

¿Cómo haremos para vivir juntos?

Volumen 20 | N° 1 | Año 2022



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis



¿Cómo haremos para vivir juntos?

Volumen 20, N° 1, Año 2022

ISSN 2304-5531 - Semestral

Publicación oficial de Fepal

(Federación Psicoanalítica de América Latina)
Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil
Montevideo, 11300, Uruguay
revistacaliban.rlp@gmail.com

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

- Carolina García Maggi (Uruguay,APU), Editora
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora suplente
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora asociada
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora asociada suplente
- Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora asociada
- Alicia Briseño (México, SPM), Editora asociada suplente

Comisión Ejecutiva

Raya Angel Zonana (Brasil), Adriana Pontelli (Argentina, Editora de De Memoria), Silvana Rea (Editora de *Dossier*), María Luisa Silva Checa. (Editora de Clásica & Moderna), Gabriela Levy (Uruguay, Editora de El Extranjero), Griselda Sanchez Zago (México, Editora de Extramuros), Soledad Sosa (Uruguay, Editora de Argumentos), Abigail Betbedé (Brasil, Editora de Argumentos), Mariana Mantifián (Uruguay, Editora de Comunicación), Eloá Bittencourt (Brasil, Editora de Vórtice), Wania Cidade (Brasil, Editora de Vórtice), Mariano M. Horenstein (Argentina, Editor de Textual), Analía Wald (Argentina), Cecilia Moia (Argentina, Editora de Incidente), Claudia Carneiro (Brasil, Editora de Ciudades Invisibles)

Consejo de Editores Regionales

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

Consejo Consultivo

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

Colaboradores

Ana María Olgararay, Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez, Admar Horn (SBPRJ), Fernanda Borges (SBPRJ), Marina Meyer (SPM), Miriam Grinberg (SFCM), Pedro Colli Badino de Souza Leite (SBPSP), Daniel Castillo (APU), Claudio Danza (APU), Silvia Gadea (APU), Regina Esteves (SPFor), Claudia Kowarick Halperin (SBPdePA), Paula Ramalho da Silva (SBPSP), Suzanne Robell Gallo (SBPSP)

Revisión de versión en español: Soledad Sosa

Revisión de versión en portugués: Raya Angel Zonana, Abigail Betbedé y

Claudia Carneiro

Revisión de versión en inglés: Analía Wald

Traducción, corrección y normatización de textos: Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte y Denise Tamer

Asistente editorial: Arena Hernández

Dirección de arte y diseño: Di Pascuale Estudio

Comisión Directiva

Presidente

Andrés Gaitán (SPM)

Suplente: Susana Velasco (SPM)

Secretaria General

Dalia Guzik (Ampiep)

Suplente: Elnora Jiménez (Ampiep)

Tesorero

Samuel Pinzón Bonilla (Apap)

Suplente: Ramón Mon (SPM, Apap)

Coordinador Científico

Ricardo Carlino (APdeBA)

Suplente: Samantha Nigri (SBPRJ)

Directora de Publicaciones

Magdalena Filgueira (APU)

Suplente: Corina Nin (APU)

Directora de Sede

Silvia Gadea (APU)

Suplente: Zuli O'Neill (APU)

Directora de Comunidad y Cultura

Sonia Terepins (SBPSP)

Suplente: Silvia Maia Bracco (SBPSP)

Director de Consejo Profesional

José Francisco Rotta Pereira (SPPel)

Suplente: Ceres Tavares (SPPel)

Coordinadora de Niños y Adolescentes

Aline Pinto (SBPPA)

Suplente: Carmen Zelaya (SPP)

Revista indexada en Latindex

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

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

Créditos de las imágenes:

En tapa e interiores:

Cristina De Middel, *Los afonautas*

Proyecto Afonautas, África (2012)

Fotografías (30 cm x 30 cm)

Ilustraciones de apertura de las secciones:

Lucas Di Pascuale (pp. 14, 120, 130, 142, 166, 198, 235, 252, 262, 268 y 276)

Ilustraciones en Ciudades Invisibles:

Arquitecto Daniel Villani

Índice

8 Editorial

La vida social de las palabras

Carolina García Maggi

14 Argumentos: ¿Cómo haremos para vivir juntos?

16 Violencia a cielo abierto: Femicidio y crueldad

Helí Morales

24 ¿Hacia dónde vamos?

Maurice Corcos

40 El perdón y sus límites en una época de desbordes: A propósito de un caso clínico

Alberto C. Cabral

50 Notas sobre el fin del mundo

Alexandre Socha

60 Para iluminar la oscuridad que nos separa

Adrián Liberman L.

68 Desafinados: La peste, el otro, el psicoanálisis y todos nosotros

Silvana Hernández Romillo

80 Articulaciones posibles dentro del campo de las diferencias identitarias

Tiago da Silva Porto

88 ¿Cómo haremos para vivir juntos y separados?: Reflexiones sobre la estupidez humana y el malestar social

Mirta Goldstein

94 ¿Cómo haremos para vivir juntos? O sobre un "decir" del futuro

Gustavo Sogliano

104 El malestar en la cultura y las subjetividades contemporáneas: La apuesta del psicoanálisis

Claudia María Tapia Muñiz

120	El Extranjero	176	Racismo, violencia y trauma <i>Wania Maria Coelho Ferreira Cidade</i>
122	¿Habitar o dominar? <i>Christian Laval</i>	182	La otredad maligna <i>Jorge Bruce</i>
130	Extramuros	186	Heteronormatividad, discriminación e instituciones psicoanalíticas <i>José Enrique Galeano</i>
132	Expresiones de la angustia en los equipos técnicos: El sufrimiento institucional <i>Luis Bibbó</i>	190	¿En qué punto están los psicoanalistas?: Blanquitud. Acción afirmativa. Nueva acción psíquica <i>Lúcia Maria de Almeida Palazzo</i>
142	Vórtice: Transgresión en análisis	198	Dossier: Utopía
144	Transgresión en análisis <i>Eloá Bittencourt y Wania Maria Coelho</i>	200	Utopía <i>Silvana Rea</i>
147	Sobre reductos y derrumbes <i>Alejandro Beltrán</i>	203	De la utopía a la resistencia <i>Paloma Porraz</i>
150	¿Incluir lo social en psicoanálisis transgrede el encuadre psicoanalítico? <i>Marly Terra Verdi</i>	208	Lina y el tiempo <i>Marcelo Carvalho Ferraz</i>
153	La no-tolerancia a la verdad como transgresión y la verdad como transgresión creadora <i>Sandra Bear</i>	212	Reflexiones sobre el poder evangélico en América Latina <i>Ariel Goldstein</i>
156	Transgresión en análisis <i>Cintia Xavier de Albuquerque</i>	217	Luces en la kamanchaka <i>Fernando Calderón Gutiérrez</i>
159	Retornos de pandemia: Reflexiones sobre el reencuentro con lo transgresor en el setting <i>Sandra Press</i>	222	Utopía, democracia y derechos humanos en América Latina <i>Lucas Martín</i>
162	Transferencia y transgresión <i>Carlos Fernando Motta</i>	227	Anticipando futuros: La necesidad de pensar la educación de forma prospectiva <i>Marlova Jovchelovitch Noieto</i>
166	Incidente: Discriminación	233	La humanidad es como alguien que madura <i>Mara Mourão</i>
168	Discriminación <i>Cecilia Moia</i>		
169	Racializar el psicoanálisis: Romper las fronteras alienantes de la blanquitud <i>Ignácio A. Paim Filho</i>		

236	Textual
237	El análisis es una posibilidad de tramarse para no traumarse <i>Una conversación con Sergio Blanco</i>
252	Clásica & Moderna
254	Hélio Pellegrino <i>Jeremías Ferraz</i>
262	Ciudades Invisibles
264	Panamá: Enlace, senderos, intercambio <i>Yolanda de Varela</i>
270	De Memoria
272	Dos nostalgias: Mónica Armesto y Marlene Araújo <i>Cláudio Laks Eizirik</i>
278	Bitácora
280	Autores en este número
284	Lineamientos para los autores
286	Agradecimientos



La vida social de las palabras

El travestismo en mi escritura es quizás el adorno y la metaforización excesiva para cubrir una desnudez que también es un gesto de ternura. La desnudez de la pobreza y de la falta. La desnudez de los proyectos incompletos, de los proyectos abruptamente estancados por el neoliberalismo y por otras monetarias causas. Escribir es una pregunta que no está contestada.

Pedro Lemebel

Afronautas

La portada y las páginas de este número, *¿Cómo haremos para vivir juntos?*, están intervenidas por imágenes fotográficas, oníricas y excéntricas, dotadas de una expresividad plástica muy potente. Astronautas africanos, en trajes galácticos y paisajes desérticos crean una atmósfera sugestiva e incierta. La artista Cristina De Middel recrea el sueño de llegar a la Luna y convertir Zambia en una potencia espacial. Un exótico episodio de la historia africana de los años sesenta, rodeada de guerras, sequías y hambre. La ficción que envuelve esta serie, apoyada en relatos documentales, ilumina tangencialmente una realidad invisibilizada y potencia sus contradicciones, sus perplejidades, sus desvelos. Las fotografías retratan algo que no fue, un sueño imposible, marcando el gesto, el deseo de aventura, el viaje épico, el sueño prometeico de una conquista del cosmos.

Es el hombre que vuelve todas sus miradas hacia el cielo, “ese lugar de todas las transfiguraciones”, como dice Baudelaire (1861/1992, p. 44). Como si viéramos en esa *performance* de imágenes la transmutación invertida de la dominación colonial y su dimensión devastadora, “la nuda vita”, o la desnudez que invoca el artista chileno Lemebel en el epígrafe.

Esta serie de De Middel, muy anterior a la pandemia, parece la imagen distópica de nuestro tiempo. Como un sueño hecho realidad o una fulguración que se revela como *Unheimlich*.

¿Habitar o dominar?: con la potencia poética de *Los afronautas*, podemos ir al trabajo del sociólogo Christian Laval, en la sección **El Extranjero**. Como revela el autor, la habitabilidad del mundo requiere un cambio de paradigma y nuevos pactos colectivos que aseguren los bienes comunes. Somos los contemporáneos de un capitalismo feroz, con lógicas de apartheid, donde la mayoría son excluidos, y América Latina es la región más desigual e injusta.

En tanto está inserto en la *polis*, el psicoanálisis debe atravesar su época, ya que en las tinieblas de la existencia común y cotidiana se produce la subjetividad. Y es en este espesor que navegamos los psicoanalistas con nuestra escucha, nuestra principal herramienta de lectura.

Freud (1893-1895/1992) sostenía que la tarea del análisis era transformar miserias neuróticas en infortunios corrientes. La miseria neurótica tiene sus signos

en las quejas más contemporáneas. El tedio, el cansancio son parte del malestar difuso e inefable, como una sombría desesperanza en la que nos vemos hartos de nuestra relación con lo mundano. Hoy, se hace más visible, al salir de la pandemia sin las esperanzas que se abrigaron al comienzo, cuando algunos pensaron que podía ser un *momentum* en el que el encanto del fetichismo podía ser roto.

Dar lugar al relato y la palabra es la propuesta del análisis, escuchando en ella los lugares que inmovilizan al sujeto y lo mantienen detenido en la conformidad de una servidumbre (Leclaire, 1991/1994, p. 15).

De algún modo, el psicoanálisis corre el peligro de tornarse autoritario cuando deja de estar orientado hacia la búsqueda del deseo inconsciente singular o cuando se transforma en un psicoanálisis ajustado a los buenos modales, carente de miras subversivas. Sabemos que el freudismo sin Freud se dotó de un verdadero discurso teratológico, intentando rectificar al sujeto con parámetros de normalidad y adaptación.

La oferta de escucha crea la demanda y de este modo los psicoanalistas también creamos nuestros analizandos, nuestros horizontes y territorios de las consultas. Creamos y alojamos la otredad o nos cerramos a ella, resistencia siempre presente, ya que el inconsciente opera por aperturas y cierres, y siempre está la tentación de reducir al otro a lo similar y al reflejo de nuestras teorizaciones.

El análisis implica atravesar una experiencia, de la cual el analista forma parte. El poder de su proceso es entre aquellos que entran ahí. Ese particular “concubinato” (Lacan, 1953-1954/1981), ese lazo sin parangón que es la transferencia, implica aventuras y peligros. *Chimney sweeping*, como Anna O lo bautizó en ese momento de *impasse* para Breuer. Ahí es donde Freud descubre la materia incandescente y erótica con la que trabajamos. De la experiencia de estar juntos en la misma chimenea, analista y analizando no pueden salir más que tiznados (Leff, 2007/2011, p. 45).

Llevados por la propuesta de este número, intentaremos una articulación posible y contingente del sujeto y el lazo social. Pensaremos el sujeto y el lazo analítico en los desafíos de nuestro tiempo. Los trabajos y ensayos navegarán en estos bordes.



La sección **Argumentos** reúne un conjunto de textos polifónicos, desde la perspectiva psicoanalítica y sus herramientas de lectura.

Heli Morales intenta desentrañar el enigma feroz de la crueldad feminicida. Su trabajo es un alegato y un aporte desde el psicoanálisis para comprender parcialmente la naturaleza de crímenes estremecedores contra mujeres. Muchos de los trabajos de este número volverán sobre ello, haciendo visible una dramática que asola nuestro continente. Vale la pena preguntarse *hacia dónde vamos*. En este sentido, Maurice Corcos plantea un fuerte debate en esta época de neoliberalismo triunfante y de crisis cultural. Más que nunca, importa contrastar discursos como el de la ciencia, la economía y el psicoanálisis para imaginar nuevos paradigmas de existencia.

El perdón como ceremonial de reconciliación había sido poco abordado por los psicoanalistas. El psicoanálisis *fara de se*, nos propone Alberto Cabral, entendiendo que puede aportar al debate colectivo desde las formalizaciones que surgen de nuestra práctica.

El tema de este número fue pensado para una mesa del Congreso de Fepal *Fronteras*, cuando la pandemia nos sorprendió y, con ella, nuevas interrogantes en relación con la convivencia y los distanciamientos. Los trabajos abordan lo traumático con el estallido disruptivo del nuevo virus. El sentimiento de desastre inminente es analizado por Alexandre Socha, quien reflexiona sobre la capacidad de sentirnos humanos. Adrián Liberman, desde otro ángulo, nos muestra que la pandemia ha desplazado la lógica del trauma a la catástrofe, y propone la transformación en otra lógica, del acontecimiento propositivo. Silvana Hernández nos habla del clima de distancias y extrañezas que vivimos a partir de abril de 2020, reuniendo reflexiones en torno a la posición analítica, la otra escena, la dimensión de otredad, en diálogo con las artes.

Vivir juntos implica interrogar el campo de las diferencias identitarias y pensar nuevas articulaciones entre narrativas de poder y otras narrativas posibles de posiciones identitarias, nos propone Tiago da Silva Porto.

Ante el malestar social, con las crecientes amenazas de ruptura de los pactos sociales de convivencia, los trabajos tejen la dimensión del *socius* y las condiciones éticas. Mirta Goldstein aborda el malestar y la estupidez humana, mostrando el aspecto destructor de los lazos civiles; Gustavo Sogliano toma el lazo social subjetivante y el desamparo social de nuestra época; Claudia María Tapia Muñoz investiga cómo se inscribe cada sujeto en lo social, los diferentes tipos de discurso y el papel del psicoanálisis.

La sección **Extramuros** incursiona en un área de nuestra práctica poco frecuentada. Desde una profusa experiencia, Luis Bibbó aborda la angustia en los equipos técnicos y el sufrimiento institucional que enfrentan aquellos que deben encargarse de lo que lo social excluye.

Transgresión en análisis es la propuesta que abre el debate de la sección **Vórtice**. Esta vez con un tema que pone en tensión lo normatizado en nuestra práctica. Los trabajos bordean y transitan sus discontinuidades, desde la implicación del propio analista, la inclusión de lo social, el modo en que se reglamenta el análisis didáctico, la ética del analista, hasta los efectos de la pandemia en niños y adolescentes, y las dificultades en el retorno al trabajo analítico presencial.

Un trueno inaudible

El vivir juntos es la propia contemporaneidad. Fue Barthes quien preguntó, desde su curso *Cómo vivir juntos* (1976-1977/2002), “¿De quién soy contemporáneo?” (p. 48), alojando la dimensión espacial y temporal en la cotidianeidad.

No hay respuestas simples a estas interrogantes barthesianas. Los efectos de sentido cronológico son ilusiones ópticas, y solo la relación con el propio cuerpo es igual de imaginaria. El tiempo es una relación social en movimiento, y en la heterogeneidad de tiempos convivimos con otros y con los espíritus del pasado, fantasmas y espectros. Habitamos la discordancia, el contratiempo en cada época histórica, y el conflicto trabaja en estas grietas.

Desde Freud, nos son familiares estos tiempos resignificados, tiempos lógicos del sujeto. El concepto freudiano de fijación da cuenta de esta dimensión; el tiempo pasó, pero no el sujeto con él. El análisis podrá alojar aquello que no fue escuchado por el otro significativo y retorna en forma de síntoma o acto. Lo intempestivo es la materia de nuestro trabajo.

Desde esta perspectiva, quienes coinciden con su época no son contemporáneos. Contemporáneo es aquel que es capaz de hacer una lectura de su tiempo, como una exigencia a la que no puede dejar de responder. Aquel que puede escuchar el trueno inaudible, las cesuras, los silencios.

Muchos de los acontecimientos más terribles de la violencia del siglo XX fueron tratados con indiferencia e ignorados por sus contemporáneos, y la entidad de la violencia fue captada con gran retraso. Fueron pocos quienes pudieron reconocer esas cesuras, como el gulag, Auschwitz e Hiroshima (Traverso, 2011, p. 253). Figuras como Freud, H. Arendt, T. Adorno, W. Benjamin, forzados a emigrar, fueron sismógrafos sensibles, con un privilegio para interrogar la época desde el punto de vista de los vencidos.

Las migraciones y las culturas de diáspora, como la judía y la negra, han tenido un papel relevante en el siglo XX. Las teorías se modifican al desplazarse, y este cambio es la modalidad de su existencia. Así, la cultura de la diáspora negra fue una red compleja de migraciones teóricas y de intercambios políticos, llamada por algunos “Atlántico negro”. Se inscriben en él el concepto de negritud y una nueva concepción del colonialismo. La supremacía blanca heteronormativa y el racismo arraigados en las violencias coloniales son estructurales y precisan ser interrogados.

De aquí que la discriminación sea el tema propuesto por la sección **Incidente**. ¿Cómo haremos para vivir juntos en nuestras casas analíticas? “Cada accidente, cada incidente [...] es una iniciación”, nos dice M. Yourcenar (1980/1982, p. 189). Así se han iniciado debates y cambios profundos en algunas de nuestras instituciones, voces emergentes que interpelan el modo en el que inciden e insisten el racismo y la discriminación en nuestras instituciones. Son ausencias que importan. Los cinco textos, desde distintos lugares de enunciación, abordan la dimensión sociosimbólica, con eficacia performativa en la existencia social y personal. Nuestras casas analíticas no quedan por fuera. Somos parte del problema, pero cuando nos involucramos, somos parte de la solución.

El siglo XXI se inicia con el eclipse de las utopías, luego de una era de violencias y revoluciones que naufragaron. Aun así, imaginar una sociedad deseable, alucinar esa quimera escandalosa (Barthes, 1976-1977/2002), sigue desvelándonos. Utopía es la invitación de la sección **Dossier**. Los textos toman diferentes ángulos de abordaje, desde proyectos utópicos como la arquitectura de Lina Bo Bardi, la participación de grupos religiosos en los gobiernos latinoamericanos y la posibilidad de convivencia, pasando por la fuerza ética de los proyectos sociales en el movimiento andino. Se aborda el área del aprendizaje y un largometraje que retrata las experiencias de emprendedores sociales.

Esta vez **Textual** nos trae una entrevista al reconocido dramaturgo uruguayo Sergio Blanco. En una conversación arriesgada y muy íntima, los temas van pasando desde el lenguaje, la ficción y la experiencia psicoanalítica hasta los aportes del psicoanálisis a la cultura y la época.

Clásica & Moderna nos lleva a la figura de Hélio Pellegrino en el decir de Jeremías Ferraz. El relato transita por trazos de su vida y obra, pincelando la sensibilidad y maestría de este analista brasileño. La articulación del psicoanálisis con la cuestión ética y político-social muestra la vigencia y actualidad de sus contribuciones. Este trabajo es un aporte firme y valiente para cuestionar lo apolítico, la neutralidad y el silencio de los analistas en nuestras instituciones.

Ciudades Invisibles vuelve con una nueva crónica y nos lleva a Panamá en el relato de Yolanda Varela. En la historia deseante de la ciudad, en su vida social y cultural, se inserta el trabajo cotidiano de numerosos psicoanalistas. Con la conformación reciente de la Asociación Panameña de Psicoanálisis, se abren senderos y nuevos enlaces en la región.

La sección **De Memoria** está dedicada a dos queridas colegas: Mónica Armeso, de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), y Marlene Araújo, de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Cláudio Laks Eizirik les dedica un conmovedor homenaje a estas distinguidas colegas que han tenido una presencia relevante en nuestro ámbito psicoanalítico.

Con el recuerdo a estas queridas psicoanalistas, en tiempos de gran dolor por la pérdida de tantos seres queridos y vidas humanas, será nuestro compromiso sostener las palabras y elevar el recuerdo para atravesar juntos duelos traumáticos como los que hemos vivido.

Nuestros diez años

En este 2022, *Calibán* celebra sus primeros diez años. Una década no es poco para una publicación. Ponerla en pie y hacerla andar solo ha sido posible con un gran trabajo colectivo y un equipo que se renueva.

Calibán surge como un proyecto editorial con un estilo propio de transmisión. Una revista-artefacto que apuesta a potenciar el psicoanálisis en clave latinoamericana, bajo la idea de mostrar lo mejor de nuestro pensamiento y hacerlo dialogar. Un psicoanálisis alternativo, con capacidad de respuestas divergentes y novedosas, a los *establishments* o adoctrinamientos, tal como surgía del manifiesto calibánico en 2012, cuando todo estaba por hacerse.

Desde el primer paso, *Tradición e invención*, se han editado diecinueve números, y podemos decir que no estamos en el mismo punto. Tampoco lo está el mundo, y las revistas acompañan los tiempos.

El psicoanálisis es una operación de lectura, de *rereading*, tomando la idea de estas librerías emergentes de textos usados, reforzando esa transmisión y pasaje que se precisa hacer entre autores y lectores, entre analistas de diversas regiones de una latinoamérica postergada, colonizada y multicultural. Precisa sus *rereadings* y sus propias lecturas, que no sean repeticiones. Así, *Calibán* se resiste al encuadramiento, a la pedagogía o a cierto paternalismo sobre el lector. La habitan múltiples estilos y géneros, vive de la diversidad y de los contrastes. Un estilo polimorfo y de la *poikilia*, desde los ensayos más doctrinales hasta los textos cortos de debate, testimonios, crónicas y un espacio para el encuentro con las disciplinas humanas.

Los pasajes y puentes en la transmisión escrita son tan simbólicos como frágiles. El intramuros es un obstáculo permanente, un laberinto en el que se pierde el psicoanálisis por los desfiladeros de la burocracia y las contiendas partisanas más infértiles. Pretendemos estar más cerca de la aspiración de Freud de esa “especie de comunismo intelectual, donde no se controle ansiosamente lo que se ha dado y lo que se ha recibido” (Freud, 1907, citado en Murillo, 2018, p. 63).

La obrería calibánica es el trabajo silencioso de un equipo cada vez más grande y más cosmopolita. Es un trabajo artesanal, de una manufactura editorial a gran escala.

Es también el trabajo dedicado con los diseñadores, buscando la imagen visual de cada número. Y es hacerla avanzar gracias a los movimientos artísticos de nuestro tiempo y región. Artistas maravillosos y de prestigio, como Cristina De Middel, Boltanski, Hugo Aveta, Oscar Muñoz, W. Kentridge estuvieron en estos últimos números, haciendo de cada revista una pieza única.

Calibán es resultado de estos esfuerzos, con la mirada puesta en producir un contenido crítico, diverso y plural que enriquezca nuestra disciplina.

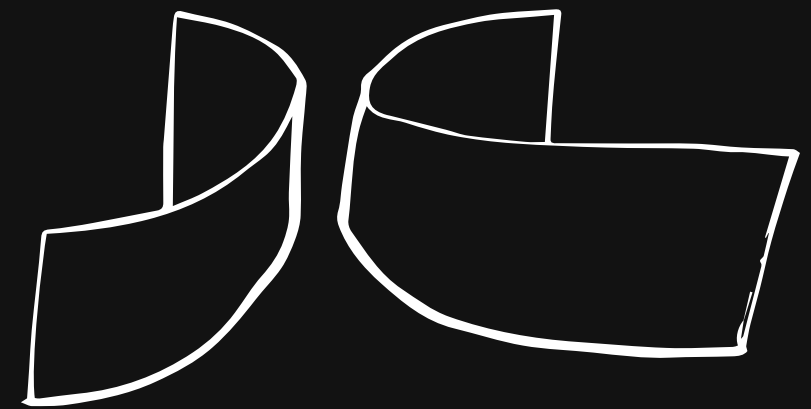
Y, así, seguir escribiendo esa pregunta que no ha sido contestada.

Carolina García Maggi

Editora, *Calibán* - RLP

Referencias

- Barthes, R. (2002). *Cómo vivir juntos*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976-1977).
- Baudelaire, C. (1992). *Paraísos artificiales*. Losada. (Trabajo original publicado en 1860).
- Freud, S. (1992). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1893-1895).
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1953-1954).
- Leclair, S. (1994). *El país del otro*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1991).
- Leff, G. (2011). *Juntos en la chimenea*. Peele. (Trabajo original publicado en 2007).
- Lemebel, P. (2018). *No tengo amigos, tengo amores*. Alquimia.
- Murillo, M. (2018). ¿Qué es la época? *Psicoanálisis, historia y subjetividad*. Entre Ríos.
- Traverso, E. (2011). *La historia como campo de batalla: Interpretar la violencia del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Yourcenar, M. (1982). *Con los ojos abiertos: Entrevistas con Matthieu Galey*. Emecé. (Trabajo original publicado en 1980).



Argumentos:
¿Cómo haremos para vivir juntos?

Helí Morales*

Violencia a cielo abierto: Feminicidio y crueldad

1. Introducción

El psicoanálisis se presenta como un discurso. Es un discurso en acto. Su fundamento es una clínica que atañe al sujeto. A sus dolores, síntomas, heridas e infinitos. Es una praxis de los quebrantos del sujeto. Pero esta dimensión clínica no agota su enunciado discursivo. Ni los alcances de sus incidencias. Desde sus laderas textuales y doctrinales, pueden realizarse análisis del campo de lo social porque ese es también su campo. Freud lo sentenció en su fundamental texto de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1971/1977): “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social” (p. 67). No hay yo sin otredad. No hay sujeto sin el Otro, como no hay singularidad sin alteridad.

Freud radicaliza la reflexión de esta dialéctica del sujeto con la otredad en sus textos llamados sociales. Allí muestra la fecundidad del psicoanálisis en el análisis de lo colectivo. También de lo político. Un punto a destacar es que, salvo *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1912-1913]/1991), esos escritos surgen después de la puesta en acto de la pulsión de muerte. La evidencia doctrinal y clínica de la pulsión de destrucción le permite hacer una deconstrucción radical de los procesos y los mecanismos que atraviesan al sujeto y las sociedades. Su texto cumbre al respecto es *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/1986). Incluida en la tradición que surge de allí, es que se presenta la siguiente reflexión y análisis sobre la dolorosa situación de los feminicidios.

2. México lindo y qué herido

Este país es un territorio hermoso. Habitado por muchas culturas, es un mosaico de lenguas regionales e historias diversas. Pero también es un espacio de violencia. A los colores de sus mercados, los moja un rojo coagulado. México es uno de los países con más feminicidios en el mundo.

Entre muchas localidades bañadas de sangre de mujeres, destaca Ciudad Juárez, Chihuahua, en el norte del país. Territorio comandado por el narcotráfico e intereses empresariales muy marcados. Es la frontera no solo entre este país y el gigante del norte, sino entre la pobreza y la opulencia. El poder y la desposesión. La vida y la muerte.

Desde 1993 se han registrado 1773 asesinatos de mujeres con tortura sexual. Ante ello, las autoridades han buscado la explicación de este fenómeno aduciendo homicidios pasionales, crímenes sexuales, violencia intrafamiliar o injerencia de bandas de narcos.

Desde muchos discursos y escenarios se han intentado desentrañar los móviles y las circunstancias de estos asesinatos. Hay, evidentemente, factores políticos, sociales y económicos. Aquí se intentará una lectura, parcial y limitada, desde el psicoanálisis, porque ninguna de las explicaciones alcanza para desentrañar lo sucedido en Juárez.

Una pregunta insiste: estos crímenes ¿son obra de “desviados”, “perversos sexuales”, “psicópatas” o asesinos seriales? Eso responden las autoridades. Eso se repite en los medios de comunicación; eso falsea lo acontecido.

Si se analiza el modus operandi de muchos de esos crímenes, se pueden señalar distintos tiempos. Primero, se realiza un secuestro que desemboca en la desaparición de una mujer. Después, se le asesina. Y, por último, se arroja su cuerpo a cielo abierto. Entre la desaparición y el hallazgo de su cadáver, puede pasar un mes o un año. Durante ese lapso de tiempo, a las mujeres se le infringen violaciones sexuales tumultuosas, mutilaciones, torturas y vejaciones de todo tipo.

A estas mujeres se les somete a brutales acciones. Primero, se les priva de la libertad. Después, de su cuerpo. Al final, de su vida. Estos tres verbos, desaparecer, violar y asesinar, transparentan un biopoder macabro. El acto de biopoder no solo atañe al control del cuerpo, sino a la capacidad de asesinar. Es una isla humana de poder ilimitado que implica la voluntad de dominar la vida y la muerte del otro a través del cuerpo. La violación es el uso y abuso del cuerpo y la existencia.

Rita Segato señala en *La escritura del cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2016), texto iluminador y agudo en sus análisis, y de donde se retoman cuestiones que aparecen en este escrito:

Uso y abuso del cuerpo del otro sin que este participe con intención o voluntad, la violación se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida de control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. (p. 38)

Es el ejercicio desgarrador de un Otro colocado como absoluto que comienza con la desaparición. La desaparición abre un tiempo a la violencia extrema. Después, comienza el segundo momento, en el que se ejerce, vía la invasión del cuerpo, una destrucción de la subjetividad. La violación es una tortura sexual. Estamos ante la evidencia de un acto de crueldad; es la imposición del goce del Otro que arrebató la libertad, secuestra la existencia, arranca el cuerpo y destruye la vida.

3. La pulsión trastocada

Freud señala que hay dos modalidades de la pulsión: la de muerte y la de vida. La pulsión de muerte, que primero colocó del lado de las pulsiones de yo, pugna por regresar a un estado anterior. La vía de este retorno

* Escuela de la Letra Psicoanalítica. Fundación Social del Psicoanálisis.

es la destrucción. La de vida, o pulsión sexual, busca fundamentalmente unión y conjunción. El punto se complica cuando la pulsión de muerte se erotiza. Freud le llama sadismo. En esta posición, la destrucción se libidiniza. En el acto sádico, el primigenio masoquismo se vuelve hacia fuera como voluntad de poder. Este arrojado, evidentemente inconsciente, ha tomado parte de la pulsión sexual y está sexualizada. Allí, la destrucción puede empujar a los caminos de la crueldad. Además, hay una dimensión de energía pulsional mortífera que no está libidinizada y se presenta como pura destrucción en una satisfacción feroz del narcisismo omnipotente. Se busca someter y destruir tomando al otro como objeto de la satisfacción del poder.

Por su parte, Lacan señala que, en esa posición, el deseo sadiano se presenta como voluntad de goce. La angustia es exigida a quien se toma de rehén. El acto sádico hace de su ejercicio concordancia con una ley tenebrosa. La violencia de ese acto consiste en intentar arrancarle justamente su condición de sujeto a aquel sobre quien se ejerce y arrinconarlo como objeto de desecho. El agente violentador se encarna como ley. En ley de la violencia que desestima y mancilla la ley social. Hay quien se coloca como agente de ese crimen de despojar a alguien de su condición humana y lo ejerce buscando un goce que no sabe que ni siquiera le pertenece. La perversión del deseo como sádico le impide ver a quien lo ejerce que ni siquiera sabe al servicio de qué goce ejecuta su acción. Pero no es al servicio del suyo. Esa es su ceguera. Lo que se busca en el acto sádico es el goce del Otro. Se sostiene sin saber el goce del Otro en el rito sangriento. Su agente se transforma en un fetiche negro del Otro. Y ese Otro puede cobrar sin que el perpetrador de la violencia sea consciente; el desvarío de la estatura de Dios. El Otro puede devenir un Ser supremo de Maldad (Lacan, 1962-1963/2007)¹. Sí, esa es la violencia que se realiza en la violación. El violento sostiene, sin saber, una teología negra. El violador se ubica realizando el goce de un dios oscuro. Con ello, ofrece en sacrificio al sujeto violentado, intentando verificar la existencia del Otro. Peor: su goce es hacerse el agente de ese dios maligno, colocándose a sí mismo en esa posición de arrancarle al sujeto su subjetividad y su cuerpo. Su acción precipita al sujeto lastimado al lugar de desecho para sacrificarlo a una ley obscena. No se trata de diagnósticos y patologías; lamentablemente, es una posición que se puede ocupar según ciertas condiciones de estructura. Subjetiva o social.

4. Este Otro

Esto abre espacios para pensar lo impensable, pero la dificultad se agudiza cuando se comprueba que estos actos de destrucción van dirigidos a mujeres, que son acciones que se repiten y que existen ciertas características que no permiten explicarlos solamente en un sujeto aislado. Se puede señalar que estos asesinatos, violaciones y desapariciones de mujeres también son la expresión de una estructura simbólica (Segato, 2016, p. 44). Esta estructura hace de Otro. Opera en los mecanismos del establecimiento del Otro como ley. Como una ley bastarda. Estamos ante una legalidad otra, al margen de la ley social que opera como sistema de destrucción e impunidad. Se trata de otro sistema social paralelo al legal. Estaríamos ante un Otro siniestro. Una estructura que opera enlazando a una cierta comunidad criminal. Este ejercicio del Otro oscuro se presenta en el ritual de la violentación. Allí se escenifica un sacrificio al Otro ejecutado a través de un placer que enlaza la muerte como condición. La destrucción como fuente de placer negro. Que convoca la angustia del sujeto violentado como signo de una delectación inenarrable. Un ejemplo. Hay testimonios de algo indescriptible. Muchos hombres violan a mujeres que tienen

en cautiverio desde hace muchos meses y se rifan al azar un momento tenebroso. Todos violan a una mujer y, antes de matarla, hay un último hombre que la viola en el momento en que la estrangulan porque cuando se muere hay una contracción violenta de la vagina. A este momento de máxima crueldad le llaman el vuelo del ángel.

Esta atrocidad delata que este ataque artero a las mujeres secuestradas forma parte de una acción de una colectividad determinada. La función de esta violencia es expresar control y poder. El cuerpo de la mujer es un agregado macabro. Es un mendrugo de carne, un ser desubjetivado que se ofrece como sacrificio para la demostración de un poder del control de la vida y la muerte. Estos asesinatos y violaciones son rituales en los que las mujeres son arrebatadas de su cuerpo como tributo fatídico de vinculación y cohesión del grupo delictivo. Secuestrar, violar y asesinar gestaría una fraternidad, un lazo fraterno entre hombres. Entre hombres y la muerte. “Quienes dominan la escena son los otros hombres y no la víctima, cuyo papel es ser consumida para satisfacer la demanda del grupo de pares” (Segato, 2016, p. 41).

El punto de horror es este: la pulsión sexual, Eros atañe a la vida. Vincula y promueve la relación con los otros. La pulsión de vida es la fuerza que hace lazo. Aquí, la pulsión de muerte hecha crueldad, contraria a su función y usurpando la de la vida, construye una ligadura social. La pulsión sexual une, la de muerte separa. Pero, aquí, la pulsión de muerte es lo que conjunta, reúne; enlaza. La muerte hace goce de gozne. El goce es la sexualización social de la muerte. No se busca principalmente la satisfacción sexual corporal, sino la sexualización del goce de muerte. Se libidiniza el goce de poder que promueve la crueldad.

5. Crueldad a cielo abierto

La muerte y la desaparición no comienzan ni terminan en Ciudad Juárez. América Latina ha sido prueba dolorosa de ello.

En los años sesenta se implantaron en Sudamérica regímenes militares apoyados por Estados Unidos a partir del llamado Plan Cóndor. En distintos países se realizó una violenta persecución de disidentes, ciudadanas democráticas, obreros, campesinos, líderes políticos, periodistas, abogadas y, también, psicoanalistas. A partir de acciones violentas, se intentó terminar con lo que los gobiernos de facto llamaron “elementos subversivos” (Calveiro, 2007). En Argentina, por ejemplo, entre 1976 y 1980 existieron 340 campos de concentración, y se calcula que hubo 30.000 “desaparecidos” políticos (p. 223). Esos campos de encierro y muerte operaban al margen de la ley. Para intentar borrar los homicidios, los milicos y sus grupos paramilitares escondían los cuerpos de las y los ciudadanos asesinados. Sin cuerpo del delito, no habría crimen que perseguir. Los enterraban o los arrojaban al mar con los pies metidos en botes de cemento para que se fueran al fondo de las aguas. Y de la historia.

