habían estado aisladas dentro de ella, incomunicables. El insight de la disociación existente le dio vitalidad a aquel momento de su análisis. La paciente real y la virtual fueron presentadas, lo soñado/fantaseado en las redes tuvo que ser contado en su tiempo real de análisis.

Otra paciente, que está en acompañamiento psicoterapéutico, también leyó el texto, y lo hizo en forma autorreferencial, de modo que su regresión se acercó al delirio. Se sintió acusada de deshonestidad intelectual, empezó a escribirme compulsivamente, no durmió durante el fin de semana y llegó con un alto grado de desorganización a su primera sesión semanal.

Quizás estos casos pueden ejemplificar también el uso que los analistas pueden hacer de las computadoras y sus pantallas. Una posibilidad es integrarlas al encuadre habitual, prestándoles la textura, el olor y el calor del encuadre interno que, por cierto, es bastante más que el espacio físico y el tiempo, tal como sucedió al atender la llamada suicida de Dora. Sin embargo, la paciente de la viñeta anterior, así como el paciente Serguei, también ejemplifica cómo esta transformación no siempre es fácil o posible. En esos casos, lo virtual se concretiza como real, bloqueando la capacidad de simbolizar.

La excepción que confirma la regla

Hace algunos meses, una colega médica me preguntó si atendería por Skype a su hermano. Él estaba en funciones diplomáticas en Cochinchina y no estaba bien, pero no quería tratarse en aquel lugar y quería hablar en su lengua materna. Le comenté que había atendido algunas veces así, pero se trataba de personas con las que ya había trabajado en un encuadre normal. De todos modos, dada la excepcionalidad del caso, acepté hablar con su hermano. Creo que esta situación es excepcional, así como otras tantas también lo son.

Conclusión

El tránsito, la violencia, las corridas, las cuestiones financieras, la necesidad de viajes constantes, la velocidad de las transformaciones... forman parte de los tiempos actuales. Son interferencias en la cons-

trucción de condiciones adecuadas para un trabajo analítico. Es triste que muchas veces no se logre viabilizar un análisis en condiciones suficientemente buenas, pero lamentable o felizmente, aunque estas improvisaciones no traigan los mismos resultados, tampoco debemos aceptarlas como coartadas para no enfrentar un proceso analítico.

Al mismo tiempo, nosotros, analistas, no podemos ignorar que no sabemos de la subjetividad de los nativos de la revolución cibernética ni tampoco de su impacto en la mente de los demás. Giovannetti (2011) presenta un interesante caso de análisis, predominantemente vía Skype, de uno de esos jóvenes nativos, una especie de migrante cibernético. En el artículo afirma que la carta de nacimiento de todo psicoanalista data del encuentro entre Freud y Dora pero que, habiendo ganado adeptos en el recorrido, ninguna fecha debe ser considerada como definitiva, puesto que ello impediría la escucha viva de los que llegan hoy en día a cada analista. Finaliza diciendo que no sabe si lograremos responder a las nuevas preguntas planteadas por la contemporaneidad, pero que sabe que ni siquiera lograríamos pensarlas si nos aferráramos melancólicamente a las cristalizaciones de nuestra práctica psicoanalítica. Sí, por cierto, debemos seguir buscando la ampliación de los espacios (in)existentes para ejercer mejor nuestra función (im)posible, que es analizar.

En este trabajo presento un particular sobrevuelo por mi memoria –amplio espectro: de vida, clínica, estudio/formación, vínculos–, pero, también, tiempo de tantos cambios personales, de vida y, obviamente, de un mundo que se transforma a velocidades jamás vistas. En este período, así como en cualquier otro, lo pasado y lo futuro, lo real y lo virtual, lo local y lo ubicuo, lo fáctico y lo fantaseado necesitarán ser constantemente analizados. Finalmente, los analistas de todas las épocas seguirán teniendo que trabajar con y bajo las leyes de un inconsciente atemporal.

Resumen

En este trabajo el autor hace un rápido recorrido por manifestaciones/impacto de las nuevas tecnologías en la vida de las personas, sus vínculos y, en consecuencia, las relaciones analíticas y psicoterapéuticas. Recorre varios ejemplos, que van de las relaciones cotidianas a la invasión del encuadre, de los beneficios a los problemas, del reclamo a la atracción que los usos de las nuevas tecnologías suponen para los tratamientos analíticos. Del mismo modo, contextualizaciones históricas y paralelismos con los orígenes del psicoanálisis son utilizados para pensar los supuestos avances, retrocesos, distorsiones y desarrollos que los nuevos tiempos nos imponen.

Descriptor: *Adaptación a la realidad, Cartas, Internet, Tecnología.* **Candidato a descriptor:** *Psicoanálisis aplicado.*

Abstract

This article allows a glimpse into the manifestations/impact of the new technologies over people's life, their relationships and, consequently, their analytic and psychoanalytic relationships. The author presents

different extreme situations which range from everyday relationships to the invasion of the setting; from the benefits to the problems of their use; and from the pretension to the deception that the use of the new technologies brings into the psychoanalytic treatment. Likewise, historical contextualization and parallels to the early days of psychoanalysis are also used to help thinking about the alleged advances, setbacks, distortions and developments imposed by these new times.

Keywords: *Adaptation to reality, Letters, Technology.* **Candidate keyword:** *Applied psychoanalysis.*

Referencias

- Bernardi, R. (2009). ¿Qué metapsicología necesitamos? Vigencia de J. Bleger. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 108, 223-248.
- Bleger, J. (1969). Teoría y práctica en psicoanálisis: La praxis psicoanalítica. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 11(3-4), 287-303.
- Bleger, L. (2002). *Freud: O lado oculto do visionário*. San Pablo: Manole. (Trabajo original publicado en 2000).
- Brown, C. (2014). *Um por Um: 101 encontro extraordinários*. San Pablo: Três Estrelas.
- Freud, S. (1980a). Estudios sobre a histeria. En J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 2). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1893).
- Freud, S. (1980b). Linhas de progresso na terapêutica analítica. En J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 17). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1919 [1918]).
- Freud, S. (1980c). Análise terminável e interminável. En J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 23). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1937).
- Gay, P. (1999). *Uma vida para nosso tempo*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1988).
- Giovannetti, M. F. (2011). Sobre migrações e transferências. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(2), 95-104.
- Goldfajn, D. S. (2011). E-setting: um dia ordinário no consultório de um psicanalista. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(3), 61-68.
- Gordon, A. R., Cabral, L. A., Susemihl, E. V. K., Nery, C. G., Lima de, C. B., Schwartz, L. S. et al. (2014). Realidade virtual e setting: De costas para o Futuro? *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(1), 93-104.
- Jones, E. (1981). *Vida e obra de Sigmund Freud* (vol. 1). San Pablo: Zahar. (Trabajo original publicado en 1953).
- Kundera, M. (1983). *A insustentável leveza do ser*. Río de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabajo original publicado en 1979).
- Menninger, K. (1970). *Eros e tanatos: Homem contra si mesmo*. San Pablo: Ibrasa.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1997).
- Sousa, P. L. R., Francisco, B. S. S. y Meurer, J. L. (1993). Psychoanalyzing (in) the Interior: Difficulties of the analytical listening when the process takes place in small communities. En M. Lemlij (ed.), *Psychoanalysis in Latin America* (pp. 249-270). Lima: Fepal.
- Winnicott, D.W. (1982). *A Criança e seu mundo*. San Pablo: LTC. (Trabajo original publicado en 1964).
- Zimerman, D. E. (2001). *Vocabulário contemporâneo de Psicanálise*. Puerto Alegre: Artmed.



El Extranjero

Raquel Garzón*

Diarios, escribir la intimidad

Íntimo es ya, por su etimología, superlativo.
María Moliner, *Diccionario de uso del español*

Mi madre quemó sus diarios el día en que nació. O al menos eso cuenta la leyenda familiar. Nunca dio mayores explicaciones sobre ese gesto decisivo, salvo que con él, o, mejor, con mi llegada al mundo —la de la primera de sus cuatro hijos—, se inauguraba una época distinta de la tristeza que decía haber testimoniado en esos escritos, solo suyos por más de un cuarto de siglo.

Por qué decidió negar esa parte de su vida (el antes, el pasado, lo que no nos incluía a mis hermanos y a mí) y a la vez contármelo, qué sintió al hacerlo y qué de lo suyo le entregó al fuego en ese instante son algunas de las preguntas que ella decidió no responder y que forman parte de los secretos que aún quiere sostener. Un retazo de su intimidad.

Juego con esa escena que me acompaña desde el comienzo de mi vida. La evoco para retomar el hilo de lo que significa para mí y caigo en la cuenta de que la escritura está asociada desde siempre con la letra manuscrita y lo más personal de cada uno.

Eso, lo íntimo, es escribir (¿qué es vivir sino escribirse?). Un diario, en este caso. Llevar una bitácora vital que nos permita dejar testimonio a otros que quieran saber de nosotros o releernos (¿revivir?) alguna vez tal como fuimos o creímos ser entonces, cuando pusimos por escrito lo que importa junto al ruido de los días. En ocasiones son apenas pensamientos mínimos, ocurrencias fragmentarias y estelas de recuerdos los que nos dicen de este modo. Al volver a ellos, como las mareas, recuperamos algo de la tierra propia.

Abrir las palabras, darlas vuelta como bolsillos y conocer su origen, sus costuras, es una afición que me llegó con la alfabetización. Devoro diccionarios. Pero no los oficiales (mil perdones a la RAE), sino aquellos que, más informales, trama la gente cuando tutea a su idioma. Mi favorito es el de María Moliner, el *Diccionario de uso*

* Abogada. Periodista.



del español (1966) que le publicó Gredos (fue el escritor Dámaso Alonso, admirador de su trabajo, quien acercó a la intelectual republicana a la editorial). Moliner dedicó quince años de su vida a componerlo. Define allí:

* intimidad: cualidad de íntimo.

* íntimo-a: se aplica a lo más “interior” de cualquier cosa. Se emplea mucho con “lo”: “En lo íntimo de su alma”; y muchas veces, aunque íntimo es ya, por su etimología, superlativo se le adjunta “más”.

El libro que me acerca estos sentidos es también personalísimo: fue el regalo en extremo simbólico (para una poeta, palabras) que escogieron amigos y colegas (¿íntimos?) cuando me recibí de abogada. “Aquí están, estos son, los padres del María Moliner...”, dice la tarjeta que lista una veintena de nombres de los cuales apenas cinco perseveran hoy en la redacción del diario en el cual nos conocimos. El libro sigue acompañándome, sin embargo. Y el recuerdo de cada uno de ellos, a su modo, indeleble.

Una lectura siempre trae otra: recuerdo la nota al pie de otro libro magnífico. Los yaganes de la Patagonia tenían por lo menos cinco palabras para nombrar la nieve, cuenta E. Lucas Bridges en *El último confín de la Tierra* (1948/2008). Más todavía, para hablar de la playa, según su ubicación en relación con el hablante. Para nombrar lazos de familia, las relaciones en el seno de un clan, existían unos 50 vocablos distintos, tan precisos, destaca el autor, “que en idioma inglés se necesitaría toda una frase para explicarlos” (p. 29). Una baraja de elocuencia para nombrar esa porción de intimidad.

Pocos oficios más reservados que el de la escritura. Trabajar a solas, escribiendo a mano en un cuaderno (como lo hacen, entre otros autores argentinos, Martín Kohan y César Aira) o tecleando ideas ante una máquina de escribir (la ya mítica Olympia de Paul Auster) o frente a una pantalla de computadora que, a pesar de sus infinitas posibilidades, no ha cambiado el ritmo de la tarea: seguimos descifrando letra a letra. Leer lo escrito una y mil veces, buscando su cadencia, corregirlo hasta que diga lo que queremos hacerles decir a las palabras es una tarea artesanal.

Tal reserva se redobla, pues nuestro uso del lenguaje da lugar a otro pliegue de la noción de intimidad. De todas las palabras posibles, escogemos solo algunas, descartando el resto, y las entonamos con una música singularísima. Un escritor es su lenguaje, su modo de decir. Esa es una marca tan personal como la de las huellas digitales o la cadencia de la propia voz. Son justamente esos *patrones imprecisos* (las oscilaciones de la letra manuscrita, las inflexiones de las voces, los múltiples paisajes de los rostros) los que ponen en problemas a las máquinas; apunta el filósofo español José Antonio Marina: la inteligencia artificial no puede distinguir cosas que los seres humanos diferenciamos sin problemas. Lo ininteligible para las máquinas –pienso– es el inconsciente, eso que nos permite escribir y reescribirnos, eso que nos hace humanos y se expresa, más allá de la matemática, en oscilaciones y acertijos.

Los escritores de ficción están acostumbrados a desdoblarse en otros. Crean personajes que abrevan en la realidad sin atarse a ella (aunque la autoficción, género bautizado en 1977 pero que se ha afianzado durante los últimos 15 años, va más allá: ficcionaliza identificando los roles de autor, narrador y protagonista). En ocasiones, sin embargo, una entrevista –género crucial en el periodismo– contribuye a acercarse a la mirada del autor sobre cuestiones que enlazan su oficio con su vida cotidiana.

En julio de 2000, entrevisté a Andrés Rivera¹ para el suplemento *Cultura y Nación* de *Clarín* (Garzón, 9 de julio de 2000), a propósito de su libro *Tierra de exilio* (Rivera, 2000), en el cual el escritor –Premio Nacional de Literatura 1992 por el magnífico *La revolución es un sueño eterno*– reconoce una fuerte carga autobiográfica. Sin pretenderlo, el diálogo derivó hacia su idea del amor, el sentimiento que quizá más asociamos con la intimidad.

–*El abuso y la opresión marcan su obra. ¿No cree en un relato sin violencia?*
–¿Conoce una relación que no tenga violencia? La política es violenta. El sexo es violento. Eso que llaman amor, que no sé bien qué quiere decir, también es violento.

–*¿Y por qué es violento el amor?*

–Porque allí uno se desnuda. Y la civilización occidental tiene ciertos tabús: la desnudez es uno de ellos.

–*¿Hablamos de usted?*

–Bueno, si hablamos de mí... el amor es una suma de afinidades. A esta edad, en primer lugar, una afinidad ideológica. Quiero reducirlo a su más concreta expresión: que a los dos nos guste el mismo plato de comida. A ella y a mí, lentejas, por ejemplo. Parece muy íntimo, ¿no? Pero abrir el diario, leer y sentir uno que está hablando con alguien que siempre puede enseñarle algo, aun en la diferencia. Y alguien a quien usted puede contarle lo que no contaría a nadie más. Aunque a mis años uno se cuida de contar ciertas cosas, porque respeta en el otro el peso de sus propios enigmas irresueltos y no quiere sumarle otros. (p. 4)

La sociabilidad surgida a partir del desarrollo de la Wide World Web en los 90 inauguró un modo de vida en red que reformateó paulatinamente nuestra idea de privacidad. De los blogs a los *reality shows*, lo privado fue cada vez más público, como analiza Paula Sibilía en *La intimidad como espectáculo* (2008).

La desnudez a la que alude Rivera como tabú de Occidente parece haber sido, si no superada, al menos reciclada ante prácticas sociales cada vez más extendidas, como la del tatuaje o los *photoblogs*, en los que frecuentemente las imágenes que se suben exhiben el propio cuerpo según nociones distintas de pudor de las que desplegaba el escritor en aquella charla.

La piel ya no se tapa, se ornamenta con tintas imborrables. Y se luce. Cambiamos de pelaje: en las grandes urbes, hoy el de tatuador es un oficio que goza del prestigio *chic* de los que definen cierto humor de época, como los *sommeliers* o los *community managers* (en algunos anteproyectos de rediseño de suplementos de prensa, incluso, los comentarios de series en *streaming* compiten como contenidos posibles con las columnas de tatuadores).

Persiste, sin embargo, la sutil complicidad del amor, intimidad que aún identificamos, en los términos de Rivera, con ese “alguien a quien usted puede contarle lo que no contaría a nadie más”.

Desde hace días me persigue esta idea: nada hay más íntimo que un rincón. El rincón de la casa que elegimos como propio. El rincón de los secretos. El pequeño lugar donde guardamos nuestros tesoros de infancia: una lata de galletitas, un hueco en el patio detrás del malvón, el cajón derecho del escritorio –¿ese donde

1. Buenos Aires, 1928.

mi papá escondía su barra de chocolate!—, un libro marcado en la biblioteca, que preserva los ahorros (mi abuela, acabo de recordar, ¡los guardaba bajo la tapa de su piano de medio concierto!).

Yo tenía un sillón para estar triste en la casa de mis padres. Siempre el mismo. Ese era mi rincón. Cuando algo me dolía, cuando necesitaba pensarlo a solas, me refugiaba allí, como si esa fragilidad no pudiera mostrarse ante otros. Años después de usarlo como escondite, descubrí en *Miss Mary*, la película de María Luisa Bemberg, una idea semejante: “el saloncito para llorar”, que aloja a la señora de la familia que contrata a la niñera del título.

Cuando mi hijo era pequeño, tanto que aún no hablaba, había inventado una ceremonia de cercanía preverbal. Teníamos entonces en el salón una alfombra peluda, de largos vellones color chocolate, y él gateaba hasta allí, le arrancaba un mechón y lo ofrendaba a quien quería halagar: regalaba pelusas, objetos que a esa edad lo fascinaban (como luego lo harían las motos y distinguir entre conductores que usaban o no casco).

Si alguien le gustaba mucho y quería mostrarse cercano, expresar una afinidad, sellar un momento compartido, le daba a su interlocutor una pelusa. Era su modo de tramar una alianza, de mostrar su simpatía, de ser íntimo sin saber aún el sentido.

Si para J. intimar era dar algo que le gustaba mucho, para C., mi niña, la intimidad toma otras formas: “Quiero volver a la panza”, me dice en ocasiones, “para ir con vos a todas partes”.

¿Por qué se escribe un diario? ¿Por qué empecé a escribir yo el mío, que nunca fue estricto (a veces pasan semanas sin una letra), y que, sin embargo, alimento a lo largo de los años cumpliendo siempre con el ritual de consignar la fecha del apunte? Vuelvo sobre esas entradas y encuentro pistas sobre mí. Poemas. Ideas (más acerca) de quién era yo en esos días. Bocetos de escritos que pueden ser ampliados.

Íntimo es el adjetivo que importa en los papeles privados. Es lo que salvaguarda que podamos tentar en esas páginas el juego de la sinceridad, apartarnos del mundo, dejar allí la piel antes del tatuaje —que representa lo más profundo de cada quien, como Valéry nos enseñó—, ser intensos y frágiles a la vez. Contemplar(nos). Tener miedo. Ilusionarnos. Ser triviales o elocuentes, eludiendo la mirada de los otros.

Tanto *Riesgos de la noche* (Garzón, 2001) como *Monstruos privados* (Garzón, 2006), mis últimos libros de poemas, son deudores de la libertad que da el “a solas” de los papeles privados. La mayoría de sus páginas surgió de apuntes nacidos en esa fragua, y parte de su apuesta consiste en traducir la intensidad decisiva de la corta distancia y las relaciones amorosas.

Son reflexiones poéticas que van del juego de seducción desplegado en un texto como “Oficio de voyeur”...

Te deseo, en fin, ya sin grilletas.
Acaricio los escudos de silencio
que vestí sobre la mesa.
Hago trampa (no lo cuentes):
Te espío y me divierto (no lo digas),
viéndote sonreír (no lo detengas),
turbado (¿no?).
(Garzón, 2001, p. 17)

...al aprendizaje del desapego que propone “Zen y después”:

Ah, la quietud de no desear.
Muere marzo y lo dejamos ir,
como a un extraño.
(Garzón, 2006, p. 91)

Pasando también por los estados intermedios que auspician la pasión y el encuentro decisivos en textos como “Naïve”:

Besarte
al pie de todos los faroles
de todas las esquinas
de todas las ciudades
en todos los idiomas
con besos de melón, naranja y lluvia
y luz de mediodía en la mirada

como si sólo muérdago
llevara nuestra sangre,

quisiera.
(Garzón, 2001, p. 25)

¿Es la poesía un género íntimo? ¿Lo que se nos cuenta es verdad? La respuesta a ambas preguntas es sí. A veces. Y con matices.

Presuponemos que el yo poético se solapa absolutamente con el autor de los versos y cuenta, casi en secreto, su verdad más profunda, y en ocasiones es cierto. Parece un género casi confesional. Pero otras veces no es así; se inventa, pues el poema no deja de ser literatura, una versión, la mirada de alguien sobre algo, una metáfora.

Famosa es la devoción poética de Alejandra Pizarnik por las lilas, y también la anécdota aquella sobre el rechazo que sintió cuando para uno de sus cumpleaños le regalaron un ramo, porque en realidad solo le gustaban al personaje poético que había creado.

Listo al vuelo los diarios de escritores que recuerdo: el de Kafka, el de Virginia Woolf, el de Pavese, el de Gombrowicz, el de Katherine Mansfield, el de Bioy Casares —que, editado por Daniel Martino, dio a luz *Borges*, apasionante relato de una amistad intelectual de cincuenta años—, el del peruano Julio Ramón Ribeyro —*La tentación del fracaso* (2003)—, los que empezó a publicar Abelardo Castillo en 2014...

Me detengo en dos que me conmovieron profundamente, motivados por una pérdida: el *Diario de duelo*, que el semiólogo Roland Barthes (2009/2011) escribió al morir su madre, entre octubre de 1977 y septiembre de 1979, y *Autorretrato con radiador*, de Christian Bobin (1997/2006), ante la muerte de su pareja.

Escribe Barthes:

24 de noviembre
Mi sorpresa —y por así decir, mi inquietud (mi malestar)— viene de que, a decir verdad, ésta no es una carencia (no puedo describir esto como una carencia, mi vida no está desorganizada), sino como una *herida*, algo que duele en el corazón del amor. (p. 76)

Y Bobin:

Miércoles 26 de junio

No estoy escribiendo un diario sino una novela. Sus personajes principales son la luz, el dolor, una brizna de hierba, la dicha y unos cuantos paquetes de tabaco negro. (p. 45)

Me reconozco en esos ecos, en la sensación de que pocas cosas son más íntimas que la pena. Los modos en que procesamos los desgarros, las pérdidas. Las formas que le damos a ese extinguirse (de un amor, de un ser, de una ilusión...). Cuando el amor se queda sin objeto, ¿qué pasa?; ¿cómo se remonta la desolación? No se cura uno de eso, se aproxima más o menos al sosiego, tras mucho trabajo interior.

Sé que busco en las páginas de esos libros parte del mismo impulso que me ayudó a procesar la muerte de mi padre. ¿Acaso escribo para saber qué se hace con el dolor?

Hay un doble juego en la idea de intimidad que el filósofo François Jullien pone pronto de manifiesto en su ensayo *Lo íntimo* (2016). En ella se asocian el retiro y el compartir, destaca el autor. Buscando intimidad, me alejo, me recluyo en un adentro que me aparta del mundo. Quiero saber quién soy y para qué, y esa indagación solo a mí me contiene. Y, sin embargo, el lenguaje marca otros sentidos igualmente decisivos, pues *intimar* con alguien (un amigo, una pareja) supone –casi paradójicamente– poner en común, participar, abrirse a otros, salir de la guarida personalísima.

Ese vaivén quizá nos lleve, aventura Jullien, a repensar lo que entendemos socialmente por interioridad:

¿No será que cuando más se ahonda, se profundiza lo interior, menos puede extenderse aparte y aislarse? [se pregunta]. [...] Diría incluso [se explaya el ensayista] que la finalidad de lo íntimo, si tuviera una, sería precisamente *hacer experimentar* lo inverso: que el otro es conciencia al unísono conmigo mismo, lo que entonces se aprehende, de manera inmediata y no por deducción, no *per analogiam*, en ese adentro compartido. (p. 28)

Ese tránsito entre lo más propio (la intimidad del diario) y el afuera, su publicación, reconoce apuestas creativas novedosas y muy recientes, por ejemplo, en el proyecto autobiográfico del escritor argentino Ricardo Piglia², quien comenzó a publicar en 2015 sus diarios novelados.

Ricardo Emilio Piglia Renzi empezó a escribir cuadernos privados siendo adolescente, en 1957, cuando su padre (peronista que pagó por serlo) salió de la cárcel, y la familia se mudó de Adrogué a Mar del Plata. Sus primeros cuentos, reunidos en *La invasión*, se publicaron en 1967. Allí comenzó a construir a Emilio Renzi, el personaje que lo acompañaría a lo largo de sus ficciones, al cual el escritor le entregó su segundo nombre y apellido.

Con los años, Piglia devino un clásico de la literatura en español y el diario que llevó por más de 60 años –algo así como un laboratorio de escritura en el que probaba ideas y al que volvía para buscar disparadores que enriquecieran su ficción– se convirtió en leyenda, fogueada por sus propias declaraciones, que daban cuenta de su convicción de que, de no haber empezado a escribirlo una tarde, jamás habría escrito otra cosa.

A comienzos de este siglo publicó ocasionalmente fragmentos del diario en distintos medios y comenzó a trabajar en su transcripción al jubilarse como profesor de literatura latinoamericana en Princeton. Ese proceso, a lo largo del cual Piglia fantaseaba con firmar los diarios como si fueran los de Renzi, fue testimoniado en *327 cuadernos*, un documental de Andrés Di Tella, cuyo plan original cambió la enfermedad, imponiéndole una urgencia que hasta entonces no tenía. En septiembre de 2013 se le diagnosticó a Piglia esclerosis lateral amiotrófica (ELA), una dolencia que, sin alterar las facultades intelectuales, afecta paulatinamente los músculos.

El autor ha logrado publicar ya, gracias a Luisa, la asistente que lo ayuda desde que no puede transcribir por sí solo los textos, dos de los tres volúmenes que integran *Los diarios de Emilio Renzi* (Piglia, 2015, 2016). Además de una obra excepcional, cuyo tema es la educación sentimental de un intelectual (“¿Cómo se convierte uno en escritor...?”, se pregunta el narrador a poco de empezar el primer tomo), estos libros prueban hasta qué punto el *yo* de un diario íntimo puede convertirse en *nosotros* y conmover a sus lectores, poniendo en común ilusiones, convicciones, aflicciones (los ingresos magros y la preocupación por los medios de subsistencia ocupan miles de entradas de los cuadernos) que pintan toda una época personal, pero también socio-política. ¿Tal vez, ese *adentro compartido* que postula Jullien al reflexionar sobre los sentidos de lo íntimo?

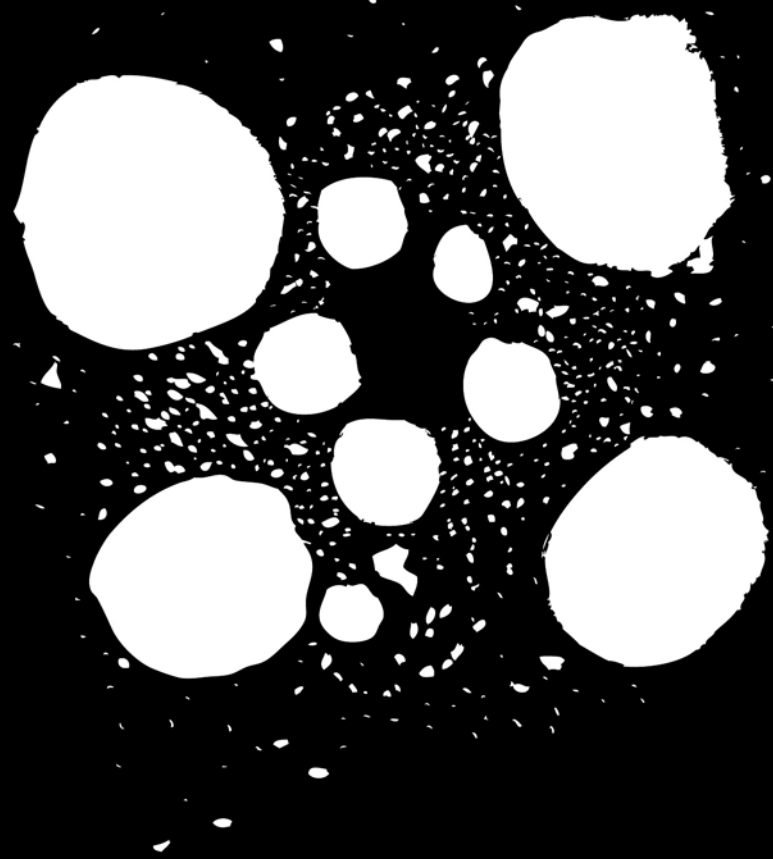
Lo que define mi vida es un paisaje de poquísimas sonrisas indispensables, que valen todos los veranos. Sobre eso escribo, y mi único credo es mantenerlas ardiendo, tratar de sanar lo que las empaña. Apunto como quien necesita no olvidar:

Y donde duele
y donde duele,
alegría.

Referencias

- Barthes, R. (2011). *Diario de duelo*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 2009).
- Bobin, C. (2006). *Autorretrato con radiador*. Madrid: Árdora. (Trabajo original publicado en 1997).
- Bridges, E. L. (2008). *El último confín de la Tierra*. Buenos Aires: Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1948).
- Garzón, R. (9 de julio de 2000). La dignidad de la derrota: Entrevista con Andrés Rivera. *Cultura y Nación, Clarín*, 3-4.
- Garzón, R. (2001). *Riesgos de la noche*. Córdoba: Alción.
- Garzón, R. (2006). *Monstruos privados*. Córdoba: Alción.
- Grinschpun, A. (productora) y Di Tella, A. (director). (2015). *327 cuadernos* [documental]. Argentina: Gema Films.
- Jullien, F. (2016). *Lo íntimo*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- María Moliner, el *Diccionario de uso del español* que le publicó Gredos.
- Moliner, M. (1966). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Piglia, R. (1967). *La invasión*. Buenos Aires: J. Álvarez.
- Piglia, R. (2015). *Los diarios de Emilio Renzi: Años de formación*. Barcelona: Anagrama.
- Piglia, R. (2016). *Los diarios de Emilio Renzi: Los años felices*. Barcelona: Anagrama.
- Ribeyro, J. R. (2003). *La tentación del fracaso*. Barcelona: Seix Barral.
- Rivera, A. (2000). *Tierra de exilio*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2. Adrogué, 1940.



Vórtice:
final de análisis



Lúcia Palazzo*

El tiempo del deseo y la imposibilidad del fin

Eterno es todo aquello que dura una fracción de segundo, pero con tanta intensidad que se petrifica y ninguna fuerza jamás lo rescata...

Carlos Drummond de Andrade

Invertir la lógica inicial planificada es una interrogante sobre qué finales posibles nos esperan al concluir un análisis. ¿Qué caminos recorrer y por cuánto tiempo?

Calibán es una construcción de muchos psicoanalistas, pensadores, estudiosos de diversos campos del saber y artistas de América Latina, y justamente es esa pluralidad la que hace aflorar la creatividad de cada participante. El tema central sobre la intimidad nos acercó a la cuestión clínica fundamental de cómo fabricamos lo humano en cada uno de nosotros. A partir de lo anterior, se muestra el entendimiento de

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Río de Janeiro.

los analistas sobre la construcción de subjetividad en la cultura, en las sociedades y en el contexto histórico actual, puesto que el humano no es una entidad fija, sino más bien una expresión creativa de la plasticidad inconsciente a partir de la relación de alteridad.

Haciendo uso de este conjunto de voces diferentes, el debate de *Vórtice* en este número se centra en el *final del análisis*, sección de intercambio entre analistas como tema de la práctica clínica. Los autores invitados abren una serie de posibilidades y finales a partir de cada referencia teórica, experiencia personal y práctica clínica. Lo que se hace evidente es que históricamente avanzamos en la comprensión acerca de lo que sucede entre la pareja analítica, la función del lugar del analista, las vicisitudes de la transferencia, las razones inconscientes que ocasionan la ruptura de la relación y la incorporación del proceso analítico en el psiquismo de cada quien que se someta al autoanálisis en su condición interminable.

Freud escribió su *Análisis terminable e interminable* (1937/1975) en un contexto bastante adverso debido al cáncer que padecía y a la barbarie de la guerra, condiciones que le confirieron un espíritu sombrío. El autor nos deja entonces un testimonio personal y clínico de los límites y las imposibilidades que la realidad psíquica y la realidad externa imponen. Así, coloca el callejón sin salida de la castración como orientador del final del análisis.

Joel Birman (Ferenczi y Birman, 1988) señala que algunos analistas de esta época promovieron un desplazamiento temático:

Efectivamente, el debate sobre el fin y la interminabilidad del análisis se substituye de manera evidente por la **discusión sobre la curación**, sus mecanismos y criterios. Esta transformación parece indicar un cambio crucial en la problemática del psicoanálisis, ya que revela de modo insofismable la reestructuración del objetivo y de su ética.

De esa manera, el modelo de curación de la medicina occidental, la medicalización del síntoma y el intento de reducir el tiempo de los análisis estaban en sintonía con el estilo de vida pragmático americano, tomando en cuenta la introducción, en aquel momento, del

psicoanálisis en los Estados Unidos. Así, las inquietudes de Freud en cuanto al trabajo silencioso sobre la pulsión de muerte, que anulaban el trabajo analítico, continuaron de manera paralela junto con sus preocupaciones en relación con las delimitaciones del campo psicoanalítico en el contexto científico de la época. Esto lo llevó a cabo siempre dando valor al descubrimiento del inconsciente y priorizando la búsqueda de sentidos en la singularidad de cada narrativa personal, en contraposición a la producción en masa de significados.

Sin duda hay actualizaciones sobre todas las cuestiones mencionadas que trascienden el espacio de esta nota central y que necesitan de un mayor alcance, como por ejemplo: el tiempo de duración de un análisis, lo que se afirma con respecto al oficio del psicoanalista, el crecimiento personal en función del proceso analítico, cuál es el lugar del otro en la pareja analítica o quién puede decidir sobre el fin del análisis o sobre quién necesita un análisis, principalmente dentro de los institutos de enseñanza.

En 1927, Ferenczi presentó el trabajo *El problema del fin del análisis* en el 10 Congreso Internacional de Psicoanálisis en Innsbruck. En dicha ocasión, enumeró diversos problemas que la práctica clínica evidenció. Entre estos la tendencia a la mentira en el caso de la neurosis, es decir, postula que el final del análisis estaría asociado a la capacidad de renunciar al placer de la fantasmaticización inconsciente. La asociación libre sería alcanzada solo en el acto de conclusión del análisis. Ferenczi enfatiza el manejo del analista y la paciencia necesaria para que el proceso se desarrolle. Además de esto, se expone sobre las diferencias entre el paciente masculino y el femenino al lidiar con las posibilidades de renuncia en función de la superación de la angustia de castración. Actualmente, dichas ideas también nos hacen reflexionar sobre las cuestiones de género, poliamor y diversidad sexual que se expresan en la clínica contemporánea. El autor también alerta sobre la transformación de los síntomas antes del fin del análisis, y es así que afirma:

El análisis se terminó verdaderamente cuando no se da de alta ni por parte del analista ni por parte del paciente; por ende el análisis debe, por así decir, morir por agotamiento,



el médico debe ser el más desconfiado de ambos y debe sospechar que el paciente quiera salvar alguna cosa de su neurosis cuando expresa la voluntad de retirarse. Un paciente realmente curado se desvincula del análisis lentamente pero de modo seguro; por lo que, mientras el paciente quiera venir, aún hay lugar para el análisis. (Ferenczi y Birman, 1988, p. 16)

En esta línea histórica, las reflexiones de Jorge Kantor abren la sección con un importante estudio sobre los criterios para finalizar un análisis dentro del movimiento psicoanalítico. Antonio Sapienza afirma que el análisis completo es un mito y que preservar el cuidado analítico en favor del respeto por el individuo y su crecimiento mental lo diferenciará del modelo médico de “curación”. Por su lado, Luciane Falcão se adentra en el análisis de niños y el proceso de alta.

Invitamos también a un grupo de candidatos en formación psicoanalítica de los institutos de enseñanza de diversas sociedades psicoanalíticas de América Latina, en diferentes períodos de formación, para que redactaran un texto en conjunto. ¡El desafío fue aceptado por Fernanda Grageda, Daniel Kantor, Monique Assis, Abigail Betbedé, Eduardo Méndez, Luciana Ferraz y Gabriela Reyes! El debate entre ellos no fue sencillo, desde el punto de vista

de la distancia y las múltiples experiencias. Sin embargo, resultó enriquecedor para el conocimiento de realidades institucionales diversas y el contraste de las diferencias de pensamiento. Dicho trabajo fue presentado con intrépidas reflexiones sobre la formación psicoanalítica.

Henrique Honigsztein desarrolla sus ideas a partir de un sueño de una paciente que está en el final de su análisis. Así, contraponen un final y un inicio de un ser que se va construyendo durante el proceso en el cual el paciente se siente acompañado. Las analizadas Adriana Lira Ramírez, María Cristina Espinosa Rivas y Vicenta Ramírez escribieron en conjunto sobre la fuerza de pulsión que produce un ser en el proceso analítico y la capacidad de lidiar con las diferencias, que serían las principales condiciones de conclusión. Las autoras además abordan caminos para el posible final según diversas teorías.

Howard Levine rompe con la lógica tradicional que versa sobre tratamientos que se aplican mejor a pacientes cuyas dificultades giran en torno a un funcionamiento neurótico y trae a colación tratamientos con pacientes cuyos problemas reflejan “estados no-representados”. Levine invita a desafiar tanto los casos límite en la contemporaneidad como al avance de la teoría y técnica psicoanalíticas.

Susana García discute sobre la transferen-

cia, el trabajo de resignificación y simbolización con rumbo a nuevas formas de subjetivación. Oscar A. Paulucci, por otro lado, trabaja con los obstáculos inherentes a la práctica psicoanalítica, la resistencia del analista y la estructuración del deseo como puntos clave.

La cuestión que subyace en los textos sobre el tema del final del análisis se enfoca en el acto psicoanalítico y cómo podremos auxiliar al paciente a enfrentar sus callejones sin salidas y su sufrimiento en el largo camino que debe transitar desde el lugar donde es prisionero de la sumisión al deseo ajeno para ir en dirección al deseo asumido en su subjetividad y, en última instancia, acceder al orden simbólico de la existencia. El acto psicoanalítico es un acto político en la esencia de la escena analítica forjada en la relación inconsciente entre los dos participantes. La función de corte simbólico determina el pasaje de la omnipotencia narcisista al deseo en el tiempo y en el espacio analíticos. Birman (Ferenczi y Birman, 1988) aborda muy bien las dos caras relacionadas con el tiempo:

De esta manera, no existe contradicción lógica entre los registros de lo interminable y de la finitud psicoanalítica, siempre que subrayemos de manera enfática que el ingreso al orden simbólico y la incisión de la angustia de castración equivalen a la regulación psíquica por parte de la figura paterna y a la castración de la madre fálica, definiendo, entonces, la interminabilidad de la existencia del sujeto en el orden simbólico. (p. 42)

Vivimos tiempos de turbulencia clínica, ya sea por la vía de la clínica del vacío, del desafío de los casos límite, o por la vía de la transmisión del saber psicoanalítico que nos pide respuestas para urgencias clínicas y sociales. La voz de los analistas se hace necesaria de modo contundente al enfrentar el crecimiento de la barbarie con el vaciado afectivo en las relaciones. Realidad psíquica y realidad material caminan juntas, matizadas por la irrupción pulsional, circunstancia desestabilizadora, de ser excesiva, que exige capacidad simbólica

constante para lidiar con el desamparo original en el que nos sumergimos.

Para concluir, recojo la recomendación de Freud (1937/1975):

Por último, no se olvide que el vínculo analítico se funda en el amor por la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva, y excluye toda ilusión y todo engaño. (p. 249)¹

Es así como presentamos la riqueza de experiencias contadas y vividas por los autores desde el nacimiento del psicoanálisis. En cada época, en cada cultura, un final que se desdobra en cada sujeto que emerge del proceso analítico.

No hay despedidas, pero sí finales y reinicios.

Y al inmenso e imposible océano enseñan estas Quinas, que aquí ves,
que el mar con fin será griego o romano:
el mar sin fin es portugués.
Fernando Pessoa

Referencias

- Birman, J., Kupermann, D., Leal Cunha, E. y Fulgencio, L. (org.). (2014). *A fabricação do humano: Psicanálise, subjetivação e cultura*. San Pablo: Zagodoni.
- Ferenczi, S. y Birman, J. (1988). *Análise com ou sem fim?* Rio de Janeiro: Campus.
- Freud, S. (1975). Análise terminável e interminável. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1937).

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como el número de página, corresponde a Freud, S. (1991). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).

Jorge Kantor*

Crerios para la finalización del tratamiento psicoanalítico

El miércoles 2 de marzo de 1949, la Sociedad Psicoanalítica Británica (BPS) realizó un simposio dedicado al tema de la finalización del tratamiento psicoanalítico. En él se leyeron cuatro textos breves (de dos a cuatro páginas) escritos por Michael Balint, Harold Bridger, Willie Hoffer y Melanie Klein. Un mes después, John Rickman presentó en la BPS su contribución a la discusión (también de dos páginas). Esta es, probablemente, una de las primeras discusiones institucionales sobre los criterios para la finalización de los tratamientos psicoanalíticos.

El enfoque de Melanie Klein (1950) es actualmente bastante conocido. Ella sugiere que habría que interrelacionar los criterios clásicos (se refiere a la sexualidad heterosexual, a las relaciones de objeto y a la capacidad de amar y trabajar) con un criterio que es su aporte original: cada paso, en el progreso del análisis, está vinculado a la disminución de las ansiedades persecutorias y depresivas. Klein sostiene que al analizar la transferencia positiva y la transferencia negativa disminuyen las ansiedades persecutorias y depresivas, y la persona en análisis se vuelve cada vez más capaz de sintetizar los aspectos contrastantes de los objetos primarios y de sus sentimientos hacia ellos, con lo que establece una actitud más realista y segura en relación con su mundo interno y externo. Entonces puede afrontar con más éxito los sentimientos de pérdida causados por la finalización del análisis y la parte del trabajo de duelo que debe llevar a cabo por sí misma después del final del análisis.

Balint (1950) también aguarda un progreso gradual, en el que la persona en análisis mostraría un desarrollo paulatino de su capacidad de establecer vínculos benignos, y alcanzaría “un compromiso aceptable entre sus propias demandas y las de sus objetos” (p. 197). El tratamiento psicoanalítico debe sortear a los monstruos Escila y Caribdis de la psique de la persona en análisis, de modo tal que le facilite la posibilidad de un “nuevo comienzo” que permita su desarrollo hasta alcanzar la genitalidad.

En mi opinión, tanto la posición de Balint como la de Klein son características de una

perspectiva sobre el desarrollo del proceso analítico que he denominado “lamarckiana”, en el sentido de que la finalización de un psicoanálisis estaría determinada por la evolución de la persona en análisis en una dirección determinada:

Dependiendo de la escuela, se espera que un paciente progrese en dirección a la *genitalidad*, o que evolucione hacia la *posición depresiva*; que acceda al *orden simbólico* y así sucesivamente. El futuro *lamarckiano* es un diagrama que irá armándose de un modo progresivo durante el tratamiento. En cierto sentido, el analista *lamarckiano* sabe hacia dónde se dirige la mente del paciente, aunque no sepa exactamente cómo es que va a llegar allá. (Kantor, 1993, p. 216).

Los otros dos trabajos, el de Bridger y el de Hoffer, enfocan el tema desde una perspectiva transferencial: los criterios que proponen no se centran tanto en lo que cabría esperar –según la teoría particular del analista– del desarrollo psicosexual o de un *self* saludable, sino que priorizan una cierta idea de cómo debería evolucionar la relación transferencial en el proceso.

Bridger (1950) considera que el analista debe intuir “el momento óptimo” en que conviene que se produzca la terminación en el proceso psicoanalítico. Sugiere que las experiencias de separación y las interrupciones de corto plazo (fines de semana, vacaciones) que se producen a lo largo del análisis deberían ser un criterio primario para evaluar el momento correcto de la finalización de un tratamiento psicoanalítico.

Por su parte, Hoffer plantea el problema del destino de la neurosis de transferencia. Considera que los criterios han cambiado respecto a aquellos que se usaban en psicoanálisis hasta 1949. Esto es:

Antes se pensaba que la neurosis de transferencia se disolvía durante el tratamiento (a través de la interpretación y el *working through*) y que eso llevaba a la terminación del tratamiento [que se daría de un modo natural]. “La llama”, se pensaba, “moría por falta de combustible”. Ahora asumimos que esto casi nunca ocurre. La transferencia no es una manifestación reactiva, sino una manifestación activa; no es creada por la realidad, sino por la presión espontánea

del Ello. (Hoffer, 1950, p. 195).

Hoffer propone tres criterios para la finalización: el grado de conciencia de los procesos mentales inconscientes que muestra la persona en análisis, su adquisición del arte de la interpretación y, por último –aunque no menos importante–, su capacidad de elaborar los aspectos de la situación transferencial marcados por la compulsión de repetición.

Un mes después de estas cuatro presentaciones, John Rickman (1950) leyó su texto. En él propone “un tipo de código”, un criterio fundamental que denomina “la irreversibilidad”. Describe así la culminación de un proceso que ha evolucionado en dirección a una integración de la personalidad cada vez mayor, de tal suerte que, incluso sin ayuda analítica adicional, no cabría esperar un proceso de regresión cuando cese el tratamiento.

La irreversibilidad sería un criterio técnico independiente de los criterios derivados de concepciones teóricas distintas. Por lo tanto, se aplicaría a toda consideración respecto a la finalización del tratamiento.

Resalto la inteligente inclusión del concepto de irreversibilidad, tal como lo hace Horacio Etchegoyen (1986) en su libro fundamental sobre la técnica psicoanalítica, al calificar de “breve y lúcida” (p. 577) la propuesta de Rickman.

Al igual que Bridger, Rickman considera que la interrupción del proceso que se da los fines de semana y en vacaciones, al poner en evidencia fantasías de tipo transferencial, puede ser de utilidad para que el analista evalúe si la persona en análisis ha alcanzado puntos de irreversibilidad en criterios que ambos consideren importantes, como, por ejemplo, la tolerancia a la separación. Podría ser que, a pesar de los conflictos en la vida de la persona en análisis, esta pueda hacerse una imagen (representación) del fin de semana del analista en términos positivos o neutrales.

En el artículo mencionado más arriba (Kantor, 1993) proponía una concepción “darwiniana” del proceso psicoanalítico, como contraste con la lamarckiana. A diferencia de esta última, la perspectiva darwiniana se caracteriza por el analista que no sabe con anticipación hacia dónde se dirige el aparato psíquico de la persona en análisis: “Durante el

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

proceso habrá de construirse aquello que sea lo que tenga sentido, encaje, entre ambas mentes, permitiendo eventualmente un cambio psíquico. Tal encaje no aguarda una secuencia programada ni se encuentra pre-empacado” (Kantor, 1993, p. 217).

Es una posición darwiniana en la medida en que la persona en análisis y su analista adquieran durante el proceso la condición discrecional de la evolución.

En síntesis, aunque valoro la propuesta de Rickman del “punto de irreversibilidad”, pienso que este debe ser aplicado a criterios específicos y diferentes, discernidos en cada proceso psicoanalítico, los que se desprenderán del proceso mismo, y que comprometan a ambos participantes.

Referencias

- Balint, M. (1950). On the termination of analysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 196-199.
- Bridger, H. (1950). Criteria for the termination of analysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 202-203.
- Etchegoyen, H. (1986). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hoffer, W. (1950). Three psychological criteria for the termination of treatment. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 194-195.
- Kantor, J. (1993). La noción de futuro en el tratamiento psicoanalítico: tres perspectivas clínicas. En Lemlij, M. (Ed.), *De la escucha a la interpretación en el Perú de hoy* (pp. 213-218). Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- Klein, M. (1950). On the criteria for the termination of an analysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 204-204.
- Rickman, J. (1950). On the criteria for the termination of an analysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 200-201.

Howard B. Levine*

Terminación: ¿una nueva perspectiva?

Es especialmente oportuno que una edición de *Calibán* dedicada al tema “intimidad” también contenga una sección Vórtice sobre fin de análisis. *Intimidad* sugiere una relación entre dos objetos o entre partes de sí mismo. *Terminación* –al menos en el sentido clásico– connota separación, pérdida y proceso de duelo; retirada de la libido del objeto de amor; retirada hacia el yo, aceptación de la realidad y sus límites y, en condiciones favorables, un eventual redireccionamiento hacia nuevos objetos. Freud (1917/1957, pp. 237-260) escribió sobre ello en profundidad en “Duelo y melancolía”, y, sucintamente, en “La transitoriedad”, donde dice:

Sabemos que el duelo, por doloroso que pueda ser, expira de manera espontánea. Cuando acaba de renunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituirnos los objetos perdidos por otros nuevos que sean, en lo posible, tanto o más apreciables. (Freud, 1916/1976, p. 311)

Esta última cita tiene lugar en el contexto de dos problemas diferentes y relacionados con los que Freud se estaba debatiendo. El primero era el pesimismo depresivo del “joven poeta” (supuestamente, Rainer Maria Rilke) que acom-

pañaba a Freud en sus paseos por la montaña y cuya apreciación de la belleza que los rodeaba se vio afectada por el conocimiento de que “toda belleza humana y todo lo hermoso y lo noble que los hombres crearon o podrían crear” (Freud, 1916/1976, p. 309) estaba condenado a la extinción y desaparición. “Todo eso que de lo contrario habría amado y admirado le parecía carente de valor por la transitoriedad a que estaba condenado” (Freud, 1916/1976, p. 309).

Freud nos dice que el deseo de inmortalidad irrealizable del poeta era su reacción de negación al dolor del límite: “esta exigencia de eternidad deja traslucir demasiado que es un producto de nuestra vida desiderativa como para reclamar un valor de realidad” (Freud, 1916/1976, p. 309). Por el contrario, insistió en que la transitoriedad de lo bello puede aumentar su valor: “*El valor de la transitoriedad es el de la escasez en el tiempo* [cursivas añadidas]” (Freud, 1916/1976, p. 309).

¿Sería esa tal vez también la proyección de un problema más urgente del que se ocupaba Freud? ¿La profunda desilusión y sensación de pérdida que debe haber sentido al comienzo de la Primera Guerra Mundial?

En relación con esta cuestión, afirmó:

robó al mundo sus bellezas. No sólo destruyó la hermosura de las comarcas que la tuvieron por teatro y las obras de arte que rozó en su camino; quebrantó también el orgullo que sentíamos por los logros de nuestra cultura, nuestro respeto hacia tantos pensadores y artistas, nuestra esperanza en que finalmente superaríamos las diferencias entre pueblos y razas. (Freud, 1916/1976, p. 311)

Fue en este punto que Freud afirmó que, aunque sea doloroso, el duelo debe llegar a un final espontáneo. Y concluye con esperanza:

Con sólo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto aprecio por los bienes de la cultura no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duraderamente que antes. (Freud, 1916/1976, p. 311)

* Asociación Americana de Psicología.

La lógica afirmativa y optimista de la visión de Freud en este artículo fue incorporada al conocimiento obtenido de la posición clásica relacionada con el final de análisis. Con el propósito de maximizar las posibilidades de éxito, un análisis debe incluir una fase de terminación en la cual la pérdida de aspiraciones irrealizables y la pérdida de la relación analítica, frecuentemente con todas las implicancias de una transferencia parental idealizada, deseada, paradisiaca, deben ser aceptadas, planteadas y abandonadas. Fracasos en esto frecuentemente derivó en una transferencia sostenida (patológica) de dependencia o idealizada, así como en dificultades para aceptar los límites de la realidad.

Si bien la lógica y el conocimiento de esta visión fueron verificados a lo largo de los años, los analistas reconocen cada vez más que sus argumentos se adaptan bien a pacientes cuyos problemas remiten principalmente a lo recóndito del funcionamiento neurótico y de la organización psíquica, pero que esto puede ser problemático cuando se aplica a pacientes cuyas dificultades están “más allá de la neurosis” y cuyos problemas reflejan lo que muchos de nosotros llamamos “estados no representados” (Levine, Reed y Scarfone, 2013).

Tomando una metáfora sugerida por Winnicott (1974), para poder hacer efectivamente un duelo deben existir un *self* y un psiquismo lo suficientemente competentes e ílesos como para poder sobrevivir a la pérdida; es decir que debe haber alguien o algo capaz de contener “en casa”, por así decir, los afectos y pensamientos implicados como para que se pueda hacer el trabajo de duelo. No es solamente la negación del odio lo que puede perturbar y llevar a la melancolía, sino también las consecuencias traumáticas de la perturbación y de la desorganización psíquica. Es la diferencia entre lo que Green (2005) llamaba depresión y psicosis “roja” (relacionada con el odio) y depresión y psicosis “blanca” (relacionada con la desinvestidura).

El conocimiento común sobre el término puede no aplicarse cuando la pérdida o la amenaza de pérdida son tan traumáticas o perturbadoras que llegan al extremo de desorganizar o inhabilitar la mente y su capacidad reflexiva de autoexperimentación. Se ha reconocido –cada vez con mayor frecuencia–



que existen pacientes que no tienen las condiciones necesarias para hacer un duelo y solo logran hacerlo en presencia de un objeto (el analista, frecuentemente) que refuerce, garantice o permita una capacidad suficiente del yo como para tolerar y elaborar la depresión que traen el límite y la pérdida.

En el artículo titulado “The puzzle of interminable treatments” (Levine, 2014) he intentado discutir este problema y la cuestión de que determinados tratamientos pueden ser mejores y los pacientes pueden estar mejor atendidos cuando no se tiene como meta una terminación. La respuesta no está completamente definida y el asunto no quedó cerrado. Por el contrario, es una cuestión que necesita ser revisitada a la luz de nuevas formulaciones y de la experiencia clínica, especialmente con *borderlines* y otros casos límite no neuróticos que han orientado los nuevos desarrollos en el avance de nuestra teoría analítica.

Este es nuestro actual desafío en relación con el fin de análisis. Tras reafirmar esto, voy a concluir felicitando a los editores de *Vértice* por haber elegido este tópico y por darme la oportunidad de convocar a todos los lectores de *Calibán* para que me ayuden a reflexionar sobre este tema.

Referencias

- Freud, S. (1957). Mourning and melancholia. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 14). Londres: The Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (1976). La transitoriedad. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916).
- Green, A. (2005). *Key ideas for a contemporary psychoanalysis*. Londres: Routledge.
- Levine, H. B. (2014). The puzzle of interminable treatments. *Psychoanalytic Inquiry*, 34(1), 4-19.
- Levine, H. B., Reed, G. S. y Scarfone, D. (ed.). (2013). *Unrepresented states and the construction of meaning*. Londres: Karnac / IPA.
- Winnicott, D. W. (1974). Fear of breakdown. *International Review of Psycho-Analysis*, 1(1-2), 103-107.

Henrique Honigsztejn*

Un final, un comienzo – Un ser se va haciendo

Esbozo para futuras extensiones:

Voy escribiendo a partir de lo que despertó en mí el sueño de una paciente, al final del análisis:

“Es la primera vez que sueño con usted. Yo estaba aquí y alguien estaba forzando la puerta y entraba aquí. Era un ladrón. Usted se levantó y nosotros dos juntos enfrentamos al ladrón, y lo echamos. Me gustó su disposición y sentirme junto a usted en esa situación de expulsar al ladrón”.

Es la descripción en pocas líneas del desarrollo del tratamiento. La paciente logró expulsar de sí al ladrón que le robaba la vida: un padre gélido en su mudez y negatividad. En el sueño expresa su gratitud por mi disposición para descongelarme y expresarme con la resultante de ese cambio.

¿Qué habría creado ese sueño?

El sueño es la expresión de un deseo. El deseo surge a partir de una experiencia: la del encuentro con un objeto que satisface. El deseo, al tener como fuente impulsora el objeto, va creando símbolos, ya que hay alguien que va a recibir la comunicación (Freud, 1893/1966). Del desorden caótico de los gestos de un bebé descargando tensiones, el ser pasa a la experiencia: tengo a quién hablarle, tengo con quién estar.

El encuentro posibilitador de ese dramático cambio diseñó –imagino–, por el ritmo establecido entre los dos, configuraciones que posibilitaron más comunicaciones.

Ernest Bloch (1959/2005), en *El principio esperanza*, se detiene a bucear en el origen del camino que va del ansiar (según él, la única condición sincera de todos los seres humanos) al desear. Habla de la diferencia entre tener apetito (*begehren*) y desear algo. Recuerda la diferencia establecida por Freud entre necesidad y deseo. Una diferencia que se establece por el encuentro –repito– con el objeto que satisface. Bloch sostiene que el desear se expande hacia una concepción en la que el apetito imagina la forma de su objeto. Pienso: quien desea no está ante el vacío. Él tiene en qué apoyarse, tiene un referencial. Tiene para dónde ir y tiene con quién ir. Puede concebir un final de análisis. Las experiencias de alivio de tensiones van dándole una vivencia de tener dónde posarse –en sí mismo– y puede conti-

nuar andando. Vuelvo a Bloch en el prefacio a su obra mayor:

Lo que importa es aprender a esperar. El acto de esperar no resigna: este es apasionado por el éxito en lugar del fracaso... El afecto de la espera sale de sí mismo, ampliando a las personas, en vez de estrecharlas: este no llega a saber lo suficiente sobre lo que interiormente las hace dirigirse hacia una meta o sobre lo que exteriormente puede ser aliado a ellas. La acción de ese afecto requiere personas que se lancen activamente en lo que se van convirtiendo (*Werdende*) y de lo cual ellas mismas forman parte. (Bloch 1959/2005)

Estimulado por ese encuentro, recuerdo el artículo de Freud (1904-1905/1975, p. 112) en el que, al diferenciar psicoanálisis de psicoterapia, habla del analista como un escultor que va demoliendo el mármol hasta que se revela el ego oculto allí.

Recuerdo a Winnicott (1971/1991-1992), quien escribe que, ante la agresión del paciente, lo peor que puede suceder es la represalia del analista. Imagino una represalia así: “sí, no tiene solución, no hay nada que hacer”, una represalia que corta la condición de esperar, que corta la condición del analista de vislumbrar el ego oculto en el mármol y del paciente de poder esperar.

Hay tres puntos en los que pensar:

El poder mágico de las palabras: esperar y los inconscientes que se contactan.

En “tratamiento psíquico”: Freud escribe que las palabras vuelven a adquirir su poder mágico en el tratamiento psíquico, y se extiende sobre eso:

Nosotros comenzamos ahora también a aprender la “magia de las palabras”. Las palabras son los medios más importantes para la influencia que un hombre puede ejercer sobre otro; las palabras son un buen medio para causar cambios anímicos a quienes están dirigidas. (Freud 1890/1973)

Esperar la palabra del analista –pienso– crearía ese estado descripto arriba por Freud, o algo así, y daría ese carácter mágico al que se pasa en el análisis. El paciente está predispuesto a esa acción mágica. ¿Qué ocurre si el

analista está rígido en su visión teórica y en su técnica? Quiero enfatizar la atención en lo que vacía y quita condición del fluir de la relación. El analista tiene su esperanza: la de caminar por un análisis exitoso y experimentar así el fluir de su narcisismo creativo.

Otro elemento más:

Winnicott (1969/1987) escribe en una carta a Collingwood que el impulso hacia la integración es el elemento psíquico más importante heredado por el ser humano. Dejo aquí para el final en forma de interrogación: ¿el campo emocional en el que circulan espera y esperanza, poder mágico de la palabra, narcisismo creativo tocando y ejerciéndose en dos seres, no estaría haciendo circular ese impulso hacia la integración y causando una reestructuración interna que se expresa al originar un ser que tiene apetito por la vida y alegría por estar en ella?

Un análisis que transcurre envuelto en ese campo puede tener un final. El analista, así como toda su formación, debe tener internamente bien establecido: yo soy alguien de quien se puede esperar, yo soy alguien que permite al paciente mantener –aunque haya oscilaciones– la condición de esperar y mantener el humor afectivo, que es posible por esa condición.

Entonces, después de marcar tanto el poder mágico de la palabra, menciono aquí la acción que es anterior a la palabra y que produce marcas tan intensas como esta, en situaciones en las que cabe lo que llamo “actitud terapéutica”. El sueño referido al inicio expresa una acción resultante en parte de otra acción: mi cambio en el transcurso del proceso, en las palabras de la paciente de un analista ortodoxo a un analista persona. La acción terapéutica abre más el acceso a la experiencia de la esperanza: algo nuevo ocurrió, algo más nuevo puede esperarse, y eso se lo lleva el paciente que se despide.

Para ir más allá de las palabras o hacerlas más claras, lo que me permitió ir de lo que sería rigidez ortodoxa hacia una mayor libertad fue la mayor confianza en el inconsciente, su uso más amplio y profundo como medio receptor para el paciente.

Esperar la palabra del analista sería la espera de una acción mágica, aliviadora y curadora. El analista actuaría por la acción de su palabra proveniente de su inconsciente conec-

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Río de Janeiro.

tado al del paciente, acción mantenida por su esperanza, por su narcisismo creativo.

Eso es Eros en movimiento. Me vuelven las palabras de Winnicott en la carta para Collingwood sobre el impulso hacia la integración. Al leer en Freud sobre la libido desexualizada, pensé de inmediato: es el impulso hacia la integración. ¿Esperar la palabra del analista como mágica no sería Eros expresándose en su búsqueda de recibir y de efectuar una acción mágica aliviadora y curadora por el propio efecto integrador? De ese modo, el movimiento del analista en su acción se mantiene por su esperanza, por su narcisismo creativo que lo alegra y lo estimula.

El final del análisis para el paciente está marcado por la posibilidad del inicio de una experiencia: la de contar con un buen objeto interno, originador de confianza y gratitud y generador de movimiento, expresión de esperanza. Recuerdo versos citados por una presencia que es una de las fuentes que me hacen caminar: “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar” (Antonio Machado, 1912/2012), citado por Inaura Carneiro Leão, mi analista, en muchas de nuestras conversaciones.

Referencias

- Bloch, E. (2005). *O princípio esperança* (vol. 1). Rio de Janeiro: Contraponto. (Trabajo original publicado en 1959).
- Freud S. (1966). Project for a scientific psychology. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. 1). Londres: The Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1893).
- Freud, S. (1973). *Psychische Behandlung*. Frankfurt: S. Fischer Verlag. (Trabajo original publicado en 1890).
- Freud. S. (1975). *Über Psychotherapie*. Frankfurt: S. Fischer Verlag. (Trabajo original publicado en 1904-1905).
- Machado, A. (2012). Proverbios y cantares. En A. Machado, *Campos de Castilla*. Madrid: Literanda. (Trabajo original publicado en 1912).
- Winnicott, D. W. (1987). Carta a Collingwood. En D. W. Winnicott, *The spontaneous gesture - Selected letters*. Cambridge: Harvard University Press. (Trabajo original publicado en 1969).
- Winnicott, D. W. (1991-1992). *Playing and reality (The use of an object)*. Londres: Tavistock Publications. (Trabajo original publicado en 1971).

Luciane Falcão*

El análisis de niños y el proceso de alta**

En el siguiente texto presento de manera esquemática algunos elementos del proceso de análisis en niños. Estos son *procesos complejos* compuestos de diferentes elementos intrincados dentro de un dinamismo y que ocurren en un *espacio analítico: el espacio potencial*. Este está compuesto por la dinámica consciente e inconsciente de tres elementos esenciales: el paciente, el analista y el espacio intermedio creado entre los dos (Winnicott, 1971/1975, pp. 121-131, 1979/1982; véase también Green, 1972/1995, 2002/2003; Ogden, 1994), junto a la dinámica de los padres reales. Todos estos elementos se articulan en un *procesual* movido por la dinámica de las fuerzas de Eros y la pulsión de destrucción (Green, 2007; véase también Falcão, 2015). Propongo entonces que a continuación evaluemos algunos elementos de este proceso analítico en niños, proceso que podrá culminar en la conclusión de un análisis.

1. Trabajo de interpretación

Será posible realizar un trabajo interpretativo sobre aspectos del inconsciente del niño *cuando este sea traducible*, es decir, cuando algo en el aparato psíquico ya se haya constituido a partir del trabajo de represión. Si el niño manifiesta verbalmente o a través de un juguete su capacidad simbólica, podremos ayudarlo en la *traducción* de este material, siempre haciendo uso de las palabras adecuadas para cada grupo etario.

Sin embargo, cuando todavía no hay una capacidad simbólica, necesitamos técnicas activas y creativas para la creación del *espacio potencial* (Winnicott, 1947/1969, pp. 48-58, 1971/1975, pp. 121-131, 1979/1982; véase también Falcão, 2008; Roussillon, 2008, 2009). *El vínculo y la investidura* serán elementos impulsores de la vinculación, capaces de capturar las excitaciones y afectos que todavía no se han transformado en representaciones (Green, 1993). En estos casos, no hay material *inconsciente para ser interpretado*, pero sí intentos de establecer cadenas representacionales capaces de, más adelante, constituir un

* Sociedad Psicoanalítica de Puerto Alegre.

** Algunas de las reflexiones que aquí se presentan se encuentran en Falcão (2016).

inconsciente reprimido.

En los dos casos, para la interpretación o señalamiento, se requiere un *timing adecuado*. La calidad de la simbolización provocada señalará la integración, o no, de la interpretación (Ody, 2013).

2. Transferencia y contratransferencia

La fuerza pulsional de la transferencia y de la contratransferencia es vital para el proceso analítico. Aunque estén *presentes todo el tiempo*, no significa que las interpretaremos de manera permanente.

La contratransferencia podrá señalar que algo del sexual infantil del paciente moviliza conflictos y aspectos traumáticos infantiles del analista que, en muchos casos, permanecerán imperceptibles para él.

3. Insight y toma de conciencia

El *insight* –la *toma de conciencia*– implica el *proceso de pensar*, enraizado en el inconsciente a partir de los vínculos entre las representaciones-cosa (Ody, 2013). Dependerá del vínculo de los *restos verbales* que conducirán a las representaciones-palabra. La existencia de censura entre Pcs y Cs indica que pasar a ser consciente no es solamente el puro acto de percepción, sino también una superinversión, un *nuevo progreso en la organización psíquica* (Ody, 2013). El pasar a *ser consciente* será, por lo tanto, una primera forma de *insight*, que será seguida de una segunda: la idea de *elaboración* (Ody, 2013).

4. Trabajo de represión

Muchos elementos del orden de las excitaciones y los afectos (vivencias, signos, sensaciones) permanecen irrepresentables (C. Botella y S. Botella, 2001), no llegan a las cadenas representacionales y mucho menos a una representación-palabra. Podríamos atrevernos a decir que sufrieron una *represión primaria* en función de las vivencias corporales, como las propias excitaciones experimentadas en un juguete. Estamos refiriéndonos, por lo tanto, a un trabajo *anterior a la represión*.

Algunas vivencias y fantasías deben sufrir

la fuerza de la represión necesaria para cualquier desarrollo y también deben estar sujetas a un *retorno de lo reprimido*, a pesar de que, por muy capaz que sea un niño, los trayectos que lo reprimido ha de recorrer no necesariamente conducen a *insights* conscientes.

La forma de las nuevas construcciones psíquicas dependerá de cómo se desplacen las energías libidinales y agresivas, en esta estructura que todavía es inmadura, con la participación del mundo externo. Si el alta ocurre a una edad en que el niño ya tiene cómo lidiar con lo pulsional y sus exigencias de la época, nada garantiza que, en el desarrollo posterior, estos mismos mecanismos prevalezcan. Sabemos que el análisis no puede detener por completo la operación de las situaciones de ansiedades arcaicas.

5. Los padres reales presentes

La presencia de los padres es un diferenciador muchas veces conflictivo, pues sus deseos y percepciones en relación con el niño no siempre son compatibles con nuestras percepciones. Así como son ellos los que demandan el proceso, es común que la conclusión también se dé por su decisión, incluso si el tratamiento no ha finalizado. Un buen momento para dar el alta sería aquel que los tres *objetos* del proceso –niño, padres y analista– acuerden en conjunto.

6. Evolución

El Yo inmaduro del niño que llega a un análisis se transforma. Sin embargo, sería difícil determinar cuáles transformaciones se deben al análisis y cuáles ocurren en función de su crecimiento y desarrollo. No obstante, podemos percibir cuándo el tratamiento le permite al niño una ampliación de su capacidad de expresar angustias y emociones, cuándo el proceso de pensar se internalizó en su mente.

7. Interrupciones

Varios procesos no finalizan según nuestros deseos (los de los analistas). Es frecuente que, tras poco tiempo de análisis, se presente una disipación del síntoma manifestado –lo que alivia al niño y a la familia– y los padres soliciten el alta,

sin entender que el niño todavía no ha integrado en su Yo la capacidad elaborativa. Muchas veces conseguimos mostrar que el síntoma es solamente la *punta de un iceberg*; otras veces, fracasamos.

Tomando en consideración estos aspectos, proponemos algunos criterios para las altas en análisis de niños:

Desde el punto de vista del niño:

- Capacidad de lidiar con el mundo pulsional (tanto la libido amorosa como la destructiva).
- Labilidad dinámica entre los procesos primarios y secundarios.
- Disipación de los síntomas que perturban el desarrollo psicosexual.
- Capacidad de *insight*, de traducir sus angustias en un lenguaje del Yo.
- Capacidad elaborativa.
- Capacidad de incorporar el *juego* proporcionado por la experiencia analítica y expandirlo en la vida.
- Mantener internalizada la capacidad de identificarse con la función analítica.
- Adquirir la autonomía necesaria de acuerdo con su grupo etario.
- Demostrar capacidad de intercambios afectivos familiares y sociales.

Desde el punto de vista del analista:

- Conocer y evaluar el nivel de desarrollo psicosexual de acuerdo con el grupo etario del niño en el momento del alta.
- Considerar que el niño posee un aparato psíquico que está en proceso de organizarse.
- Conocer las diferencias entre las características del niño, las de su medio y las de su familia, y entre las patologías del desarrollo y las enfermedades graves.
- Percibir al niño de manera global como un ser humano importante.
- Evaluar sus capacidades de sublimación.
- Estar atento a la capacidad elaborativa y procesual de su funcionamiento.
- Tener la capacidad de ver, oír y sentir lo que el paciente revela, y de reconocerlo por encima de nuestras convicciones teóricas y clínicas previas.
- Tener la capacidad de reconocer los ele-

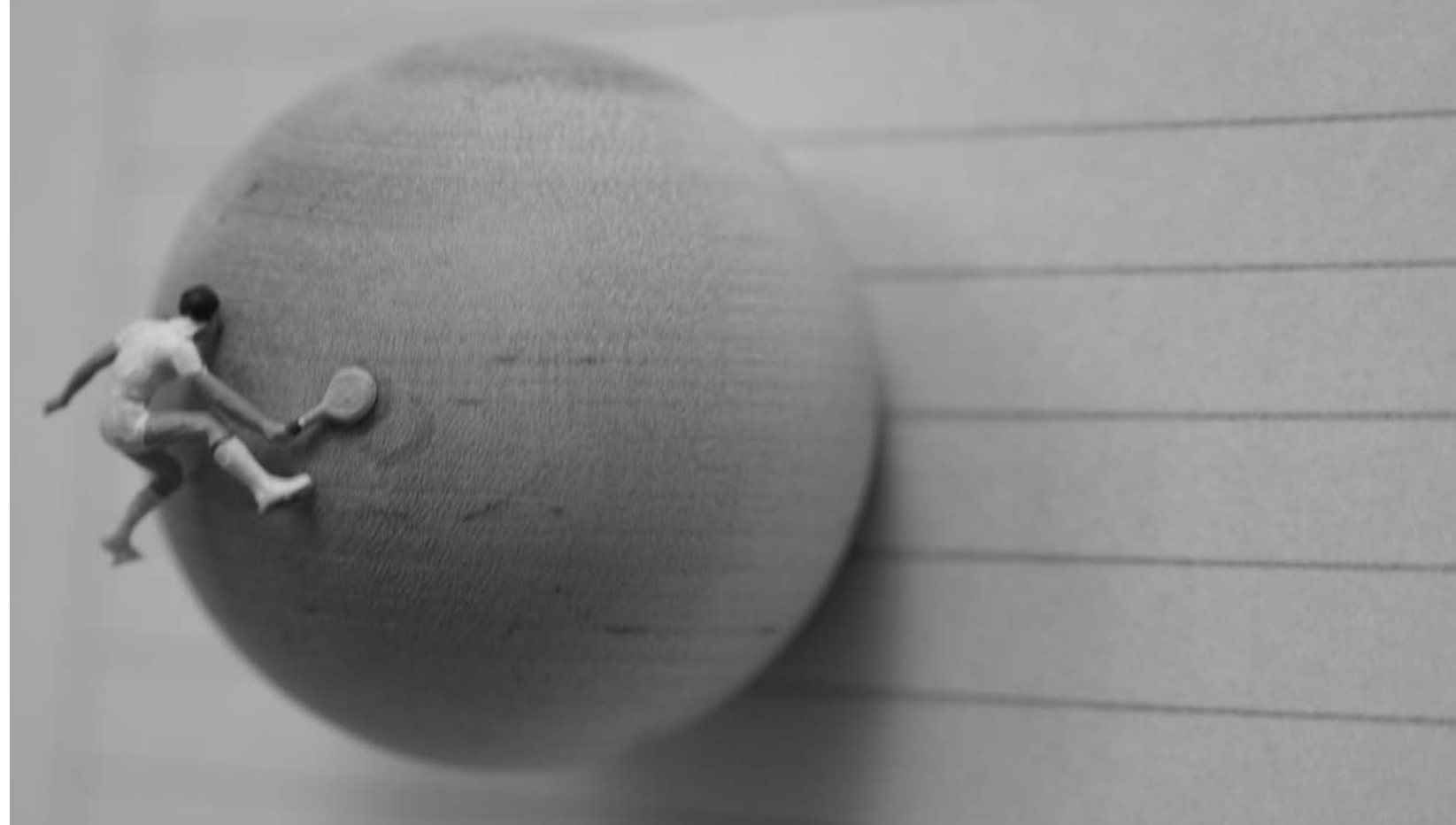
mentos que forman parte de su contratransferencia.

- Estar atento a los elementos que involucran y que ocurren en su propio aparato psíquico, resultado del trabajo doble durante la sesión.

Estos criterios no son absolutos. Fueron construidos como resultado de la experiencia clínica, de estudios teóricos basados en la metapsicología y de discusiones clínicas con colegas que nos enriquecen con sus propias experiencias.

Referencias

- Botella, C. y Botella, S. (2001). *La figurabilité psychique*. Lausana: Delachaux et Niestlé.
- Falcão, L. (2008). Construções em análise hoje: A concepção freudiana ainda é válida? *Revista Brasileira de Psicanálise*, 42(3), 69-81.
- Falcão, L. (2015). Death drive, destructive drive and the desobjectalizing function in the analytic process. *The International Journal of Psychoanalysis*, 96, 459-476.
- Falcão, L. (2016). Psicanálise com crianças: questões atuais e considerações sobre o processo de alta. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50(3), 168-183.
- Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris: Minuit.
- Green, A. (1995). Note sur les processus tertiaires. En A. Green, *Propédeutique: la métapsychologie revisitée*. Ceyzérieu: Champ Vallon. (Trabajo original publicado en 1972).
- Green, A. (2003). Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine. Paris: Puf. (Trabajo original publicado en 2002).
- Green, A. (2007). *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?* Paris: Panamá.
- Ody, M. (2013). *Le psychanalyste et l'enfant: de la consultation à la cure psychanalytique*. Paris: In Press.
- Ogden, T. (1994). *Subjects of analysis*. Northvale: Jason Aronson Inc.
- Roussillon, R. (2008). *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*. Paris: Dunod.
- Roussillon, R. (2009). La destructivité et les formes complexes de la "survivance" de l'objet. *Revue Française de Psychanalyse*, 4, 1005-1022.
- Winnicott, D. W. (1969). La haine dans le contre-transfert. En D. W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse* (Trad. Jeannine Kalmanovitch). Paris: Payot. (Trabajo original publicado en 1947).
- Winnicott, D. W. (1975). O uso de um objeto e relacionamento através de identificações. En D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade* (Trad. José Octávio de Aguiar Abreu y Vanede Nobre). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1971).
- Winnicott, D. W. (1982). *O ambiente e os processos de maturação* (Trad. Irineo Constantino Schuch Ortiz). Puerto Alegre: Artes Médicas. (Trabajo original publicado en 1979).



Antonio Sapienza*

Final de análisis como tema en cuestión

Freud (1937/1975, pp. 289-304) nos propone desde “Construcciones en el análisis” que el análisis es finito como experiencia entre paciente y analista, pero que permanece abierto e infinito hasta el final de nuestra vida profesional.

El fundamento de esta formulación está esencialmente basado en la propuesta de que en cada sesión analítica y en cada consultorio tiene lugar un aprendizaje emocional para la dupla, y que la idea de un análisis completo es un mito. Preservar ese cuidado analítico en favor del respeto por el individuo y su crecimiento mental será lo que diferencie al análisis del **modelo médico de la “cura”**.

Se espera que analista y analizando estén presentes corporalmente, en el mismo espacio y tiempo, en un clima de intimidad. Se aspira a que en cada sesión la investigación pueda adentrarse en el territorio de lo desconocido para la dupla, de modo que se puedan dar descubrimientos y enriquecimiento mutuo, apartando jergas y conversaciones huecas; uso

de la intuición y presencia de espíritu en la confrontación con las encrucijadas del enigma (Esfinge y Tiresias). El foco deberá ser, en cada sesión, la búsqueda de contacto con el inevitable dolor mental del analizando.

Al analista-didacta le corresponderá la modestia de buscar aprender de la experiencia emocional en cada encuentro: capacidad negativa de escucha (Bion, 1970/1991b) y de *rêverie* (Bion, 1962/1991a). Su atención acompañará los matices de sensaciones, sentimientos y pensamientos durante el encuentro analítico con la frustración inevitable frente a lo desconocido para la dupla (uso del vínculo +K [conocer] en el combate contra el -K [desconocer activado]) (Bion, 1962/1991a).

El analista deberá atenerse al **grupo de trabajo** (Bion, 1961/1975), en el que el liderazgo es la propia función del ejercicio como analista, y debe estar atento en la experiencia clínica a la ocurrencia de **infiltraciones de valencias automáticas** de los subgrupos de supuestos básicos: dependencia (idealización

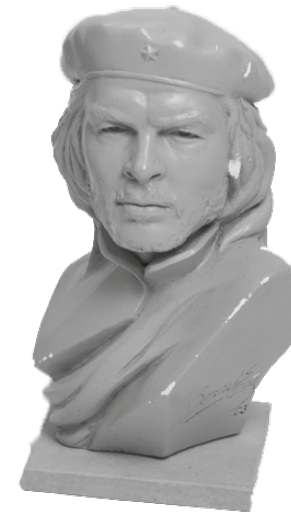
y parasitismo; pactos de muerte y lavado cerebral), vínculo (comensal, fusional, simbiótico), guerra (ataque y fuga).

Se espera que cada candidato desarrolle con claridad un *quantum* de condiciones mínimas necesarias como para poder ejercer sus funciones de analista en cada sesión y a lo largo de todo el análisis. Se incluye en ello los cuidados técnicos sobre el encuadre así como la claridad del contrato que preserve la privacidad y la ética en la situación clínica.

Referencias

- Bion, W. R. (1975). *Experiência com grupos: Os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1961).
- Bion, W. R. (1991a). *O aprender com a experiência*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1962).
- Bion, W. R. (1991b). *Atenção e interpretação: O acesso científico à intuição em psicanálise e grupos*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1970).
- Freud, S. (1975). Construcciones em análise. En *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1937).

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo.



Fernanda Grageda*, Luciana Ferraz**, Daniel Kantor***, Gabriela Reyes****, Eduardo Brod Méndez*****, Abigail Betbedé***** y Monique Assis*****

Siete candidatos, cuatro países, dos idiomas, un final. ¿Cómo se relacionan el análisis, su final y la formación de un analista?

* Sociedad Psicoanalítica de México.

** Asociación Psicoanalítica del Estado de Río.

*** Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

**** Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

***** Sociedad Psicoanalítica de Pelotas.

***** Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo.

***** Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Presentamos un intento de articular la experiencia de siete candidatos de diferentes institutos, en momentos diversos de su formación, con dos idiomas y desde cuatro países, sobre un tema complejo. Este es el recuento y reflexión conjunta sobre la relación entre el análisis, su final y la formación de uno como analista. La desafiante tarea fue conducida a través de un diálogo vía *Skype* y por e-mail.

En nuestro primer encuentro, a fin de conocernos y de aproximarnos progresivamente a un tema tan singular, narramos nuestras experiencias de formación y sus implicaciones en cada instituto, según las normas que los regulan. Sabíamos poco sobre la formación en otros institutos. Encontramos coincidencias y divergencias significativas, lo que nos incitó a opinar sobre qué podría ser considerado esencial en la formación y cuáles serían sus deformaciones. Esto nos llevó a pensar sobre la importancia de alimentar canales de comunicación entre los candidatos de Latinoamérica. Es un intercambio que, además de enriquecernos personalmente, abre espacios de reflexión

y la posibilidad de hacer público aquello que sucede en la intimidad de los espacios privados de la formación, lo que visibiliza una elaboración más amplia.

A medida que conversamos, nos dimos cuenta de que, para responder nuestra pregunta sobre la relación entre el análisis, su final y la formación de un analista, inicialmente deberíamos investigar cuáles son las diferencias entre un análisis de formación y otros que no tienen esa función. Si bien sabemos que el proceso analítico no transcurre de forma diferente, el primero está atravesado por el deseo de devenir analista, lo cual trae consigo un investimento particular en el análisis y acarrea ciertos riesgos en su final, como, por ejemplo, caer en lo que Balint (1954) denominó “superterapia” o la búsqueda de un análisis totalmente terminado que no acepta los límites del método analítico. Renunciar a la omnipotencia y a la idealización del método analítico son requisitos del análisis de formación, y el fin de análisis, en este caso, es un cierre que condiciona el hecho de volverse analista.

Consideramos que el análisis del analista es el anclaje principal de su formación, debido a que es allí donde realizará la experiencia analítica encarnada, con lo que ganará inteligencia sobre el propio inconsciente, que es tanto el objeto de estudio como la herramienta de trabajo fundamental de todo psicoanalista. Es innegable el postulado que afirma que la profundidad y la amplitud que el analista haya alcanzado en su análisis personal serán determinantes en la calidad del trabajo que desarrollará con sus pacientes.

El análisis didáctico ocupó nuestras reflexiones y nos sorprendimos con las diferencias institucionales a su respecto. Nos detuvimos a pensar en lo que implica la función didáctica, en cómo se regula dicha función, y nos preguntamos cuáles serían las cualidades necesarias para ejercerla y sus inevitables prerrogativas. Esto nos condujo al reconocimiento de interrogantes y fantasías comunes entre los candidatos sobre ese otro que nos acompaña en el proceso analítico y que, por obvio, deben hacer parte del análisis. Hoy en día se acepta la propuesta de que el análisis didáctico no visa “enseñar” sino la introyección de la función analítica, en contraposición a la iden-

tificación con la persona del analista didacta, así como a la consolidación del autoanálisis y la capacidad creativa, todo lo cual converge para el desarrollo de una autonomía tal que, justamente, permita la paulatina desidentificación y emancipación del análisis, como parte del proceso de fin de análisis.

Una colega compartió la crítica situación que atraviesa Venezuela, en donde la amenaza contra la integridad y la vida ha conducido a miles de ciudadanos a emigrar, por lo que algunos candidatos han tenido que interrumpir su análisis y se vieron en la necesidad de elegir prontamente un nuevo analista para cumplir con los requisitos institucionales. Surge la pregunta sobre si esta elección está marcada por el mandato institucional más que por el deseo del candidato. Este fue un ejemplo interesante que nos permitió constatar que el análisis didáctico está atravesado por una serie de reglas que están fuera del proceso analítico mismo, con las cuales, no obstante, hemos concordado al elegir formarnos como analistas en una institución perteneciente a la IPA.

Nos damos cuenta de cómo la transferencia institucional está presente en nuestro análisis y resulta indispensable trabajarla para así poder hacerle frente aun después del fin de análisis. Y llegamos así al punto crucial: el fin de análisis. Se nos hizo difícil abordar con profundidad este tópico, tan poco hablado y tan lleno de misterio, quizás porque, al ser candidatos y estar regulados en nuestra formación por la institución, aún nos permean muchas fantasías sobre en qué medida tiene injerencia la institución en nuestro análisis.

Reconocemos la importancia de la elaboración del final de análisis, como trabajar las diversas fantasías en torno a la separación y el duelo que evoca, sabiendo que este período conlleva dificultades intrínsecas, incluso la posibilidad de su interrupción. Asimismo, advertimos peligros provenientes de la contratransferencia y de aspectos no elaborados del analista, tales como la gratificación narcisista proveniente de un determinado tratamiento analítico, sus expectativas y deseos sobre los resultados del proceso analítico, el duelo del analista y sus propias dificultades de separación, entre otras situaciones que podrían prolongar innecesariamente un proceso analítico que ha

llegado a su fin. Edith Buxbaum (1950) señala que no solo la resolución de la transferencia es importante, sino también la resolución de la contratransferencia en esta parte del trabajo, de forma tal que analista y analizante entren en un proceso de elaboración para dar fin al análisis y al vínculo, emprendido tiempo atrás.


Sobre esto podemos señalar que no nos parece adecuado vincular el fin de análisis con las exigencias institucionales, ya que esto lo aleja de un proceso personal, que debería darse de manera autónoma e independiente de la necesidad institucional. El fin de análisis depende en gran medida de la filiación teórica que sustenta el trabajo de cada analista y de las expectativas que ambos integrantes de la dupla tienen sobre el proceso. La introyección de la función analítica permitirá que el análisis continúe en la forma de autoanálisis, en una tarea que no tiene fin.

Ahora bien, surge otra reflexión: ¿es el postanálisis distinto en un candidato que en otro paciente? Esta es una pregunta que nos gustaría dejar en abierto, pues no la podemos responder desde nuestra experiencia, aunque nos parece que existe una diferencia en la elaboración del duelo de la pérdida de la figura real del analista, teniendo en cuenta que se mantendrá una convivencia en la Sociedad. Los residuos transferenciales podrán ser trabajados en supervisión, reanálisis, autoanálisis y a través de conversaciones con colegas.

Si bien no hemos agotado el tema, hemos llegado al fin de este texto compartido, un trabajo en equipo de quienes fueron siete extraños que hilaron trazos de intimidad a través del intercambio de experiencias personales, y que esperan encontrarse pronto con mate, tequilas, caipiriñas, ceviche y arepas.

Referencias

- Balint, M. (1954). Analytic training and training analysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 35.
- Buxbaum, E. (1950). Technique of terminating analysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31.



Adriana Lira Ramírez*, María Cristina Espinosa Rivas* y Vicenta Ramírez*

Fin de análisis: el otro lado de la fuerza

* Asociación Psicoanalítica de Guadalajara.

Discurrir sobre el fin de análisis, tema que nos convoca, replantea y condensa todas las problemáticas del trabajo psicoanalítico. Para tratar de centrar en algún punto la discusión, las autoras nos cuestionamos, basadas en las experiencias clínicas, desde diferentes posturas: sobre, detrás y junto al diván. ¿Existe ese fin de análisis que genera un “otro lado de la fuerza”, que moviliza la pulsión de vida y la envía del lado de la creación y la transformación?, o ¿qué podemos esperar como fin de análisis? Y, si no existe el fin de análisis, ¿se debe al método o al dispositivo analítico? ¿O acaso el análisis es infinito solo con ciertas patologías o estructuras? ¿O la infinitud del análisis se debe a las fallas del analista? Sobre estas cuestiones estuvimos dialogando, y compartimos algunos desenlaces preliminares para continuar con las reflexiones.

Comenzamos con el planteamiento de las finalidades del análisis. Freud (1937/1980, p. 253) nos advierte sobre la “roca de base” de la castración, la intensidad “constitucional” de las pulsiones, la debilidad relativa del yo (o la alteración del yo), la pulsión de muerte, la viscosidad o labilidad de la libido, la inercia psíquica, como factores desfavorables para el fin del análisis. También nos plantea: “El análisis ha terminado cuando analista y paciente ya no se encuentran en la sesión de trabajo analítico” (Freud, 1937/1980, p. 222). Y esto ocurrirá cuando el paciente ya no padezca a causa de sus síntomas, una vez superadas sus angustias y sus inhibiciones, cuando logre hacer consciente lo inconsciente; donde Ello era, Yo debe advenir. Pero esta interpretación de la técnica nos lleva a discernir sobre el saber, la angustia, la castración y lo inasible del inconsciente.

Retomemos: ¿qué es un análisis y cuáles son (si las hay) las finalidades u objetivos de la práctica analítica? La solicitud de análisis por lo general remite a un padecer, que se traduce en un pedido en espera de la solución a los malestares; esto presupone que esa relación terminará cuando se “restablezca” el bienestar. Se inicia siempre presuponiendo un fin. Aunque, una vez iniciado el proceso de transferencia, surgirá ese amor que exige su total y permanente satisfacción, lo que transforma la postura inicial de deseo conclusivo, que virará 180 grados hacia la demanda de un “siempre juntos y nunca jamás separarnos”.



Es en esta relación pasional-pulsional que Freud hace girar el eje de la cura, que, aunque es considerada accesoria, deja entrever que será uno de los puntos a considerar como meta de un análisis fructífero: dejar liberado al analizando de sus síntomas para trabajar y amar tolerando los inconvenientes de la vida.

Consideramos la “cura” como un proceso, no como un fin. Podemos afirmar que en análisis, en la relación transferencial, se trata de romper ataduras de la compulsión a la repetición, para lograr un viraje y un cambio en la posición subjetiva del analizando. Esto implica que en la relación analítica se hacen acto (actualizan) los fenómenos inconscientes, por lo que el analizando desea que el análisis no tenga fin. Mas el analista que ha atravesado

la separación aceptando las diferencias (Leclaire, 1954/2000) sabe del final inapelable de este vínculo artificial. No se preocupa más por el saber, menos porque lo inconsciente sea consciente: estos son anhelos superados en su propio análisis. Lo que sí sabe por experiencia es que el artificio del dispositivo analítico permite una limitación estructurante, siempre y cuando el narcisismo del analista no busque seguidores que lo alimenten.

Después de permitir a la pasión explayarse ampliamente y, con ello, atravesar la angustia del acercamiento a la satisfacción, se puede trocar el amor intenso y la demanda de saber estática y mortífera, en apertura a la creatividad y a la posibilidad sublimatorias. Es este el otro lado de la fuerza. Si el analista falla y

flaquea, y deja de ser el celoso guardián de las diferencias, el análisis se volverá interminable y nunca se asistirá a la emergencia de un sujeto desalienado (Green, 2005; Leclaire, 2012; Mannoni, 1989; Soler, 2014).

En este sentido, consideramos que el análisis sí es terminable, pues el autoanálisis es otro tipo de proceso. Coincidimos con varios autores de la escuela francesa que destacan que es a través de la relación con el otro que se establece la posibilidad de ser desalienado. Y no será la identificación con el analista lo que permeé para la libertad de pensar y amar, sino la relación con la apertura al propio deseo, y este solo se conoce en la relación, al experimentar el devenir pulsional en carne y angustia propias.

Se podría considerar un análisis interminable, como lo señalaba Freud, porque las incitaciones recibidas en el análisis propio no han de finalizar una vez cesado aquel, ya que los procesos de la recomposición del yo continuarán de manera espontánea en el analizado (Freud, 1937/1980, p. 250). En la misma línea, Korman (1996) señala que, una vez vehiculizado el inconsciente, el analizando puede seguir comprendiendo sus afectaciones personales, esto debido a la identificación con la función analítica de investigación, que siempre irá tras el enigma del propio inconsciente. El analizante se convierte en su propio intérprete.

Ahora bien, otro punto muy interesante a tratar es cómo se termina un análisis. Encontramos tres posturas principales en nuestra clínica, aunque sabemos que existen muchas variedades más. La forma trunca o detención del análisis sobreviene cuando, por motivos de economía psíquica, el síntoma desaparece por encontrarse la libido cargando intensamente la relación transferencial, y el analizando, al sentirse mejor, decide no transitar la angustia y da por terminado el análisis casi al inicio de este.

Una segunda forma de finalización es con el duelo, cuando no se llega al otro lado de la fuerza realmente, es decir, no se aceptan ni la separación ni las diferencias. El analista o el analizante se anclan en el dolor de la pérdida del otro. Se duela porque no se acepta la realidad de que nunca se estuvo ni se va a estar completo; no se acepta que el analista era solo un semblante o, como decía Winnicott (1971/1992), solo estaba en el lugar para ser

usado y olvidado como objeto transicional. Consideramos que el duelo es un engaño de fin de análisis.

Una tercera forma es un fin de análisis sin dolor por la pérdida. Este es verdaderamente el otro lado de la fuerza: lograr la aceptación de las diferencias y las limitaciones propias sin destruir la existencia del otro, lo que significa hacer caer los semblantes que producían los enigmas y velaban lo real inasible, para poder gozar de la fuerza de la pulsión en beneficio del sujeto, respetando su entorno y, principalmente, aceptando lo incierto. Lacan, citado por Soler (2007), dice: ha asumido su plus de gozar. El psicoanálisis libera la fuerza para realizar las propias ambiciones dentro de ciertos límites reconocidos por el propio sujeto desalienado, puesto que puede usar lo que era suyo-adquirido en análisis, para lidiar con la vida y responsabilizarse de su deseo.

Consideramos que esta última es la única verdadera forma de fin de análisis que produce un ser.

Referencias

- Freud, S. (1980). Análisis terminable e interminable. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Green, A. (2005). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Korman, V. (1996). *El oficio de analista*. Buenos Aires: Paidós.
- Leclaire, S. (2000). *Escritos para el psicoanálisis I: Moradas de otra parte (1954-1993)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1954).
- Leclaire, S. (2012). *Seminarios en Montevideo, 1972* (vol. 9). Montevideo: Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
- Mannoni, M. (1989). *De la pasión del ser a la locura de saber*. Buenos Aires: Paidós.
- Soler, C. (2007). *Finales de análisis*. Buenos Aires: Manantial.
- Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Winnicott, D. (1992). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971).

Susana García*

¿Final de análisis o análisis interminable?

Si bien el psicoanálisis exige un permanente cuestionamiento, pienso que también es necesario dar cuenta de algunos modos de pensar las preguntas.

Las sugerencias de los coordinadores de Vórtice abren interesantes interrogantes. ¿Eficacia de un análisis en cuanto a sus efectos? ¿Vicisitudes de la transferencia? ¿Cómo valorar el análisis en la formación analítica? Todos ellos son puntos de gran trascendencia para nosotros.

Empecemos por el título. ¿Existe un final de análisis? ¿Qué elementos consideramos importantes para plantearlo? Pienso que Freud ha profundizado el tema en “Análisis terminable e interminable” (1937/1986), que dejó vías abiertas para ser continuadas e interpeladas.

En primer lugar nos dice que el análisis es largo y no permite atajos. Cuestiona su propio proceder con “El hombre de los lobos” (Freud, 1918/1992) cuando plantea la necesidad de que ese paciente, una vez finalizada la Primera Guerra, retome un análisis con otro analista. En este caso, el nuevo análisis pudo dar cuenta también de lo que pudo transitar en el primer análisis y de sus efectos, pese a los infortunios que le tocó vivir. En ese cambio de analista se trabajaron los restos transferenciales del análisis con Freud y muchos aspectos de su historia infantil que no habían podido ser movidos en esa experiencia anterior.

Por eso tenemos que considerar que el análisis no siempre termina cuando están “aproximadamente cumplidas dos condiciones” (Freud, 1937/1986, p. 222): que el paciente no padezca por sus síntomas y que haya podido trabajar las resistencias que permiten el acceso a lo reprimido. Sin embargo, el propio Freud también nos advierte que el análisis no es una vacuna y que no podemos desestimar las características en el paciente al destacar la intensidad pulsional y la alteración del yo como situaciones desfavorables respecto de la analizabilidad. Freud nos dejó una pléyade de problemas para continuar trabajando esa rica herencia que tiene que ser continuada y también transformada.

No me convence que pongamos a consideración aspectos cuantitativos en relación con las pulsiones. Prefiero pensar en las fallas de la ligazón, por la defeción del otro/Otro, vinculadas a traumas precoces que alteran la

conformación yoica. Y destacaría las características del comercio entre los sistemas, lo que daría cuenta de aspectos escindidos, mal reprimidos, que van a expresarse más por el acto o el soma que por la palabra hablada.

Me parece que una de las claves del tratamiento analítico es esa relación profunda que se establece entre paciente y analista y que, cuando se puede trabajar, habilita la movilización de aspectos centrales del sujeto. Estoy entre los que piensan que no solo se tramitan las resistencias y lo reprimido secundariamente, sino que se produce “la rectificación, con posterioridad del proceso represivo originario” (Freud, 1937/1986, p. 230). No necesariamente por el poder de lo cuantitativo pulsional, sino porque el trabajo transferencial permite la deconstrucción de aspectos coagulados cuyo destino fue la escisión. La desmentida llevó a que el paciente recurriera a actuaciones y pusiera en juego aspectos auto y heterodestructivos.

El trabajo en transferencia es un trabajo de resignificación, de simbolización, de historización y “neogénesis” (Bleichmar, 2000). Por eso afirmamos que el método analítico no implica “hacer consciente lo inconsciente” o “llenar las lagunas del recuerdo”. Es una tarea transformadora y creadora de nuevas formas de subjetividad.

En este sentido, me parece feliz la teorización de Green cuando postula “los procesos terciarios” (Green, 1996, p. 185) y los considera junto a los procesos primarios (energía libre que dificulta la inteligibilidad) y los procesos secundarios (energía ligada, racionalidad). Propone pensar en los procesos terciarios, que ponen en relación ambos procesos, primarios y secundarios. Si bien deben entrar en relación, también deben existir por separado. Y, en ese sentido, este autor afirma que el trabajo del pensamiento está consagrado al ejercicio del proceso secundario, pero también debe seguir abierto a los procesos primarios como única forma de asegurar la irrupción de la intuición creadora.

Creo que, siguiendo esta perspectiva, podemos pensar que el análisis favorece la puesta en relación de los procesos primarios y secundarios, sin tener que sostener un control excesivo de lo pulsional ni mantener una ininteligibilidad que impida la comunicación con otro. En-



* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

tre lo incesantemente movedizo y lo coagulado, puede emerger una movilidad que dé cuenta de nuevos modos de estructuración psíquica, a través de un superyó menos feroz y de un yo que no se asusta ante los empujes pulsionales, sino que los pone al servicio de la creatividad.

¿Podríamos pensar, desde esta perspectiva, que el final de análisis se produciría cuando los procesos primarios y secundarios establecen no solo relaciones de oposición sino que habilitan la tolerancia de los propios límites y el reconocimiento de lo logrado, lo que favorece la movilidad psíquica?

Con frecuencia se dan discrepancias con quienes piensan que no es posible mover lo reprimido originario y que, además, implicaría un inconsciente sin resto, un sujeto que resolvió sus enigmas. Estamos muy lejos de pensar así. La tarea de levantar la represión y trabajar con las resistencias, si bien implica una deconstrucción psíquica, también supone el sostenimiento de la relación con ese otro de la “cubeta”, lo que permite la historización y neogénesis, y favorece el sostenimiento del enigma. Implica saber de la existencia de un lado en sombras que puede ser tolerado y que puede convertirse en motor de creación y búsqueda permanente. Tolerar la falta, la ausencia, las pérdidas, pasa por sostener lo enigmático que nos habita. Pero eso requiere no solo la deconstrucción, sino nuevas ligazones siempre prontas a deshacerse y rehacerse, “en un trabajo permanente de simbolización, entre el signo y la pulsión” (García, 2007).

Laplanche (1989, p. 156) nos habla de una cubeta en donde se mueven todas las pasiones, “lugar pulsional o sexual puro”. Y vincula esto con la trascendencia de la transferencia y el rehusamiento del saber y la adaptación, lo que instaura la relación originaria con el enigma. Y, desde esos planteos, discute con Freud en cuanto a su afirmación de que la transferencia es el síntoma de la neurosis del paciente y que se disuelve al finalizar el análisis. Afirmo que se da una verdadera producción de transferencia por el análisis y, además, que no se disuelve sino que se transfiere. Si bien es cierto que el análisis como cura debe terminar, “el proceso auto-interpretativo es potencialmente infinito” (Laplanche, 1989, p. 156). Y esa terminación no implica disolución de la transferencia,

sino la posibilidad de un puente, un pasaje a la transferencia de transferencia; punto difícil pero necesario de aprehender en ese encuentro necesariamente destinado a terminarse.

De ahí mi pregunta del inicio: ¿final de análisis o análisis interminable? Si logramos psicoanalizarnos, nos acercamos a pensar que es un proceso interminable que afortunadamente queda en nuestras manos; siempre padeciendo la falta, pero también siempre buscando derivas creadoras para tolerarla.

Referencias

- Bleichmar, S. (2000). *Clínica psicoanalítica y neogénesis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986). Análisis terminable e interminable. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1992). Historia de una neurosis infantil. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1918).
- García, S. (2007). Simbolización y experiencia analítica. Reflexiones sobre la simbolización en psicoanálisis: entre el signo y la pulsión. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 104.
- Green, A. (1996). *La metapsicología revisitada*. Buenos Aires: Eudeba.
- Laplanche, J. (1989). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Finales de análisis

Plantearnos la pregunta sobre el final de análisis implica reflexionar sobre la terminación del proceso analítico y también sobre la meta, la finalidad de transitar el arduo camino de un psicoanálisis; meta que se puede pensar *a posteriori* del recorrido. De lo contrario, si se plantea como ideal, opera como demanda del analista que, al facilitar la represión, conduce a la no resolución de la neurosis. Picasso planteaba: “yo no busco, encuentro”.

En el horizonte de nuestra posición de analistas, el planteo freudiano apunta al sostenimiento de las reglas fundamental y de abstinencia (Freud, 1912/1976b, 1913/1976f). Entendemos esta última no solo como abstinencia de corresponder a las demandas de amor del analizante sino como privación de un decir que responda a la demanda y que conduzca a la identificación con el analista, (identificación que no es a su persona sino a sus significantes).

Este sostenimiento de las reglas es condición para que el imperativo ético freudiano tenga su posibilidad de despliegue: *Wo es war, soll Ich werden*, leído como ‘Donde eso era, Yo –sujeto del inconsciente– debo advenir’ (Freud, 1932/1976d).

En el título pluralicé *fin* y escribí *finales*. La experiencia indica que son múltiples las formas de terminación de un análisis: desde la rápida cura por amor como efecto transferencial y los *impasses* ligados a la necesidad de castigo, a la reacción terapéutica negativa, así como a la inercia psíquica o a la reestabilización fantasmática con mejoría sintomática, sin demasiada modificación de la posición subjetiva.

Los obstáculos en la cura son inherentes al psicoanálisis, que es una práctica de la dificultad; intentaremos resolver los obstáculos con los instrumentos que el mismo psicoanálisis nos brinda.

En este sentido, me parece clave la afirmación de Lacan: “las resistencias al análisis son las del analista” (Lacan, 1953/1976b), lo que nos conduce a un trabajo constante con nuestras resistencias en el propio análisis, en las supervisiones y en la relectura de los textos.

En el principio de un análisis: la transferencia analítica, transferencia operativa

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

al decir de Freud (1913/1976f), sujeto supuesto saber para Lacan (1964/1976c). No es infrecuente que en algunas salidas del análisis no haya habido entrada; transferencia analítica a establecer en las entrevistas iniciales. El registro de cierto padecimiento subjetivo es condición necesaria pero no suficiente: debe construirse cierto enigma en relación con el saber. Y falta un paso clave: que el analista encarne cierta suposición en relación con ese enigma.

En las psicosis, no se constituye el sujeto supuesto saber; hay certeza y la entrada en análisis se liga a una erotomanía de transferencia. La interpretación posible y la finalización transcurren por otros caminos que cuando la operación metáforo-metonímica se hace factible, es decir, cuando operó la metáfora paterna (Lacan, 1957/1983).

En la transferencia se anudan una dimensión de saber y una dimensión de amor.

En el caso de la dimensión de saber, es necesario distinguir su pertenencia: ¿es acaso del analista? Si así fuera, el análisis tiende a eternizarse, ya que se ofrece al analizante lo que es la aspiración del neurótico: que haya un Otro garante del saber, que el Otro demande para que no se enfrente con la cuestión de su deseo, posición que escuchamos en cualquier relato de un analizante con una posición obsesiva (Lacan, 1958/1976a).

El saber a producir, saber textual, lectura e interpretación mediante, es el del inconsciente del analizante, no el del analista, ya sea este teórico o contratransferencial.

La neurosis es la enfermedad de la pregunta, una verdadera religión del Otro, a quien sostiene al ofrecerse como complemento en la vertiente obsesiva o como agente de la castración en la histérica, pero sosteniendo la búsqueda incesante de un Otro absoluto, idealizado, contracara de la impotenciación que genera.

El deseo del analista, deseo de diferencia, es lo que nos permite (no sin caídas y reposicionamientos a leer por los efectos de nuestras intervenciones) mantener la distancia entre el lugar del ideal que la transferencia posibilita y el lugar del objeto –“a”, para Lacan– que el analista sostiene como semblante (Lacan, 1964/1976c), tal como podemos leer en el esquema freudiano del capítulo “Enamoramiento

to e hipnosis” de *Psicología de las masas* y análisis del yo (Freud, 1920/1976e).

De lo contrario, el riesgo es la formación de una “masa de a dos” con un efecto hipnótico, que desvía el camino del análisis hacia la sugestión.

Es así que podemos afirmar que la resolución de la neurosis va a depender de la resolución de la transferencia, y la destitución del sujeto supuesto saber, a producir y tolerar por parte del analista, únicamente podrá advenir si se produce no solo al final, sino en el modo de concebir la interpretación (Lacan, 1967/1992). Interpretación –ubicarla entre el registro del enigma y la cita– que permita resaltar la dimensión del decir en el dicho (Lacan, 1972/1984). Este efecto de interpretación se debe verificar *a posteriori*, y frecuentemente es acompañado de sorpresa en analizante y analista, lo que lo acerca a las formaciones del inconsciente. Es un efecto que inscribe una diferencia en la repetición, con sucesivas reescrituras, al modo de la carta 52 a Fliess (Freud, 1896/1976c).