1. Especialmente las clases del 16 de enero, 27 de febrero y 6 de marzo de 1963.

En México, la violencia viene de grupos del crimen organizado y facciones políticas que utilizan la muerte para silenciar. La llamada guerra contra el narcotráfico trajo destrucción y desolación en los pueblos y las ciudades. También en el campo. Hoy en México se calcula que de 1964 a la fecha ha habido 73.000 “desaparecidos” y se han encontrado 3998 fosas clandestinas llenas de cuerpos (Animal Político, 13 de julio de 2020).

Una de las características más abominables es que las desaparecidas en Ciudad Juárez, una vez asesinadas, no son escondidas, sino arrojadas como desecho al aire libre. En la violencia militar de las dictaduras sudamericanas, en los asesinatos del crimen organizado y los grupos de poder en México, se ocultaban los cuerpos. Se los hacía “desaparecer”. Sea en fosas clandestinas o arrojado al mar, como se señaló, el cuerpo del delito debía ser disimulado, tapado; encubierto. Desaparecido. Se realizaba una doble desaparición. Primero, como ciudadano; después, como cuerpo mancillado.

Aquí, los cuerpos de las mujeres violadas y mutiladas son arrojados a cielo abierto. Son restos visibles, trofeos horrorosos, pruebas infames del biopoder masculino de un microfascismo regional. Son pruebas siniestras de una soberanía terrorífica sobre el cuerpo de las mujeres. Son dramatizaciones públicas de un acto predatorio. Se asiste al espectáculo de la renovación violenta de los votos fálicos de los asesinos.

Esta violencia sin encubrimiento hace escritura. Los cuerpos de estas mujeres tienen la firma de sus ejecutores. Esa es la función de arrojarlas a los terrenos baldíos. Están las firmas de los depredadores. Pero no se sabe sus nombres. Firma borrona nombre. No solo se ignora los nombres de muchas de esas mujeres, fundamentalmente, no se sabe el nombre de los asesinos que escriben sobre esos cuerpos la ignominia de su poder. Su poder es hacer visible su poder. Los cuerpos de estas mujeres están escritos con la pólvora y la daga de un goce que se hace firma involuntaria e inteligible. El poder los hace ciegos de sus firmas. Son crímenes, contra mujeres anónimas, de asesinos sin nombre.

Estos asesinatos no pueden tener lugar sin la participación de agentes del Estado y el Gobierno. No son asesinatos anónimos, son actos de impunidad rampante. Muchos grupos de derechos humanos, periodistas, visitadoras de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), investigadoras universitarias, colectivos de mujeres y activistas feministas han denunciado la complicidad de policías, comandantes, jefes de sector, militares y hasta diputados y senadores de los partidos que hasta ahora han estado en el poder. No se sabe quién asesina, si son narcos o sicarios pagados por los poderes fácticos, pero se sabe que sin la complicidad de la policía y las autoridades, esto no podría tener lugar.

6. Ellas

Además, las mujeres a las que principalmente se ataca tienen características parecidas: morenas, mestizas, pobres, emigrantes de otros estados, trabajadoras humildes de maquiladoras y fábricas, es decir, mujeres vulnerables a quienes nadie protege. Ni la ley ni la sociedad. Y, muchas veces, a quien nadie espera. Son las mujeres sometidas por la pobreza y el colonialismo. Sí, las mismas que desde la Conquista de Mesoamérica fueron chingadas. La conquista del Nuevo Mundo no solo implicó la violencia del encuentro de ejércitos desiguales. No solo la imposición de una lengua extranjera y dioses venidos de otros idiomas y otras tierras santas y conquistadoras. Perdón, evangelizadoras. No solo se experimentó el enfrentamiento entre la ambición económica europea y el desmoronamiento de la transición cósmica y religiosa de los grupos originarios. El mestizaje es el nombre geográfico de la otra violencia silenciosa. La mayor parte de la población americana se configuró a partir de

este acto. Los indios nacidos en estas tierras y los negros traídos de África para los trabajos forzados y por el diezmo de los lugareños no solo fueron acorralados, sino que se mezclaron con los criollos y los peninsulares para configurar el nuevo rostro étnico y cultural de la América de los siglos por venir. El mestizo tiene un origen mixto. En general, de madre indígena y padre vinculado a la península europea. Mujer tinte floreciente de tierra y hombre ojos del color del mar. Un hombre ausente cuya mirada apuntaba más allá del horizonte. Ausente de presencia y de corazón. Y, por ello, también un padre violento que despreciaba lo que estos lares le ofrecían. Violento con sus mujeres y también con sus críos. Su violencia no solo fue física. También existencial. Sin amor por la mujer de piel morena que usaba para sus deseos carnales, la indiferencia era el precio que pagaban los hijos nacidos de tal “unión”. El mestizaje, en la mayoría de los casos, es el resultado de una gestación sexual más que de un acto amoroso. En este escenario surge una expresión que cala hondo en el sentir y el dolor de la cultura mexicana. Uno de los insultos más agraviantes que se pueden proferir es aquel de “chinga tu madre”. Sí, porque recuerda ese origen violento. La mujer mexicana no era amada, era chingada. La chingada es el mito viviente de la madre violada. El hijo de la chingada no es un hijo de puta. A la chingada no le pagaron, le pegaron (Morales, 2003)². No la surtieron de víveres, sino de golpes. Se la surtieron de muertes. Chinga tu madre, hijo cabrón, y comete incesto violentando a tu progenitora para recordarle la infamia de su cuerpo abierto por una ley mancillada como ella. La mujer aparece como el espacio para chingar. Para chingársela. Para madreársela; madreársela. Para violarla, para matarla. Origen maldito que muchos recrean abusando del poder físico, militar, económico o gremial.

Desde el español del siglo XVI que suspiraba por la dama de ultramar pero se chingaba a la india, hasta los criminales escondidos tras la fratría homicida, se asesina, viola y mutila a mujeres de piel morena, cabello oscuro y ojos brillantes.

Es por eso que hay miles de voces que claman porque a estos asesinatos les llamemos crímenes de Estado. Los *femicidios* son los asesinatos de mujeres por su pareja masculina o algún personaje individual que tiene algún vínculo mas o menos cercano con ella. De lo que aquí se habla es de feminicidios. No se trata solo del asesinato de un sujeto particular, el atentado es a un grupo vulnerable localizado y localizable. Se trataría de un feminicidio si este se entiende, como hace Rita Segato (2016), como

el asesinato de una mujer genérica, solo por ser mujer y por pertenecer a este tipo, de la misma forma que el genocidio es una agresión genérica y letal a todos aquellos que pertenecen al mismo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. (p. 47)

El concepto de feminicidio surge como tal en 1990 del texto *Speaking the unspeakable*, de Diana Russel y Jean Caput, pero toma vuelo histórico desde

2. Especialmente, el capítulo 12: “El padre y la historia”.

antes, ya que, en 1976, en el Primer Tribunal Internacional de Crímenes contra las Mujeres, inaugurado por Simone de Beauvoir en Bruselas, 2000 mujeres de 40 países dieron testimonio, documentaron y abrieron a cielo abierto sus dolores y sus historias.

Por todo ello es que hoy, de la pluma de Marcela Lagarde y apoyada por miles de mujeres, se avanza para que el feminicidio sea declarado ya, por la ONU y por los gobiernos de todos los países, como crimen de lesa humanidad.

7. México roto

México es un país bañado por la sangre de los feminicidios, solo superado, según el Observatorio de Igualdad de América Latina, por Honduras, El Salvador, República Dominicana, Guatemala y Argentina. Se estima que cada año son asesinadas 66.000 mujeres en el mundo. En América Latina, doce mujeres son asesinadas por día. Un informe de ONU Mujeres revela que 14 de los 25 países del mundo con las tasas más altas de femicidios y feminicidios son latinoamericanos, con un total de 2089 mujeres asesinadas en 25 países de la región en 2014.

En México, entre 2007 y 2016 fueron asesinadas 22.482 mujeres, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, es decir, en promedio, cada cuatro horas ocurrió la muerte violenta de una niña, joven o mujer adulta. Las causas fueron por mutilación, asfixia, ahogamiento, ahorcamiento, o bien degolladas, quemadas, apuñaladas o por impactos de bala (Muedano, 22 de octubre de 2017).

También se establece que, en el último año, en todo el mundo la violencia contra las mujeres ha aumentado en un 152%. Según la ONU, cada día hay un promedio de 7,3 mujeres que pierden la vida violentamente.

En 2018, la ONU (25 de noviembre de 2018) publicó, mediante ONU Mujeres: “En México, al menos 6 de cada 10 mujeres mexicanas ha enfrentado un incidente de violencia; 41.3% de las mujeres ha sido víctima de violencia sexual y, en su forma más extrema, 9 mujeres son asesinadas al día” (párr. 4; destacado propio).

En los últimos seis años se ha declarado alerta de género en los siguientes estados de la República Mexicana: Veracruz, Estado de México, Morelos, Michoacán, Chiapas, Nuevo León, Sinaloa, San Luis Potosí, Colima, Guerrero, Oaxaca, Durango, Quintana Roo, Campeche, Jalisco, Nayarit, Zacatecas, y el año de 2019, también en la Ciudad de México.

En 2019, 3142 mujeres han sido asesinadas en México durante los primeros diez meses de ese año, según el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, pero de ellas, solo 26% se investiga como femicidio o feminicidio.

Además, no hay registros que permitan dimensionar los asesinatos que se comenten, ya que las autoridades no reportan los homicidios o consignan las muertes como suicidios.

Habría mucho más que decir de lo indecible. Aquí solo se esbozaron algunos puntos que desde el psicoanálisis se pueden vislumbrar. Pero cada palabra, cada acto, cada movimiento que apunte a develar los mecanismos de violencia de género y a desentrañar y frenar el asesinato de mujeres debe ser bienvenido.

No se puede terminar este texto sin decir: ¡Ni una más! O, como dice en Argentina: ¡Ni una menos!

Resumen

México es un país hermoso. También muy peligroso. Sobre todo, para las mujeres. En 2018, la ONU publicó que 6 de cada 10 mujeres mexicanas han sufrido violencia y el 41,3% de las mujeres

ha sido víctima de violencia sexual. En su forma más extrema, 9 mujeres son asesinadas cada día. La pregunta que insiste desde el psicoanálisis es por la incidencia de la pulsión de muerte en estos asesinatos. Más radical: desentrañar, aunque más no sea parcialmente, el enigma feroz de la crueldad contra las mujeres. Contra esas mujeres. Sobre todo, las habitantes de una ciudad fronteriza. El proceso lamentablemente es el mismo: secuestro, tortura sexual y muerte. Lo siniestro es que es realizado por un grupo al que reúne la muerte. Un microfascismo de biopoder. La pulsión de vida une; la de muerte, separa. Pero, aquí, es justamente la pulsión destructiva la que hace lazo entre esos hombres.

Descriptor: *Pulsión de muerte, Crueldad. Candidato a descriptor: Feminicidio.*

Abstract

Mexico is a beautiful country. Also, very dangerous. Especially for women. In 2018, the UN published that 6 out of 10 Mexican women have suffered violence and 41.3% of women have been victims of sexual violence. In its most extreme form, 9 women are murdered every day. The question that insists from psychoanalysis is about the incidence of the death instinct in these murders. More radical: unravel, at least partially, the ferocious enigma of cruelty against women. Against those women. Above all, the inhabitants of a border town. The process is unfortunately the same: kidnapping, sexual torture and death. What is sinister is that it is carried out by a group brought together by death. A microfascism of biopower. The life drive unites, the death drive separates. But here, it is precisely the destructive impulse that makes a bond between these men.

Keywords: *Death drive, Cruelty. Candidate to keyword: Feminicide.*

Referencias

- Animal Político (13 de julio de 2020). En México hay más de 73 mil desaparecidos y más de 3 mil fosas clandestinas. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2020/07/mexico-73-mil-desaparecidos-fosas-clandestinas/>
- Calveiro, P. (2007). La experiencia concentracionaria. En C. E. Lidia y H. Crespo (comp.), *Argentina 1976: Estudios en torno al golpe de estado*. Colegio de México.
- Freud, S. (1977). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1986). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- Morales, H. (2003). *Sujeto en el laberinto*. De la Noche.
- Muedano, M. (22 de octubre de 2017). Imparable, el crimen contra las mujeres; cifras del Inegi. *Excelsior*. <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/10/22/1196308>
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (25 de noviembre de 2018). La violencia contra las mujeres no es normal ni tolerable: Garantizar los derechos humanos de las mujeres y las niñas es trabajo de todas y de todos. *ONU Mujeres México*. <https://mexico.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/articulos/2018/11/violencia-contra-las-mujeres>
- Segato, R. L. (2016). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, soberanía y crímenes de Segundo estado. En R. L. Segato, *La guerra contra las mujeres*. Traficante de Sueños.

Recibido: 28/5/2021 Aprobado: 5/9/ 2021

¿Hacia dónde vamos?

Cambio de visión - cambio de acción... ¡hacia nuevos paradigmas! ¿Cómo existir de otra manera? Nuevas “libertades” y nuevas “servidumbres”... ¡hacia nuevos sentimientos de existencia!

*Yo soy el imperio al final de la decadencia
que mira pasar a los grandes bárbaros blancos.*
Paul Verlaine

*Algunos transmiten las cosas haciéndolas intangibles
y conservándolas; otros transmiten situaciones
haciéndolas manejables y liquidándolas.*
Walter Benjamin

Introducción

Si el siglo XX, el siglo por excelencia de las atroces guerras mundiales, fue el anunciador y el organizador de exterminios de pueblos y, a través de ellos, del origen del hombre (en tanto sujeto), debemos pensar y temer que el siglo XXI no sea religioso en el sentido entendido por Spengler y Malraux, sino teológico y teleológico. Es decir que se centrará en el fin del Hombre, y no en el fin de la humanidad y de la historia: su utilización como objeto más o menos descompuesto, “tipo *puzzle*”, en diferentes funciones, diferentes comportamientos, sin tomar en cuenta el aglutinante erótico y afectivo, consciente e inconsciente, o, por lo menos, el sostenimiento de un respeto y *a fortiori* de una amistad que permita a los hombres persistir en la construcción de una comunidad fraternal. ¿Catastrofismo? En su tiempo, a Freud se lo consideraba pesimista porque, al desarrollar su concepto de pulsión de muerte, había negado (entristecido por ello) el poder de la cultura sobre la bestialidad de los instintos. Y sí, hoy la cultura universal es objeto de un asco que las masas expresan alto y claro, y que se les presenta cada vez más como una mistificación de la que hay que desprenderse para permitirse actuar según sus instintos. El “tiempo de los asesinos”, anunciado por Rimbaud (1886/2012, p. 376) y profetizado por Lautréamont, su hermano de Montevideo, es un tiempo de desarrollo del ser, hay que admitirlo, como de la humanidad. El instinto elemental de destrucción y lo “neocultural de exterminación” es lo inhumano dentro de

*Psiquiatra. Psicoanalista. Jefe del Departamento de Psiquiatría de Adolescentes y Adultos Jóvenes del Institut Mutualiste Montsouris.

lo humano, es decir, lo humano, y no se excluye que esta pulsionalidad bárbara sea necesaria para el desarrollo y para la ley de la evolución, aunque no fuera más que por la tensión que ella induce y que impulsa a vivir y a perdurar. El apocalipsis es también historia. La humanidad nunca fue, salvo en ciertas mitologías, únicamente humana, ilusión y ficción que los hechos, cada día, hacen volar en pedazos. En particular, hoy, con las consecuencias de la pandemia de Covid-19.

¡El nacionalismo y el socialismo han hecho sus “terribles experimentos”! ¿Qué terminará engendrando el triunfante neoliberalismo económico actual, que, como los demás ismos, no cree sino en los hechos, los que confunde con certezas, y que se muestra también totalitario en tanto totalizante? Que las certezas no sean las mismas al pasar de un ismo a otro y que deriven de nuevas “comprensiones” de lo humano y de nuevas actitudes al respecto no cambia nada el fondo de la cuestión: la creencia en una verdad única, primera, total y final es siempre la fuente de una catástrofe. Planteemos, contra todos los ismos, que no habrá verdad última pues nunca hubo verdad primera. El futuro próximo dirá si esta ideología sometida a la deflagración económica secundaria a la pandemia convertirá a la sociedad en Moloch devorando a los débiles.

Debemos al estalinismo el advenimiento de sociedades de autocontrol (Elias, 1939), autocensura y autolimitación. El perseguidor se ubica (se introyecta) en nuestro interior, y ya no persigue, piensa por nosotros: “Un jefe en el interior”, como decía Montaigne. Solo los disidentes rebeldes sabían (y sufrían por ello) que el padrecito de los pueblos los dirigía desde el exterior, con el apoyo de colaboradores celosos dispuestos a obedecer la mínima orden, cualquiera fuera su naturaleza o calidad, dictada por el verdadero jefe mafioso. El fantasma del poder total y del dominio absoluto del autoproclamado padre no fue, como se imaginan, más que un engaño. Al despertar de su segunda muerte, habrá dejado seres humanos demacrados, sin referencias, repitiendo los gestos mecánicos que sesenta años de estalinismo habían inscrito en su ser, porque la coherencia de una persecución institucionalizada (pero interiorizada desde mucho tiempo atrás) elude siempre la pregunta: ¿por qué fue posible todo aquello? Ninguna dictadura se sostiene ni perdura si no encuentra, en lo más profundo de la banalidad de cada quien, un candidato a la servidumbre voluntaria. ¿Toda sociedad totalitaria se nutre, en un momento u otro de su evolución, de la complicidad tácita de estas masas llamadas laboriosas? El soplo libertario que ha comenzado a recalentar los países del Este no podrá dejar de preguntarse sobre las ruinas de este asesinato de una sociedad si quiere perdurar y evitar una nueva tentación totalitaria, tranquilizadora por su coherencia.

Debemos a las sociedades occidentales las estructuras subterráneas de autoridad y de dominación que instituyen una pseudolibertad, siempre enmarcada en consentidos mojones que protegen al sujeto de exponerse a las contradicciones que residen en toda opción: ¡los dominamos, pero es por su bien! *Just do it*. El ambiente de advenimiento de un nuevo

totalitarismo económico es de temer si le creemos a Hannah Arendt (1951): “el sistema totalitario... existe cuando el hombre se transforma en superfluo”¹. Cuando el Hombre se convierte en un objeto como cualquier otro y es la función lo que prima. Es que una cierta idea del hombre, un cierto derecho imprescriptible del hombre a la existencia y a construirse un destino antes que ser solo el fruto (echado a perder o podrido) de una fatalidad trágica ha desaparecido. Como precisó a menudo Gilles Deleuze (1986), con el siglo XIX y Nietzsche, “Dios ha muerto”... lo que no significa tanto que Dios no exista como que el concepto de Dios no está... Con el siglo XX y Foucault, “el hombre ha muerto”, lo que no quiere decir que el hombre ya no exista, sino que existe de otra manera.

¿Hacia dónde vamos? En Occidente, los transhumanistas consideran muy seriamente el implante de *chips* en el cerebro para rendir mejor, la incorporación del dictador interno habrá devenido una realidad tecnológica. Hemos ingresado en una era de destrucción de la razón por parte de la razón razonante y el pensamiento calculador, y en la civilización del conformismo generalizado con normas cada vez más numerosas.

1. ¿Qué tienen en común la ciencia y la cultura?

Pocas cosas, ya que marchan por caminos paralelos y saben ambas que no pueden ni deben responder a las mismas exigencias..., sean de rendimiento, sean de creatividad..., y entonces no pueden ellas solas definir lo humano sin el riesgo de caer en el cientificismo, por un lado, o en el racionalismo humanizante, por el otro.

Pero, a pesar del desdén que muestra la primera por la segunda y (por reflejo defensivo de sumisión) la contaminación de la segunda por parte de la primera, que nunca termina de bajar la cabeza. Y en consecuencia, ya casi no sueña. Así es como ha llegado el tiempo de la ultracultura, la cultura oficial, comercial, científica, adaptada, gracias a los algoritmos, a los gustos del consumidor, premasticada y sin sorpresas. Simon Leys (2001) recordaba que la cultura, como la humanidad misma, es necesariamente una por definición..., es la famosa cultura general que trabajan la filosofía, el Hombre, y que no tiene nada que ver con los gustos y los colores de unos y de otros, que no se discutirán jamás.

La arrogancia de “nuevo rico” de la ciencia ante aquello en lo que la cultura clásica y universal ha podido contribuir al desarrollo de la humanidad es propiamente enloquecedora, en tanto no retiene las lecciones del pasado que han mostrado las derivas colectivas de una ciencia sin conciencia que transforma el mundo. Bien puede verse en esto una de las numerosas cosas reveladas por la pandemia de Covid-19: frente a la muerte que merodea y a la que no es posible engañar, y la dura realidad de la vida que aplasta, los bienes culturales no se consideran de primera necesidad en relación con las mercancías que hay que solicitar para comer. Paralelamente, fue totalmente necesario frenar, en la precipitación y “cueste lo que cueste”, las olas infecciosas y sanitarias, sin anticipar la ola psi que hoy se abate sobre la población afectada. Evidentemente, hay que considerarlo y admitirlo..., pero si no se tiene en cuenta el discurso interior de los Hombres frente a la adversidad, las controversias y la negatividad que comporta, se propicia una grave decepción. Era sabido que, en la economía neoliberal, la cuestión de la pobreza y los pobres no era central; la consigna *move forward* [“hacia adelante”] impide ocuparse de aquellos que quedan atrás, pero se

advierde que, entre los pobres, los “locos” serán los primeros olvidados. Los “locos”, es decir, aquellos que no avanzan psíquicamente, demasiado preocupados por su discurso interior (“yo es otro” e “incluso muchos otros”), aquellos que se “complacerían” en la regresión como los pobres se “complacen” en el asistencialismo.

Parece confirmarse, en este comienzo del siglo XXI, que el hombre no nace ni bueno ni malo, pero que se convierte muy pronto en lobo del hombre si no es educado y civilizado, es decir, humanizado. Parece demostrado también que las leyes naturales de la biología y de la economía, y las cifras de las constantes que conllevan suplantando a aquellas artificiales de la psicología y de la ética, y de las palabras multisignificantes que vehiculizan. Parece, por último, que cada vez más el “loco” es definitivamente etiquetado como enfermo biológico inadaptado a las leyes del mercado, y siempre con el riesgo de deslizarse a la delincuencia.

Ante este riesgo de caer en la biometría social, la educación y la cultura se oponen siempre para ofrecer al hombre una salida creativa para desprenderse de la fatalidad, obligándolo a y exigiéndole promoverse un destino. Oposición constructiva y no antinómica frente a la necesaria modelización de la complejidad. *In fine*, modelización aceptable en tanto no reduce la complejidad humana, sino que hace inteligibles ciertos aspectos, dejando que el cuerpo social pueda modificar ciertos desarrollos allí donde ningún cálculo es posible, ni siquiera admisible.

No hemos aprendido la lección de Maurice Merleau-Ponty (1960/1961):

El pensamiento “operatorio” deviene una suerte de artificialismo absoluto, como puede verse en la ideología cibernética [...] Si este género de pensamiento toma a su cargo al hombre y la historia [...], se dispone a construirlo a partir de algunos índices abstractos [...]. Dado que el hombre se convierte verdaderamente en el manipulador que piensa ser, se entra en un régimen de cultura en el que ya no hay ni verdadero ni falso en relación con el Hombre y con la Historia, en un sueño o una pesadilla del que nada sabría despertarlo. (p. 194)

La evolución de una cultura en crisis, masivamente masticada antes de ser regurgitada y predicada por una escritura mediática, enloquecida por su facilidad de estimulación frente a la irrupción de los acontecimientos (y con tendencia a tratar estadísticamente la información, antes que a decodificarla), engendra identidades negativas, locas por sus multiplicidades anonimadas, reduciendo a los sujetos y a las personas a individuos y muy pronto a números, agregando y homogeneizando a todos los singulares en un mismo plural.

1. N. del E.: En español, p. 613 de: Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1951).

2. ¿Qué tienen en común las ciencias humanas y la economía?

A escala colectiva, la lógica económica ha suplantado a la ética, los planes de guerra económica o de paz económica invitan a la sumisión e instituyen en muchos algo más que la servidumbre consentida...: la esclavitud voluntaria. La esclavitud de los pobres por parte de los ricos, aquellos que han comprendido que el dinero llama al dinero y que el dinero trabaja solo..., solo para ellos. El problema hoy es que si el becerro de oro sigue estando allí, parece menos sustancioso, y suscita aun más el apetito de predadores caníbales y hambrientos -sálvese quien pueda-, pero rico y poderoso. ¿Cuánto tiempo más durará esta era comercial con los tiempos de penuria por venir, cuando ya no es la oferta la que crea la demanda, sino la demanda la que crea la oferta?

La evolución ideológica de las “ciencias humanas”, que no soportan más ser blandas, se asienta sobre el economicismo duro de la biología, del cognitivismo y de la etología; ha comenzado su trabajo de socavamiento, negando la alteridad pasional, antes que lingüística, del Hombre en la especie animal, así como desconociendo que estas ciencias del pensamiento y de lo imaginario trabajan sobre lo informe y lo indeterminado, lo evanescente y lo efímero, lo incierto y la sorpresa, el azar, la contingencia y la resiliencia.

Y he aquí que, apoyadas en antiguos paradigmas, vienen a confundir efectivo y afectivo, ubres y senos..., ¿mamá y madre? El bebé que no está ligado solo instintivamente a su madre, pero la ama, conoce la diferencia... o la indiferencia.

Infiltrando el campo de las ciencias humanas, el economicismo y el biologismo han salido del campo de validez de las teorías que las definían y las fundaban. Y nada les impide, entonces, desarrollar la potencia del instrumento que utilizan -el cálculo- y elaborar un campo probabilista, cuando no absolutista, para los más dogmáticos de sus partidarios, “jugando” literalmente con las medianas (sic), las desviaciones típicas (re-sic) y las grillas de distribución (re-re-sic), conceptos, por lo demás, poco dominados por el hombre aún hoy. Someterse a la ley de las cifras y del biologismo más que al espíritu de las palabras (que conforman el espíritu de las leyes)... ¿No están estas a punto de caer en un abismo de materialismo y de racionalismo frente al cual la salida de emergencia de lo religioso compasivo vuelve a ser el último recurso? Visión también mágica y tranquilizadora, brillante de miles de reflejos de calidades divinas de esta solución de facilidad de lo religioso, cualquiera sea la máscara con la que pueda cubrirse.

Después de la genética, que ha decepcionado, las neurociencias triunfan, tranquilizan y consuelan -a falta de poder curar- a aquellos que allí buscan religiosamente la gracia de las certezas, menos contingentes y peligrosas que las de la historia colectiva y las de las pequeñas historias personales. Aquellas posan con tanta arrogancia como inocencia, cuando no han sostenido en psiquiatría ninguna de las promesas que sobrevienen: que solo importa la objetivación de los hechos, fuente de eficacia, y que las “opiniones”, “ideas”, “hipótesis” sobre el sujeto humano no son de su dominio, que es el del individuo. Osan pretender que cada una de sus investigaciones no es un encuadre metodológico focalizado en un punto, que depende de otros múltiples puntos no indexados y estabilizados; osan decirnos cómo emergen y qué son nuestros pensamientos, y se ponen pronto a señalar los valores morales de los puntos cerebrales, y sueñan con adecuaciones de las funciones celulares y de las funciones sociales: ¿nueva exploración lunar y demarcación de los espacios sinápticos infinitos que nos aterran de parte de los “policías del alma”!, y no de detectives salvajes, y de magos soñadores, que no renuncian al conocimiento intuitivo que no es magia, sino identificación... médium afectivo, transferencia. Cojear se ha convertido en pecar -cuestionamiento que ya Freud (1920) hiciera en su día a los creyentes que buscaban en la ciencia un catecismo-. Criticar el tropismo religioso de las neurociencias, querer laicizarlas separándolas

de sus ideologías, esos viejos demonios que desde siempre las han amenazado, es saludable.

También lo sería no sumarse el rebaño de psicoanalistas que atacan sin un argumento válido los progresos realizados en el estudio de la biología cerebral y desdeñan los beneficios terapéuticos de los medicamentos. Freud no tenía miedo, y el desdén era ajeno a su pensamiento curioso: él esperaba que hubiera biología (y religión) en los institutos de formación de psicoanalistas y deseaba el financiamiento público de los lugares de atención del sufrimiento mental.

Las neurociencias quieren liquidar la noción misma de inconsciente reduciéndolo a un preconsciente cognitivo, y no imaginan siquiera que la conciencia racional no es más que una ilusión. Esta anulación va evidentemente a la par con la del papel de lo sexual en aquellos que no pueden concebir que la conciencia reflexiva se sumerja en el Eros y que la generosidad de un corazón esté indefectiblemente ligada a la de la carne. Es que el inconsciente es el lugar en el que trabajan el ello, la sexualidad y el mensaje del otro. Esta mixtura constituye la pura subjetividad del ser. Los fantasmas inconscientes, contrariamente a lo que plantean los freudianos más ortodoxos, no buscan hacer más feliz o gozoso al hombre. Esta *mélange* pulsional de Eros y Thanatos busca, en principio, mantener al hombre en una continuidad feliz o infeliz con aquello que ha prevalecido en su nacimiento. Es su articulación con el Yo y el Superyó la que da un resultado neurótico, psicótico o límite.

Las psicologías del *aquí y ahora*, tanto cognitivas como del apego, entusiasman: ¡el sujeto ya no tiene inconsciente ni historia! Se las apañan para protegernos de nuestra inquietud por lo humano gracias a teorías, ideologías infiltradas de la moralidad o de la inmoralidad de quienes las concibieron. La *moralina* de Nietzsche, que quería ser Dionisio y no el crucificado, que quería gozar y no ser consolado para tener un destino y no estar sometido a una fatalidad trágica. Bajo el pretexto de la imparcialidad de la ciencia, aquellas nos permiten, a falta de vivir lo real, clasificarlo con ayuda de escalas que han llegado a excluir, aislándola, toda desviación (locura trágica y pasión incendiaria incluidas en tal lote, todos los momentos en los que el sujeto se desprende de sí), y a definir una normalidad vacía, tan insípida como ilusoria, en un mundo de personas sanas idénticas, un mundo en el que el referente es el hombre estadístico que crea hombres-copias. Si debemos aceptar que la ciencia cambia de referencias en su desarrollo, hay que preguntarse: ¿sigue habiendo hoy una “ciencia” humana? ¿Y cómo excluir a los individuos de las generalidades y los arquetipos que el cientificismo define? La norma ya no es filosófica y religiosa, se ha convertido, con la medicalización de la sociedad y la victimización de sus sujetos, en médica y jurídica. Técnica y pragmatismo que no impiden la expresión de “lo diabólico”. Por el contrario, ¿lo exacerban? ¿Cómo, por qué subversión de la ética médica, los psiquiatras franceses han podido aceptar sin reaccionar las clasificaciones anglosajonas de enfermedades mentales y los cuestionarios de

investigación que se multiplican y son los hermanos y hermanas (¿mayores?) de los autocuestionarios que pululan en las revistas y despachan en cinco preguntas un perfil de personalidad, un *quantum* de autoestima, un temperamento libidinal, los gustos culinarios y no sé qué más... aparte de uno mismo? No reconocen el inconsciente (el propio y el del otro) o lo someten a la rigidez de una lógica infiltrada de moral recubierta de respetabilidad social y de legalismo, suprimiendo toda la genialidad humana de la ambigüedad. Desconfiemos de las “bellas almas que son a veces comerciantes de cánones”. Mundo cognitivo puro que anuncia la inteligencia artificial y el transhumanismo, ambos singularmente carentes de lo que hace al pensamiento humano, es decir, el artificio mismo... Ya no se pueden decir la histeria o el *pathos*. Y para que este lo exprese, habrá que esperar el retorno de aquello que molesta a sus asuntos tan bien aceitados: lo afectivo, la sexualidad, la violencia. Entonces el sujeto releerá a Montaigne y a Freud para reconocerse y volverá a tener miedo de sí mismo, no tanto por su violencia potencial frente a otros, sino por su vacío, su fisura, sus fallas y el riesgo de incoherencia y de desorganización. Explorará en sí “los territorios del mal, allí donde el hombre se debate consigo mismo y con lo desconocido” (Bolaño, 2004, p. 269).

Hoy ya no interesa más el enfermo, sino la enfermedad; tampoco el sujeto, sino su comportamiento; ni el delincuente, sino su acto. Enfermedad y comportamiento sin determinantes psicosociales y cuyo devenir ya no depende de los condicionamientos sociales, sino de la mera gestión pragmática de eso que ahora se ha convenido en denominar *handicap*. He aquí una graciosa palabra neutra que no lo estigmatiza a uno, sino que lo anonimiza secamente y lo hace entrar en una vasta bolsa de maldad que responde mágicamente a todos los problemas psicosociales sin tomarlos en cuenta y, por lo tanto, sin buscar una solución. *Handicap* (*handy cap*)... hacer una colecta, asignar una ubicación para discapacitados, entrar en un protocolo unívoco de acondicionamiento. Ciertamente, los pragmáticos se lo dirán: sin esta apelación, no hay recursos asignados, y sin recursos, no hay atención al paciente. ¡Pero cuanto juicio en esta corrección! ¿Para cuándo los grandes dispositivos sociales para los deprimidos y los psicóticos, los adictos a la sensación y los esclavos de la repetición, análogos o equivalentes a los desarrollados para los no videntes e hipoacúsicos?

La libertad proviene del saber..., pero del saber científico sensible. Este está cada vez más pervertido por cuestiones económicas, y su verdad normativizada por la academia se impone a los responsables, encantados de poder administrar los problemas a gran escala, y no caso por caso. Qué importa lo que todos los clínicos comprueban cada día en su terreno y que desconocen ciertos investigadores que no han visto jamás un paciente: existe un campo de posibles devenires, no ilimitado, pero siempre sorprendente; no hay estructuras definitivas, sino dinámicas con líneas de seguimiento y líneas de fuga; el equilibrio psíquico y somático es siempre una cuestión de composiciones individuales de la relación de uno consigo mismo y de uno mismo con los otros (como la felicidad); la adaptación por amputación no es curación, sino huida en la curación; e incluso, si el *handicap* existe, depende (en cuanto a su expresión y su devenir) del momento y de la situación dados, y sobre todo de la respuesta de las personas “sanas”.

3. ¿Qué tienen en común los “enfermos mentales” y “los delincuentes”?

¿Por qué estas dos cuestiones que venimos de plantear colindan con tanta insistencia en nuestras sociedades occidentales y dan lugar a un tratamiento (muy poco) económico, (apenas) social y (absolutamente) no cultural de la “delincuencia”? Esta es objeto de categorizaciones locamente taxonómicas y responde a las leyes de seguridad para una mejor gestión de los problemas de com-

portamiento reputados como biológicamente dependientes y considerados parte integrante de una conducta marcada por una “carrera”, es decir, por un devenir que responde a una trayectoria casi definida por la biografía, agravada o atemperada por algunos factores pronósticos positivos o negativos, y a veces recuperada (para no desesperar demasiado) por la fabulosa salida *superior* prometida a algunos elegidos: la resiliencia. *Exit* que subyace a la ruptura del lazo social en la delincuencia... ¡como la rebelión, por cierto desordenada y mórbida, ante una sumisión interna y externa!

¿Por qué, entonces, esta nueva cuestión?

Porque llegará el día en el que, en el espíritu de los políticos, los profesores, los jueces o los médicos, ya no será la enfermedad la que se vivirá como amenaza, sino el enfermo..., de modo que... *allegro barbaro*.

Porque hoy muchas cosas hay que temer, desde que son víctimas de una misma estigmatización por parte de una sociedad que le encarga a la ciencia focalizar en ellos el miedo de las buenas conciencias puritanas y morales.

Y es así que solamente ciertas orientaciones, debidamente presupuestadas, construyen cadenas de causalidad que evitan atribuir la menor responsabilidad al entorno social y cultural, mientras que es un hecho probado que las primeras causas de los trastornos psiquiátricos son las condiciones socioeconómicas y culturales.