Si los obstáculos inherentes a la cura se van resolviendo, el análisis prosigue hasta cierto momento... En mi experiencia, sorprende también al analista, que debe estar dispuesto a tolerar la destitución final y poder admitir la terminación de su tarea, que hace que el análisis sea finito, terminable.

Si ha habido operación sobre la fantasía inconsciente –operación genuina del análisis– o, en términos de Freud, “se rectificó *a posteriori* el proceso represivo primario”, se genera en el analizante lo que él llama neocreación (Freud, 1937/1976a). La modificación –como efecto del análisis– de la posición subjetiva en la fantasía inconsciente le permitirá al sujeto tener otros modos de satisfacción con acotamiento del goce y la apertura a otras formas de escenificar la realidad.

Al inicio encontramos un sujeto dividido, que se había presentado ante nosotros con cierta “satisfacción por vía del displacer, para lo cual penaba demasiado” (Lacan, 1964/1976c).

Y ahora, a la salida, ¿con qué nos encontramos? No solo con alguien que ha tenido una mejoría sintomática, sino también con un sujeto que sigue estructuralmente dividido, es decir, que el inconsciente subsiste pero, desde una posición de responsabilidad, ha abandonado la

victimización y la querrela al Otro y se enfrenta, en su soledad, a asumir si quiere lo que desea. Le queda aceptar el resto incurable de todo sujeto, sin sostener la ilusión de la garantía del Otro, duelo que deja al sujeto con entusiasmo en relación con su deseo. Al modo de *El guerrero aplicado* descrito por Paulhan (1914/1999), un sujeto resuelto que no vacila ni se queja.

Del lado del analista resta soportar la destitución del lugar de sujeto supuesto saber, que queda como residuo de la operación analítica, objeto “a”, e implica aceptar la conclusión asintótica de cada cura (Lacan, 1967/1992, 1972/1984).

Hace pocos meses, Ana, al concluir su análisis, me obsequió una foto que tomó de una playa que ella ama. Allí no se ven personas, solo cielo, nubes, mar y arena, y una dedicatoria: “muchas gracias por ayudarme a entender la forma de transitar mi vida...”. Si nuestra tarea como analistas ayuda al que padece a “tener paciencia a esa incómoda situación de ser hombre” (Lacan, 1977), nuestros esfuerzos y renuncias, sin duda, valen la pena.

Referencias

- Freud, S. (1976a). Análisis terminable e interminable. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1976b). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).
- Freud, S. (1976c). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1896).
- Freud, S. (1976d). La descomposición de la personalidad psíquica. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1932).
- Freud, S. (1976e). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1976f). Sobre la iniciación del tratamiento. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Lacan, J. (1976a). La dirección de la cura y los principios de su poder. En J. Lacan, *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).
- Lacan, J. (1976b). *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*. Ciudad de México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1953).
- Lacan, J. (1976c). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lacan, J. (1977). Apertura de la sección clínica en Vincennes. *Ornicar*, 9.

Lacan, J. (1983). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1957).

Lacan, J. (1984). El atolondradicho. En *Escansión 1*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1972).

Lacan, J. (1992). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela. En *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial. (Trabajo original publicado en 1967).

Paulhan, J. (1999). *El guerrero aplicado*. Buenos Aires: Tres Haches. (Trabajo original publicado en 1914).



Dossier:
Hospitalidades

Hospitalidades

José, caboclo del lejano interior de Ceará, en San Pablo desde sus 17 años, realizó diferentes tipos de trabajo manual en 35 años de ciudad grande. Hace una pausa para descansar y “ver el movimiento” de un viernes por la tarde en el Centro Cultural San Pablo, y se interesa por una actividad desarrollada por algunos psicoanalistas de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo, “Converse con el Psicoanalista”. [...] Reverente, espera ser llamado para aproximarse e instalarse en la silla que quedó vacante frente al profesional que ocupa la otra, enfrente, en un rincón de un área de exposición de artes plásticas: “Estoy regresando a Ceará. [...] Gané la vida en San Pablo. Estoy agradecido”. [...] Quiere, en agradecimiento, dar algunas sugerencias. Comenta que el problema del paulistano es la sordera: ¡nadie escucha a nadie! Al comprender el interés y la disponibilidad del interlocutor en escuchar, dice: “Usted escucha, me está escuchando. ¡Pero no estoy hablando del problema de la cabeza, estoy hablando del propio oído! ¡Es sordera, las personas no se comunican porque la ciudad es ruidosa y arruina los oídos!”. (Khouri y Leite Netto, 2016, pp. 91-92)

El relato de arriba fue hecho por Oswaldo Ferreira Leite Netto, psicoanalista de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo (SBPSP), que junto a Leopold Nosek fue uno

de los idealizadores del proyecto “Converse con el psicoanalista”. Este proyecto, abierto a todos, permitía que, por una única vez durante 15 minutos, quienes tuviesen interés podían sentarse y hablar con un psicoanalista que quedaba a la espera, disponible para la escucha.

Esta disponibilidad para escuchar al otro, que en su habla propia, extranjera, carga un mundo diverso y desconocido –por consiguiente, inquietante y perturbador– es el oficio del analista. En el caso citado arriba que tomo como modelo, esta escucha no se da en el consultorio, el *setting* usual del psicoanalista, sino en un espacio de la ciudad. Ello propone que una escucha psicoanalítica no se restringe a un *setting* externo, formal, sino a un “escuchar” a quien quiera ser escuchado a partir de un *setting* interno que se establece en el psicoanalista a lo largo de su práctica.

Recordemos que Freud abre su escucha, hospeda, a quien nunca pudo tener voz –las mujeres, los locos–, escucha también los dolores y fantasías de Katharina en una “sesión” en una montaña de los Alpes orientales, y atiende a Gustav Mahler en un paseo de cuatro horas por la ciudad de Leiden, hacia donde Freud viaja en tren interrumpiendo sus vacaciones.

La hospitalidad es siempre un gesto de reciprocidad, ya que ambos involucrados hospedan el uno al otro en su alteridad. Si el psi-

coanalista hospeda a quien lo busca, también debe ser hospedado por este.

La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad en sí, se abre o está abierta previamente a alguien que no es esperado ni invitado, a quien quiera que llegue como un visitante absolutamente extranjero, como un recién llegado, no identificable e imprevisible, en definitiva, totalmente otro. [...] La visita podría ser verdaderamente muy peligrosa, y no debemos ignorar este hecho; ¿pero será que una hospitalidad sin riesgo, una hospitalidad basada en ciertas garantías, protegida por un sistema inmune contra el totalmente otro, sería una verdadera hospitalidad? Jacques Derrida, *Filosofía en una época de terror*. (Borradori, 2004, p.28)

Esta idea de hospitalidad absoluta, aunque tal vez impracticable, es el intento que hace el psicoanalista para dar lugar en sí mismo a lo que venga del paciente, su habla, su gesto, su lengua extranjera, sus ideas, su alma. Sin embargo, el huésped es solo huésped, tiene un tiempo y un lugar determinados, se mantiene siempre libre, extranjero, otro. Para ser respetada de manera absoluta, una alteridad no necesitaría aproximarse a un modelo propuesto por quien la recibe. De este modo, en la hospitalidad hay una paradoja: se ofrece acogimiento, pero se mantiene una distancia. “La paradoja del gesto hospitalario es el deber de ofrecer conservando, mantener la distancia instaurando una presencia. Porque la hospitalidad implica dependencia [...] –a menudo beneficiosa, necesaria, indispensable– pero dependencia” (Montandon, 2011, p. 35).

El huésped es, de cierta forma, un exiliado.

Así, hospedar es un acto complejo, y la paradoja de este acto se encuentra ya en la etimología de la palabra. En *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas*, Freud (1910/1979) destaca que, así como en los sueños, también en las lenguas primitivas una misma palabra tiene sentidos opuestos. Del mismo radical latino *host*, derivan *hospes* y *hostis*, “huésped” y “hostil”. El huésped, entonces, debe respetar las reglas del anfitrión si quiere gozar de la hospitalidad, porque, como forastero, siempre puede re-

presentar una amenaza. Si él no genera hospitalidad, hay hostilidad.

De eso habla José en el inicio de este texto: de una San Pablo al mismo tiempo hospitalaria y hostil. La ciudad lo hospeda, le da trabajo, vivienda, como elemento de producción de bienes, de mercadería. No obstante, como sujeto, José no es escuchado. La ciudad es sorda a su subjetividad. Lo hospeda exiliándolo.

A José y a muchos otros en la misma condición de sujetos excluidos, en varias ciudades parecidas a San Pablo, les resta la periferia, la distancia sin hospitalidad.

Un mundo cada vez más interconectado ha levantado muros y vallas para bloquear a quienes considera indeseables. De las 17 barreras físicas existentes en 2001, pasamos hoy a 70. Algunos separan fronteras. Otros dividen la propia población. Algunos frenan refugiados. Otros esconden la pobreza. O el miedo. O la guerra. O la desigualdad. O el cambio climático. (Maisonnave y Almeida, 26 de junio de 2017, p. 1)

Los que huyen de las guerras y del hambre, si no pierden la vida en la travesía, aportan a países con más recursos que, sin embargo, pocas veces se disponen a ejercer la hospitalidad. Ello crea una masa de refugiados sitiados en campos y albergos precarios en tierras de nadie.

A partir de esa difícil realidad, pensamos el *Dossier* sobre la *hospitalidad*, en este número de la revista que tiene como tema la *intimidad*. ¿Cómo llegamos de la intimidad a la hospitalidad?

Uno de los caminos es el que, como psicoanalistas, hacemos en nuestra vida diaria: hospedar al extraño que llega a nosotros, venga como venga, respetando su alteridad, haciéndolo entrar en la intimidad de nuestros consultorios.

Si la hospitalidad supone la alteridad, un puente posible de la intimidad hacia la hospitalidad tal vez sea el hecho de que lo más íntimo que tenemos, lo más familiar, nos es extraño (*Unheimlich*), en lo que concierne a que somos todos exiliados de lo que nos constituye y es para nosotros desconocido: la dimensión oscura del inconsciente. Hospedamos en nosotros a este otro enigmático que nos habita.

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo.

En el intento de ampliar la visión sobre el tema de la hospitalidad, *Calibán*, en su sesión **Dossier**, hospeda a los extranjeros, estudiosos de otras disciplinas que abren diferentes vías de acceso para esta búsqueda.

La joven actriz Aline Borsari es huésped y anfitriona en un trabajo que tiene el teatro, el arte, como herramienta.

Graciela Speranza, escritora, también ve en el arte una posible hospitalidad. En este caso, en el arte de Iliana Porter, artista argentina, que en sus obras hospeda extrañezas que se componen.

A diferencia de lo que dice la canción de Caetano Veloso, la plaza Castro Alves ya no es más del pueblo¹. Igor Guatelli, urbanista, señala que para hacer uso de los espacios urbanos que deberían ser libres, se crean reglas, vigilancia e imposiciones a veces violentas, contrarias a la idea de hospitalidad y más próximas a la hostilidad.

La violencia también habita el texto contundente de la antropóloga María Gabriela Lugones, que aborda la escucha de declaraciones en el proceso de buscar memoria, verdad y justicia en Argentina. ¿Cómo hacer una escucha hospitalaria de los testimonios dolorosos de los hijos de los represores de la dictadura argentina de los años 70? La autora sugiere que “una escucha antropológica exigiría no imponer unilateralmente las reglas, los usos, las costumbres, las condiciones”, sin olvidar “que lo ajeno, lo que pertenece, viene o es propio de otro, inquieta, cuestiona las certezas que constituyen nuestra casa, el refugio, la morada segura que conformaría también un lugar de la hospitalidad a ser ofrecida”.

Maurício Marsola, filósofo, hace el camino de la *Odisea* llevándonos, como extranjeros, a visitar los orígenes griegos de la hospitalidad. Desde muy temprano en la historia de la humanidad, la acogida al extranjero es un tema sagrado. ¿Cómo llegamos entonces a nuestro momento, construyendo tantos muros?

Como psicoanalistas de nuestro tiempo, tenemos, obligatoriamente, en este mundo de tantos muros y vallas, la tarea de pensar y tratar heridas como las que los autores invitados

exponen en los textos a continuación: le cabe al lector poder recibirlos.

Y, como revista latinoamericana de psicoanálisis, órgano de la Fepal que difunde la producción psicoanalítica de América Latina, desde Uruguay hasta México, *Calibán* abre sus páginas para hospedar a los extranjeros, lo que somos los unos para los otros, nosotros, psicoanalistas de América Latina, buscando mantener la singularidad, la diversidad que nos enriquece, privilegiando “la transformación de lo mismo por el otro, cuando el otro deja de ser tan solo un espejo de lo mismo y se vuelve abertura” (Marsola).

Referencias

- Borradori, G. (2004). *Filosofía en tempos de terror: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida* (R. Muggiati, trad.). San Pablo: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 2003).
- Freud, S. (1979). Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 143-153). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1910).
- Khoury, M. y Leite Netto, O. F. (2016). Psicanálise a céu aberto. *Jornal de Psicanálise*, 49(91), 91-96.
- Maisonnave, F. E. y Almeida, L. (26 de junio de 2017). Um mundo de muros: As barreiras que nos dividem. *Folha de São Paulo*, p. 1.
- Montandon, A. (2011). Espelhos da hospitalidade. En A. Montandon (dir.), *O livro da hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas* (pp. 31-37). San Pablo: Senac.

¹ N. del T.: “La plaza Castro Alves es del pueblo, como el cielo es del avión”, verso de “Un frevo nuevo”, de Caetano Veloso.

Aline Borsari*

El último refugio

Acababa de volver a Francia, sin saber que ese país me recibiría por tantos años. En marzo de 2009 se estrenaba la película *Welcome* de Philippe Lioret. La historia transcurría en Calais, al norte de Francia, región desde la cual tantos refugiados inmigrantes, clandestinos, intentaban atravesar el canal de la Mancha para empezar una nueva vida en el Reino Unido. En la ficción seguimos la trayectoria de Bilal, un joven inmigrante kurdo, indocumentado, originario de Irak, que quiere llegar a Inglaterra para encontrar a su novia y convertirse en jugador de fútbol profesional, preferentemente del equipo de sus sueños: el Manchester United. Vivimos junto con él las dificultades para la realización de su proyecto; descubrimos a los personajes que sobreviven trabajando como intermediarios en esas travesías, los camiones, los barcos; sentimos las decepciones y los obstáculos que nuestro “héroe” debe enfrentar y su valiente decisión de aprender a nadar para cumplir con su destino, ¡aunque sea nadando! En un momento dado, ya habiendo conocido a otro personaje, xenófobo y cobarde, nos damos cuenta de que en el felpudo de la entrada de su casa se puede leer el título de la película: *Welcome*.

Algunos años antes, en 2001, Ariane Mnouchkine, directora del Théâtre du Soleil, había ido al encuentro de ciertas personas. Hombres

y mujeres de orígenes diversos que vivían en centros para refugiados en Sangatte (al lado de Calais), Sydney (Australia), Auckland (Nueva Zelanda) y en la isla Lombok (Indonesia). De ese periplo, al que la acompaña una actriz franco-iraní, recoge innumerables testimonios grabados pero, por sobre todo, innumerables momentos compartidos, memorias, historias, situaciones presentes y pasadas, que la acompañarán en su memoria, en su espectáculo y en su elenco. Estaba ya plantada la semilla de la pieza *Le dernier caravansérail*, el último refugio para caravanas, una creación colectiva que se estrenó en París, en 2003.

La pieza, interpretada por actores del elenco provenientes de diferentes regiones del mundo y que hablaban en distintos idiomas (no necesariamente en su lengua materna), contaba, a través de fragmentos, las odiseas vividas por estos Ulises y Penélopes, antes, durante y después de la partida. Múltiples voces que daban cuenta de experiencias singulares. Tristemente verdaderas. Vergonzosamente universales. A pesar de que el tema había sido desarrollado a partir de la realidad de aquel momento y a pesar de haber sido documentado por las palabras verdaderas de las personas que la vivían, la creación tomó como base y punto de partida otro instrumento: la imaginación del actor. De este modo, sin tener co-

* Actriz.

nocimiento del contenido de las grabaciones y a partir de un tema general, le fue pedido a cada intérprete que presentara propuestas de escenas, personajes, momentos de vida que pudieran suceder en un camión, en una caravana, en el camino, en la mudanza, en la búsqueda de un lugar mejor.

Después de algunas semanas de ensayo, se revelaron las grabaciones, y el elenco se sorprendió con la cantidad de puntos en común que tenía el material con las improvisaciones que le precedieron. El teatro tenía, entonces, ese poder de develar dramas lejanos, geográfica, histórica y culturalmente, porque eran dramas universales, que trataban acerca de seres humanos en situaciones extremas, situaciones que nuestra imaginación conoce, que nuestro cuerpo lleva impreso en sus genes, puesto que todos nosotros venimos de algún lugar y que todos, en alguna medida, somos provenientes de pueblos que nunca dejaron de inmigrar para sobrevivir en esta Tierra que compartimos. El descubrimiento por parte de los actores de que las historias que ellos habían improvisado no solo eran verosímiles, sino que eran reales y actuales, dio aliento para continuar con el trabajo arqueológico que supone una creación colectiva. Es decir, días de ensayo en los que todos intentan encontrar, como si se tratara de piedras preciosas, formas determinadas, cuánta tierra debe ser removida, hacia qué dirección llevará la exploración.

Y, a pesar del aspecto “documental” del tema, es, justamente, el lenguaje teatral el que servirá de guía a la investigación. Es gracias a la ayuda del escenario, de la escenografía y del espacio escénico que poco a poco vamos percibiendo quiénes son los protagonistas de esta trama inacabada, cuáles son las locaciones en que transcurre y qué trama resultará tejida al final del viaje. En esa creación, la necesidad de movimiento, de pasaje, de camino, encuentra inicialmente como punto de partida el “camión” como espacio escénico. Al priorizar ese elemento, actores, técnicos y directora encontraron también otros dispositivos escénicos que actuarían como transposiciones de ese medio: carritos de madera que entraban y salían de escena cargando todas las escenografías y a todos

los personajes en sus idas y venidas.

Esos dispositivos eran manipulados por otros actores y su movimiento aproximaba y apartaba las escenas de los espectadores, provocando la sensación de estar frente a una cámara de cine, con sus *zooms*, *travellings*, etc. De esta forma, sin ninguna decisión previa, o por lo menos sin intención meramente formal, se hacía presente la intimidad que sentimos frente a la pantalla de cine a la vez que se permitía la teatralización de todos los otros elementos.

El espectáculo, dividido en dos partes: “El río cruel” y “Orígenes y destinos”, contaba momentos de travesía, de pasado, de viajes en el tiempo y en el espacio, de seres llegados de diversas partes que tenían la partida como punto en común. De este modo, se iniciaba la compleja danza entre realidad y ficción, personajes imaginarios que muchas veces realmente existían y que podíamos encontrar incluso en el mismo escenario. Efectivamente, algunos de los encuentros realizados durante los viajes de Ariane Mnouchkine a los campamentos de refugiados para esta investigación, se prolongaron más allá del reportaje. El teatro recibió a algunas personas. Las empleó. Creó lazos que permitieron incluso el escenario, en la piel de personajes que pasarían a ser, entre tanto, imaginarios. Hasta ese punto ejercía el elenco la hospitalidad que hubiera querido ver en todos aquellos que pudieran ejercerla. O mejor, que debieran.

Se ha pretendido en varios países no permitir a un ciudadano salir de la región en la que por azar le ha tocado nacer; el sentido de esta ley es visiblemente: “este país es tan malo y está tan mal gobernado que le prohibimos a cada individuo salir de él por temor a que se vayan todos”. Por qué no mejor le dan a todos los sujetos el deseo de vivir en su casa y a los extranjeros el de venir a ella. (Voltaire, 1764, p. 80)

En una escena, vemos un pequeño barco repleto de inmigrantes en alta mar. Hay niños, personas de diferentes orígenes y religiones. El motor está roto, pero ya están próximos al destino anhelado: Australia. El pánico producido por la situación parece atenuarse cuando escuchamos que se aproximan helicópteros.

Engaño. Comprendemos que no vienen a rescatarlos, sino a ordenar que vuelvan al lugar de origen. La voz de la persona que realmente vivió esa situación nos relata que la embarcación estuvo diez días a la deriva y que no todos sobrevivieron. Los helicópteros los visitaban diariamente. En el teatro, las sedas coloridas que representaban al mar, son agitados por todas partes. Son esos colores, esa ondulación plena de poesía y belleza, los que nos permiten comprender lo que no habíamos comprendido al escuchar la misma noticia en la radio o al verla en la página plagada de números de un diario.

Para mí, la función del arte y del teatro se manifiesta en la mirada de aquel actor que vemos al final de una caravana y que nos hace conocerlo, saber quién y cómo es. Miramos, entonces, al individuo. Al individuo que nos permite acercarnos a algo que desconocíamos; algo de otro orden, más sensorial tal vez. Comprendemos la situación, puesto que escuchamos hablar de ella. Podemos incluso haber encontrado y escuchado a los sujetos que testimoniaron y vivieron las peores atrocidades. Sentidos piedad. Indiferencia. Incluso rabia o compasión. Pero el último *caravansérail*, el último refugio para esas caravanas será el arte.

Los espectadores pueden bajar la guardia, el elenco es militante pero el teatro está más allá de los partidos. Es un teatro que cuenta la epopeya del mundo en el que vive, la odisea de Ulises tan anónimos que se vuelven nuestros conocidos; un teatro preocupado por refugiarse a esos refugiados. Darles un lugar incontestable y posible: el de la ficción. En paralelo, el elenco —que este año cumplió 52 años— se posiciona para contribuir de otra forma a la causa, violentamente actual, de la inmigración.

En 1996 el Théâtre du Soleil y los otros teatros de la Cartoucherie (complejo de cinco teatros —incluido el Théâtre du Soleil— en el Bosque de Vincennes de París) refugian a casi 300 personas de origen africano que habían sido expulsadas del país por una modificación en la legislación. Hombres, mujeres, niños, muchos de los cuales habían pasado toda su vida en Francia o eran padres de “ciudadanos” franceses, que habían encontrado asilo en una iglesia y finalmente también habían sido ex-

pulsados de ella. Hasta hoy existe en el seno del teatro una asociación que ayuda a los “sin refugio” a tener acceso a sus derechos (ADP-SA) y que actúa en diversos frentes.

Y desde mi llegada —en condiciones nada precarias, debo explicitar—, el teatro nunca dejó de recibir a personas del mundo, mujeres que huían del Tíbet para escapar de prisión, un sex-teto húngaro, todo el elenco teatral creado por el propio Théâtre du Soleil en Afganistán, que hoy en día actúa junto con otros integrantes de la compañía francesa, oriundos de más de veinte países diferentes que se encontraron gracias a un único objetivo común: el de hacer teatro juntos.

En el felpudo de la entrada al grupo, en el felpudo de la entrada a un espacio público, en el felpudo que recibe a centenas de espectadores todas las noches, la palabra “bienvenido” no debe sonar como en la película de Lioret, hipócrita, sin sentido, vacía o superficial. El artista que trabaja por el otro, por su público, debería siempre trabajar con la noción ampliada de la palabra acoger, recibir.

En este 2016, después de los atentados terroristas que vivió el país, de los muros y las rejas construidos o proyectados por el mundo para impedir el pasaje de los inmigrantes, de la inmigración en masa de los pueblos que huyen de las bombas, del hambre, de la miseria, de las expulsiones, de caravanas y barcos a la deriva en número que aumenta cotidianamente, una nueva creación colectiva estrenó en el Théâtre du Soleil *Une chambre en Inde*, obra que habla de la dificultad del teatro frente a la enormidad de lo que debemos enfrentar. ¿Cómo hablar de todo eso? ¿Y de qué forma? Durante los ensayos de ese espectáculo nos preguntamos: ¿será posible presentar *Le dernier caravansérail* en el mundo de hoy? ¿Sería recibido el tema de la misma forma? ¿Cuánto miedo se generó en este tiempo? ¿Cuánto turbó ese miedo nuestra mirada, nuestra opinión? Qué difícil y qué complejo... No desistimos. Pedimos nuevamente refugio al arte que acogió la duda como tema. Dudar, pero continuar. Reír. Tener esperanza.

La caravana del arte puede contar con instrumentos para los músicos, pinturas para los artistas plásticos y espacios, cuerpos, voces y música para la escena. Una cantidad tan gran-

de de elementos que van más allá del discurso puro, que me siento reconfortada. ¡Ah! En ese espacio metafísico sí podemos decir todo aquello que sería improbable decir físicamente. Los colores todavía pueden ser agradables a los ojos, los sonidos no necesitan ser estridentes, las imágenes múltiples, los seres complejos y las opiniones claras, liberadas de los medios masivos, siendo reflejo del alma, estados emocionales de personajes que no conocemos y que se muestran para nosotros. Como es el caso de la mayoría de los brasileños, mis orígenes son múltiples, todos mis antepasados fueron acogidos por la tierra en que nació. Yo hice el camino de regreso, siendo recibida en tierras extranjeras y pudiendo trabajar con el mundo entero que pide asilo, que necesita voz y escucha.

Creo que no hay límites para la noción de hospitalidad y, aun cuando sé que necesitamos de la razón para calcular, luchar, generar límites, le pido refugio al arte, para que, a través de la poesía, continuemos ilimitados. Acogiendo la dificultad para acoger. El esfuerzo de una Odisea. La tolerancia y la intolerancia que sentimos frente a las diferencias. Las transformaciones necesarias en nuestra mirada. Nuestros odios que tenemos que apaciguar. El desafío cotidiano, la duración... la larga duración...

En 2009 éramos 500 actores, de 43 nacionalidades distintas, reunidos en la capital francesa para participar de un taller de improvisación teatral dirigido por Ariane Mnouchkine en el Théâtre du Soleil. Luego de dos semanas de trabajo intenso y colectivo, cómo no dejarse invadir por las lágrimas al ver en el escenario un pequeño grupo de actores iraníes, iraquíes, israelitas, palestinos, exhortar al unísono: *¡Soyez ensemble!*

Referencias

Voltaire. (1973). *Égalité* en *Dictionnaire philosophique*. Paris: René Étiemble. (Trabajo original publicado en 1764).



Graciela Speranza*

Lugar común. Sobre las “situaciones” de Liliana Porter

*Un acto de hospitalidad no puede
ser sino poético.*
Jacques Derrida

A la serie de célebres encuentros fortuitos que abrió Lautréamont y poblaron los surrealistas, habrá que agregar el de un pingüino de plástico y un salero, que debemos a los desvelos de la artista argentina Liliana Porter en los mercados de pulgas. Es solo uno de los muchos diálogos insólitos que Porter registró sin salir de su estudio de Nueva York, donde vive desde hace más de cuatro décadas. Pero ella misma lo eligió por algún motivo para explicar por qué reúne cosas tan diversas, más diversas que el paraguas y la máquina de coser o el hombre del bombín y la manzana verde, y las pone a dialogar en un espacio vacío, más vacío que la mesa de disección y los paisajes surreales: “¿Qué me dice esta situación que construyo y presento y voy armando con mucha exactitud en un espacio que parece vacío? Portable e intemporal, este espacio es el lugar donde pueden dialogar sin problema un pingüino de plástico y un salero” (Porter, 2001, p. 233). Con un ejemplo sencillo corporizado en su propia obra, Porter definía a su manera la potencia de lo *heteróclito*, esa incongruencia inquietante de lo diverso que Foucault precisó en el comienzo de *Las palabras y las cosas*. “Es necesario entender este término lo más cerca de su etimología”, escribió, “las cosas están ahí



* Universidad Di Tella.

‘acostadas,’ ‘puestas,’ ‘dispuestas’ en sitios a tal punto *diferentes* que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y otras un lugar común” (Foucault, 1985, p. 3).

Crear ese *lugar común* en el espacio del arte, convertirlo en un *lugar de acogimiento* de lo diverso, hospitalario y utópico, es el impulso que anima toda la obra de Porter desde sus comienzos. La reunión de lo heteróclito inspiró sus primeros grabados, serigrafías, fotograbados, *collages*, *assemblages* e instalaciones, pero sobre todo las “situaciones” que crea y retrata desde los noventa, pobladas por una colección de figuras que fue recolectando en ferias y mercados de todas las latitudes.

Como Baudelaire, Porter tiene debilidad por las cosas menudas; le gustan “la lustrosa limpieza, el brillo cegador de los colores, la violencia en el gesto y la decisión en la forma” de los juguetes, esos dobles artesanales del mundo adulto que dan cuerpo material a las fantasías infantiles (Baudelaire, 1853/2007). Pero también le gustan los adornos y los *souvenirs*, objetos más enigmáticos llamados a miniaturizar la vida y las cosas en el interior burgués, dar presencia real a seres ficticios, mitificar personajes históricos o populares, jibarizar el recuerdo de viajes a lugares exóticos. Como los niños, Porter quiere ver el alma del juguete (esa “manía infantil” —Baudelaire, otra vez— que es “una primera tendencia a la metafísica”), pero también quiere indagar esa estupefacción callada de los adornos, doblegar su inercia, sacudir su estupidez y componerles, en diálogo con ellos o con sus creadores anónimos, una biografía fisionómica. Quiere atender a los pedidos mudos que hacen las cosas para que se les hable por ellas mismas, según sus rasgos, sus achaques, su carácter.

Solo a primera vista, sin embargo, las figuras de sus “situaciones” son simples juguetes o adornos. Cosecha paciente de sus recorridos por ferias populares, tiendas de aeropuertos, *garage-sales* y mercados de pulgas, los elegidos de Porter tienen algunas señas particulares que los hacen únicos, a pesar de su deslucida naturaleza de copias. A menudo tienen una doble vida y son también saleros, lámparas,

perfumeros, cascanueces, floreros o abrebote-llas, de preferencia de los años 40 o 50, figuras humanas o animales con una expresión particular en la mirada, por la que parecen desconcertadas cuando se encuentran con otras que no corresponden a su tiempo, ni a su cultura, ni a su especie, y con las que sin embargo “dialogan”. Porter las dispone en una especie de *set* bien iluminado y desnudo, sin ninguna referencia contextual más que las que traen auestas, y en ese limbo atemporal son invitadas a intimar con otras de otras especies, otros tiempos, otras geografías, otras culturas, e incluso de otra naturaleza semiótica. Una figura puede conversar con otra figura pero también con una foto, con su reflejo en el espejo, con la ilustración de un plato, una azucarera o un jarrón chino, en una suerte de escenario beckettiano despojado, *lugar común* en el que la simple disposición se hace lenguaje reticente o mudo. El realismo crudo de los objetos tridimensionales o el documentalismo de las fotos garantizan la “verdad” de lo que sucede y el espectador es llamado a dar por cierto el encuentro e imaginar el resto.

Porter recurre casi sin excepción a copias, objetos reproducidos en serie que han perdido el aura de la cosa única, y por lo tanto resultan ahistóricos y deslocalizados, perdidos en la circulación anónima. Pero el arte de instalación opera como el reverso de la reproducción y dota de una nueva aura lo que convoca. Extrae las copias del espacio abierto, las compone en un “aquí y ahora” y las convierte en nuevos originales capaces de alentar otra clase de “iluminaciones”. A esa reconversión topológica se suma la variación de la escala que opera por contraste y da otras libertades. El creador de mundos en miniatura se enfrenta al desorden del suyo con un nuevo orden que es una versión de la experiencia reducida y manipulable, pero ni siquiera ese principio que define al miniaturismo —la escala reducida— organiza la colección de Porter. El suyo es un mundo *sin escala* que extraña la mirada y mueve al diálogo en una especie de esperanto sin palabras. Reunidos en pares o en conjuntos más o menos numerosos, los “elencos” de figuras de su teatro inanimado miman el mundo que conocemos, pero lo transforman con redes de relaciones

impensables en el nuestro.

Basta una serie azarosa de sus fotografías para observar los resultados. En *Drummers* (2011), por ejemplo, un osito a cuerda y un soldadito de plomo minúsculo “tocan el tambor”, por así decirlo, aunque en la simple descripción ya hemos caído en una trampa del lenguaje. Salvo en las fábulas o los dibujos animados, los osos y los soldaditos de plomo no “tocan” instrumentos, y el contraste de escalas (con un oso que dobla diez veces al soldadito en estatura) es absurdo, pero aun así la pareja se reúne en dúo de imaginarios redobles. Un soldado nazi y un bulldog de porcelana nos miran con gesto adusto en *Nazi Dog* (2001) y, aunque tampoco aquí la escala acuerda, hay un innegable parecido que los hermana y dispara otras correlaciones. En *Joan of Arc, Elvis, Che* (2011), un busto en miniatura de Elvis, otro del Che y un trozo de Camembert envuelto en un celofán componen un trío inaudito, que sin embargo cobra algún sentido con el nombre de Juana de Arco en el rótulo impreso del queso: nada parece reunirlos y sin embargo el *set* vacío en que están dispuestos obliga a tender una red posible de analogías, oposiciones o correspondencias. El improbable conjunto se vuelve todavía más heteróclito en la reciente *Memorabilia* (2016) que, entre otras tantas miniaturas, reúne pequeñas figuras de Mao y un par de niños, un mate con la cara del Che, bustos de Napoleón y José de San Martín, una jarra con la figura de Kennedy y Jackie, otra con la de George Washington y una cajita de fósforos con el rostro de Evita. ¿Dónde, cómo, cuándo se podría congregarse un elenco tan variado de figuras de tiempos distantes salvo en el no-lugar del lenguaje? En los diálogos que animan el mundo de Porter, con todo, es posible saltar años, décadas y siglos, sin auxilio de máquinas del tiempo fantásticas.

Pero las redes de relaciones se amplían en el conjunto de la obra y el mundo heteróclito de Porter se vuelve dinámico. En ¡Por favor no se muevan! (con fondo rojo) (2002), un grupo animado de guardias de la revolución maoísta convive con un pájaro-costurero, un bailarín flamenco, un niño Playmobil, una novia, un tótem africano, conejos, patos, cerditos y toda suerte de animales, contagiados al parecer

por la euforia maoísta que domina al grupo y tiñe el fondo de rojo. El título, a su vez, da por sentado que las figuras podrían moverse, que vienen o van a alguna parte, y que quizás protagonizaron otros encuentros, ya capturados por Porter en otras fotos. El niño Playmobil, de hecho, viene de conversar con el joven de *Retrato de un hombre* de Giovanni Bellini en *Niño con una postal* (1998); la novia se enfrentó cara a cara con el cerdito subido a una tarima en *Diálogo con cerdo blanco* (2001); la misma novia se contempló pensativa en un espejo en *Azul con ella* (2001), y el pájaro costurero dijo algo en *Decir algo* (2001), cuando las hojas de su tijera-pico se cerraron y se abrieron. Las figuras humanas del mundo de Porter, como se ve, pueden ser célebres o anónimas, icónicas o genéricas, occidentales u orientales, latinoamericanas o del “resto del mundo” (el Che, Elvis Presley, el médico José Gregorio Hernández del culto popular venezolano, un gaucho argentino, un soldado nazi, una niña, un monaguillo), y los animalitos pueden ser “reales” o ficticios (el ratón Mickey, Minnie, el pato Donald, un bulldog, un cervatillo), pero las categorías con las que sería posible clasificarlos se multiplican a tal punto que finalmente poco parece reunirlos más allá del *set*, las poses estáticas y la sorpresa en la mirada. Es más: a veces las mismas figuras complican las cosas y el médico sanador venezolano puede ser una estatuilla *made in China* con ojos rasgados y Mickey es apenas un remedo del “original” de Walt Disney, en una figurita de vidrio soplado veneciana. El elenco de personajes estables que reaparecen y otros muchos que en cada obra renuevan los diálogos van componiendo una compleja trama invisible que los reúne y esferas de encuentros privados que los separan.

Pero si lo heteróclito reina en el mundo de Porter es también porque no hay *un* principio estético que guíe las elecciones y el *casting* de los minidiálogos. El coleccionismo de cosas menudas convive con el gusto pop por los objetos comunes, los clisés y la distancia. Y aunque a primera vista la recurrencia de lo demodé, la acumulación, la teatralidad y el ser impropio de las cosas podría darle un leve aire kitsch a las elecciones, se descubre ense-

guida que se trata de otro anacronismo, otra acumulación, otra teatralidad y otra forma de ser una cosa y otra cosa: más que al frenesí del abarrotamiento y a la recarga de emociones propia del kitsch, las “situaciones” tienden a la selección y al afecto distanciado. Como los surrealistas, Porter confía en la elocuencia de los encuentros insólitos. Como Joseph Cornell, puede darle misterio a un conjunto de cosas viejas con muy poco; como Marcel Broodthaers, puede ser irónica y absurda. Pero es más realista que los surrealistas y más minimalista y más pop que Cornell y Broodthaers. Como Warhol, encuentra en la repetición la diferencia; como Lichtenstein, busca la emoción desafectada. Pero es menos plana que los pop y más vital que los conceptuales. Cree, como Morandi, que la sola presencia de las cosas habla y, como Augusto Monterroso, que en las fábulas hay moralejas sin enseñanza.

La fotografía, sin embargo, no es el único camino que Porter encontró para “legitimar documentalmente” sus diálogos insólitos (Mosquera, 1996/2004). Convocando y expandiendo su elenco de figuras, dio tiempo real y espacio concreto a los encuentros en *assemblages* sobre tela, en pequeñas instalaciones y en películas de 16 mm filmadas por ella misma. En breves secuencias precedidas por títulos lacónicos en los dos idiomas que su biografía reúne (“Gaucho”, “Kisses”, “I love you”, “Coro chino”...), dispuso a sus personajes en dúos o conjuntos mínimamente “animados” por movimientos de cámara o montaje, y extrañó aun más las miniescenas con la musicalización incongruente o irónica de Sylvia Meyer. El teatrillo de fábulas mudas cobró vida y sonido con el ejercicio cinematográfico rudimentario (las tomas son fijas y los carteles con títulos recuerdan al cine mudo), que dio entidad real (sin efectos especiales) a las fantasías, los dramas o las peripecias absurdas de los personajes. En *Solo de tambor* (2000), por ejemplo, un gaucho parece bailar al compás de un “God Save the Queen” irrecognible, un “Hava Nagila” en versión china acompaña un paneo por estatuillas orientales, Daisy besa a un Che Guevara estampado en un plato o el soldado nazi se aleja con mirada melancólica después de besar al bulldog

de porcelana. En los últimos años, Porter dio aun más realidad a los encuentros insólitos, con actores y objetos en escena, en el “aquí y ahora” literal que solo pueden ofrecer la performance o el teatro.

Pero ¿de qué hablan finalmente los personajes de estas fábulas sin palabras? ¿Qué podrían decirse el ratón Mickey y el Che Guevara, el bulldog y el soldado nazi? La ficción es el *medio maestro* que reúne las fotografías, las películas y las instalaciones, en las que los personajes, redimidos de los usos y las identidades fijas con los que los ha cargado la cultura, entablan diálogos que el que mira puede recomponer, en sintonía feliz con un mundo reconocible y próximo pero liberado de los órdenes convencionales. No faltan en las escenas las tragedias, los daños y las catástrofes, pero el paisaje de Porter es el de un mundo auspiciosamente reconciliado. Teatro sintético de las diferencias –naturales, culturales, históricas y hasta ideológicas–, muestra sin embargo que las divergencias y los contrastes ocultan a menudo las analogías y las semejanzas, sin borrar por eso la mutua impenetrabilidad que conserva lo diverso. La banalidad y el prosaísmo de las figuras las vuelve impropias y por eso mismo inesperadamente adecuadas para el contrabando metafísico, actores fortuitos de una *poética de la relación* que deja ver lo uno y lo múltiple, la variedad inagotable de lo diverso preservado de la asimilación que lo disuelve, alumbrado en la red caótica de las relaciones.

Gran teatro de la hospitalidad incondicional, la obra de Porter *da lugar* al Otro absoluto, lo acoge sin formular preguntas, transgrede umbrales y fronteras, hasta crear un “sin lugar” utópico, una geografía posible de la proximidad y la intimidad que no solo reúne lo que la historia, los Estados y las ideologías separan, sino también reconcilia al hombre con otras especies en un intercambio de dones silencioso en que el lenguaje momentáneamente se acalla (Derrida y Dufourmantelle, 1997/2014, pp. 31, 33, 51). Porque si el Otro, el extranjero, debe solicitar la hospitalidad en una lengua que no es la suya —“primera violencia: la traducción” (Derrida y Dufourmantelle, 1997/2014, 21)—, en los encuentros insólitos de Porter, en los diálogos mudos, en las breves secuencias de video musicalizadas,

el lenguaje se ausenta y opera otra modalidad de la palabra, que conserva las disimetrías y al mismo tiempo las disuelve. Sucede no solo en el micromundo de su obra, construido pacientemente con una gran variedad de lenguajes y medios artísticos, sino en el de cada una de sus “situaciones” en las que reina un implícito “Ven”, “entra”, “sí”, “quienquiera que seas, cualesquiera que sean tu nombre, tu lengua, tu sexo, tu especie, seas humano, animal o divino” (Derrida y Dufourmantelle, 1997/2014, p. 137). Nada más lejano a ese diálogo hospitalario de los diferentes que un mundo que refuerza día a día sus fronteras, multiplica las preguntas con que se interroga al extranjero, lo discrimina según su nombre, su religión o su lengua. Y nada más lejano al antropocentrismo ciego a la catástrofe en cámara lenta que el hombre mismo que desencadenó en la naturaleza. Ciertamente, como razona Derrida, mientras que el animal solo ofrece hospitalidad a su propia especie, lo propio del hombre es “abrir la hospitalidad a los animales, a las plantas... y a los dioses”, pero está visto que la humanidad no ha reparado en daños al resto de las especies en nombre de su crecimiento desbocado y su progreso (Derrida y Dufourmantelle, 1997/2014, pp. 130-132).


Más que de la violencia oculta de las filiaciones y las determinaciones del territorio, parecen decir las “situaciones” atópicas de Porter, la identidad surge en la marcha, en la red de las relaciones. No parece casual que un hombrecito errante con una valija aparezca una y otra vez en sus escenas, y que sus huellas y recorridos enlacen tiempos y espacios comunicables. Como la propia Porter, que fue de Buenos Aires a México y después a Nueva York, y desde allí va a todas partes transportando su colección portátil en un pequeño *container*, el viajero se hace en la marcha, en las moradas transitorias, en los arraigos sucesivos o simultáneos.

Con sus espacios lisos y ordenados, observó Foucault, las utopías consuelan; las heterotopías, en cambio, enmarañan los nombres comunes y fatalmente inquietan. La obra de Porter ha reunido utopía y heterotopía, alojando la “casa con más habitaciones” que le abrió el desarraigo (Katzenstein, 2013, p. 177)

y el resto utópico que seguramente guarda de los años sesenta, en un mundo “portable y atemporal” que maravilla e inquieta. Si, como dice un personaje de Wim Wenders en *Alicia en las ciudades*, “el mercado de pulgas es el subconsciente del capitalismo” (Baler, 2007, p. 58), Porter ha puesto en escena sus sueños no realizados y sus lapsus.

Referencias

- Baler, P. (2007). The Subconscious of Civilization: Liliana Porter. En *Conversations on Sculpture*. Glenn Harper y Twylene Moyer (ed.). Nueva York: Hamilton.
- Baudelaire, C. (2007). La moral del juguete. En *Exit: imagen y cultura*, 25, 136. (Trabajo original publicado en 1853).
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2014). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. (Trabajo original publicado en 1997).
- Foucault, M. (1985). *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- Katzenstein, I. (2013). *Liliana Porter en conversación con Inés Katzenstein*. Caracas/Nueva York: Fundación Cisneros.
- Mosquera, G. (2014). Liliana Porter: Dándole la mano a Mickey. En *Liliana Porter. Fotografía y ficción* (p. 164). Buenos Aires: Centro Cultural Recoleta. (Trabajo original publicado en 1996).
- Porter, L. (2001). El pingüino de plástico y el salero en *El Final del Eclipse. El Arte de América Latina en la Transición al Siglo XXI*. Madrid: Fundación Telefónica.



Igor Guatelli*

El ejercicio antinómico del hospedaje urbano

Presentación

Para Jacques Derrida, la hospitalidad está siempre amenazada por el panóptico, cada vez más subrepticio; tal raciocinio vale para la hospitalidad urbana.

Una política del espacio público y privado [...] deberá tener en cuenta los riesgos y las posibilidades de este nuevo dato acerca de la visibilidad, del deseo, de la ilusión o de la manipulación posible de la transparencia panóptica o de la ubicuidad. (Derrida, 2015, p. 290)

El ejercicio de hospitalidad es el ejercicio de la imposibilidad posible, de la lucha permanente por la superación de algo que ella misma instituye y necesita para realizarse: el hospedaje del huésped. Si existe un huésped, existe quien lo hospeda; si existe alguien que hospeda, existe una jerarquía establecida entre aquel que llega y quien lo recibe, razón por la cual se vuelve imposible la realización plena de la hospitalidad, puesto que la misma se instituiría ya a partir de un juego jerárquico.

La “amenaza” de la llegada del otro es inherente a la propia noción de hospitalidad, puesto que el otro es siempre aquel que supuestamente llega, y no el que recibe. Sin embargo, el ejercicio de la hospitalidad no presupone directivas;

quien recibe también llega al otro que supuestamente viene. El borramiento de los márgenes que separan a uno del otro es la chance de un abordaje inicial sin límites.

Desde este modo, para realizarse, la hospitalidad no debería existir tal como la imaginamos. La llegada del otro, para Derrida, no puede depender de una hospitalidad definida, formulada y ofrecida *a priori* por quien recibe; la verdadera hospitalidad es aquella construida entre ambos, sin una jerarquía previa, puesto que ambos, en cierto sentido, son huéspedes y anfitriones a la vez.

Hospitalidad y “hostilpitalidad” del espacio público urbano: fronteras y márgenes

En ciertas ocasiones y situaciones en la ciudad, sobre todo en aquellas que implican y potencian aglomeraciones multitudinarias y masivas, el Estado parece interceder preventivamente a fin de disciplinar, conducir, coordinar y controlar lo que debiera ser el lugar de la soberanía social.

Acompañando a Derrida (2003) en sus reflexiones acerca del significado de la hospitalidad en la contemporaneidad, la lógica del Estado —al delegar, dicho sea de paso, la organización de ciertos eventos de la ciudad a

empresas privadas— parece ser la de ubicarse como un anfitrión amenazado por la presencia del huésped, sobre todo del huésped potencialmente no invitado, del extranjero imprevisto e imprevisible en cuanto a sus posibles actos. Es la lógica de la amenaza al bien común lo que se anticipa y justifica acciones preventivas.

El Estado parece actuar como garante del orden social y de la presencia organizada de todos, como anfitrión preparado para recibir al enemigo, al huésped indeseable. Debido a la intención de minimizar los riesgos de posibles acciones que representen, según el propio Estado, una amenaza a las normas de conducta y comportamiento propias del espacio de todos, del espacio que debiera ser incondicionalmente hospitalario, del espacio público por derecho, este pasa a adquirir un carácter negativo. Se transforma así en lugar de conducta controlada, de represión camuflada motivada por el presupuesto de traumas inevitables asociados al movimiento de multitudes, se vuelve incluso un domicilio preparado para “hospedar” al visitante, internarlo, “cuidar” de él.

El Estado se ubica como señor de la casa que debiera ser la casa del otro. El lugar de la “casa-del-otro”, de la casa de todos, se transforma, por anticipación en la casa del Estado, que se vale de la fuerza de la ley o de la violencia del poder de la ley para garantizar su propia hospitalidad, si bien se trata de una hospitalidad condicionada, una hospitalidad basada en fronteras y no en bordes o márgenes.

Las fronteras operan a partir de interdicciones, mientras que los márgenes destruyen las fronteras y las vuelven tan solo bordes, siempre sujetos al borramiento de los límites y a las trasposiciones. Las fronteras operan con la lógica de la autoinmunidad, de la preservación necesaria frente a una imprevisible amenaza al orden público, anticipada por el potencial trauma social que la acompaña. De este modo, definen el derecho o no de pertenencia al lugar. Los márgenes, por su imprecisión, están constantemente amenazados, son tan solo pasajes entre territorios, son permisivos, una invitación al otro, a cualquier otro, que siempre es extraño porque está atravesando lugares, pasando por bordes de límites nebulosos. No existe otro

en el margen; el otro está en mí, que me vuelvo otro al enfrentarme a él y a todos aquellos que están más allá de mí y pasan a través de mí o son atravesados por mí.

Pero la lógica del margen, del umbral, que sería la lógica del espacio público desjerarquizado se ve desde siempre amenazada por el espectro de la frontera, que jerarquiza, genera un adentro y un afuera, determina pertenencias. El Estado, sobre todo en situaciones de multitud, somete al hombre público al espectro que lo amenaza y cercena su derecho incondicional de transponer márgenes, al transformarlos o instituirlos como fronteras, aun en forma temporaria.

Situación paradójica y perversa, el Hombre público, transformado en huésped de su propio espacio, se vuelve rehén de un anfitrión que garantiza el hospedaje a través de la acción policial y la vigilancia del “huésped”.

Quizás para no volverse rehén de su propio huésped, el Estado-anfitrión, a través de la policía y de la acción policial en la *polis*, se anticipa y vuelve rehén tanto al que hospeda como al que llega, al extranjero. La presencia del Estado en estas situaciones en las que existe la perspectiva de conformación de una multitud parece resumirse a la acción policial y de vigilancia del ciudadano, huésped en un espacio que debiera ser suyo por derecho propio. Derrida denomina a tales situaciones “hostilpitalidad”, una hospitalidad hostil, en este caso, una hospitalidad donde el ciudadano se vuelve un huésped casi indeseable en el lugar que debiera ser su propia casa.

Podríamos considerar que el ciudadano se transforma, en esas situaciones, en el sujeto que amenaza su propia casa; la “casa” de la hospitalidad incondicional, se vuelve un lugar “hostilpitalitario”, un lugar que, al mismo tiempo que recibe, disciplina, vigila, controla y, en ciertas situaciones, castiga.

Podríamos argumentar también que el Estado tan solo está cuidando el bien común, garantizando y manteniendo su “buen” uso. Sin embargo, quizás podríamos cuestionar el grado de intensidad de ese cuidado y las características que esa manutención ha adquirido.

* Universidad Mackenzie.

Si, a través de la historia, la conformación de una multitud en el espacio público representaba un riesgo político al propio Estado y al estado de derecho vigente (él mismo instituido por la fuerza o por el derecho y la ley) debiendo por ello ser vigilada, lo que hemos visto a partir de esta investigación es no solo la extensión de esa acción preventiva a otros tipos de manifestaciones y actos que impliquen también la formación de una multitud, sino además una radicalización de esa vigilancia y ese control, quizás de modos más perversos.

En algunas situaciones observadas, relacionadas con actos conmemorativos, de entretenimiento, placer y cultura, el Estado parece, al preparar, organizar y ordenar excesivamente el territorio, invitar y ofrecer anticipadamente una hospitalidad “camuflada” al ciudadano, y lo vuelve rehén y sospechoso en su propia “casa”. Aquel que, originalmente y por derecho propio, debiera no necesitar invitación alguna para usufructuar y usar su propio espacio, el espacio común, el espacio de cualquiera, el espacio de todos, pasa a ser invitado a entrar a un lugar que no debiera tener adentro ni afuera, interior ni exterior.

Podríamos indagar: la hospitalidad no se da, se toma, como diría Derrida. Algo se vuelve hospitalario por no exigir que aquel que llega haya sido invitado a venir o a entrar. Algo se vuelve hospitalario por la indistinción entre aquel que supuestamente invita —el anfitrión— y aquel que es invitado —el huésped. El ciudadano no debería necesitar ser invitado a usar y usufructuar de su ciudad; al tiempo que la ciudad lo hospeda, él también hospeda a la ciudad, puesto que, sin ella, él no sería un ciudadano. Más bien, lo que hemos visto es una debilitación de esa reciprocidad en situaciones en las que existe la perspectiva de conformación de una multitud en la ciudad. El Estado, en el papel de policía, parece forjar una hospitalidad que pasa a considerar al ciudadano como un huésped, pero un huésped que se vuelve rehén *a priori* de las normas y los códigos de conducta instituidos momentánea y ocasionalmente por él como anfitrión. La fuerza de leyes circunstanciales de uso del espacio público se impone al derecho conquistado por la Ley suprema. El derecho “natural”

dado por la Ley mayor que rige al “ser” del espacio público en el mundo, da lugar a la presencia de una ley que, en ciertos aspectos, acaba por subvertir y transgredir la Ley absoluta.

Presenciamos, así, en ciertas fechas conmemorativas y eventos culturales un excesivo ordenamiento de los espacios públicos, a través de una sectorización, jerarquización, compartimentación y división del espacio con rejas y portones provisorios, legitimados por leyes circunstanciales del uso del espacio público, instituidas por el propio poder público.