De todas formas, una vez demostrado el determinismo genético, no será menos verdadero que deberemos atender vulnerabilidades poligenéticas recesivas de penetración variable, dependientes en cuanto a su expresión de factores epigenéticos, como los factores ambientales... Al final, deberemos “gestionar” estados mentales en riesgo. A menos que, y es un riesgo no desdeñable, en un afán de prevención, cuando los científicos tengan los medios, se plantee la cuestión fundamental de eliminar (diagnóstico prenatal) a todos los “vulnerables” o de modificar la genética de los “enfermos” mentales, como se hará con los pacientes diabéticos o con los enfermos de mucoviscidosis –asimilando, ideológicamente, enfermedades orgánicas y afecciones mentales-. Es decir, reemplazar, en el marco de una fiscalidad mental, un gen defectuoso por una copia sana, de la que bien querríamos saber con anticipación cómo podrá integrarse con sus compañeros de célula; sería interesante que esta copia se hiciera mutar rápidamente para enseñarle las reglas del decoro..., en particular, el respeto por los espacios privados; a menos que el nuevo gen del que se habrán anticipado sus inconvenientes de inhospitalidad sea suficientemente fortificado (*upgradeado*) para resistir..., a riesgo de que esto le ocasione mutaciones..., entonces se habrá desplazado la problemática del reencuentro y de la distancia (*écart*) narcisista-objetal al nivel genético.

La naturaleza naturalizante y la razón razonante, los dos motores del *socius* que buscan transformar lo real imprevisible en realidad estable, han acabado por privar al Hombre de la posibilidad de *jugar* y, por lo tanto, de soñar, al punto de “delirar”, salvo entre los ganchos publici-

tarios, ordenándole no hacerle demasiado caso a su imaginación, salvo que esta tenga un viso comercial. El *sapiens-demens* del que hablaba Edgar Morin (1973) está siendo desterrado. Pues si hay una característica singular de los “delincuentes” es, justamente, que estos tienen muchos fantasmas, y no imaginación; se cuentan a sí mismos y a los otros, por necesidad, que han conocido y vivido muchas historias (forzosamente un poco crudas) a falta de haber tenido una historia..., una que sea algo coherente y continua, o a falta de que se les haya hecho vivir una muy afectuosa, historia mixta de dos siempre dolorosa y difícil de contar. Demasiadas historias, y siempre decepcionantes, impidiéndoles ser sujetos de una historia, obligándolos a ser sujetos-objetos de muchas otras historias que no son las suyas. Historias transgeneracionales no elaboradas en la familia y que ellos albergan, habitan y decoran bien o mal, en sus ciudades-guetos, donde viven todos los días y todas las noches historias extraordinarias, a veces banales, a veces surreales, las mismas de las ficciones de la tele y el cine de las que se nutren e... imitan. Ya no se sabe quién empezó..., y ya no importa, porque lo esencial es, lo he dicho antes, decorar el vacío. Todas estas historias vistas en la tele y repetidas en el hall del edificio son otros tantos testimonios fantasmales de las historias que nadie les ha contado para tranquilizarlos antes de dormir.

Nada de una versión angelical, sin embargo, ya que su rol de fantasía, que no es un imaginario, suele no ser creativo..., como no es tan fácil reconstruirse, reinventarse a sí mismo tal como uno lo sueña, en una proximidad demasiado estrecha con su propio pasado. Sus fantasmas –como a todo el mundo, pero a una escala muy distinta de intensidad– les sirven menos para imaginarse soñar otro destino que para evitar tomar conciencia de los hechos en bruto. Y es la mejor droga, 100% psíquica, para abrumarse y confundirse, más que para soñarse. Y como es una droga dura porque es insaciable, el recurso a las drogas químicas para contener la droga de la avidez de estos fantasmas es casi una necesidad.

La toma de conciencia de los hechos duros, cuando no es filtrada y tamizada por el imaginario y por un sistema extremadamente fuerte de creencias heredado de las tradiciones familiares y sociales (transformadas en sabiduría), es una toma de conciencia en seco, que deja al alma en blanco y puede volverlo a uno violento. Lo real –y no la realidad, como “no la duda, sino la certeza” (Nietzsche, 1908/2005)– es lo que puede volver loco.

¿Cuándo? Cuando se superponen [*télescopent*] lo real de su condición –decidida por la sociedad adulta– y la verdad de su espacio interior. Los delincuentes carecen singularmente de imaginación, así se enfrentan más abruptamente a lo real..., mientras un mínimo de confianza frente a los demás suele ser inexistente por antiguas y profundas razones. Ellos no se construyen una realidad aceptable, sosteniendo ciertas ilusiones, como las personas sanas o suficientemente neuróticas, mediante el sabio andamiaje de una verdad ficcional a partir de materiales brutos pero consistentes de lo real. No derrapan radicalmente como los enfermos mentales hacia una realidad delirante sustitutiva y compensadora de un real deficiente, siempre repetitivo y nunca providencial. Ellos afrontan, “bestialmente” o inocentemente –o incluso ingenuamente, como niños imprudentes–, lo paralizante de lo real, sin encontrar recursos o rescates más que en algunas drogas salvadoras y en actos de afirmación de sí *en contra* o dentro de lo negativo de la destructividad, alterando o cortando la cadena generacional, desafiándose en el fracaso, a falta de poder hacerlo (afiliarse y diferenciarse) en el éxito. No historizados, más que incapaces de devenir históricos, vienen (es para asombrarse) a alimentar las crónicas de sucesos periodísticos, reducidos, como están, a no poder atravesar más que *impasses*, y no el pasillo opuesto que bordea menos peligrosamente la vida de los otros. Y su itinerario de vida en estos *impasses* parece tan bien trazado que el naturalismo simplista de Zola (el sujeto reducido a su inscripción social, lejos del héroe de Stendhal) y el racismo de Gobineau y de Carel retornan bajo formas científicas

para explicar la fatalidad trágica que cae sobre ellos...; el hada verde, la absenta que deja su lugar la heroína, la cocaína, el crack. Pero nadie se inyecta todas esas nefastas drogas por atavismo hereditario, necesidad biológica o placer perverso constitucional, como algunos llevan a creer. Al contrario, lo que es seguro es que con ese tipo de drogas se delirará raramente más de una vez. Uno queda rápidamente “fijado” con sus ideas obsesivas. Si es que hay goce, no será más que en el primer viaje. Sus actos locos y salvajes están “fundados” en el interior. Un interior menos enfermo que vacío de una experiencia satisfactoria del mundo, un interior “delirante” en hueco [*creux*] en el infinito del blanco del ser, tan ávido de fondo y de colores. Fundado, y no justificado –o tal vez matizado–, por la respuesta que el exterior le brindará –comprensión o indiferencia–, y que resultará determinante en su devenir.

La más perniciosa de las esclavitudes que la dictadura de la razón, hoy predominante, puede introducir es la de llevar a consentir –o abstenerse de– soñar.

Frente a los delincuentes..., se recurre a los enésimos planes, aunque la opinión ya no se deja engañar, para poder ajustar las tuercas y hacer que reine el orden social.

El orden en el comportamiento, por qué no... ¡legítima defensa! ¿Pero el orden en el desengaño y el dolor? Esto no hace más que empeorar las cosas, esta regresión sin contenido ni enseñanza, ya que obliga al sujeto a probar demasiado temprano la futilidad amarga de un orden absurdo, en tanto no corrige su misterioso desorden interior.

Ya se sabe cómo termina esta dictadura de la razón y el orden: estigmatizando y eliminando a todos los monstruos. A todos aquellos que han nacido no con una aberración natural, que hoy se detecta con una ecografía (antes de que los mate el diagnóstico prenatal), sino una que muy tempranamente han heredado y no pueden controlar, y deberán esperar *en eco* a ser tratados de manera aberrante.

Las personas ordenadas no quieren saber que el horror es humano y que toda repugnancia existe en la naturaleza; se pasan la vida evitando pensar en eso y han comprendido intuitivamente que uno no está enfermo cuando no tiene tiempo de estarlo..., de engañar la corteza. Hacen la apología de la reacción, responden con un clic al recibir un mail... Sobre todo, evitan pensar, confrontarse (aunque fuera un minuto) a una página o a un silencio que su candor defiende. Pero no responder así no es negar (sino renegar) que determinados adolescentes sean nuestros hijos, es cerrar deliberadamente los ojos a esta verdad tan difícil de admitir.

Así corren ellos sin detenerse por miedo de mirar lo que tienen “detrás”, que los amenaza tanto más en la medida en que es su historia infantil, forzosamente perversa, a fuerza de inocencia curiosa, es decir, de indeterminismo abierto, y que corre el riesgo, al pedirles cuentas sobre aquello en lo que se han convertido, de no ser tierna con sus deseos civilizados.

Ese cinismo o esa bajeza moral de ideas sin sentimiento, de pensamientos sin música, que pululan en este tiempo de crisis cultural golpearán a los más débiles y a los más desfavorecidos, los enfermos mentales y los delincuentes. A cada uno de ellos le será consagrado un capítulo de este libro, que intentará expresar el pensamiento (si es que es un pensamiento) que cae sobre ellos y que corre el riesgo de terminar por determinarlos, a ellos que tanta necesidad tienen de reconocimiento y a quienes se ofrecerá, a falta de simpatía -y no empatía, oh, esa antipática palabra hoy de moda, ni compasión, palabra obsoleta-, es decir, de posible identificación o adhesión laica a un sentido común, una correspondencia en una grilla de lotería metodológica.

Lo real ya no es una creación en una sociedad con la solidaridad disgregada y con hombres descompuestos sin un armazón de personalidad, como datos en bruto. Y parece cada vez más sospechoso, a los ojos de los modernos eficaces, querer poner algo de arte en su existencia para imaginarla mejor y transformarla en verdadera-vida, y así sobre-vivir...

¿Hay todavía en el mundo un ideal potente que vuelva lo real maravilloso, fantástico para los más jóvenes? Ya no tenemos derecho, en este positivismo descabellado, a nuestra zona de ilusión, pues el mundo y los objetos del mundo han perdido su gracia (en el sentido cabal, ético, y no estético, de la palabra), y nosotros estamos desencantados.

La vida se ha vuelto una farsa, una tragedia estúpida, lo grotesco merodeando. Ya no hay fiestas, solo hay fechas y repeticiones de aniversarios y conmemoraciones vacías de sentido, ausentes como estamos de un lazo con lo irreal en lo real. El carácter irreal de la vida está atemperado por la ilusión..., fuerza movilizadora esencial.

En este automatismo que gira en el vacío, sentimos el malestar porque oímos tal vez el castañeteo metálico del mecanismo de una compulsión estéril que nosotros fabricamos y que se autogenera y se refuerza sin nosotros, y acaba por ser una fuerza autónoma. Así, la servidumbre voluntaria con esta fuerza se abate sobre nosotros y nos anestesia, a tal punto que ya no sabemos más manifestarlo: nos hemos convertido en colaboracionistas, nos rehusamos a dejarnos afectar, tocar, transformar por el otro por temor a perder, así, la identidad. Pero es necesario ir más allá, la psicología no es la economía de mercado, y es necesario prestar atención a que las reglas morales o los valores estéticos no queden triturados en los engranajes económicos de una psicología cuantitativa. Es necesario, lo antes posible, no reponer el aceite de los engranajes del sistema, sino aceptar los espacios de incertidumbre en su seno y otras ilusiones, pues nada nos protegerá de otro modo contra los sistemas de pensamiento cerrados, que ya no logran pensar, salvo “a golpe de cincel”. Es el famoso “clinamen” de Borges (1941), que recordaba que un sistema sin juego (en los dos sentidos del término) solo puede atascarse.

Mientras más nos encerremos en un sistema instituido como “verdad” (¡cualquiera sea este!), más autorizará este únicamente respuestas significativas en el interior del sistema, y tanto más estaremos dispuestos a la destructividad. La producción produce solamente lo inanimado. El sistema producirá, no creará. Para crear lo animado, hacen falta trabajo y creatividad.

El intelectualismo libertario nos ha dicho que la voluntad o el deseo no tienen dueño y que somos libres de seguirlos, sin advertirnos que hacía falta tener los medios psíquicos para asumirlos y para sobrevivir a su empuje: la pulsión no puede conducir a la civilización, salvo que esté inhibida, sublimada -Freud, una vez más-. Los lacanianos que han surfado en esta corriente no han criticado a Lacan, que decía de uno de sus pacientes que no podía hacer otra cosa que suicidarse (despectivo e idiota), y no han escuchado al riguroso Deleuze, que se interrogaba sobre el hecho de que al seguir “aparentemente” su deseo, buena parte de los toxicómanos han acabado como “suicidas a lo tonto”.

El vacío de esta libertad sin límite que da tanto miedo, cuando no es aterradora, inhibitoria y hasta abrumadora, y que se resuelve en actos de descarga ciegos, sin correspondencia interna o externa, probablemente incluso sin goce interno o externo (una violencia de pobre, de apaciguamiento inmediato, de autogestión, como el recurso a la droga, sin fin de lucro), abre el camino a la contingencia. De toda esta apertura y esta libertad irresponsable, sin significación y *a fortiori* sin interiores, surge un sentimiento de futilidad y pronto de desinterés e indiferencia. Luego, de deriva en deriva, en una opaca oscuridad blanca, el sujeto vuelve, remontando hacia atrás, a aferrarse a un resto del pasado. Percibe entonces que si fuera así, hacia adelante, sería para huir de ese pasado traumático o vacío. Entonces, el destino final de ese retorno al desorden o caos primitivo es la destructividad por ausencia de “valores”, en el sentido del “sentido común”. La libertad se convierte, para algunos que solo pueden volverla contra ellos, sin la posibilidad de distanciarse en la emoción y, *a fortiori*, en la reflexión, en libertad de destruirse; para otros, más astutos, en libertad de eludir las leyes, de desobedecerlas porque “sin pruebas no hay delito”... La actualidad, tanto en los suburbios en los que todo se paga *cash* como en los guetos de ricos en los que todo es inversión sobre el tiempo que queda por vivir, lo demuestra.

Conclusión

Pero, para saber adónde vamos, preguntémosnos cómo hemos llegado hasta aquí.

Quizás un desencanto² del mundo, una pérdida de la capacidad de ilusionarse y de reinventarse, que no considera al pensamiento y lo imaginario más que en circuitos cortos y demasiado simplistas. ¡No hay necesidad de pensamiento entre el impulso y el acto si solo hay un cable eléctrico desnudo (como un cuerpo descarnado) entre la sinapsis y el comportamiento! ¡Ojo con los espiritualistas! ¡Ya no hay alma, no hay espíritu..., no hay sentido, no hay verdad! E, incluso, si el sentido persiste en ser extraído de la coraza de los comportamientos, no lo queremos..., ya no lo queremos..., no nos ha servido de protección alguna. Mejor será incorporar esa concepción anglosajona del acto puro, del acto que no remite a ningún sentido, que excede al sujeto mismo, sin lazo con su pasado ni con sus anticipaciones futuras... El sujeto anglosajón devino y sigue siendo hoy el modelo dominante -el que vemos en la tele y en el cine- para lo mejor y para lo peor, motorizado como sus correligionarios por una ideología de la que no ignoraremos sus aspectos importantes, positivos, en particular en todos los dominios técnicos, pero de los que subrayaremos aquí sus dimensiones negativas para nosotros en términos de desarrollos culturales y en lo que concierne a las nuevas transacciones de las costumbres.

2. Ver: Castoriadis *et al.* (1990/7 de julio de 2019).

Se impone, se afirma, se asume, desdeña la crítica... Desconoce la historia, no se arraiga más que día a día en la geografía de las vastas llanuras que conquista como eterno pionero. Como Bismarck, sabe que la única cosa que no varía en la historia es la geografía... Entonces, se dispone a ocupar todo el terreno. Respondiendo como una marioneta a esta ideología, el sujeto moderno obedece a la ley del percepto..., pero sus experiencias enlatadas no resultan en ninguna reflexión conceptual, la que no podría sino retardar su progresión, y avanza y piensa *après-coup*, *a posteriori*. Tiene entonces crisis de angustia o de locura que intenta dominar mediante comportamientos ascéticos después de haber cedido a la sociedad de sobreconsumo, pero..., círculo vicioso, no puede contenerse de etiquetarlos él mismo: ataques de pánico y acumulación de estrés, como los médicos de la tele le dicen en los anuncios. Pánico, estrés, miedo... Jamás angustia en estado puro... ¡Sigamos! Pérdida de la capacidad de jugar con el miedo. Ningún espacio de reflexión, ninguna huella del pasado del tiempo..., un presente perpetuo. Conquista, absorbe, transforma todo como los ancestros lo hicieron por necesidad en Ellis Island..., no se deja transformar en nada por el pensamiento del otro, sobre todo si es desordenado, loco.

¿Entonces, el deseo, magnificado por la vieja cultura europea, ya no será lo que era? Aunque se diga y se insista en ello, haría falta una crisis cultural (de lo simbólico) o una mutación genética fuera de lo normal para abatir ese carburante del impulso vital que es el deseo. Pero tal vez ese eslabón, ese médium entre los dos motores que son el cuerpo y el espíritu, no teniendo más lugar donde posarse, ha perdido su potencialidad pasional (“cuerpo y alma”) ante la fuerza de las estructuras, y ya no pueda oírse en una economía de mercado en la que el comercio amoroso es una variable biológica confusa como las demás, o peor, el índice de una debilidad innata. Fluyendo entonces al interior del ser hasta hacerse inconsciente, el deseo nacido de la libido, totalmente ocupado en no preocuparse sino de sí mismo, no favorecería ya la irrupción del acontecimiento exterior que podría calmarlo, y solo puede impulsar al ser a la morosidad de no ser más que consigo, de no ser más que sí mismo. Yo ya no es otro ni múltiples otros..., no es más que otro. O peor, exacerbando lo más tenebroso que el sujeto tiene en sí, lo lleva a la violencia narcisista, identitaria o al sadomasoquismo. Las nuevas leyes de la cultura y de la economía que construyen nuestras sociedades narcisistas y materialistas nos obligan a asumir, primero y ante todo, la continuidad, en detrimento de la toma de riesgos, de la apuesta a aferrarse a algunas oportunidades que la vida nos brinda para expresar nuestra libertad, para vivir la ilusión movilizadora sin demasiado miedo. Solo hay una posible inflexión del destino soñando con otro destino..., salvo que se viva al margen de la sociedad.

El Hombre, “ese junco pensante que puede decir no”, única criatura que puede negarse “a ser lo que es” (Camus, 1951)... y se detiene cuando corre el riesgo de sumergirse en la barbarie hasta la locura, ¿ya no es libre de llevar una existencia afirmativa, ya no tiene el coraje? ¿Está obligado a someterse o se condena a abstenerse? ¿Tiene miedo del poder y de la autoridad, o los ha aceptado hasta introyectarlos para así evitar apropiárselos y confrontarse a las responsabilidades que toda opción impone?

¿O es que responde a los vientos de los tiempos? ¿Adhiere a estos por necesidad o por temor? ¿Su avidez sin fin es una experiencia interior que avala una verdad social? Y si esta experiencia interior es la de un vacío que jamás podrá completarse por una falta originaria que lo mantendrá siempre insaciable, entonces... esta avidez generada por ese vacío interior y en eco con el *socius* generará comportamientos predatorios que destruirán los vínculos interhumanos y, por lo tanto, el mundo. Pero ese vacío interior es menos originario que, a falta de cultura precoz, el testimonio de un desarrollo mecánico sin tutor afectivo y solidario de lo humano que hay en nosotros.

Esta avidez no releva de ninguna compulsión autodestructiva ni de ninguna hipotética pulsión de muerte que sostendría móviles arcaicos. ¿No hay intencionalidad alguna en este fenómeno económico,



mecánico! No hay significación y, menos aun, sentido..., a lo sumo, un mecanismo. Banalidad de la humanidad como rebaño que, a falta de ejercer lo que la diferencia del animal, advierte, aunque algo tarde, que ha perdido su vida perdiéndose el encuentro con la vida de otros. No hay vida sin el otro. No hay tranquilidad..., salvo la de la muerte en el retiro y el aislamiento.

Entonces, a todos aquellos cuyo rechazo activo de las injustas leyes comunes constituye un acto de afirmación de sí frente al riesgo de pasivización de la obediencia ciega, ¿debería decretárselos disidentes o locos?

¿Todos aquellos que no tienen los medios psíquicos de aceptar para sí esta servidumbre voluntaria, garante de una adaptación social, se harán, a fuerza de resistencia, más locos y más violentos?

¿Todos aquellos que amputen, a fuerza de colaboración, la aspiración a la libertad, elemento esencial de la condición psíquica de todo ser humano, implosionarán?

Pues el poder técnico de los hombres les permitirá casi, mecánicamente, exterminarse mutuamente hasta que quede el último. Ese subhumano en el que se ejerce la inhumanidad del hombre -¡no su animalidad!- demanda una “ración” de muerte cada día. La muerte misma se convierte, más que en un daño colateral o un componente que es necesario tomar en cuenta, en una producción, una productividad.

Tenemos una relación con la muerte, pero no la tenemos con la nada. Sin embargo, es una cosa que existe... y contra la que hay que unirse para crear. La nada no es la noche que nos ha precedido o aquella que nos seguirá... La nada es lo inhumano en la vida y la muerte en la vida. Es la lección de Freud: es necesario poder pensar contra lo inhumano y la muerte para vivir bien.

Todo artículo que no implica un verdadero compromiso personal es evidentemente una impostura, en la que el autor oculta (a cubierto por la sacrosanta objetividad “científica”) sus verdaderos intereses e intenciones. Por lo tanto, con frecuencia, sus teorizaciones no son más que sutiles defensas de sus propias neurosis... infantiles, de cultura y de clase. Una impostura duplicada en complicidad si su texto se conforma a la moda del momento y al deseo supuesto de sus lectores, ambas cosas sabiamente dictadas por los algoritmos en boga (apego seguro, resiliencia...), o no hace más que seguir dócilmente el discurso político ambiente..., siempre del lado del mercado de los poderosos, dejando creer que es para garantizar mejor la estabilidad de las instituciones. Dicho de otra manera..., los Hombres del norte, ricos y prósperos, que nos inventan un nuevo futuro no deben olvidar buscar también al sur de ellos mismos.

Este artículo, espero, habrá sabido evitar recetas publicitarias y no se cuidará (si es que de alguna manera eso fuera posible) de ser político. Siempre sabiendo que el discurso político está dirigido por esencia hacia lo colectivo, mientras que el del psiquiatra atiende a cada individuo, y que el segundo no puede, cuando se expresa en el *ágora*, conformarse con ser una correa de transmisión del primero. Debe, por el contrario, discutirlo sin cesar, reafirmando que toda modelización humana es falsa y que no hay medicina más que para lo particular; tanto es así que cada quien tiene una visión singular del mundo y vive en una realidad subjetiva, y no en un real universal, y que, en última instancia, eficacia no es eficiencia.

Resumen

¿Cómo hemos llegado aquí, y, sobre todo, adónde vamos? Estos tiempos presentes recuerdan decididamente tiempos que creíamos superados, y el retorno de los hombres-máquinas dictando sus leyes tecnológicas y digitales a hombres serviles a las facilidades algorítmicas. Hombres sin cualidades, esclavos de la cantidad, que contrapesan su pasividad consentida con una brutalidad activa hasta la crueldad, a falta de estar de acuerdo con su conciencia. Una conciencia vaciada

de su dimensión reflexiva y colmada por la incorporación de una ley maquinal que los absuelve. Su falta profunda es haber tolerado una repugnancia tal de la cultura y que con su disolución haya desaparecido el contraveneno esencial de la bajeza de los instintos.

Descriptor: *Tecnología, Cultura, Instinto. Candidato a descriptor: Finalidad del hombre.*

Abstract

How did we get here and, above all, where are we going? These present times are decidedly reminiscent of times we thought we had overcome, and the return of machine-men dictating their technological and digital laws to men servile to algorithmic facilities. Men without qualities, who counterbalance their consented passivity with an active brutality to the point of cruelty, failing to agree with their conscience. A conscience emptied of its reflective dimension and filled by the incorporation of a machine law that absolves them. Their deep fault is to have tolerated such a repugnance of culture and that with its dissolution the essential antidote to the baseness of instincts has disappeared.

Keywords: *Technology, Culture, Instinct. Candidate to keyword: Man's purpose.*

Referencias

- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. Schocken Books.
- Bolaño, R. (2004). *Entre paréntesis*. Anagrama.
- Borges, J. L. (1941). El jardín de los senderos que se bifurcan. En J. L. Borges, *El jardín de los senderos que se bifurcan*. Sur.
- Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard.
- Castoriadis, C., Rosanvallon, P., Nordon, D., Colombo, E., Bureau, L., Iliopoulos, N., Pallis, C., Barbier, R., Raynaud, P., Jahanbegloo, R., Furth, H., Gagnon, G., Curtis, D. A. y Descombes, V. [kaloskaisophos] (7 de julio de 2019). *Cerisy-1990-Castoriadis-04-Rosanvallon*. *Vimeo*. <https://vimeo.com/channels/agorainternational/346072244> (Trabajo original publicado en 1990).
- Deleuze, G. (1986). Cours du 04/03/1986. En G. Deleuze, *Sur Foucault: Le pouvoir*. <https://www.webdeleuze.com/textes/277>
- Elias, N. (1939). *Über den Prozeß der Zivilisation*. Verlag Haus zum Falken.
- Freud, S. (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Leys, S. (2001). *Protée et autres essais*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1961). L'œil et l'esprit. *Les Temps Modernes*, 184-185. (Trabajo original publicado en 1960).
- Morin, E. (1973). *Le paradigme perdu: La nature humaine*. Seuil.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo*. Edimat. (Trabajo original publicado en 1908).
- Rimbaud, A. (2012). Illuminations. En A. Rimbaud, *Œuvres complètes*. Flammarion. (Trabajo original publicado en 1886).

Traducción del francés: Gastón Sironi
Recibido 19/07/21 Aprobado 02/09/21

El perdón y sus límites en una época de desbordes: A propósito de un caso clínico

Voy a comenzar por compartir algunas reflexiones que me despierta la provocativa convocatoria para este número de *Calibán*: ¿Cómo haremos para vivir juntos? Es un interrogante que podemos inscribir en un escenario macro, pero también micro: aquel en el que corresponde ubicar, como veremos, esa ceremonia de reconciliación particular que es el perdón. Me voy a servir, a continuación, de un material clínico publicado recientemente por la psicoanalista argentina Eva Giberti para ubicar algunas cuestiones en debate respecto al perdón y, en particular, las resonancias clínicas que de ellas se desprenden para nosotros, analistas.

Grandes laboratorios, desbordes y discurso capitalista

Contrariando la expectativa esperanzada que -en los albores de la pandemia- transmitían algunos de los textos de la recopilación *Sopa de Wuhan* (Agamben *et al.*, 2020; en particular, el de Slavoj Žižek), el panorama que nos brinda el tiempo transcurrido no autoriza una mirada optimista. Es que estos largos *meses pandémicos* se obstinan en reescribir (con mayúsculas, para que sus relieves resulten más nítidos) las desigualdades y asperezas propias del lazo social contemporáneo.

La convocatoria de *Calibán* recoge una preocupación compartida ante este incremento, en el contexto de la pandemia, de muchos de los rasgos inquietantes de nuestra época. La violencia policial y parapolicial con que se ha intentado disciplinar explosiones sociales de repudio a políticas elitistas y abusivas, así como la intolerancia exacerbada ante minorías étnicas y poblaciones vulnerables han sido moneda frecuente en nuestros países, al norte y al sur del Río Bravo.

En este verdadero reverso del *Jardín de las delicias* que dibuja la escena contemporánea, el comportamiento de los grandes laboratorios ocupa sin dudas un lugar protagónico. Es que la angustia colectiva ante la expansión del virus ha desnudado la contraposición entre el Bien Común y la lógica del máximo beneficio que guía a las grandes corporaciones. De nada han servido, al respecto, los llamamientos y exhortaciones de diversas personalidades: primó el derecho a la propiedad privada de las patentes por sobre los reclamos a favor de una legislación renovada, que permitiera que las vacunas fueran objeto de una distribución equitativa y, en última instancia, razonable e inclusiva a escala planetaria.

A contramano de una ilusión humanista siempre agazapada en nuestro interior, este escenario de injusticia redoblada se empecina en proyectar su rostro “humano, demasiado humano” -

para citar a Nietzsche-. Un rostro que corrobora lo que tantos discursos piadosos y edificantes intentan desmentir: que el hombre sigue perfeccionando ese rol de “lobo del hombre” que le adjudicara Hobbes. Es la misma perspectiva que sostiene la observación que treinta años de práctica analítica le permitieron formalizar a Freud (1930/1979): la fuente principal de malestar que afecta a los hombres proviene de la relación misma con los otros hombres.

Pero volvamos a la pregunta que formulan los editores de *Calibán*. Para intentar una respuesta, me voy a apoyar en una afirmación freudiana: “el psicoanálisis *farà da sè*” (“lo hará por sí mismo”; Freud, 1911/1997, p. 337). Freud la esgrimía para rechazar el sostén en una racionalidad ajena (la filosofía, las ciencias) y subrayar, en cambio, la conveniencia de recurrir a conceptos propios para formalizar los hallazgos de nuestra práctica.

¿Cómo haremos, entonces, para vivir juntos? Con autonomía respecto de nuestras buenas o malas intenciones, y con el rigor propio de los determinismos de estructura..., diríamos que el discurso capitalista, tal como lo formalizó Lacan (1972/1978), “*farà da sè*” (p. 11). Ocurre que tanto la ausencia en su escritura de un límite al goce (contrariamente al discurso del Amo, que sanciona una separación entre $\$$ y a , el discurso capitalista promueve la conjunción de ambos términos del fantasma), como la circularidad ininterrumpida que le es propia (Lacan lo considera, por ello, el “más astuto” de los discursos)... le otorgan una condición autosustentable que determina que -en su dominio- “todo ande sobre cojinetes, no puede andar mejor” (p. 14). Es lo que permite a la producción capitalista “hacer durar su duro deseo”² (Lacan, 1970/1993, p. 55), esto es, perpetuarse. El empuje, entonces, cada vez más desregulado al goce, alimentado por la oferta renovada e incesante de objetos de consumo -lo que Lacan evocaba también como “el ascenso al cenit social” (p. 19) del objeto a -, hará por sí mismo la proeza de permitirnos “vivir juntos”, a despecho de este marco de inequidades exacerbadas.

¿O acaso no lograron ya, después de la Segunda Guerra Mundial, un “milagro” equivalente, al reciclar para la vida en común a las corporaciones (entre ellas, los laboratorios Bayer, pero también Kodak, Krupp, Volkswagen y tantas otras) que sostuvieron la maquinaria industrial del régimen nazi y que incluso se beneficiaron con la mano de obra esclava provista por prisioneros de guerra? Pfizer, Johnson &

1. Freud parafraseó, en realidad, al revolucionario italiano G. Mazzini (aun cuando hay quienes atribuyen el enunciado original al rey Carlos Alberto de Saboya). Formulada en el contexto de la guerra que principados italianos libraban contra Austria (1848-1849), la consigna “*L' Italia farà da sè*” apuntaba a rechazar la “ayuda” interesada que ofrecía Francia, que aspiraba -a cambio de su “apoyo”- a anexar territorios pertenecientes a la corona de Saboya.

2. Lacan evoca aquí un verso de P. Eluard: “el duro deseo de durar”. Pido disculpas al lector no familiarizado por lo condensado de mis referencias a estos desarrollos de Lacan. Junto con la bibliografía que cito en el texto, la clase 17, del 4 de abril de 1990, del seminario El Banquete de los analistas, de J.-A. Miller (2000), puede brindar una buena guía de acceso a esta temática.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Johnson, AstraZeneca y un puñado de grandes firmas privadas³ no tendrán, seguramente, dificultades para seguir conviviendo con nosotros..., pese a su comportamiento voraz en estos tiempos oscuros.

El perdón y los “laboratorios íntimos”

Ajustemos ahora el lente de nuestro *zoom* para obtener una mayor definición. Podremos entonces posar nuestra mirada, ya no en la gran industria farmacéutica, sino en los laboratorios íntimos en que se verifican las leyes que rigen la “microfísica del poder” (Foucault, 1977/1979): esto es, en los vínculos familiares y en los lazos amorosos.

En este ámbito más reducido (en el que operan los así llamados ceremoniales de reconciliación, de los que –como veremos– el perdón es parte) se verifica una tendencia similar a la que registramos en el plano macro. Es así como los reportes de ONG y oficinas gubernamentales de nuestros países dan cuenta de una multiplicación, durante la pandemia, del número de femicidios, así como de diferentes episodios de violencia, acoso y maltrato.

Son situaciones que convocan, en los particulares involucrados, todo el abanico de respuestas posibles de rencor y de odio frente al perpetrador. Sabemos que estos emergentes pasionales cuentan con distintas vías de tramitación. Cada una de ellas abre a inscripciones diferentes en la memoria individual, que habilitan construcciones de futuros también disímiles. Es por eso que cobra importancia el abordaje de la disposición siempre presente al sometimiento, a la venganza y al resentimiento, así como el análisis de la viabilidad, la eficacia y los límites del perdón: ese “recién llegado” (ver más adelante) entre los ceremoniales de reconciliación.

Precisar sus tiempos lógicos y sus dinámicas particulares es objeto –en los últimos años– de una atención renovada en el campo de la filosofía, del derecho y de las ciencias políticas. Con cierta morosidad, los analistas nos estamos sumando a un debate del que tenemos mucho que aprender, así como perspectivas propias que aportar. Es que algunas de nuestras categorías (deseo inconsciente, goce, represión, juicio de condenación⁴) pueden ayudar a resolver *impasses* con los que tropiezan estudiosos de otras disciplinas.

Para la observación analítica, tanto en la decisión de perdonar como su rehusamiento (al que aludimos con lo imperdonable) están sostenidas posiciones subjetivas singulares: a ellas reconducimos los ricos estudios que otras disciplinas abordan en un plano descriptivo. Tomemos un ejemplo. Se acepta que el perdón supone la voluntad de relanzar un vínculo dañado por el agravio perpetrado por un Otro. La infidelidad en una pareja constituye un ejemplo paradigmático: pero puede tratarse de la ruptura unilateral de los códigos que sostienen una relación interpersonal. Se acepta, también, que –a diferencia de la mera disculpa– el perdón requiere una doble renuncia por parte de la víctima: a la venganza, pero también al rencor contra el perpetrador.

La reflexión ética ha subrayado el carácter necesariamente “genuino” de esta doble renuncia, sin atinar a precisar los parámetros que pueden hacerla viable. Es aquí donde la aproximación analítica permite discriminar las condiciones subjetivas que hacen posible una renuncia “genui-

na”, respecto de aquellas que promueven una renuncia voluntarista o aun hipócrita. Es que amplía el horizonte de la escucha más allá de los límites de la voluntad, pero también de la buena o mala fe consciente del sujeto, donde se detiene la ética tradicional.

Al hacer audibles sus fundamentos inconscientes, torna comprensible –por ejemplo– el calvario (en rigor, el escenario de goce vengativo) en que se convierten continuidades vinculares asentadas en reproches interminables, que brotan de un perdón *frágil*, o pseudoperdón, que llamaremos neurótico. Esto es, sostenido en la represión de un odio subsistente y amenazado, entonces, por los embates de su tercer tiempo: el retorno de lo reprimido. La “renuncia” a la hostilidad, en este marco, tiene entonces un carácter precario: queda expuesta a retornos del goce vengativo, anudado a retoños del sadismo edípico.

Dejo planteada –tan solo– en este punto, la conveniencia de avanzar en una formalización más rigurosa de la noción de juicio de condenación (*Verurteilung*), que designa en la reflexión freudiana –precisamente– un *más allá* de –“un desenlace mejor que” (Freud, 1910 [1909]/1999, p. 24)– la represión. Constituye un operador teórico que puede contribuir a esclarecer las condiciones metapsicológicas que hacen posible un perdón genuino (Cabral, 2020).

El perdón y lo imperdonable: Un caso clínico⁵

Vamos a internarnos ahora en un caso clínico publicado recientemente por Eva Giberti (13 de agosto de 2020), una reconocida psicoanalista argentina⁶. Tiene el mérito de llamar la atención, a partir de una historia breve y bien planteada, sobre lo que la autora evoca como el “inmenso, universal problema de la culpa y el perdón” (párr. 3), una afirmación que propone ya un punto para la reflexión. La “universalidad” de la problemática de la culpa (como la del deseo) es clara para los analistas, pero... ¿ocurre lo mismo con el perdón?

La moderna psicología experimental tiende a responder afirmativamente esta pregunta. Es lo que sostiene el libro *Más allá de la venganza: La evolución del instinto del perdón [Beyond revenge: The evolution of the forgiveness instinct]*, de Marcel McCullough (2008), director del Laboratorio de Psicología Experimental de la Universidad de Miami). Elevado (¿o rebajado?) a la condición de instinto..., el perdón cobra entonces un alcance universal, inescindible de la condición humana.

3. Al momento de escribir estas líneas, se divulgó un estudio de la Fundación ProPublica, que revela que las veinticinco personas más ricas de Estados Unidos pagan proporcionalmente menos impuestos que el asalariado medio del país: una tendencia que precede a (pero que se incrementó con) la pandemia. En este grupo selecto, figuran Jeff Bezos (fundador de Amazon), Elon Musk (Tesla y SpaceX) y el inversor y financista Warren Buffett. ProPublica es una agencia de información sin fines de lucro, radicada en Manhattan y dedicada al periodismo de investigación: desde su fundación, en 2008, varios de sus integrantes han recibido el Premio Pulitzer, entre otras distinciones (Kingdon y Davison, 9 de junio de 2021).