Todas las grandes plazas de la ciudad que reciben y son sede de eventos, que son escenarios de presentaciones culturales o conmemoraciones del Día del Trabajo, por ejemplo, son delimitadas y divididas por rejas y estructuras que, a modo de portales, instituyen un adentro y un afuera. Con estos portales se genera la necesidad de pasar de un espacio público, de un afuera, al mismo espacio público transformado en un adentro, un interior. Esos accesos controlados crean interiores y exteriores, definen adentro y afuera, divisiones jerárquicas en el espacio público abierto, aproximándolo en su conformación a la lógica doméstica privada.

Es de rutina (desde los grandes eventos hasta los juegos semanales de fútbol) el uso de rejas como forma de disciplinar la ocupación y el movimiento de las personas en situaciones en que existe la perspectiva de formación de grandes aglomeraciones. Esa compartimentación termina por generar sutiles y significativas diferencias entre lo absolutamente público, el espacio público absoluto y garantizado por la Ley, del huésped absoluto (aquel que tiene derecho a llegar sin necesidad de ser invitado o sin que el lugar esté preparado para recibirlo) y un espacio público que condiciona la ocupación de un huésped que, de público absoluto, se ha vuelto un extranjero, un extraño en su propio lugar.

La acogida incuestionable e incondicional del espacio público al huésped absoluto del espacio público absoluto se vuelve, entonces, lugar preparado para recibir al que se ha transformado en huésped invitado en su propia “casa”, con cierto derecho a “entrar” y frecuentar su propia casa. Podríamos argu-

mentar, por tanto, que la invitación que hace el anfitrión, paradójicamente, representa un debilitamiento de la hospitalidad, porque instituye un adentro y un afuera en lugares que no debieran exigir invitación para ser usados y usufructuados.

Aunque implícita, hay una lógica de inclusión, engendrada por estrategias que instituyen la necesidad de salir de un espacio público para entrar en otro espacio público, lo cual termina constituyendo una lógica de exclusiones, de una hospitalidad condicionada por atípicos arreglos espaciales del espacio público y que termina por condicionar ocupaciones, usos y apropiaciones. Como nos dice Derrida en su obra:

Digamos sí al que llega, antes de toda determinación, antes de toda anticipación, antes de toda identificación, ya se trate o no de un extranjero, de un inmigrante, de un invitado o de un visitante inesperado, sea o no el que llega ciudadano de otro país, un ser humano, animal o divino, vivo o muerto, masculino o femenino. Dicho de otro modo, habría una antinomia dialectizable entre, por un lado, la ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (ofrecer a quien llega todo lo de su casa y de sí, ofrecerle lo propio, sin pedirle ni su nombre, ni contraparte, ni poner la más mínima condición) y, por otro lado, las leyes de la hospitalidad, esos derechos y deberes siempre condicionados y condicionales... (1997/2003, p. 69)

En situaciones en las que existe, potencialmente la posibilidad de conformación de multitudes, se observa de manera frecuente que eventos programados en la ciudad de San Pablo generan expresiones de hospitalidad muy próximas a lo señalado por Derrida, de una hospitalidad condicionada y condicional. El “visitante” que llega es invitado de inmediato a “adentrarse” en un espacio público organizado como espacio privado, como interior, como un adentro con reglas de uso diferentes al afuera.

De este modo, se apela al recurso de una violencia disimulada, una violencia de la autoridad, justificada como forma de evitar lo peor, es decir, la violencia violenta de la po-

licía. Pensando en los espacios públicos como espacio de manifestación política del ciudadano, como lugar del sujeto libre, ¿qué sería esta política hipócrita de “denegación” de la violencia abierta o pura en su manifestación, con el recurso a la violencia disimulada en el proceso de legislación de la ciudad? Las deliberaciones y resoluciones acerca del uso y las formas y los procesos de ocupación del espacio público, ¿podrían esconder o camuflar formas de control aparentemente no violentas pero quizás igual de cercenadoras?

Como cuestión subyacente e hipotética, ¿habría una correspondencia entre una suelta retirada y ausencia del poder público en lo que atañe a su presencia legislativa en la esfera privada (característica del liberalismo económico y el nuevo aspecto del capital mercantil-financiero) y una presencia cada vez mayor en la vigilancia jurídico-político-institucional del hombre público?

La vigilancia y el control generalizado del espacio público termina siendo una forma de violencia mediada por la legislación del derecho público e instituida en forma autoritaria por autoridades legitimadas por ley. Ausente en la esfera privada, la fuerza de la ley parlamentaria, del Estado, parece efectivizarse al legislar por medio de la presencia policial, la utilización “adecuada” del espacio público. Un arbitraje que garantice el orden y la ocupación disciplinada, así como la convivencia “cordial” en la ciudad, es la demostración más visible e identificable de la “presencia” del Estado en la vida cotidiana del ciudadano.

Pero, ¿qué derecho a la ciudad sería ese garantizado anticipadamente al definir reglas de uso y comportamiento de la población, como podemos ver en la mayoría de los eventos conmemorativos y las manifestaciones agendadas? ¿Qué derecho a la ciudad sería ese en que una emisora de televisión prácticamente alquila el valle de Anhangabaú, marco central de la ciudad de San Pablo, organizándolo y subdividiéndolo para transmitir en pantalla la final de un campeonato de fútbol, determinando lugares privilegiados y secundarios para la población, según invitaciones distribuidas previamente? ¿Qué hospitalidad urbana sería aquella en la cual el poder público marca presencia por medio de

la acción policial, tercerizando y contratando empresas privadas para la organización de eventos y fechas conmemorativas para las que el espacio público es rediseñado y escurriado según la lógica del buen funcionamiento y mantenimiento del orden?

¿Y si consideráramos ese accionar del Estado en determinados momentos como la concesión conservadora del derecho al uso de la ciudad? Conservadora por afirmar, en forma inexorable, la amenaza de perturbación del orden y, por ello, adoptar una lógica de represión *a priori* del derecho legítimo e irrestricto a la ciudad. Trabajar con esta lógica de anticipación de la amenaza latente de perturbación del orden supone también un acto violento, por injustificado, de ordenar y organizar el espacio público a los efectos de controlar mejor y disciplinar las acciones que allí se llevan a cabo. Sería entonces la justificación para alcanzar otro objetivo, a saber, la “domesticación” de la vida pública, eliminando, en la medida de lo posible, los riesgos de su inherente imprevisibilidad.

Ordenar y organizar la ocupación del espacio público se convierte en un medio para alcanzar un objetivo que quizás no sea tan solo el de preservar la seguridad de la población. Lo que parece subyacer (aquello que permanece *sub*, escondido, no revelado) al ordenamiento de estos territorios es una acentuación de la lógica jerárquica, la idea de que existe siempre la posibilidad de ganar un derecho a privilegios capaces de establecer diferencias sociales, incluso entre iguales, es decir, en la sociedad. Se genera así la ilusión de que es preciso conquistar el derecho a entrar en determinadas áreas diferenciadas, por más de que estas forman parte misma del espacio público.

En afirmación polémica y aparentemente paradójica, quizás podamos decir que, opuestamente a la acción policial preventiva, parece haber mayor autenticidad y “respeto” al uso incondicional del espacio público justamente en los momentos en los que la represión llega como acción *a posteriori*, de contención a los abusos y excesos cometidos en el uso del espacio público y no como acción previa, prescriptiva y disciplinante. En el primer caso, la “violencia” estatal sería tan solo un medio de combatir la violencia manifiesta que amenaza

la soberanía de la sociedad en general sobre un espacio público dominado, en ese momento, por algunos; en el otro caso dejaría de ser un medio para volverse un fin en sí mismo, arbitrario y no explícito.

En la primera situación, la hospitalidad del espacio público, amenazada por la hostilidad de algunos, sería entonces garantizada por la hostilidad de aquel que debía garantizar incondicionalmente esa hospitalidad, el Estado. Estaríamos en el campo de los actos auténticos y ya no de las simulaciones o de la creación de simulacros urbanos, tal como es aquel de la construcción de otra noción de público, de lugares domésticos, seguros y ordenados en un territorio que, por naturaleza, debería ser el lugar de las tensiones, los conflictos, las imprevisibilidades latentes, del derecho garantizado por Ley a la ciudad al uso no condicionado del espacio público.

Pero ¿cómo entender ese derecho al espacio público? Según Milton Santos, en entrevista para la serie “Encuentros” (Pereira Leite, 2007), “la clase media (pero yo diría que la mayoría de la población) no quiere derechos, quiere privilegios” (p. 103). La noción de privilegio está íntimamente relacionada con la lógica de diferenciación espacial, discutida anteriormente y presente en muchas situaciones y eventos ligados al espacio público. La deseada lógica urbana, reproducida a diferentes escalas, de diferenciación y jerarquización territorial, parece reproducirse también en las efímeras e inestables manifestaciones ligadas al uso del espacio público y, lo que parece más preocupante, ser aceptada y exaltada al mismo tiempo por aquellos que, en lo cotidiano, parecen tener derecho a la ciudad.

Es visible y constatable que buena parte de la población ansía tales privilegios como símbolo de estatus y diferenciación social. El correlato generalizado es el deseo de tener el derecho y el “privilegio” de adentrarse en lugares “diferenciados” en el propio espacio público.

De esta forma, el sujeto político de la *polis* parece volverse un extraño para sí mismo y pasa de ser un hombre público a ser un codiciado invitado urbano, un sujeto dependiente de la invitación y del permiso de uso. La hospitalidad ética discutida por Derrida (2003),

es decir, la hospitalidad que debiera ser constituida en la presencia del otro y garantizada por ella, se transforma en *hostilpitalidad*, tanto del poder público en relación con el individuo como entre los individuos.

La hospitalidad ética da lugar a una voluntad de sobreponerse al otro, de diferenciarse recibiendo permiso o invitación para “entrar” en lugares públicos que han devenido “especiales”, justamente por aislarse del resto del espacio público. Posiblemente, siguiendo a Derrida (2003), el ordenamiento y la jerarquización del espacio público en muchas situaciones no dejan de ser una violenta acción “no violenta”, apaciguadora, quizás perniciosa, que trabaja con una lógica de ingreso meritocrático a esos espacios aislados del resto.

Retomando, a partir de la argumentación expuesta por Derrida (1994/2007) sobre la fuerza de la Ley y de las leyes, de las leyes fundamentales y de las leyes circunstanciales, cabría, incluso, preguntarnos: ¿El exceso de reglas y prescripciones de uso del espacio público podría estar en consonancia con una necesidad atávica de disciplina y orden por parte de buena parte de la población?

Quizás nos estamos encaminando gradualmente hacia la sobrevaloración de las reglas y leyes prescriptivas circunstanciales, banales, que justamente parecen eficientes en cuanto a la ilusoria garantía de libertad para compartir el espacio común. La gradual desaparición o ausencia (anomia) de las leyes fundamentales que debieran garantizar el funcionamiento democrático del espacio público abren la posibilidad a una creciente heteronomía en lo que rige a tal espacio, como si se tratara de un espacio privado, doméstico, familiar.

Sin embargo, derecho y política se construyen en la confrontación entre huésped y anfitrión, entre *l'hospes et l'hostis*, *l'hôte* (huésped o invitado) *et l'ennemi*. Para Derrida, si no existe un hostil no hay política. Pero es necesario enfrentar al “enemigo”, no prescribirlo, anticiparlo. El excesivo recelo por la amenaza a la polis es la propia destrucción de la política. Sin manifestación de la perturbadora presencia del “enemigo”, no existe el enfrentamiento, no hay acontecimiento de la *politeia*, ni discusión sobre el derecho, hay despolitización.

Infelizmente, en nombre del orden público, la inquietante proliferación espectral de las teletecnologías de vigilancia urbana o aquella presencial de la acción policial, parecen augurar un porvenir de hospitalidad urbana y derecho a la ciudad que es anticipación de sus propios momentos póstumos.

Referencias

- Derrida, J. (2007). *Força de lei*. T. San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo originalmente publicado en 1994).
- Derrida, J. (2003). *Da hospitalidade*. San Pablo: Escuta. (Trabajo originalmente publicado en 1997).
- Derrida, J. (2015). *Les arts de l'espace*. Paris: Essais Éditions De La Différence.
- Pereira Leite, M. Â. F. (org.). (2007). Milton Santos. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue Editora.

Escucha y hospitalidad

Se sobreentiende igualmente que mi lectura de ciertas palabras no puede ser más personal, y no tiene sentido, lo repito, más que en el contexto de lo que busco expresar.
Edmond Jabès (1990)

La pregunta es: ¿cambian acaso las palabras cuando cambian de boca?

No rebasamos nunca los fluctuantes linderos de lo decible.
Edmond Jabès (1991)

Quiero compartir la pregunta sobre cómo se podría practicar una escucha hospitalaria de determinados relatos testimoniales que han entrado recientemente en la escena pública argentina. Un momento en el que se inscriben, en los más diversos tonos y registros, yuxtapuestas a las ya innumerables voces reclamando Memoria, Verdad y Justicia, otras manifestaciones que, a seguir, listaré de manera incompleta y sumaria.

Multitudinarias marchas en todo el país contra una decisión de la Corte Suprema que otorga a represores condenados judicialmente el beneficio de una ley derogada que acortaría sus penas. Puertas abiertas de oficinas gubernamentales para recibir a familiares de represores que reivindican mejoras en sus respectivas situaciones procesales. Hijos y nietos de imputados o condenados por delitos de lesa humanidad cometidos en la última dictadura, organizados en demanda por las condiciones de prisión de sus familiares. La Conferencia Episcopal de la iglesia católica argentina llama a un “diálogo de reconciliación”.

Cómo reflexionar acerca de una hospitalidad en la escucha de palabras denunciadoras de hijos de “milicos genocidas”, que repudian además a otros familiares de represores que buscan exculpaciones o atenuaciones a sus penas, desde una antropología social que, siguiendo a Veena Das, insiste en no imitar el silencio que la sociedad mantiene ante los sufrimientos impuestos para pertenecer a ella.

Remito al escrito en primera persona de la hija de quien tuviera a cargo los campos clandestinos de detención que funcionaron en la provincia de Buenos Aires, donde se concentró la mayor parte de los detenidos desaparecidos de la última dictadura militar argentina. Una mujer que, en la solicitud de cambio de su apellido, realizada en 2014, declaraba: “que nada emparenta mi ser a este genocida”; que marchó a Plaza de Mayo contra el llamado 2 x 1 para los represores; que hizo pública su voluntad de que el genocida cumpla en la cárcel su condena; que se animó a contar su historia: “la del repudio de una hija a un padre genocida”.

Esta declaración movilizó otras, como la de la hija del obstetra que intervenía en la maternidad clandestina de Campo de Mayo, en la década del 1970. Ella afirma que “nosotros tenemos el deber cívico y humano de dar presencia y memoria; [...] decir lo que sabemos, por poco, insuficiente o mal articulado que sea”. Así, aboga por juntarse “para aportar datos a los familiares que aún buscan justicia, nietos y poder llorar sus muertos”. Su infancia y adolescencia estuvieron marcadas por la prohibición de hablar pero “deslegitimando la figura paterna, permitió interpelarlo e interpelarme”. Se hizo cargo de ese “personaje” que se suicidó en 2012 aunque “jamás se arrepintió” y de un compromiso con la búsqueda de la “verdad histórica”.

Otro testimonio crucial fue pronunciado por el hijo de un gendarme (ya muerto) imputado por 416 delitos: 158 privaciones ilegítimas de la libertad agravadas, 154 imposiciones de tormentos agravadas, 98 homicidios calificados, 5 imposiciones de tormentos seguidas de muerte y la sustracción de un menor de 10 años, durante el juicio llevado adelante en Córdoba contra los responsables de secuestros, vejaciones, violaciones y torturas en el Campo de La Perla, el mayor centro clandestino de detención del interior del país. En su adolescencia, este joven era llevado por su padre a presenciar las iniquidades cometidas en el centro de detención de La Perla y en la causa expuso y (de)mostró inequívocamente los delitos cometidos allí.

Unos años antes, otra hija había declarado también contra su padre, un exagente de inteligencia de la Policía Federal durante la última dictadura, en el proceso judicial en el que se juzgaba a este por haberse apropiado de su hermano de crianza, un niño nacido en el campo clandestino de la ESMA durante la detención de su madre, todavía hoy desaparecida.

También antes, a mediados de los años 2000, otros hijos de militares que cometieron violaciones a los derechos humanos durante la década de 1970 participaron de grupos de discusión con familiares de desaparecidos, exintegrantes de organizaciones armadas y expresos políticos de la última dictadura. A partir de esas prácticas psicológicas colectivas,

procuraban coadyuvar a la causa de la “Memoria, la Verdad y la Justicia” sin vislumbrar como posible ninguna “reconciliación”.

No les ha sido fácil hablar. Las implicancias de todo orden de sus palabras, que forman nuestro presente, rehacen nuestro pasado y prefiguran nuestro futuro, exceden enteramente mis posibilidades de reflexión aquí. Voy apenas a pensar a partir de la afirmación de Leonor Arfuch (2017) respecto de los relatos de esos hijos: “Hay un nuevo espacio de palabra. Y de lo que se trata ahora es de poder escuchar. Abrir la escucha como hospitalidad hacia el otro”.

Hablar de escucha para lectores especialistas en un tipo de escucha es un desafío. Lo emprendo en la esperanza de interpelar en torno de otra escucha, que signa mi oficio de etnógrafa. Busco entablar un diálogo pendiente y, estoy convencida, sumamente fructífero, entre distintos practicantes de la escucha: psicoanalistas y etnógrafos. O mejor, diálogos entre operarios de diversas escuchas, que es menester caracterizar y cualificar. Detenerse en cómo escuchar.

Roberto Cardoso de Oliveira (1996, pp. 13-37), maestro de la antropología brasileña – en la que estoy afiliada– subraya, en una clase de 1994, el carácter constitutivo de la escucha en la producción del conocimiento de lo que llamamos ciencias sociales. Y enfatiza la necesidad de problematizar la escucha como una de las maneras de aprehender fenómenos sociales. Insiste en la significación de una “escucha especial” (la antropológica). Un “saber escuchar” que impone reparar en las mayúsculas dificultades ínsitas a las diferencias entre los mundos del/a investigador/a y del/a investigado/a. Las complejidades de la confrontación entre esos mundos, y de dicha relación, tienen una densa historia de discusiones en la literatura etnológica.

El escuchar puede implicar un ejercicio extraordinario de poder y reducir de tal manera lo dicho que se aleje definitivamente del diálogo, de la interlocución, del encuentro. Contra ello, Cardoso de Oliveira sostenía que debía establecerse una relación dialogal que posibilitara escuchar al/la investigado/a, a la vez que ser oído, sin miedo de contaminaciones

* Universidad Nacional de Córdoba.

recíprocas y sin creencia alguna en neutralidad u objetividad.

Ahora bien, ¿cómo hacer hospitalaria una escucha? Desde una antropología social, acoger en la escucha implicaría privilegiar las experiencias de la vida de ambos (escuchantes/ escuchados). En especial, y siguiendo nuevamente a Veena Das, “prestar oídos” a cómo se ha lidiado en lo cotidiano con el sufrimiento.

Pareciera que la hospitalidad se ofrece al “ajeno” y, en este caso, se trataría de escuchar a compatriotas contemporáneos. Se trataría de escuchar a otro(s), explorando respecto de qué resultarían “ajeno(s)”. Las dimensiones diferenciales de las experiencias cotidianas de subjetivación y sujeción en el horizonte de la última dictadura podrían escucharse etnográficamente, de “a unita”, como se junta el mistol. Considerando además no solo las infancias vividas sino las trayectorias vitales en medio de la primavera alfonsinista, del menemato, de la década kirchnerista, del macrismo. Se trataría de ejercicios empíricos de escuchas sucesivas, de intentar una y otra vez escuchar sin delimitaciones previas y haciéndonos cargo de que cada tentativa también coproducirá narrativas, con y en las preguntas, la copresencia, la mirada atenta, la (re)escritura.

Habría que evitar, en una escucha etnográfica, que escuchar a estos hijos hospitalariamente implicara reforzar una ajenidad, lo que los volvería extranjeros. Tendríamos que trabajar en el diálogo para alejarnos lo más posible del parentesco etimológico, en el latín, entre *huésped* y *hostil*, para no ubicarnos como si estuviéramos entre enemigos. Una escucha hospitalaria podría ser la apertura de un condominio. Digo *condominio* empleando esta voz que deriva de *dominium* para pensar en términos de un territorio bajo la autoridad conjunta de más de uno/a. Una escucha antropológica exigiría no imponer unilateralmente las reglas, los usos, las costumbres, las condiciones, como las establece una dueña de casa. Sin olvidar que lo ajeno, lo que pertenece, viene o es propio de otro, inquieta, cuestiona las certezas que constituyen nuestra casa, el refugio, la morada segura que conformaría también un lugar de la hospitalidad a ser ofrecida.

De la mano de la amigable compañía de Edmond Jabès, podemos imaginar esa escucha hospitalaria, que no estaría cifrada de antemano:

–¿Qué definición podría convenir a la hospitalidad? –preguntóle a su maestro el más joven de sus discípulos.

–Una definición es, en sí, una restricción, y la hospitalidad no sobrelleva ninguna limitación –contestóle el maestro.

La hospitalidad se lee como una buena nueva. (Jabés, 1991, p. 119)

Quizás, la escucha hospitalaria pueda darse y recibirse en conversaciones que coadyuven a los trabajos de duelo y a las tareas diarias que hacen a la vida. Quizás la hospitalidad en una escucha etnográfica –como la que apenas puede esbozar– podría radicarse en lo que consagramos al deseo y a la necesidad de saber, de conocer y dar a conocer, conjugado con otros deseos de saber y de hacer conocer de estos hijos y estas hijas de “mílicos genocidas”.

Referencias

- Arfuch, L. (2017). Las otras infancias clandestinas. *Anfibia*. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/las-otras-infancias-clandestinas/>
- Bruzzone, F. y Badaró, M. (2017). Hijos de represores, 30.000 quilombos. *Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/cronica/hijos-de-represores-30-mil-quilombos/>
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). El trabajo del antropólogo: Mirar, escuchar, escribir. *Revista de Antropología*, 39(1), 13-37.
- Das, V. (2002). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. *Pain Initiative at the United Nations*. Disponible en <https://goo.gl/s2wnXo>.
- Jabés, E. (2001). *Del desierto al libro*. Córdoba: Alción. (Trabajo original publicado en 1990).
- Jabés, E. (2002). *El libro de la hospitalidad*. México: Aldus. (Trabajo original publicado en 1991).
- Lederer, E. (2017). Hijos de represores: del dolor a la acción. *Anfibia*. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/cronica/hijos-represores-del-dolor-la-accion/>
- Mannarino, J. M. (2017). Marché contra mi padre genocida. *Anfibia*. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/cronica/marche-contra-mi-padre-genocida/>



Mauricio Pagotto Marsola*

Elementos de la hospitalidad en el mundo antiguo

Xenos, hostes, hospitium

Recordemos que el término griego *xenos* puede significar, según el contexto, tanto “extranjero” (a veces, un enemigo) como “huésped”. Dicha ambigüedad se remite, de todo punto de vista, a la relación con el otro y a la constitución de una abertura de relaciones de alteridad y reciprocidad. En el universo latino, *hostes* y *hospitium* se vinculan al mismo campo semántico al cual hacía referencia el vocablo griego. *Hospitium* alude a dos planos de la hospitalidad, tanto la pública como la privada. Por lo tanto, el término inicialmente se refiere a la acogida y al hospedaje de los extranjeros. En la tragedia *Las suplicantes* de Esquilo, hay un pasaje de acogida de los *proxenos*, es decir, de los huéspedes públicos representantes de una ciudad extranjera que aparecen originariamente en una forma privada. En la escena de Esquilo, sin que se sepa, es el propio rey de Argos quien es el acogido.

En el mundo grecorromano, quien deja su ciudad para viajar por el mundo, sea cual fuere la razón, corre muchos riesgos. El individuo que viaja tiene poca protección de las leyes o de los acuerdos entre ciudades y Estados. Por eso, cuenta con la buena voluntad del otro y busca salvaguardarse de los riesgos

según las pautas de la hospitalidad, en general, personales. Estas funcionan según un principio de reciprocidad: por medio de un *symbolon* compartido, es decir, un objeto dividido en dos partes que se ensamblan, se reconoce la otra parte, en la cual se puede confiar con seguridad. La hospitalidad es un deber sagrado, pues el extranjero está bajo la doble protección de Zeus Xenios y de Atenas Xenia.

Ese deber, por lo tanto, consiste en acoger al extranjero, ofreciéndole comida y techo, y en darle regalos a quien hospeda; ambos intercambian los símbolos de reconocimiento mutuo. Cuando el huésped partía, muchas veces también recibía regalos de despedida. Eso inicia una reciprocidad de la acogida que atraviesa generaciones. Es una bendición que se configura exactamente en el extremo opuesto de la maldición de la venganza de sangre.

De ese modo, las leyes tácitas de la hospitalidad permiten la acogida, pero se mantiene una distancia para conocer al extranjero: cómo es, cómo se comporta, qué dice, qué costumbres comparte. Si bien el extranjero sale temporalmente de su alteridad, mantiene el estatuto que permite precisamente la relación, sin el encuentro de lo mismo con lo mismo.

* Universidad Federal de San Pablo.

En la epopeya arcaica, el extranjero siempre es considerado como un bien para la casa en la cual entra. Se debe acogerlo, proveerle de alimento y abrigo, así como proporcionarle mantenencias en su partida. En el pasaje de la *Odisea*, Ulises está disfrazado de mendigo. Casi es atacado por los perros y es acogido por Eumeo, su antiguo siervo, pastor de puercos. Eumeo, después de lamentar la ausencia de su antiguo señor, el mismo Ulises, lo acoge, le prepara una comida y lo acomoda. Dice el texto:

Diciendo así, el divinal porquerizo guió a la cabaña, introdujole en ella, e hizo sentar, después de esparcir por el suelo muchas ramas secas, las cuales cubrió con la piel de una cabra montés, grande, vellosa y tupida que le servía de lecho. Holgóse Odiseo del recibimiento que le hacía Eumeo, y le habló de esta suerte:

—Zeus y los inmortales dioses te concedan, ¡oh huésped! lo que más anheles: ya que con tal benevolencia me has acogido.

Y tú le contestaste así, porquerizo Eumeo:

—¡Oh forastero! *No me es lícito despreciar al huésped que se presente*, aunque sea más miserable que tú, *pues son de Zeus todos los forasteros y todos los pobres*. Cualquier donación nuestra le es grata, aunque sea exigua; que así suelen hacerlas los siervos, siempre temerosos cuando mandan amos jóvenes. (pp. 48-60)¹

Un carácter omnipresente en la *Odisea* es justamente la acogida que él protagonista recibe de los diversos personajes en lugares muy dispares: hostiles como el cíclope; amigables como Alcínoo; seductores enigmáticos como Circe. Además, se pueden diferenciar en esas acogidas las fases de Ulises que se manifiestan: la de la astucia, en el caso del cíclope, del cual el héroe consigue librarse después de una conversación con ese monstruo mítico; la de la relación con lo femenino, en su estadía con Circe y otras figuras con las cuales se relaciona; y como extranjero en busca de auxilio, con Alcínoo, que le recuerda a Ulises las razones de la hospitalidad.

“Se puede estar recibiendo un dios...”

La idea de que, al recibir al extranjero desconocido, se puede estar recibiendo a un dios disfrazado es recurrente en las tradiciones religiosas occidentales. Un extranjero de pasaje puede siempre ser una divinidad, como ocurre en algunos pasajes de las aventuras de Heracles o de Dioniso, que en las *Bacantes* de Eurípides se presenta como un dios extranjero.

La importancia de esa relación aparece en ciertos episodios mitológicos famosos como en el que Filemón y Baucis acogen a Zeus y Hermes disfrazados de viajeros: de tal modo, es posible que un dios esté presente en lo que viene de afuera y se recibe. Se puede estar acogiendo al propio Zeus. A propósito, la sabiduría proverbial antigua abunda en dichos sobre el acogimiento del extranjero cuya identidad se ignora, pero se indica que el principio de hospitalidad abre puertas a relaciones inauditas, imprevistas, que proporcionan ocasiones sorprendentes de interacción. Recibir al otro es viajar sin salir de su propia casa.

Recordemos, además, a título de digresión, que, en el mundo judío, en el marco de los relatos acerca de la figura del patriarca Abraham hechos en el libro del *Génesis*, hay un pasaje en el que tres hombres desconocidos son recibidos por él en su tienda. El relato dice que Abraham les dio hospedaje y recibió la profecía de que sería favorecido con una prole de la cual provendría toda la bendición de su posteridad. Ahí el elemento distintivo de recibir la hospitalidad es el signo de la bendición. Quien acoge al otro en su tienda podrá recibir un regalo o una bendición de él. Nuevamente, la figura enigmática del extranjero desconocido, que es portador de un mensaje o de un oráculo, tiene gran semejanza con los relatos del mundo griego.

Resuenan en diversos textos veterotestamentarios frases como “acoge al extranjero porque también fuiste extranjero”. La acogida está asociada al cuidado del huérfano y de la viuda, figuras arquetípicas desprotegidas de entes, que deben ser objetos de un cuidado particular. Es-

tas figuras son recurrentes en el marco del pensamiento semítico de manera más general.

Cuando hay un encuentro entre la cultura semítica y la cultura griega, atestiguada por diversos textos provenientes del contexto del judaísmo tardío, como los libros de la *Sabiduría*, del *Eclesiástico* y del *Coelet*, tales referencias a la hospitalidad del extranjero son abundantes, igualmente ocurre en el ámbito extrabíblico². El carácter ecuménico y mestizado de la formación de las grandes ciudades de la Antigüedad se hace notable en los centros como Alejandría o Roma. Diversas vertientes de pensamiento que allí se desenvuelven son sensibles con la temática de la hospitalidad. A veces, esta se vuelve central en el desarrollo de los discursos universalizantes.

La recomendación de la hospitalidad también es omnipresente en los textos del ámbito cristiano primitivo, que hereda ese rasgo de la mezcla proveniente del judaísmo tardío y del mundo helénico. Por ejemplo, a los discípulos de Emaús, un extranjero los acompaña en el camino y conversan sobre los eventos ocurridos en los días anteriores (condenación y crucifixión de Jesús en Jerusalén). Sin reconocerlo, invitan a ese extranjero a compartir su hospedaje, como solía hacerse entre los viajeros. Al poner la mesa, reconocen a su maestro cuando parte el pan. El reconocimiento se da en ese acto de compartir y de diálogo sobre aquellos eventos que el extranjero había comentado a la luz de las Escrituras, como dice la narrativa del *Evangelio de Juan*. La acogida y el compartir la mesa son elementos constitutivos de uno de los primeros relatos de reconocimiento de la resurrección. El Maestro se manifiesta ante ellos cuando le ofrecieron comida. De este modo, en el ejercicio de la hospitalidad reaparecen aquellos elementos presentes en la tradición griega y en los relatos semíticos: “No os olvidéis de la hospitalidad”, dice el texto de la *Epístola a los hebreos*, “por-

que por esta algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (Hb 13, 1; que hace eco a *Genesis* 18, 1s)³. Se trata de ejercer la mutua hospitalidad, sin murmuraciones (1Pe 4, 9). También está presente en los evangelios la concepción de que quien acoge al extranjero acoge al propio Cristo (Mt 25, 35).

En el universo de la tradición monástica, la hospitalidad se vuelve un componente esencial del monasterio, como en el comedor o la biblioteca. La *Regla de San Benito* (RB)⁴, cuya resonancia en todo el ámbito del monaquismo occidental es constitutiva, es pródiga al comentar la hospitalidad (RB 53; 1, 10; 31, 9; 42, 10; 55, 1s; 58, 4; 61, 1). La hospitalidad es la manifestación de la categoría de la *humanitas*, vinculada al acogimiento (RB 53, 9). Acoger al huésped es acoger al propio Cristo (RB 55, 1.7). Debe haber un monje hospedero (53, 21) y una celda del monasterio, cuando no hay hospedaría, destinada a los huéspedes (53, 21; 58, 5), que “nunca faltan en el monasterio”. A los huéspedes hay que reverenciarlos como al propio Cristo. Se debe cuidar sobre todo a los más necesitados, haciendo referencia al texto evangélico de *Mateo* 25. Gregorio Magno, al comentarlo, escribe: “Pongamos atención, hermanos, en la grandeza de esta virtud. [da hospitalidad]. [...] Demos ahora hospitalidad a Cristo presente en el extranjero” (PL 76, 1182).

El carácter sagrado de la hospitalidad no es solo un tema épico o trágico, sino que también aparece en relatos como Diodoro Sículo⁵, al referirse a un ciudadano llamado Gélias que, en Agrio, acogía a todos los extranjeros como huéspedes. Se relata que había una gran bodega en su casa, reservada especialmente para la distribución del mejor vino a los huéspedes.

Un ejemplo en los textos filosóficos

Hay diversos textos filosóficos a los cuales podríamos hacer mención tanto en el mundo

1. N. del T.: Traducción de L. Segalá y Estalella. La traducción, así como el número de página, corresponde a Homero (trad. en 1927). *Odisea*. En L. Segalá y Estalella (trad.). *Obras completas de Homero*. Barcelona: Montaner y Simón.

2. Sobre la presencia del pensamiento helénico en la formación de los textos bíblicos, que muestra una porosidad entre tales ámbitos más allá del contexto de la Septuaginta, ver Wajdenbaum (2015).

3. N. del T.: Traducción de C. de Reina. La traducción, así como el número de página, corresponde a Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. (2009). *Santa Biblia*. (C. de Reina, trad.). Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

4. N. del T.: Traducción de F. J. Molina de la Torre. Tanto la traducción como la referencia al número de página corresponden a Benito de Nursia. (trad. en 2006). *Regla de los monjes* (F. J. Molina de la Torre, trad.). Salamanca: Sígueme.

5. Cf. Biblioteca histórica, 11, 83, 1-2. Cf. las referencias también con Cusset y Salomon (2014, pp. 201-209) y Voelke (1961).

griego como en el mundo romano, del carácter contextualista del discurso de muchos sofistas sobre el cosmopolitismo estoico. Pero hagamos referencia brevemente al caso platónico. Si tomamos el *Busiris* de Isócrates, al que algunos estudiosos hacen referencia, tenemos el contexto de un discurso que aparece en las *Leyes* en relación con el extranjero. Ese discurso es una respuesta al elogio de Busiris, compuesto por Polícrates, un ateniense establecido en Chipre. Busiris es un rey mítico, hijo de Poseidón, que simbolizaba el carácter no hospitalario de los egipcios al aparecer en la lucha con Heracles. En contraposición, Isócrates hará su elogio como bienhechor de la humanidad. Aquí está presente uno de los *topoi* que se establecieron como comunes en las referencias sobre Egipto entre los griegos, especialmente, la relación con el extranjero, en el marco de la organización artística intelectual y de la piedad.

La piedad de los egipcios es un objeto de veneración mítica entre varios filósofos platónicos tardíos, como Porfirio o Jámblico. No obstante, según narra Isócrates, esta asume un aspecto inquietante cuando hay referencias a la xenofobia, sacrificio humano y antropofagia. Leemos que cuando Egipto conociera más cosechas, Frasio, un adivino venido de Chipre, aconsejara al rey Busiris a sacrificar cada año a un extranjero para Zeus, con el fin de apaciguar al dios y obtener nuevamente la prosperidad. Eso es lo que hizo Busiris, comenzando precisamente por Frasio. Cuando Heracles pasó por Egipto, Busiris lo tomó, lo prendió con ataduras, lo coronó de flores y le condujo al altar como víctima. Pero el héroe se libró de sus ataduras, mató a Busiris y exterminó a todos los que asistían al sacrificio.

Contrariamente, Platón se refiere a ese mito para decir que en las *Leyes*: “Honrando al Zeus de la hospitalidad, sin expulsar a los extranjeros comiéndoselos y sacrificándolos”. Si Busiris sacrificaba los extranjeros que venían hasta él, a fin de devorarlos, al contrario, es en honra a la figura del Zeus hospitalario que se debe acoger los extranjeros. Es en ese punto de las *Leyes* que Platón habla de la ne-

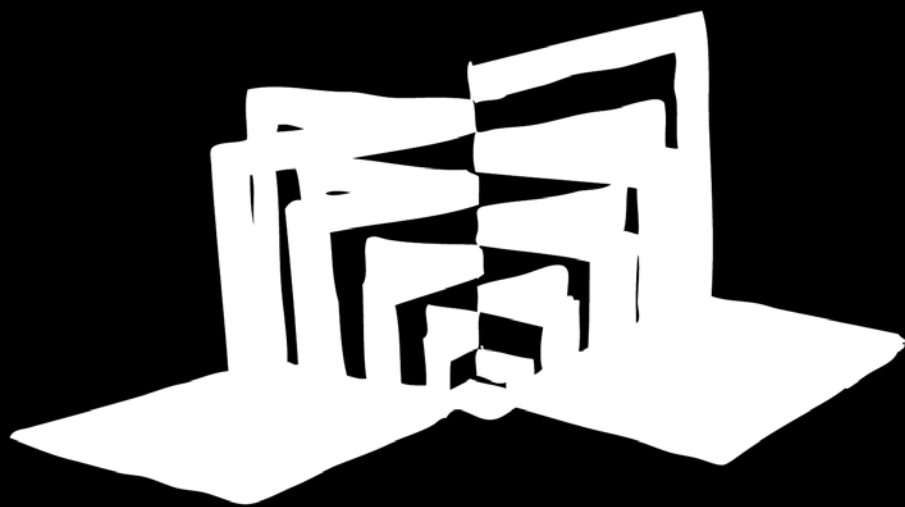
cesidad de acoger a los extranjeros⁶. De este modo, reencontramos una tradición antigua de acogimiento del extranjero, en la figura de las reglas de la hospitalidad, que hace eco al canto XIV de la *Odisea*.

En todos esos ejemplos vemos el carácter multifacético e intercambiable del mundo grecorromano con respecto al extranjero. Esa ecúmene que es el mundo mediterráneo antiguo jamás puede recibir un abordaje unívoco en ese sentido. El acogimiento de la figura del extranjero como huésped es un lugar privilegiado para que se desarrolle una reflexión sobre la mezcla que constituye la formación de la identidad. La identidad que, como podemos recordar por la articulación del *Sofista* de Platón, se constituye por la diferencia: la transformación de lo mismo por el otro, cuando el otro deja de ser tan solo un espejo de lo mismo y se vuelve abertura.

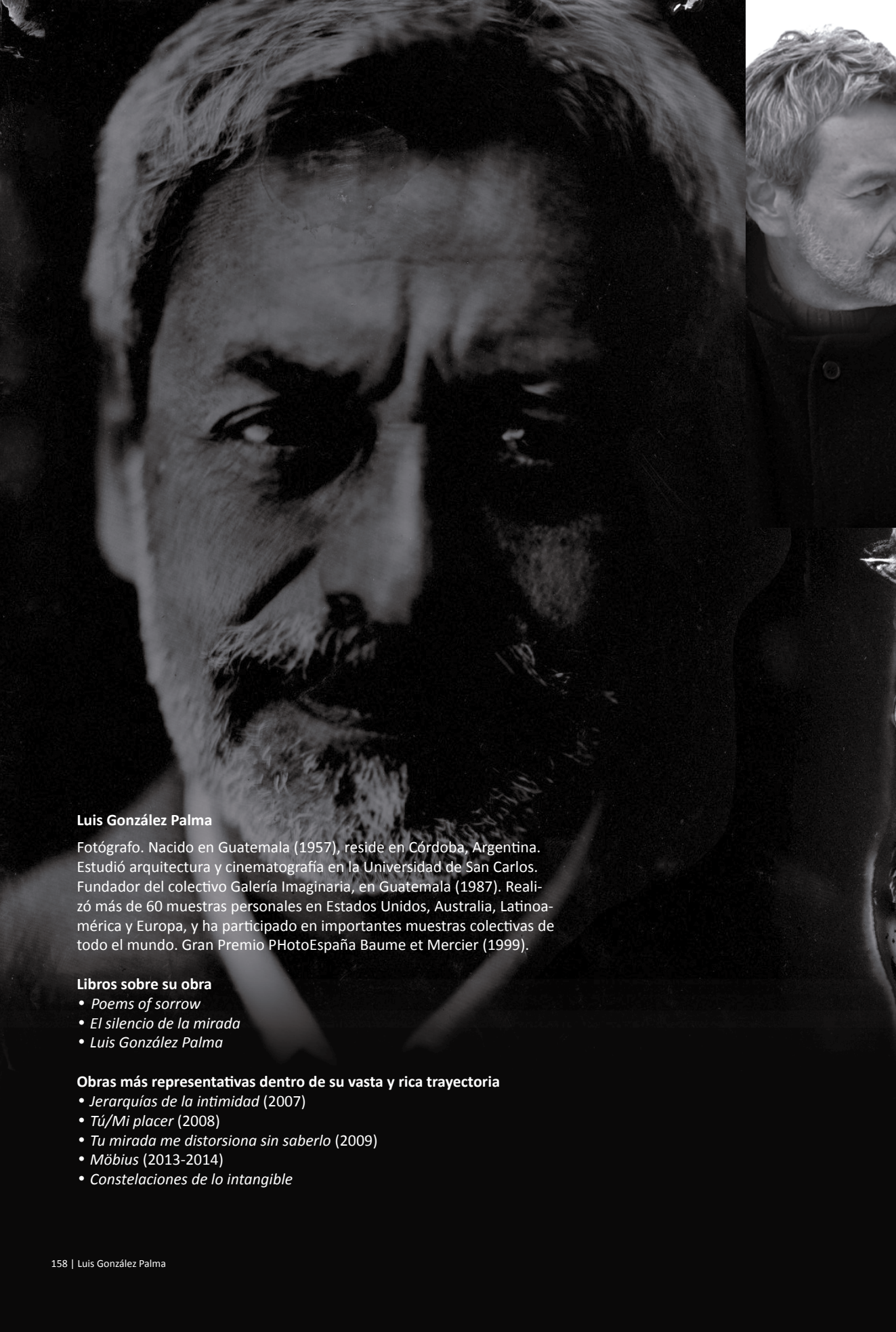
Referencias

- Cusset, C. y Salomon, G. (2014). *À la rencontre de l'étranger: L'image de l'Autre chez les Anciens*. París: Les Belles Lettres.
- Homero. (trad. en 1979) *Odisseia*. San Pablo: Melhoramentos.
- Magno, G. Homilia 23. *Migne. Patrologia Latina* (PL) 76, 1182.
- Platón. *Leis* XII 953e. Cf. trad. de E. des Places. París, Les Belles Lettres, 1951; cf. J. Burnet. *Platonis opera* V. Oxford, Clarendon Press, (1907), reimp.1988.
- Regra de São Bento* (D. João E. Enout (trad.)). (2008). Río de Janeiro: Lumen Christi.
- Voelke, A.-J. (1961). *Les rapports avec l'autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*. París: Vrin.
- Wajdenbaum, P. (2015) *Argonautas do deserto*. San Pablo: Paulus.

6. N. del T.: Traducción de F. Lisi. La traducción, así como el número de página, corresponde a Platón (trad. en 1999). *Diálogos*. (L. Lisi, trad.). Madrid: Gredos.



Textual



Luis González Palma

Fotógrafo. Nacido en Guatemala (1957), reside en Córdoba, Argentina. Estudió arquitectura y cinematografía en la Universidad de San Carlos. Fundador del colectivo Galería Imaginaria, en Guatemala (1987). Realizó más de 60 muestras personales en Estados Unidos, Australia, Latinoamérica y Europa, y ha participado en importantes muestras colectivas de todo el mundo. Gran Premio PHotoEspaña Baume et Mercier (1999).

Libros sobre su obra

- *Poems of sorrow*
- *El silencio de la mirada*
- *Luis González Palma*

Obras más representativas dentro de su vasta y rica trayectoria

- *Jerarquías de la intimidad* (2007)
- *Tú/Mi placer* (2008)
- *Tu mirada me distorsiona sin saberlo* (2009)
- *Möbius* (2013-2014)
- *Constelaciones de lo intangible*

Nadie sale ileso de la infancia

Entrevista a Luis González Palma*

Hablás mucho acerca de la imagen, pero la pensás más allá del registro que le es propio, el imaginario. Hablás también del peso simbólico de la imagen, de su raigambre real.

Lo real es nuestra muerte y la muerte de todas las formas de representación, de nuestras ficciones y realidades. Por esa razón cada imagen tiene un peso simbólico valioso, profundo, siempre nos oculta su propio misterio, nos interroga en silencio, nos deja desamparados frente a nuestras parciales y limitadas interpretaciones. Necesitamos pensar la imagen, pensarnos a través de la imagen. Vemos a partir de nuestra propia experiencia, y en este acto de enorme intimidad y soledad configuramos nuestra relación con el mundo. La información sensible que transmite la imagen está fuera de su espacio de representación, está en nuestro imaginario. Es a partir de este que la sentimos y nos vemos afectados por ella. Esa es la forma en la que hemos aprendido a ver lo que nos rodea. Necesitamos imágenes para darnos sentido, para acompañarnos, para reconocernos con algo que ilusoriamente llena nuestro vacío existencial. La vida siempre busca lo mismo: desea ver la muerte con los ojos abiertos.

* Realizada para *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, en Cabana, Córdoba, los días 20 y 28 de junio de 2017, por Mariano Horenstein.

¿Qué otra sensorialidad se pone en juego en el mirar... escuchar, oler, tocar, gustar lo que se mira?

Hay cierta música, silencios y ritmos asociados con ella, hay varios términos que son denominadores comunes: intensidades, espesores, densidades, ecos, valores cromáticos. Pienso que hay una especie de oído visual o de un ojo sonoro. En el estremecimiento que puedes sentir ante una imagen, algo acontece en tu cuerpo y se siente en el vientre al igual que con el sonido. No solo acaricias con la mirada, arañas el mundo con los ojos intentando rescatar algo del torrencial vértigo que implica el vivir. Queremos devorar la visualidad del mundo a través de todo el cuerpo, necesitamos ver con las manos, mirar con la lengua, saborear los colores, oler las texturas. El sentido de la mirada es fundamental en la elaboración de nuestra subjetividad, necesitamos de todos nuestros sentidos para construir nuestra imagen visual del mundo, para crear, a partir de las imágenes que nos deleitan o asustan, ficciones en las que apoyarnos.

Tendemos a pensar en la mirada de un modo horizontal, como si en la mirada se tratara de instaurar o realzar una paridad. A la vez, existen otras maneras de mirar: micro y macroscópicas, telescópicas, oblicuas, en picado o en contrapicado. La mirada se complejiza como tema apenas miramos más allá de lo evidente...

Para mí es una energía silenciosa que separa el espacio y el tiempo, que divide y que une al mismo tiempo, que recorre un vacío para posarse en una superficie para volver con inusitada fuerza hacia el interior de nuestros ojos, como un eco de nuestros propios deseos. Es el encuentro y la despedida de nuestras proyecciones y secretos. Mirar es encontrar algo que no se ve. Es elaborar un duelo constante porque algo de nosotros, no solo nuestro tiempo, se pierde mientras contemplamos el mundo. Al contemplar una imagen evocamos el vacío que contenemos en nuestros abismos. Nuestra mirada nos descubre frágiles y sedientos de sentido. Ver es permitir, dentro de muchas cosas, que la muerte viva de otra forma en nosotros, es traducir lo fugaz en memoria.

¿Ha cambiado tu manera de mirar a lo largo de los años?

Mirar es siempre un asombro. En cierto sentido, sigo dependiendo de la mirada en la misma forma que dependía de ella cuando era niño. A pesar de tantos años de psicoanálisis, la fragilidad de mi mirada ante el otro es la misma que tenía en mi infancia. Otra cosa es cómo me relaciono hoy con la imagen, con esas ficciones o formas de representación de lo que llamamos realidad. En este sentido, no puedo aproximarme a ellas de la misma forma que lo hacía cuando empecé a tomar fotos. Todo fluye, cambia, soy otro, el mundo es otro.

¿Decís que es el país de la infancia el que marca?

Ese es para mí. Lo leí una vez: “nadie sale ileso de la infancia”. Repito esa frase, piensan que es mía, pero no es mía.

Ya es tuya. La frase es de quien la dice.

Leés un libro de 200 páginas, y lo que te queda es una frase. Pero esa frase, para mí, es fundamental. Eso que tú lees del país de la infancia: te da alas, te restringe, tienes que lidiar con él el resto de tu vida, o con la idea que tienes de él.

¿Y cuando ese país es un país marginal? Porque tampoco es el mismo país de la infancia si uno está en los centros o en las periferias. El país de la infancia tuyo es la Guatemala católica y a la vez mestiza.

Pero también creo que tiene que ver con las condiciones sociales de mi familia, con el momento histórico. O sea, un guatemalteco, ahorita, no ve el mundo como yo lo vi en los años 60, por ejemplo. Vivíamos en unas de las primeras colonias multifamiliares para clase media en la periferia de una ciudad pequeña. Todo eso va marcando la forma en la que tú necesitas inventar un mundo paralelo. El mundo no es suficiente.

“El mundo no es suficiente”. ¿Cómo es eso?

Tienes que inventarte otro mundo. Tienes que inventarte algo más, tus imágenes te acompañan.

Y, ¿puede ser que el mundo que te inventas tampoco sea suficiente? ¿Entonces hay que inventarse otro más?

Es que nunca es suficiente. Por eso es que siempre fracasas. El trabajo del artista es fracasar mejor. Precisamente por eso, porque nunca va a ser suficiente. Pero siempre va a ser necesario generarte un mundo que te acompañe. Ninguna imagen es inocente. Todas esconden abajo de la alfombra un montón de información. Uno, de alguna forma, sabe y no sabe qué es lo que está ocultando.

Hablás a menudo de deseo, y a la vez de ser libre de deseo, ligado a la influencia del budismo. Hay una contradicción, por lo menos una tensión, allí.

Claro. Si tienes la idea de “deseo encontrar tal cosa”, no vas a encontrar nada. Está el deseo de representar un mundo visualmente, un mundo que me acompañe, un mundo que me dé sentido. Pero, para capturar ese mundo, necesito poner mi propio deseo un poco al lado, simplemente abrirme a las posibilidades que el mundo me ofrece. Estar abierto a encontrar algo, más que estar obsesivamente buscando algo.

Usamos la misma palabra para significar dos cosas bien distintas. Me da la impresión de que intentás desposeerte de esa especie de voluntad de dominio, de búsqueda y hasta de creación, que además es tan occidental, como ir a conquistar un mundo nuevo. Me parece que en esto ha de tener que ver el viaje a la India y lecturas que estás haciendo, y cierto lugar que esas lecturas y que esa experiencia de la meditación van tomando en vos. Pero me parece que si bien hay una renuncia a cierto tipo de deseo, no borra otro nivel del deseo, sin el cual me parece que no serías artista, serías un ermitaño que está en una cueva.

No, no. Está ese deseo. Está. Definitivamente, está. Sin ese deseo, no se moverían las ideas. O sea, sería un tipo que estaría totalmente estancado en esa necesidad de crear imágenes. Yo creo que uno crea imágenes porque se siente solo. Son formas, posibilidades de sentirse acompañado. Entonces, esa necesidad de generar imágenes es un deseo que surge por la propia soledad, por la propia comprensión del mundo y por la propia incompreensión de mí mismo. Esto me va dando un sentido y le va dando un sentido a este yo en un mundo, en un contexto social y político. Las ideas vienen cuando tú permites cierta apertura. Existe el deseo de crear, pero también, si existe el deseo de tener una idea, la idea no viene. Es una cosa muy extraña.

El psicoanálisis funciona con esa misma premisa, tanto para hablar como para escuchar. Si vos te abandonás a un tipo de escucha en la que no intentás capturar nada, hay algo del inconsciente del analista que registra cosas, y las articulaciones aparecen en el momento en el que tienen que aparecer. Y, de parte del que habla, es muy común que los pacientes más obsesivos, que quieren organizar lo que se habla en la sesión, lo traigan preparado de antes. Y dicen “Yo quiero decir esto”, y así no se encuentra nada nuevo. En cambio, si alguien se abandona a hablar de lo que se le ocurra –es difícil llegar a esa disciplina–, permite hallazgos que no hubieran aparecido jamás de otra forma.

Es exactamente eso de lo que quiero hablar. Existe el deseo de hablar, existe el deseo de sorprenderse, por ejemplo, con lo que uno habla. En el contexto en el que yo trabajo, si a mí no me sorprende la idea que nace, no tiene sentido seguir adelante. Sé que va a fracasar. Porque, al final de cuentas, si no fracasa y llega a ser una obra maestra, no necesito hacer nada más. Afortunadamente fracasamos, claro. Esa es una de las experiencias más valiosas de toda esa cosa, porque el fracaso es el motor para insistir.

Hay un recorrido tuyo, de la llamada *figuración* a la supuesta *abstracción*. Ahora vos tomás imágenes y las expurgás de los retratos, y queda el fondo. Y queda un fondo abstracto. Y, en ese sentido, es como si fuera una especie de retroceso, como si fuera del catolicismo al judaísmo y al islam, donde vos entrás a una mezquita o entrás a un templo judío, no hay imágenes. Están prohibidas las imágenes, más allá de que hay excepciones. Es como si vos “desimaginizaras” tu obra, ¿no?

Para mí es fundamental, para explicarme a mí mismo, mi trabajo y todo el deseo de llegar a este punto de la nada. La *nada* como plenitud, como una carga visual. Una *nada* que contenga visualidades enriquecedoras.

La *nada* como conteniendo muchas cosas, no como un vacío.

No como un vacío. Había en Guatemala una iglesia en un pueblo, Chichicastenango, al que iba para ciertas ocasiones. Allí hay misas, pero hay cultos paganos de los indígenas; en el mismo espacio en donde entran, se emborrachan, le gritan a Dios, llevan velas, flores. Ese es un mundo adentro. Y el altar mayor de esa iglesia, al que le han puesto indefinida cantidad de velas durante los 500 o 600 años que tiene la iglesia, está absolutamente ahumado.

¿Pero están las figuras religiosas?

No se ve nada. Todo negro. Es una especie de Malevitch gigantesco al que la gente llega a rezarle. Nunca lo ha limpiado nadie. Si lo limpiaran, sería el sacrilegio más grande que podría existir. Entonces, ese negro es un negro simbólicamente pleno.

Es un negro que presupone la imagen que está atrás.

No solamente eso. Y presupone 500 años. Presupone un tiempo, un espesor. Es como que pudiéramos darle forma al tiempo.

Tarkovski hablaba de “esculpir el tiempo”...

Claro. Ahí está evidente el tiempo como escultura. Entonces, yo no puedo más que fascinarme al entrar a esa iglesia hoy y seguir viendo que la gente le reza a esa nada, a ese negro. Esa es una de las imágenes fundamentales en mi vida, siempre estuvo latente el ir a eso, solo que tuve que hacer un recorrido por lo *figurativo* para poder acercarme por fin.

Pero sigue siendo una imagen a la que se le reza, decís vos, aunque sea una imagen abstracta.

Sí. Una imagen carga cierta sacralidad. Hay algo en las imágenes, por lo menos, en la imagen que yo busco, que tiene que estar cargada de aspectos extrartísticos, inefables; posiblemente a lo que rezas en ese muro negro es a ti mismo. Entonces, posiblemente el buscar una imagen donde ver reflejado no solamente ese humo, sino todas las miradas que habitan ese negro. Es como que tú, con cierta energía, metieras tu mirada, como si fuera algo también concreto. Y esa concreción de tu mirada va haciéndose esa masa negra que de tan negra puede ser un espejo.

¿Tienen memoria las imágenes, entonces?

Tienen memoria. Porque las imágenes, como dice Didi-Huberman, son muy complejas, él lo puede hablar desde un punto de vista filosófico; pero con las limitaciones que yo puedo ver de la imagen simplemente es la conciencia que no es la imagen lo que vemos, es otra cosa, hay una experiencia.

Didi-Huberman habla de las imágenes como un teólogo, vos hablás como un creyente... No solo como historiador del arte, uno, y artista, el otro, hay algo de la enunciación de cada uno que cambia. Vos hablás desde cierta fe en las imágenes, y mientras Didi-Huberman las estudia, vos las inventás.

Yo necesito habitarlas.

Dijiste en un momento que “la mirada es una herida y la cicatriz es la imagen que producís ahí”. ¿La imagen que inventás serviría para suturar aunque sea momentáneamente una herida?

Es así. Hay obras que me afectan mucho. Luise Bourgeois hacía esas esculturas hechas de retazos de telas cosidos. Es la representación más cercana a lo que yo pienso del ser humano. Una radiografía de una experiencia de vida. Pienso que su obra es consecuencia de lo que vivió, ligado con su experiencia de la infancia, con las soledades a las que se enfrentó. Es como que en un momento de tu vida, no puedes hacer nada con tus pocas palabras y con tu experiencia. Tienes que vivir un tiempo más para que, ya más adulto, puedas retomar hilos que dejaste totalmente enredados y tratar de darles un orden menos precario.

El arte cobra venganza

¿Ver menos es ver más?

No sé. En todo caso, es. ¿Por qué la obsesión de ser visto por el otro? Porque tu obra de una u otra forma es parte tuya, esa ofrenda que tú das al mundo.

Pero siempre uno está con ese deseo de que alguien la vea, ¿no? De socializar tu mirada, de que tu mirada se haga pública. Y si no lo es, son experiencias dolorosas. Es como de vuelta remitirte a una especie de frustración o incapacidad que en la infancia tienes ante un mundo de adultos donde no puedes hacer nada, y queda una especie de parálisis. Entonces, haces tu obra para salir de esa parálisis que traes de la infancia. Es un momento en el que puedes redefinirla, lanzarla al mundo con la idea de que otro se vea reflejado en ella. ¿Qué hago con eso? No sé...

¿Todo está en la infancia, para vos?

No sé si todo, pero una gran parte, sin duda. Lo que pasa es que yo no me acuerdo de la infancia.

¿Y ha aparecido algo en los análisis que te haya levantado un poco ese olvido?

No. La verdad es que la persona que se acuerda de mi infancia y la de ella es mi hermana, y creo que ese recuerdo le ha costado muy caro.

¿Mejor olvidar?

No, mejor hacer arte.

Ah... claro. Pero, en algunas situaciones, es como si fuera el arte o la locura, ¿no?

En ciertos casos, sí, en ciertas sensibilidades. No sé cómo decírtelo. Pero, de una u otra forma que te digo, posiblemente el crear te aleja del victimismo. No seguir siendo víctima de tu infancia. Porque en la infancia uno es, si vale la contradicción, un sujeto pasivo, de algún modo. Uno es hablado por otro, cuidado por otro, manipulado por otro. Y el arte cobra venganza. Aquel sujeto pasivo de su infancia toma la palabra, y hace con esa infancia lo que se le canta.

Una novela.

Una novela está bien.

Pero una novela guionada por él. Digo porque también hay una novela en el neurótico, decía Freud, la novela familiar. Todos nos contamos una novela de nuestra vida. Lo que pasa es que muchas veces el guión de esa novela fue escrito por otro. Y cuando pensamos que contamos nuestra historia, en realidad contamos una historia donde ocupamos el lugar que otro nos asignó.

Qué maravilloso...

Hay algo en el arte de reapropiarse de la historia: la voy a contar a mi manera.

Vos sabés que, digamos, eso tiene una estrecha relación. Una de las obras que a mí más me gustan de Rauschenberg es cuando compra un dibujo original de De Kooning y lo borra.

Bueno, pero es borrar una firma importantísima. No es la nada. Es borrar algo que había.

Hacer con eso, hacer con una narración que tenía un peso, por ejemplo, la voz de tu padre, y es transformarla en otra cosa. Pero la haces tuya, no es nada en ese momento, pero es mucho. Y el gesto, el simple gesto de borrar, ¿no?

¿Y después, qué? ¿Dibuja algo?

No, es una obra en blanco. Es como que, salvando las distancias, como que yo compra un cuadro de Bacon y lo pintara o le echara aguarrás y lo disolviera. Es un gesto...

Como cuando Ai Wei Wei rompe las vasijas.

También, claro. En ese gesto de destrucción, es un gesto que uno, como creador, hace. Tomo una experiencia de vida, están acá, los haces añicos para con esos añicos hacer otra cosa.

Hay ahí una buena definición de un análisis. Lo que pasa es que ahí sucede de un modo más privado. Un artista tiene como un pasaje al público importante.

Ballard decía, en un cuento, que cada mañana, cuando él se despertaba, se levantaba, ponía los pies en el piso y explotaba una granada que pulverizaba todo. El resto del día se pasaba recogiendo los pedazos para acostarse de vuelta. Es como un Sísifo transformado. Hay algo en la narración de él en lo que yo me siento identificado. Pero no sé si soy él o soy uno de los pedazos, o soy la granada o soy el cuarto. No sé dónde estoy pero, que soy alguien de la narración de él, sin duda. Cuando a uno lo afecta, lo conmueve una obra, es porque uno está en la obra, pero no sé si uno sabe en qué parte. Posiblemente esa es una de las razones por las cuales ves una obra y la sigues viendo, la sigues viendo, y le encuentras más y más cosas.

¿Vos decís que en un punto por ahí es mejor no saber tanto o no saber del todo?

Es que nunca vas a saber porque, como la vida, es huidizo. O sea, yo veo las imágenes como obras vivas, jamás estáticas.

¿Cómo realidades paralelas?

Sí, mundos que te acompañan. Literalmente, van contigo, van envejeciendo... Van cambiando, depende de las necesidades.

¿Cuáles te acompañan a vos?

Uff... ahorita, ¿qué te digo? Bueno, hay muchas imágenes que tienen que ver con los pintores prerrafaelistas y con los pintores barrocos. Mi gran influencia es el barroco. Aunque, ahorita, ¿qué te digo...?

Del barroco a la abstracción. Más tajante, el cambio, incluso.

Sí, del barroco a la abstracción.

A la vez, el barroco es la negación del vacío. Uno podría pensar que si va en el barroco a fondo, llegaría al vacío.

Sí, sí, sí. Puede ser tan exceso que no haya nada.

Por la vía del exceso, en realidad, se alude a lo que no está. Es como un modo defensivo de aludir a lo que falta.

Claro. Y esa experiencia, que te digo, por ejemplo, estás en New York, en Times Square, hay tantas imágenes que no ves nada.

Una saturación.

Claro. Entonces, el exceso te lleva de vuelta a la nada. La suma de todos los colores te lleva al blanco. Posiblemente, en el barroco lo que me interesó desde siempre era trascender lo visual, ir más allá. Lo que te captura de una imagen jamás está en la imagen.

¿Y dónde está?

Está en vos, y en la forma en la que tú miras esa imagen. La imagen simplemente es un detonante.

¿Y cómo es eso que se ha dicho que no es uno el que mira, sino que la imagen nos mira?

Creo que hay una reciprocidad porque precisamente veo la imagen como un organismo, como una experiencia. Vos estás viendo algo, pero tú la dotas de potencialidades. Tus obras, cuando nacen a pesar de ti, es cuando son necesarias.

¿A pesar de ti?

Más allá de tu voluntad. No se cómo ponerlo en palabras.

Como que vos fueras un médium, no un artífice...

Claro, simplemente te es dada la imagen.

Esa es la definición de un artista. Un artista no es alguien que va a una escuela de arte y decide “yo voy a empezar a hacer arte”, como otro decide hacer alfajores...

Esa es la definición.

En ese sentido, no es una elección ser artista o no. Consentís a eso o no; un artista se deja llevar por algo que va más allá de su voluntad.

Es inevitable. Es una experiencia inevitable.

Escuchar lo que la imagen esconde

¿Cómo ve un artista al psicoanálisis? En un doble sentido: como cuerpo doctrinario y posible estímulo para pensar, y como dispositivo. Susan Sontag decía que era como una forma no reconocida de arte, y lo ligaba a la *performance*.

Hay algo de *performance*, de ponerse a hablar, pero más que nada esa idea de sorprenderte con lo que vos mismo decís de vos. Las ideas nos parecen interesantes cuando uno se sorprende. Entonces en el espacio psicoanalítico cuando te sorprendes de lo que dijiste es el momento en el que realmente hay reflexión. Un encuentro no pensado. Te encuentras con una cosa que no pensabas de ti mismo, y eso te ayuda para pensar cosas de lo que sientes de la vida porque de alguna forma la tienes oculta. Lo que pasa es que cuando vos me contabas al pasar lo de esa idea de hablar sin tener un tema, por ejemplo, esa idea del psicoanálisis... ¿cómo se llama?

La asociación libre.

La asociación libre. Es muy difícil. Digamos, la asociación libre es como cuando tú estás pensando, por ejemplo, o cuando estás queriendo meditar, y que las ideas vienen y tú tienes que tratar de que no... Simplemente, como una nube: dejarla pasar.

Bueno, pero acá las ideas que vienen hay que hacerlas entrar.

Claro. Aquí las ideas que vienen hay que tomarlas y lanzarlas. Y si viene otra: tomarla y lanzarla.

Tomar y lanzar.

Claro, tomar y lanzar. Es lo contrario a la meditación. Es absolutamente lo opuesto.

El psicoanálisis es lo opuesto de la meditación...

Lo opuesto de la meditación, claro, que es dejar la mente vacía y tratar de dejar que los pensamientos pasen. Cuando estás en el dispositivo psicoanalítico, tienes que tener otra actitud, tienes que lanzar las ideas que te preocupan. Pero, en mi caso, voy muy programado.

¿Vas con algo programado?

Voy con algo programado. O sea, la asociación libre para mí... no es tan libre. No me permito esa libertad. No me permito porque estoy pagando un chivo de plata, entonces la idea de estar delirando sobre mis ideas y después que estuve pensando en el gato, estuve pensando en mi papá, estuve pensando en un viaje o en tal sueño, no me da. Tengo que focalizarme.

Pero es raro. Vos fijate que decís que el espacio artístico tiene mucho en relación con el espacio analítico, ligado a la posibilidad de que ocurra algo sorprendente. Pero, a la vez, en el espacio analítico, de algún modo, no permitís que aparezcan ocurrencias sorprendentes.

Sí, aparecen.

Aparecen pese a vos.

Pese a mí.

O sea, el psicoanálisis te funciona a pesar de tu voluntad de llevar las riendas del asunto.

Claro. Yo necesito estar viendo a los ojos a mi psicoanalista. No funciono con la idea de estar hablándole al vacío, acostado. El diván para mí es un sinsentido, me siento absolutamente perdido. Necesito ver y que me vean. Yo me construyo a partir de cómo me ven, y construyo a partir de cómo veo. El lenguaje es otra cosa. Yo también estoy analizando al psicoanalista, sus gestos, su postura, a veces siento que está aburrido, a veces siento que está muy atento a lo que estoy diciendo. Y muchas veces veo al vacío, porque ver al vacío es un ver sin ver.

A ver si te entiendo... Vos necesitás estar sentado, viendo al analista. Pero, a la vez, en determinado momento necesitás girar la cabeza y ver al vacío.

Sí.

También es contradictorio, porque necesitás sostener ese nivel en el que la mirada es lo más presente, pero en determinado momento necesitás desviar la mirada, correr de ese eje de la mirada.

Sí, necesito correrme de ese eje de la mirada para poder pensar y elaborar, por ejemplo, alguna idea que me está preocupando en un momento determinado. O sea, no podría elaborar la idea en profundidad, que es lo que deseo, si lo estoy viendo al rostro. Sí, hay un poco de la emoción, esa del diván de estar viendo al vacío, pero sentado.

Como si se tratara de encontrarse con el vacío de alguna forma.

Para pensar, sí. Yo creo que tiene que ver con otro aspecto de la meditación: ver al espacio sin ver.

¿Cómo sería?

Ver un espacio, pero sin estar teniendo conciencia de que estoy viendo, dirigiendo mi cabeza, por ejemplo, hacia un espacio determinado, y dejando fluir las ideas. Pero no en asociación libre, sino una idea particular. Y la elaboro así, y muchas veces me sorprende de una cosa que digo. Y, obviamente, el analista tiene mucho que ver en cuanto a cómo elabora lo que yo estoy diciendo o cómo continúa la conversación.

¿Te ha pasado, en ese espacio donde puede haber encuentros con algo inesperado, que aparezcan ahí hallazgos que se vinculen con tu trabajo artístico o te lleven a producir obra? ¿O van por carriles distintos?

No, son dos cosas totalmente diferentes. Hablo de mi obra, obviamente, y creo que he entendido ciertos aspectos de mi obra a partir de mi análisis. La búsqueda de la mirada, la búsqueda de retratar a alguien viéndome a mí, viendo a la cámara, viendo al espectador, para volverme como en un espejo, la conciencia de tener una mirada que me sostenga, generar imágenes que me sostengan, por ejemplo, son pensamientos que han surgido a partir de mi análisis.

O sea que el análisis te ha servido para entender cosas que has hecho como artista, no para inventar cosas nuevas en tanto artista.

No. Son cosas que se dan fuera, caminando por la montaña, manejando. En el psicoanálisis me interesa tratar de entender. Por ejemplo, veo una película: Buñuel, Lanthimos, el director de *Canino*. Yo casi siempre que veo una película me pongo en internet a buscar la película, digamos, “*Canino* + psicoanálisis”.

¿Siempre pones *psicoanálisis* en relación con las películas?

Sí. Siempre. La crítica desde el psicoanálisis es mil veces más rica que desde la historia del arte, que desde la crítica misma del arte. Más rica, más compleja, mucho más profunda.

¿Qué es lo que no hace la crítica del arte que el psicoanálisis sí?

Me aburrió leer revistas de arte. A vos tal vez te aburrieron las revistas de psicoanálisis. En cambio, yo veo una revista de psicoanálisis y digo ¡guau! Ideas fenomenales.

Lo que aburre es más de lo mismo, y lo que resulta interesante es una mirada extranjera...

Absolutamente. Yo, a veces, viendo exposiciones y leyendo revistas, digo: “Estoy metido en mundo donde todos nos estamos masturbando”. Una masturbación global. Haciendo obras y obras... Adónde vamos a parar, qué estamos haciendo. Por ahí, obviamente hay artistas extraordinarios que se salen de esto que te estoy comentando ahorita, pero a veces me da una especie de decepción, sentirme parte de una comunidad gigantesca de, pongamos, artistas, creando obras como para ver quién es el más canchero, no sé cómo dicen en Argentina, en lugar de tratar de excavar un poco dentro de uno mismo y hacer una pieza que te abra a vos mismo un mundo. Y el psicoanálisis eso lo permite. He tratado de que, de alguna forma, yo pueda ser psicoanalista de mi propia obra.

¿Cómo?

Tratar de entenderla desde lo poco que sé del psicoanálisis, nada, pero, como dice mi mujer: “¡Tenés 25 años haciendo psicoanálisis, no te ha servido de ni mierda, ¿no?!”, me dice [risas]. ¿Y qué digo yo? Bueno, a lo mejor me ha servido para cuando doy un taller y alguien me habla, yo le diga “¡Ah! Tú le estás poniendo un nombre a tu proyecto que no tiene nada que ver realmente con lo que estás tocando, ¿por qué? Yo creo que estás hablando sobre el duelo por la muerte de tu madre”, por ejemplo. Y la persona se pone a llorar. Pero yo se lo digo porque siento que es eso lo que está tocando, y eso no es una sesión de psicoanálisis, es en mis talleres. Lo mismo que puedo ver en alguien que me presenta su obra.

De algún modo, ¿podría ser que alguien que se ha pasado mucho años sentado, en tu caso, o recostado en un diván, hablando en un contexto psicoanalítico, en algún momento empiece a funcionar con una escucha psicoanalítica él mismo?

No sé si es una escucha psicoanalítica, pero me interesa más escuchar que ver.

¿Cuál es la diferencia entre escuchar y ver?

Si tú... si tu atención está al 100% en la imagen que te están pasando, se pueden pasar desapercibidas ciertas cosas, o cierta entonación o ciertas palabras que la persona está hablando de su obra. Siempre insisto: hay que poder hablar del propio trabajo. No es como antes: se tiene la idea, el fotógrafo trabaja la imagen, la imagen habla por sí misma, uno no tiene que decir nada. Yo no creo absolutamente en eso. Uno tiene que sostener, desde la palabra, la propia imagen que genera.

La escucha recupera algo que se escapa a la imagen.

Sí. También otra cosa. Es que la imagen también susurra.

“La imagen susurra”. Es un verbo auditivo, con un sustantivo visual...

Claro. Es una especie de cenestesia, de musicalidad. Un lenguaje que no llega a ser del todo verbal ni del todo visual. Hay algo que uno siente y percibe de la imagen que está en el orden de la música. Uno tiene que tener la capacidad de poder escuchar lo que la imagen muestra, más que nada, lo que la imagen esconde.

¿Lo que la imagen esconde aparece en un registro auditivo, no visual?

No es visual.

¿Se escucha lo que se mira?

Se escucha. Cuando yo le pongo atención a esa persona que está hablando de su obra, estoy poniendo atención a lo que la imagen esconde.

A ver si estaríamos de acuerdo en esto: ¿es como si hubiera en la imagen una dimensión de engaño, y en lo que se escucha –a partir del relato sobre la imagen–, aparece algo verdadero, que queda oculto en la imagen que se da a ver?

Sí, de alguna forma, la imagen vela lo que la constituye. Cada imagen oculta algo.

¿La imagen oculta palabras y vos, al escuchar lo que hacés, restituís las palabras que la imagen deja afuera?

La imagen detona una experiencia, que es visual pero que también es verbal. Yo no podría entender una imagen si no le pusiera palabras. Si no, estaría cerca de una imagen cercana a lo sagrado, lo inefable. Una imagen que te deja absolutamente mudo o ciego, o las dos cosas. Simplemente te afecta, te conmociona. Hay cierta musicalidad en la imagen. Cuando te digo que la imagen susurra, pero lo que susurra es música, es tratar de decir como en un poema, la sonoridad tiene mucho que ver con la poesía, pero no está en la sonoridad, la complejidad o la profundidad del poema, tampoco está en las palabras, está en otra cosa.

¿Esa otra cosa?

Esa otra cosa que excede el lenguaje. Estamos en el espacio de la poesía cuando excedemos al lenguaje, cuando el lenguaje deja de ser lo que es.

¿Habrá algo que sostiene al lenguaje y que a la vez lo excede de alguna forma?

Claro. Ahí siento que estamos en el espacio poético.

Un poema en común

¿Te parece que uno podría pensar que la sesión analítica es un espacio poético?

Puede ser. Te brinda todas las posibilidades para que se generen espacios de alta emotividad. Se podría generar una especie de... podría decir, un poema en común. Puede llegar un momento álgido en el que los dos se encuentren con los ojos humedecidos, ¿no? Un momento de encuentro. Como el arte, siento que cumplen de alguna forma la misma función.

El psicoanálisis y el arte...

Si el arte es una forma de salvación, al psicoanálisis también lo veo como una forma, no sé si decir de salvación, pero de poder lidiar con uno mismo.

¿Y lo ves como un arte, como una ciencia, o como algo distinto?

Mis conocimientos del psicoanálisis son muy limitados.

25 años, así decías...

Tampoco que me han hecho una mierda [risas]. Lo veo como una experiencia más cercana al arte; si yo me propusiera grabar lo que hablo en mis sesiones, podría haber escrito una especie de novela extraña, podría haber salido un texto que posiblemente no tendría ni pies ni cabeza, una especie de diario.

Una autobiografía en capítulos...

Una especie de autobiografía que si uno la pudiera leer, se sorprendería. Si yo pudiera leer cómo fueron mis primeras conversaciones dentro del psicoanálisis, sin duda me sorprendería.

Hay un prejuicio –lo debes de haber escuchado– de que muchos artistas no se analizan por pensar que su creatividad proviene de su locura o de su neurosis, y si se curaran de eso, perderían lo que les hace producir la obra. Está claro que en tu caso no es así.

Es que la razón por la cual uno inicia un análisis es la misma razón por la cual uno tiene el deseo profundo de ser artista: no poder lidiar con el mundo. Los grandes temas que le preocupan al artista no son muchos, son muy pocos, y han sido en realidad los mismos en la historia de la humanidad, que se elaboran de diferentes formas: el amor, el desamor, la muerte, el sufrimiento, el gozo, el deseo.

Los mismos temas que aparecen una y otra vez en un análisis...

Ves la mitología griega, la nórdica, la hindú, la mitología maya, y aunque sean distintas las formas en las que se elaboran, las preocupaciones fundamentales son las mismas. Entonces, el artista no es que pueda generar algo ahora, un nuevo

tema, por ejemplo. Estamos en un punto en el que la tecnología agrega formas de entender los grandes temas de una forma más compleja o distinta. Pero, en esencia, qué te digo, el desamor, la soledad; desde la primera poesía de la que se tiene conciencia hasta lo que se escribe ahora, es un tema ineludible. Entonces, el arte recicla. Reciclamos formas de representar ciertos tipos de ideas que vienen dándose vueltas. Anish Kapoor tiene la idea de que la obra de arte es la creación de mitologías personales. Es una idea que me gusta mucho porque es así: nuestras obras son una mitología que inventamos a partir de otras mitologías. Simplemente, les damos una forma distinta.

Tu trabajo es tremendamente poético, como si fueras un poeta visual.

Ese es uno de los intereses que yo tengo. Cuando te decía que la poesía es cuando el lenguaje se derrumba... El lenguaje es más que lenguaje porque se derrumbó. En lo visual, la imagen tiene que ser más que la imagen, tiene que trascenderse a sí misma.

Nada es más real que la nada.

Sí, ya, imagínate. Es en ese espacio, y me pregunto: ¿por qué puedo conmoverme adentro de una pintura donde prácticamente no hay nada? Obviamente que en el cuadro de Rauschenberg es una nada con historia, el cuadro tiene una narración, te dice un montón de cosas, pero hay pinturas que evocan algo que el lenguaje no logra a veces transmitir.

¿Lo visual tiene un poder evocador que va más allá del lenguaje? ¿La imagen tiene más potencia de evocación que una palabra?

Sí, hay imágenes que evocan algo más, que con lenguaje no logras... el lenguaje creo que enredaría.

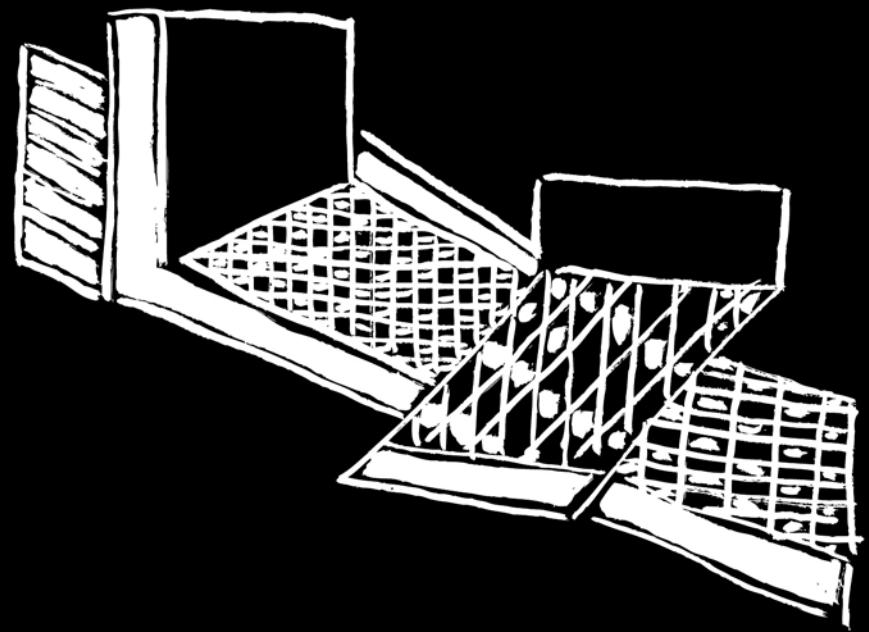
La mirada sostiene, sin duda. Ahora bien, el dispositivo analítico suele concebirse a partir de cierta sustracción de ese sostén. ¿De dónde cabría sostenerse, entonces?

Las miradas son voces inaudibles que entran en juego de forma sesgada en el dispositivo analítico. Al no haber un intercambio de miradas, cada uno, analizante y analizado, dirige su mirada al vacío, pienso que hay una relación entre la atención flotante y una mirada flotante, perdida en el espacio. El ver sin mirar ayuda para concentrarse en las emociones y generará la confianza de que todo el análisis se sostendrá en las palabras, en el silencio, en la entonación, en el énfasis de tu historia. Sin duda que cierta sustracción de la mirada, cierto desperdicio, posibilita una escucha y una narración más cuidadosa. Sin el valor de las relaciones entre las miradas, se agudiza la sutileza de la escucha y se intensifica el vagabundeo emocional. Como analizado pienso que debes ir sustituyendo imágenes por silencios y palabras, les tienes que dar voz a tus imágenes.

¿Qué lugar tiene el psicoanálisis en tu obra?

Eliges ser artista porque estás incómodo ante el mundo, esta es una de las razones fundamentales por las cuales decides traducir, transformar o pensar tu realidad desde otra perspectiva. La experiencia del arte es una vía, una forma simbólicamente

potente para lidiar con esa inconformidad y darle otro sentido. Estoy bastante seguro de que inicias una terapia por las mismas razones, para lidiar con un malestar, con una incomodidad ante uno mismo y ante la vida. Creo que ahí radica la relación más estrecha que tiene mi obra con la experiencia psicoanalítica. Ambas surgen por una especie de desconsuelo. Son hermanas cercanas. Por otro lado, tanto en mi obra como en mi experiencia con el psicoanálisis, he tratado de lidiar con mis propios fantasmas, con los los temores que me azotan. Creamos porque no somos seres felices, y desde esta condición elaboramos imágenes dictadas desde un inconsciente que le ha dado sentido a nuestra mirada. La experiencia psicoanalítica abre fisuras en la desmemoria abrumadora, ayuda a alumbrar ese rincón de la habitación que ha permanecido en la oscuridad. Todo mi trabajo es una reflexión sobre la condición humana, sobre el saberse viviendo en un mundo ominoso, solo y a la deriva, inmerso en un universo al que le somos totalmente indiferentes.



Clásica & Moderna

Heinrich Racker: 60 años ¿es nada?

En sus *Estudios sobre técnica psicoanalítica*, Racker comparaba la técnica clásica y la técnica que por entonces él llamó actual. Planteaba que en esos 60 años transcurridos desde las primeras formulaciones freudianas existían controversias entre distintos grupos analíticos en función del modo de interpretación y el empleo de la transferencia y, más aun, de la contratransferencia.

En ese momento, Heinrich Racker marcó un hito fundamental en nuestra disciplina. Su aporte trajo un cambio de perspectiva que llevó a que se dejara de considerar la contratransferencia como un mero obstáculo para pasar a entenderla como un valioso instrumento técnico. En lo dinámico, a su vez, también la descripción del fenómeno de la transferencia adquirió complejidad y, en lugar de ser vista solo como resistencia, se la comprendió como expresión de *la resistencia más lo resistido*.

Una inevitable consecuencia de este giro es que la técnica analítica evolucionó, trocando un entorno distante, intelectualizado y de desconfiada cautela en un ámbito donde se puede desplegar un vínculo analítico más cálido, empático y, especialmente, más fluido, porque –decía Racker– fue mucho lo que los psicoanalistas fueron comprendiendo en su teorización y en la clínica.

Hoy nos encontramos a 60 años de la publicación de estos conceptos, y resulta oportuno discurrir acerca del valor y de la vigencia de su obra.

Los analistas que nos encontramos familiarizados con sus ideas tenemos en común los recuerdos y la revivencia del placer de haberlas estudiado, confirmando en la clínica la amplitud y profundidad del conocimiento que nos legara el joven maestro.

También 60 años transcurrieron desde entonces, haciendo aflorar la imagen de una gran biblioteca psicoanalítica que, naturalmente, abunda en tesoros que quedan relegados en algún rincón, a la espera de ser redescubiertos y rescatados del sepultamiento. Si bien somos muchos los psicoanalistas que les asignamos un valor de máxima relevancia a las ideas de Racker, también existe un importante sector que las discute o las ignora. Y esto conduce a preguntarnos: ¿Cuál es el motivo por el que una producción plena de erudición psicoanalítica permanece ausente en tantos ámbitos de discusión clínica? Racker fue un autor inmerso –él y, posteriormente, sus aportes– en los vaivenes de las ideologías y la política de las instituciones psicoanalíticas.

Carácter y destino

Sin necesidad de desmentir los postulados clásicos de la aritmética, la geometría o el álgebra, la física cuántica ha desplegado desarrollos extraordinarios; esta ciencia ha delimitado ámbitos en los cuales se opera bajo el modelo de la relatividad, sin desconocer que para construir un cohete o un ciclotrón es aún necesario recurrir a los conocimientos tradicionales de Euclides o de Newton. Esto evidencia que los conceptos, aun cuando aparentemente no se integren, en tanto mantengan su valor de verdad, tampoco se excluyen. De allí que sea necesario trabajar con ahínco a los fines de lograr una mejor explicación acerca de los nexos entre diferentes modelos.

Cierto consenso psicoanalítico pareciera moverse bajo la influencia de corrientes que interpretan la adhesión a las conceptualizaciones de determinado autor, a un cierto modelo de pensamiento o alguna particular técnica psicoterapéutica como una suerte de estancamiento en un paradigma caduco.

Freud (1911/1988) expuso que la entronización de una iglesia sobre las ruinas del templo de Diana testimonia el sepultamiento del culto anterior. Haddad (1990/1993), por su parte, describe la identificación con el texto y los autores preferidos como un fenómeno que, en una posición extrema, “excomulgaría” las teorizaciones previas. Aunque en la actualidad no se incineran los manuscritos de las antiguas “religiones”, observamos la desaparición de seminarios kleinianos o la disminución de oferta y afluencia a los seminarios freudianos, manifestaciones de esta tendencia al *sepultamiento*.

En *Fahrenheit 451* (Bradbury, 1953/2005), en un mundo que incinera y erradica los libros, surge un movimiento rebelde constituido por personas que al modo de “libros vivientes” mantienen la memoria de su contenido. De análoga manera, en el tejido del mundo psicoanalítico, la biblioteca y los expertos cumplen esta misión, trascendiendo modas e intentos de declarar caducos ciertos conocimientos.

Esta concepción acerca de la caducidad podría explicar –al menos en parte– la desestima que algunos analistas hacen de los aportes de Heinrich Racker, ya sea por considerar carentes de vigencia su léxico y su esquema de la “fantasía/impulso-ansiedad-defensa” o su descripción de la estratificación psicopatológica, en tanto se arraigan en el pensamiento kleiniano, una perspectiva que el consenso procuró relegar. Su singular manera de comprender el padecimiento también despierta reacciones encontradas; lo que para algunos constituye uno de los valores fundamentales en su pensamiento, para otros es una mera idealización del potencial de Eros.

El pensamiento y la clínica de Racker se caracterizan por su empatía. Su noción de la compasión es perfectamente discernible respecto de la lástima de un superior por un otro caído. Es, por el contrario, el profundo entendimiento de que la frustración constituye la matriz de todo sufrimiento y que la agresión y los sentimientos persecutorios devienen de esta carencia (Racker, 1957¹, pp. 276-277).

Para no consumirse, un organismo en estado de carencia genera el impulso hacia el objeto que satisfaría la necesidad, cancelando la excitación en su fuente. Racker emplea el término *Notwendigkeit*, que, traducido como “necesidad”, significa más precisamente “trastrueque de la miseria”. Esta carencia –o miseria– es el más primario dolor del sujeto, siendo las conductas psicopáticas, las defensas maníacas o las ansiedades paranoides algunas de las defensas que se estratifican para tramitar ese sufrimiento.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. Una versión reducida de este trabajo fue originalmente presentada en 1953 en una actividad de la Asociación Psicoanalítica Argentina.

En nuestra época, empeñada en singularizar lo específicamente contemporáneo de nuestra clínica, valdría el esfuerzo discutir si en la conceptualización metapsicológica y estructural de la clínica hay, en la diversidad de las manifestaciones psicopatológicas, algo más que la profunda y fundamental carencia. Carencia de amor, de límites, de estructura.

Cuando Racker llegó a Buenos Aires en 1939, con 29 años, ya poseía una notable formación científica y cultural: músico, filósofo y pedagogo.

Emigrado a Viena por consecuencia de la Gran Guerra, observó cómo la misma comunidad judía local era poco hospitalaria con estos extranjeros con ropa y acento diferentes. Siendo un estudiante sobresaliente, un amante del fútbol y un brillante intérprete musical, tuvo que postergar su deseo de ser médico ante el declive económico, la enfermedad y la muerte de su padre en pleno ascenso del nazismo. Aun así, con 25 años, se doctoró en filosofía en la Universidad de Viena, ingresó el año siguiente al Instituto de Psicoanálisis e inició su análisis con Hans Lampl. A los 27 años ingresó a la Facultad de Medicina, pero al año siguiente, cuando los nazis invadieron Centroeuropa, debió escapar.

Tras un año de privaciones en Dinamarca, llegó a Buenos Aires, donde pese a sus escasos recursos económicos procuró reiniciar su formación psicoanalítica. Durante un año se analizó con Ángel Garma y luego con Marie Langer, quien relató que al conocerlo pensó que, a sus 32 años, “parecía un adolescente apasionado, que busca la verdad, atormentado, inteligente, honesto y con una gran fe en la bondad del hombre”. Racker vivió con gran intensidad, amor y humor, como si estuviese habitado por la secreta intuición de su final temprano. Entre 1943 y 1946 asistió a los seminarios en el Instituto de Psicoanálisis² de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), en 1947 fue designado adherente y en 1950 adquirió la función de titular.

Cuando Racker comenzó a pensar la contratransferencia, no existían casi trabajos al respecto y siquiera se vislumbraba aún su valor como instrumento técnico. Fidiás Cesio explica que el primer trabajo sobre este tema escrito por Racker, “La neurosis de contratransferencia”, fue presentado en septiembre de 1948, un año antes de la publicación del trabajo de Winnicott “El odio en la contratransferencia”, de 1949, y dos años antes del de Paula Heimann, “Sobre la contratransferencia”, de 1950. Pero el hecho a destacar es que, a diferencia de estos otros autores, Racker continuó investigando y profundizando sobre el tema hasta constituir un verdadero corpus teórico y editar un manual técnico. Entre los más famosos de sus trabajos de esta etapa, citamos “Observaciones sobre la contratransferencia como instrumento técnico” (1952) y “Los significados y usos de la contratransferencia” (1953/1990c).

Su visión enfrentó resistencias proporcionales a su originalidad, pero su compromiso para que el concepto fuera cabalmente comprendido en su complejidad y profundidad trajo un notable adelanto para la teoría de la técnica psicoanalítica. En la APA, y luego en el psicoanálisis latinoamericano, el uso de este concepto fue haciéndose tan frecuente y natural que posiblemente se perdió de vista que la utilización técnica de la contratransferencia tal como nosotros la empleamos es una característica específica de nuestra institución.

Racker pensaba -en sintonía con la propuesta freudiana de que en nuestra esencia somos más bondadosos de lo que sospechamos y de que en cada quien hay una poderosa conciencia moral inconsciente y siempre activa- que el analista debe

mantener la conciencia de esa parte buena para ayudar al enfermo a integrarla y comprender mejor sus sentimientos de culpabilidad. También planteaba que en tanto la contratransferencia es la respuesta vivencial a la transferencia, el rechazo del analista a algunos de sus propios contenidos psíquicos obstaculiza su análisis y su labor, interfiriendo también en su propia vida y el desarrollo de su conocimiento. El análisis de estos contenidos permite al analista comprender el modo en que se corresponden los aspectos del paciente con otros suyos.

Con 50 años y poco antes de su temprana muerte, en enero de 1961, Heinrich Racker vivía un momento cumbre de su carrera psicoanalítica. Había recibido una de las mayores distinciones en el mundo psicoanalítico de aquel entonces: fue invitado como profesor visitante por la Menninger School of Psychiatry, lo que le daría la posibilidad de estudiar, escribir y enseñar en un período sabático. También había sido convocado a participar en el Congreso Psicoanalítico Internacional de Edimburgo, en reemplazo de Hanna Segal, quien, a su vez, ocuparía el lugar dejado por Melanie Klein.

En un homenaje póstumo, Ángel Garma evocó que ni en sus más difíciles momentos Racker se dejó llevar por la amargura o la desconfianza, porque los contenidos buenos de su psiquismo le permitían seguir adelante. Solo en ocasiones, y entre amigos, aludía al chiste del judío que intenta llegar al establecimiento de salud en Karlsbad, y que por carecer de un pasaje es expulsado en cada control por el guarda del tren con golpes y puntapiés; el pobre judío vuelve a subir y cada vez recibe igual trato. Cuando le preguntan si cree que de ese modo podrá llegar a su destino, responde que intentará llegar “si su constitución se lo permite”. Dijo Marie Langer (Asociación Psicoanalítica Argentina, 1961) que el Karlsbad al cual llegó, con su físico vencido, fue ser aceptado por la APA, y que en esa oportunidad Racker escribió:

Así tuve dentro del marco modesto de mi talento, la oportunidad de crear, dedicándome a la investigación. Poder aliviar el sufrimiento de otros seres humanos, y aportar algo al conocimiento de cómo hacerlo, era lo que anhelaba desde mucho tiempo atrás y con particular intensidad. (p. 297)

Entre los escritos de Racker figura especialmente uno muy poco conocido, su libro *Psicoanálisis del espíritu*, compuesto por conferencias dictadas en múltiples ámbitos académicos; entre ellas, destaca “Carácter y destino” (Racker, 1956/1965). Allí, expone el entrelazamiento entre lo interno y lo externo, la mente y el cuerpo, el yo y el mundo, el carácter y el destino, planteando que la posición del individuo ante su destino deriva directamente del entrelazamiento entre *aquello que experimenta y el cómo lo hace*. Racker expone que los dioses regentes del destino humano cambiaron su morada y viven ahora en lo psíquico, personificados como pulsiones, instancias e identificaciones que determinan afectos, defensas y modos de proceder. Su conclusión es que todo conocimiento del mundo se basa en una proyección del yo -según qué se grita, responde el eco-.

El modo en que se percibe e interpreta la realidad determina la conducta, y esto a su vez incide sobre la realidad, modificándola o cayendo en una repetición tanática. Quien es incapaz de admitir en su conciencia su propio deseo de robar percibe el mundo plagado de ladrones, y frecuentemente confirma su concepto siendo robado. También planteó nuestro autor que existen quienes prefieren percibirse como malvados para poder interpretar que están rodeados de bondad. Cabría preguntarse si esta “bestia” -como llamó al cáncer hepático que se llevó su vida- no

2. Actualmente, Instituto Ángel Garma.

expresaría un aspecto negado de su ira impotente frente a sus dificultades, la persecución, el hecho de no haber podido alcanzar su deseado título de médico, sus privaciones y su lucha por dar validez y difusión a sus ideas.

Fidias Cesio relata que en 1985, cuando investigaba sobre la tragedia edípica³, se le reavivó el recuerdo del carácter trágico de Racker, aquel que lo había impulsado a la investigación de los fundamentos del psicoanálisis y de la contratransferencia. Lo recordó como el extranjero que hablaba un español germanizado, reflexivo, “pesado”, por la profundidad de las temáticas que abordaba, extraño en su contraste con la despreocupada actitud de los porteños. Un Racker aislado e incomprendido, ardiendo en el insatisfecho anhelo de comunicar lo valioso que tenía. Pocos meses antes de su muerte, se dedicaba al estudio psicoanalítico del antijudaísmo. La revivencia de la tragedia vivida en la Viena nazi, así como le ocurrió a Edipo en su curioso afán, lo llevó a ser personaje de su tragedia. Cesio nota que precisamente en esta instancia apareció el cáncer que lo llevó a la muerte.

La teoría de la técnica

Si se quisiera contar el “mito de la situación analítica”, podría comenzarse diciendo que el análisis es un asunto entre un enfermo y un sano. La realidad es que es un asunto entre dos personalidades cuyo yo está presionado por el ello, por el superyó y el mundo externo, cada uno con sus dependencias internas y externas, angustias y defensas patológicas, cada uno también un niño con sus padres internos, y respondiendo toda esta personalidad tanto del analizado como del analista a cada uno de los acontecimientos de la situación analítica. (Racker, 1953/1990c, pp. 230-231)

Las limitaciones técnicas que entorpecían la mejoría de los pacientes y el buen desarrollo del vínculo transferencial preocuparon especialmente a Racker. En este sentido, insistió en que la observación de las ocurrencias, los sentimientos y, especialmente, el posicionamiento del analista en relación con su paciente constituyen la clave para desarrollar la labor analítica. De este modo derribaba el mito del analista objetivo y aséptico, que desde la posición de observador impasible observa a su paciente. Racker planteó que el intento de encarnar ese rol, basado en la idealización de una presunta objetividad analítica, conduce a la represión y el bloqueo de la subjetividad; alegó incluso que el analista que no se entrega es como una mujer frígida que no da amor (Racker, 1959/1990a, pp. 50-51). En el otro extremo estaría el “hundimiento” en la contratransferencia, reacciones emparentadas con la actuación o con lo que ahora conocemos como *enactment*, donde naufraga la abstinencia y suele aparecer la confesión contratransferencial.

Racker (1953/1990c) consideró que la genuina objetividad consiste en una posición frente a la propia subjetividad, basada en una forma de desdoblamiento interno “que capacita al analista a tomarse a sí mismo (su propia subjetividad o contratransferencia) como objeto de observación y análisis continuo” (p. 231).

3. Cesio plantea una diferenciación entre la psiconeurosis y la actualneurosis. La primera se relaciona con el complejo de Edipo, decantación de la relación con los padres de la historia personal y sucesivas identificaciones, cuenta con ligadura a representaciones-palabra y una vez sorteada la represión es accesible a la interpretación. A diferencia del material psiconeurótico, el material actual (actualneurosis) no aparece ligado con las representaciones-palabra, es decir, no se representa, sino que se presenta in actu, irrumpiendo en la sesión psicoanalítica como afección o letargo. Constituye una manifestación de lo arcaico heredado que persiste en el yo como una formación primordial, resultante de la identificación directa con los ancestros -conocida como núcleo prenatal o yo ideal-, cuyos retoños afloran como representaciones cadavéricas o escatológicas, manifestaciones somáticas o de angustia, actuaciones, accidentes o situaciones trágicas.

Respecto a la dinámica de la transferencia, aclaró que no solo se trata de una resistencia, sino también de lo resistido, en tanto esta vuelve a presentar en escena los sentimientos y conflictos dirigidos a los primeros objetos de amor, ahora desplazados en la persona del analista (Racker, 1958/1990d, pp. 79-81). “Repetir en lugar de recordar” adquiere nueva luz cuando señala que lo que no es evocado en la conciencia por medio de representaciones se presenta como defensas del yo en oposición respecto de ciertos impulsos, o también bajo la fachada de recuerdos encubridores que desplazan aquello rechazado.

La concentración espontánea de libido en el analista se debe, por un lado, tanto a la necesidad libidinal como a la compulsión a la repetición y, por el otro, al rechazo a la emergencia de antiguos deseos y conflictos. Esta recolección de transferencia no es *creada* por el análisis, simplemente se despliega, ya está allí. Y el analista cumple una doble función: es intérprete y objeto de los procesos inconscientes. Aunque colabora en la creación de la transferencia, igualmente muestra al analizado su carácter inadecuado. Esta revivencia de los antiguos conflictos es lo que Racker denominó neurosis de transferencia.

En su conceptualización es permanente y categórica la noción de correspondencia entre los aspectos inconscientes del analizado y los del analista. Por ello no es concebible el análisis de la neurosis de transferencia sin complementarlo con la neurosis de contratransferencia.

Racker consideró que la primera de las tareas fundamentales del analista es aprehender o intuir el inconsciente de su analizado -sus impulsos, resistencias y transferencias inconscientes- para comprender sus situaciones de conflicto irresueltas. El instrumento idóneo para alcanzar este fin es el propio inconsciente, y evoca la expresión medieval: “solo lo igual puede conocer lo igual”. Dirá Racker (1958/1990d) que “solo puede captarse el inconsciente de otro en la medida en que la propia conciencia está abierta a los propios instintos, sentimientos y fantasías” (p. 31). La captación de los impulsos, los afectos y las defensas del paciente es obstaculizada cuando en el analista resuenan contenidos similares rechazados por él, una contrarresistencia. En esta circunstancia, la contratransferencia, en tanto respuesta interna del analista, se desliza en una vertiente neurótica. A diferencia de quienes engloban la contratransferencia como lo no analizado del analista, Racker la definió como neurosis de contratransferencia.

Con énfasis insistirá Racker en que solo puede intuir en el paciente aquello que el analista ha aceptado dentro de sí como algo propio y que, por tanto, puede ser reconocido en el otro “sin angustia ni rechazo”. La posibilidad de analizar en sí mismo sentimientos de angustia, fastidio, desesperanza o culpa, que el analizado induce inconscientemente en el analista, permite romper el círculo vicioso en el que la neurosis de transferencia intenta cercar el empeño analítico, modificando con ello -a partir de los aspectos positivos de la contratransferencia- la transferencia misma.

Sobre la clásica distinción de la contratransferencia como distorsión, Heinrich Racker (1948/1990b) planteó que el psicoanalista “sabe muy bien que tampoco él está plenamente libre de dependencias infantiles, de representaciones neuróticas de objeto y sujeto, de mecanismos patológicos de defensa” (pp. 184-185). La neurosis de contratransferencia se centra en el complejo de Edipo, al igual que la neurosis de transferencia, en la que se proyectan en el analista determinados objetos amorosos; en el analista, determinados rasgos de sus pacientes puedan prestarse para encarnar aspectos de lo que lleva preformado en sí en tanto situación edípica interna. Racker cita sin tapujos situaciones en las cuales la frustración en la aspiración del analista por conseguir el enamoramiento o simplemente la transferencia positi-

va de un analizado puede provocarle rechazo u odio. También refiere la emergencia de celos o envidia respecto de los vínculos que algún analizado pueda establecer por fuera del campo transferencial, sentimientos que podrían corresponderse con la dificultad de ciertos padres para soltar a sus hijos y que, analizados, se traducirían como un deseo de no curar.

Racker fue pionero en la descripción de la dinámica implícita en numerosas situaciones clínicas, poniendo en evidencia el modo en el cual la respuesta del analizado a la interpretación permitiría comprender el posicionamiento de este último frente a sus primeros objetos, tanto en lo edípico como, incluso, en la fase femenina de este. Respecto de la interpretación, señaló que la misma debería contener no solamente la descripción de lo reprimido, sino que también –a los fines de evitar su rechazo o desestima– debería hacer explícitos los motivos por los cuales los contenidos inconscientes habrían sido rechazados.

También, más allá del posicionamiento edípico del analista, Racker se refirió a los afectos en la contratransferencia, discerniendo una identificación concordante con el yo y el ello de su analizado y, además, una identificación complementaria con sus objetos internos –especialmente superyóicos–, posición que contiene el potencial riesgo de inducir actuaciones. La precisión de sus descripciones respecto de los aspectos neuróticos, maníacos o masoquistas del analista le acarrió la antipatía de muchos colegas y movilizó importantes resistencias, llegando a murmurarse que a aquel muchacho “le faltó análisis”.

Pero la fundamental conclusión que surge, me parece, con el estudio de sus escritos es la postulación del empleo de la contratransferencia no solo como instrumento técnico, sino como aquello que hace a la ética del psicoanálisis: el analista necesita analizarse permanentemente para analizar a otros.

¿Es Racker actual?

El proceso analítico de transformación depende [...] de la cantidad y calidad de eros que el analista puede movilizar por su analizado.

Es una forma específica de eros, es el eros que se llama comprensión, y es, además, una forma específica de la comprensión.

Es, ante todo, comprensión de lo rechazado, de lo temido y odiado en el ser humano, y esto gracias a una mayor fuerza de lucha –una mayor agresión– contra todo lo que encubre la verdad, contra la ilusión y la negación; en una palabra: contra aquel temor y odio del hombre contra sí mismo y sus consecuencias patológicas. (Racker, 1958/1990d, p. 55)

Racker se encontrará inmerso en el paradigma psicoanalítico de su tiempo, aquel que pregonaba que la neurosis, más allá de representar el conflicto entre diversos aspectos irreconciliables de la personalidad –aspectos morales y sociales, por una parte, y otros instintivos y egoístas, por la otra–, implicaba un predominio de los impulsos agresivos.

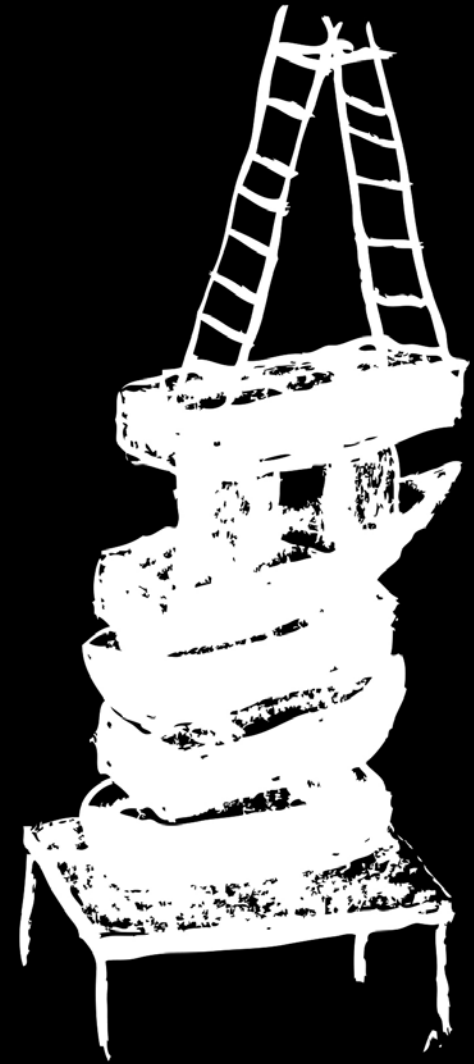
Racker insistió en la lucha contra lo tanático, una enseñanza nada ingenua, aunque sí idealista. En su versión monista de las manifestaciones de Thánatos, la destructividad, la agresión y la ira surgirán de la carencia, tanto en el paciente como en el analista mismo. Y si muchos colegas disintieron con esta postura, no sucedió lo mismo con su genial desarrollo de la teoría de la técnica.