4. Prefiero la traducción de Ballesteros (“juicio de condenación”) a la de Etcheverry (“juicio adverso”) porque me parece que evoca más fielmente lo enérgico del “acto psíquico” descripto por Freud.

5. Mis comentarios a este caso clínico formaron parte de mi presentación en el reciente Symposium de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas (23 y 24 de abril de 2021), al que asistí como invitado. La ponencia fue publicada en la revista *Trópicos*, de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas (Cabral, 2021).

6. Eva Giberti es una psicoanalista de larga y rica trayectoria que, junto con su incesante tarea clínica y docente, ha desarrollado una labor pionera de difusión del psicoanálisis, acompañada de una participación activa en defensa de los derechos humanos y en movimientos feministas, así como en la lucha por el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo y el matrimonio igualitario. La revista *Nómadas*, de la Universidad Central de Colombia, recorre en una cálida semblanza los hitos más significativos de su carrera (Giberti *et al.*, 2006). Sin que mediara una relación personal previa, semanas antes del Symposium de la SPC le acerqué mi ponencia: se mostró muy reconocida y agradecida por el hecho de que su texto sirviera de base para relanzar el debate sobre estas cuestiones.



La psicología positiva (Jewell, 7 de agosto de 2014) transita esta misma vía y promueve también el perdón como la opción universal para renunciar a la venganza y “dar vuelta la hoja” ante daños y abusos diversos. Sorprende que algunos psicoanalistas abrevan en esta perspectiva y reivindiquen el perdón como el recurso *necesario y obligado* para elaborar un daño y superar resentimientos neuróticos. En estos planteos, no acceder al perdón supone un desacuerdo patológico con el deber-ser: ya sea el programado por el instinto o el prescripto por el mandato moral.

La respuesta de Freud a la pregunta del periodista estadounidense G. S. Viereck (1928 [1927]/1995) marca una diferencia radical.

Siempre tengo la impresión [había observado Viereck] de que el psicoanálisis induce en todos aquellos que lo practican el espíritu de la caridad cristiana. No hay nada en la vida humana que el psicoanálisis no pueda hacernos comprender. [...] [Y remató su comentario con una frase de la escritora católica Mme. de Staël:] Comprender todo es perdonar todo.

Al contrario [respondió tajantemente Freud] [...] comprender todo *no es perdonarlo todo*. El psicoanálisis nos enseña no solo lo que podemos soportar sino también lo que debemos evitar. [...] La *tolerancia del mal* no es de ningún modo un corolario del conocimiento. (p. 73; itálicas propias)

Esta tesis que sostiene la “universalidad” del perdón ha sido fuertemente cuestionada en el mundo académico. De sus debates surge que el perdón se inscribe en la serie de las llamadas “prácticas de reconciliación”. Esto es, los dispositivos simbólicos, históricamente condicionados, con que cada cultura cuenta para dirimir conflictos -atravesados por una significación de daño- entre particulares.

El libro de D. Konstan *Antes del perdón [Before forgiveness]*(2010) es categórico al demostrar la ausencia del concepto de perdón en las culturas griega y romana, así como en rastrear los anacronismos en que incurren las versiones habituales del Viejo y Nuevo Testamento al traducir como *perdón* términos griegos que en realidad evocan un campo semántico muy diferente.

Konstan aporta también testimonios de un conjunto de investigadores que coinciden en señalar la emergencia del concepto moderno del perdón (despojado de sus adherencias religiosas de origen) en los sermones del obispo J. Butler, a comienzos del siglo XVIII. Es por eso que podemos considerar al perdón, tal cual lo entendemos en nuestros días, como un “recién llegado” entre el conjunto de los ceremoniales de reconciliación.

Pero vayamos al relato de Giberti (13 de agosto de 2020). La analista recibe la consulta de una mujer madura, cuya hija de veintidós años está por casarse. De niña la joven fue abusada sexualmente por el padre, que

debió cumplir por ello una condena de varios años. La madre fue la denunciante, y el testimonio de la hija (ya púber) refrendando ante el juzgado la presentación materna fue crucial en el proceso.

Hete aquí que, cumplida su condena, el padre recupera la libertad. Contacta a la hija y esta acepta reiniciar el trato con él, pese a la indignación de la madre. Se trata del primer roce entre ambas, que hasta ese momento han sido muy “compañeras, se contaban todo” (párr. 2). Pero lo que en realidad precipita la consulta de la madre es el inminente casamiento de la joven.

Ocurre que la familia del novio, muy creyente, planea una ceremonia religiosa clásica. Quieren a la novia ingresando al altar de la mano de su padre, seguida por la madrina, esto es, la madre, otrora denunciante del violador. El novio y su familia ignoran la historia previa, hasta ahora ocultada por la joven. Esta le ruega a la madre que no se oponga a la planificación: al fin y al cabo, ella -la víctima- había perdonado a su padre. ¿Por qué entonces no podía hacerlo su madre también?

“¿Hay hechos imperdonables?” (párr. 6). Eva retoma y hace suya esta pregunta de la madre, y nos instala de un plumazo en el núcleo vivo de otro de los debates actuales sobre el perdón. Para el filósofo estadounidense C. Griswold (2007), se trata de una “virtud moral”. No perdonar supone, entonces, una moralidad precaria. En la misma dirección se inscribe la tesis de J. Kristeva (1987/1997): “el perdón es la tercera vía, la única salida, entre el sometimiento y el homicidio vengativo” (p. 128).

Pero si respondemos afirmativamente la pregunta de marras, y en línea con la orientación freudiana admitimos la existencia de hechos imperdonables..., el perdón ya no sería la “única salida”. Perdería el prestigio de representar la opción ética excluyente, frente al desfallecimiento moral implicado tanto en el sometimiento como en el rencor vengativo. Y recuperaría su espesor ético ese límite a la reconciliación que puede levantar lo imperdonable...

Podemos vislumbrar el alcance ético de la decisión de no perdonar en el testimonio de una mujer sudafricana. En una de las audiencias de la Comisión de Verdad y Reconciliación, durante el juicio al miembro de la policía política que había dado muerte bajo tortura a su marido, concluyó su alegato así: “Un tribunal o un gobierno no pueden perdonar. Sólo yo podría hacerlo. Y no estoy aun preparada para perdonar” (Cabral, 2020, p. 25). Reparemos, de paso, en el rigor con que el testimonio diferencia -intuitivamente- los dos escenarios en juego: el macro (las decisiones y disposiciones de un gobierno) y el micro (el laboratorio íntimo, subjetivo, en que cada particular elabora los emergentes de rencor anudados al daño experimentado).

Giberti (13 de agosto de 2020) nos transmite el impacto que le produce la pregunta de la madre, que la fuerza a encontrar respuestas. Estas se multiplican, en el curso de la entrevista,

en un giroscopio demencial, proponiendo argumentos semejantes y equivalentes para avalar una u otra elección. (párr. 1)

¿Era injusto no perdonar? ¿Y si en, los avatares de los años, el padre se hubiese arrepentido y buscara genuinamente el perdón de su hija? ¿Qué experiencias tenemos con violadores que han cumplido su condena? Sabemos que, en libertad, vuelven a violar... ¿Deberíamos dar por válida la supuesta redención del personaje? O sea, creer en un violador que [...] había reaparecido en el justo momento en que podía incorporarse a la vida de la hija. (párr. 4)

Los juristas han intentado responder la misma pregunta que atribula a Giberti..., como podría ocurrir con cualquiera de nosotros, colocado en la misma situación. Orientado por los desarrollos de H. Arendt (1958/2016) en torno a los daños que, por su magnitud, no son pasibles de resarcimiento, el discurso jurídico ha avanzado en la tipificación de aquellos que considera imperdonables y, por lo tanto, imprescriptibles. La lógica propia de este discurso requiere de la objetivación: los rasgos que definen estos daños deben ser válidos “para-todos”. Esto es, para-toda víctima que los hubiera padecido.

La aproximación psicoanalítica, en cambio, no trabaja con “hechos” objetivos: apunta, en cambio, a alojar la significación particular que “el hecho” adquirió para el sujeto. Y verifica una y otra vez que el sentido y la magnitud del daño experimentado constituyen dimensiones exquisitamente subjetivas, dependientes del momento y de la escenografía edípica singulares en que se inscribió el evento para el sujeto, así como de las resignificaciones de las que pudo ser objeto, en función de experiencias ulteriores -entre ellas, la analítica- (Cabral, 2020). Podríamos decir, evocando a Ferenczi (1928/1981): el “hecho” se inscribe en la escala definida por la “ecuación personal” de cada quien.

Seguramente por eso -volviendo a nuestro caso- la ecuación personal *no sea la misma* para ambas protagonistas. La subjetivación y la cuantificación del daño han de haber sido seguramente diferentes. La madre -atravesada por el clivaje subjetivo que la hace también mujer- puede haberse sentido, además, *engañada* por su pareja. El padre no fue para ella solo el abusador de su hija, sino también el hombre que le fue infiel con otra. Y la hija, junto con el odio contra el padre abusador, ha de haber sentido también culpa: por haberlo traicionado al denunciarlo en *complicidad* con su madre y, en un plano más profundo, por las resonancias de goce convocadas por el abuso.

En la misma línea, la indignación actual de la madre no ha de reconocer solamente raíces “éticas”. Son aquellas en las que parece detenerse Giberti, que nos comenta que la madre estaba “horrorizada por la situación de mentira” (párr. 4) promovida por su hija. Podemos suponer que su indignación ha de corresponder también al registro de traición, ahora por parte de una hija con la que hasta el momento ha funcionado en bloque. Una hija que -como bien advierte la analista- racionaliza como perdón su posición culposa frente al padre, al que fantasea haber destruido en alianza edípica con su madre.

“Esta madre consultante, ¿debería aceptar vestirse como madrina para esa boda? Semejante dilema no puede quedar en manos de la modista” (párr. 6-7), nos dice con ironía Giberti. *Tampoco en las del analista*, pensamos por nuestra parte. Es que este está relevado de entregar una respuesta (se trataría de “su” respuesta) a los dilemas éticos de su analizante.

No por ello le espera un camino menos arduo..., pero para él más apasionante. Consiste en brindar el marco adecuado para acompañar a quien lo consulta a verificar el “escrutinio” de su propio deseo. Es una

bonita expresión de Lacan (1960/1988): el deseo del sujeto es un punto de llegada, al que se arriba habiendo practicado un relevamiento “sin proscipciones” (sin las proscipciones que instala la represión: estamos extremando la metáfora de Lacan) de sus inclinaciones, conscientes y, sobre todo, inconscientes (p. 358). Se trata de establecer si las mociones libidinales, que apuntan a relanzar el vínculo pese al daño sufrido, se sobreponen genuinamente al odio reprimido contra el perpetrador.

Solo entonces se podrá apuntar a un perdón genuino. Y resulta claro que a nuestra joven protagonista le resta mucho por transitar para arribar a ese punto. Es por eso que Giberti habla de “lo que ella denominaba perdón” (párr. 3). En nuestros términos, se trata de un perdón neurótico, asentado en la represión.

Queda abierta, para la joven, la opción de discriminar el lugar del genitor y el lugar del padre. Es una distinción que le permitiría habilitar de pleno derecho a otros sujetos con la función pater-na para recibir de ellos el don simbólico que ilusiona -aun- obtener del genitor en la ceremonia nupcial. Es que, en la escenografía fantaseada, se trata justamente de que un padre pueda -por fin- entregarla a otro hombre..., en lugar de retenerla como objeto de goce, como hiciera su genitor mediante el abuso perpetrado.

Y queda abierta, para la madre, la opción de procesar sus deseos vengativos de mujer engañada, que perpetúan el resentimiento contra su expareja. Es lo que le permitiría -tal vez- acotar los límites de lo que *ahora* vive como imperdonable: límites que para un analista son siempre el punto de llegada de un trabajo elaborativo. Transitarlo y lograr que el daño revista como “cosa juzgada” suele apaciguar al sujeto: permite un “dar vuelta la hoja” más efectivo que el que se obtiene con el recurso voluntarista a las buenas intenciones.

Resumen

Lejos de haberse atemperado, los desbordes y manifestaciones de violencia y exclusión que ya le habían valido a nuestra época la denominación de “Era de la indignación” (Haidt, 2018) parecen haberse exacerbado en tiempos de pandemia, tanto en los escenarios macro de nuestras comunidades como en los laboratorios íntimos (familias, vínculos amorosos) en que rigen las leyes propias de la “microfísica del poder” (Foucault, 1977/1979). Es por eso, seguramente, que las diferentes prácticas de reconciliación estén cada vez más solicitadas, en el ámbito público (amnistías, políticas de reparación) como en el privado (perdón). Es por eso, también, que estudiosos de distintas disciplinas profundizan en estos años el debate en torno a sus condiciones de posibilidad y sus límites. Los analistas nos estamos sumando, morosamente, a estos intercambios, de los que tenemos mucho que aprender, pero también perspectivas propias para aportar. El análisis de un caso clínico publicado por la psicoanalista argentina Eva Giberti permite situar algunas de las problemáticas éticas y clínicas que estas situaciones nos plantean.

Descriptor: *Represión, Juicio de condenación, Perdón.* **Candidatos a descriptor:** *Posición del analista, Imperdonable.*

Abstract

Far from being tempered, the overflows and manifestations of violence and exclusion that had already earned for our time the name of “Era of indignation” (Haidt) seem to have been exacerbated in times of pandemic, both in the macro scenarios of our communities, as well as in the intimate laboratories (families, love ties) in which the laws of the “microphysics of power” (Foucault) govern. That is why, surely, the different reconciliation practices are increasingly in demand, in the public sphere (amnesties, reparation policies) and in the private sphere (forgiveness). It is also for this reason that scholars from different disciplines have deepened the debate around their conditions of possibility and their

limits in recent years. Analysts are slowly joining these exchanges, from which we have much to learn but also our own perspectives to contribute. The analysis of a clinical case published by the Argentine psychoanalyst Eva Giberti allows us to locate some of the ethical and clinical problems that these situations pose to us.

Keywords: *Repression, Judgment of condemnation, Forgiveness.*
Candidates to keywords: *Analyst position, Unforgivable.*

Referencias

- Agamben, G., Žižek, S., Nancy, J. L., Berardi, F., López Petit, S., Butler, J., Badiou, A., Harvey, D., Han, B.-C., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yañez González, G., Manrique, P. y Preciado, P. B. (2020). *Sopa de Wuhan*. ASPO.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1958).
- Cabral, A. C. (2019). Lacan y el grupo analítico: Usos y destinos del goce de la exclusión. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 129, 98-111. (Trabajo original publicado en 2018).
- Cabral, A. C. (2020). *El perdón y sus límites*. Teseo.
- Cabral, A. C. (2021). El perdón y sus límites: A propósito de un caso clínico. *Trópicos*, 26(2), 59-68.
- Ferenczi, S. (1981). Elasticidad de la técnica analítica. En S. Ferenczi, *Obras completas* (vol. 4). Espasa Calpe. (Trabajo original publicado en 1928).
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. La piqueta. (Trabajo original publicado en 1977).
- Freud, S. (1979). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (1997). Carta a Jung del 30 de noviembre de 1911. En N. Caparrós (ed.), *Correspondencia de Sigmund Freud: Expansión: La internacional psicoanalítica* (vol. 3). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1911).
- Freud, S. (1999). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 1-52). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1910 [1909]).
- Giberti, E. (13 de agosto de 2020). La culpa y ¿ el perdón? *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/284744-la-culpa-y-el-perdon>
- Giberti, E., Escardó, V., Invernizzi, H., Maffia, D. y Maldavsky, D. (2006). Eva Giberti: Trayectoria institucional, científica y cívica. *Nómadas*, 25, 222-237.
- Griswold, C. (2007). *Forgiveness: A philosophical exploration*. Cambridge University.
- Haidt, J. (2018). La era de la indignación. *Letras Libres*, 197, 12-18.
- Hobbes, T. (1990). *Leviatan*. Universitat de Valencia. (Trabajo original publicado en 1651).
- Jewell, L. (7 de agosto de 2014). El perdón o la venganza: ¿Cuál es la respuesta? *Positive Psychological News*. <https://es.positivepsychologynews.com/news/louisa-jewell/201408072829>
- Kingdon, C. y Davison, L. (9 de junio de 2021). Elon Musk, Jeff Bezos y otros multimillonarios pagan pocos o ningún impuesto. *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/millonarios/2021/06/09/elon-musk-jeff-bezos-y-otros-multimillonarios-pagan-pocos-o-ningun-impuesto/>
- Konstan, D. (2010). *Before forgiveness: The origins of a moral idea*. Cambridge University.
- Kristeva, J. (1997). *Sol negro: Depresión y melancolía*. Monte Ávila. (Trabajo original publicado en 1987).
- Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: Hanna Arendt*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1999).
- Lacan, J. (1978). Conferencia de Lacan en Milán. *Lacan in Italia*. La Salamandra. (Trabajo original publicado en 1972).
- Lacan, J. (1988). Clase del 22 de junio de 1960. En J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1960).
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis: Radiofonía & televisión*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1970).
- McCullough, M. (2008). *Beyond revenge: The evolution of the forgiveness instinct*. Jossey-Bass.
- Miller, J.-A. (2000). *El banquete de los analistas*. Paidós.
- Viereck, G. S. (1995). Reportaje a Freud (B. Castillo, trad.). *Conjetural*, 31, 69-79. (Trabajo original publicado en 1928 [1927]). <https://www.conjetural.com.ar/revistas/31.pdf>

Recibido: 15/07/2021 Aprobado: 12/8/2021

Notas sobre el fin del mundo

*Después de aquel diluvio quiero ver la paloma,
y nada más que la paloma salvada una vez más.*

Ingeborg Bachmann

1. El sueño de un “nuevo comienzo”

Pertenece al sentido común la idea de que las obras de ficción científica revelan más sobre el momento en que fueron hechas que sobre el futuro que buscan retratar.

Pasados algunos años o décadas, aquel futuro tan verosímil en la época tiene por hábito volverse caricaturesco y estereotipado. El futuro de 2021, tal como fue retratado en 1970 o en 1950, es una bella imagen de las estéticas y las mentalidades que circulaban en esas respectivas décadas. No podría ser de otra manera; al fin y al cabo, es solo con la lectura del presente inmediato que el vidente hace sus previsiones; el mañana cambia todo el tiempo. Las obras de ficción científica son, por lo tanto, alegorías o devaneos sobre el presente, como formaciones oníricas que emergen de los residuos diurnos dejados por la cultura y por las coyunturas sociopolíticas. Por medio de su realidad fantástica, es posible tener acceso a las ranuras de la vida cotidiana, no siempre visibles a simple vista, en las que se incluye el modo en el que nos relacionamos individual y colectivamente.

Dentro del vasto género de ficción científica, las obras que incluyen viajes espaciales suelen gozar de gran popularidad, sobre todo en la industria cultural cinematográfica. Aun para el espectador medio es fácil reconocer en esas narrativas ciertas repeticiones en la trama. Antes que constatar una falta de creatividad artística, tales repeticiones revelan algo sobre el propio género. Son una especie de *sueño recurrente* con elementos que instauran *topos* ficcionales propios: perderse o estar a la deriva en el vasto espacio sideral, peligros por incidentes naturales como lluvias de meteoros o desechos espaciales, el espíritu aventurero concomitante al ansia de volver a la tierra, etc.

En algunas de las películas realizadas en la última década parece haber una notable reincidencia de uno de esos viejos argumentos narrativos en particular, el de la catástrofe ambiental. En esa versión futurista del diluvio universal, la Tierra se ha vuelto un lugar inhabitable y la humanidad debe partir en busca de un *nuevo comienzo*. Deteriorada por la acción de la propia raza humana y frente a la inminente amenaza de extinción, se lanza al espacio en busca de nuevos territorios para su repoblación. Entre las obras recientes que incluyen en su trama algún nuevo comienzo tras un desastre, podemos destacar: *Gravedad* (Cuarón, 2013), *Interstellar* (Nolan, 2014), *Misión rescate* (Scott, 2015) y *Ad Astra* (Gray, 2019), entre otras.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

También pertenece a esa oleada el largometraje dirigido por George Clooney, *Cielo de medianoche*, lanzado simbólicamente el día 23 de diciembre de 2020, casi en vísperas de Navidad. Impulsado por una buena dirección de arte y efectos especiales, el filme se convirtió en el más visto simultáneamente en 77 países, por medio de la plataforma de *streaming* que lo produjo¹. Sería una exageración considerarlo una gran obra cinematográfica, incluso en comparación a sus congéneres. No obstante, el largo de Clooney consigue recuperar fórmulas antiguas en una trama que evoca plásticamente algunas de las pesadillas contemporáneas. Repleto de largos silencios y ambientes desérticos, el filme parece haber sido hecho a medida para el momento de su lanzamiento, la pandemia de SARS-Cov-2 y la experiencia de cuarentena derivada de ella.

Después de que un accidente ha contaminado el aire y tornado inviable la existencia en el planeta Tierra, toda la población es evacuada a una colonia espacial en el recién descubierto planeta K-23. El científico Augustine decide permanecer en la estación meteorológica, aislado en el Círculo Polar Ártico, intentando establecer contacto con los tripulantes de una nave espacial que está en camino de regreso a la Tierra. El objetivo de Augustine es avisarles de la tragedia ocurrida e interrumpir los planes de retorno, haciéndolos alterar la ruta nuevamente hacia K-23, acompañando el destino de la nueva colonización. La trama se divide, así, en dos núcleos narrativos paralelos que se tocan en la escena final; el primero, con Augustine en el Círculo Polar, y el segundo, con la tripulación de la nave espacial Aether.

Aunque sea una adaptación del libro *Good morning, midnight* publicado en 2016 por Lily Brooks-Dalton, el largometraje suena como emblemático del vivir pandémico. La soledad, la búsqueda del contacto a distancia y la interminable espera dan la tónica del clima emocional; y por si fuera poco, claro, las temáticas del riesgo de contagio a través del aire, el confinamiento y la finitud. En una época en la que los viajes de turismo espacial comienzan a volverse realidad, la coincidencia con cuestiones suscitadas por la actual pandemia instala una sensación de *Unheimlich*, cobrando contornos menos fantasiosos de lo que quizá nos gustaría.

2. La supervivencia

El historiador Christopher Lasch (1981/1986) sostiene que el modelo implícito en las discusiones sobre la formación de colonias espaciales no se distancia mucho del modelo de ocupación y de colonización de las Américas y de África, el “nuevo mundo” para el europeo del siglo XV. Los territorios “vírgenes” (inhabitados, según la sensibilidad eurocéntrica de los colonizadores) son oportunidades de nuevos mercados, de crecimiento y de supervivencia a un medio viciado y ya agotado en sus recursos:

1. Información tomada de Pipoca Moderna (31 de diciembre de 2020).

Es la fascinación de nuevas fronteras, espirituales o geográficas, lo que fundamenta la apelación de este tipo de pensamiento. La preservación es impopular porque rechaza la psicología de la frontera y el sueño de expansión ilimitada. El supervivencialismo, por otro lado, revive el viejo sueño del imperio, la esperanza de una civilización en declive que puede volver a vigorizarse a través de la conquista, de la expansión y de la severa disciplina de un medio ambiente primitivo. (p. 76)

La imagen del viaje espacial y la búsqueda de nuevos territorios de ocupación, por lo tanto, suelen servir como antídoto al sentimiento de agotamiento y opresión ante un estado de cosas ya insostenible. ¿Será esa una parte del cataclismo que las recientes ficciones científicas nos hacen resonar anacrónicamente? Los acontecimientos recientes en la política internacional, el ascenso de la extrema derecha y la porosidad de las mentes al falseamiento insidioso de la realidad (también llamado posverdad) parecen indicar que un cierto ideal civilizatorio se encamina a su fin. Se ha roto el pacto y ha hecho eclosionar una miríada de catástrofes fragmentadas por el *corpus* social. Es posible, claramente, argumentar que el establecimiento de ese pacto fue siempre más ficticio que efectivo. Sería dudoso afirmar que el racismo, la intolerancia sexual o religiosa, u otros males sociales se han exacerbado en los últimos tiempos; más seguro sería apuntar que han quedado más expuestos y más explícitos en sus manifestaciones. Del mismo modo que, fuera de los bolsones de riqueza, en las periferias del mundo y en las periferias de las grandes ciudades, la guerra y la barbarie nunca dejaron de ser la norma vigente. Son más bien la armonía pacífica comunitaria y los ideales de estabilidad los que se figuran como verdaderas ficciones –como esclarecía ya el freudiano *malestar en la cultura*–, ficciones convenientes al libre flujo económico y productivo del mercado global.

Lasch señalaba en la década de 1980 el crecimiento de aquello que denominó “mentalidad de supervivencia”. De ella emergen visiones apocalípticas y un sentimiento difuso de desastre inminente, sea por vías climáticas, biológicas o políticas (debe tenerse en cuenta el contexto de Guerra Fría y amenaza nuclear del que provienen sus reflexiones). Según el historiador, aun sin percibirlo o sin nutrir necesariamente una preocupación consciente sobre alguna amenaza específica, pasamos a desarrollar en nuestra vida cotidiana comportamientos y estrategias defensivas que corresponden a los de sobrevivientes en una catástrofe:

- Contracción de tiempo y espacio en un presente inmediato.
- Una forma de autopercepción que toma a uno mismo como objeto.
- El mimetismo protector (creación de un personaje de sí mismo).
- Identidad infinitamente adaptable e intercambiable.
- Ausencia de afecto en las relaciones interpersonales.

Estas serían algunas de las cicatrices del desastre, expresadas en el comportamiento individual o grupal, en la lógica empresarial o emprendedora que permea las relaciones o incluso en la proliferación de las guías de autoayuda y sus variantes actuales en las prácticas de *coaching* y meditaciones *mindset*. Esto compone en su conjunto una cultura de supervivencia, en la que los lazos amorosos y de amistad se mantienen solo en la medida en que puedan ser rápidamente dispensados o sustituidos en una situación de peligro, o en caso de que perjudiquen la productividad necesaria para mantenerse “vivos”.

3. El vaciamiento psíquico

Las observaciones de Lasch sobre una mentalidad que comenzaba a despuntar en la década de 1980 convergen de forma curiosa con la descripción caracterológica de ciertos pacientes realiza-

da por diferentes analistas alrededor del mismo período. El “antianalizando” de Joyce McDougall o el “normótico” de Christopher Bollas, por ejemplo, trazan un funcionamiento psíquico que, si no idéntico, es bastante próximo al psicodiagnóstico social realizado por el historiador.

Partiendo de una descripción vívida de la transferencia con tales analizandos, McDougall (1978/1983) reconoce que

ningún afecto transferencial es expresado; los recuerdos de infancia, que no dejan de surgir, parecen petrificados, divorciados del momento presente, desprovistos de afecto. Además, este analizando prefiere abiertamente hablar de acontecimientos actuales. Nos trae invariablemente un diario de a bordo de su vida cotidiana. La coloración afectiva, con todo, no es matizada, ni con angustia ni con depresión. (p. 83)

Lo que demarca la transferencia operatoria de tales analizandos –reflejo de un vaciamiento del mundo objetual interno y externo– es la ausencia de la dimensión pulsional en el vínculo con el analista. El analizando comparece asiduamente a las sesiones y aparenta hacer algún uso del encuentro y del método psicoanalítico, pero suena excesivamente adaptativo y mecánico en su modo de relacionarse. McDougall atribuye a tales sujetos el epíteto de “analizandos-robot”, autómatas aparentemente correctos y funcionales, pero desprovistos de cualquier rasgo visible de subjetividad. Para la autora, esa sería un caparazón o cobertura impermeable, creada para sobrevivir a angustias cuyo origen se remonta a la primera infancia, período del nacimiento de la “identidad subjetiva del ser” (p. 90). El “robot”, insensible al propio dolor, se convierte en guardián de la vida psíquica, si bien a costa de una muerte interior, una momificación de los objetos internos y externos, en la medida en que “el Otro es recusado, como si la muerte emanara de él” (p. 91).

En un diálogo próximo al artículo de McDougall, Bollas (1987/2015) también hace uso de la imagen del robot como representación para el tipo de personalidad “normótica” que pretendía describir. Su semejanza con el “antianalizando” de McDougall es evidente y declarada, aunque apunte a diferentes vías de comprensión metapsicológica y etiológica. El “hombre-robot”, representación de un proceso de deshumanización derivado de la pérdida de contacto consigo y con los otros, también encontró un lugar destacado en la cultura de masas de la época. Solo para mantenernos en el ámbito cinematográfico, tenemos, entre las películas icónicas de la década de 1980, *Blade runner* (Scott, 1982), *Terminator* (Cameron, 1984), *Robocop* (Verhoeven, 1987) y muchas otras en las que la hibridez entre el humano y la máquina los vuelve indisolubles. O bien el robot pasa a tener sentimientos y se confunde con el ser humano, o bien es el ser humano el que se robotiza, volviéndose un haz de circuitos eléctricos funcional y preprogramable.

Para Bolas (1987/2015) existiría en todos nosotros una especie de “pulsión a la normalidad”, caracterizada por el entorpecimiento de la subjetividad y una concepción de sí mismo como objeto en medio de un mundo de objetos. Reclutado en exceso, ese funcionamiento *normótico* común resulta en un proceso de desimbolización de los contenidos psíquicos, pasando a configurarse como *enfermedad normótica*: una “aversión a acoger el elemento subjetivo en la vida, sea que exista dentro de sí, sea que exista en el otro” (p. 169). Tal como el rechazo a la alteridad señalado por McDougall, Bolas sugiere que el *normótico*, al no percibirse como sujeto, tampoco percibe al otro de esta forma. Utiliza con desenvoltura las etiquetas sociales y los signos de la cultura; se trata con frecuencia de un analizando inteligente, productivo y cortés, pero desprovisto de cualquier vida psíquica imaginativa que pueda considerarse significativa. No solo el vivir creativo se encuentra ausente, sino la propia subjetividad y su densidad emocional. Por medio de un vaciamiento de sí, se opera una fuga hacia la sanidad, reiterando la máxima winnicottiana de que “somos realmente pobres si somos meramente sanos”.

4. Del Yo-robot al Yo-smartphone

Tanto el *normótico* de Bolas como el *antianalizando* de McDougall son perturbaciones que pertenecen al espectro de una normalidad “patológica”. Digamos, una enfermedad por exceso de normalidad adaptativa, muy distante del conflicto neurótico y de la represión de la sexualidad. Otras descripciones clínicas con fenomenología semejante se realizaron en décadas anteriores, de las que se destacan en particular la personalidad “como si”, propuesta por Helene Deutsch², y la noción de “falso *self*”, concebida por D. W. Winnicott³. No cabría en estas notas diferenciar las descripciones de McDougall y Bolas de las realizadas anteriormente por Deutsch y Winnicott, pero una mirada detenida sobre cada una de ellas revela posicionamientos irreconciliables desde el punto de vista teórico y clínico; sus divergencias conceptuales superan en mucho las aparentes afinidades.

De todos modos, Deutsch (1934/1942) consideraba que las personalidades “como si” eran relativamente raras. Aun cuando la discusión sobre sintomatología fuese en sí relevante como reflexión psicoanalítica, un analista tendría pocas oportunidades de encontrarse con tal analizando en su consultorio. Tal vez Deutsch no habría hecho esta misma afirmación en la década de 1980, y es menos probable aun que la hiciese en tiempos actuales, cuando los múltiples matices de un existir inauténtico parecen diseminados en todas partes, en proliferación pandémica.

Se habla con frecuencia sobre los impactos en la subjetividad contemporánea –así como sobre la creación de nuevas subjetividades– promovidos por las redes sociales y por todo el aparato tecnológico que las sustenta. Nuestra relación con *smartphones*, *tablets*, relojes inteligentes y toda suerte de aparatos portátiles amplifica la representación previa del Yo-máquina. Más que prótesis o meras extensiones del individuo, estos dispositivos son incorporados e instauran en el vivir humano nuevas temporalidades y espacialidades, propias del funcionamiento de las máquinas. En su libro *24/7: El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Jonathan Crary (2014) defiende el sueño y el soñar como las últimas fronteras de resistencia en la interacción entre el ser humano y la máquina. Respecto de los efectos de los dispositivos electrónicos y los medios digitales sobre la

subjetividad, el autor señala: “Todo lo que antes era vagamente considerado ‘personal’ se reconfigura de manera de facilitar la invención de sí mismo a partir de un aglomerado de identidades que existen solo como efectos de dispositivos tecnológicos temporarios” (p. 67).

Como un reverso de la disposición reflexiva proveniente de los estados subjetivos, el proceso de mecanización de la subjetividad promueve un *self* identificado con objetos: las más de las veces, un objeto de consumo para el gran mercado interpersonal. Siguiendo la lógica productiva, también la obsolescencia programada incide sobre ese *self* objetificado, debiendo mantenerse constantemente renovado. En la corrida por *likes* y *matches*, es imprescindible adherir al discurso de la moda y retransmitirlo tanto cuanto sea posible. Las imágenes, los temas del perfil y las palabras de orden tienen, no obstante, corto plazo, y deben ser prontamente sustituidas por otras; poco importa si son contradictorias o no respecto de las anteriores. “Se bloquea” y “se desbloquea” con la misma rapidez de un objeto de consumo (sea este una marca, un establecimiento, un servicio o una figura pública), en un proceso que parece seguir una moral esfinteriana⁴, en una modalidad segura y suelta, ayudando a impulsar el flujo acelerado de nuevas mercaderías y, finalmente, del propio sujeto como mercadería.

En la medida en que, para muchas personas, casi toda relación interpersonal durante la pandemia de SARS-Cov-2 pasó a ser mediada predominantemente por aplicaciones y redes sociales, la situación anteriormente descrita parece haberse acelerado aun más en un camino sin retorno. El secuestro del discurso en torno al virus y las restricciones impuestas por la cuarentena trajeron, además de eventuales angustias claustrofóbicas o persecutorias, una atrofia de la vida subjetiva. Como si pensar y sentir pasaran a adquirir la misma bidimensionalidad de la pantalla del celular y de la computadora por donde nos comunicamos con el mundo externo en este período. Este es el relato de muchos analizando, que revelan cómo el empobrecimiento representacional deja en su rastro un vacío afectivo crónico, puntuado por momentos de apatía o de una ansiedad difusa. Aquí, el guión de Yo-máquina se torna indicativo menos de separación y ligazón que de una elisión de ambos.

5. ¿Un nuevo comienzo?

Todavía es pronto para evaluar las consecuencias dejadas por la devastación del modo de vivir anterior a la pandemia. Podemos suponer, no obstante, que se volverá uno de los acontecimientos de inflexión en la historia del siglo XXI. No solo una ruptura en la continuidad de patrones ya conocidos de circulación y convivencia, sino una sacudida repre-

2. La personalidad “como si” es presentada por Deutsch por primera vez en una conferencia de 1934 y publicada en el célebre trabajo de 1942, *Some forms of emotional disturbance and their relationship to schizophrenia*. El tema fue retomado por la autora en 1966 con el trabajo *Clinical and theoretical aspects of “as if” characters*.

3. Winnicott se dedicó expresamente al estudio del “falso *self*” recién a partir de la década de 1960, aunque el concepto ya se encontraba claramente delineado en 1949, por ejemplo, en *La mente y su relación con el psiquesoma* y otros artículos de posguerra.

4. Expresión acuñada por Ferenczi y recuperada por Melanie Klein en *Estadios tempranos del conflicto edípico* (1928/1996), junto con su formulación de un superyó arcaico severo, vinculado a los impulsos sádico-anales y sádico-orales de la primera infancia.

sentacional inédita para la humanidad. Tanto por la dimensión global que asumió cuanto por la velocidad casi simultánea del contagio en todos los lugares, en una metáfora computacional se operó con ella un verdadero *bug* del milenio.

Es comprensible, por lo tanto, la atracción popular ante narrativas míticas de nuevos comienzos, como la del filme *Cielo de medianoche* (Clooney, 2020), que captan una verdad emocional de su tiempo y permiten la inscripción mnemónica de lo traumático. Visualmente, el filme opone al estrechamiento físico de las paredes del cuarto las imágenes del vasto espacio sideral, en su grandeza adimensional. Con un juego de inversión, proyecta el sondeo de un universo interno desértico y desprovisto de vida humana, un ambiente inhóspito, repleto de amenazas catastróficas. En ese sentido, la preocupación por el futuro de la humanidad es en gran medida correlativa a la preocupación por el futuro de nuestra propia humanidad, nuestra capacidad de sentirnos humanos. En otros términos, la preocupación por una especie humana es, a fin de cuentas, una preocupación por la supervivencia psíquica.

Pero, como ya se dijo, las narrativas de fin del mundo también suelen ofrecernos sueños de un nuevo comienzo. A semejanza del *new beginning*, cuya necesidad apremiante Michel Balint reconocía operando vía regresión en análisis, tampoco el colapso ambiental viene desprovisto de un impulso vital por descubrir y ocupar⁵ nuevos territorios. ¿Servirá la colonización de un nuevo planeta como imagen metafórica para el anhelo del nacimiento de nuevas formas de relacionarnos con el mundo alrededor? ¿Para recuperar cierta disponibilidad emocional en las relaciones cotidianas y una participación política en su sentido amplio?