Si en algo resulta actual el pensamiento de Racker, aparte de en su precisión conceptual y su descripción de la psicopatología, es en el noble reconocimiento de

nuestra implicación en la eterna lucha entre Eros y Thánatos, implicación que no depende de una época, sino de nuestro compromiso y sinceridad con aquello que reconocemos ser.

Referencias

- Asociación Psicoanalítica Argentina. (1961). Acto de homenaje a Enrique Racker realizado el 30 de mayo de 1961. *Revista de Psicoanálisis*, 18(3), 277-298.
- Bianconi, P. y Boari, D. (1997). *Los aportes de Heinrich Racker al psicoanálisis*. (Inédito).
- Bradbury, R. (2005). *Fahrenheit 451*. Buenos Aires: Debolsillo. (Trabajo original publicado en 1953).
- Cesio, F. (1985). Heinrich Racker. *Revista de Psicoanálisis*, 42(2), 285-304.
- Cesio, F. (1993). Heinrich Racker: El descubrimiento de la contratransferencia. Evolución del concepto. *Revista de Psicoanálisis*, 50(3), 627-635.
- Cesio, F. (2000). *La gesta psicoanalítica de América Latina: Historia del Movimiento Psicoanalítico Latinoamericano integrado en la Asociación Psicoanalítica Internacional*. Buenos Aires: La Peste.
- Cesio, F. (2001). Heinrich Racker. *Revista de Psicoanálisis*, 58(3), 665-668.
- Freud, S. (1988). ¡Grande es Diana Efesia! En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 366-368). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1911).
- Haddad, G. (1993). *Los biblioclastas: El Mesías y el auto de fe*. Buenos Aires: Ariel. (Trabajo original publicado en 1990).
- Racker, H. (1952). Observaciones sobre la contratransferencia como instrumento técnico: Comunicación preliminar. *Revista de Psicoanálisis*, 9(3), 342-354.
- Racker, H. (1953). A contribution to the problem of counter-transference. *International Journal of Psychoanalysis*, 34(1), 313-324.
- Racker, H. (1955). Aportación al problema de la contratransferencia. *Revista de Psicoanálisis*, 12(4), 481-499.
- Racker, H. (1957). Contribución al problema de la estratificación psicopatológica. *Revista de Psicoanálisis*, 14(3), 276-291.
- Racker, H. (1965). Carácter y destino. En H. Racker, *Psicoanálisis del espíritu: consideraciones psicoanalíticas sobre filosofía, religión, antropología, caracterología, música, literatura, cine* (pp. 21-40). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1956).
- Racker, H. (1990a). *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. México: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959).
- Racker, H. (1990b). La neurosis de contratransferencia. En H. Racker, *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. México: Paidós. (Trabajo original publicado en 1948).
- Racker, H. (1990c). Los significados y usos de la contratransferencia. En H. Racker, *Estudios sobre técnica psicoanalítica* (pp. 222-295). México: Paidós. (Trabajo original publicado en 1953).
- Racker, H. (1990d). Sobre técnica clásica y técnicas actuales del psicoanálisis. En H. Racker, *Estudios sobre técnica psicoanalítica* (pp. 41-110). México: Paidós. (Trabajo original publicado en 1958).



Extramuros

Miriam Debieux Rosa*
Tiago Sanches Nogueira**

Intimidad y alteridad: la experiencia del refugio y la clínica psicoanalítica

Este artículo aborda la intimidad en la clínica y tiene como disparadores los *impasses* en la clínica psicoanalítica con refugiados e inmigrantes recién llegados al país y en situación de desamparo social. La clínica psicoanalítica con refugiados hace visibles cuestiones no tan evidentes en otros contextos clínicos, en los que el impacto del desamparo social o incluso las situaciones de violencia no están en el centro de las cuestiones que quebrantan al sujeto.

Desatacamos que el punto no está en absoluto en el acto mismo de inmigrar. Por el contrario, caracterizamos (Rosa, 2016) los procesos de inmigración como movimientos de búsqueda de la diversidad, de volverse otro, recordando a Lacan (1973-1974/inédito), que dice que “quienes pretenden no pasar por tontos se equivocan” (p. 3), al referirse a la condición errante del deseo. La dimensión trágica del migrante escenifica algo común a todos, puesto que todos somos sujetos exiliados, desarraigados de nosotros mismos, atravesados por el desconocimiento enigmático de la dimensión inconsciente. Freud, en el texto *Moisés y la religión monoteísta*, de 1939, defiende las vicisitudes de la errancia y del nomadismo del deseo, mostrando que su precedencia sobre la sedentarización marca al pueblo judío.

Según Fuks (2000),

no sería descabellado decir que la experiencia analítica ofrece un espacio abierto al sujeto para que este viva la aventura de exiliarse de sí, de inventarse otro, de volverse no idéntico. Aventura que tiene lugar en el extraño “país de Otro”, es decir, en otra parte, más allá del semejante, del idéntico y del espejo, y que hace que el analizando experimente desterritorializaciones sucesivas de una posición subjetiva a otra. (p. 85)

A lo que agregamos:

Queda planteado que ser sujeto no es una esencia, sino movimiento, errancia, un caminar incesante en su pensamiento, vida sin reposo, sin medir distancias, proceso presente en la dimensión errante del deseo y su articulación con las leyes de lo inconsciente, el desplazamiento o la metonimia. (Rosa, 2016, p. 43)

Por el contrario, este artículo refiere al trabajo con aquellos forzados a desplazamientos migratorios, que se vuelven metáfora del exiliado, del excluido que está destinado a vagar sin pausa por imposición del otro. La formulación de la clínica con inmigrantes forzados permite pensar también otras situaciones de violencia e incluso la condición del sujeto contemporáneo, desgarrado de las tradiciones y de la historia.

La inmigración es un proceso que articula motivaciones sociales, políticas, económicas y subjetivas. De este modo, la relación con la tierra nueva llevará las marcas de estos procesos. Esta condición de inmigrante y refugiado propicia, sin dudas –y es lo que observamos–, todo tipo de manipulaciones y abusos. El espacio de la Casa del Inmigrante (albergue que acoge inmigrantes y personas que defienden su condición de refugiados), entonces, se revela como estratégico desde el punto de vista social y político. Veremos que también lo es desde el punto de vista subjetivo, en el que se constata que los usuarios se apropian de este espacio a su manera.

La cuestión política se destaca porque las personas que están en situación irregular, sin documentación, se ven llevadas a actuar respondiendo a la urgencia, más como seres de necesidad que de deseo. Las demandas se cristalizan ya sea en una emisión de documentos, en la obtención de un empleo precario, en un casamiento arreglado o en otras estrategias supuestamente objetivas que parecerían resolver los *impasses* del sujeto.

Está en escena el sufrimiento sociopolítico (Rosa, 2015), las violencias y exclusiones sociales promueven un no-lugar en el discurso, imposibilitando a los sujetos el construir una demanda, lo que se traduce en un silenciamiento de la dimensión subjetiva. Algunos inmigrantes hablan sobre las escenas que no logran olvidar, la familia que dejaron en su país, el insomnio y la inadaptación a las costumbres de Brasil y de la Casa del Inmigrante. Muchos de ellos se muestran reticentes y desconfiados y, a pesar del sufrimiento, evitan cualquier contacto personal. La desconfianza, fruto de la situación política de donde provienen y las persecuciones reales, se suman a la desorganización subjetiva que es consecuencia de las violencias y la migración forzada o se confunden con ella, además del extrañamiento cultural en relación con el lugar del psicólogo/psicoanalista.

El modo objetivo con que se posicionan se caracteriza por no establecer otro tipo de vínculos y expresa el silenciamiento de su condición deseante. Entendemos que el impacto narcisista los lanza a la angustia y al desamparo discursivo, que desarticula su ficción fantasmática y genera un no-lugar en el discurso, imposibilitándolos para el acceso simbólico al síntoma y a la construcción de una demanda (Rosa, 2015). Observamos que responder tan solo a la demanda directa no permite la reorganización subjetiva que posibilitaría sostener las posiciones a las que aspiran.

El desamparo y el desarraigo, frecuentemente observados en la escucha de los inmigrantes, genera desconfianza hacia las vicisitudes del restablecimiento del lugar discursivo dirigido a la alteridad. Tales condiciones nos incitan a delimitar el lugar del analista en la atención a los inmigrantes refugiados.

* Pontificia Universidad Católica de San Pablo.

** Universidad de San Pablo. Pontificia Universidad Católica de San Pablo.

Este problema, además, se plantea en particular a partir de la queja de las analistas mujeres que atendían en un albergue de San Pablo, puesto que, por momentos, el modo en el que sus moradores se les acercaban apuntaba más a un avance amoroso, frecuentemente sexual, que a la búsqueda de un profesional que pudiera ayudarlos con sus dilemas y sufrimientos hacia la construcción de narrativas ficcionales que incluyeran las vicisitudes del refugio. Esta cuestión reaparece recientemente en una supervisión del grupo Veredas: Psicoanálise e imigração¹. El punto principal en discusión es si tomamos tales modalidades de aproximación como demanda de escucha del sufrimiento o si habría un malentendido sobre nuestra oferta debido a diferencias culturales. A pesar de identificarnos como profesionales de la salud, psicólogos, psicoanalistas, que estaríamos allí para escucharlos, muchos habitantes de la casa ven en este encuentro la posibilidad de crear un tipo de vínculo que, en principio, no tendría que ver con el vínculo analítico.

El problema se configura como *impasse* frente al manejo de una intimidad que se revela como cierta transferencia salvaje, donde el encuentro con el sujeto-sujeto-saber (con el cual Lacan identifica, en 1964, la transferencia) presenta dificultades para instaurarse.

Se nos plantean múltiples interrogantes en relación con cómo podemos construir nuestra oferta de escucha y circunscribir nuestra posición dentro de esta práctica clínica singular. ¿Qué pueden decir tales demandas sobre el trabajo del analista en este contexto? ¿Cuál sería la postura a adoptar frente a las intimidades reveladas en el refugio, a fin de que podamos establecer una demanda de escucha?

Inicialmente vamos a exponer la problemática del refugio haciendo énfasis en la polisemia de esta palabra, que da cuenta de la dialéctica entre espacio y existencia. Abordamos la articulación entre intimidad y diferencia, destacando aquello que, siendo lo más íntimo del sujeto, también es *extrañamente familiar* (*Unheimlich*). Presentaremos dos figuras posibles del *ethos* del psicoanalista, la *philia* y el *passeur*, que permiten concebir experiencias que se articulan en la construcción del campo transferencial. Finalmente, revisitamos el campo transferencial a la luz del tema de los refugiados. Vamos a demostrar que se trata de un campo en el que se comparte la intimidad, dando también refugio a aquello que no es asimilable y apuntando a transformar lo que fue vivenciado como invasión de la privacidad compartida de lo íntimo, en algo que permita la construcción de una cierta dimensión de morada. Su medida estará en relación con el ofrecimiento de la presencia de la palabra para el restablecimiento del lugar discursivo dirigido al otro.

Refugiado y refugio

Podemos establecer varios niveles de sentido en relación con la palabra *refugio*, los cuales enfatizan aspectos políticos o subjetivos, y es desde esa polisemia que vamos a trabajar para concebir las marcas singulares de esta clínica.

En primer lugar, hay una distinción política entre inmigrantes y refugiados que lleva a destacar la violencia tan solo para el caso de los refugiados. Según el Alto

Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (Acnur), para la Convención de 1951², relativa al estatuto de los refugiados, un refugiado es alguien que “debido a fundados temores de ser perseguido por motivos de raza, religión, nacionalidad u opinión política, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores o de razones que no sean de mera conveniencia personal, no quiera acogerse a la protección de ese país”³ (Acnur, 1951, p. 1). También puede ser concedido el estatus de refugiado al ciudadano extranjero que, en virtud de una grave y generalizada violación de derechos humanos, está obligado a dejar su país. Desde esa perspectiva, en términos jurídicos y políticos, el refugiado puede ser caracterizado como una víctima.

También están presentes en este significativo *refugio* otros sentidos y malentendidos. Proveniente del latín *refugere* (compuesto por el intensificativo *re-* más *fugere*), la palabra significa “huir”. Aquí tenemos un problema, puesto que identificar los refugiados como “aquellos que huyen” es partir de una cualidad referida a la falta de coraje que no condice con sus historias y luchas. Se conforma así un modo particular de inserción en el lazo discursivo –la víctima que huyó de su país de origen–, una designación que comporta compasión, pero también sobre la cual recaen concepciones morales que retornan como culpa y vergüenza.

Como psicoanalistas retomamos la etimología de la palabra *refugio/refugiado* desplegándola en dos sentidos para promover una dialéctica entre espacio y existencia; el término remite tanto al acto de acoger como al de fuga, por lo que podríamos destacar la fuga de la palabra. De este modo, la palabra *refugio* como “acogida” solo cobra sentido si la tomamos como posibilitando un lugar de valor singular, en el cual las imágenes de intimidad pueden ser procesadas en palabras. La posición del analista indicará esa condición ética que posibilita la singularidad del sujeto en su vínculo con la alteridad y su diferencia, asunto sobre cada uno tocado por el inconsciente, ya derribada la certeza acerca de un yo que fuera señor en su casa, tal como señalaba Freud (1917/1976b).

En su trabajo *La poética del espacio*, Bachelard (1957/1993) hace un desarrollo sobre espacio y existencia. En él, elabora un estudio fenomenológico sobre la casa, lugar privilegiado donde se constituye la subjetividad del sujeto y también lugar en el que su intimidad es cobijada. Bachelard afirma que la casa es nuestro “rincón del mundo” y que en ella se establece la cotidianeidad de las vivencias efectivas de los espacios. El filósofo también recuerda que al aventurarnos en nuevas moradas, un pasado se traspone al presente y viene a colorear sutilmente las nuevas experiencias de habitar. En este sentido, la casa se configuraría como una especie de pilar de la estructura psíquica que protege y ampara, no solamente en el sentido espacial.

Utilizando la obra del poeta Bosco para aproximar la imagen del hogar a la figura de la madre protectora, Bachelard (1957/1993) también reflexiona acerca de la casa como representación de las luchas y resistencias humanas:

¡Qué imagen de concentración de ser la de esta casa que se “estrecha” contra su habitante, que se transforma en la celda de un cuerpo con sus muros próximos! El refugio se ha contraído. Y siendo más protector se ha hecho exteriormente más fuerte. De refugio se ha convertido en fortaleza. La choza ha pasado a ser un baluarte del valor para el solitario que aprenderá así a vencer el miedo. Dicha morada es educadora. Se leen las páginas de Bosco como

1. Veredas: Psicanálise e imigração es un programa de extensión/cultura del Instituto de Psicología de la Universidad de San Pablo (IP-USP) y del programa de posgraduación de Psicología Social de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo (PUC-SP), coordinado por Miriam Debieux Rosa. La propuesta es la de hacer circular la palabra con personas en condición de refugio, con idiomas, culturas, clases y orígenes diferentes. La supervisión aquí referida es la del trabajo desarrollado por un grupo de investigación y atención, supervisado por Ana Gebrim y Pedro Seincman. La Casa del Inmigrante es un refugio dirigido por padres scalabrinianos que actúan en colaboración con la Pastoral del Migrante y la Misión Paz, en la ciudad de San Pablo.

2. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para refugiados (Acnur), para la Convención de refugiados de 1951. Convención sobre el Estatuto del Refugiado de 1951 y Protocolo sobre el Estatuto del Refugiado de 1967, ambos patrocinados por Acnur.

3. N. del T.: Versión en español disponible en <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2001/0004>

un engaste de las reservas de fuerzas en los castillos interiores del valor. En la casa, convertida por la imaginación en el centro mismo de un ciclón, hay que superar las simples impresiones de consuelo que se experimentan en todo albergue. Es preciso participar en el drama cósmico vivido por la casa que lucha. (pp. 58-59)⁴

La reflexión en torno al concepto de refugio como lugar de contención de la intimidad nos permite pensarlo desde una dialéctica entre espacio y existencia. Desde esa perspectiva, el sentido de fuga de la palabra daría lugar a una nueva condición ética de disposición del vínculo que, orientado por el reconocimiento de la falta, permitiría identificar las singularidades del sujeto afirmando sus diferencias. En lo que respecta a la intimidad, se constata, por lo tanto, que la política solo puede ser política de la diferencia⁵, es decir, de la diferencia como motor del deseo y no de una diferencia que deba ser negada.

Intimidad y diferencia en el vínculo con el otro

El psicoanálisis contribuyó al debate acerca de la diferencia, ubicándola en el centro de la discusión sobre la alteridad, en relación con lo más íntimo en el sujeto. En Freud, esto se presenta de tres formas:

1. *Diferencia asociada al narcisismo de las pequeñas diferencias:*

Freud señala la rivalidad y el miedo a las mínimas diferencias entre las personas. Rivalidad entre familias, entre grupos, entre razas y nacionalidades son el retrato de esta modalidad de intolerancia en la cual el otro es reducido a un rasgo diferencial y amenazador.

Freud trabaja este tema inicialmente en *El tabú de la virginidad* (1918/1976a), texto en el cual encontramos, aunque embrionariamente, tres de los principales aspectos del narcisismo de las pequeñas diferencias. En primer lugar, aborda el tema de la afirmación de lo particular, apoyado en las pequeñas diferencias por sobre lo común y lo indiferenciado. Sería en la exaltación de la semejanza y el rechazo a lo diferente -como no yo- donde se fundamentarían los sentimientos de extrañeza y hostilidad entre los sujetos (p. 185). En segundo lugar, encontramos el tema de la fragilidad/fortaleza de la solidaridad frente al narcisismo de las pequeñas diferencias. La fragilidad, que puede generar protección y solidaridad, promueve también la hostilidad que en todos los vínculos humanos vemos contraponerse con éxito a los sentimientos solidarios (p. 195). Por último, aproxima el análisis del narcisismo de las pequeñas diferencias al análisis del mandamiento religioso: “ama a tu prójimo como a ti mismo”, concluyendo que la hostilidad que aparece en los vínculos humanos se sobrepone al mandamiento cristiano (p. 195).

En estos términos, la intimidad no necesariamente aproxima, puesto que, asociada a la amenaza de fusión e indiferenciación, lleva a destacar un tipo de diferencia que efectúa una demarcación en las relaciones de poder, generando una frontera entre amigos y enemigos.

2. *Diferencia asociada al modelo de la diferencia sexual:*

4. N. del T.: Traducción de E. de Champourcin. La traducción, así como los números de página, corresponde a Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio* (E. de Champourcin, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1957).

5. Ricardo Goldenberg (2016) hace un interesante comentario sobre esto. El psicoanalista recuerda que es verdad que en política tenemos enemigos y que jamás aceptaríamos ser gobernados por los adversarios políticos, a quienes querríamos fuera del poder. Sin embargo, precisamente en nombre de la política, es decir, de la democracia, es preciso cuidar que estos adversarios estén bien representados. En caso contrario, si fuera posible hacerlos desaparecer, nos perderíamos/desapareceríamos bajo la tiranía del Uno.



Freud señala la diferencia como condición del deseo. La constatación de la alteridad implica la castración, un modo de decir acerca de la incompletud y del desamparo del sujeto humano. La diferencia sexual apunta aquí a la alteridad, suponiendo la consideración de dos sujetos marcados por la falta y por la diferencia. La relación entre ellos no se da ni por simbiosis ni por jerarquía de fuerzas –como en un tratado impuesto por los vencedores a los vencidos–, sino por la consideración de la tensión con el próximo/diferente como señal que exige superaciones, así como la constante creación de nuevos espacios que permitan sostener e incluir la tensión resultante del encuentro, que necesariamente es fallante. Podemos relacionar esto con procesos de alianzas, ya sean amorosas o de paz, que instituyen una articulación entre ética y política a través de la palabra. Aquí tenemos pistas sobre el vínculo transferencial. La proximidad supone la distancia necesaria como para demarcar una relación posible. Lo íntimo entre alteridades, deseantes, toma en cuenta que el objeto pulsional es imposible de ser aprehendido e inmovilizado, puesto que es en el movimiento pulsional mismo que el sujeto es marcado por un significante que genera una narrativa y una historia ficcional.

3. Diferencia asociada a lo extrañamente familiar (*Unheimlich*):

A partir de la peculiar relación con aquello que nos es conocido, íntimo, aunque angustiante, Freud discute la cuestión de lo “extraño-familiar”. En su texto de 1919, el padre del psicoanálisis realiza una extensa investigación epistemológica sobre la palabra *Heimlich* y su opuesto, *Unheimlich*. Exponiendo esas dos consideraciones que cree esenciales para su estudio, revela que si consideramos verdadero que los sentimientos reprimidos se transforman en angustia, entonces lo que hoy causa miedo debe de ser algo que fue antes reprimido y ahora retorna acarreado una sensación de extrañeza. Es decir, lo extraño no sería algo nuevo y externo, sino aquello que ya fue conocido.

“*Unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (Freud, 1919/1996b, p. 225)⁶.

En este sentido, el encuentro con lo *Unheimlich* trae algo que remite a lo diferente, a lo extranjero, revelando la confrontación con cierta alteridad presente en uno mismo.

Las tres formas en las que el tema de la diferencia surge en la obra de Freud nos muestran que la construcción del sujeto está pautada por los bordes generados *por* y *entre* él y el otro. En este sentido, la intimidad es recreada en cada relación y depende de la modalidad de lazo social en el cual está inscripta. Constituido en este movimiento entre *yo* y el *otro*, lo íntimo no se configuraría solamente como aquello que está más bien en el interior, tal como lo indica la etimología de la palabra (del latín *intimus*) sino que estaría situado exactamente en aquello que del sujeto está expuesto en el campo del otro.

Jacques Lacan expresó muy bien tal experiencia, acuñando un neologismo que condensa lo aparentemente contradictorio. Se trata del concepto de éxtimo, que invoca la palabra íntimo solo para anunciar una concepción diferente del adentro y el afuera, ofreciendo una salida a las vagas nociones de interior-exterior, mundo interno-mundo externo, yendo más allá del dominio de la imagen y estableciendo, al contrario de lo que solemos afirmar, que lo más interno y lo que nos es más íntimo se encuentra en el exterior, y, más aun, que ello señala con su presencia un cierto cuerpo extraño que da cuenta de una ruptura constitutiva de la intimidad.

6. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como el número de página, corresponde a Freud, S. (1976). Lo ominoso. En J. L. Etcheverry (trad.), Obras completas (vol. 17, pp. 215-252). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).

Extimidad y *Unheimlich*

En su seminario *La ética del psicoanálisis*, Jacques Lacan (1959-1960/1997)⁷ usó el término *extimidad* por primera vez, discurriendo sobre la Cosa freudiana (*das Ding*). El psicoanalista francés la pone en el lugar central del sujeto, describiendo ese lugar como “esa exterioridad íntima, esa extimidad” (p. 171). De este modo, el centro del hombre, lo más íntimo de sí mismo, estaría fuera de él, y su búsqueda estaría volcada al reencuentro de ese *das Ding*, de ese “Otro absoluto del sujeto” (p. 61).

Posteriormente, Lacan (1968-1969/2008) retomará el tema de la extimidad en el seminario 16, en el cual situará el objeto causa de deseo en un lugar éxtimo, conjugando lo íntimo con la exterioridad radical. De esta forma, al hablar del punto vacío de la estructura, Lacan (1959-1960/1997) sitúa el objeto causa de deseo como su operador, localizándolo en un punto éxtimo de la estructura y manteniendo las aproximaciones presentadas entre *das Ding* y objeto *a*⁸ del seminario 7:

Pues ese *das Ding* está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, cuya *das Ding*, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud nos afirma bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mí, estando empero en mi núcleo, algo que a nivel de lo inconsciente solamente representa una representación. (p. 89)

A partir del recorrido de Lacan es posible, en cierto modo, hacer aproximaciones entre la extimidad y el *Unheimlich* freudiano, puesto que la propuesta freudiana de analizar la lógica del prefijo *un-*, morfema que denota oposición, condice con esta topología de lo éxtimo propuesta por Lacan:

aquello que es lo más externo y, sin embargo, lo más interno; lo que está más lejos y, con todo, más cerca; lo que es lo más extraño y, al mismo tiempo, lo más familiar, nos brinda una muestra de lo que está en juego en la compleja relación entre intimidad y extimidad. La extimidad es opuesta a la intimidad en la exacta medida en que se opone y coincide con ella. (Iannini, 2015, párr. 5)

En el Seminario *La angustia*, Jacques Lacan (1962-1963/2005), partiendo del desamparo inicial, indica las diferentes respuestas del sujeto en su relación con el Otro.

El encuentro con situaciones que evocan ese desamparo inicial provoca angustia, no como manifestación sintomática (como es el caso de la angustia neurótica en Freud), tampoco como huida, sino como un tiempo en el cual al sujeto le cuesta ubicarse y que, por esta razón, está vinculado al sentimiento de extrañeza, o *Unheimlich* freudiano (Lacan, 1962-1963/2005, p. 54).

Será en el Otro, en ese punto de extimidad de la estructura del sujeto, donde Lacan señalará la existencia de una imagen reflejada de nosotros mismos. Tal imagen es falaz, a pesar de estar autenticada por el Otro, puesto que siendo completa, elide la falta. Al polarizar el deseo, la falta tiene para él una función de captación. Muestra que el deseo no solamente está velado, sino que está esencialmente relacionado con una ausencia.

7. N. del T.: Traducción de D. S. Rabinovich. Las traducciones de esta obra, así como los números de página de los fragmentos traducidos, corresponden a Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis* (D. S. Rabinovich, trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960).

8. Sabemos que, a causa del *das Ding*, la experiencia con el objeto es siempre fallante.

La ausencia que marca el deseo es para Lacan la posibilidad también de una aparición ordenada por una presencia. Tal presencia comanda muy de cerca eso, aunque lo haga desde un lugar inaprehensible para el sujeto. Ese lugar de la falta en el cual algo puede aparecer (nombrado por Lacan como lugar del *-phi*) es el lugar a ser señalado por la angustia.

Aquello ante lo que el neurótico reclusa no es la castración, sino que hace de su castración, la propia, lo que le falta al Otro [...] En este lugar faltante, el sujeto es llamado a hacer su aportación mediante un signo, el de su propia castración. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 56)⁹

Este movimiento de angustia que aparece exactamente allí, en este lugar del *-phi*, es lo que para Lacan estaría ligado al fenómeno de lo *Unheimlichkeit* (“extrañeza”). Es ese íntimo que aparece fuera del sujeto, remitiéndonos al horror frente al Otro, revelando a través del otro semejante el retorno de aquello que en el sujeto debería permanecer oculto.

Lacan nos recuerda que el lugar *-phi* corresponde al *Heim* (“casa”) del *Heimlich*. Estamos nuevamente en las reflexiones en torno a la casa, aunque en este caso la casa se constituye como punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estamos hechos. Ese lugar representa la ausencia producida a partir de una presencia. En el caso de que algo se apodere de esta imagen que la sustenta, la imagen especular se transforma en la imagen del doble, que conlleva en sí misma la extrañeza radical señalada por Freud, como comenta Lacan (1962-1963/2005):

Hay angustia cuando surge en este marco lo que ya estaba ahí, mucho más cerca, en la casa *Heim*. Es el huésped, me dirán ustedes. En cierto sentido, sí, por supuesto, este huésped desconocido que aparece de forma inopinada tiene que ver, enteramente, con lo que se encuentra en lo *unheimlich*, pero designarlo así es insuficiente. Puesto que, como muy bien lo indica el término –por una vez, el término en francés [*hôte*]- este huésped, en su sentido corriente es ya alguien bien trabajado por la espera. Este huésped es ya lo que ha virado a lo hostil, que es por donde ha empezado este discurso sobre la espera. Este huésped, en el sentido corriente no es lo *heimlich*, no es el habitante de la casa, es lo hostil domesticado, apaciguado, admitido. Lo que es *Heim*, lo que es *Geheimnis*, nunca pasa por los rodeos, las redes, los tamices del reconocimiento. Ha permanecido *unheimlich*, menos inhabituable que inhabitante, menos inhabitual que inhabitado. (pp. 86-87)

Es aquí que invocamos la palabra *ethos* tal como aparece en Homero: como morada. Las reflexiones en torno al *Heim*, la casa, lo extranjero, el habitante y lo inhabitable, nos sugiere que algo de esta disposición de morada necesita ser construido. Retomando la cuestión del refugio como abrigo de la palabra y la función de la Casa del Inmigrante, podemos destacar que no basta tan solo que exista un espacio para que hagamos de él una morada, del mismo modo que no basta que tan solo exista un espacio de escucha para que el sujeto se pueda encontrar refugio en él. De este modo, en la clínica del refugio es necesario ofrecer posibilidades que contemplen el manejo

9. N. del T.: Traducción de E. Berenguer. Las traducciones de esta obra, así como los números de página de los fragmentos traducidos, corresponden a Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia* (E. Berenguer, trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).

de la intimidad, tomando en consideración la intimidad y la extimidad trabajadas por nosotros hasta el momento. Algunas figuras del *ethos* pueden darnos indicios acerca de la dirección de la escucha psicoanalítica en estos contextos.

Figuras del *ethos* y la transferencia en la clínica con refugiados

De origen griego, la palabra *ethos* refiere a costumbre, carácter y también morada que ampara al hombre frente a la naturaleza de la necesidad (*ananké*) y de la inestabilidad (*physis*), pero también alude a un modo de ser. En este sentido, la forma singular en que cada uno ofrece morada a los pedidos de los inmigrantes refugiados tendrá como consecuencia la creación de un espacio posible para compartir esta intimidad producida por el encuentro.

Una de las posibles formas de manifestación de este *ethos*, de esta forma de disponibilidad al vínculo por parte del analista, podría surgir como *philia*. En la Grecia antigua, la palabra *philos*, anterior al término *philia*, era una relación institucionalizada de protección y deberes con aquellos comprometidos en un pacto de recibimiento, especialmente en tierras extranjeras. Tomado de la Ética nicomáquea de Aristóteles, el término es traducido al portugués¹⁰ como “amistad”.

Primo y Rosa (2015) sostienen que la amistad se constituye como un lugar que conlleva potenciales políticos, partiendo de un cuestionamiento a la visión que reduce la política a prácticas del Estado e introduciendo de modo contundente la reflexión sobre la política en las prácticas cotidianas. En este sentido, las autoras refieren que la amistad genera espacios vacíos en los que pueden ser pensados y creados nuevos vínculos, proponiendo que la apuesta en las amistades es una apuesta por formas que abarquen anacronismos y movimientos de creación de otros posibles.

La figura de la amistad como posible figura del *ethos* del psicoanalista en la clínica con los refugiados la circunscribe no como característica de un tipo ideal de vínculo, sino como disposición al encuentro con otro, una disposición para experimentar relaciones que contemplen la creación y recreación de sentidos y representaciones. De este modo, cuando está presente, la amistad puede volverse experimento social y cultural plausible para la construcción de utopías (Primo y Rosa, 2015, p. 388).

Hay otra figura posible del *ethos* del psicoanalista que se desprende de esta práctica clínica. Se trata de lo que Jacques Hassoun (1996) llamó el *porteur*, el “pasador”, es decir, aquel que puede hacer escuchar aquello que una experiencia traumática amordazó en el sujeto. Según este psicoanalista, nosotros, los seres humanos, seres hablantes, somos portadores de una historia singular y, en el seno de la Historia, somos sus depositarios y transmisores. En ese sentido, el *porteur* promovería el pasaje de lo indecible a lo que es posible nombrar.

El trauma del desarraigo, drama frecuentemente observado en la escucha de los inmigrantes refugiados, necesita de alguien que sostenga este lugar de *porteur*, de transmisor de cultura, a fin de producir la elaboración de una experiencia inasimilable. De este modo, la función del *porteur* en tanto disponibilidad ética del clínico posibilitaría el ofrecimiento de refugio al sujeto frente a lo imponderable de la vida.

Tanto la *philia* como el *porteur* son figuras que recuperan cierta concepción de la experiencia en psicoanálisis que refiere al campo transferencial tomado como campo compartido, capaz de producir allí mismo el saber del sujeto de deseo. En este sentido, la experiencia del compartir evoca la dimensión de la alteridad que

10. N. del T.: De la misma manera se traduce al español.

promueve un cierto tipo de vínculo que sustenta la justa medida entre formas de ligazón y formas de separación.

Revisitando la noción de transferencia, las reflexiones en torno al *ethos* y a los sentidos del *Heim*, de casa, extranjero, de lo habitante e inhabitable nos sugieren que algo de la disposición de morada necesita ser construido, que será necesario alguien que sostenga el lugar de *pasador*, de transmisor de la cultura, a fin de producir la elaboración de las experiencias inasimilables. De este modo, la función del *pasador* en el sentido de disponibilidad ética del clínico posibilita el ofrecimiento de refugio al sujeto frente a lo imponderable de la vida. Su medida no sigue el patrón del encuadre psicoanalítico tradicional, pero el ofrecimiento de la presencia de la palabra en la justa medida para el restablecimiento del lugar discursivo apunta a la alteridad.

Eso es lo que proponemos para el *ethos* del psicoanalista: constituir un campo que posibilite compartir la intimidad, situando al analista como lugar de presencia de la palabra. Sosteniéndose como alteridad de este otro radicalmente diferente al tiempo que promueve el encuentro con lo inquietante familiar, el analista propone un lugar de refugio para aquello que no es asimilable, de modo que lo que fue vivenciado como invasión de la privacidad se pueda transformar en intimidad; tal trabajo dependerá de la forma como acogeremos a este íntimo que nos captura.

Consideraciones finales

En el desarrollo de la clínica de lo traumático referida a la inmigración forzada hemos formulado

las siguientes bases para la intervención clínica: restituir un campo mínimo de significantes referidos al campo del Otro, trabajar apuntando a la articulación de lo singular del sujeto en el lazo social, romper con el discurso violento que se presenta como simbólico y marcar la supresión de cualquier participación en ese goce. La cuestión de la implicación en el síntoma será debatida junto con la conceptualización de la responsabilidad y responsabilización individual o colectiva, y sus *impasses* en las intervenciones clínicas. (Rosa, 2016, p. 31)

En este artículo avanzamos en relación con el estatuto de la experiencia analítica en sujetos afectados por el desamparo social y subjetivo, así como por el desarraigo frecuentemente observado en la escucha de inmigrantes refugiados, situaciones que intensifican la desconfianza frente a las vicisitudes de restablecimiento de un lugar discursivo que apunte a la alteridad. Tales condiciones nos llevan a precisar el lugar del analista en la atención a los inmigrantes refugiados.

Retomando, abordamos de qué manera el refugio puede ser tomado como lugar de *abrigo a la intimidad*, lo que nos posibilita pensarlo desde una dialéctica entre espacio y existencia. En ella, la *fuga de la palabra* daría lugar a una nueva condición ética de disposición al vínculo que posibilitaría identificar las singularidades del sujeto afirmando su diferencia como motor del deseo. Así como ningún acto de lenguaje se completa fuera de la relación con el otro, el sentido y el saber extraídos de una vivencia solo adquieren el estatuto de experiencia en el momento en el cual aquel que la vivió logra compartirla con alguien (Kehl, 2009, p. 162). Eso es lo que proponemos con estas figuras del *ethos* del psicoanalista: constituir un campo en el cual compartir la intimidad situando el lugar del analista como lugar de presencia de la palabra.

Hablamos de “presencia de palabra” en contrapunto con lo que Lacan (1964/1985) llamó “presencia de analista”, puesto que esto último apunta a los límites de la palabra, a un lugar en el que el silencio podría perpetuarse y en el cual el psicoanalista es convocado a sostener y servir de disparador al relanzamiento de significaciones. Es allí donde se verifica lo que hay de deseo de analista en cuestión. En este sentido, en nuestra clínica, la “presencia de la palabra” que sí se sostiene en la “presencia del analista” se verifica en la diversidad de las intervenciones: en actividades grupales, en talleres de portugués, en la escucha singular, en la presencia en los acontecimientos y conflictos con la institución.

Sosteniéndose como alteridad de este otro radicalmente diferente (inmigrantes) al mismo tiempo que promoviendo el encuentro con lo inquietante familiar, el analista propone un lugar de contención a aquello que no es asimilable y que, por lo tanto, fue vivenciado ya no como posibilidad de compartir lo íntimo, sino como invasión. El significante *invasión* retoma aquí nuestras cuestiones del comienzo. Por un lado, tenemos el modo en que el desamparo y el desarraigo al que están sometidos los inmigrantes forzados fomentan la desconfianza en relación con el otro, así como su intención discursiva hacia la alteridad. Por otro lado, el malestar de las analistas mujeres frente a los avances amorosos o sexuales por parte de algunos moradores. Sin desmerecer las diferencias culturales que puedan llevar a confundir la presencia de las analistas con mujeres disponibles, sea al amor o al sexo, problematizamos el manejo de la intimidad que se revela en una especie de transferencia salvaje, así como en las dificultades para instaurar el campo transferencial.

Podríamos decir que esa aproximación en estos términos también podría ser un intento de romper la desubjetivación de sus demandas. Sin mediación de la palabra y vaciado de su ficción fantasmática, que se vio reducida a acontecimientos violentos, el sujeto sustrae la función del análisis y encuentra allí a la mujer, también objetalizada y no propiamente como alteridad. En ese sentido retomamos a Frosh (1995), cuando elabora la afirmación de Lacan “no existe la mujer” como relacionado la posición de “mujer” en la cual esta es entendida entonces como una no posición simbólica. Según él,

Lacan señala que la organización de la cultura esencialmente patriarcal, o más específicamente la estructura fálica del lenguaje, significa que la mujer toma su lugar como el Otro, como algo que se ubica fuera de lo simbólico, como su negativo, teniendo su presencia a través de su exclusión. (p. 291)

Podemos decir que el sujeto busca contratransferencialmente atribuir al otro/mujer la posición desubjetivada a la que está sometido. En esa línea diremos que nos cabe hacer de esa modalidad de resistencia una palanca hacia la presencia de la palabra en la relación.

Si en principio nos preguntábamos acerca del carácter de nuestra oferta de trabajo con los refugiados intentando entender los avances intrusivos padecidos por la parte femenina de nuestro equipo, finalmente concluimos que nuestra posición, el lugar desde donde ofrecemos escucha, nuestro *ethos*, es decisivo para el lugar que va a ocupar el refugio. En otras palabras, que la intrusión se transforme en intimidad o viceversa dependerá de la forma como recibamos a este íntimo que nos captura. También dependerá de la forma en la que nos ubiquemos en este campo móvil de la alteridad que conjuga extimidad y extrañeza.

Resumen

Este artículo aborda la intimidad y la alteridad en la clínica, teniendo como disparadores los *impases* en la clínica psicoanalítica con refugiados e inmigrantes recién llegados a otro país. El desamparo y el desarraigo, frecuentemente observados en la escucha de los inmigrantes refugiados, generan desconfianza ante las vicisitudes del restablecimiento del lugar discursivo que apunta a la alteridad. Abordamos la articulación entre intimidad y diferencia, destacando aquello que es lo más íntimo en el sujeto y, a la vez, extrañamente familiar (*Unheimlich*). Figuras del *ethos* tales como la *philia* y el *passeur* son concepciones de experiencia que se articulan con la construcción del campo transferencial, campo en el que se comparte la intimidad como forma de dar refugio a aquello que no es asimilable. Campo necesario de transformación que permitiría que aquello que fuera vivenciado como invasión a la privacidad pudiera ser experimentado como un compartir lo íntimo, algo del orden de la morada. Se trata del ofrecimiento de la presencia de la palabra, en una medida justa tal como para restablecer el lugar discursivo dirigido al otro.

Descriptor: *Intimidad, Transferencia, Alteridad. Candidatos a descriptor:* *Refugio, Diferencia, Extraño.*

Abstract

This article addresses intimacy and alterity in the clinic, motivated by *impases* in the psychoanalytic care for recently arrived refugees and immigrants. Helplessness and uprooting, often observed in the listening of refugee immigrants arouse by suspicion the vicissitudes of reestablishing the discursive place addressed to the otherness. We focus on the articulation between intimacy and difference, highlighting the most intimate and strangely familiar in the subject (*Unheimlich*). Components of the Ethos, such as *phyla* and *passeur*, are conceptions of experience connected with the construction of the transferential field, a field of sharing of intimacy, so as to provide refuge to that which is not understood, and which, therefore, was experienced not as a sharing of the intimate, but as an invasion of privacy, so that something of the disposition of the dwelling may be built. Its measure will be the offering of the presence of the word in the right measure for the reestablishment of the discursive place addressed to the other.

Keywords: *Intimacy, Transference, Alterity. Candidate keywords:* *Refuge, Difference, Strange.*

Referencias

- Acnur (1951). *Convenção de 1951 relativa ao estatuto dos refugiados*. Disponible en http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf
- Bachelard, G. (1993). *A poética do espaço*. San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1957).
- Freud, S. (1976a). O tabu da virgindade. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 11, pp. 179-192). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1918).
- Freud, S. (1976b). Uma dificuldade no caminho da Psicanálise. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 17, pp. 147-153). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (1996a). Moisés e o monoteísmo. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 15-150). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1934-1938).
- Freud, S. (1996b). O estranho. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 17, pp. 233-270). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1919).
- Frosh, S. (1995). Time, space, and otherness. In S. Pile y N. Thrift (ed.), *Mapping the subject - geographies of cultural transformation* (pp. 291-308). Londres: Routledge.
- Fuks, B. (2000). *Freud e a judeidade: A vocação do exílio*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.

Goldenberg, R. (2016). *A morte da política dois*. Disponible en <https://ricardogoldenberg.com.br/2016/04/30/a-morte-da-politica/>

Hassoun, J. (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Editorial de la Flor.

Iannini, G. (2015). Extimus, Intimus: A diretoria na rede. *Boletim da Escola Brasileira de Psicanálise*. Disponible en <http://www.ebp.org.br/a-diretoria-na-rede/extimidade-extimus-intimus-gilson-iannini/>

Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. San Pablo: Boitempo.

Lacan, J. (1973-1974). *O seminário, livro 21: Les non-dupes errent*. (Inédito).

Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Río de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1964).

Lacan, J. (1997). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Río de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1959-1960).

Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: A angústia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1962-1963).

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Río de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1968-1969).

Primo, J. S. y Rosa, M. D. (2015). Amizade e política: Considerações sobre a *philia* e a fraternidade. *Revista Psicologia Política*, 15(33), 377-390.

Rosa, M. D. (2015). Immigration forcée: De l'imaginaire traumatique aux interventions clinico politiques. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 20, 172-183.

Rosa, M. D. (2016). *A clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento: Psicanálise, política e cultura*. San Pablo: Escuta.

Rosa, M. D., Berta, S. L., Carignato, T. T. y Alencar, S. L. S. (2009). A condição errante do desejo: Os imigrantes, migrantes refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, 12, 497-511.

Rosa, M. D., Carignato, T. y Berta, S. (2006). Metáforas do deslocamento: Migrantes, imigrantes e refugiados e a condição errante do desejo. En A. Costa y D. Rinaldi (org.), *Escrita e psicanálise* (pp. 371-387). Río de Janeiro: Cia. de Freud.

Néstor Carlisky*, Rubén Zukerfeld**, Raquel Zonis Zukerfeld***, Amelia Calvo*,
Juan Falcone*, Ricardo Frigerio*, Margarita Pavón* y Nilda Rodríguez Rafaelli*

Efectos reparatorios de los juicios al terrorismo de Estado en Argentina****

Introducción: los psicoanalistas y el terrorismo de Estado

*Los verdaderos testigos vieron el rostro de la Gorgona
y no regresaron o regresaron sin palabras. Nosotros, los
vivientes somos apenas sus portavoces.*
Primo Levi

El psicoanálisis y los psicoanalistas argentinos han sido atravesados por los efectos del terrorismo de Estado en sus personas, en sus prácticas y en sus concepciones teóricas. Desde el restablecimiento de la democracia en 1983 y en algunos casos desde antes, distintos profesionales del campo de la salud mental han estado asistiendo a damnificados de la represión política realizada durante la dictadura instaurada en 1976. En una primera etapa, los organismos de derechos humanos exigieron –de distintos modos– juicio y castigo para los responsables del genocidio. Esta demanda comenzó auspiciosamente con el histórico juicio a la junta de comandantes, pero luego sufrió retrocesos motivados por la absolución que significó, en un primer momento, la categoría de obediencia debida y punto final y, luego, por la existencia de indultos que anularon gran parte de lo logrado. Sin embargo, a partir del año 2003, se pudo retomar y profundizar el camino inicial, derogando los decretos que habían sido dictados previamente y avanzando en juicios a todos los militares y civiles que participaron en distintas medidas en el terrorismo de Estado. Esta nueva situación social y política creó las condiciones para que los familiares de desaparecidos y también distintos damnificados que padecieron diversos vejámenes en centros de detención clandestina dieran sus testimonios. En realidad, muchos de ellos lo habían hecho en los juicios de 1983 limitados a los

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

** Sociedad Argentina de Psicoanálisis.

*** Universidad Maimónides.

**** Premio Psicoanálisis y Libertad 2016.



jefes de las fuerzas armadas y en los llamados “juicios de la verdad” organizados por organismos de derechos humanos, de valor simbólico.

En 1985, el Grupo de Investigación sobre los Efectos de la Represión Política de la Asociación Psicoanalítica Argentina, junto con otros analistas, presentó en el simposio de la institución de aquel año y en un libro posterior trabajos sobre la agresión del Estado y sus consecuencias sociales y mentales (Dunayevich, 1986), la sociedad con desaparecidos (Ricón, 1986), la repercusión de la desaparición en el individuo y la sociedad (Pelento y Braun de Dunayevich, 1986) y los megamuertos (Amati, 1986). En ese mismo simposio, el entonces director de Salud Mental, Vicente Galli (1986) planteaba su reflexión crítica sobre el psicoanalista caracterizado

como “homo psicoanalítico”, el de “los conocimientos y ética suprahistórica”, el de “la interpretación omniabarcante de todos los campos de la realidad” (p. 32). Por otra parte, publicaron sobre violencia del Estado y psicoanálisis varios de los analistas antes citados, en un libro compilado por J. Puget y R. Käes (2006), donde se reúne el testimonio y la reflexión de un grupo de psicoanalistas que padecieron, tanto en sus existencias como en su ejercicio profesional, la violencia que infligía la dictadura militar en 1976-1983. También se ocuparon intensamente de la impunidad D. Kordon, L. Edelman, D. Lagos y D. Kersner (1995), quienes trabajaron con las Madres de Plaza de Mayo, y son importantes los desarrollos de Maren y Marcelo Viñar (1993) sobre la memoria y los efectos de la tortura.

Todos los trabajos mencionados son anteriores a la existencia sistemática de los juicios a represores realizados por tribunales ordinarios en Argentina a partir de 2003; es decir, sin apelar a tribunales especiales como ha sucedido en otros países donde existieron represión política y genocidios. Los psicoanalistas que se han ocupado de esta problemática por lo general han planteado que, para procesar psíquicamente lo sucedido, el sujeto intenta olvidar, negar y disociar y puede reintegrarse o no, parcial o totalmente, a sus actividades sociales. Cuando falta un espacio social donde el tema pueda ser compartido, se profundiza el daño de los afectados, que hace mucho más difícil su vida concreta y su reparación psíquica. La posibilidad de la experiencia analítica en muchos casos abre la posibilidad de ir desembrando caminos para llegar a una inscripción de lo sucedido a través del trabajo elaborativo. Este trabajo es individual e idiosincrático con variables que dependen de factores subjetivos y de las series complementarias, que facilitarán o no lo que podemos llamar *reparación individual*.

Pero las características disruptivas del fenómeno del terrorismo de Estado, la desaparición forzada y el genocidio poseen un potencial traumatogénico particular, sobre todo por lo que se entiende por duelo “especial” (Braun de Dunayevich y Pelento, 1991), imposible o congelado, en relación con los muertos sin sepultura, y lo que Bettelheim (1952) define como “traumatismo extremo”, es decir una o más experiencias catastróficas que ocurren en un contexto sociopolítico y que afectan al sujeto dañando su estructura psíquica. Este daño es conocido en psicoanálisis como el efecto desarticulador de representaciones y afectos, y la imposibilidad de la inscripción del hecho disruptivo en una trama representacional, que pueda entonces ser transmitida en una narración.

Recientemente, Rousseaux (2014) señala que “frente a la magnitud de estas consecuencias, no hay posibilidad de respuesta sin lazo, sin un Estado de Derecho, reparador, que intente suturar el lazo devastado por el propio Estado”. Bohleber (2007) plantea que “tales experiencias traumáticas [...] no pueden resultar bien para el sujeto en un acto individual propio, sino que se necesita también un discurso social sobre la verdad histórica” (p. 731). Braun (2015) en el 49.º Congreso Internacional de Psicoanálisis, IPA 2015, presentó un trabajo sobre el valor fundamental de los juicios en la Argentina –entre otras cosas– porque “la reparación social ofrece la posibilidad de socializar la culpa del sobreviviente. Es una etapa asincrónica con el procesamiento personal del tejido íntimo del afectado, es un paso hacia la recuperación de un lazo social dañado”. Por otra parte, a partir de 2011, la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, a través de los psicoterapeutas y psicoanalistas del Centro de Asistencia a Víctimas de Violaciones de Derechos Humanos “Dr. Fernando Ulloa”, articula acciones para la asistencia y el acompañamiento a damnificados que deban comparecer como testigos en juicios por delitos de lesa humanidad.

Reparación social y efecto reparatorio

Estas últimas consideraciones y afirmaciones de distintos psicoanalistas ponen en evidencia la fundamental importancia de la *reparación social* que implica un proceso colectivo que involucra a la sociedad en su conjunto y no solo a todos aquellos que han sido afectados por la violación de sus derechos. La extensión del concepto tiene que ver con la presencia de un daño que ha causado sufrimiento en víctimas directas, en sus familiares y allegados, y requiere de respuestas conjuntas, activas y específicas para poner fin al padecimiento. Esto no implica suponer que lo destruido pueda ser restaurado o recuperado como si el tiempo no hubiese pasado o como si las experiencias ya estuvieran inscritas en el psiquismo. El valor elaborativo de la memoria colectiva y el restablecimiento del lazo social son parte de la reparación social que es al mismo tiempo una tarea y una utopía subjetiva y política.

¿Hasta dónde es posible entonces elaborar las cualidades traumatogénicas asociadas al terrorismo de estado? ¿Qué significa elaborar en el contexto social global? ¿Significa reconocer la demanda de la sociedad en su conjunto con el establecimiento de la *verdad*? Esta a veces no existe. Puede asimismo existir en forma ambivalente en los sujetos individuales por cuanto el establecimiento de la verdad, su inscripción y su posibilidad de transcripción implica muchas veces una angustia extrema.

Por otra parte, los juicios implican la posibilidad de *justicia*, aspiración que ya desde la época de la dictadura era firmemente sostenida por las Madres de Plaza de Mayo y otros organismos de derechos humanos con el tradicional pedido de “juicio y castigo”. Esta noción puede incluir deseos conscientes e inconscientes de venganza y también de prevención de hechos futuros. Este panorama complejo para la investigación psicoanalítica implica *la necesidad de deslindar en el concepto de reparación el aspecto de elaboración del duelo, como proceso individual, del reconocimiento del daño tanto por parte del Estado como de la sociedad en general, es decir la reparación social*. Esta consistiría teóricamente en una *combinación de vivencia de justicia y verdad*, entendiendo esta última como la aceptación de los testimonios acerca de la realidad de lo ocurrido y sus secuelas. Para que haya justicia es necesario primero la instalación de la verdad, pero en nuestro país durante mucho tiempo, aun sabiéndose la verdad, se obturó la posibilidad de hacer justicia, cosa que sigue ocurriendo en otros países de la región. En este sentido, pensamos que los psicoanalistas latinoamericanos hemos trabajado en contextos sociales y políticos opresivos y represivos que van desde dictaduras cívico-militares hasta democracias condicionadas, en las que no existió el libre acceso a la información. Esto quiere decir que, para conocer la verdad, es imprescindible un marco de libertad garantizada por el Estado, que en estas últimas condiciones sociopolíticas –en las que el poder dominante es de las corporaciones– tampoco existe en la medida necesaria.

En este sentido, llamamos *efecto reparatorio* de los juicios a la *combinación de verdad y justicia como indicador de reparación social* para el que es necesaria la existencia de la *libertad para conocer lo sucedido* y actuar en consecuencia. Esta es fundamental para generar un ambiente facilitador de la reparación individual, independientemente de que en muchos casos se haya producido previamente al cambio político y social posterior al 2003. La actividad asistencial de los distintos profesionales de la salud mental, incluyendo a los psicoanalistas, se encontró a partir de ese momento con una situación diferente, pues comenzaba seriamente un proceso de hacer justicia y poder castigar a los culpables. Este hecho –inédito en sociedades y países que padecieron situaciones semejantes– planteó un desafío y una serie de preguntas sobre las que se intenta reflexionar este trabajo. ¿Los juicios implican tanto para los damnificados como para la población en general la vivencia de justicia? ¿Permiten dar a conocer la

verdad? ¿Implican venganza? ¿Pueden tener un valor de prevención para el futuro? Y en especial –teniendo en cuenta el valor que tiene en psicoanálisis el concepto de reparación–, ¿los juicios tienen en realidad un efecto reparatorio?

Sobre investigación, involucración y democracia

Las preguntas planteadas en el apartado anterior pueden ser respondidas de distintos modos, incluidas aquellas que aún no podrían contestarse. Es importante recordar que los problemas que les plantean a las prácticas y teorías psicoanalíticas determinadas condiciones sociales y políticas atraviesan a los psicoanalistas que viven y trabajan en dicho contexto. En particular, el terrorismo de Estado ha dañado en forma directa e indirecta varios aspectos del lazo social y también de la intimidad y la libertad de expresión dentro del campo analítico. Esto implica que, en un ámbito como el citado, dicho campo suele constituirse entre *dos* damnificados, y el concepto de reparación adquiere características diferentes a las de otros procesos. Es evidente que en un contexto democrático esta tarea estaría teóricamente facilitada. Sin embargo, aun terminada la dictadura y recuperada la democracia, se mantuvieron distintos niveles de impunidad que impidieron los procesos de reparación. En dicho contexto, el trabajo psicoanalítico con damnificados solo podía realizar la elaboración de duelos como forma de reparación individual.

En una publicación del Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos (ILAS) de 1989, titulada *Todo es según el dolor con que se mira*, se encuentran trabajos de psicoanalistas, psicólogos, psiquiatras, sociólogos y abogados de Argentina, Chile, Uruguay y El Salvador. En la presentación de esta obra, se describe que lo allí escrito es “una expresión del diálogo y la cooperación entre personas pertenecientes a realidades sociales y políticas diferentes, enfrentadas a la necesidad de dar respuesta a problemas similares” (p. 9), y se señala que seis de los trabajos publicados se refieren principalmente a la reparación social y los efectos de la impunidad en las democracias surgidas después de las dictaduras en el cono sur. Y en todos ellos —fechados en 1989⁶— de distintos modos se plantea la necesidad de la verdad y la justicia. Lira, Becker, Kovalskys, Gómez y Castillo (1989) afirman con claridad que “los jueces, como poder del Estado, en nombre de la sociedad, pueden dar *estatuto de realidad a los hechos silenciados y negados* y contribuir así a restablecer los principios de equidad y respeto por la vida” (p. 211, la cursiva es nuestra).

Pero es interesante señalar lo que plantea allí la abogada chilena Pamela Pereira (1989) cuando escribe que:

El problema está en que los mecanismos jurídicos son válidos y efectivos, en la exacta medida que la *sociedad organizada* a través de los partidos políticos, sindicatos, etc. expresen y adopten la voluntad política de ponerlos en acción en forma efectiva. Desgraciadamente, hasta ahora, esa voluntad política no ha existido. Los mecanismos jurídicos se han utilizado a favor de políticas de impunidad. (p. 114, la cursiva es nuestra)

Y fue en Argentina, recién a partir del año 2003, que se generó la posibilidad del juzgamiento a través de *tribunales ordinarios*, lo que implicó que la sociedad en su conjunto, en uso de sus facultades democráticas, pudo finalmente iniciar un proceso in-

édito de búsqueda de la verdad y de la justicia tan intensamente reclamadas, pero que, aun en democracia, no se habían podido lograr. Este hecho significó que se creaba un ámbito en el que los damnificados directos e indirectos por el terrorismo de Estado se podrían expresar con libertad y serían escuchados y legitimados en sede judicial, en un paso firme hacia la reparación social, hasta ese momento escasa. De allí surgieron las preguntas acerca del valor reparatorio de los juicios por los crímenes de lesa humanidad y así fue que, en una investigación exploratoria, se planteó responder a dichas preguntas y establecer la existencia o no de la noción de efecto reparatorio generado por los juicios. Para ello, se diseñó una metodología cualitativa y cuantitativa, con la que se realizaron encuestas a población general de ciudad de Buenos Aires y alrededores y a damnificados por la represión, como así también entrevistas abiertas y semiestructuradas a psicoanalistas que trataran o hubieran tratado a damnificados⁷.

En la figura 1 se muestra que más del 80% de los encuestados de ambos grupos planteó la existencia de un efecto general sobre la sociedad de los juicios a los represores y menos de la mitad de ambos grupos les atribuyó un efecto de prevención. El 80% de los damnificados percibió el efecto de justicia y más del 60% los efectos de verdad y reparación.

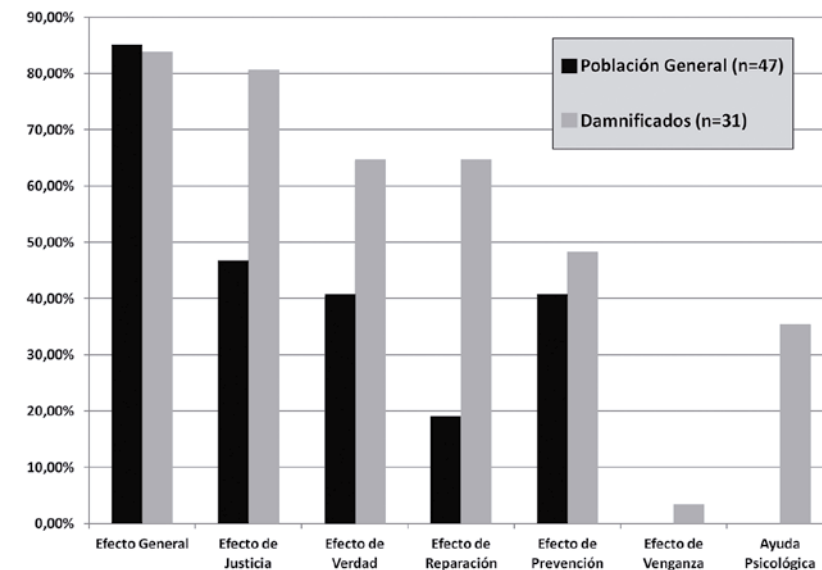


Fig.1. Comparación de los efectos de los juicios a represores en la población general y en los familiares o amigos damnificados por el terrorismo de estado (1976-1982)

Fuente: Elaboración propia.

Entre los damnificados el porcentaje de respuestas acerca de los efectos de justicia, verdad y reparación fueron significativamente mayores que en la población general. La tercera parte de los damnificados manifestó recibir ayuda psicológica. De acuerdo con el criterio establecido de considerar efecto reparatorio solo cuando se respondían afirmativamente al efecto de reparación, verdad y justicia⁸, se pudo establecer que un 40%

6. El énfasis en la fecha se justifica, pues en la democracia argentina el 7 de octubre de 1989 el gobierno sancionó cuatro decretos que indultaban a 220 militares, indultos conocidos como las “leyes” de la impunidad. En esa época, los planteos de reparación vía la verdad y la justicia parecían utópicos.

7. Esta investigación sistemática empírica se hizo acorde a reglas metodológicas clásicas de recolección de la muestra, diseño de instrumentos, evaluación de resultados y normas éticas, especialmente respetadas por las características de la temática estudiada.

8. Este criterio se estableció para exigir que no se evaluara como efecto reparatorio al hecho de marcar en la encuesta solo el ítem “reparación”.

de ellos percibió lo que denominamos efecto reparatorio, mientras que en la muestra de la población general esta percepción la tuvo el 15%.

Aquí es interesante comparar los datos de nuestro estudio con los de una investigación de mayor envergadura realizada por la cátedra de “Metodología de la investigación: el ámbito público” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (cátedra Vujosevich, 2015)⁹ sobre 1137 personas entre 16 y 60 años residentes en la ciudad de Buenos Aires. Allí se obtuvo mucha información sobre diversos aspectos del conocimiento y la valoración de los juicios. Destacamos las respuestas a dos preguntas. La primera fue “¿qué asocia con democracia?”, y el 53% de la muestra respondió “con justicia” y el resto se distribuyó en múltiples categorías. La segunda pregunta fue sobre quiénes fueron las principales víctimas de la dictadura, y el 58% respondió que “toda la sociedad” y luego porcentajes menores señalaron a estudiantes, trabajadores, jóvenes, militantes, intelectuales, etcétera. De acuerdo con estos datos, pensamos que son resultados consistentes con los que muestra la figura 1 de nuestro estudio, en la que “efecto general de los juicios” y “efecto de justicia” obtienen los porcentajes más elevados.

El análisis cualitativo de los comentarios libres y la respuesta abierta sobre el efecto personal de los juicios mostró un predominio de la categoría de “satisfacción y justicia” común a ambos grupos, y luego la de “reconocimiento, alivio y reparación”. En ambos grupos se hizo mención acerca de la tardanza de los juicios y entre la población general tuvo incidencia la categoría “ningún efecto personal”. En este último grupo, hubo respuestas significativas como:

Me han producido (los juicios) un efecto de alivio. Si bien no logran subsanar el daño efectuado, y aunque todavía haya mucho por hacer, creo que es importante que la justicia de nuestro país haya juzgado a los hechos criminales cometidos por los militares como de ‘lesa humanidad’ y los haya repudiado, esperando que “nunca más” sucedan.

Y también: “Creo que son importantes porque es resignificar y cerrar socialmente una deuda pendiente” y respuestas de sentido opuesto como: “No me produjeron ningún efecto”, “eso ya es pasado”.

En el grupo de damnificados hubo respuestas de sentido general referidas a que los juicios generaron “un efecto de colaboración por el bien jurídico de la humanidad”. Pero, desde una perspectiva psicoanalítica, destacamos dos tipos de respuestas implicadas afectivamente. La primera es la de quien escribió que los juicios le provocaron:

profunda paz y confianza en que por fin la sociedad se empapa de los pilares de memoria. Disminuyó mis temores de cruzarme a un represor en cualquier ámbito. Bajó la discriminación como hija de desaparecidos. Me animé a volver a militar con los compañeros vivos de mis viejos. Me sentí más libre y segura de contar mi historia sin represalias.

La segunda respuesta significativa fue la de una damnificada que prestó testimonio en uno de los juicios y escribió en la encuesta:

Después que declaré dos horas, salí queriendo llorar y alguien me acompañó. No sé si era psicólogo. Me dijo: “Llore, Sra”. Los jueces me esperaron. [...] me abrazaron y eso fue muy importante para mí. El juicio me hizo bien.

Declaré muchas veces. Fue condenado a perpetua el “turco Julián”¹⁰, que se había ensañado conmigo y con mi hija. Declarar muchas veces es alivio, pero es opresivo todo, es duro.

En general, a partir de las respuestas a las preguntas sobre la experiencia de los analistas con los damnificados, se pudieron establecer tres ejes: el de la oportunidad de los juicios en relación con la *vivencia de justicia*, el del valor de los juicios por la *vivencia de reparación*, con elementos de ambivalencia, y el de la visibilidad y la escucha que implican los juicios en relación con la *vivencia de verdad*.

Además, el análisis de las entrevistas realizadas a los psicoanalistas mostró que la mayoría evaluó procesos reparatorios individuales con mayor o menor efecto de los juicios y con la aparición de cierta ambivalencia frente a ellos, por ser algo tardíos. Hubo damnificados que aceptaron y otros que rechazaron la reparación económica y en la mayoría de los analistas se planteó la importancia de la ideología en el tratamiento del damnificado. La persistencia del terror que inhibía la expresión de la palabra fue señalada por un analista que afirmó que “en todos los casos les fue difícil empezar a hablar. A algunos damnificados les resultó muy difícil acercarse a sus lugares de cautiverio y entrar les resulta terrorífico. Esto ocurrió también con los testigos. Algunos sienten aún miedo de hablar, como si estuviéramos aún en la dictadura”. Otra analista señaló la dificultad para la elaboración del dolor: “Considero que fui respetuosa con los tiempos de la paciente para el relato del dolor. El pudor por el dolor es un aspecto fundamental en estos tratamientos”. Y en una entrevista una analista planteó un tema fundamental sobre el valor de ser escuchado al comentar su experiencia analítica de este modo:

Creo que se requiere de mucho tiempo para que el horror a lo siniestro pueda ser aceptado o elaborado y después se puede pasar a recuerdo [...] Les hizo bien que uno o varios jueces que los escuchaban daban veracidad a lo que ellos estaban diciendo. Porque ellos mismos han pensado, casi sistemáticamente en algún momento: ¿Esto que me pasó es así o es invento mío? [...] todo el tiempo tenía que tener yo en mi cabeza lo que esa persona había sufrido para yo poder pensar “esto puede estar conectado con esto otro” porque no es que venía de ellos la asociación. Lo que sobrevuela siempre es la renegación, por eso es importante que ocurran los juicios porque para ello se necesitan dos valientes, uno que escuche la verdad mientras que el otro se atreva a contarla. Porque, repito, se tiende a renegar; uno tiende a pensar ¿le habrá pasado esto? Por eso los juicios son importantes.

Estas entrevistas con los analistas con experiencia en la asistencia de damnificados confirmaron varios de los datos obtenidos con las encuestas, pero agregaron la fundamental escucha en intimidad y en transferencia, donde se pudo trabajar sobre el dolor y la ambivalencia en temas como la reparación económica y la expresión minoritaria de deseos conscientes e inconscientes de venganza. En términos generales, el vínculo analítico con analistas implicados parece brindar el surgimiento de lo que Piera Aulagnier (1977) llamó las palabras fundamentales, es decir aquellas que expresan los afectos, diferenciadas de las palabras vacías, propias de ciertas intervenciones seudoreparatorias. En este sentido, el valor de la involucración dentro del campo analítico fue crucial para la conducción del proceso terapéutico, dado que muchas veces debía escucharse lo indecible. Es claro que

9. Auspiciada por Memoria Abierta, institución integrada por varios organismos de derechos humanos.

10. Se trata de un torturador que adquirió relevancia pública.

aquí la historia personal del analista, su ideología y la disponibilidad que posea para la escucha define el encuentro analítico. Esta disponibilidad es más importante para el proceso que cualquier otro factor, en especial por el atravesamiento subjetivo que producen en el campo analítico las condiciones sociales y políticas compartidas por analista y paciente, tanto durante la existencia del terrorismo de estado como en la recuperación democrática.

Por otra parte, es clara aquí la diferencia entre el proceso de reparación individual, y sus aspectos idiosincráticos, y el de reparación social, que solo puede producirse en un contexto democrático y que pone en evidencia –en la investigación realizada– que dicho contexto fue crucial para la elaboración de los duelos personales.

El papel del contexto social y político: sobre el estado reparador

De acuerdo con lo desarrollado en el apartado anterior, es bastante claro en este estudio que la percepción de los efectos de los juicios a partir de las encuestas es diferente en la población general que en el grupo de damnificados. Ambos grupos asumen y valoran un efecto general de reparación social y de prevención, pero el efecto reparatorio se percibe más en los damnificados, en especial su componente de justicia. Sin embargo, la percepción de cierta tardanza en algunos casos parece menoscabar en parte dicho efecto. El componente de verdad que integra el efecto reparatorio es complejo, tal como señala Careaga (2012) acerca “del testigo, colocado en el lugar del que, en sede judicial, demuestra la verdad de lo acontecido en los campos, [...] que trata de expresar *lo imposible de ser dicho*: algo que, en tanto traumático, es del orden de lo indecible” (la cursiva es nuestra). Pero en esta investigación la noción de verdad parece aludir a la posibilidad que brindan los juicios de *dar testimonio y ser escuchado y reconocido*. Hay que recordar que en los damnificados puede desarrollarse un complejo traumático compuesto de vivencias de vacío, desvalimiento y desamparo (Benyakar y Lezica, 2006) que los juicios parecen comenzar a reparar. Ejemplo de ello es el caso citado anteriormente cuando dice: “Los jueces me esperaron. [...] me abrazaron y eso fue muy importante para mí. El juicio me hizo bien”.

El efecto reparatorio de los juicios –es decir, su poder de reparación social– parece entonces depender de la percepción de justicia y de verdad, es decir, es directamente proporcional a dichos valores culturales. El valor opuesto al de la justicia es el de la venganza, que en 31 años jamás pasó al acto. El valor opuesto a la verdad es su renegación, pero, en el decir de damnificados y sus analistas, el obstáculo fue la tardanza¹¹. Superada esta, a mayor justicia, mayor verdad y viceversa; no podría haber justicia si no hubiera verdad y no debería haber verdad sin justicia. *Es su combinación la que produce el efecto reparatorio, es decir, la reparación social facilitadora de la reparación individual*.

Pero esta combinación es solo posible si, más allá de los esfuerzos individuales y de los organismos de derechos humanos, es el Estado, en su papel regulador, quien genera las condiciones necesarias para que dicha reparación pueda producirse. En relación con los testimonios de los damnificados sobre el horror de lo vivido en los juicios, Rousseaux (2014) señala que:

Frente a la magnitud de estas consecuencias, no hay posibilidad de una respuesta sin lazo, sin un Estado de derecho, *reparador*, que intente suturar el lazo devastado por el propio Estado en épocas de terror generalizado,

a través de la planificación de políticas reparatorias. Se trata entonces de un *acompañamiento* pensado desde la reconstrucción de un lazo social. (La primera cursiva es nuestra y la segunda es de la autora).

Este es el que llamamos *Estado reparador*, cuya condición básica es la legitimidad democrática con sus correlatos de libertad de expresión y de acceso a la información. Estas libertades no existen en los totalitarismos de cualquier signo, pero no debieran confundirse con las propias de los regímenes neoliberales donde predominan –en la mayoría de los casos– las dictaduras de las corporaciones y del mercado. Cuando este último regula en forma absoluta el lazo social, este se distorsiona en la medida que los ideales culturales dominantes adquieren el signo del eficientismo ahistórico que subestima el valor de la memoria y obstruye la libertad de pensamiento.

La definición clásica de libertad es “la facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos” (Real Academia Española, 2001). Por otra parte, todo psicoanalista sabe que Freud (1923) ha descubierto que el yo humano está sometido a las pulsiones del ello, a la severidad del superyó y a la realidad exterior. ¿Y en qué consiste esta última? Hoy en día es sabido por cualquier especialista en ciencias sociales que no es necesario ejercer una dominación por la fuerza y que basta con controlar económicamente los medios de comunicación para construir subjetividades que acepten perder libertades creyendo que las están obteniendo. Aun en democracia, de este modo se pueden naturalizar determinadas cuestiones y disminuir así el pensamiento crítico, es decir, la libertad subsumida en la responsabilidad de la palabra propia. Un ejemplo de esto en relación con el terrorismo de Estado, delito de lesa humanidad imprescriptible, fue el intento cultural y político de categorizarlo como “errores o excesos de una guerra” y de este modo derivar al ámbito judicial casos aislados. Por eso, antes de la implementación sistemática de los juicios, los analistas debían trabajar en procesos de elaboración en un contexto de realidad externa que invitaba al olvido y a distintas formas de resolución individual. Rousseaux (2014) escribe que cuando se plantean los juicios en los tribunales ordinarios¹²:

En ese contexto, construimos [los psicoanalistas] una lógica de trabajo basada en el deber del Estado de comprometerse a *acompañar y a estar presente en el proceso de los juicios*: no solo acompañar a los testigos, sino acompañar el proceso de los juicios en su conjunto.

Y este acompañamiento se venía realizando desde mucho tiempo antes en distintos ámbitos psicoanalíticos y psicoterapéuticos, donde la escucha analítica de las vivencias traumáticas y sus verdades subjetivas se mantenían en la intimidad de los consultorios. Claro que atravesados por el dolor de las pérdidas, las incertidumbres y la injusticia. Pero cuando el Estado terrorista, después de la etapa de Estado negador o indiferente, deviene en Estado reparador, el contexto cambia radicalmente, porque ahora no solo escucha un amigo o un psicoanalista: escucha el Estado, y las verdades devienen en jurídicas.

Y sin realizar analogías forzadas es posible aquí plantear que *el efecto de la justicia en el contexto de un Estado Reparador puede asemejarse al efecto analítico por su poder desnaturalizador de realidades enajenantes*.

11 Este dato coincide con lo que se suele expresar en el común de la gente y también en el ámbito jurídico: “justicia tardía es poca justicia”.

12 Es conveniente recordar que, en diferentes épocas y en distintos eventos históricos, se hizo justicia a través de tribunales especiales, tribunales de guerra y tribunales populares, todos ellos diferentes de los tribunales ordinarios acordes con las normativas constitucionales.

En la figura 2 puede observarse el modelo de tres ejes que surge de lo descripto. Este pone en evidencia, por un lado, que a mayor vivencia de justicia mayor vivencia de verdad y que allí radica el efecto reparatorio en un contexto democrático con un Estado reparatorio. Por otro lado, el valor de la memoria que incluye la libertad para recordar y expresar el recuerdo es el antídoto contra la tendencia a la renegación, muchas veces racionalizada como “solo mirar para adelante”. Asimismo, el avance de la justicia —que en la investigación de ciencias sociales quedó fuertemente asociado a democracia— circula en sentido contrario al de la venganza, y su tardanza —y por ende la de la verdad— es un obstáculo para el efecto reparatorio.

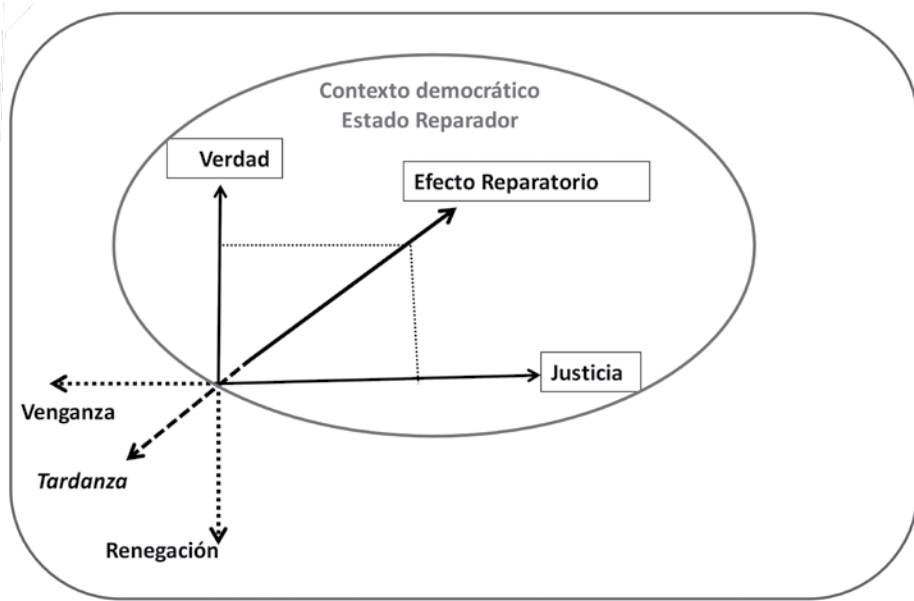


Fig.2. Efecto reparatorio de los juicios al terrorismo de Estado.

Fuente: Elaboración propia.

Epílogo: escucha analítica, naturalización y parresía

No acepten lo habitual como cosa natural, pues en tiempos de desorden sangriento, de confusión organizada, de arbitrariedad consciente, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer imposible de cambiar.
Bertold Brecht (1944)

¿Cuál es el papel del psicoanálisis y de los psicoanalistas en relación con los efectos de los juicios al terrorismo de Estado y sus secuelas? Creemos que este trabajo incluye una investigación que muestra dos aspectos complementarios. Por un lado la *escucha psicoanalítica es un instrumento privilegiado para facilitar la reparación individual en los damnificados*. En este sentido, lo primero que cabe aclarar es que los deseos conscientes e inconscientes de venganza están, a nuestro entender, presentes en víctimas de cualquier tipo de delito, pero en el caso del terrorismo de Estado —como evidencia esta investigación— tienen mucha menor

fuerza y significado que el anhelo de reparación. Es sabido que toda injuria puede generar deseos de venganza, es decir, de un pasaje al acto, pero la posibilidad de crear representaciones de dicha injuria y la vivencia de justicia implica la posibilidad de inscripción sin dicha descarga. Entendemos esto como una posibilidad a desarrollarse en el campo analítico, en la medida que el analista, al quedar involucrado en lo ocurrido, facilitaría su inclusión en la mente del paciente como algo posible de representarse. Es decir que se pueda generar una transmisión que inscriba y simbolice lo que está fuera de la trama representacional. La transmisión supone la existencia de un espacio de transcripción transformador de dicha transmisión. Espacio necesario para la realización de un proceso que permita el acceso a la conciencia de representaciones más tolerables (Karol, 2014). Y es claro que la escucha analítica genera la posibilidad de historización y así facilita la transcripción, transmisión e inscripción de lo inenarrable. Es importante destacar aquí que cierta tradición psicoanalítica —influida por el modelo del síntoma neurótico— ha tendido a veces a una actitud suspicaz frente a la narración del sujeto atravesado por vivencias traumáticas y ha subestimado en parte el valor de su testimonio. No es casual que, en el enorme campo clínico de los afectados por enfermedades crónicas o malignas, adicciones, violencia de género, abusos sexuales, etc., los dispositivos grupales de estilo y énfasis en el testimonio sean de un valor fundamental para la salud mental. Los psicoanalistas que han ampliado su escucha teniendo en cuenta dichas experiencias han facilitado notablemente los procesos de reparación.

Sin embargo, la reparación individual no es suficiente sin la reparación social, definida en esta investigación como el efecto reparatorio de la combinación de justicia y verdad. Justamente esa tarea la inició durante la dictadura cívico-militar un dispositivo grupal espontáneo de madres de desaparecidos que reclamaban por sus hijos —las Madres de Plaza de Mayo—, quienes dieron testimonios públicos del genocidio y fueron un componente fundamental de la recuperación democrática. Estas madres fueron calificadas de “locas” porque lo normal, lo natural, lo habitual del sistema imperante y sus medios de comunicación era “olvido y reconciliación”. Inclusive en ese entonces se practicaba desde el poder, según escribe Tripceвич Piovano (2014), el mecanismo que Christopher Bollas denominó “inocencia violenta”, es decir “una forma de renegación o desmentida, pero en la cual asistimos, no a la renegación por el sujeto de la percepción externa, sino a su renegación de la percepción que le comunica el otro” (p. 8, la cursiva es nuestra). Y Tripceвич Piovano agrega:

[...] basta recordar la respuesta de Videla¹³ a los familiares de los desaparecidos, en su peregrinar por los cuarteles y dependencias: *que no habían sido detenidos, que no figuraban en ninguna lista, que seguramente estarían paseando por Europa, que los habrían matado sus propios compañeros, que mejor se hubieran preocupado antes por lo que hacían sus hijos* (p. 8, la cursiva es nuestra).

Todo sucedía como si la respuesta debiera darla el denunciante, el interrogador, en esa macabra inversión de la “inocencia violenta” que busca culpabilizar a la víctima.

13. Se trata del dictador, presidente de la junta militar (1976-1981) condenado en los primeros juicios de 1983, indultado luego y finalmente condenado a reclusión perpetua.

La reparación social no es entonces ni la reconciliación ni el olvido, que era sugerido previo a la existencia de los juicios de lesa humanidad aun durante la democracia. La dictadura instaló en la sociedad esa especie de hueco, el hueco del olvido, que perduró aun en democracia y que en esta investigación se puso de manifiesto, por ejemplo, en algunos casos de la población general en la frase “eso ya es pasado”. Pero los juicios generaron una estructura representacional útil para rellenar dicho hueco e instalar así el registro de la carencia. Schmucler (2000) señala justamente que el no registro de dicha carencia sería un crimen de lesa humanidad. Por otra parte, la reparación económica por parte del Estado pudo ayudar en algunos casos para realizar ciertos procesos elaborativos, pero es importante recordar que la situación anterior a los juicios mantenía lo que ha sido descripto como:

la vigencia de la *impunidad en democracia*, (que) evoca el terror impuesto desde la “madre mítica” y, por consiguiente reaparece la parálisis, la fragmentación, la marginación económico social, el silencio, el miedo, la dificultad de organizarse, de imaginar un proyecto. (Equipo de Salud Mental del CELS, Conte, L., et al., 1989, p. 169, la cursiva es nuestra)

A nuestro entender, la impunidad es entonces la *naturalización de los efectos de la dictadura que atraviesa subjetividades y obstruye la libertad de pensamiento, al construir una normalidad que incita al olvido*. El efecto de la justicia y la verdad desnaturaliza la aceptación acrítica de dicha normalidad, de “lo habitual” y de este modo disminuye la vivencia de desvalimiento de los damnificados, como señalamos en el apartado anterior. Lo muestra, por ejemplo, el caso citado de una damnificada que participó en los juicios, cuando afirma que estos le generaron “profunda paz y confianza en que por fin la sociedad se empapa de los pilares de memoria. Disminuyó mis temores de cruzarme a un represor en cualquier ámbito. Bajó la discriminación como hija de desaparecidos”.

Es claro entonces el problema de la naturalización que Brecht expresa en el epígrafe de este apartado, alegando por no aceptarla pues es tan engañosa que parece que nada puede cambiar. Sin embargo, cuando se produce el cambio, cuando se cuestiona lo habitual y sus efectos de “confusión organizada y de arbitrariedad consciente”, cambia la caracterización de los actores sociales y sus acciones.

En la novela de Alberto Moravia *El conformista* —ubicada en Roma desde la preguerra hasta la caída de Mussolini—, que fue llevada al cine por Bernardo Bertolucci, se describe la historia de Marcello Clerici, cuya misión es matar a Quadri, un exprofesor suyo de filosofía que forma parte de una organización de resistencia contra el fascismo. Clerici comulga con el régimen y frecuenta a amigos fascistas: esta elección le permite introducirse en una sociedad cuyos emblemas son el orden y la disciplina. Cree, además, que, al casarse con Giulia, una mujer burguesa, construirá un matrimonio y una vida “normal”. En este contexto, le llega la propuesta de la policía secreta fascista: debe entregar a los sicarios del régimen al profesor Quadri. Marcello se introduce junto con Giulia en la vida hogareña de Quadri y su mujer, los delata y “marca” para consumir el asesinato en una trágica y memorable escena cinematográfica. Alberto Moravia (1947) escribe la justificación del acto cruel de *El conformista* y pone en boca de Marcello, refiriéndose a la derrota de Mussolini: “En suma, si el fascismo fracasa, si todos los incapaces y los imbéciles que están sitiando a Roma conducen la nación italiana a su pérdida, entonces yo no soy más que un miserable asesino. Pero, estando dadas las circunstancias como estaban, yo no podía actuar de otra manera” (p. 245).

En otras palabras, *en la normalidad del fascismo un asesino fascista no es un asesino*, ha obedecido órdenes del Estado¹⁴. Solo lo es si esa normalidad cambia. Y eso solo puede suceder si la sociedad en su conjunto lo decide, y los juicios al terrorismo de Estado realizados por tribunales ordinarios constituyen su representación más precisa.

¿Puede pensarse además que los juicios instituyeron una suerte de espacio transicional donde se pudo construir pensamiento y afectos, avalados y sostenidos? También es útil la noción winnicottiana de ambiente facilitador para comprender el efecto reparatorio de los juicios. Es interesante asimismo destacar lo que señala Killingsmo (2005) en las situaciones clínicas en las que predomina el déficit psíquico producto de vivencias traumáticas. Allí remarca la importancia para el analista de formular intervenciones afirmativas, es decir “comunicaciones formuladas de tal modo que consigan disminuir la duda sobre la validez de la experiencia del sujeto” (p. 175). Y dicha validación, en estos casos, es fundamental para el inicio de la reparación.

Lo que es claro es que los juicios generarían una *condición de existencia para el damnificado*, por disminución de la desmentida social y por ende una revitalización del lazo social. Es importante señalar aquí el comentario de uno de los analistas cuando expresa que en los juicios “se necesitan dos valientes, uno que escuche la verdad mientras que otro se atreva a contarla”. Esto implica que alguien declara y jura decir la verdad y un juez, que toma el lugar vicariante del Estado, no solo escucha, sino que acepta esta verdad como tal. Esta acción, en este vínculo, es un acto de *parresía*, término tomado del griego que significa “decirlo todo”.

En la parresía, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar del silencio, el riesgo en lugar de la seguridad. Foucault (1983) señala que la parresía es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas) y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Se trata de algo que puede pensarse como el coraje de la verdad cuyas cuatro condiciones son: decirlo todo, decir la verdad, creer esa verdad y correr el riesgo de perder la vida por atreverse a decirla. La parresía es lo contrario de la retórica, ya que no es un arte oratorio meramente utilitario al servicio de la verosimilitud. Es un hablar franco, directo y veraz. No hay aquí un deseo de persuasión. Lo que se dice es crítico, no solo para consigo mismo sino para la opinión general, y el parresiasta suele estar en una posición social más débil que su interlocutor. Y quien escucha esta verdad debe poder aceptarla.

Existen variantes en esta concepción de las que Foucault (1983) también se ocupa al plantear el problema de identificar al verdadero parresiasta. Así es que señala que los escritos de Plutarco lo identifican con el amigo honesto y plantea la diferencia fundamental con Galeno, quien explica que, para liberarse de sus propias pasiones, un hombre necesita a un parresiastés. Pero aquí es donde el famoso padre de la medicina señala que no debe ser un amigo, sino alguien que no debe odiarnos pero tampoco amarnos, “alguien con quien no se haya tenido previamente ninguna relación particular”.

¿Un psicoanalista? ¿Qué tipo o estilo de psicoanalista? Creemos, como ha mostrado la investigación realizada, que es necesario alguien que pueda ser parte de

14 Recientemente en el film de Quentin Tarantino *The Hateful Eight* se plantea, con un característico sarcasmo, la legalidad de los asesinatos que realizan los verdugos y los “cazarrecompensas” que poseen un papel que los justifica, en el contexto de la posguerra de Secesión norteamericana. Y desde las experiencias de Milgram y de los Juicios de Núremberg existen muchos trágicos ejemplos históricos de lo que se ha llamado obediencia debida.

un encuentro difícil, en el que se precisa una escucha empática que valore el testimonio y a partir de esto pueda realizar intervenciones afirmativas, actitud que entendemos propia del analista involucrado.

El analista involucrado brinda la garantía de intimidad y confidencialidad, escucha a un paciente que debe expresarse con libertad. De ambos se espera tarde o temprano la franqueza, más allá de las necesarias persuasiones que subyacen a muchas intervenciones del analista y de las racionalizaciones y mecanismos de defensa propios del discurso del paciente. Así es como en el campo analítico se generan cada tanto momentos de *parresía*. Y en este sentido puede pensarse que los testimonios en los juicios fueron una *escucha social muchas veces sinérgica con la escucha analítica*, es decir una reparación social y personal que consiste en “reconocer la demanda explícita de los afectados por el establecimiento de la verdad” (Lira *et al.*, 1989, p. 29).

Por eso, finalmente, adquieren un particular valor ético y terapéutico las palabras de Primo Levi con las que se inicia este trabajo, con las que él señala que los “verdaderos testigos no regresaron o regresaron sin palabras” y que “nosotros, los vivientes somos apenas sus portavoces”. Las instituciones de derechos humanos ocuparon ese lugar social reivindicando permanentemente la búsqueda de verdad y justicia. Los juicios al terrorismo de Estado como delito imprescriptible de lesa humanidad, desarrollaron y llevaron a la práctica esos principios fundamentales. Y muchos psicoanalistas, respetando los tiempos de sus pacientes, se han ocupado de disminuir el efecto del hueco de lo no representado, para acompañar en el sufrimiento, para escuchar el relato del dolor, a veces para llorar, pero siempre para constituirse en portavoz de los que se quedaron sin ella y pueden tal vez, en ese vínculo privilegiado, recuperarla.

Resumen

Los psicoanalistas argentinos han sido atravesados por los efectos del terrorismo de Estado en sus personas, en sus prácticas y en sus concepciones teóricas. A partir del año 2003, comenzaron los juicios al terrorismo de Estado y su siniestro efecto de desapariciones, los cuales crearon las condiciones para que los damnificados dieran sus testimonios. En este trabajo se presenta una investigación exploratoria para establecer la existencia o no de la noción del efecto reparatorio generado por dichos juicios. Se plantea desde una perspectiva psicoanalítica que el efecto reparatorio de los juicios depende de la percepción de justicia y de verdad. Se describe que esto es posible si existe un Estado reparador que escuche los testimonios como un acto de *parresía*. Esto se observó también en el campo analítico, en la medida que el analista, al quedar involucrado en lo ocurrido, facilitó su inclusión en la mente del paciente como algo posible de representarse, para lo que fue necesaria la sinergia entre la reparación individual y la reparación social, creada por los juicios. Así disminuyó la vivencia de desvalimiento porque se generó una condición de existencia y reconocimiento para el damnificado, por disminución de la desmentida y revitalización del lazo social.

Descriptor: *Reparación, Verdad. Candidatos a descriptor:* *Justicia, Lazo social.*

Abstract

Psychoanalysts in Argentina have experienced the effects of terrorism in multiple ways affecting their persons, their practice and their theoretical concepts. In 2003 perpetrators of state terrorism were taken to trial in order to seek justice commensurate with their criminal actions that had sinister results such as the fate

of the “disappeared.” If was finally possible for victims and victims’ loved ones to give public testimony about these abuses. This paper discusses an exploratory research project aimed at determining whether those trials had a reparatory effect. This paper describes how this is only possible in the presence of a state political structure that listens to testimonies as an act of *parrhesia*. This was also noticeable in the interviews with analysts. Insofar as the professionals became involved in the events, they facilitated their own inclusion in the patient’s mind, and were able to represent it, thanks to the synergy between individual recovery and the recovery brought about by the trials. Thus the victims’ gap of forgetfulness gave way to the perception and the elaboration of the loss. The feeling of helplessness was allayed because the victims were validated, their ordeal was recognized, denial diminished, and social bonds were restored.

Keywords: *Reparation, Truth. Candidate keywords:* *Justice, Social bond.*

Referencias

- Amati, S. (1986). Megamuerdos: ¿unidad de medida o metáfora? En Aragonés, R. y otros, *Argentina, Psicoanálisis, Represión Política*. Buenos Aires: Ed Kargierman.
- Aulagnier, P. (1977). *La violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Benyakar, M y Lezica, A. (2006). *Lo traumático. Clínica y paradoja. Abordaje clínico*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Tomo II.
- Bettelheim, B. (1952). *Sobrevivir. El holocausto una generación después*. Barcelona: Grijalbo, 1981.
- Bohleber, W. (2007). Recuerdo, trauma y memoria colectiva. La lucha por el recuerdo en psicoanálisis. *Revista de Psicoanálisis LXIII*, 4, pp. 715-742.
- Braun, J. (2015). Trauma colectivo y reparación social. Presentación en el Panel “Trauma colectivo y sus marcas en los tratamientos psicoanalíticos”. Congreso Internacional de Psicoanálisis, IPA, Boston.
- Braun de Dunayevich, J. y Pelento, M. L. (1991). Las vicisitudes de la pulsión de saber en ciertos duelos especiales. En Puget y Käes (comps.) *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Lumen.
- Brecht, B. (1944). Frase célebre. En Biografía. Recuperado el 15 de diciembre de 2015 de: https://es.wikipedia.org/wiki/Bertolt_Brecht
- Careaga, A. M. (2012). Psicoanálisis y justicia: una intersección posible. Presentación en *El Libro de los Juicios*. Buenos Aires: IEM. Recuperado el 12 de enero de 2012 de: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1676>.
- Conte, L. *et al.* (1989). Efectos de la impunidad en el sujeto y en el cuerpo social. En Varios autores, *Todo es según el dolor con que se mira*. Santiago de Chile: Ed. Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos.
- Dunayevich, M. (1986). Algunas consideraciones sobre la agresión del Estado y sus consecuencias sociales y mentales. En Aragonés, R. y otros, *Argentina, Psicoanálisis, Represión Política*. Buenos Aires: Ed Kargierman.
- Foucault, M. (1983). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós. Pensamiento contemporáneo, 2004.
- Freud, S. (1923). *El Yo y el Ello*. Obras Completas, Vol.19. Buenos Aires: Amorrortu Editores.1996.
- Galli, V. (1986). Agresión, psicoanálisis, historia actual. En Aragonés, R. y otros *Argentina, Psicoanálisis, Represión Política*. Buenos Aires: Ed. Kargierman.
- Hobsbawm, E. (1994). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori
- Karol, M. (2014). Algunas aproximaciones al concepto de transmisión a partir de un caso clínico. Presentación en Asociación Psicoanalítica Argentina, abril de 2014.
- Killingmo, B. (2005). Una defensa de la afirmación en relación con estados de afectos no mentalizados. En A. Maladesky, M. B. López y Z. López Ozores (comps.), *Psicosomática. Aportes teórico-clínicos en el siglo XXI*. Buenos Aires: Lugar Editorial, pp.169-186.
- Kordon, D., Edelman, L., Lagos, D. Kersner, D. *et al.* (1995). *La impunidad. Una perspectiva psicosocial y clínica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lira, E., Becker, D., Kovalskys, J., Gómez, E. y Castillo, M.I. (1989). Psicoterapia de víctimas de represión política bajo dictadura: un desafío terapéutico, teórico y político. En Varios autores, *Todo es según el dolor con que se mira*. Santiago de Chile: Ed. Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos.
- Moravia, A. (1947). *El conformista*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1962.
- Pelento, M.L. y Braun de Dunayevich, J. (1986). La desaparición: su repercusión en el individuo y en la sociedad. En Aragonés, R. y otros, *Argentina, Psicoanálisis, Represión Política*. Buenos Aires: Ed. Kargierman.
- Pereira, P. (1989). Desde la injusticia y el dolor. En Varios autores, *Todo es según el dolor con que se mira*. Santiago de Chile: Ed. Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos.
- Puget, J. y Käes, R. (2006). *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Lumen.
- Ricón, L. (1986). La sociedad con desaparecidos. En Aragonés, R. y otros, *Argentina, Psicoanálisis, Represión Política*. Buenos Aires: Ed Kargierman.

Real Academia Española. (2001). 22.ª edición. 2001. Disponible en URL: <http://lema.rae.es/drae/?val=libertad>, consultado el 18 de enero de 2016.

Rousseaux, F. (2014). Lazo social desaparecido. *Página 12*. Recuperado el 11 de diciembre de 2014 de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-261677-2014-12-11.html>.

Secretaría de Derechos Humanos de la Nación Argentina. Centro de Asistencia Dr. Fernando Ulloa. Recuperado el 28 de enero de 2016 de: <http://www.jus.gob.ar/derechoshumanos/atencion-al-ciudadano/centro-de-asistencia-a-victimas-de-violaciones-de-ddhh-dr-fernando-ulloa.aspx>.

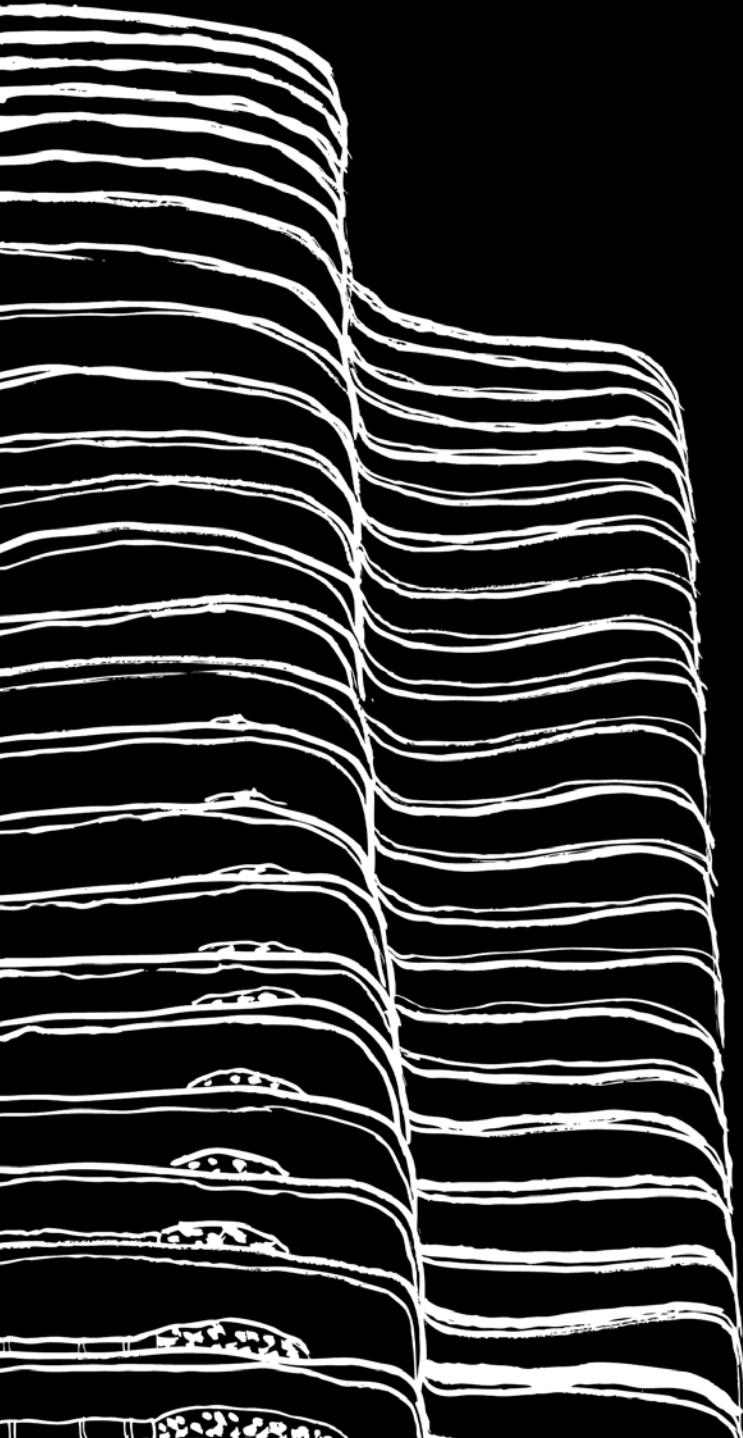
Schmucler, H. (2000). Prólogo. En Piralian, H., *Genocidio y transmisión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Tripceovich Piovano, G. M. (2014). Videla o la libertad en un dictador. Premio Psicoanálisis y Libertad. XXX Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Fepal, Buenos Aires 2014. Disponible en: <http://fepal.org/wp-content/uploads/PremioPsic.yLibertad-GladisM.Tripceovich.pdf>.

Viñar, M. y Ulriksen de Viñar, M. (1993) *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Ed. Trilce.

Vujesovich, J. *et al.* y Memoria Abierta. (2015). La memoria de los juicios. *Página 12*. Recuperado el 20 de diciembre de 2015 de <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-288680-2015-12-20.html>.

Ciudades Invisibles





Mariano Horenstein*

Córdoba, docta y profana

A mediados de los años 50 se había construido en Córdoba un nuevo puente sobre el río Suquía, llamado Antártida Argentina. Los políticos se preparaban para inaugurarlo mientras una misteriosa caja de madera, que contenía una extraña criatura, era depositada en las cercanías.

Se trataba de un oso polar esculpido en piedra blanca, encargo que debía ocupar una de las cabeceras del puente. Hasta que alguien advirtió que, al menos por el momento, no existían osos polares en la Antártida, ni en la parte reivindicada por la Argentina ni en ninguna otra.

Entonces el oso polar antártico fue retirado con prisa de su emplazamiento y comenzó a vagar por la ciudad convirtiéndose en una escultura errante en distintas plazas y paseos, un personaje extraño y entrañable, siempre

algo incómodo en esta ciudad sin mar.

Porque si la Antártida no tiene osos polares, Córdoba, aun cuando le agrade pensarse como una isla, no tiene mar. Uno de sus alias incluso es la Ciudad Mediterránea. En esta ciudad sin puerto —verdaderos portales de ingreso de inmigrantes, marineros y maleantes de toda laya— y por eso con menos peso demográfico de extranjeros que en otras ciudades, el oso polar antártico encarna bastante bien la figura de un extranjero. Y quizás por eso sirva también para figurar la imagen de un psicoanalista en esta ciudad.

Córdoba era para Sarmiento un “claustro encerrado entre barrancas” y por ende condenado a una mirada acotada si se la comparaba con la apertura bulliciosa del puerto. Esa Córdoba colonial y medieval, la de la tradición jesuita que atraviesa aún hoy toda la provincia

en sus sitios históricos que son patrimonio de la humanidad, sin duda existe. Es la Córdoba clerical, conservadora y, en ese sentido, refractaria al psicoanálisis.

Al mismo tiempo, en su universidad de más de cuatro siglos, laica luego de haber sido jesuita, se gestó hace casi 100 años una Reforma Universitaria cuyo grito libertario de sutil poesía se hizo oír en toda Latinoamérica:

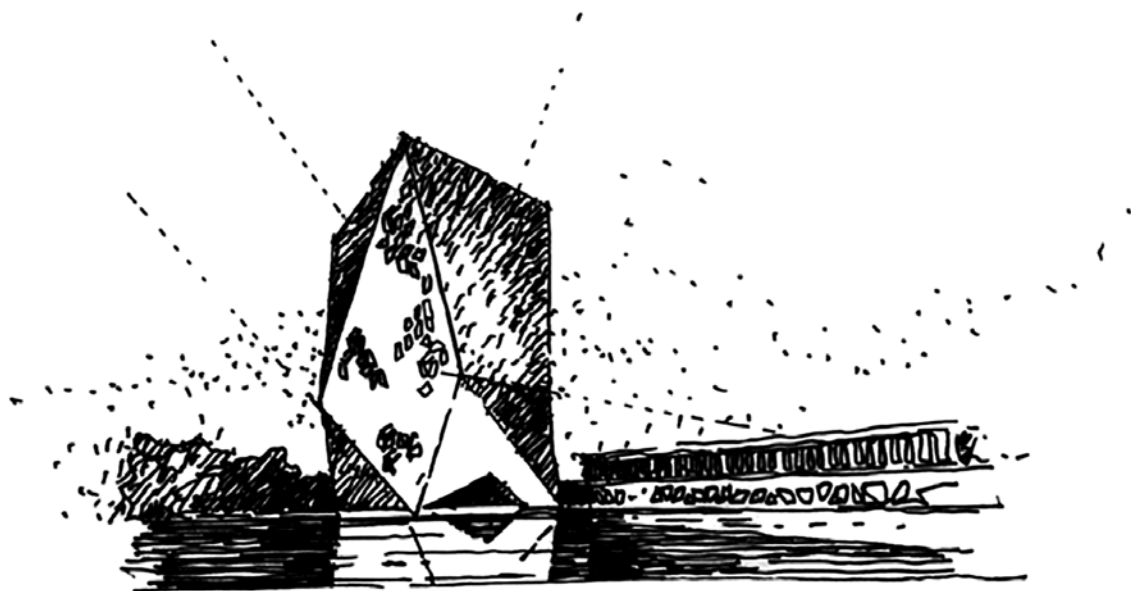
Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. (*Manifiesto liminar de la Reforma universitaria de 1918*, 21 de junio de 1918, párr. 1)

En Córdoba pululan iglesias, y no sería raro que aún circule aquí aquel *Dictionnaire de théologie catholique* que, en la entrada correspondiente a *psicoanálisis*, asentaba la doctrina de la Iglesia Católica frente a nuestra disciplina resumiendo una advertencia oficial del Santo Oficio de 1961. Dirigida a obispos, censores eclesiásticos, sacerdotes y religiosos “de ambos sexos”, alertaban y los ponían en guardia para que *jamás recurrieran al psicoanálisis*. Pero, a la vez, en un delicioso reverso, en Córdoba hay monjas que se psicoanalizan y hasta entre los precursores de una práctica analítica en la ciudad puede encontrarse a un cura y una monja.

La misma aristocracia de provincia, de misa diaria y provincianismo recalcitrante, tenía a uno de sus varones nacidos y criados escribiendo una forma de poesía satírica, los ovillejos, en la que desnudaba de modo procaz y con humor sutil, con nombre y apellido, la vida secreta de las familias de abolengo. Esta misma sociedad albergó también a Juan Filloy, un juez que en el sur de la provincia fue un escritor tan oculto como de culto, brillante artífice de palíndromos, hombre que vivió tres siglos y se carteó con el mismísimo Freud.

Hay una Córdoba identificada con el saber (otro de sus nombres es la Docta), pero aquí se cultiva el humor que horada todo saber y

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba.



buen parte de los mejores humoristas del país son cordobeses. Más allá de la nota de color, esto revela una ciudad que intenta pero no logra, por fortuna, dejar afuera el inconsciente.

Quizás sea porque, de estudiantes, los futuros doctores solían vivir en el legendario barrio de Clínicas, vecinos de prostitutas y poetas callejeros, donde la sexualidad agujereaba los dogmas que se enseñaban y ensañaban con esta ciudad ilustrada. Precisamente fue el cierre del internado del Hospital de Clínicas la chispa que detonó la Reforma Universitaria de 1918, reforma que, hay que decirlo, fue en buena medida freudiana de la mano de, entre otros, Deodoro Roca, quien redactara su manifiesto liminar. Roca –“el argentino más eminente que conocí”, según dijo Ortega y Gasset al viajar a la Argentina– pertenecía al mismo linaje aristocrático que la Reforma cuestionaba, incluso en términos familiares: casado con la hija mayor del rector que la Reforma despidió, se sentaba al lado de su suegra, quien, pre-

visiblemente ofendida, solo le ofrecía comida a través de interpósitas personas.