Así como todos los otros, el cotidiano de la clínica psicoanalítica también fue bastante afectado por la migración hacia la atención a distancia. Incluso quienes no realizaron esa migración sufrieron sus efectos, directa o indirectamente. En el momento actual, en el que la vacunación en masa se insinúa a pasos lentos en el horizonte global, la vuelta al trabajo presencial comienza a ponerse en práctica por muchos psicoanalistas, al menos parcialmente. La idea de abandonar definitivamente la colonia temporaria de lo *online* para recuperar la antigua casa perdida como si nada hubiese ocurrido en el medio puede ser, como mínimo, seductora. Pero, apartándose de una solución melancólica, es probable que constatemos que el viejo consultorio haya sido permanentemente alterado. La opinión de Antonino Ferro (2021) sobre los cambios operados en el *setting* analítico durante la pandemia carga algo de perentorio:

Me parece que la llegada del modo remoto cambió completamente nuestra mirada en relación con el análisis y que lo que dejó de hacerse en estos últimos cien años, cuando tuvimos un psicoanálisis muy parecido a él mismo, muy anquilosado, terminó aconteciendo gracias a esta tempestad que se abatió sobre nuestra manera de trabajar. (p. 168)

Mariano Horenstein (2020) da otro paso en esa dirección, sugiriendo que el único modo de garantizar la pertinencia del psicoanálisis a los nuevos tiempos sería volverlo anfibio, es decir, capaz de respirar bajo y sobre el agua de la tempestad. Con esa imagen que evoca nuevamente las fantasías de diluvio, Horenstein sostiene que lo analógico y lo digital en la situación clínica no necesariamente se oponen, y pueden incluso complementarse o potenciarse mutuamente. Para el autor, hasta en el trabajo con un mismo analizando se abre el espacio para esa alternancia, donde “el modo remoto y el presencial se suceden sin solución de continuidad, como si fuesen escritos en una cinta de Moebius” (p. 30).

Independientemente de en qué vaya a convertirse, el duelo por la práctica clínica prepandemia podrá no ser fácilmente elaborable por los psicoanalistas, reticentes como somos a los cambios, como señala Ferro. Hasta muy poco tiempo atrás, se discutía si un trabajo realizado cara a cara debería de hecho llamarse análisis, o si dar el número de celular al analizando comprometería la neutralidad analítica. Hoy, tales cuestiones suenan anticuadas, han perdido lugar frente a otras más punzantes que desafían el método y el mantenimiento del encuadre. El futuro traerá otras nuevas cuestiones, en un movimiento que depura aquello que consideramos innegociable para favorecer el crecimiento psíquico. La dimensión ritual del encuentro analítico es parte integrante de él, un artificio que le confiere la previsibilidad y la confiabilidad necesarias para que las irrupciones transferenciales encuentren su espacio y su tiempo procesual. No obstante, ese ritual analítico es, paradójicamente, maleable y pasible de establecerse de maneras distintas, tanto como lo permita el grado de libertad interna del analista para experimentar ajustes necesarios con cada analizando.

En el prefacio al libro de Masud Khan, un analista reconocido tanto por la agudeza clínica como por actitudes y declaraciones cuestionables, André Green (1984), señala, de forma sutil, la condición de un doble riesgo permanente que involucra el trabajo en análisis: “No existe analista que no se sienta doblemente amenazado por la esclerosis del conservadurismo y por la agitación que lo impele a sobrepasar los límites necesarios al despliegue del proceso psicoanalítico” (p. 16). En otras palabras, los peligros de perder la función y el lugar analíticos por arriesgarse en “desvíos” son, quién sabe, equivalentes al de perderlos por un culto a la inmovilidad. Tampoco nosotros, psicoanalistas, somos inmunes a la mentalidad de supervivencia descrita por Lasch (1981/1986), rondando furtivamente el reencuentro con nuestros divanes y butacas.

En *Cielo de medianoche*, el mundo al cual la tripulación de la nave espacial Aether anhela volver no existe más. No hay regreso posible. De aquel quedan apenas recuerdos de escenas cotidianas grabadas en videos biográficos para que cada tripulante alimente su nostalgia durante el largo viaje. Augustine mismo, a semejanza del planeta Tierra, debilitado por una enfermedad en etapa terminal, intenta conectarse con la nave espacial en la que se encuentra Sully, cosmonauta embarazada de una niña; en su vientre una nueva vida que crecerá en un nuevo lugar. ¿Será ese el mensaje final de Augustine y el motivo que lo hace permanecer en el mundo antiguo, el de comunicarles a sus hijos e hijas, nietos y nietas, sus descendientes, que ya no hay adónde volver? ¿Les quedará a ellos transmitir, por lo tanto, que la saeta de la historia tiene solo una dirección? En su mirada distante, el hombre de barba larga y cana parece, de hecho, decirnos silenciosamente “sigan hacia adelante, allá donde la vida continúa...”.

5. En el sentido del *Besetzung* freudiano, también traducido como “catexia” o “inversión”.

Resumen

El presente trabajo reúne breves comentarios acerca de los desafíos abiertos por la actual pandemia de SARS-Cov-2 para la clínica psicoanalítica. Por medio de narrativas de ficción científica que abordan catástrofes y nuevos comienzos, busca articular la concepción de “mentalidad de supervivencia” (Lasch, 1981/1986) con dilemas ligados a la subjetividad contemporánea desde un punto de vista cultural e individual. En sus reflexiones, la interacción entre ser humano y máquina se asume como mediadora en los relacionamientos interpersonales e intrapsíquicos. Este proceso en curso y sus consecuencias alcanzan la práctica clínica psicoanalítica con mayor énfasis a partir de la atención remota realizada durante la cuarentena.

Candidatos a descriptores: *Ficción científica, Supervivencia psíquica, Pandemia.*

Abstract

This paper brings together brief comments about the challenges opened by the current SARS-Cov-2 pandemic for the psychoanalytic clinic. Through science fiction narratives that address catastrophes and new beginnings, it seeks to articulate the concept of “survival mentality” (Lasch, 1981/1986) with dilemmas linked to contemporary subjectivity from a cultural and individual point of view. In its consideration, the interaction between human being and machine is assumed as a mediator in interpersonal and intrapsychic relationships. This ongoing process and its consequences reach the psychoanalytic clinical practice with greater emphasis on the remote care provided during quarantine.

Candidates to keywords: *Science Fiction, Psychic Survival, Pandemic.*

Referencias

- Bachmann, I. (2020). *O tempo adiado e outros poemas*. Todavía.
- Bollas, C. (2015). A doença normótica. En C. Bollas, *A sombra do objeto*. Escuta. (Trabajo original publicado en 1987).
- Brooks-Dalton, L. (2016). *Good morning, midnight*. Random House.
- Cameron, J. (director) (1984). *Terminator* [producción cinematográfica]. Cinema '84, Euro Film Funding, Hemdale y Pacific Western Productions.
- Clooney, G. (director) (2020). *Cielo de medianoche* [producción cinematográfica]. Anonymous Content, Netflix, Smokehouse Pictures, Syndicate Entertainment y Truenorth Productions.
- Crary, J. (2014). *24/7: Capitalismo tardío e os fins do sono*. Cosac Naify.
- Cuarón, A. (director) (2013). *Gravedad* [producción cinematográfica]. Warner Bros., Esperanto Filmoj y Heyday Films.
- Deutsche, H. (1942). Some forms of emotional disturbance and their relationship to schizophrenia. *The Psychoanalytic Quarterly*, 11(3), 301-321. (Trabajo original publicado en 1934).
- Ferro, A. (2021). Estar na linha: Qual elasticidade e qual invariância para o setting psicanalítico? En A. de Staal y H. B. Levine (ed.), *Psicanálise e vida cotidiana: Desamparo coletivo, experiência individual* (pp. 163-172). Blucher.
- Gray, J. (director) (2019). *Ad Astra* [producción cinematográfica]. New Regency Productions, Bona Film Group, CAA Media Finance, Keep Your Head, MadRiver Pictures, Plan B Entertainment, RT Features y Twentieth Century Fox.
- Green, A. (1984). O outro e a experiência de “self”. En M. Khan, *Psicanálise: Teoria, técnica e casos clínicos*. Francisco Alves.
- Horenstein, M. (2020). Analizar como un avatar. *Calibán*, 18(2), 17-33.
- Klein, M. (1996) Estágios iniciais do conflito edipiano. En M. Klein, *Obras completas de Melanie Klein* (vol. 1, pp. 214-227). Imago. (Trabajo original publicado en 1928).
- Lasch, C. (1986). *O mínimo Eu: Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1981).
- McDougall, J. (1983). O antianalisando em análise. En J. McDougall, *Em defesa de uma certa anormalidade: Teoria e clínica psicanalítica*. Artes Médicas. (Trabajo original publicado en 1978).
- Nolan, C. (director) (2014). *Interestelar* [producción cinematográfica]. Syncopy, Lynda Obst Productions, Government of Alberta, Alberta Media Fund y Atvinnuvega- og nýsköpunarráðuneytið.
- Pipoca Moderna (31 de diciembre de 2020). O Céu da Meia-Noite pode virar maior sucesso de todos os tempos da Netflix. *Terra*. <https://www.terra.com.br/diversao/cinema/o-ceu-da-meia-noite-pode- virar-maior-sucesso-de-todos-os-tempos-da-netflix,9c7f91e2a32506a-88fc8489dfb96d422ph7gmnq.html>
- Scott, R. (director) (1982). *Blade runner* [producción cinematográfica]. The Ladd Company, Shaw Brothers, Warner Bros., Blade Runner Partnership, Michael Deeley Production y Ridley Scott Productions.
- Scott, R. (director) (2015). *Misión rescate* [producción cinematográfica]. Twentieth Century Fox TSG Entertainment, Scott Free Productions, Genre Films, International Traders, Kinberg Genre y Mid Atlantic Films.
- Verhoeven, P. (1987). *Robocop* [producción cinematográfica]. Orion Pictures.

Traducción del portugués: Gastón Sironi
Recibido: 14/6/2021 Aprobado: 1/9/2021



Para iluminar la oscuridad que nos separa

Luz de la calle, oscuridad de la casa.
Refrán popular venezolano

La cachetada llegó. Y la recibimos en pleno rostro. No provino esta vez de Copérnico, Darwin o Freud. Lo hizo una secuencia de proteínas en forma de virus, microscópico y feroz. El horizonte perfilado por los cambios que se desprendían de la Revolución de la Digitalización y la Inteligencia Artificial de pronto quedó en suspenso o desapareció abruptamente. Los goces sin cortapisas prometidos por el Yo epocal de pronto se vieron carentes de sentido.

La irrupción del Covid-19, con su cortejo veloz de padecimiento, multiplicación exponencial y muerte nos colocó brutalmente frente a la vulnerabilidad y la fragilidad de nuestra condición humana, esa que tanto tratamos de desmentir sobre la ola de la tecnología y sus búsquedas fáusticas, que tanto prometen y tan poco cumplen.

Nuestra ignorancia inicial, que aún es mucha, sobre la naturaleza del virus y las exigencias que nos hizo para preservar la existencia tiene todavía consecuencias devastadoras en nuestra subjetividad.

Mientras escribo esto, desde un país que ha vacunado a la mayor parte de su población, amplias partes del planeta se encuentran inermes con la única certeza que se enfermarán, pero sin saber cuándo y cuánto.

Al principio de la pandemia, se intentó entender lo que el Real del virus presentificaba desde la lógica del trauma. Esto es la idea de que lo que el Covid-19 aparejaba era un estímulo de una intensidad tal que el Yo se veía sobrepasado en su capacidad para asimilarlo, y por ello la angustia copaba el escenario mental. Y una vez que cesara, se retornaría a la “normalidad”, al “*business as usual*”, sin mayores consecuencias.

Mientras el tiempo pasó y se nos hizo evidente que nuestra ignorancia sobre el tema era mucha y que las medidas draconianas de parálisis, aislamiento y suspensión de casi todas las actividades no daban frutos, nos desplazamos de la lógica del trauma a la de la catástrofe.

Este último término alude a una destitución subjetiva, a un desarbolamiento de los referentes que nos proveen de consistencia imaginaria y simbólica. De personas se pasó a ser *casos, portadores asintomáticos, vectores*, entre otras denominaciones.

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

La catástrofe tiene, entre otras aristas, la de “objetalizar” a un sujeto, congelándolo en un significante desasido de una cadena de significación, enfermos vs. sanos, sin posibilidad de interpelación por parte del sujeto. Un esclavo de las etiquetas provistas por un Amo del que no se puede escapar.

Esta devastación catastrófica, que he denominado *oscuridad*, es la que me propongo comprender en algo. Incompletamente, por supuesto, pero desde la perspectiva de la subjetividad y el Inconsciente, que es mi marca como psicoanalista.

Si puedo lograr algo en este intento, es porque aspiro a contribuir a la transformación de la lógica de la catástrofe en una lógica del acontecimiento.

Entiendo por ello un evento un conjunto de los mismos que, viniendo del registro de lo Real, cuestionan y permiten el surgimiento de nuevas posibilidades subjetivas, que no hubieran aparecido de otra manera.

Iluminar la oscuridad que nos separa es para mí la metonimia de un deseo de contribuir a que el psicoanálisis sea no solo epistemológico, sino propositivo también.

Entonces, para acometer la tarea propuesta, intentaré hacerlo usando la figura topológica de la banda de Moebius, en la que el afuera y el adentro se intercambian, asignando al primer término el contexto en el que el psicoanálisis se practica y el segundo a lo que compete al psicoanálisis y sus practicantes.

Puertas adentro

Las consecuencias aún en desarrollo de la pandemia tienen y tendrán reverberaciones en el psicoanálisis como ciencia de la subjetividad, su doxa (teoría) y su praxis (técnica), y también en su ética.

Uno de los más notorios es la pregnancia que van ganando los significantes provenientes de lo social, lo económico, político y biológico (entre otros órdenes de la experiencia humana), en su papel de conformadores de la subjetividad.

Aunque ya el dataísmo y la digitalización venían tensionando diferentes aspectos de lo que creemos saber, el virus se agrega en su poder de vórtice que organiza o no el advenimiento del Sujeto.

La pandemia, como acontecimiento, como Real que expone la insuficiencia de los significantes con los que contamos, eleva de modo exponencial la disrupción que la digitalización ya venía haciendo en nuestra práctica. Se hace imposible sostener la disociación entre el “allá y entonces” con el “aquí y ahora conmigo” que muchos usaban para sostener el carácter “extranjero” del acto y proceso analíticos.

Esto nos demanda un esfuerzo activo de colocarnos en la encrucijada con otros discursos, a rozarnos con otros saberes, a rozar nuestra ciencia con otras, en búsqueda de conjunciones o disyunciones. No como licencia, sino como necesidad. Y quizás a partir del hecho común de compartir con otros intelectuales el mismo estado de perplejidad en el que estamos sumidos.

En esta línea se inscribe que a trompicones estemos entendiendo que el Covid-19 no solo deja secuelas en el organismo, sino que marca neurológicamente y psicológicamente a muchos, quizás de manera indeleble.

Mientras las marcas del virus van acomodándose para encontrar una etiqueta nosológica, como “covid prolongado” o “síndrome postcovid”, la presencia concreta o fantasmática de la peste ha ido adquiriendo recurrencia creciente en el decir de casi todos.

Así, súbitamente, los analistas experimentamos el despoblamiento de los consultorios, la imposibilidad del encuentro cuerpo a cuerpo con el analizante, porque persistir en ello no sería celo por el encuadre, sino una desmentida masiva, una negación obturante y mortal.

Experimentamos la urgencia sincrónica con las resistencias y enigmas que producen que los tratamientos a distancia ya no se vuelvan excepción, sino la norma. Al ritmo de las olas de contagios y estadísticas, dentro de las agrupaciones psicoanalíticas nos vemos llevados abruptamente a repensar lo que denominamos como actos analíticos y los alcances de estos.

Desde el empuje de lo Real hemos tenido rápidamente que confrontarnos con que el ejercicio del psicoanálisis requiere de un dispositivo en el que haya alguien que hable en transferencia y un otro que problematice el deseo que se asoma en su decir. Los demás pilares sobre los que colocábamos la especificidad de nuestro acto prueban ser optativos o hasta prescindibles. Que el acto analítico pueda ejercerse en múltiples circunstancias y lugares puede ser sentido como estímulo, ampliación del espectro y alcance del gesto freudiano. O como un desmoronamiento que se lleva por delante lo que trabajosamente se ha edificado durante un siglo de acertar y equivocarse.

Nuevas maneras de atender las demandas de nuevos padecimientos que hacen que lidemos con la ambivalencia de maneras novedosas de pensar nuestro oficio, de agruparnos y de intercambiar aparecen. Sin mucho tiempo para el duelo por lo conocido, nos vemos impelidos a distinguir a cada momento que distancia física no es siempre equivalente a distancia emocional.

Pero también la oscuridad que nos separa está conformada por nuevos desafíos. Aparecen nuevas melancolías, la angustia encuentra nuevas declinaciones (Soler, 2001) puestas en la vivencia constante de fragilidad existencial, en la presencia ubicua de una peste que resiste a la historización. A la colocación dentro de una cadena de significantes, pues todos los días están sumidos, analista y analizante, en oleadas infinitas de versiones y controversias sobre lo que creemos entender acerca del virus y su naturaleza.

Si bien es cierto que a cada momento el analista pone a prueba el estado de la teoría y del método con el que se maneja, hoy se ha vuelto patente que la comprensión de la subjetividad y sus avatares debe ser la de la época y el contexto en la que se aborda.

Y esto marca, para mí, la exigencia de preguntarme por el valor y lugar que el ejercicio analítico tiene dentro de la cultura y la sociedad en la que nos inscribimos.

Se trata del psicoanálisis como “social” para ser o no reivindicación de aquello que ese hereje de Erich Fromm (2003) sostenía, ironías de la Historia....

¿De qué está hecha la noche?

La caracterización que sigue es parcial y arbitraria, proviene de algunos aspectos que he podido discernir, pero, como sujeto atravesado por la castración, lo que enumeraré es una edición de algo que no puedo abarcar por completo. Se nutre de mi casuística, que como analista siempre es poca en relación con la población y lo que instituciones como la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización Panamericana de la Salud (OPS) o los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC, por sus siglas en inglés) en los Estados Unidos ofrecen en sus comunicados.

El Otro es una amenaza. Si bien es cierto que la percepción del Otro siempre está sujeta a la cuestión de si es un semejante o un rival (Freud, 1913 [1912]/1991), y esta es un vector permanente de nuestros vínculos, la ubicuidad del virus ha producido que el Otro como amenaza no sea pregunta, sino certeza. La medida de distanciamiento social, de cuarentenas globales, de internación de los casos graves como precaución necesaria se traduce en la vivencia que cualquier cercanía es potencialmente letal.

Esta ubicación del prójimo en la categoría de antagonista letal ha tenido manifestaciones de todo tipo. Desde el empobrecimiento del mundo objetal de muchos, a la devastación de vínculos de pareja, familiares, hasta manifestaciones sociales como la sinofobia y la xenofobia en muchos lugares. Buena parte de la humanidad ha hecho una regresión convirtiéndose en un grupo que funciona bajo el supuesto básico de “ataque y fuga” (Bion, 1961/1990), impedido de establecer ningún vínculo que no suponga la aniquilación del Otro.

El roce con los demás puede conducir a la muerte, el Otro deja de ser enigmático para constituirse en la certeza de un desastre.

El desasimiento, la desatadura, la desunión son características de Tánatos, pulsión de muerte (Ons, 22 de julio de 2021). Pero, paradójicamente, requerimos de desunirnos para sobrevivir, romper el contacto de los cuerpos para seguir respirando. Es como dice Lou Reed (1992), cantautor estadounidense: “Para curarte deben matarte”.

El futuro también es trauma. El porvenir, la “nueva normalidad” de la que aún no sabemos nada, excepto que no será “normal”, es avizorada por muchos como una certeza que lo único que podemos hacer es empeorar. La aceleración obligada de sustituir ocupaciones completas por robots, el trabajo remoto, la caída del trabajar como proyecto sublimatorio tienen resultados devastadores en la cualidad deseante. ¿Para qué intentar, si lo que viene solo puede ser peor? La imposibilidad de hacer lazos, el placer y la sublimación en retirada dejan montos crecientes de pulsión de muerte, presentificada en el “no hay nada que hacer”. De allí que la afánisis, la desaparición del deseo y su empuje, la melancolía refractaria a todo, la romantización de las narrativas distópicas sean el cortejo sintomático que aqueja a grandes masas. Se están incubando generaciones de zombies aburridos, vacíos, porque ser otra cosa no entraña ninguna ventaja. El desamparo temprano vivido por el niño hoy se intercambia por el desamparo temido y sentido como inevitable.

Si la psique funciona por las experiencias vividas, también lo hace por las que espera tener.

El trabajo remoto y el ideal de autoexplotación. Las posibilidades tecnológicas permitieron que muchas personas dejaran de desplazarse a sus trabajos para ejecutarlos desde sus hogares. Esto borró las distinciones físicas y simbólicas entre la labor y el ocio. La distinción entre un ámbito y otro se difuminó o desapareció. Aunque inicialmente puede ser visto como una ventaja, hay personas que ya no pueden distinguir la contemplación, el ocio, de la productividad (Han, 2010/2012). Así, el

peso del ideal de la productividad, de la autoexplotación dada por la indistinción del tiempo y el espacio para el placer, la intimidad o el pensar aplasta con una ubicuidad similar a la que tiene el virus. Las secuelas de lo anterior son muchas: disminución de la privacidad y la intimidad, deterioro de relaciones entre parejas o entre genitores e hijos, síndrome de *burn out*, agotamiento crónico, entre otras cosas.

Aumento en las adicciones y abuso de opioides. El desmantelamiento de los referentes vitales que encauzan pulsiones y deseos producto de la pandemia ha tenido que ver con que los comportamientos de abuso de sustancias hayan aumentado en casi todas las latitudes. El de opioides ha sido distintivo en Estados Unidos, pero el uso de alcohol, marihuana y tabaco ha sido detectado en otras partes. La soldadura imaginaria que un sujeto puede hacer con una sustancia o actividad, o varias, en la demanda que le haga soportable lo insoportable, se ha multiplicado, constituyéndose en un mayor problema de salud pública del que ya era antes.

Suicidio. Darse muerte a sí mismo; este pasaje al acto por el que algunos optan siempre es fuente de enigmas para los psicoanalistas. Pero, digresiones aparte, hemos asistido al aumento ominoso del suicidio dentro de rangos etarios diversos, incluyendo adolescentes y niños.

Depresión y ansiedad. Las consecuencias lesivas de la pandemia están marcando un sesgo hacia la tristeza, muchas veces devenida en melancolía, y la ansiedad, como eco de la incertidumbre del presente y el futuro. Estos afectos se mezclan, en muchos, en diversas cuantías y maneras. Pero lidiamos con una humanidad triste y ansiosa, arrastrada de súbito a duelos masivos y a la duda creciente acerca de contar con proyectos que permitan la realización de deseos, más allá de la supervivencia en su sentido lato.

¿Cómo iluminar la oscuridad que nos separa?

En este apartado pretendo, desde el ángulo de conveniencia de un psicoanalista convencido de la necesidad epistémica y ética del deseo por analizar que me anima, enumerar algunas propuestas para incidir en el escenario descrito.

- No pueden mantenerse las disociaciones artificiales entre consultorios, institutos o agrupaciones, y el dolor ubicuo que la pandemia produce. Como toda actividad humana, el ejercicio del psicoanálisis también está en cuestionamiento. Sostener a rajatabla los aspectos canónicos de la práctica, sin hacer espacio a su viabilidad, conduce a la negación y al repliegue narcisista. El afrontamiento de una situación que amenaza en devenir estructural pasa por el duelo por sostener la neutralidad como vértice de nuestro hacer. No es una vacilación de la misma la que se nos exige (la cual siempre está, en alguna medida, en el marco de nuestro acto con el analizante). Es un abandono de la misma por una deliberada quiebra de picas en favor de hacernos oír.

- Hacer un esfuerzo activo e insistente por rescatar la palabra como herramienta para dirimir conflictos. Si la palabra desaparece como instrumento para enlazar representaciones, afectos y fantasmas, solo queda la barbarie y la locura. La palabra ayuda a atar lo que la pulsión de muerte desata. La situación actual, en la que lo Real amenaza con avasallar los recursos simbólicos para asimilar, los psicoanalistas necesitamos insistir en el lugar y valor de la palabra como herramienta humanizante. Esto incluye el hacer presencia deliberada ahí donde nuestro decir puede ser difundido –medios, redes, etc.–, así como pasar a hacer ofertas de análisis, en lugar de esperar por la llegada de demandas. Hacernos oír, pero, paralelamente, estar dispuestos a oír otras formas discursivas, esas que nos advierten de los peligros inherentes a creer que solo estamos bien entre nosotros mismos.

- Legitimar, frente a las comunidades de practicantes y frente a la cultura en la que nos hallamos, que nuestra práctica puede llevarse a cabo en la distancia física, y aun así ser eficiente. Que barrera geográfica no es similar a barrera afectiva, y en tanto haya interlocución, transferencia y problematización del deseo inconsciente, hay un dispositivo analítico en ciernes con posibles efectos sobre la subjetividad. Así, quizás debamos preguntarnos menos por la forma que por el fondo de los dispositivos que implementamos, y si responden a la ética del deseo o no.

- Insistir en que el fanatismo, la xenofobia, el fundamentalismo de todo signo son enmascaramientos del miedo travestidos en agresividad. Y para ello los mensajes habrán de redundar, como sabemos que es necesario hacer para que lo dicho haga efecto.

- Arrojar alguna luz sobre la oscuridad pasa por la asunción de necesitar acudir a la plaza pública, al sitio donde cada quien puede enunciar de viva voz aquello que está en su cabeza. Porque el abandono de la misma solo permite que un bárbaro ocupe el lugar que dejamos libre, y para ello es necesario permanecer alerta y deseosos de tejer lazos.

- Ayudar a entender la idea de la responsabilidad compartida, que el bienestar y salud de todos depende de la consideración de cada uno para que ello tenga lugar. Colaborar en la imbricación de que puede sobrevivirse a lo que nos hacen, pero no a lo que hacemos a otros.

- Modificar lo siniestro, presentificado hoy por el virus y sus efectos, pero mañana por otro acontecimiento; iluminar la oscuridad que nos separa es entender que el psicoanálisis es un bien público, aunque el público no siempre lo sepa. Restañar nuestras heridas es tarea de todos.

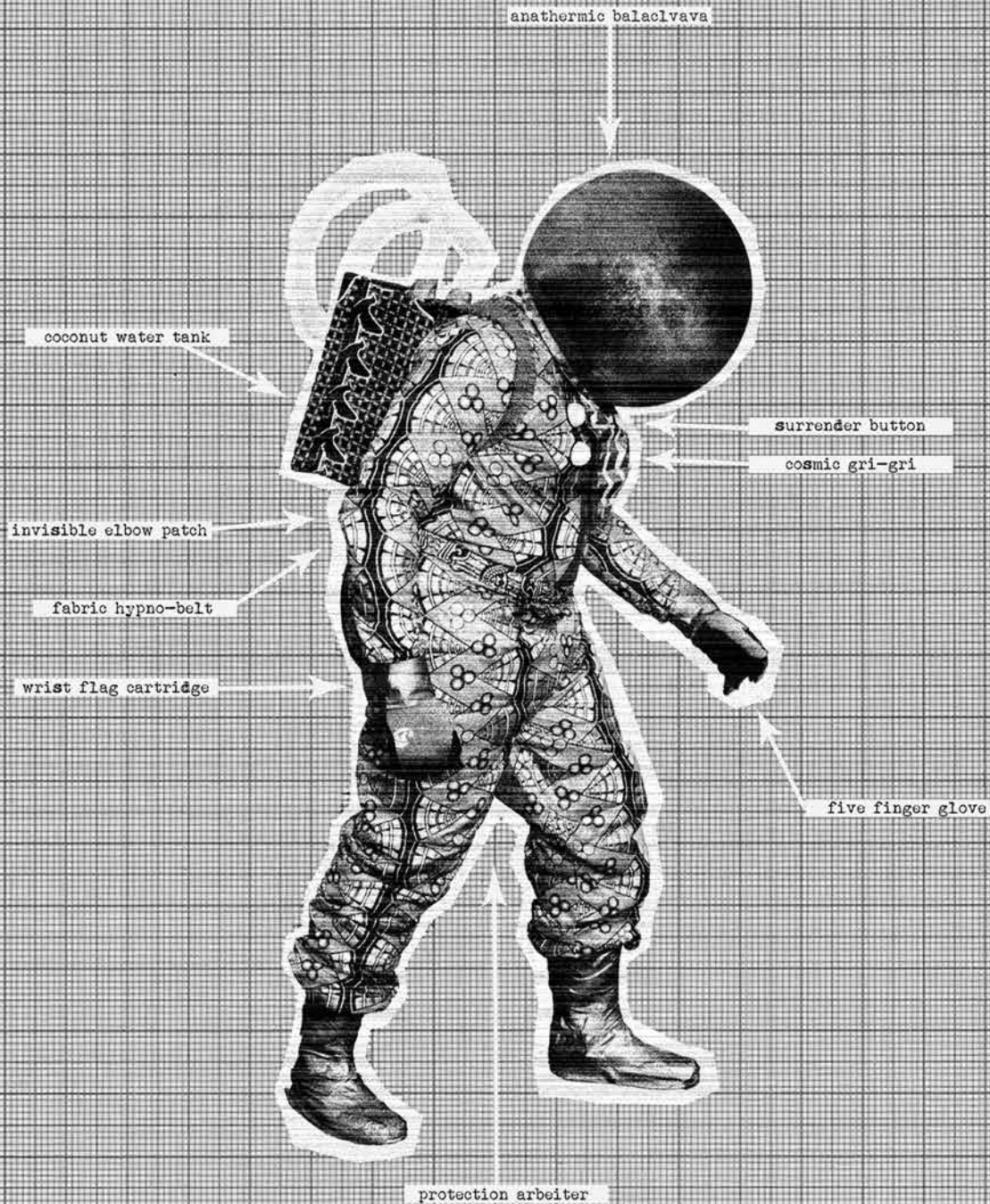
Resumen

El autor caracteriza la pandemia por Covid-19 como una bofetada narcisista que la humanidad recibe. Esta puede ser entendida mediante la lógica del trauma o la catástrofe. Sus efectos, múltiples, se traducen en un estado de oscuridad en el que todos estamos sumergidos.

Se describen algunos de ellos, tanto hacia dentro de la práctica analítica como en el contexto social en el que esta se ejecuta.

Finalmente, se hace una serie de propuestas para que los psicoanalistas ayuden a iluminar la oscuridad que nos separa, colocándola bajo la lógica del acontecimiento, de la posibilidad de la emergencia de nuevas posibilidades subjetivas.

Descriptor: *Ética, Psicoanálisis, Trauma.*



Abstract

The author characterizes the surge of the pandemic caused by Covid-19 virus as a narcissistic slap that humanity receives. This slap could be understood through the logic of trauma o catastrophe. Its multiple effects translate into a state of darkness in which we are all submerged.

Some of them are described, both within the analytical practice and in the social context in which it is executed.

Finally, a series of proposals are made for psychoanalysts to help illuminate the darkness that separates us, placing it under the logic of the event, of the possibility of the emergence of new subjective possibilities.

Keyword: *Ethic, Psychoanalysis, Trauma.*

Referencias

- Bion, W. R. (1990). *Experiencias en grupos*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1961).
 Freud, S. (1991). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13, pp. 1-164). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
 Fromm, E. (2003). *Lo inconsciente social*. Amorrortu.
 Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder. (Trabajo original publicado en 2010).
 Reed, L. (1992). Sword of Damocles. En L. Reed y M. Rathe (prod.), *Magic and loss* [álbum]. Sire.
 Soler, C. (2001). *Declinaciones de la angustia*. Xoroi.
 Ons, S. (22 de julio de 2021). La ética de las consecuencias. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/356317-la-etica-de-las-consecuencias>

Recibido: 27/7/2021 Aprobado: 21/9/2021

Silvana Hernández Romillo*

Desafinados: La peste, el otro, el psicoanálisis y todos nosotros

A poco de comenzada la cuarentena voluntaria, lo escuché en un programa de radio de la mañana. “Desafinado”, de Joao Gilberto, es una especie de ruego, un canto de amor a la música desde la paradoja de la bossa nova –eso desafinado que alberga lo más melódico–, que llega por los años cincuenta para quedarse en nuestros oídos. Desafinado: una voz tranquila y melódica que

flota sobre los demás instrumentos, desprovista de vibrato y prácticamente sin cambios de intensidad al cantar, y cuyo distintivo fraseo provoca una interesante polirritmia entre voz y acompañamiento, al apiñar sílaba contra sílaba como si entre todas formasen una gran palabra. En contraste, su guitarra lleva un pulso perfectamente estable. Gilberto destiló el ritmo de la samba, llevando con el pulgar el tiempo fuerte del tambor a la vez que, con los demás dedos, toca acordes característicamente sincopados que darán la sensación de un pulso que no deja de avanzar. Ahí se encuentra la mayor genialidad del músico: la fuerza expansiva de la samba de pronto reverberó dentro de la caja de una guitarra, resultando en una música de dimensión mucho más personal y profunda. (Delgado Azorín, 16 de agosto de 2019, párr. 4)

La canción anuncia algo que está naciendo e instala una dimensión íntima y honda, despojada a la vez que abigarrada de notas en acordes disonantes. Década del cincuenta, Joao Gilberto, un joven bahiano de veintiséis años, desaliñado y talentoso, abre un nuevo camino. Luego, sus efectos estarán presentes en los músicos de toda una generación. Un *conquistador* taciturno y extremadamente musical que, según sus biógrafos, escapaba a las cámaras y se mantenía atento a los trastes de su guitarra.

El psicoanálisis, un modo desafinado de estar en el mundo, un movimiento que se podría expresar en clave de paradoja: estar buscando sin claudicar lo que de antemano es sabido que no se podrá encontrar. Vocación de analizar. Así fue que decidí titular este artículo “Desafinados”.

La gran-ola

Una noche, al final de la jornada, nos fuimos a dormir arropados por proyectos iniciados, repasando fechas de celebraciones y deudas, y recordamos alguna frase del día, esperando comprenderla en el reposo, como tantas noches. Y al otro día, todo cambió.

Una mañana al despertar de un sueño intranquilo, Gregorio Samsa se encontró en la cama transformado en un insecto monstruoso. (Kafka, 1915/1979, p. 5)

Me acuerdo que la noche antes de la ola, Helene y yo habíamos hablado de separarnos. (Carrère, 2009/2011, p. 7)

Nosotros estamos limpios, arreglados, indemnes y nos rodea el coro de los leprosos, de los desplazados, de los naufragos que han vuelto al estado salvaje. La víspera eran como nosotros, nosotros éramos como ellos, pero les sucedió algo que no nos sucedió a nosotros y ahora formamos parte de dos humanidades separadas. (p. 26)

Es viernes. Se anuncian los dos primeros casos de coronavirus en nuestro país. Se toman las primeras medidas, se suspenden las clases, los eventos públicos y las fiestas programadas. Ese clima de distancias y extrañezas nos acompañará un largo tiempo. Tiempo de espera. ¿Espera de qué? Mientras, nos llegan informes desgarradores de España, no hay lugar para tantos cadáveres, por FaceTime, alguien con un decir angustioso: “Los están poniendo en un centro de patinaje”. El hielo aliado anticontaminación. Qué frío para nuestros muertos queridos otra vez, pienso, dolida.

Los cadáveres apilados evocan otros desamparos y genocidios tan humanos. Holocausto, víctimas inocentes de invasiones colonialistas. Y, hoy, migrantes en embarcaciones que llegan a las costas europeas. Estos son muertos que también pasaron frío, cuyos cuerpos no pudieron ser arrojados en el último abrazo, ni enterrados, ni despedidos.

Evoca tiempos de terrorismo de Estado, sentarse en el living a esperar el informativo de la noche, los comunicados, prohibidas reuniones de tres personas en una esquina, un toque de queda.

En witter, se preguntan: “Si sospecho de alguien que está infectado por el virus, ¿lo tengo que denunciar?”. Varios retwitean que ¡por supuesto! Recuerdo ahora 1978, la frase que le dijo un padre a su hijo, un joven militante: “Vos hacé lo que tengas ganas de hacer, pero a nosotros no nos salpique con tu mierda”. Salpicar, contagiar, denunciar, matar, desaparecer, llorar.

Las pandemias, como las guerras, las dictaduras y otros desgarradores gestos humanos golpean siempre a los más frágiles. Los pobres se van volviendo cada vez más pobres, los que habían llegado arañando a la clase media se van cayendo, mientras los millonarios se están volviendo más millonarios.

¿Qué es lo importante?