La misma Córdoba reaccionaria de la dictadura más feroz, la del genocida Menéndez paseándose impunemente por su barrio, es la de los antropólogos forenses que aún rastrean cuerpos ocultos en La Perla o el Campo de la Ribera, o la que diera lugar al Cordobazo, sublevación legendaria de 1969 contra la dictadura de Onganía.

Puede rastrearse esa Córdoba desobediente, la reformista e insurrecta, desde su origen mismo: a Jerónimo Luis de Cabrera en 1573 el virrey le había ordenado fundar una ciudad mucho más al norte, en el valle de Salta, pero desobedeció y decidió erigirla a orillas del río Suquia (el mismo del puente Antártida Argentina y su oso polar). El fundador pagó con su vida su transgresión, pero Córdoba sigue allí, imposible de mudar.

En Córdoba coexisten entonces la religiosidad y la iconoclastia, las reverencias –al Norte

(de ahí quizás el fallido de ubicar en el sur antártico una especie del otro polo), a la madre patria o a las iglesias de cualquier tipo– y la impertinencia juvenil y descarada, la que hace trizas las imágenes consagradas para crear instalaciones o *collages* que nos hablen del futuro más que del pasado. Si una de las posiciones mira a la inmigración del puerto con desprecio, se solaza en tradiciones venidas del Alto Perú y en abolengos de salón, la otra se saltea el puerto si es necesario, leyendo irreverente al mundo entero y hablándole con acento cordobés.

Sabemos que la represión siempre tiene como contracara el retorno de lo reprimido, y lo repudiado reaparece en lo real. Quizás por eso lo que fue el sueño de nobleza de esta ciudad –aquellos inmigrantes de linaje español que provenían del Alto Perú– por oposición a la turba que provenía de barcos hablando un cocoliche infernal de lenguas se convierte en una postal irónica cotidiana, pues la inmigración altoperuana ha ido conquistando espacios en la ciudad, los del antiguo barrio de Clínicas incluso, colonizado con sus mercados y comedores por la comunidad peruana, tanto como la boliviana ha conquistado la periferia con un espíritu de trabajo colectivo admirable en el cultivo de hortalizas y la construcción.

Pues Córdoba, como muchas otras ciudades argentinas, ha ido latinoamericanizándose. Centro de un país que se sintió por décadas diferente al resto de la fratria, acelerados cambios urbanos le cambian el perfil a la ciudad: aparecen barrios cerrados por doquier, la gente que puede hacerlo traslada sus viviendas a los suburbios, se crean centros comerciales e hipermercados periféricos y el centro histórico de la ciudad, otrora lugar de encuentro privilegiado, va degradándose poco a poco.

Córdoba, como muchas ciudades latinoamericanas, es un lugar de contrastes y contradicciones. Mientras algunas zonas se afean otras rejuvenecen y se hermocean; puede convivir una red de museos de arquitectura exquisita con niveles de pobreza alarmantes; un hospital público en ruinas puede a la vez albergar un servicio de medicina del viajero que aconseja a turistas sobre las enfermedades a prevenir en el sudeste asiático.

Córdoba está rodeada de sierras maravillosas, tan al alcance de la mano que algunos

pueden vivir allí mientras trabajan en la ciudad. Esas mismas sierras, lugar de peregrinación para los tuberculosos y asmáticos que, como quien luego sería el Che Guevara, venían a curarse con el aire montañés, sirven de refugio hoy en día a artistas célebres o secretos cuyo trabajo excede largamente los límites de un país. En ese sentido, Córdoba no tiene puerto, pero sí un aeropuerto a mano que hace de cualquier lugar, aun el más mediterráneo de todos, un lugar del mundo.

La Córdoba bifronte ha recibido el psicoanálisis desde hace mucho tiempo como una presencia incómoda, alojándolo y alejándolo a la vez, como hace la ciudad con su oso de piedra blanca. En verdad, esto no habla mal ni de la ciudad ni del psicoanálisis, pues este jamás debería ser una disciplina cómoda, nunca la del psicoanalista debiera ser una especie adaptada del todo.

El psicoanálisis está presente en la segunda ciudad argentina, en sus hospitales y sus universidades, en la enseñanza secundaria y en la jerga de las clases ilustradas. En esta ciudad donde junto a las librerías de cadena resiste uno de los últimos libreros de viejo cuño, el último sábado de cada año se repite un ritual. En la librería, ubicada en el centro de la ciudad, buena parte de la *intelligentsia* local –escritores y políticos, artistas y periodistas– se dan cita para brindar. No faltan allí psicoanalistas, como tampoco han faltado psicoanalistas en los máximos cargos de gestión de la salud pública, en jefaturas de servicios hospitalarios o titularidades de cátedras universitarias.

El barrio de Nueva Córdoba quizás sea el que concentra el mayor número de consultorios analíticos, aunque estos estén desperdigados por toda la ciudad. Sin ir más lejos, el mío queda en la zona norte y tiene un gran ventanal a través del cual puede verse el cambio de las estaciones a través de los colores mutantes de los árboles. Tras los árboles, alcanza a dibujarse en la manzana de enfrente un pequeño castillo, donde supo existir una clínica psiquiátrica, el mítico sanatorio fundado por un psiquiatra reformista y ambivalente con el psicoanálisis, Gregorio Bermann.

Allí, en la misma ciudad donde también vivió su conde de Lautréamont, se alojaba cada tanto Enrique Pichón-Rivière, quien venía de Buenos

Aires a curarse de su alcoholismo. En su exilio y como una deliciosa imagen que revela dónde reside el verdadero saber, impartía improvisadas clases a los psiquiatras que lo atendían.

La práctica del psicoanálisis en esta ciudad recrea los avatares de nuestra profesión en cualquier otra. A salvo quizás de las distancias asiáticas que deben recorrer los pacientes en megalópolis como San Pablo o Ciudad de México, la ciudad tiene una envergadura suficiente como para que el psicoanálisis, una práctica fundamentalmente urbana, se asiente. Los consultorios se alimentan de estudiantes, docentes o egresados de su casi decena de universidades, de empresarios y profesionales, comerciantes, artistas e incluso políticos o religiosos. Del otro lado del mostrador, un ingente número de psicoanalistas ofrece una escucha analítica a quien la sepa apreciar. Los hay de distintas escuelas teóricas y filiaciones institucionales; así como hay freudianos, kleinianos y lacanianos, también hay algunos más cerca de la Córdoba conservadora y otros más identificados con la Córdoba impertinente; los hay cordobeses de pura cepa y otros eternos extranjeros atraídos por la universidad y después asentados aquí.

Pese a no ser una ciudad capital, el movimiento psicoanalítico que se agita aquí es lo suficientemente atractivo para que muchas figuras relevantes del psicoanálisis pasen por esta tierra a dejar su enseñanza y recolectar transferencias. Así como en una época Marie Langer, David Liberman, Jorge Mom o Benito López venían a dar sus clases en la recién abierta Es-

cuela de Psicología, hoy en día es moneda corriente contar con la presencia de Jean Allouch o Colette Soler, de Françoise Davoine o Marcelo Viñar. Incluso fue aquí el primer encuentro, olvidado quizás, entre Jacques-Alain Miller y la IPA, previo a la entrevista conjunta que mantuviera con Horacio Etchegoyen.

En esta ciudad universitaria, letrada, no es raro que las publicaciones tengan un lugar. Aquí se publicó por ejemplo, en los años 60, *Pasado y presente*, revista mítica de la intelectualidad marxista, o *Psicoterapia*, dirigida por Gregorio Bermann en los años 60 y pionera en referencias psicoanalíticas. Aquí nació también la revista *Litoral*, dedicada al psicoanálisis laciano. Y también en Córdoba nació y se edita aún una revista que es ineludible antecedente de *Calibán* y que se llama, como la ciudad, *Docta*.

Escribo sobre Córdoba y pienso que quizás me invente una Córdoba que no existe, una Córdoba imaginaria, pues la ciudad -como todo- es lo que uno vive y ve. Hay una Córdoba imaginaria tanto como hay una Córdoba cargada de símbolos -“Córdoba la casquivana, Córdoba la bizantina, una iglesia en cada cuadra, una puta en cada esquina”, repiten unos versos- réplica nominal de la Córdoba andaluza y que guarda recuerdos, como aquella de un Iluminismo temprano.

¿Qué es lo real en Córdoba? Quizás ese hueco que solo puede bordearse con palabras, bordarse con palabras, encarnado en un tajo que atraviesa la ciudad dividiéndola entre



norte y sur, la Cañada poblada de seres mitológicos. Ese mismo río que tajea la ciudad en dos y sobre uno de cuyos puentes apareció un día -como hizo su aparición un siglo atrás ese extraño oficio llamado psicoanálisis- una especie nueva, el oso polar antártico.

Quizás Córdoba sea apenas eso, una ciudad conflictiva en la que alternan el puritanismo más rampante con la iconoclastia más decidida. Al psicoanálisis le sienta mejor la tradición impertinente, por supuesto, la de la Reforma, la del Cordobazo, la de la Ilustración irreverente, la poesía erótica de los ovillejos o los juegos verbales de Filloy.

La Córdoba que más me interesa en tanto psicoanalista es la Córdoba laica e irreverente, la que profana jurisdicciones y se identifica con ese “hereje impenitente”, como le gustaba llamarse a Freud. Esa Córdoba al estilo Bartleby, la que aprovecha las ventajas del “pensar contra” para producir algo a favor; esa Córdoba que aloja a los extranjeros que vienen a estudiar aquí más que la que se regodea en una genealogía aristocrática, que siempre se remonta no mucho más lejos que los exiliados peninsulares que acompañaron al fundador en su desobediencia.

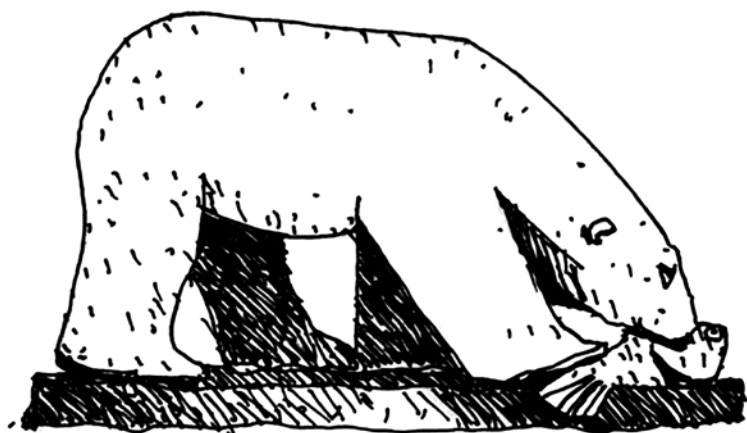
Me agrada más la Córdoba profana que la docta, la laica que la religiosa, la extranjera más que la autóctona, la de espíritu librepensador más que la de pensamiento adocenado, la

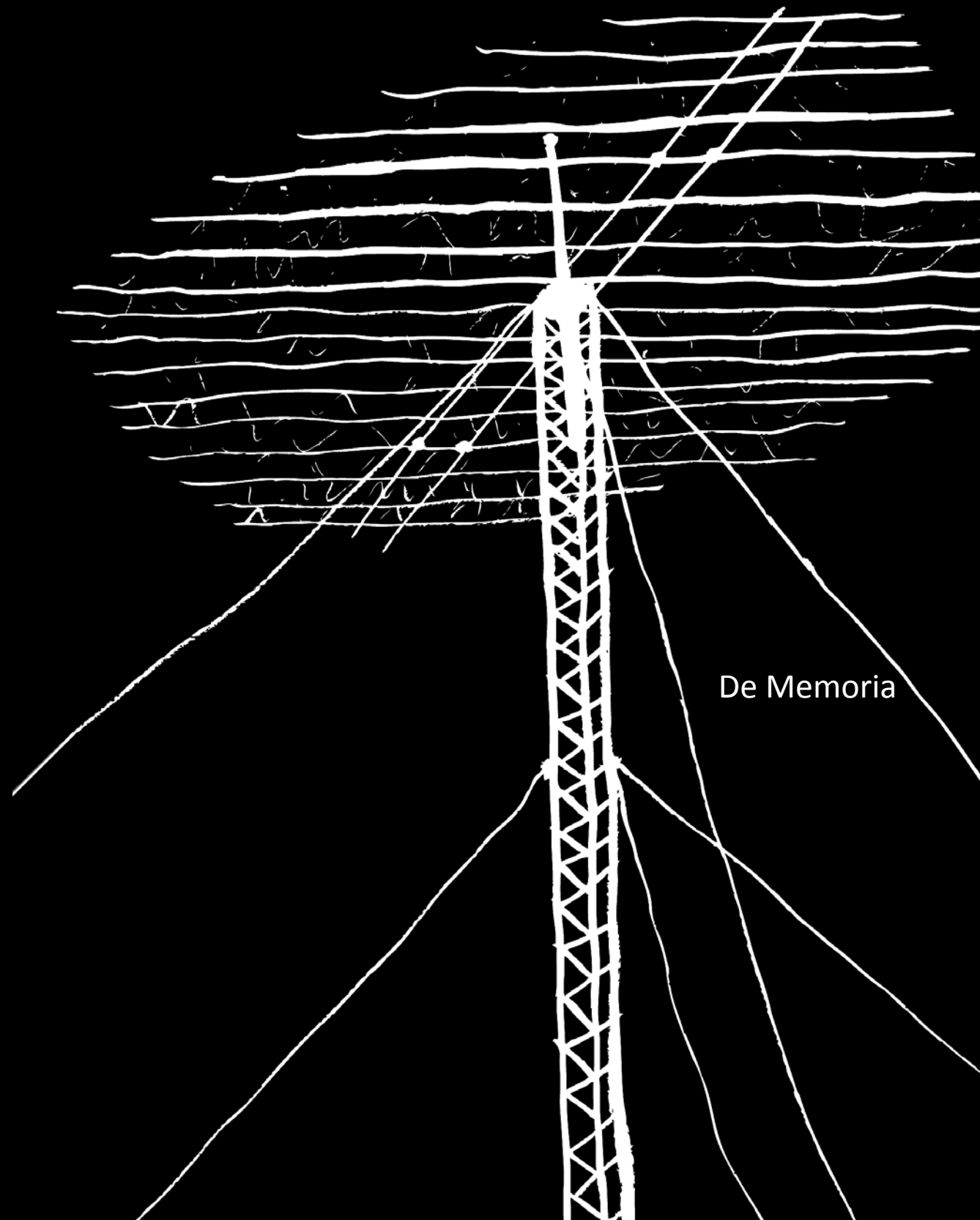
que elige el riesgo de pensar por cuenta propia más que alinearse con las señales que se emiten desde la metrópoli. Sin embargo, debo reconocer que quizás haga falta una tensión con la otra Córdoba, la que me gusta menos pero existe más. Quizás haga falta la repetición para que aparezca la creatividad, la represión para que aflore el pensamiento, el conservadurismo para que aparezca la reforma.

Esa permanente contradicción, presente también en la mente de quienes viven en esta ciudad, esa duda entre la osadía y la comodidad, entre la miel de la obediencia y la cuerda floja de la insumisión, quizás sea lo que justifique que, aquí también, haya psicoanalistas.

Referencias

- Ambort, M. y Filloy, J. (2002). *El escritor escondido*. Buenos Aires: Aguilar.
- Argañaraz, J. (2005). El freudismo reformista. Deodoro Roca: Freud en la interrogación de la ética. *Docta*, 3(3).
- Giard, L. (2007). Un camino sin trazar. En M. de Certeau, *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- Lavezzo, F. (2013). *El oso antártico*. Córdoba: Cartografías.
- Manifiesto liminar de la Reforma universitaria de 1918* (21 de junio de 1918). Disponible en <https://www.unc.edu.ar/sobre-la-unc/manifiesto-liminar>
- Sarmiento, D. F. (2011). *Facundo*. Buenos Aires: Eudeba. (Trabajo original publicado en 1845).
- Torres, E. (2003). Psicoanálisis de provincia. *Docta*, 1(0).





De Memoria



Virginia Ungar*

Embajada sin su país de origen

Esta mañana estaba trabajando en supervisión con una joven analista e intentaba ilustrar un aspecto del material clínico relacionado con el psiquismo temprano. Suele pasar que, cuando me entusiasmo por transmitir una idea, quiero mostrarla de manera concreta; así que tomé de la biblioteca un libro de Arnaldo Rascovsky. Al abrirlo, leí por primera vez la dedicatoria. Es un libro que leí y cité, pero hasta hoy no la había visto. Decía: “Para Virginia, por el amor, la constancia y el recuerdo”. Horacio me lo había regalado unos años antes de donar su biblioteca a APde-BA; desde ese entonces, lo conservaba en el consultorio.

Todavía es difícil aceptar que no está más el maestro, o quizás su larga vida y su lucidez hasta el final nos hicieron creer de alguna manera que era inmortal. No le puedo preguntar por qué eligió esas tres palabras o qué quiso decir con ellas. Puedo hacer un ensayo por descifrar su sentido, eso sí. El amor quizás sea el compartido por el psicoanálisis. La constancia, la de un vínculo, un vínculo que comenzó cuando él era mi profesor y yo su alumna de seminarios en tercer año de mi formación en 1980. Lo del recuerdo, en cambio, no me pide explicación. De eso se trata este momento, de los recuerdos, de eso que él enseñó tan bien: aquello que se introyecta y tiene que atravesar por un proceso de duelo para devenir un objeto interno. Cuando el objeto llega a ser parte del mundo interno, podemos hablar con él, puede escucharnos y, de cierto modo, devenir nuestra guía.

Se dice que maestro no es aquel que enseña sino quien logra despertar en otro el deseo de aprender, de conocer. Es así que en este *trabajo de duelo*, como llamó Freud al esfuerzo psíquico que tenemos que hacer los humanos para confrontarnos con el vacío de la pérdida, surgen más nítidas las nociones psicoanalíticas que fuimos haciendo nuestras en el contacto con aquellas figuras que han dejado marca

en nosotros. Sin ir más lejos, la fuerza de la noción kleiniana de *mundo interno*, tan bien transmitida y defendida por Etchegoyen, se deja ver incluso en la dificultad de tramitar este pedido de un testimonio sobre Horacio, que ya no está pero a la vez tiene una presencia contundente en el cotidiano diálogo que sostenemos con los objetos internos.

Un recuerdo: Horacio con traje, acostado en su cama sin deshacer. Tenía los zapatos puestos. Había llamado para ver cómo estaba y le hice preguntar si quería que lo visitara. Ya estaba débil pero me recibió, elegante. Me senté y estuve un rato a su lado. En un momento, me tomó la mano y me dijo en voz muy baja: “Lo vas a hacer muy bien”. No contesté, no dijo nada más y me quedé hasta que oscureció. Fue el último domingo de su vida.

Esa voz grave y cansada me sigue resonando, y sé que la voy a necesitar en los años que vienen. Horacio supo transmitir con convicción, con su propia manera de vivir, y con su manera de dar cuenta de su práctica, que el eje de su pensamiento ubica la ética como la matriz de la que surge el sentido y la coherencia de las normas técnicas del psicoanálisis.

Desde esta posición ética fue leal a sus convicciones y las defendió con firmeza. El rigor que sostenía en relación con la coherencia respecto de un modelo teórico lo llevó a no hacer concesiones. Otro recuerdo: Lo invité para dar una clase en un seminario sobre Melanie Klein. Era uno de los últimos de ese año y se trataba de la noción kleiniana de envidia. Mi maestro me había ayudado a entender ese concepto, y ese proceso llevó muchos años hasta que pude comprenderlo en el contexto de la misma teoría y valorar su utilidad en la clínica psicoanalítica. Dio una clase extraordinaria a un grupo de analistas en formación que lo miraban maravillados y en el más absoluto silencio. Al terminar, se hicieron preguntas, y yo retomé una discusión que tuve años con él acerca de la envidia primaria de Melanie Klein, que es primera y endógena. En mi opinión, es una de las ideas —derivadas de la clínica— más fuertes de la autora, quizás la más osada y a la vez más insoportable si se la entiende bien. Es la versión kleiniana del narcisismo, que en esta teoría es objetal, en tanto que el impulso envidioso es de naturaleza esencialmente destructiva. No hay algo más terrible para un ser humano que llegar a reconocer que uno puede querer destruir aquello que ama, sin que medie una frustración ni alguna actitud que justifique el odio.

Ese día, y quizás estimulada por el excelente nivel de las preguntas que hacían los estudiantes, volví a la carga con una eterna pregunta, que ya le había hecho a mi maestro y para la cual había recibido respuestas muy fundamentadas desde la teoría. Le dije: “Horacio, ¿no pensás que el tema de la envidia con base biológica es un argumento poco sostenible? Yo no lo acepto”, me envalentoné. El maestro me contestó con una mirada risueña: “Virginia, ¿cómo pensás que podés aceptar una embajada sin que tenga un país de origen?”. Su respuesta generó risas en el grupo y me dio a mí un motivo más para admirar a Horacio en su capacidad política y su gran sentido del humor. Tenía razón en lo que me dijo aunque no me gustara.

En tantos años de una relación de respeto, admiración y confianza, los vínculos van cambiando. Así como hubo un tiempo en que el *usted* era el código, el tuteo llegó en un momento en que el maestro me honró con su amistad y tuvo la sencillez de los grandes en el trato. Se entretrejieron lazos profesionales, de amistad e incluso familiares.

Un viejo amigo de él me dijo una frase en la despedida, que sigue resonando en mí: “Horacio fue leal con sus amigos y también con sus enemigos. Una persona así es muy difícil de encontrar”.

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

René Major*

Un hombre de principios

La presidencia de Horacio Etchegoyen en la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) escribió una página importante de la historia del psicoanálisis. Tal importancia se centra fundamentalmente en el reconocimiento de faltas graves a la ética inherente tanto a la práctica analítica como a su transmisión, en el período que va desde la Segunda Guerra Mundial hasta 1966.

Horacio Etchegoyen fue el primer presidente latinoamericano de IPA. Antes que él, los presidentes fueron alternativamente europeos o norteamericanos. La ironía llevó a que el único latinoamericano indicado para la presidencia de IPA fuera justamente aquel citado en la triste historia de la Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro.

El presidente de esa asociación en 1973, Leão Cabernite, era analista de Amílcar Lobo, médico que formaba parte de un grupo de tortura durante la dictadura militar. El caso fue denunciado por el diario clandestino de la resistencia *Voz operaria* y divulgado por la revista argentina *Cuestionamos*, dirigida por la valerosa psicoanalista Marie Langer, quien había dejado la Alemania nazi para refugiarse en Buenos Aires. Gracias a esta revista, la información circuló entre los responsables de las diferentes sociedades de psicoanálisis afiliadas a IPA y fue comunicada al presidente de la Confederación Psicoanalítica de América Latina (Copal).

En aquel momento, también se informó al presidente de IPA, el francés Serge Lebovici, pero todos estuvieron de acuerdo en establecer que se trataba de un rumor sin fundamento, considerando a la supuesta persona responsable de ello, Helena Besserman Viana, miembro de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, una calumniadora. De este modo, ella tuvo que enfrentar las peores humillaciones frente a los consejos de las dos sociedades, además de quedar expuesta a la vigilancia de los militares.

La historia es hoy en día conocida por todos los que leyeron el libro de Helena Besserman *No le cuentes a nadie* (1994). En su comienzo, el libro recuerda una noche de otoño de 1993, cuando Helena es invitada por André Green a su casa en París, a una reunión con personalidades de IPA. Aunque Green no había aprobado su libro, le pidió comentarios acerca de una carta del presidente de IPA, Joseph Sandler,

dirigida al presidente de la Sociedade Psicanalítica do Rio, Claudio Campos, informando de ello también al futuro presidente, Horacio Etchegoyen. Dicha carta, resultado de una reunión del Consejo Ejecutivo de IPA, exigía sin ninguna explicación la expulsión de Cabernite de la SPRJ y, por ende, de la IPA. Al día siguiente, Helena recibe una llamada urgente de una colega sudamericana, Haydée Faimberg, exiliada en Francia, miembro del Consejo Ejecutivo de IPA y presente también en la casa de Green, quien le pide que no le cuente eso a nadie.

No era la primera vez que la mayoría de los responsables de IPA deseaban evitar el tema de la tortura. En 1981, organizamos en París un encuentro franco-latinoamericano mientras Argentina vivía en dictadura militar. Miembros de Plataforma (grupo responsable de la revista *Cuestionamos*) estaban allí. Varios eran exiliados, otros ya había sido dados por desaparecidos. Algunos, provenientes de la Sociedade do Rio de Janeiro, se nuclearon en el grupo Pro Ética como disidentes de esta sociedad. Claudio Campos se unió a ellos cuando la Comisión de Ética se negó a nombrar a los responsables del caso. En este encuentro en París se debatió el pedido de la Sociedad Austríaca, la cual solicitó en el Congreso de IPA de 1979, en Nueva York, presidido por Edward Joseph, que IPA tomara partido con respecto a la violación de los derechos humanos en Argentina. De ese pedido, surgió la siguiente declaración: “Así como otras organizaciones internacionales, IPA fue informada acerca de la violación a los derechos humanos que tiene lugar en ciertos lugares geográficos. IPA condena del mismo modo la violación de los derechos humanos de los ciudadanos en general, de los científicos y de nuestros colegas en particular” (referido en Derrida, 1981, pp. 16-20). Nótese que esa declaración, por su abstracción formal, pierde el alcance que podría llegar a tener. Proveniente de una organización internacional legitimada por el pensamiento de Freud, debería fundamentarse también en una reflexión acerca del goce provocado por el sufrimiento infligido al otro. Aun más, la declaración anula el acto de nominación al no citar a Argentina, del mismo modo en que se lo hizo en relación con los responsables de Río.

Por estas consideraciones, me gustaría brindar homenaje a Horacio Etchegoyen, reiterando lo que ya escribí en la versión francesa del libro de Helena. Esa versión contiene una adenda de ochenta páginas que relata los acontecimientos de los años siguientes a la publicación en portugués. Serge Lebovici, considerando tocada su probidad personal y profesional, pensó en pedir junto a la justicia derecho a réplica en por lo menos tres de los diarios en los que Elio Gasparini había publicado una reseña del libro de Helena. Lebovici quería que el libro se retirara en caso de que no se obtuviera una decisión favorable. Pensaba también prohibir cualquier traducción del libro que no tuviera su memorando (el cual envió al presidente Horacio Etchegoyen) y quería que IPA asumiera financieramente el caso. Sin embargo, a pesar de sus pedidos dirigidos a Horacio Etchegoyen, quien sentía por ella gran simpatía y fuerte admiración, Helena Besserman no pudo obtener el memorando de Lebovici. Este se rehusaba a enviárselo.

Hace muchos años me veía regularmente con Helena —hubo entre nosotros, así como con su marido y mi esposa, una larga y excepcional amistad—, y ella estuvo de acuerdo en que yo le pidiera a Lebovici el memorando (una segunda versión) para incluirlo en la edición francesa del libro, que estaba en preparación. Él finalmente aceptó y me envió diez páginas tituladas “Memorando respecto del libro de Elena Bessermann” (nótese los dos errores en el nombre: Helena sin “h” y Bessermann con dos “n”). El memorando continuaba negando la existencia de las cartas que supuestamente él escribiera, y que no habían sido encontradas ni en los archivos de IPA, ni en los suyos. Yo, de todos modos, pude publicarlas puesto que Helena tenía

* Instituto de Altos Estudios en Psicoanálisis.

copias. El memorando acusaba también allí a Helena de injurias que, sin embargo, no se pudieron encontrar ni en la versión en portugués ni en la francesa.

Cabe recordar que, posteriormente, en la SPRJ se creó una Comisión de Ética, que, después de dos años de investigación, generó un documento de 1500 páginas que establecía las diferentes responsabilidades en cuestión. De todos modos, en la asamblea del 13 de diciembre de 1995, ese informe fue rechazado por 57 votos contra 37 a favor y 9 abstenciones. A continuación, 42 miembros presentaron su dimisión para crear el Grupo Pro Ética y la revista *Destacamento*. El 3 de julio de 1996, Horacio Etchegoyen dirigió a los miembros de la Comisión Latinoamericana un largo documento en el cual detallaba todos los eslabones de esta larga historia: desde la recomendación por parte de Ernest Jones de Mark Burke y Werner Kemper –antiguo miembro del Instituto Göring en Alemania bajo el régimen nazi y analista de Cabernite (quien, a su vez, era analista de Lobo)– para que conformaran las dos sociedades psicoanalíticas de Río de Janeiro; hasta los acontecimientos ocurridos durante la dictadura militar en Brasil que implican a diversos miembros de la IPA, a los cuales nombra y cuyas respectivas responsabilidades establece. Horacio Etchegoyen esperaba que el Consejo Ejecutivo de IPA, que se iba a reunir en Londres del 8 al 11 de agosto de 1996, asumiera la responsabilidad que le correspondía a esta institución guía del psicoanálisis. Pero no fue lo que sucedió. El 11 de agosto de 1996, el Consejo Ejecutivo produjo un documento en el que no se nombraba a nadie y que concluía declarando:

1. Que el procedimiento adoptado por la SPRJ (se refiere al voto que en Asamblea General rechazó las conclusiones de la Comisión de Ética) se revela como legalmente correcto.
2. Que la SPRJ debe continuar mejorando su nivel científico, observando siempre los principios de ética que deben ser respetados. Y que, procediendo de ese modo, podrá contar siempre con el apoyo sin reserva de IPA.
3. El Consejo Ejecutivo asegura al grupo Pro Ética que, en el caso en que se decidiera fundar una nueva sociedad para formalizar sus principios psicoanalíticos, esta tendría la asistencia y el apoyo de IPA.

Que el Consejo Ejecutivo de IPA (podemos encontrar su integración en la edición francesa, página 247) pudiera dar su apoyo, tanto al grupo oficial, que aprobó por voto los delitos de “no asistencia y complicidad en la práctica de tortura” (citado en Besserman Vianna, 1997, p. 260), como al grupo Pro Ética, que condenó esa decisión, era absolutamente inaceptable para Helena Bessermann y para mí. El 6 de diciembre le envié a Horacio Etchegoyen una carta de renuncia que fue publicada como carta abierta en la edición francesa. Señalé especialmente en ella que la decisión del Consejo estaba en total contradicción con las convicciones personales del destinatario. De hecho, Horacio Etchegoyen siempre apoyó a Helena y siempre quiso que los responsables involucrados asumieran sus errores. Helena Besserman presentó su renuncia a la Asamblea de los Estados Generales del Psicoanálisis, en París, en julio de 2000.

Me interesa agregar en este homenaje a Horacio Etchegoyen que, aún ya no formando más parte de IPA, fui invitado por él a dar una conferencia en su sociedad, en 1999, cuando preparaba los Estados Generales, los cuales él aprobaba, a diferencia de su sucesor Otto Kernberg. Fuimos recibidos en su casa con mi esposa, y comimos juntos varias veces. Cuando el libro de Helena fue publicado en Francia, dando lugar a un importante encuentro, Horacio Etchegoyen me envió sus deseos de éxito. No se puede decir lo mismo de Lebovici, Widlocher y Green que, aun invitados, no se

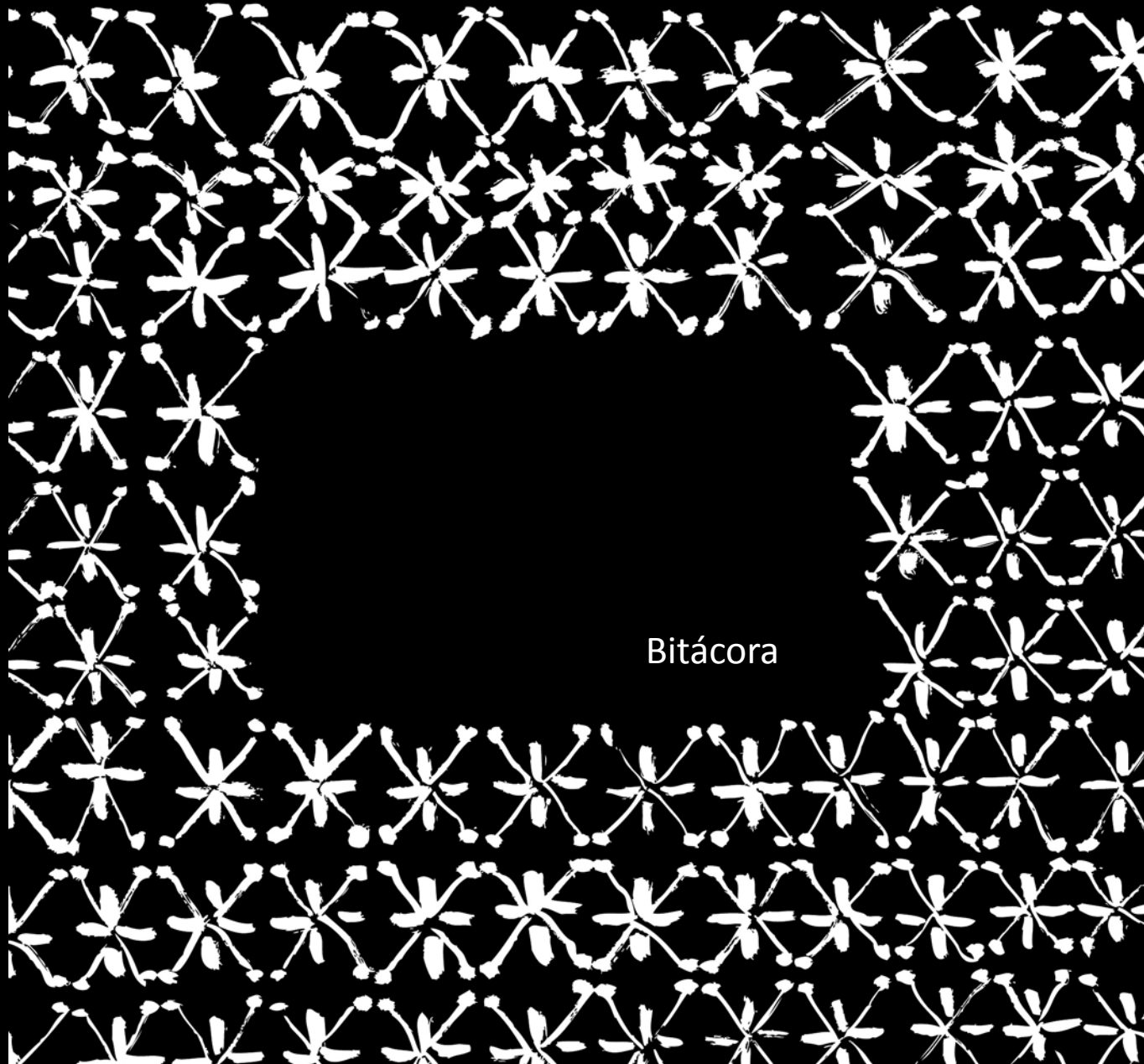
presentaron. La presidenta de la Sociedad Psicoanalítica de París, Marília Eisenstein, quiso recibir a Helena, pero bajo la condición de que ella no hablara de Lebovici y que yo no asistiera, tal como Helena quería. Ella entonces declinó esa invitación. Habíamos pasado del “no le cuente eso a nadie” al “no hable de nadie”. Horacio Etchegoyen siempre rechazó ese doble mandato no analítico. Fue el único miembro del Consejo Ejecutivo que lo rechazó. Esa es la honra del psicoanálisis que él representó, el hombre de principios que ustedes me permiten homenajear.

Referencias

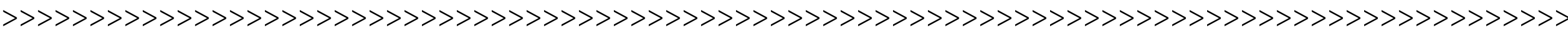
Besserman, H. (1994). *Não conte a ninguém*. Río de Janeiro: Imago.

Besserman Vianna, H. (1997). *Politique de la psychanalyse face à la dictature et à la torture. N'en parlez à personne*. París: L'Harmattan.

Derrida, J. (1981). *Géopsychanalyse and the rest of the world*. En *Géopsychanalyse, les souterrains de l'institution, rencontre franco-latino-américaine*. París: Confrontation.



Bitácora



Gerphau, laboratorio de investigación en arquitectura urbana y filosofía de la Ecole Nationale Supérieure D'Architecture de Paris-La Villette y de la Université de Paris VIII.
igorguat@uol.com.br

Jorge Kantor
Psicoanalista con función didáctica de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Representante Latinoamericano *Board*, Asociación Psicoanalítica Internacional (2017-2019). Expresidente, director del Instituto, secretario científico y tesorero de la SPP. Licenciado en Psicología Clínica por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Máster en Educación por la Universidad de Harvard. Candidato al Doctorado en Estudios en Psicoanálisis de la PUCP.
jorge.kantor@gmail.com

Juan José Falcone
Médico por la Universidad de Buenos Aires. Residente de Psiquiatría en el Hospital Borda. Miembro didacta de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Socio pleno de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Coautor del trabajo

premiado en 2010 por Fepal en el rubro Comunidad y Cultura.
juanfalcone@yahoo.com

Laura Ruth Yaser
Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Integrante de los grupos de investigación “Aportes de autores argentinos al psicoanálisis” y “Escritos de Freud acerca de lo actual, lo inconsciente en su presentación somática”. Secretaria de la Comisión de Publicaciones de APA. Secretaria del Espacio de Autor Luis Chiozza (APA).
laurayaser@gmail.com

Luciana Ferraz
Formación en Archivo Público del Estado do Río de Janeiro-Río 4 (APERJ-Río 4) desde 2010. Consultorio particular para atención de niños, adolescentes y adultos. Supervisora y coordinadora del Proyecto Emilia-Clínica Social de atención a la infancia. Presentación del caso “Viviane” en la 2ª Jornada de casos clínicos de APERJ-Río 4 y en el Instituto Cultural Freud.
luciana_ferraz@hotmail.com

Luciane Falcão
Analista didacta de la Sociedad Psicoanalítica de Puerto Alegre

(SPPA). Psicoanalista de niños y adolescentes. Profesora del Instituto de Psicoanálisis de SPPA. Autora de diversos artículos psicoanalíticos y capítulos de libros, entre ellos, *Figurabilité Psychique et acte corporel, L'hallucinatoire en séance: Une voie pour le devenir du moi inconscient*.
lufalcao@terra.com.br

Margarita Pavón
Licenciada en Psicología. Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), con Especialización en Niños y Adolescentes. Egresada del Centro de Investigación Psicológica para el estudio y prevención de los accidentes. Integrante del Equipo de Psicología en el Servicio de alergia del Hospital Ramos Mejía. Exmiembro del Departamento de Psicoanálisis y Sociedad de APA.
margapavon@hotmail.com

María Cristina Espinosa Rivas
Psicoanalista titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica de Guadalajara (APG). Miembro del comité editorial de la *Revista de Psicoanálisis de Guadalajara*. Profesora titular en la APG.
mcer15@yahoo.com

María Gabriela Lugones
Doctora en Antropología del Programa de Postgrado en Antropología Social del Museo Nacional Universidad Federal de Río de Janeiro. Profesora titular de Antropología Cultural en Facultad de Lenguas. Investigadora del área de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
negralugones@yahoo.com.ar

Mauricio Marsola
Doctor en Filosofía por la Universidad de San Pablo, posdoctorado en Filosofía por la Universidad Laval (Quebec) y por la Universidad de Roma Tor Vergata. Profesor de Historia de la Filosofía en el departamento de Filosofía de la Universidad Federal de San Pablo.
mmarsola3@gmail.com

Miriam Debieux Rosa
Profesora libre-docente del departamento de Psicología Clínica del Instituto de Psicología de la Universidad de San Pablo (USP; 2015) y titular del departamento de Métodos y Técnicas da Pontificia Universidad Católica de San Pablo (PUC-SP),

posdoctorado por la Universidad París Diderot. Becaria del Council for Scientific and Technological Development, Brasil. Coordinadora del Laboratorio Psicoanálisis y Sociedade, IP-USP. Coordinadora del Grupo Veredas: intervenção junto a inmigrantes e refugiados. Investigación y extensión universitaria en la USP y la PUC-SP. Coordinadora del grupo de investigación Psicoanálisis y Política de la PUC-SP.
debieux@terra.com.br

Monique Assis
Miembro provisorio de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Río de Janeiro. Psicológica. Profesora adjunta de la Universidad del Estado de Río de Janeiro
monique_assis@uol.com.br

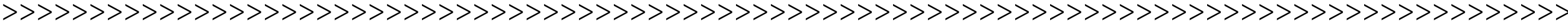
Néstor Carlisky
Médico psiquiatra. Miembro titular con función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Autor compilador y coautor de varios libros y trabajos en revistas nacionales y extranjeras. Disertante en conferencias y seminarios en Argentina y Estados Unidos. Premios: Anual de la Asociación Argentina por el

progreso de las ciencias, Fepal de Comunidad y Cultura 2010, y de Psicoanálisis y Libertad, 2016.
carliskyn@yahoo.com.ar

Nilda Rodríguez Rafaelli
Licenciada en Psicología por Cipea. Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Exsupervisora del Equipo de Psicopatología del Hospital Houssay de Vicente López. Exintegrante de la mesa directiva del Centro Racker. Excoordinadora de la Comisión de Hospitales de APA. Exsecretaria del Departamento de Psicoanálisis y Sociedad de APA.
nilrodraf@hotmail.com

Oscar A. Paulucci
Psicoanalista. Médico especialista en Psiquiatría. Miembro titular en función didáctica y profesor del Instituto de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Coautor de los libros *La misteriosa desaparición de las neurosis, Saber del límite y Psicoanálisis: Ficción y clínica*.
oscar@paulucci.com.ar

Raquel Garzón
Abogada y máster en Periodismo. Desde 1995 se especializa en textos de análisis, cultura



y opinión. Editora jefa de *Ñ*, revista cultural de diario *Clarín*, y columnista de los medios españoles *El País* y *Ctxt*. Publicó cinco libros de poemas, entre ellos, *Riesgos de la noche* y *Monstruos privados*.
rgarzon@delaspalabras.com

Raquel Zonis Zukerfeld
Miembro fundadora y secretaria científica del Instituto Psicosomático de Buenos Aires. Profesora titular de la carrera de Psicología de la Universidad Maimónides y de la Especialización en Psicodiagnóstico de la Universidad de la Plata. Premios: Psychoanalytic Research Exceptional Contribution Award, IPA, 2002 y 2004; Psychoanalytic Training Today Award, IPA, 2013; Fepal 2002 y 2016; Psicoanálisis y Libertad Fepal, 2016.
errezeta@fibertel.com.ar

René Major
Médico, psiquiatra y psicoanalista. Director del Instituto de la Sociedad Psicoanalítica de París. Director de programa en el Collège International de Philosophie. Presidente de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría

y del Psicoanálisis. Organizador de *États généraux de la psychanalyse* en la Sorbona y del Instituto de Altos Estudios en Psicoanálisis. Creador de las revistas *Confrontation* y *Contretemps*.
major.rene@wanadoo.fr

Ricardo Frigerio
Médico psiquiatra por la Universidad de Buenos Aires. Especialista en psiquiatría y psicología médica. Miembro titular y didacta de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Miembro del comité científico de la revista *Persona*. Miembro de la Asociación de Psiquiatras Argentinos. Coautor de los libros: *Crisis y Suicidio* y *La intersubjetividad en la clínica psicoanalítica: Investigación sistemática con el algoritmo David Liberman*. ADL.
frigerioricardo@gmail.com

Rubén Zukerfeld
Miembro fundador y titular en función didáctica de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Profesor titular

del Máster en Psicoanálisis y del Doctorado de la Universidad del Salvador, Buenos Aires. Premios: Psychoanalytic Research Exceptional Contribution Award, IPA, 2002 y 2004; Psychoanalytic Training Today Award, IPA, 2013; Fepal 2002 y 2016; Psicoanálisis y Libertad Fepal, 2016.
errezeta@fibertel.com.ar

Ruggero Levy
Psicoanalista didacta de la Sociedad Psicanalítica de Puerto Alegre (SPPA). Fue presidente y director del Instituto de la SPPA. Miembro del *Board* de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA; 2011-2015). Chair del comité de *Working Parties* de IPA y co-Chair para LA de los *Working Parties* en la Especificidad de Psicoanálisis hoy. Profesor y supervisor en la Universidad Federal de Río Grande do Sul.
ruggerolevy@gmail.com

Sudhir Kakar
Psicoanalista y escritor. Conferencista en la Universidad de Harvard. Profesor invitado en las universidades de Chicago, McGill, Melbourne, Hawái,

Viena, Insed, y en los institutos de Estudios Avanzados de Princeton y Berlín. Autor de veintidós libros de no ficción y cinco novelas.
kathasudhir@hotmail.com

Susana García Vázquez
Actual presidente de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Miembro titular de APU. Directora científica de APU (2008-2010). Miembro de la comisión directiva de la Federeación Psicoanalítica Latinoamericana (2012-2014). Entre sus publicaciones, se cuentan trabajos relacionados con el método psicoanalítico y sus cambios, la simbolización en análisis, Edipo y su actualidad, y la formación psicoanalítica.
sgarvaz@gmail.com

Tiago Sanches Nogueira
Doctorando en Psicología Clínica por la Universidad de San Pablo (USP). Máster en Psicología Clínica por la Pontificia Universidad Católica de San pablo (PUC-SP). Miembro del Laboratorio de Psicoanálisis, Sociedad y Política USP/PUC-SP. Autor del libro *Ensaio sobre o*

infinito: Música e psicanálise y del álbum musical *Esgritos: Romance de Formação*.
tiagosanchesnogueira@gmail.com

Vicenta Ramírez
Analista asociada de la Asociación Psicoanalítica de Guadalupe (APG). Maestra adjunta de la Formación para Psicoanalista y maestra titular de la Maestría en Psicoterapia Psicoanalítica de APG. Maestra titular en la Licenciatura de Psicología del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
vicenta0691@yahoo.com.mx

Víctor Guerra
Psicólogo. Psicoanalista de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Docente invitado en la Facultad París V, la Facultad Lyon Lumiere II y la Universidad Diego Portales. Coordinador de diferentes talleres clínicos y grupos de estudio en Montevideo, Puerto Alegre y San Pablo.
guerrafvictor@gmail.com

Virginia Ungar
Médica psicoanalista, miembro titular con función didáctica de la Asociación Psicoanalítica de

Buenos Aires. Especialista en psicoanálisis de niños y adolescentes. Actual presidente electa de la Asociación Psicoanalítica Internacional, cargo que asumirá en julio de este año. Premio Konex de Platino 2016.
virginiaungar@gmail.com



Lineamientos para los autores

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias

al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revista@fepal.org en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 50 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 8.000 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto. Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en www.fepal.org.

7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo, redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras, junto con su traducción al inglés.

8. Deberán agregarse descriptores del Tesauro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, en el idioma original del artículo y en inglés. Están disponibles en <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/tesauro.pdf>.

9. En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.

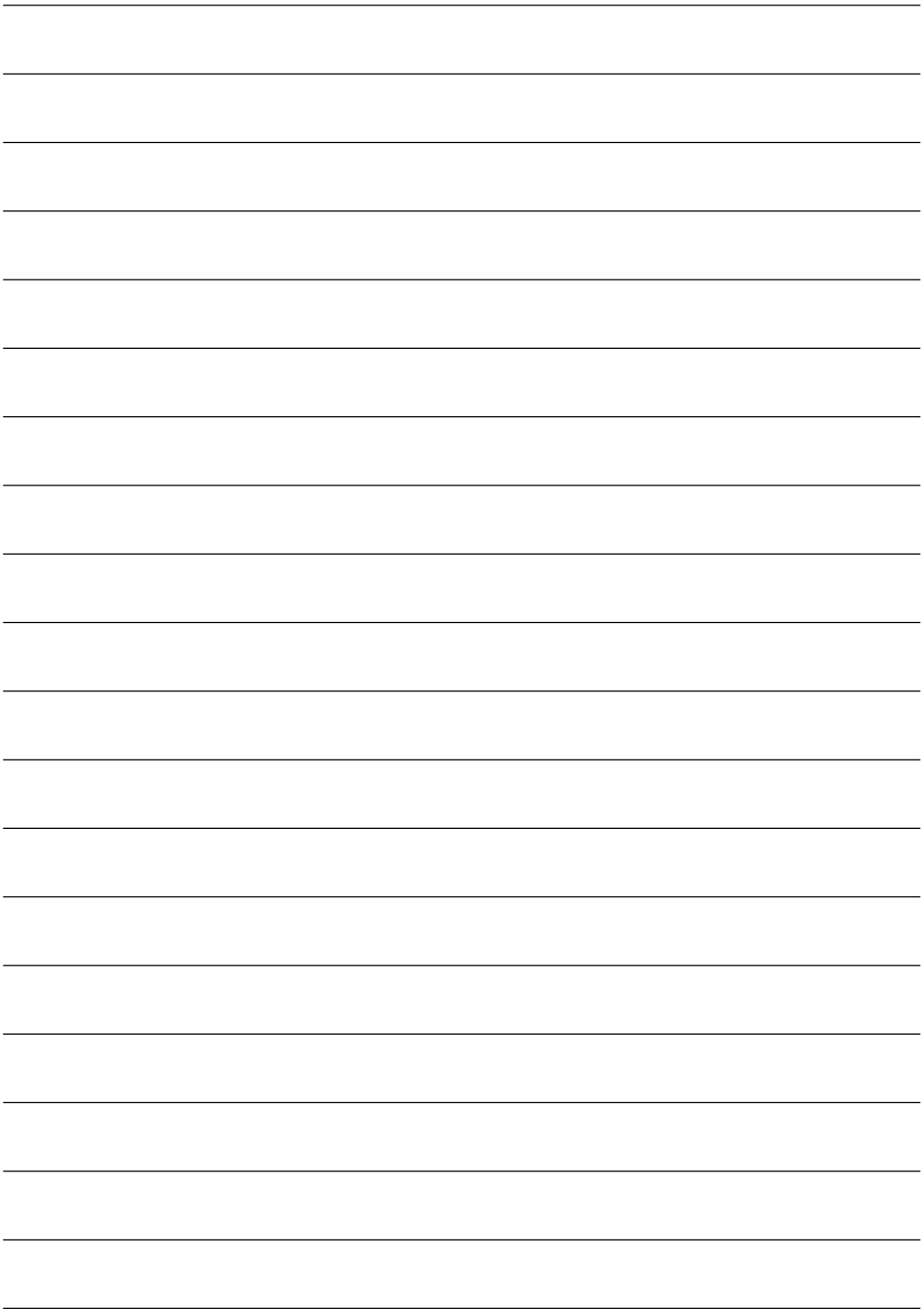


Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Detalles de las obras de Liliana Porter

Blue Eyes, 2000, cibachrome. 32 ½” x 22 ¼”
Blue with Her (detalle), 2001. Polaroid. 29” x 22”
Boy with Postcard, 1998, cibachrome, 29” x 23 ½”
Chinese Dialogue, 2000, 40” x 20”
Dialogue (with Penguin), 1999, cibachrome, 35” x 27”
Dialogue with White Pig, 2001, polaroid 29” x 22”
Drummers, 2011, digital Duraflex, 35 ½” x 25 ½”
Fur Coat / Tapado de Piel, 2004, 12 ¾” x 17 ¾”
Group II (White with Tea Pot) 2002, cibachrome. 35” x 50”
Hombre dibujando infinito, (detalle) 2015,
Joan of Arc, Elvis, Che, 2011, digital duraflex, 35” x 29”
Nazi/Dog, 2001, Polaroid, 29” x 22”
Memorabilia, 2016, Fuji-Flex C-print, 26 ¾” x 40”
Tennis Player, 2014, esfera de madera con figurín sobre hoja de papel cuaderno.
Tennis Player (vista de costado) 8 ¼” x 6 ¼” x 1 ¾”
The Copy (detalle), 2014, tinta y collage sobre papel.19” x 15”
The Intruder, 2011, digital Duraflex, 28” x 41”
To Say Something I, 2001, (disptych) polaroid, 29” x 22”
To Say Something II, 2001
Weaver with Grey Hat, 2012, estante con tela y figurin. 10” x 43 ¼” x 10 ¼”





- **En tapa:**
Julieta Escardó
Sin Título #3
Fotografía digital, copia con tintas de conservación
sobre papel de algodón, 75 x 115 cm, 2010.
- **En contratapa:**
Liliana Porter
Fur Coat / Tapado de Piel
12 ¾" x 17 ¾", 2004.
- **En retiraciones:**
Julieta Escardó
Flores blancas
Fotografía digital, copia con tintas de conservación
sobre papel de algodón, 60 x 90 cm, 2010.

Argumentos: **Intimidad**

El Extranjero: Raquel **Garzón**

Textual: Una entrevista con **Luis González Palma**

Dossier: **Hospitalidad**

Vórtice: **Final de análisis**

Extramuros: Intimidad, alteridad y refugio
+ Premio Comunidad y Cultura

Ciudades Invisibles: **Córdoba**

Clásica & Moderna: Heinrich **Racker**

De Memoria: Horacio **Etchegoyen**
x René Major y Virginia Ungar

Bitácora