Todo el tiempo se escuchan consejos disfrazados de sugerencias saludables: “Duerma bien, descansa”. Y allí mismo, pienso: “¿Me contagiaré del coronavirus si no duermo bien?”. Coma dos nueces, haga yoga

*Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

o meditación, o las dos cosas, mejor, sin olvidar los aeróbicos, zumba o saltar a la cuerda –por alguna razón que no recuerdo, carezco de cuerda para saltar en mi casa–, tome bebidas calientes, cocine en casa. En un minuto libre, corro a revisar mis paquetes secos, y compruebo que la levadura está vencida. Debe haber más cosas vencidas, pero ahora no me da el tiempo para revisar todo. Sigo escuchando, dicen: “Invéntese nuevas rutinas”. Sí, estoy en eso, una nueva rutina es escuchar todos los consejos sobre las nuevas rutinas: coma fruta y verdura de estación, pero no vaya a la feria de frutas y verduras. Contradicciones de cada día, que quizás solo los buenos humoristas pueden retomar.

Entonces, evoco aquella famosa paradoja: “Sé libre”. ¿Cómo hacer para no contagiarnos del furor de dar consejos ni caer en dañinas generalizaciones? No todas las casas, no todas las familias, no todas las personas somos eso que escuchamos que somos cuando nos dan consejos de cuarentena para padres, para adultos mayores, para diabéticos, para adolescentes, para padres de adolescentes, para bebés. El afán de generalizar esconde un intento de borrar lo singular de cada uno, es un acto de violencia premeditado que el capitalismo se ha encargado de dejarnos como herencia maldita: beba, coma, compre y finalmente... ¡saque un préstamo! Que después pagará con la sangre de su frente. Estamos siendo tratados como un rebaño no pensante, como soldados frente a sus superiores, como miembros sumisos de alguna congregación. Se diría que nos subestiman con cierto placer. O quizás no es más que una continuación de la práctica ruin del capitalismo que en tiempo de crisis se vuelve un poco más evidente. Volviendo a lo del inicio: “Sé libre”.

He escuchado y leído a virólogos de los que he aprendido, vengo releendo a mis escritores de siempre y alguno nuevo, me han interesado los desarrollos de un grupo de jóvenes economistas que investigan acerca de pobreza y desigualdad, voy captando algo más y a la vez experimento un profundo temor por la crisis financiera que se viene, más bien que se les viene a los más jóvenes, que están empezando su práctica profesional, a los más pobres, a los estudiantes, a nuestros hijos, a los trabajadores independientes, al gremio de la cultura y al de la construcción, a los empleados de la industria del turismo, algunos de los cuales son estudiantes. No sé si es que estoy más sensible por no poder ver a mis hijos y mis nietos, pero no logro contener las lágrimas.

Debería comprar algo en el almacén de la esquina, de lo contrario, el almacenero puede quebrar, y con él sus dos empleados irían a la calle. Uno acaba de ser padre de una niña, me lo comentó el mes pasado con una amplia sonrisa. Pero no quiero salir de casa, salir una vez por día alcanza; si me cuido, descuido la economía del país. Sigo leyendo semanarios, artículos políticos, intento entender, ¿qué es lo importante en este escenario mundial?

Hace muchos años, una amiga muy querida nos contó una anécdota de su nieta, relato que se ha quedado en mí como una joya. Una niña pequeña cuenta su primera clase de ballet. Por esos tiempos, uno de sus sueños era ser bailarina, se deleitaba mirando los pasos, los brazos de cisne, los rodetes ajustados en jóvenes cabezas erguidas, mientras su cuerpito hacía figuras de lo más graciosas ensayando *pas de deux*. Fue a su primera clase; la maestra les habló a todas las niñas de la belleza del ballet, de ese camino que estaban iniciando en el mundo del baile y de la música. Luego, en un sentido más práctico, mirando también a los acompañantes, padres, abuelos que habían ido a llevar a las pequeñas futuras bailarinas, les dijo que lo importante era que vinieran cómodas a la clase, con alguna calza, algo sencillo y práctico para los movimientos, y que el tutú –con un guiño en sus ojos, lo dijo– sería para mucho más adelante, que, por ahora, lo importante –les reiteró– era que fueran cómodas. Al volver a su casa, la niña se encontró con su madre recién llegada del trabajo, quien le dijo: “Mi amor, contame, ¿cómo te fue en tu primera clase de ballet?, ¿qué te dijo la profesora?”. Y la niña le contestó, radiante: “La profesora dijo que lo importante es el tutú”.

Las palabras y las personas

Las palabras nombran y crean el mundo. Y, luego, dirigen el mundo. Las palabras conforman un paradigma dentro del cual significamos; si cada tanto logramos retirarnos un poco y mirar las palabras que elegimos, descubrimos que hay un sistema que está operando para hacernos creer, al igual que las imágenes de la televisión, que si uno toma cierta bebida, seguro va a ser bonito y exitoso. Las palabras son armas ideológicas, instrumentos políticos que generan efectos, sin prisa y sin pausa.

En estos tiempos, supuestos especialistas del ámbito son llamados para que aporten consejos acerca de cómo llevar adelante la cuarentena: disfrutar el tiempo libre, pensar más sobre uno mismo, y hasta nos aconsejan buscar en esas reflexiones lo que realmente cada uno desea para su vida. ¡Lo que cada uno desea para su vida! ¡Eureka! Eso sí, intercalado con el informativo de la noche. La subestimación está en alza. Insistencia de certezas provenientes de ese otro/otros que intentan arrasar la posibilidad de pensar juntos.

Nosotros mismos detrás de nosotros mismos, ocultos
Debe espantar mucho más
El asesino escondido en nuestro apartamento
sería un horror menor.
(Dickinson, 1891/2013, p. 25)

Recorriendo lecturas, descubro este poema. Emily Dickinson, una poeta que vivió la mayor parte de su vida en aislamiento.

¿Qué nos atemoriza? Algo del otro en nos-otros, algo que hemos decidido dejar fuera, expulsar para construir el personaje que será objeto de las más duras críticas. Las trazas de individualismo, xenofobia y capitalismo están en nuestros interiores, interiores personales y colectivos. Escenas pasionales y fundamentalistas son guiones que se repiten una y otra vez en toda la extensión de la geografía humana. Algo oscuro, algo de la crueldad asoma y dice en silencio cómplice.

Mientras escribo estas líneas, me llega un excelente artículo de Mariano Horenstein (21 de marzo de 2020):

Un virus poco más letal que una gripe –o incluso menos, pero replicable a escala universal– desnuda la fragilidad extrema de la especie humana. Una infraestructura sanitaria desbordada e insuficiente es apenas uno de los modos en que esa fragilidad se revela. También aparece cuando los líderes muestran sus propias inconsistencias, haciendo imposible ignorar que el rey está desnudo. También cuando advertimos que *el otro a quien necesitamos es al mismo tiempo el otro que puede contagiarnos*. (párr. 1)

El cachorro humano nace, abre los ojos y crea el mundo. Durante un largo tiempo, el vínculo con el otro es de íntima cercanía, dependencia de amor que funda los vínculos, genera sentimientos entre padres, hijos, hermanos, y luego esos vínculos viajan a la geografía social, la maestra, el amigo, el colega y las organizaciones sociales en las que nos inscribimos y que a la vez nos contienen.

En un universo de deseos, aquella imperiosa necesidad del otro que nos proteja nos lleva a ilusionarnos con un otro sin falla, dueño del poder de salvarnos, esa ilusión que se deposita en los padres y luego se va trasladando a otros mayores. Mientras vamos creciendo, nuestros corazones algo maltrechos encuentran una esperanza en los viejos sabios de la tribu, internalizados en ideales y utopías. El ideal del yo también nos protege. Me pregunto si el llamado *universo de las redes* funcionaría hoy como el viejo sabio de la tribu, el que contiene todas las palabras, todos los saberes en espléndidos tutoriales al alcance con un simple doble *click*.

Sigue planteando Horenstein:

En situaciones críticas, depositamos en otros –ya no nuestros padres, aunque sí nuestros gobernantes, nuestras instituciones– el ejercicio de la función de cuidado, de definir el límite a partir del cual algo ha de hacerse o evitarse. Esa apuesta de que haya otro, figura de la ley –médico, presidente o protocolo– que proteja es otra ilusión necesaria, porque ese otro al que precisamos sostener para poder sostenernos, se enfrenta a la misma perplejidad, está inerme ante la misma angustia que nosotros. [...] Ver que ese otro capaz de salvarnos está tan desvalido como los que precisamos ser salvados es fuente de angustia y parálisis, e intentamos todos los modos posibles de desmentir esa evidencia. (párr. 7)

La desmentida es un mecanismo psíquico que todos ponemos en marcha en lo cotidiano; por ejemplo, cada vez que nos sentamos a comer, debemos olvidar por un rato que a unas cuerdas hay niños necesitando alimentos que a nosotros nos sobrarán en la cena; ese particular olvido nos permite alimentarnos y disfrutar en familia la mesa preparada con esmero, vivir sin que la angustia nos estrangule las acciones a cada momento. Pero si la desmentida se desata, en lo singular y en lo social, escuchamos en nuestro interior esas voces que, por ejemplo, dicen: “A mí no me va a pasar porque yo no estoy metido en nada...”. “A nosotros, no, no nos va a pasar” (*¿porque nosotros no comemos los bichos que comen los chinos...?*).

La desmentida aliada con la maldad puede generar las decisiones y acciones más atroces que se pueda imaginar. Evoco *Y por mi vinieron*, de Martín Niemöller (17 de septiembre de 2020), a Hanna Arendt en *La banalidad del mal* (1963/2013).

Con la pandemia vuelven situaciones de discriminación y xenofobia... ¿que nunca se fueron? Escucho a un conductor en un programa radial, frente a la noticia del crucero australiano bienvenido en Montevideo después de haber sido rechazado en otros puertos:

Que no baje a nuestro puerto nadie de ese ni ningún crucero, lo ideal sería que se habilitara La isla de Flores. Que se pongan allí unas tiendas de campaña y se los atienda. Lo mismo que pasó en la pandemia de la gripe española, en ese momento se hizo eso. Pero que, a Uruguay, no entren.

Suena demasiado parecido al discurso de los europeos rechazando a los migrantes africanos. En un caso en el que es una epidemia lo que está en juego y la vía de contagio es a través de

aquellos con quienes tenemos un contacto más estrecho, todo se potencia. Pese a los intentos de nombrar al peligro como extranjero, es el prójimo el peligroso, aquel con quien trabajamos o a quienes amamos; nuestros hijos, nietos, hermanos.

Este es el punto donde la experiencia interroga: el otro ¿semejante o enemigo? (Gil y Viñar, 1998).

Ponerse en el lugar del otro: Una tarea imposible

El desamparo en su vertiente psicosocial nos instala en zonas de precariedad, donde el ser humano vive la experiencia de vulnerabilidad en su sentido más árido y triste. Pobreza, hambre, ausencia de libertad y justicia, con todos los efectos emocionales que podamos imaginar.

Desde esta situación, múltiples actores sociales ponemos en marcha dispositivos para acercarnos a las personas en situación de desamparo. Instituciones estatales y privadas, así como toda persona con sensibilidad por el otro, generan movimientos de acercamiento esperando proporcionar una ayuda a nuestros *miserables*. Recuerdo el realismo fantástico en la gran novela *Pichis*, de Martín Lasalt (2016).

Me interesa pensar ese movimiento hacia el otro, *el pobre, el loco, el inmigrante*, y aun, en un sentido amplio, podría ser el otro en cualquier relación. Considero que en esos movimientos estamos atravesados por prejuicios, creencias y valores que hemos naturalizado sin darnos cuenta.

El otro es inabarcable, diverso, heterogéneo. Para ser otro, para poder ser otro, se resiste a mí –a mi búsqueda, a mi intento de conocerlo-. El otro no está del todo disponible para mí, y esa no del todo disponibilidad podría ser una definición de “otro”. Asimismo, entre dos sujetos siempre hay un malentendido estructural, un malentendido que nos permite sostener la tensión propia de la relación humana, dar lugar a lo que nunca será del todo entendido. Acerca del concepto de malentendido en los vínculos:

El acto comunicativo es, por definición, ambiguo e incompleto, ya que se sostiene en una continua interpretación a la búsqueda de elementos faltantes. (Hernández, 1998, p. 245)

El concepto de malentendido, en tanto describe un funcionamiento vincular caracterizado por la ilusión de compartir iguales sentidos y significados, implica la ilusión de un “bien entendido futuro”, lo que equivaldría a un entendimiento absoluto obturante de la alteridad. (p. 250)

Philip Roth en su novela *Pastoral americana* (1997/2013), dice:

En cualquier caso, sigue siendo cierto que de lo que se trata en la vida no es de entender bien al prójimo. Vivir consiste en malentenderlo, malentenderlo una vez y otra y muchas más, y entonces, tras una cuidadosa reflexión, malentenderlo de nuevo. Así sabemos que estamos vivos, porque nos equivocamos. (pp. 53-54)

Como en el sueño, donde no es posible una traducción de su significado –y donde siempre nos encontraremos con el ombligo del sueño–, también entre las personas se experimenta esa imposibilidad de traducción literal.

En nuestra praxis psicoanalítica, el otro mantiene un grado de opacidad permanente que nos conduce a seguir explorando los aspectos inconscientes que nunca serán del todo conocidos. En esa línea, el concepto de empatía, planteado como elemento central en algunas líneas, genera riesgos. Empatía significa ponerse en la situación emocional del otro. Y con esa definición volvemos a la pregunta inicial: ¿Es posible ponerse en el lugar del otro? Aquí se integra la noción de poder; si considero ocupar el lugar del otro, hay una fuerza de dominación, si pienso que sé lo que el otro necesita y desea, entonces se deja de oír la voz del otro que hable de su necesidad y su deseo. Si me muevo convencido de hacer un bien con la empatía, estoy dentro del paradigma de la beneficencia, un modelo unidireccional, en el que el “grupo de expertos”, que supuestamente sabe lo que es bueno, propone estrategias.

Ponerse en el lugar del otro es, en todo caso, un gesto asintótico, una búsqueda, un movimiento permanente, incansable. Un motor encendido rumbo al fracaso, fracaso bienvenido para la producción de vínculos con otro, otros.

En palabras del escritor Andrés Neumann, refiriéndose a la traducción y a las relaciones amorosas:

Estaría el ideal completo de transparencia, de traducción literal: entender completamente a la otra persona, reflejarte en ella, unirse y ser uno solo –ejercicios entre la violencia y la ingenuidad–, y estaría la otra manera de ver la traducción, que es cómo negociamos entre tus prejuicios y los míos, cómo hacemos para querernos desde horizontes lingüísticos y emocionales distintos. Y esa especie de lengua franca precaria, esa franja de posible entendimiento muy delicado con el que a duras penas podemos comunicarnos, serían el amor o la poesía. (Neumann, citado en Platero, 11 de mayo de 2018, párr. 2-3)

Entre letras

Pensando en la noción de *otro* es que me dirijo ahora a Philippe Claudel en *El informe de Brodeck* (2007/2015), una obra mayor de los últimos años, que en este momento particular conmueve y ayuda a pensar. Mínimos detalles en cuanto a dónde y en qué tiempo viven los personajes, sumados al pulso certero de un relato lento, recorriendo detalles y arribando como al pasar al dolor de las sombras humanas hacen de esta novela un lugar de horror y de ¿esperanza? *Der Anderer* –el Otro, en alemán– ha sido asesinado, y Brodeck recibe el encargo de realizar un informe sobre lo sucedido. El culpable, los culpables, todos y ninguno; preguntar a los otros, querer saber-no querer saber: he aquí los hilos conductores de la trama magistralmente presentada por Claudel.

Así comienza el relato:

Me llamo Brodeck y no tuve nada que ver [...] Pero me obligaron, me dijeron “Tú sabes escribir, tienen estudios”. [...] Además. Tienes la máquina [...] No me pregunten su nombre, nunca lo supimos. Enseguida empezaron a llamarlo con mote inventado en dialecto: ... Pero para mí siempre fue Der Anderer, el Otro, quizás porque, además de venir de no se sabía dónde, era diferente, y de eso yo sí que entendía; a veces, debo confesarlo, incluso tenía la sensación que éramos la misma persona. (pp. 11-12)

Claudel, a través de su personaje, el escritor, el que posee la máquina de escribir, nos conduce a la palabra que, paradójicamente, es la que da nombre y la que más nos cuesta nombrar en estos tiempos: la muerte, el miedo a la muerte. Mientras contamos los muertos a la hora del informativo, se silencia nuestro miedo íntimo, singular y nunca el todo confeso, imposible de ser dicho en su totalidad. El miedo a la muerte no es un producto del coronavirus, quizás ha aparecido con más fuerza en lo manifiesto, por las imágenes que vemos de otros países, por la característica rapidez del contagio. *El miedo a la muerte es dicho a través de otros miedos*: al contagio, al contacto, a la enfermedad.

He encontrado pocos relatos acerca de la vivencia propia de la muerte como el de Paul Guimard, en su peculiar novela *Las cosas de la vida* (1967/1994). Luego de un brutal accidente, contado por el protagonista y a la misma vez por un narrador externo, el cuerpo del hombre cae destrozado sobre el campo, al costado de la ruta. Mientras sigue el relato a dos voces, el protagonista se dice:

Quisiera que me ayudara, Bertrand, tú, Helene, Aurelia, Bob, el médico, el mundo entero, porque es horrible morir, no es, como se dice vilmente, el destino de todos, cada vez es un drama terriblemente particular. Para mí, soy único, no soy un hombre entre miles de millones que va a morir. Os lo suplico, haced algo, venid aquí, hablad, compadecedme. ¿Hay algo más importante que lo que va a sucederme? ¿Qué es la humanidad si no contiene su aliento cuando un hombre revienta? Haced algo, todos, uno de vosotros tiene miedo. (p. 102)

Luego llegará la ambulancia, y el enfermero que se acerca a auxiliarlo. La voz exterior describe cómo encuentran el cuerpo, el llamado al hospital para que preparen el quirófano 7, el traslado. El hombre se dice:

No estoy muerto. El médico no había mentido. Estoy en el hospital. Van a ocuparse de mí. Van a ocuparse de hacerme vivir. Tienen todo lo necesario. He abierto los ojos y recuperado mi lugar en la vida [...]. Los milagros de la medicina... he visto seres humanos. Creo que lloro y la alegría me trastorna [...] Emerjo de esa marea negra a la que me abandonaba [...] No olvidaré mientras viva el sabor de esa bocanada de luz, ni esa silueta blanca y difusa que se inclinaba sobre mí, benevolente fantasma que me ha devuelto a un mundo del que casi había salido ya. (p. 106)

Los desafinados de siempre

Al llegar a Estados Unidos, Freud anunció: “No saben que les traemos la peste” (citado en Roudinesco, 3 de septiembre de 2016, párr. 1). Frase que convendría no estar pronunciando en estos momentos, alude a ese lado duro del psicoanalizarse, por captar, cada tanto, que no somos dueños de nuestras decisiones y menos aun especialistas en verdades del alma. Galileo fue condenado a muerte por plantear que la Tierra se mueve alrededor del Sol e, intentando salvar su vida frente al tribunal que lo juzgaba, se retractó; cuentan que, al salir, entre la gente que aguardaba ansiosa el resultado del juicio, musitó en voz baja: “*Eppur si muove*” (“Y, sin embargo, se mueve”).

Los psicoanalistas solemos hablar en voz baja también, y leer entre líneas, así como tomar los desechos que nadie quiere, *refuse*, o que son objeto de reprobación: los lapsus, los actos fallidos, los sueños. Los chistes, en esa explosión de imágenes que genera identificaciones en los oyentes y permite soltar las ocurrencias de quienes escuchan –ocurrencias en otros ámbitos censuradas– también son formaciones del inconsciente.

Los psicoanalistas vamos siempre a contracorriente y, en tiempos de crisis social, también: escuchamos en atención flotante, analizamos la resistencia, acompañamos el sufrimiento, interpretamos los sueños y, como siempre, generamos nuevos interrogantes. Quizás hay algo novedoso en la transferencia: algunos analizando tienen sueños de angustia en transferencia porque su analista es *población de riesgo*.

Los psicoanalistas, los desafinados de siempre, tenemos cierto instrumento para hacer trabajar la incertidumbre que es definición de lo humano –me pregunto: ¿decir que ahora la incertidumbre nos invade es como decir que antes no teníamos incertidumbre? ¡ilusiones!– para explorar, asociar, entretejer con algún aspecto de la historia personal: mudanzas, exilios, separaciones; temporales de la vida, luchas perdidas, todo junto en *este tiempo que no pasa*, el tiempo del inconsciente.

Hemos dejado de recibir en el consultorio, intentando mantener las sesiones por teléfono o vías similares, con algunos hallazgos. Desde las instituciones psicoanalíticas vamos construyendo dispositivos nuevos para trabajar en la comunidad, lo cual nos reúne, nos sostiene en el intercambio y producción de nuevas hipótesis. La posibilidad de psicoanálisis nos contiene; esa insistencia de caminar por un pretil, de explorar desde el vínculo analítico, de enamorarnos de la interpretación de los sueños. Ello nos convoca también en tiempos de honda crisis social. En una geografía de catástrofe globalizada, ¿cómo estamos pensando acerca del psicoanálisis?

El análisis, la experiencia más íntima, la más insólita, la más difícil de transmitir, incluso de decir, aunque sea lo opuesto a lo inefable y su imprecisión, la más reticente a cualquier saber, a cualquier discurso dominado. Una experiencia que sigue siendo a menudo opaca aún para aquellos que se someten a ella: analista y paciente. (Pontalis, 2000, p. 18)

Apostar por la palabra. Por el psicoanálisis y la literatura, entrelazados. Cada tanto vuelvo a Julia Kristeva en su particular decir:

El psicoanálisis y la literatura son la misma cosa –dice, y traza una conciliadora pausa antes de proseguir–. Salvo que una publica, y la otra guarda su descubrimiento para vivir mejor. Pero es la misma dinámica psíquica, que consiste en barrer todo lo que es palabras cansadas y modos de vida aburridos, contar un nuevo aliento, cambiar el modo de hablarse a sí mismo y de nombrar las cosas y ligarse a los otros. Algunos logran darle un lugar a esa experiencia del lenguaje e inscribir esa recreación de la intimidad y de lo personal en una tradición cultural como la literatura. Hacer una obra que se sitúa después de Balzac, o Dostoievski o Cervantes, formar parte de una memoria cultural... para eso toman la fuerza de pulir su lenguaje, buscar un editor, ir a la televisión a publicitar su libre. Otros no dan ese paso, y se contentan con volver a casarse, o cambiar de profesión, o dejar de beber, o simplemente estar enamorados habiendo pensado que eran incapaces de amar. El laboratorio donde sucede ese click es el mismo. (citada en Libertella, 2012, pp. 14-15)

Si aun después de tanto recorrido, ante una crisis o un tormentoso dolor, me pidieran consejo o palabra de experto, o aun me pidieran “quédate en casa”, quisiera tener siempre a mano la respuesta del célebre escritor de Herman Melville (1853/2009), “preferiría no hacerlo”, para luego seguir el diálogo hacia donde nos lleve.

Resumen

Este trabajo fue escrito en abril de 2020, en pleno estallido de la pandemia por Covid-19. En el mismo se propone un diálogo entre música, literatura y psicoanálisis, a partir de evocaciones y asociaciones promovidas –y, a la vez, interferidas– por la situación mundial. Al modo de un *puzzle* sin modelo, se establecen contactos que abogan por sostener la posición psicoanalítica, considerando los efectos de lo sorprendente, que deconstruye los terrenos cedidos a la obviedad y a la empatía. El psicoanálisis es una disciplina que apela a la escucha de lo inconsciente: la otra escena, dimensión de otredad, siempre extranjería que se capta al mismo tiempo que escapa de una posible aprehensión totalizadora. En un proceso de *asociación controladamente libre*, la autora, acompañada por autores de su preferencia, escribe implicada en la dura crisis social, y desde allí genera nuevas asociaciones.

Descriptor: *Psicoanálisis, Literatura, Malentendido, Otro.*

Abstract

This piece of work was written in April 2020, in the midst of the Covid-19 pandemic outbreak. In it, a dialogue between music, literature and psychoanalysis is proposed, based on evocations and associations promoted –and, at the same time, interfered with– by the world situation. In the manner of a puzzle without a model, contacts are established that advocate sustaining the psychoanalytic position, considering the effects of the surprising, which deconstructs the land given to the obvious and empathy. Psychoanalysis is a discipline that appeals to listening to the unconscious: a dimension of otherness and being foreign that is grasped at the same time that it escapes from a possible totalizing apprehension. In a controlled free association process, the author, accompanied by authors of her choice, writes involved in the harsh social crisis, and from there she generates new associations.

Keywords: *Psychoanalysis, Literature, Misunderstanding, Other.*

Referencias

- Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. (Trabajo original publicado en 1963).
- Carrère, E. (2011). *De vidas ajenas*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 2009).
- Claudel, P. (2015). *El informe de Brodeck*. Salamandra. (Trabajo original publicado en 2007).
- Delgado Azorín, J. (16 de agosto de 2019). *João Gilberto, el mito "desafinado"*. https://letraslibres.com/cultura/joao-gilberto-el-mito-de-safinado/?_gl=1*mhhe10*_ga*MzkwMzAyNjg2LjE2MzY3MzA2OTY.*_ga_ZQXQHPSDC3*MTYzNjczMDY5NS4xLjEuMTYzNjczMDY5N5Y4w
- Dickinson, E. (2013). No se necesita ser un cuarto para estar embrujada. En A. Berenguer (trad.), *50 Poemas*. Ministerio de Educación y Cultura. (Trabajo original publicado en 1891).
- Guimard, P. (1994). *Las cosas de la vida*. Tiempos Modernos. (Trabajo original publicado en 1967).
- Kafka, F. (1979). *La metamorfosis* (C. Aira, trad.). Libros del Zorro Rojo. (Trabajo original publicado en 1915).
- Gil, D. y Viñar, M. (1998). *¿Semejante o enemigo?: Entre la tolerancia y la exclusión*. Trilce.
- Hernández, S. (1998). Malentendido. En C. Pachuk y R. Friedler (ed.), *Diccionario de psicoanálisis de las configuraciones vinculares*. Del Candil.
- Horenstein, M. (21 de marzo de 2020). Del "peligro extranjero" a la necesidad de cuidar a los demás de uno mismo. *Clarín*. https://www.clarin.com/cultura/peligro-extranjero-necesidad-cuidar-mismo_0_2sqilzTD.html
- Lasalt, M. (2016). *Pichis*. Fin de Siglo.
- Libertella, M. (2012). Julia Kristeva. *Relaciones*, 341.
- Melville, H. (2009). *Bartleby, el escribiente*. Emecé. (Trabajo original publicado en 1853).
- Niemöller, M. (17 de septiembre de 2020). La declaración universal y la poesía. *Amnistiacatalunya.org*. <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/es/clic/clic-niemuller.html>
- Platero, S. (11 de mayo de 2018). El centro vacío. *La diaria*.
- Pontalis, J.-B. (2000). *Ventanas*. Topia.
- Roth, P. (2013). *Pastoral americana*. Debolsillo. (Trabajo original publicado en 1997).
- Roudinesco, E. (03 de septiembre de 2016). La América freudiana: 1906-1960. *Virtualia*. <http://www.revistavirtualia.com/articulos/614/miscaneas/la1960amerifreudiana-1906-1960>

Recibido: 30/5/2021 Aprobado:10/9/2021



Articulaciones posibles dentro del campo de las diferencias identitarias

1.

Una de las marcas de la contemporaneidad es la permanente alusión e interrogación sobre las identidades. Aludir a una determinada identidad es inscribirse en un proceso continuo en búsqueda de una redefinición que genere la posibilidad de reinventar la propia historia. Las identidades podrían ser tantas como fueran necesarias para justificar nuestra propia singularidad y para, de ese modo, demarcar el territorio de nuestro narcisismo. Ser designado por una identidad y poder convocar otras tantas en la búsqueda de una singularidad son dos operaciones bien diferentes, pero que se confunden, lo cual puede generar enormes conflictos. Zygmunt Bauman (2004) nos alerta que *ser inscripto* en una determinada identidad supone en sí mismo una violencia, mientras que *inscribirse* manifiesta la intención de una sustentación política del sujeto.

Las “identidades” flotan en el aire, algunas son de nuestra propia elección, pero otras son infladas y lanzadas por las personas a nuestro alrededor; es necesario estar en alerta constante para defender a las primeras de las últimas. (p. 19)

¿Cómo es posible definir o circunscribir una identidad de género, de raza o sexual? Estamos constantemente interrogándonos sobre quiénes somos y cuál es el vínculo que nos une a aquellos que nos son próximos, parecidos, vecinos, detentores de los mismos privilegios que nosotros o sometidos a las mismas violencias y discriminaciones, que ejercen los mismos derechos o están obligados a los mismos deberes.

Definitivamente, la identidad no es un concepto único y estable. La identidad de la que habla la filosofía no es la misma que la que tratan los antropólogos y sociólogos. Lo que sabemos es que el concepto de identidad no pertenece a la terminología del psicoanálisis. El campo teórico del psicoanálisis parte de un cuerpo fragmentado y desorganizado, en una concepción antiidentitaria del sujeto. El Yo puede querer adherir a las identidades, pero el inconsciente está marcado y es movido por infinitas identificaciones que desestabilizan al sujeto.

Por tanto, no hay un negro, una mujer, un gay o ningún otro individuo con su identidad en análisis, y sí un sujeto: sujeto de deseo, sujeto del inconsciente, cuya unicidad se supone como una falacia a partir de sus identificaciones. En definitiva, parece claro que la introducción del concepto de identidad en este campo nos pone frente a una serie de problemas teóricos y clínicos.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

De todos modos, es preciso encarar y debatir con seriedad estos problemas, puesto que aunque la noción de identidad sea una presencia extranjera en el campo psicoanalítico, su presencia se impone y su comprensión nos parece absolutamente necesaria. No podemos negarnos a testimoniar, también en nuestro campo, la ambivalencia de la identidad en cuanto a lo que ella determina en la existencia social, la dualidad entre los polos de opresión y de liberación que también constituyen al sujeto.

2.

Los analistas son frecuentemente convocados a transitar sobre la problemática generada por las fronteras identitarias, que se yerguen no solamente en el campo de la sexualidad humana, sino también en el campo social y político del sujeto que sufre y se presenta a su escucha.

La dimensión traumática del campo social altera todo el campo identificatorio que modela las manifestaciones de la singularidad subjetiva impresa en la sexualidad de cada individuo, punto esencial del trabajo analítico y, en consecuencia, del constructo de la metapsicología psicoanalítica. Esto quiere decir que, en ciertos campos de la cultura, la performatividad de los cuerpos en tensión determina fuertemente el juego identificatorio constitutivo de lo Sexual más allá de la clásica trama edípica.

En ese sentido, Frantz Fanon (2008), al destacar la *blanquitud* de los teóricos del psicoanálisis, lanzó la provocación de que la organización sexual edípica freudiana no es aplicable a los negros, puesto que Freud, en su metapsicología, no tomó en consideración la dimensión traumática del racismo: “Las personas olvidan constantemente que la neurosis no es constitutiva de la realidad humana” (p. 134).

Evidentemente no cabe aquí descartar la dimensión edípica en la constitución de la sexualidad humana ni tampoco desarrollar un revisionismo de la obra freudiana. Pero sí proponer no desconsiderar y, más aun, problematizar la tensión irreductible entre las narrativas de poder y las otras narrativas posibles de posiciones identitarias que tienden a ser silenciadas.

Michel Foucault ya señalaba, en su *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber* (1976/2021), ese campo de tensión en el cual se ubica el psicoanálisis. Por un lado, hace una crítica del psicoanálisis, poniéndolo del lado de la psiquiatría como uno más de los discursos de poder que procuran la regulación de los cuerpos. Por otro, sin embargo, reconoce en el método analítico la sustentación de un campo de fuerzas que puede resistir al sometimiento, en tanto el psicoanálisis convoca y hace hablar al inconsciente de ese cuerpo regulado y silenciado, en un movimiento francamente subversivo.

Desde el punto de vista de su ética, justamente, el psicoanálisis supone un sujeto responsable, y no un individuo enteramente determinado. En este sentido, se pretende para todo proceso analítico una rectifica-

ción subjetiva que tienda a la búsqueda de la implicación del sujeto en su singularidad, con sus elecciones y formas de goce, procurando apartarlo del lugar de sometimiento, ya sea el motivado por su genética, por los designios de la historia o por el deseo del Otro.

De todos modos, le corresponde al psicoanalista reconocer que esta singularidad también ocupa un lugar de sometimiento atravesado por lugares identitarios previos al sujeto -lo que va a determinar la mayor o menor precariedad de su existencia- y que el sostén de tal existencia está ligado no solamente a las fuerzas pulsionales, sino también a condiciones sociales y políticas.

La elección de determinados grupos identitarios que pasan a ser designados como cuerpos abyectos -y, por lo tanto, que son elegidos para ser mantenidos estratégicamente en condiciones de vida y existencia precaria- se genera a partir del horror y la negación de la percepción de la propia precariedad inherente a lo humano por parte de otros grupos detentores del poder y del discurso hegemónico (Porto, 2016).

Judith Butler (2009/2015) propone una nueva ontología del sujeto, en la cual, a la observación psicoanalítica de que la aprehensión por parte del sujeto de su propia vulnerabilidad en relación con el Otro altera el juego pulsional e imprime consecuencias profundas en la subjetividad, se debe sumar que toda esta trama y sus personajes no operan por fuera de un determinado escenario social y político.

El “ser” del cuerpo al cual esa ontología se refiere es un ser que está siempre entregado a otros, a normas, a organizaciones sociales y políticas que se desarrollan históricamente a fin de maximizar la precariedad para algunos y minimizar la precariedad para otros. (p. 15)

En este sentido, cabe pensar que los grupos identitarios que presentan vidas con mayor precariedad se constituyen a partir de relaciones antagónicas de poder, de movimientos de exclusión y de una continua jerarquización social. Pero que, sin embargo, estos mismos grupos son potentes agentes de transgresión, que se rebelan contra su lugar social, insistiendo en no respetar sus fronteras (Porto, 2016). La identidad, por lo tanto, emerge como la idealización del sujeto de una vinculación a partir de una idea de diferencia construida en una fuerte oposición simbólica; es decir, las identidades se constituyen por relaciones conflictivas de antagonismo frente a otras identidades.

Frente a este escenario de tensiones antagónicas, ¿cómo haremos para vivir juntos? Es frecuente que se aluda a la tolerancia como instrumento para administrar esta tensión. Tolerancia es un concepto complejo, de implicancias éticas, religiosas y de relaciones de poder, que puede rápidamente mezclarse con ideas de compasión, comprensión y amor al prójimo. La tolerancia como acción revela en sí una asimetría de posiciones entre quien tolera y quien es tolerado. Remite a la idea de soportar el dolor y de resistir a la tensión, lugares que son virtuosos, pero muy alejados del sujeto contradictorio forjado por discursos también contradictorios que se juegan en grupos identitarios complejos, parciales y fragmentados.

Parece despegado de la realidad pensar que la violencia de un grupo identitario hegemónico sobre otro grupo identitario vulnerable será superada por la buena voluntad de los primeros.

3.

La contemporaneidad nos presenta un escenario en el cual sus actores se mueven en un gran campo de fuerzas y donde observamos el surgimiento constante de nuevas identidades que buscan legitimar sus prácticas específicas, originadas en parte por la demarcación de nuevas diferencias y nuevas posibilidades de inclusión, pero, en mayor parte aun, por la desarticulación o fragmentación de un mismo grupo identitario.

Visualizar este fenómeno de multiplicación de identidades solamente como una conquista, impregnarlo de positividad multiculturalista y asociarlo frecuentemente a una propaganda virtuosa de la tolerancia no toma en consideración, como vimos anteriormente, que gran parte de estas identidades están generadas a partir de discursos de poder violentos y excluyentes, y de la necesaria articulación de grupos identitarios de mayor vulnerabilidad. Los cuerpos que habitan estos últimos son destinados forzosamente a la abyección, puesto que son construidos históricamente y mantenidos de ese modo como estrategia de colonización y dominación.

Por lo tanto, cabe reflexionar si, en alguna medida, la idea de tolerancia no busca mantener a los cuerpos abyectos restringidos y cristalizados en esa misma posición, sin posibilidades de movimiento e integración. La desobediencia de ciertas identidades frente al supuesto *normal/universal* apunta a un llamado de atención para que sus particularidades no solo no sean vistas como patológicas o desviadas, sino que puedan cobrar el estatuto de un discurso legítimo de la diferencia, con derecho a la expresión y existencia de sus cuerpos en una vida mejor. Las estrategias identitarias, entonces, son desarrolladas por los sujetos como medio de encontrar un mejor posicionamiento dentro de las fuerzas que operan en las relaciones sociales.

El pensamiento del teórico político Ernesto Laclau (2005) nos ayuda a pensar un destino posible para que la convivencia de esta multiplicidad de actores, que a veces arrastran diferencias antagónicas, se pueda dar, por un lado, sin eliminar la existencia de sus particularidades, y por otro, sin dejar de reconocer la tensión irreductible de este juego.

Laclau apunta a la construcción de escenarios capaces de conjugar las diferencias dentro de un pacto democrático radical, en el que se generen los medios para que todos puedan disfrutar de una vida mejor. Para ello, no es suficiente reconocer la tensión entre las diferencias, sino que también es necesario que los grupos identitarios involucrados avancen en el sentido de rearticular las relaciones de poder y resignificar las diferencias, no desde la tolerancia, sino hacia la incorporación de estas diferencias en un “universal”, en una democracia plural.

El psicoanálisis se muestra compatible con la idea de esta democracia plural, en la medida en que, en su ética, se esfuerza para generar una nueva forma de vínculo entre los sujetos, un vínculo que reconoce a los sujetos como divididos y que no sueña con una reconciliación imposible, puesto que comprende el carácter irreductible de la violencia y del antagonismo.

Para Laclau, la sociedad está formada por una infinidad de identidades, todas constituidas a partir de relaciones discursivas antagónicas que son tanto contingentes como precarias. Las identidades son contingentes porque no están predeterminadas por una objetividad *a priori*. Y son precarias puesto que, aunque una identidad y su discurso logren hacerse hegemónicos, no lo serán para siempre.



En su obra *La razón populista*, Laclau (2005) recorre varios autores y demuestra que la masa no es anárquica, sino que posee una lógica propia y compleja. De acuerdo con el autor, fue Freud, con su *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921/2010), quien obtuvo el avance más radical en ese campo, al privilegiar los lazos emocionales en la formación de los grupos por medio de procesos identificatorios.

En el pensamiento de Laclau, las nociones de identificación y de equivalencia en la formación de los grupos son orientadoras. Según él, las masas están compuestas por sujetos equivalentes que son organizados a partir de identificaciones con un discurso que el líder sostiene en forma contingente.

El concepto central en la obra de Laclau es el de *discurso*. Se trata de un complejo de elementos que van más allá de la palabra y la escritura. El discurso es un espacio constitutivo de relaciones y prácticas articuladoras. La relación establece un juego de articulaciones entre las diferencias, en tanto las diferencias constituyen y son constituidas por la práctica articuladora, lo cual significa que algo es lo que es solamente en relación con lo que es diferente.

No hay, por lo tanto, un elemento, una esencia previa que constituya las relaciones entre los grupos sociales, puesto que es la propia práctica discursiva la que va a establecer los elementos con sus características y límites identitarios.

Para Laclau, toda la política se despliega en el campo del discurso. Nada existe por fuera del campo del discurso, ni existe ninguna sustancialidad en los lugares identitarios. Cabe pensar, entonces, que toda identidad está conformada por una articulación discursiva que se da a partir de su propio antagonista, es decir, de otro discurso de fuerza que niega, que amenaza la existencia de todos los elementos que constituyen tal identidad. Por lo tanto, la negatividad también es constitutiva de toda identidad.

Laclau propone pensar la constitución de un pueblo y de una democracia radical a partir de un “universal” que articula las diferencias a través de los conceptos de *significante vacío* y *hegemonía*.

El autor llama *significante vacío* a un discurso puramente diferencial, cuya totalidad, en cierto modo, depende de cada “acto individual de significación”. En otras palabras, los significantes vacíos constituyen una cadena de discursos articulados entre sí que, aunque sean distintos unos de otros, se unen en un determinado momento y conforman una totalidad hegemónica. El *significante vacío* surge de la necesidad de nombrar un objeto que es imposible y a la vez necesario. La *hegemonía* discursiva para Laclau supone una deconstrucción temporaria o absoluta de los campos identitarios para valorar el campo relacional de las identificaciones.

Los elementos de este universal no poseen ninguna relación *a priori* entre sí. Esa totalidad se conforma a partir de una “demanda común” de diferentes grupos identitarios que construyen un discurso común para

oponerse a algo excluido, externo a él. Establecer los límites de esta totalidad implica establecer, simultáneamente, la diferenciación con una “otra cosa” que es exterior a esa totalidad y que, por representar otro discurso, debe ser excluida. Un ejemplo de ello sería cuando varios grupos diferentes dentro de la sociedad civil se unen, a pesar de sus diferencias, porque tienen en común una demanda democrática frente a un gobierno autoritario. “Es mediante la demonización de un sector de la población que la sociedad alcanza el sentido de su propia cohesión” (p. 94).

Cabe destacar que estos elementos son diferencias articuladas, que mantienen sus demandas particulares, pero que, durante la relación de articulación que los involucra, las suspenden en forma temporal. Es ello lo que vuelve posible que grupos identitarios antagónicos entre sí se junten, en determinadas circunstancias, en un mismo discurso frente a un enemigo común. En Brasil sucedió algo así a comienzos de los años ochenta, con el movimiento *Directas Ya*, en el cual varios movimientos sociales y partidos políticos de diferentes orientaciones se unieron, suspendiendo sus diferencias y sosteniendo un discurso hegemónico común que buscaba enfrentar a la dictadura militar.

Por tanto, este “universal” es siempre contingente y no tiene contenido previo propio. No tiene un *a priori*. Es un significativo vacío.

De esta manera, Ernesto Laclau propone pensar las tensiones y contradicciones entre lo universal y lo particular, partiendo del presupuesto de que el universalismo es siempre un particularismo impuesto a otros particularismos.

Lo universal es una construcción social que tiene siempre su origen en un particular, es decir, cualquier contenido de cualquier diferencia tiene la potencialidad de ocupar el espacio vacío de ese todo. Para ello, es necesario determinar el *todo* dentro del cual se constituyen esas identidades y sus diferencias, es decir, la *totalidad* debe estar presente en cada acto individual de significación.

Por ende, lo que unificará las diferencias en torno a este universal será un conjunto de “demandas equivalentes”, que dejarán en pausa las diferencias que estén por fuera de estas demandas. El campo de la política es un campo de administración y sustentación de conflictos, no de su resolución. El narcisismo de las pequeñas diferencias impide que se forme una hegemonía. Los movimientos de identidades vulnerables, como el movimiento negro, el movimiento feminista, el movimiento LGBTQIA+ deberían suspender en forma contingente sus particularidades frente a una política oficial de violencias sobre sus cuerpos, en nombre de la construcción de un discurso hegemónico, de una pauta de oposición común.

El pueblo se genera a partir de una multiplicidad de sujetos, y es necesario atravesar el *impasse* de la suspensión de las identidades en pro de las identificaciones. Identificaciones en torno a un discurso hegemónico, a una universalidad contingente. El pueblo aquí no es una expresión ideológica, sino una relación entre agentes sociales. Se trata de un instrumento que tiene por objeto dar una unidad al grupo.

El pueblo generado a partir de una hegemonía contingente establece así, para Laclau, una democracia radical y plural. Radical en el sentido de buscar una nueva positividad de lo social, basada en el respeto al derecho de la igualdad de todos los grupos subordinados. Y plural por reconocer que esta nueva positividad de lo social nunca puede ser plena, puesto que está continuamente atravesada por una precariedad constitutiva, en la cual la *igualdad* debe ser siempre limitada y complementada por la demanda de libertad.

Resumen

El campo teórico del psicoanálisis parte de un sujeto fragmentado y desorganizado, por lo tanto, de una concepción antiidentitaria del sujeto. Sin embargo, los psicoanalistas no pueden dejar de tomar en consideración que las identidades atribuidas al sujeto, en su dualidad de opresión y liberación, son agentes que implican y demarcan su subjetividad más allá del juego pulsional. Este trabajo procura analizar algunas de las formas en las que se constituyen las identidades, sus implicaciones en la vulnerabilidad de algunos grupos y las formas posibles de articulación entre las diferencias más allá de la tolerancia, a partir del pensamiento de Ernesto Laclau.

Descriptor: *Identidad, Identificación. Candidato a descriptor:* E. Laclau

Abstract

The psychoanalytic theoretical field is based upon the concept of a fragmented and disorganized subject, thus carrying an anti-identity conceptualization of the subject. However, psychoanalysts cannot ignore that identities attributed to the subject, in their duality of oppression and freedom, will be agents that implicate and mark the subjectivity beyond the circuit of the drives. This paper seeks to analyze how identities are formed, the implications in the vulnerability of certain groups and the possibilities of articulation of differences beyond tolerance, based on the work of Ernesto Laclau.

Keywords: *Identity, Identification. Candidate to keyword:* E. Laclau.

Referencias

- Bauman, Z. (2004). *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Zahar.
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 2009).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Foucault, M. (2012). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Graal Ltda. (Trabajo original publicado en 1976).
- Freud, S. (2010). *Psicologia das massas e análise do Eu*. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 15, pp. 13-113). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1921).
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Porto, T. S. (2016). A incômoda performatividade dos corpos abjetos. *Revista IDE*, 39(62), 157-166.

Traducción del portugués: Alejandro Turell
Recibido: 15/8/2021 Aprobado: 10/11/ 2021

Mirta Goldstein*

¿Cómo haremos para vivir juntos y separados?: Reflexiones sobre la estupidez humana y el malestar social

El mañana traerá consigo lo desconocido.

Sin embargo, también le dará forma

lo que herede del día de hoy.

Robert Castel

Tras la pandemia, solo caben conjeturas. Están los que acentúan las desvinculaciones padecidas por los distanciamientos sociales, están los que privilegian los beneficios de la convivencia obligada, están los que se quejan de la virtualidad y aquellos que la alaban. Entiendo que no se trata de tener razón, sino de encontrar un nuevo equilibrio que atraviese al lazo social en sus dimensiones familiares, nacionales, regionales e internacionales. Este nuevo equilibrio hay que construirlo y, en este sentido, aún es incierto.

Si como psicoanalistas entendemos que no hay lazo social totalmente sin malestar, sin odio y sin agresividad, ¿cómo hemos podido sobrevivir como civilización a pesar del terror, la maledicencia, la ignominia y la crueldad? Si hemos llegado hasta este tiempo, ¿por qué dudamos del futuro? Cuando me refiero al futuro pienso en las nuevas generaciones que, aunque diferentes y con estilos propios, también son nuestra continuidad.

La duda respecto del futuro no es nueva, ya que responde a la amenaza de muerte y a los miedos que, por ejemplo, el virus instala. El miedo a la enfermedad se recreó con cada nueva versión de la expansión de los contagios, los cuales existieron casi de modo secuencial en la historia, al punto que la necesidad de culpar a alguien por el contagio derivó en masacres y torturas.

Georges Duby (1995) estudió los miedos que acarrearán las pestes y las modificaciones que estas introdujeron en la concepción de la muerte. Hoy vemos deshacerse rituales que seguramente traerán aparejadas transformaciones subjetivas y colectivas en relación con el acompañamiento compartido del que fallece. El velatorio como duelo social se está transformando y, debido al aislamiento, el ritual hoy se limita a la cremación.

Con esto quiero mostrar que algunos detalles de la vida cotidiana pueden ser impulsores de grandes cambios sociales y subjetivos. Cada época tiene rituales con los que tramita la vida y la muerte, la fiesta y el entierro.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Vivimos y seguramente viviremos con nuevas sospechas, nuevas amenazas, nuevas soluciones y nuevas esperanzas. Esto no significa negar ni desmentir los efectos de nuestro presente sobre la vida de las generaciones futuras, sino incorporar lo que está sucediendo al futuro; ¿cómo hacerlo si el futuro es lo incierto?

La transmisión transgeneracional del trauma pandémico actual seguirá siendo eficaz en los niños que padecen los distanciamientos vinculares y en sus hijos como miedo, angustia, pánico. Los sueños y síntomas recogerán los fantasmas actuales, y esto debido a que la transmisión transgeneracional es inconsciente, aun cuando nos esforcemos por reconstruir la memoria colectiva.

La pregunta de esta convocatoria abre a múltiples sentidos posibles e induce a una sospecha: ¿Cómo harán las generaciones futuras para vivir juntas y/o separadas? ¿Podemos pensar en un prejuicio de inicio que da por sentado el malestar futuro? ¿Es esta una pregunta creyente y hasta crédula o incumbe a los psicoanalistas, en tanto no hay vínculos sin retorno de malestar?

Invito a los lectores a reflexionar sobre el vivir *juntos* y *separados*, ya que el vivir es algo aleatorio y azaroso, por un lado, y por otro es relativo: hay vida orgánica, subjetiva, animal, hablante, sacrificial, heroica, genética y muchas otras variantes, como la vida política, artística, científica, deportiva, etc.

Vivir juntos se refiere a ¿ la pareja, la familia, las amistades, los pueblos, las sociedades, las etnias, las religiones? Vivir juntos supone respuestas ideológicas, éticas, estéticas, y estas nos acercan y nos separan, de eso se trata la segregación, pero, principalmente, la exogamia.

Vivir separados incluye lazos ¿geográficos, políticos, económicos, sexuales, transexuales, transdiscursivos, interdisciplinarios?

Ante una apertura que me resulta infinita, voy a circunscribirme a los lazos en su dificultad de no caer en la estupidez humana, ya que es la estupidez, y no el malestar, la que destruye los lazos civiles y desvincula a los seres hablantes.

El malestar cultural al que se refirió Freud connota una cuestión de estructura, es decir, no hay lazo sin malestar, pero la estructura del malestar que involucra a la pulsión de muerte deja libradas a cada modalidad de vínculo las formaciones inclusivas y segregatorias de sus lazos.

Dado que la pregunta se refiere a cómo haremos para vivir juntos y/o separados, pienso que la convocatoria nos interroga respecto de la suposición imaginaria o predictiva de los lazos vinculantes y/o desvinculantes entre nosotros y las nuevas generaciones; el encadenamiento intergeneracional no se puede anticipar, ni siquiera imaginar: basta mirar las nuevas formas de familia que hemos avalado en las últimas décadas. Menos aun se pueden pronosticar los grados de estupidez con los que laborará la pulsión de destrucción, uniendo y separando los lazos vinculantes.

Tanto la vinculación como la desvinculación con los otros y con lo Otro dependen de esos grados de estupidez, a sabiendas de que el sadismo es una forma de vínculo, en tanto “se goza”.

Por otra parte, separación no es expulsión ni segregación. Justamente, dentro del psicoanálisis entendemos por separación la operación que realiza el sujeto respecto de sus Otros primordiales, y respecto de la cual Lacan funda al sujeto del deseo. ¿Puede haber un deseo estúpido o la estupidez forma parte de la alienación a Otro sin castrar?

Freud (1913/1991) se refirió a la estupidez diciendo que “no hay en la vida nada más costoso que la enfermedad y... la estupidez” (p. 134). Nos resulta accesible, por conocido, qué denominaba Freud enfermedad o neurosis, pero no tanto qué denominaba estupidez. La neurosis, que no es sin repetición y síntoma, atonta al sujeto, lo vuelve juguete de un destino; sin embargo, algo más quiso expresar Freud cuando se refirió a la estupidez. Por mi parte, infiero que ya pensaba en la relación entre “otros”, veta social que estaba desde los comienzos en su descubrimiento.

Al otro ya no se lo puede designar en singular, sino que requiere de la pluralidad, pues no hay otro sin otros; desde el espejo y la mirada materna hay otros rostros, otros gestos, otras voces, otros sentidos y significados.

La estupidez se refiere al lazo con los otros y al daño que puede ir contra sí mismo o contra esos otros; a veces hay consciencia de daño y otras no hay consciencia del desorden y las rupturas que la estupidez promueve y provoca. Lamentablemente, “los seres hablantes intentan amenguar el dolor de su propia estupidez recurriendo a las promesas, que si bien pueden ser necias también son imprescindibles para no perder el sentido vital de la existencia” (Goldstein, 2020, párr. 79).

A nuestra consulta acuden sujetos entorpecidos por las promesas, creyentes sin sospecha de ello, que se aferran al Otro y resultan engañados. Todos los seres hablantes somos engañados, es una condición de nuestra crianza y de nuestra inserción en el lenguaje. Algunos acceden a apropiarse de su decir, otros quedan atrapados en el discurso totalista.

Lacan habló de la debilidad mental, es decir, del que queda atontado ante el Otro sin castrar, y de la necesidad.

En el seminario 20, *Aun* (Lacan, 1972-1973/1985), se refiere a la necesidad en términos de: “no querer saber nada de eso” (p. 9). Por lo tanto, hay un rehusamiento del saber que asemeja la necesidad a la desmentida.

¿En quienes ubicamos desmentidas? En el crédulo, el fanático, el creyente, el obsecuente; hay otros personajes cuyo daño al otro es mayor, intencional, y por ello los dividimos en canallas y en crueles. De lo que no son conscientes estos sujetos es de la estupidez, es del goce que los habita.

Así, la perversidad del canalla la ubicamos en el cínico, el corrupto y el tirano, y dentro de las figuraciones de la crueldad incluimos al torturador, genocida, pedófilo y abusador sexual.

Estas figuraciones pueden ser desarrolladas desde el plano individual y psicopatológico, o desde la dimensión social y el grado de ruptura con el lazo con el semejante. Lo que los distingue es su relación con la castración, la que puede estar reprimida, desmentida o forluida, y su relación con un goce no interdicto.

Si la estupidez es la completa falta de vergüenza, y la vergüenza es la marca de un goce infantil, entonces la estupidez neurótica deviene de reprimir o desmentir una satisfacción pulsional y una creencia o fantasía omnipotente o narcisista; este sujeto puede devenir militante sacrificado por una causa o entregarse a una impulsión que lo conduzca a morir, a veces como por accidente.

El tonto tropieza con su propia torpeza, se hace daño, en cambio el canalla comete actos antisociales que dañan a los otros.

El canalla, al intentar atrapar al otro en su deseo, lo angustia. Canalla y cínico desmienten la angustia en sí mismos para reencontrarla en el prójimo o fuera de sí; ambos hacen uso del simula-

cro y la apariencia, la sugestión y la mentira, por ello su conducta resulta psicopática y hasta sádica.

Son canallas aquellos para quienes la relación con el inconsciente y la verdad se halla en déficit por desestimación. Si no hay creencia en que el síntoma puede ser descifrado en su verdad de goce, entonces el gozar del canalla no solo lo excluye de la transferencia, sino también del Otro Sexo como aquel que introduce la diferencia radical. Si el varón despoja a la mujer de subjetividad, esta queda expuesta a las figuras obscenas del pedófilo, el violador y el femicida, quienes la objetualizan cruelmente. *Cruel* proviene de *crudo*, sin elaborar, sin cocinar, y la pulsión sin dique es cruel, sin compasión.

El dilema clínico de si un canalla es analizable o no queda librado a la decisión de cada analista. La pregunta apunta a la posición ética del psicoanálisis en la cultura, y no solo a una supuesta ética individual de cada analista. Si bien puede quedar librado al deseo del analista, este deseo no garantiza la analizabilidad.

Por mi parte, pienso que el psicoanálisis no debería negarle análisis a un canalla porque se caería en una toma de posición no neutral, sino identificada con la moral o la justicia. La salida de la transferencia de un analista en caso de que un canalla lo consulte puede depender de las resistencias del analista en tanto su propia historia se halla involucrada. ¿Un hijo de torturador podrá analizar a un torturado? ¿Un nieto de víctimas del Holocausto podrá analizar a un nazi? La respuesta solo la podemos encontrar en los propios análisis de los analistas en cuestión y en la elaboración de la propia historia transgeneracional.

Propongo, entonces, la apuesta al análisis, a sabiendas de las dificultades transferenciales del canalla y del insensato, y también con la advertencia de que aparecerán baluartes inanalizables. A la vez, propongo reflexionar respecto de la ética, que a veces se toma como un universal, y bien sabemos que hay distintas versiones respecto del bien y del mal. Spinoza, Kant, Badiou nos ofrecen, entre otros, distintas versiones respecto de la Ética, con lo cual nos autorizan a cuestionar un “para todos” único de la misma.

¿Dónde ubicar al genocida? Quizás es el punto más extremo del sádico, punto extremo de la increencia en el Otro inconsciente y en los otros.

Es claro que en la clínica nos enfrentamos a la patología del narcisismo y la pulsión de muerte; en la vida real nos enfrentamos a la moral y a la ética, a lo perdonable aunque castigable y a lo imperdonable, como los actos de lesa humanidad.

¿Hay consciencia, en el canalla y en el cruel, de una ética que abarque el lazo con los otros en tanto que otros? Es difícil pensarlo así, por ello prefiero decir que no hay en ellos consciencia de su propia estupidez.

¿En qué medida hay algo necio en el ser hablante? En la medida en que, hablando, genera malestar, odio, impotencia. Hablando se hace lazo y, por hacer lazo con los otros, el sujeto se equivoca y daña o agrede y destruye.

Otra manera de leer la regla fundamental freudiana es proponerle al analizante: diga necedades, lo que se le ocurra, lo sin importancia. La diferencia entre producir necedades en el comienzo de análisis y al finalizar el análisis es que al principio hay sufrimiento, y al final debería devenir levedad del ser, falta en ser, acceso simbólico a la imposibilidad de completud y a la carencia de consistencia absoluta.

El sujeto puede devenir en tonto si posterga indefinidamente su acto o si se apresura en concluir y yerra, pero también puede devenir sabio si apuesta a que algo pueda darse o no darse, al azar, a lo no completo; final de análisis es también una apuesta a que, de lo Real, algo cese de no inscribirse como imposible, y el sujeto se apropie de las oportunidades de la cultura, la historia, la tradición, y se separe simbólicamente de sus respectivos mandamientos.

El final de análisis no es más que alcanzar un goce de la vida que sostenga un deseo no canalla y consciente o advertido, que a veces puede presentarse estúpido. ¿Estamos próximos a pensar el goce como estúpido? Sí, salvo que el sujeto hacia el final del análisis encuentre un “hacer diferente con la estupidez”.

Lacan avanza un trecho más y enlaza la necedad con algo que podemos llamar sabiduría, que no es el saber. Por un lado, necio es aquel que se encierra en su propia cosmovisión, pero, hacia el final del análisis, sabio es quien, habiendo aceptado sus necedades, hace algo con alguna de ellas y la eleva a la condición de su íntima sabiduría, es decir, deja de estar encerrado en la idiotez neurótica y se abre al lazo social y a un decir verdadero, siendo verdadero aquello que no daña.

Freud devela que también los pueblos repiten, apresados por sus mitos originarios. A veces, denominamos esta repetición cultura y tradición.

Luego, me atrevo a definir la cultura como la transmisión de mitos originarios con los cuales se identifica el niño en un tiempo del sujeto en el que aún no puede hacer algo diferente con lo que recibe del discurso parental. Luego, ya en la niñez hallamos el germen de la mayor estupidez humana: la obsecuencia al Otro y el negacionismo de la vulnerabilidad y el dolor psíquico.

Volviendo a una de mis preguntas: ¿Cómo ha llegado el ser hablante hasta este tiempo? Elaborando aquello que expulsó como extraño de sí y haciendo de lo éxtimo una invención. ¿Eros?

Resumen

El texto pretende invertir la pregunta ¿Qué haremos pospandemia? y formularla así: ¿Cómo hemos llegado hasta nuestro tiempo en términos de civilización?

Por otra parte, vivir juntos se refiere a ¿la pareja, la familia, las amistades, los pueblos, las sociedades, las etnias, las religiones? Vivir juntos supone respuestas ideológicas, éticas, estéticas, y estas nos acercan y nos separan, de eso se trata la segregación, pero, principalmente, la exogamia.

Vivir separados incluye lazos ¿geográficos, políticos, económicos, sexuales, transexuales, interdisciplinarios?

Ante esta apertura, el texto liga la realidad con la estupidez humana y sus figuras más elocuentes, como el necio y el canalla.

El malestar cultural al que se refirió Freud connota una cuestión de estructura, es decir, no hay lazo sin malestar, pero la estructura del malestar que involucra a la pulsión de muerte deja libradas a cada modalidad de vínculo las formaciones inclusivas y segregatorias de sus lazos.

Descriptor: Exogamia, Estupidez. **Candidatos a descriptor:** Malestar social, Pospandemia.

Abstract

The text aims to invert the question, “What will we do after the pandemic?” and formulate it like this: “How did we get to our time in terms of civilization?”

On the other hand, living together refers to: the couple, the family, the friends, the peoples, the societies, the ethnic groups, the religions? Living together supposes ideological, ethical, and aesthetic responses and these bring us closer and separate us, that is what segregation is about, but mainly exogamy.

Living apart includes ties – geographic, political, economic, sexual, transsexual, interdisciplinary?

Faced with this opening, the text links reality with human stupidity and its most eloquent figures such as the fool and the scoundrel.

The cultural malaise that Freud referred to connotes a question of structure, that is, there is no bond without discomfort, but the structure of the malaise that involves the death drive leaves the inclusive and segregatory formations of its ties free to each modality of bond.

Keywords: Exogamy, Stupidity. **Candidates to keywords:** Social unrest, Post-pandemic.

Referencias

- Duby, G. (1995). *Año 1000, Año 2000: La huella de nuestros miedos*. Andrés Bello.
- Freud, S. (1991). Sobre la iniciación del tratamiento. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 121-144). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Goldstein, M. (2006). *Xenofobia, terror y violencia: Erótica de la crueldad*. Lugar.
- Goldstein, M. (2007). *Las enfermedades de la cultura: Totalitarismo, banalización y antisemitismo*. OSA.
- Goldstein, M. (2011). ¿Te amarías a ti mismo como a tu prójimo?: *Reflexiones psicoanalíticas sobre la deslegitimización de la civilidad*. Académica Española.
- Goldstein, M. (2019). *El sujeto de la creencia fanatizada*. *Revista de Psicoanálisis*, 76(4), 49-65.
- Goldstein, M. (2020). Reflexiones sobre la necedad. *La época*, 26. <https://laepoca.apa.org.ar/Revistas/26-Dilemas-y-horizontes-de-las-practicas-y-la-formacion-psicoanaliticas/Reflexiones-sobre-la-necedad>
- Goldstein, M. (2021). El virus de la diferencia sexual. *La época*, 28.
- Lacan, J. (1984). *Reseñas de enseñanza*. Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano.
- Lacan, J. (1985). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aun*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960).

Recibido: 21/7/2021 Aprobado: 7/9/2021



Gustavo Sogliano*

¿Cómo haremos para vivir juntos? O sobre un “decir” del futuro

Viajando por el territorio de Ersilia encuentras las ruinas de las ciudades abandonadas, sin los muros que no duran, sin los huesos de los muertos que el viento hace rodar: telarañas de relaciones intrincadas que buscan una forma.
Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles* (1972)

Mediados de junio, una ciudad en nuestro país. También aquí, como en otros países, hace meses no hay escenarios ni espectadores. Una mirada demandante y digna reclama nuestra atención. Lee el poema de un autor que no conozco. Solo él, su atril, su voz; lee, invoca. Su mirada fija en nosotros, su único público. Su voz estremece, el poema no importa... o sí. Alguien escribe, otro lee, otro escucha. Nadie más se detiene en el “escenario” de un instante. Es una tarde fría. En ese momento, el poema es solo la excusa para decirnos de su soledad, de la dimensión del encierro desamparado de los actores, que han sido excluidos, eyectados, hacia un no-lugar sin función, en la doble condición de este término. La angustia es más fuerte que su voz, no que su mirada. Finaliza. Nos solicita que sostengamos un cartel con una proclama para difundir en alguna red. Más que una foto, una demanda. Le ofrezco algún dinero, creo no poder hacer otra cosa, o la angustia no lo permite pensar. Dice que no. Agradece que participáramos, que lo escucháramos. Es probable que no nos veamos más en una calle. Su nombre no importa ahora. Por un momento estuvimos juntos. ¿Estuvimos juntos? ¿Existe un reconocer al otro a través de la mirada? Quizás el autor y el lector sí hayan estado juntos.

Intentaré en estas líneas realizar un enlace, una perspectiva provisoria; lazo social y función analítica, según la entiendo. Algo así como un recurso, otro, para abrir diálogo y aproximaciones al tema. Tránsito desde perspectivas e incertidumbre.

¿Qué es estar juntos? ¿Es posible estar juntos? ¿Cuántas son sus significaciones? ¿Cuál es su acotación?

Esta vez, la invitación de *Calibán* a escribir implica un quehacer, una acción en una dirección: acudir a un lugar, a una posición, a un estar. Una primera asociación sugiere, además, trascender el encuentro individual, orientarse a lo colectivo.

*Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

Pregunta que, además, desde la circunstancia actual, apela a una encrucijada entre tiempos. Más allá de nuestro tiempo, la propuesta alude a un futuro. Y es posible entender que implica una intención, y entonces pone en juego los intrincamientos del deseo. Esto no descalifica una orientación, siempre y cuando su dimensión no se banalice en una apariencia idealizada, para no pensar ingenua. El deseo aquí, es el de una utopía imprescindible, ¿imposible? Deseo que siempre encierra en sí mismo una falta.

A priori, supone la orientación de un hacer. Pero este hacer implica un plural: ¿cómo haremos? Condicionado -no digo determinado- por distintas formas de amenaza que se afincan y enlazan dimensiones de lo interno y lo externo. ¿Existe una respuesta que deje abierto a un tiempo que no esté ya en alguna forma escrito? Pienso que no se puede conjugar un tiempo futuro en el que ya no estén inscriptos el pasado y el presente anticipándolo, lo cual no implica una determinación irreversible condicionante. Fundamento de toda forma de transformación y creación, el transcurso del tiempo, que no es secuencia lineal, guarda relación con lo que antecede. No obstante, la historia de la cultura está siempre en movimiento. Es desde disciplinas como la historia, la antropología, la sociología que se puede desligar lo nuevo o diferente en cada proceso histórico. La pregunta persiste. ¿De qué manera, es posible hacer, si nuestro hacer está afectado por nuestras vivencias subjetivantes?

¿Dónde edificar Ersilia?¹

El porvenir de una ilusión, escrito en 1927, implica el retorno de Freud a los intereses culturales. Habían pasado la primera guerra, la posterior pandemia durante la que falleció su hija Sophie. Tiempos de procesos históricos que llevarían a la asunción del nazismo en 1933. Los años veinte, de resurgimiento cultural en algunos países de Occidente; en otros, de desasosiego y profundas penurias económicas. También tiempos antecedentes de la depresión económica de 1929.

Freud retoma así su trabajo y antigua preocupación por lo cultural, que seguirá en lo inmediato con *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/2004b). Su permanente intención es comprender en algo los enigmas del hombre y este mundo. Una cita inicial alude a la concepción pulsional del hombre: “la intelección psicológica de que el ser humano está dotado de las más diversas disposiciones pulsionales [vida y muerte de contingente enlace] cuya orientación definitiva es señalada por las vivencias de la primera infancia” (p. 8).

Un momento antes, ha señalado: “Es notable que, teniendo tan escasas posibilidades de existir aislados, los seres humanos sientan como gravosa opresión los sacrificios a que los insta la cultura a fin de permitir una convivencia” (p. 6).

1. Colleen Corradi Brannigan es una artista irlandesa-italiana que ha intentado dar imagen a las ciudades invisibles de Ítalo Calvino. A sus imágenes y obra remito.

Disposiciones pulsionales, vivencias de la primera infancia, lo opresivo de las renunciaciones señalando el pensar y el hacer como el de sujetos implicados, y entonces también implicantes. Hacer que implica renuncia y que requiere, por sobre todo, un nivel ético², el que la amenaza y el miedo parecen muchas veces diluir. El hoy, condicionado por las distintas formas de amenaza, que siempre llevan sobre sí una sombra mortífera, acotando el pensar, cuestionando los términos del sentido que conlleva al “juntos”. Más que buscando el o los juntos, volviéndose hacia una dimensión donde la búsqueda es dominante, sea la preservación o el placer de lo inmediato.

Freud se refiere a nuestra cultura. ¿Pero cuál es nuestra cultura? Acotación mediante, nuestra cultura parece referir en especial al devenir histórico, político, filosófico de determinante influencia europea y judeocristiana.

Y es en nuestra cultura, y aun más allá de ella, tanto en 1927 como en este tiempo, que la pregunta nos enfrenta a una larga enumeración de penurias humanas de distinta índole y desasosigos visibles, de desigualdades y sus consecuencias. Algunas parecen ser ya históricamente consustanciales a las sociedades y la condición humana.

Y si nos referimos a nuestra globalizada Latinoamérica, las diferencias culturales y geopolíticas son profundas. Su esencia y sus expresiones son reconocibles. Existen entidades histórico-culturales o étnicas atravesadas por diferencias históricas, colonialismos y, más recientemente, nacionalismos, que hacen parecer difícil el encuentro. Mayoritariamente las divisiones sociales son cada vez más definidas, en un mundo donde se perfila nítidamente la desigual distribución de la riqueza, sostenida en axiomas del neoliberalismo. En lo interno de cada Estado y a nivel mundial, el interés político o económico puede llevar a rápidas y esquemáticas simplificaciones ideológicas, apoyadas en intereses sectoriales de lograr el gobierno, el poder o ambos.

He escuchado plantear este tiempo pandémico como de transición. Pero ¿transición entre qué?

¿Cuál es el “idioma” que, aceptando babélicas diferencias, puede traducir encuentro, disminuyendo las desigualdades? Desigualdades que, por el contrario, muchas veces parecen atribuirse a disponibilidades o capacidades personales, y así legitimarse. El diálogo político es aún una aspiración viable, pero no auténticamente visible.

No obstante, ¿las necesarias y permanentes búsquedas, algunas ya históricas, podrán hacer diluir las más agobiantes desigualdades, cuando, como señala R. Castel (2003), “hay grupos en situación de movilidad social descendente, cuya común condición se degrada. Constituyen un terreno privilegiado en el que se desarrolla el sentimiento de inseguridad, y que es indispensable volver a analizar para dar cuenta de la *dimensión colectiva de este sentimiento*” (p. 63; destacado propio)?

Es que el privilegio de unos requiere del detrimento de otros, embargando el futuro de unos y otros. Aun el encierro privilegiado empobrece. ¿Es este el lazo social subjetivante? Parece estar allí, en una secuencia constitutiva y constituyente en cada uno de nosotros y desde nosotros.

El sujeto no solo es resultado de la estructuración psíquica, de su matriz ante la precariedad del *infans* humano. Su condición incluye una dimensión que nos trasciende en secuencia intergeneracional, en una cultura atravesada por las distintas formas en las que las sociedades se expresan, articulando discursos y premisas. Es el lazo constitutivo donde las formas de presencia del otro/Otro articulan fundacionalmente la construcción subjetiva, que requeriría de la expresión y el reconocimiento ético.

2. Retomaré algunas consideraciones sobre la ética.

¿Cómo hacer para estar juntos si el lazo social puede ser de ominosa amenaza, si su orientación parece desenlazar, cuando el miedo es atmósfera de subjetivación, más allá de la pandemia? Miedo que, históricamente –podría decir bíblicamente o mitológicamente– ha constituido un método de dominación.

Las carencias sostienen discursos, entran desamparos originarios, aseguran la dependencia, determinando a veces irreversiblemente orientación y posibilidad. La búsqueda de lo que soy –o de lo que puedo ser–, inscripto desde un discurso subjetivante de pertenencia a una determinada expresión cultural o religiosa, regulando las formas del deseo y del encuentro con el otro.

El desamparo social, en sus distintas formas históricas, siempre ha encontrado –probablemente, buscado o requerido– movimientos identificatorios. La recurrencia muchas veces a una profética protección masificadora, muchas veces homogeneizante, tendiente a la exclusión o a diluir la diferencia. Podemos pensar que la búsqueda y el encuentro posible para estar juntos se podría orientar en el sentido de la pertenencia al grupo, a un determinado grupo, en el encuentro con una alianza o colectivo que provea protección. El pretexto es el de una ansiada sensación de seguridad, siempre efímera, en tanto las formas de riegos subsisten en sus distintas presentaciones. Por supuesto, incluido el “riesgo” del encuentro con el otro, en su alteridad, diferencia e incertidumbre.

La búsqueda de un amparo puede ser dependencia condicionante e inconsciente. En los riesgos, la exigencia que implica vivir, es donde resuena nuestra precariedad, que buscando protección puede condicionar las formas de vivir, limitando –mejor, prescribiendo– el modo del estar juntos. En todo caso habrá que diferenciar protección de sometimiento. Entonces, vuelve la pregunta: ¿juntos con quién, de qué manera, entre quiénes?

Parece difícil pensar que es nuestra cultura la que devuelve al mar o condiciona el existir en campamentos de refugiados a quienes huyen de la guerra, de la miseria o de las distintas formas de abuso condicionantes, particularmente, aquellas generadas por ambiciones económicas que solventen el poder. Muchas empresas o corporaciones tienen más poder y dinero que algunos Estados.

¿Puede ser “juntos”, cuando los países más poderosos inauguran el *home office*, la *call* o la *key performance*, de un mundo globalizado y a la vez inabarcable, donde las distancias ilusoriamente parecen desaparecer, en tanto se desdibuja a una dimensión de pantalla, más allá de lo laboral, el encuentro posible? Afuera, en la calle, de forma anónima o invisible, por lo menos en la aún colonizada Latinoamérica, se instala la indignancia ante la escindida indiferencia del tapabocas. El desarrollo tecnológico no ha apaciguado la desigualdad, salvo algunos programas excepcionales y acotados puestos en marcha³. Tampoco ha diluido la concentración de poder. El enorme crecimiento deja expuesto una dolorosa contracara.

3. Me refiero aquí al programa socioeducativo Ceibal, puesto en marcha en Uruguay en 2007.

La violencia del desamparo, la invisibilidad, la expulsión y la indiferencia o el vacío discursivo de la demagogia son formas de violencia social, generadoras de sociedades divididas, desde donde retornan circuitos de violencia.

Mientras, leo una noticia en la que dieciséis trabajadores paraguayos estaban en Brasil, en régimen de esclavitud, produciendo para Uruguay. Seguramente, versión periodística, que no sorprende, aunque tampoco es posible alcanzar su veracidad. No obstante, sabemos de los contenedores donde se produce buena parte de la ropa que compramos y usamos sin pensar en las condiciones en las que se produce o en los derechos laborales de los trabajadores. Parecen, más que formas de la explotación, formas cercanas a un exterminio de poca exposición. La desmentida de la desigualdad es tan operante como la de la diferencia. Seguramente este no es el “juntos” posible o pensable. Su enunciación busca más alivio que cambio.

Y recuerda el contundente tratamiento que da Freud al tema del prójimo en el capítulo 5 de *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/2004b):

el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. (p. 108)

Parece estar lejos constituir ese otro sujeto que reciba el mensaje que emite una foto solicitada en el encuentro de junio o el silencioso “grito” de Münch, que continúa sin ser escuchado. Escuchar y reconocer que gritan “esos otros” requiere tiempo, pero el “tiempo es oro”, y el oro, poder.

El dolor y la angustia por los otros tienen poco *sponsor* la demanda que surge de la muerte en su dimensión de exposición y cotidianidad informativa y visual es un suceso naturalizado.

Por otro lado, las formas de la soledad van dejando cada vez más en un encierro virtual, donde la convivencia con otro/otros parece una ansiada posibilidad tendiente a desdibujarse. En este tiempo pandémico, además, el otro es el posible portador del virus. ¿Lo continuará siendo cuando el peligro de origen “chino” disminuya?

Es en la obra citada, *El porvenir de una ilusión*, que Freud (1928 [1927]/2004c) advierte que “quien ceda a la tentación de pronunciarse acerca de un futuro probable de nuestra cultura hará bien en tener presente [...] la incerteza inherente a toda predicción en general” (pp. 5-6).

La condena de lo incierto parece requerir de la búsqueda de una certeza del poder, dejando en suspenso condicionante vitales posibilidades.

Del posible quehacer psicoanalítico

Si hay una manera de estar juntos en los escenarios de nuestras *ciudades visibles*, donde el lazo social subjetiviza, será en el modo en el que el discurso dé cuenta inicialmente de la alteridad como límite primero, en recíproca resonancia con un concepto de diferencia, que es referida aquí en primer lugar a un otro⁴. Desde ahí, es posible una ley y eticidad que trascienda al sujeto. Legitimización que retorne al sujeto en un movimiento moebiano, desde una sociedad que establezca condiciones éticas. Este es el espacio o la atmósfera de nuestro trabajo –tanto en el escenario de trabajo individual como plural–, el que surge de un psicoanálisis que dé cuenta de estos concep-

4. Más allá de las diferentes implicancias, por ejemplo, de género, como también las que pueden surgir desde las distintas dicotomías psicoanalíticas descriptivas y metapsicológicas.



tos, en un devenir social y vital. Agregaría que sin remitir a un orden de alienación identificatoria o normativizadora.

Para obtener el poder sobre los suyos, Cronos mata; también para continuar en él. El orden, si lo hay, es aquí por efecto de la amenaza y el miedo. No es este un orden legítimo o legalizador. Tampoco el de la arbitrariedad que mortalmente representa Creonte en Antígona.

En *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1912-1913]/1991), para dar fin a la posesión omnipotente por parte del padre de la horda, se requiere del parricidio, mito de un origen, instaurando, dentro de la fratria de pertenencia, ley y culpa. Se funda aquí algo que implica a la sociedad, al nuevo “estado”, dice Freud en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/2004, p. 98). Entendido como mítico inicio de la organización social, paradójicamente se inaugura también con un asesinato. Aun así, orientación hacia un orden que se establece sobre la prohibición del empuje (*Drang*) pulsional.

Es esbozo de un orden ético, y digo esbozo en tanto no pienso la ética como emergente de la culpa. El saber de Edipo genera -culpa mediante- castigo autoinfligido. El reconocimiento del otro, como también el de la diferencia, es generador de angustia o, peor aun, ceguera. No es posible validar que la ética y el reconocimiento del otro surjan desde el miedo o la punición. Hablo de una ética en el sentido del lugar y cuidado del otro y de sí. De la generación de un contrato interhumano, tal como S. Bleichmar (2016) cita de E. Lévinas (1993). Bleichmar, que en este sentido se refiere a un orden edípico que implica, más allá de la prohibición del incesto, la no apropiación del cuerpo del otro. Si esta regulación ética es huella, el espacio que da lugar al otro adquiere registro psíquico, y es en este sentido que su efecto también puede alcanzar dimensión social.

Volviendo a Freud (1928 [1927]/2004a), “ético es quien reacciona ya frente a la tentación interiormente sentida, sin ceder a ella” (p. 175). Agrega que no es a través del reproche o el arrepentimiento en que se “arreglan” las cosas de una manera ética, y en este caso, agrega: “No ha realizado lo esencial de la eticidad, la renuncia, pues la vida ética es un interés práctico de la humanidad” (p. 175).

Atravesamiento social, en su enlace con el registro de la psicosexualidad infantil reprimida y estructurante. Definiendo diferencia, alteridad, y conflicto. Ligando la dualidad pulsional.

La capacidad libidinal y ética contrarresta la destructividad, ámbito este que se despliega en la cotidianidad de nuestro trabajo y que apela a la construcción de un discurso social humanizante. Captación del otro como alteridad no como posesión implica respetar al otro en su diferencia y especificidad. La ética leviniana como encuentro con el otro en la aceptación de la incertidumbre o el enigma que ese otro es. El aislamiento y el miedo inhabilita un hacer con, junto al otro, comprometiendo el deseo a un encierro ensimismado o indiferente.

La precariedad registra los modos de la presencia-ausencia del otro/Otro en un anudamiento simbólico que lo condiciona en estructura identificatoria. La función simbólica hace nexo en enlace social.

La incógnita es en relación con la implicancia pulsional, cuál es su meta, cuál es su objeto, cuál es la satisfacción en que empeña su búsqueda, cuáles son las formas del reencuentro en que puede albergar al otro o excluirlo. Siempre habrá una tensión entre mi lugar y el del otro. Narcisismo y amor de objeto, en cada sujeto, puesto en juego en cada encuentro, también el psicoanalítico, parece reintroducir el modelo económico freudiano, catexis libidinal, el yo, el objeto.

El desasosiego por la incompletud busca resarcimiento de distintas formas. Algunas concurren en búsquedas de apoderamiento. O su resonancia social de totalitarismo, totalidad y omnipotencia. Vuelvo a Freud, nuevamente en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/2004):

es un fragmento de la realidad efectiva lo que se pretender desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. (p. 108)

He tomado aquí, brevemente la noción de desmentida para dar cuenta de un sistema defensivo que pienso que va más allá de lo que en su fundamento explica. Generalmente usada en relación con el complejo de castración, nos permite también un simultáneo conocimiento y desconocimiento de la realidad, podríamos decir de transitar por un mundo hostil.

Más allá, el prójimo sigue siendo las más de las veces esquivo, errático, desconocido. Dando lugar al territorio de las vacilaciones del encuentro, donde se actualiza la huella del devenir vivencial.

Aceptar la alteridad implica a nuestras posibilidades psíquicas, más aun cuando, resultado de su propia estructuración, el sujeto es unas veces intrusivo, otras de aproximación indiscriminada y otras de amenazante ausencia -que es diferente de la distancia-, ausencia que también es captura o cercenamiento identitario. El escenario, en el mejor de los casos, es el de las expresiones de la angustia.

“La soledad del psicoanalista” titulaba Marcos Lijtenstein en 1984 un artículo publicado en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. En él relata momentos, vivencias de la posición analítica. Ver, crear, estar, requieren sustraerse de las demandas internas o externas. Sustraerse, que no es desconocerlas. Agregaría que también de los discursos preestablecidos que pueden hacer inaudibles las diferencias, prefigurando las formas de la normalidad. En nuestro quehacer, procuramos eso. Trabajamos desde el conflicto, lo sostenemos, como también la angustia, aunque a veces lo podríamos eludir y recaer en una posición ilusoria de poder que ampare nuestra soledad. Si el discurso subjetivante no incluye la posibilidad de “renuncia”, sostiene la omnipotencia narcisista. La inclusión del otro exige una renuncia, un silencio. Si no hay renuncia, el terreno de la exclusión o la indiferencia adquieren distintas expresiones desde lo individual hasta la dimensión social.

Freud llamaría satisfacciones sustitutivas a las formas en las que la sociedad propone el disfrute como forma de calmar la angustia y el dolor, enmascarándolo. Las formas del vacío exigen siempre la vuelta sobre un sí mismo requirente de la ilusión de una satisfacción -cualquiera sea su dimensión- permanente.

Quizás sea aquí que las representaciones de la alteridad y diferencia -aquí como reconocimiento de la castración- dan cuenta o van construyendo al sujeto narrante de su historia vivencial psíquica en un entre en transferencia. No podemos trabajar sin incluir, en silencio, palabra o gesto en nuestro decir de este saber. Como tampoco eludir el conflicto siempre presente y de difícil sofocación. Decir, o escucharlo, desde el silencio o la textura de la palabra. Decir silencioso en el trabajo de recreación transferencial. Movimiento que viabiliza lo vital y también lo posible del “juntos”.

Es la transferencia la atmósfera donde no solo se repiten o reviven las vicisitudes estructurantes, sino también el espacio en el que se reinscribe un “entre” que fundamenta o habilita escenarios. Radica aquí un posicionamiento no menor: el lugar del psicoanálisis. Si hay un hacer en psicoanálisis, es el hacer-no hacer de la transferencia. Espacio del silencio, habilitando palabra de presencia humanizante. Voz en un proceso que se abre al ir reconociendo el dolor, lo diferente, la presencia del otro/Otro en su incertidumbre. Paradójica construcción de una trabajosa noción de juntos, producida en un tiempo y espacio. En el poco a poco, palabra a palabra, en este particular “entre” y forma de estar juntos que se conjuga en un encuadre, que no es ajeno a la construcción de cada forma recreada o recreante de convivencia. Formas de un estar juntos que no sea apariencia.

Quizás más paradójica aun sea en el espacio del encuadre virtual. La imagen de alguna manera niega la dimensión corporal. ¿Se inhibe así el despliegue transferencial? ¿La distancia virtual es un riesgo diluyente del análisis? Aún es pronto para responder; me inclino a pensar que depende de cada encuentro.

Y, en lo social, ¿el requerimiento de distancia diluye el encuentro o lo puede sostener? Recordando a don A. Yupanqui en “A qué le llaman distancia”, la distancia no es la que impide o habilita los modos de estar juntos.

En *La expulsión de lo distinto*, Byung-Chul Han (2017) plantea un futuro en el que, frente a la posible ausencia o carencia de alguien que escuche, se producirá el surgimiento de una profesión a la que denomina “oyente” y que plantea como respuesta emergente ante una sociedad progresivamente narcisista y, por consiguiente, orientada a la búsqueda de una apariencia de poder o disfrute, en los distintos sentidos que le demos. Agrega que hay en cada posibilidad de escucha una actividad en la que el otro se aloja. Cercana, entonces, a la construcción del espacio psicoanalítico, establece la escucha como búsqueda y posibilidad de una forma de estar juntos, que a la vez es, y de manera contradictoria, excluyente de todos los otros a los que no está accesible el otro que escucha... o el análisis.

Surgirán preguntas y distintas opciones de respuestas. Ambas guardan o sostienen una forma de relación con nuestro posicionamiento en el que provisionalmente se entreteje el deseo en nuestro quehacer. La transmisión de una posición ética es trabajo psíquico, tanto en la dimensión del análisis singular como en el trabajo en cada comunidad, en cada espacio donde es posible “irradiar”⁵ escucha psicoanalítica. Más allá de la dimensión limitada o acotada, la incerteza del quehacer cotidiano condiciona, pero no niega una orientación. Donde ilusión era, razón debe advenir, pero no puede haber razón desprovista de ilusión, la ilusión de un porvenir que dé cuenta de una posibilidad.

Resumen

El presente artículo intenta aproximarse a la pregunta que propone *Calibán* para este número. Se propone realizar un enlace, una perspectiva provisoria entre lazo social y función analítica. Abrir diálogo y aproximaciones al tema, tránsito por diferentes incertidumbres e interrogantes. ¿Qué es estar juntos? ¿Es posible estar juntos? ¿Cuántas son sus significaciones? ¿Cuál es su acotación? Se cuestiona la posibilidad de transmitir una respuesta que abra a la dimensión del futuro. El futuro es secuencia directa de un pasado y presente. La perspectiva sociopolítica y cultural actual agrega nuevas interrogantes a propósito de la posibilidad humana del “juntos”, aspectos ya puestos de manifiesto por Freud en *El porvenir de una ilusión*. Desde la función psicoanalítica, la búsqueda de un posicionamiento ético en transferencia estará dando cuenta de alteridad y diferencia, legitimización que retorne al sujeto en un movimiento moebiano, desde una sociedad que establezca condiciones éticas. Este es el espacio o la atmósfera de nuestro trabajo –tanto en el escenario de trabajo individual como plural, el que surge de un psicoanálisis que dé cuenta de estos conceptos, en un devenir social-. Más allá de la dimensión limitada o acotada, la incerteza del quehacer cotidiano condiciona, pero no niega una orientación. Donde ilusión era, razón debe advenir, pero no puede haber razón sin ilusión, la ilusión de un porvenir que dé cuenta de una posibilidad.

Descriptor: *Incertidumbre, Ilusión, Ética, Pulsión, Alteridad, Transferencia.* **Candidatos a descriptor:** *Desigualdad, Diferencia.*

5. Tomo esta expresión de M. Lijtenstein.

Abstract

This article tries to approach the question that *Calibán* proposes for this issue. It is proposed to make a link, a provisional perspective between the social bond and the analytical function. Open dialogue and approaches to the subject, transit through different uncertainties and questions. What is being together? Is it possible to be together? How many are its meanings? What is its dimension? The possibility of transmitting a response that opens up the dimension of the future is questioned. The future is a direct sequence of a past and present. The current socio-political and cultural perspective adds new questions regarding the human possibility of “together”. Aspects already highlighted by Freud in *The Future of an Illusion*. From the psychoanalytic function, the search for an ethical position, in transference, will be giving an account of otherness and difference. Legitimization that returns to the subject in a moebian movement, from a society that establishes ethical conditions. This is the space or atmosphere of our work -both in the individual and plural work scenarios, arises from a psychoanalysis that accounts for these concepts, in an evolution. Beyond, the limited or delimited dimension, the uncertainty of the daily what-to-do, conditions, but does not deny an orientation. Where illusion was, reason must come, but there can be no reason without illusion, the illusion of a future that shows a possibility.

Keywords: *Uncertainty, Illusion, Ethics, Drive, Alterity, Transference.*
Candidates to keywords: *Inequality, Difference.*

Referencias

- Bleichmar, S. (2016). *La construcción del sujeto ético* (vol. 1-2). Paidós. (Trabajo original publicado en 2006).
- Calvino, I. (2002). *Las ciudades invisibles*. Siruela. (Trabajo original publicado en 1972).
- Castel, R. (2015). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Manantial. (Trabajo original publicado en 2003).
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13, pp. 1-167). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- Freud, S. (2004a). Dostoiévski y el parricidio. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 171-194). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1928 [1927]).
- Freud, S. (2004b). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (2004c). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1-56). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1928 [1927]).
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Lijtenstein, M. (1984). La soledad del psicoanalista. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 62, 96-103.
- Yupanqui, A. (1960). A qué le llaman distancia. En A. Yupanqui, *A qué le llaman distancia* [LP].

Recibido: 15/7/2021

Aprobado: 10/12/2021

El malestar en la cultura y las subjetividades contemporáneas: La apuesta del psicoanálisis**

Introducción

Cuando pensamos en psicoanálisis, usualmente asociamos esta palabra con una práctica orientada al alivio del padecimiento humano. Es decir, una vertiente más ligada a la terapéutica. De hecho, en el medio psicoanalítico podemos escuchar cierta desvalorización de los mal llamados “escritos sociales”, a diferencia de la metapsicología y de la clínica en sí. Como si el análisis de la cultura estuviera alejado de las vicisitudes de la producción de subjetividad. O como si la construcción de la posición del analista estuviera divorciada de las cuestiones que hacen al lazo social.

La clínica psicoanalítica es indisociable de la reflexión en torno a la cultura y su malestar porque la práctica del psicoanálisis aborda al sujeto, que es efecto de un determinado orden simbólico. Observa los cambios del mundo que nos rodea, la cultura, la civilización, y presta atención a las relaciones, a cómo se inscribe y se sitúa cada sujeto en lo social. Todo ello nos concierne porque es el origen de numerosos malestares.

Es importante rescatar que, dentro de una teoría que se construyó con la lupa puesta en los procesos intrapsíquicos, si hablamos de la singularidad del sujeto, es en tanto está ligado a los otros. La presencia del Otro es condición para la constitución de un psiquismo, en vista de las consecuencias de su presencia como figuras identificatorias y moduladoras del deseo. Es decir, la presencia fundante del Otro hace que la categoría de *lo intrapsíquico* esté incluida en la dimensión del lazo social. Así mismo, esta dimensión determina facetas de la vida preconscious, como lo son las creencias, por ejemplo, cómo ella performa la subjetividad y determina también las presentaciones sintomáticas de las neurosis. Podemos apelar al psicoanálisis no solo en su vertiente terapéutica, sino también para pensar los cambios epocales que lo convocan para dar respuestas sobre el malestar en la cultura contemporánea.

Por otro lado, es de considerar que las grandes rupturas en la historia, como lo fueron las revoluciones industriales y la informática, generan efectos también en la subjetividad y en la dimensión social. Es así como el psicoanálisis surge, cuestionando las normas morales y sociales imperantes de su época, a partir de un cambio de paradigma, ideales y valores en la transición del siglo XIX al siglo XX. Propongo reubicar este interrogante sobre los paradigmas que conducen y subyacen en la cultura contemporánea. ¿Qué tiene el discurso psicoanalítico para decir? El malestar en la cultura trata de la renuncia pulsional necesaria para ingresar en la civilización, con

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

** Premio Sigmund Freud, Fepal 2020.

la consiguiente aparición de síntomas. ¿Estamos hablando de nuevos síntomas o de subjetividades contemporáneas?

Cíclicamente nos preguntamos en los espacios científicos sobre la vigencia del psicoanálisis. Pienso que el psicoanálisis está llamado a responder desde una perspectiva que contemple la dimensión social de la subjetividad, manteniendo de manera seria el compromiso de ocupar un lugar importante como interlocutor válido dentro de los grandes discursos, teorías y ciencias humanas. Y esto además responde a una necesidad de los mismos psicoanalistas, puesto que diariamente nos vemos interpelados en la intimidad del consultorio, como analistas, por nuestros pacientes, y como analistas en tanto personas también inmersas en la cultura.

1. La subjetividad y el lazo social

Pierden vigencia las discusiones o investigaciones que aíslan al ser humano, o tratan en forma abstracta una parte de sus manifestaciones, sin conexión con la naturaleza y su medio social.
Bleger, *Psicología de la conducta*

Para empezar, diré que para investigar posibles respuestas a una pregunta, conviene sondear el contexto que la afecta. Un contexto que, para el psicoanálisis, va más allá de la realidad externa. Considero que esta idea es valiosa para el campo del psicoanálisis y para las preguntas que a este le interesa responder, como son la singularidad en la clínica y los interrogantes que surgen en el diálogo con otras disciplinas de lo humano.

Al respecto, Freud mantuvo una posición clara cuando concibió la interacción de lo interno y lo externo como una constante del funcionamiento psíquico. Es así que, para resolver la etiología de las neurosis, planteó la teoría de las pulsiones y las incluyó en las series complementarias (Freud, 1917/1991c). Es clara la relación entre el padecimiento singular y las condiciones externas/histórico-sociales en las que se constituye el sujeto, con las marcas de la época y los fenómenos sociales de su tiempo. Si bien la clínica nos enseña que para el sujeto la realidad es la realidad interna, es central considerar que el psiquismo está atravesado y se constituye a partir del discurso de los otros significativos con los que interacciona desde antes de nacer hasta la actualidad. Freud planteó en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/1992d) que “en la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo” (p. 67). Una subjetividad constituida a partir del lazo social por la vía de la relación con los otros, con sus discursos, en la interacción, con sus ideales, demandas y la identificación con ellos.

Pichon-Rivière va más allá, y dice: “El sujeto no es solo un sujeto relacionado, es un sujeto producido. No hay nada en él que no sea la resultante de la interacción entre individuos, grupos y clases” (Pichon-Rivière,

citado en Zito Lema, 1976/1993, p. 107). Entiendo que así ubica la constitución de la subjetividad en una dimensión interaccional simbólica.

2. El malestar en la cultura contemporánea

Freud (1930/1992a) ubicó tres fuentes del sufrimiento humano: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y nuestra incapacidad de regular nuestras relaciones (familia, Estado y sociedad). Todas resultan irrefutables y, en mayor o menor medida, ajenas al control del hombre. Me llama especialmente la atención el fracaso de las instituciones y organizaciones en lo que se refiere al bienestar común. ¿Debe ser que también ahí hallamos la injerencia innegable de nuestra constitución psíquica?

Así mismo, describió diversos caminos para la evitación del displacer y atemperar el malestar. Entre ellos está la posibilidad del extrañamiento y el alejamiento del mundo exterior, el recurso a las sustancias tóxicas, y destaca la neurosis, que al menos le promete al hombre satisfacciones sustitutivas.

Lo que propone Freud sin duda es vigente. Sin embargo, hay complejidades que adquieren consistencia al pensarlas epocalmente. Aquí es cuando vale la pena plantearnos si el psicoanálisis puede ser contemporáneo. En la línea de las ideas de Agamben (2011), podemos plantear que en psicoanálisis se puede ser verdaderamente contemporáneo señalando las oscuridades de la época. Al diferenciar lo actual y lo contemporáneo, se nos abre un horizonte operativo a la función de la escucha del analista: lo contemporáneo asociado a una condición de desfase/anacronismo en relación con la actualidad de la moda. Dado que la mirada del analista no quedaría engeguada por los brillos de la época, conserva su disposición para registrar las oscuridades particulares de la época, ecos del malestar humano (Cabral, 2017).

Una manera de señalar las opacidades de la época es anotando y reflexionando sobre los escenarios y modelos de intercambio, el tipo de subjetividades y modos de goce. Parte del escenario que involucra la modernidad es la oferta de los aparatos de la ciencia y el brillo de la tecnología. ¿Qué uso y qué lugar le estamos dando a los objetos tecnológicos en el intercambio social?

He observado que hoy en día se designa *nativos tecnológicos* a las generaciones que nacen en entornos en los que está totalmente inserta la utilización de la tecnología. A principios de 2010 se realizó una experiencia en la que colocaban objetos típicos de la generación anterior (VHS, Betamax, discos de vinilo) ante niños, y ellos, a pesar de contar con todas las herramientas para explorar, no lograban entender para qué servían esos objetos. Podemos desprender de esta experiencia que hay una ruptura generacional marcada por la inclusión de las tecnologías en la vida cotidiana. Y de esta manera ha quedado demarcada una manera de acceder al mundo y de relacionarse con otros.

Quiero rescatar una experiencia de la vida cotidiana. Unos amigos vienen a casa a cenar, y su hija de un año deambula por el living. Reclama para que los adultos la atiendan, pero, al no recibir atención exclusiva, se dirige a la pantalla de televisión. Al ver la pantalla frente a sí, en un nivel que más o menos coincide con su altura, reacciona deslizando sus dedos sobre la pantalla, con la intención de elegir un video (seguramente asociando el uso táctil de una tablet con la pantalla de la televisión). Pero al ver que el aparato no le responde, se enoja y despliega una rabieta. Pienso que ella tiene naturalizada una manera de interactuar con el mundo, donde el aparato funcionaría como apaciguador de la frustración por la espera y una extensión de su cuerpo destinado a satisfacer sus demandas.

Ya Freud en 1930 nos ofrecía una explicación para esto:

El hombre se ha convertido en una suerte de *dios-prótesis*, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo. Es cierto que tiene derecho a consolarse pensando que ese desarrollo no ha concluido en el año 1931 d. C. Épocas futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios. Ahora bien, en interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios. (pp. 90-91)

Es importante discriminar que los avances de la tecnología no son el problema en sí, sino el uso y el lugar que ocupan en el intercambio humano. Lacan (1975/1992) se refiere a los objetos *letos* (condensación en francés entre *objetos* y *ventosas*), haciendo referencia a la no relación con otro, sino con objetos de goce que “engordan” el narcisismo a condición de “chuparlo” como sujeto.

Milmaniene (2014) describió ciertas tendencias de la subjetividad de la sociedad postmoderna, caracterizándola con tres características importantes:

1. *La declinación del padre de la ley.* Describe una propensión a la ausencia de figuras paternas consistentes, que impongan un límite subjetivante, ordenen el caos pulsional y propicien la salida exogámica.
2. *La exclusión de las cosas del amor.* Tendencia de los sujetos a evitar el registro de la falta, inherente al campo desiderativo, refugiándose en los goces solitarios.
3. *La supresión de la dimensión de la falta.* A través de la oferta de objetos de consumo que estimulan y reciclan la apetencia de goce, se tiende a suprimir el “dolor de existir”, inherente a la dimensión de la falta.

Considero que estas características están íntimamente relacionadas con el dolor intrínseco de vivir vinculado al atravesamiento de la castración. Retomo entonces el malestar en la cultura y los diversos métodos para buscar el placer y evitar el sufrimiento. ¿Podríamos equiparar el alejamiento y desinterés por el mundo externo o el empleo de las drogas con la utilización de la tecnología para eludir el malestar? La respuesta no la encontraríamos enumerando o ampliando los caminos ya descritos por Freud, sino prestando atención al modo de intercambio que se impone. Vemos una tendencia fuerte de los sujetos que quedan capturados en la alienación consumista, intentando tapar los dolores existenciales ligados a la castración con objetos de consumo, que exacerban la misma falta que pretenden taponar. Podemos delimitar lo que podríamos llamar *subjetividades producto de un discurso imperante*.

Dice Sibilia (2005/2006) que incluso los conceptos de saber y de tener se han modificado con los criterios capitalistas, acomodándose en esta sociedad de control en la que estamos inmersos... El nuevo capitalismo lanza y relanza *nuevas subjetividades*; los modos de ser constitu-

yen mercancías muy especiales alimentando un consumo de aceleración constante, vinculados a cambios volátiles del mercado. El propio consumidor pasa a ser un producto de venta con su identidad digital, siendo un producto comprado y vendido en todos los casos (pp. 33-35).

A. El lazo social y los discursos: El discurso capitalista

Toda formación humana tiene como esencia y no como accidente, la de refrenar el goce. La cosa se nos aparece así de desnuda, y no ya bajo esos prismas o lentes que se llaman religión, filosofía, o incluso hedonismo, pues el principio del placer es precisamente el freno del goce.

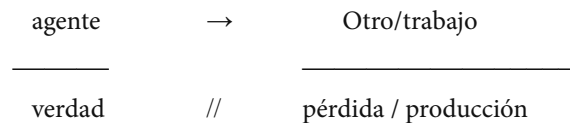
Lacan, discurso de clausura de las Jornadas sobre la psicosis en el niño

En psicoanálisis llamamos discurso a un ordenamiento que permite el lazo social, habilita el vínculo con el otro a través de las palabras y dice algo acerca de la relación del sujeto con su goce. El lazo social se crea a partir del límite entre lo que quiere y lo que puede decir: cuando el niño aprende a hablar, aprende que, en la relación con el otro, no puede ser dicho todo; se da cuenta de que tiene que esperar que otro le interprete y soportar que lo que dijo no es exactamente lo que quería decir. *Es el límite de la relación con Otro, que a su vez permite el vínculo con el otro.*

En el seminario 17, Lacan (1975/1992) formaliza cuatro tipos de discurso, cuatro tipos de lazo social en los que el sujeto ocupará un lugar específico. El discurso alude a una estructura formal caracterizada por modalidades específicas de relación entre sus elementos, siendo estos:

- S¹: el significante *amo*.
- S²: el saber, el goce del Otro.
- a*: el objeto *a* o plus de goce.
- S: el sujeto dividido entre el saber y el goce.

A su vez, estos cuatro elementos pueden ocupar cuatro diferentes lugares, en una estructura cuatripartita:



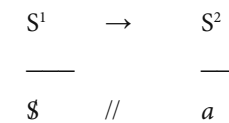
El agente comanda el discurso. El lugar del trabajo (también llamado “Otro”) es hacia donde se dirige el discurso, y lleva adelante la producción (o “plus de goce”). La producción (o pérdida) es lo que resulta del trabajo, sin tener relación alguna con la verdad. Y, por último, la verdad es lo que queda oculto, pero determina el discurso. Entre las tres primeras localizaciones se establece un sentido direccional. En cambio, el lugar de la verdad afecta tanto al agente como al Otro, sin que ninguno de los otros lugares lo afecte.

Los cuatro discursos se definen mediante cambios de posición de la ubicación de los elementos y organiza la relación entre ellos. Cada uno establece un modo de relación entre “parejas”: el amo y el esclavo (en el discurso del amo), la histérica y el amo (en el discurso histérico), el profesor y el alumno (en el discurso universitario), el analista y el analizante (en el discurso del analista).

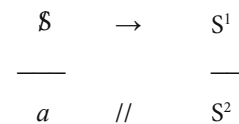
Las posiciones se fijan también en relación con la barra de división que representa la represión. Si los discursos dan cuenta de la relación entre el sujeto y el otro, esta barra indica que la relación no es de una conciencia a la otra, o entre un yo y otro yo, sino que cada uno de los sujetos en juego es sujeto del inconsciente.

Entonces, tenemos:

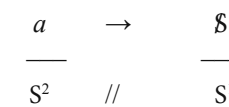
a. Discurso del amo. Es el discurso del inconsciente. Viene a ser “el discurso matriz”, pues a partir del mismo se generan los otros discursos, rotando sus elementos. Aquí el lugar del agente es ocupado por S¹, que hace referencia al amo antiguo. El significante *amo* (S¹) representa al sujeto para otro significante (S¹), pero este trabajo significante produce al objeto *a* como excedente. El saber en cuestión es un “saber hacer” artesanal que puede articularse como episteme y ser transmisible. Al amo no le interesa saber, sino que la cosa funcione, no se hace preguntas (tiene el saber del esclavo) y aspira a que el saber haga totalidad.



b. Discurso de la histérica. Es el discurso del analizante, “revela la relación del discurso del amo con el goce, en la medida en que el saber ocupa el lugar del goce” (Lacan, 1992, p. 98). No debe entenderse este discurso como aquello que una histérica dice, sino como una modalidad en la que el sujeto se dirige a un amo buscando un saber, que finalmente termina siendo impotente para decir la verdad, por ejemplo, acerca del síntoma con el que llega un paciente a consultar con un analista.



c. Discurso del analista. La función es llevar el saber al lugar de la verdad. Aquí el analista es el amo bajo la forma de *a*, resto rechazado por los otros discursos. Como *a* es causa de deseo y se dirige al sujeto barrado, el resultado es una producción de significantes S¹ y un saber sobre la verdad. Para que haya discurso, es necesaria una pérdida y renuncia al goce. Es exactamente el reverso del discurso del amo, lo cual muestra que el psicoanálisis es una práctica esencialmente subversiva que socava todos los intentos de dominación del otro y dominio del saber.



d. Discurso universitario. En el lugar del agente está el saber. El saber (S^2) “ha ido a parar al lugar del orden, del mando, al lugar ocupado en un principio por el amo” (Lacan, 1975/1992, p. 55). No alude necesariamente al discurso de una institución de enseñanza o de un integrante de la misma, sino a un vínculo social que se estructura desde el saber, donde podemos diferenciar que no es lo mismo el amor al saber que el deseo de saber.

$$\begin{array}{ccc} S^2 & \rightarrow & a \\ \hline S^1 & // & \S \end{array}$$

Todo sujeto capaz de emitir un discurso rota necesariamente por los cuatro, ya que no hay modo de vivir sostenido en uno solo de ellos. Así mismo, es importante anotar que cada uno de ellos guarda en su combinatoria una imposibilidad específica: el discurso del amo nos habla de lo imposible de gobernar; el discurso de la histérica, o discurso del analizante, habla sobre lo imposible de hacer desear; el universitario, sobre lo imposible de educar; el del analista, sobre lo imposible de analizar. Se trata de asumir, por ejemplo, en el caso del discurso del amo, que se puede gobernar, no sin un *resto*, porque no se puede gobernar *todo* lo real, que es lo imposible de simbolizar. Siempre hay una pérdida.

Es distinto el caso del llamado *discurso capitalista*, introducido por Lacan en una conferencia en la Universidad de Milán, en 1972, aunque no lo desarrolló como los cuatro discursos que le preceden. Si los cuatro discursos se producen a partir de rotaciones en torno al discurso del amo, en el discurso capitalista el significante *amo* y el sujeto dividido intercambian sus lugares, y queda este último como agente, y el amo como verdad.

$$\begin{array}{ccc} \S & & S^2 \\ \downarrow & \text{---} & \nearrow \\ S^1 & // & a \\ & & \downarrow \end{array}$$

También es determinante el circuito circular que se arma: desaparece la relación entre el agente y el Otro, y si en los otros discursos la verdad quedaba siempre fuera de circuito, ahora se encuentra regida por el sujeto.

Además, si cada discurso se define como una forma de lazo social (de acuerdo a las “parejas”), aquí lo que se afirma es una relación con el objeto de la satisfacción, lo que hace que el lazo social quede excluido. Es por ello que puede decirse que el discurso capitalista no es propiamente un discurso.

Si cada discurso, en definitiva, era un modo de hacer algo con el goce, el discurso capitalista desemboca en un goce desregulado. Muestra con claridad un circuito donde está *ausente el límite*, alguna barrera al imperativo de gozar dictado por el superyó.

A diferencia de los otros discursos, este *no hace lazo social*, puesto que no son las palabras las que median entre un sujeto y otro. Permite grandes reuniones, conexiones, pero en sí mismo el resultado es conectar cada individuo productor-consumidor con los objetos que el capitalismo fabrica.

Lacan (1972/13 de marzo de 2006) lo describe como un discurso “locamente astuto, pero destinado a estallar” (párr. 190). La locura que menciona no estaría relacionada con una identificación imaginaria, sino con la relación directa con la satisfacción (lo que nos habla de las dificultades para establecer transferencias verídicas). Por un lado, los objetos ofrecidos nunca terminan de satisfacer y caducan rápidamente, entonces aparece el desamparo (la depresión encabeza el *ranking* de enfermedades). Y, por otro lado, pareciera como que un objeto tendría que satisfacer a todos por igual, borrando las diferencias (Ons, 2012).

Si en la época victoriana el psicoanálisis cuestionó la pretensión de igualación de los ideales en sus ambiciones hegemónicas, hoy también le compete realizar ese cuestionamiento respecto a las perspectivas que intentan homogeneizar los goces.

Soler (2007) se pregunta qué lugar le asigna el capitalismo contemporáneo al hombre y la mujer postmodernos:

Un lugar muy poco sexuado. Si bien pareciera que vivimos en una época de liberación sexual, el trasfondo es en realidad el empobrecimiento de la vida sexual de cada uno. Incluso por imperativos de cómo tiene que ser la sexualidad de cada uno. Antes que seres sexuales, el hombre y la mujer son seres consumidores de sexualidad, ya que deja por fuera la pregunta por su posición sexual.

B. El consumo y las modalidades de goce

Es así que, para enmendar el tiempo libre, tenemos lo que hoy llamamos el *mercado del entretenimiento* (Netflix, Playstation, Facebook, etc.). Y, a la par, aparece el *mercado del aburrimiento*, que ofrece múltiples fármacos, drogas y *apps*, puesto que la sociedad actual siempre está ofertando algo. Las plataformas y compañías de entretenimiento eligen qué contenidos producir basándose en algoritmos. Esto quiere decir que el producto ofertado está diseñado para un grupo particular de personas que comparten preferencias específicas ya estudiadas. De esta manera, el mercado no responde a los deseos y necesidades de las personas, sino que nos dice qué necesitamos y qué debemos desear. Esto es importante, puesto que se presenta bajo el efecto de imperativos de goce. En las series de televisión pasa todo lo que la fantasía perversa elabora, pero no nos atrevemos a ejecutar. Cabe señalar, en este punto, que la fantasía ha ido cediendo su función activa productora de escenas fantasmáticas. ¿Qué lugar le ha quedado reservado a las ensoñaciones diurnas y al fantaseo como instancia privada para procesar la frustración?

El sujeto termina atrapado entre la necesidad y la satisfacción momentánea, de objeto en objeto, con el fin de zurcir el sufrimiento ante la castración. En las redes sociales todo está a la vista, se muestra lo que se come, lo que se hace, dónde uno está. Por ello, la reserva es un valor

desechable. Y con ella va de la mano la desaparición de la vergüenza como uno de los síntomas de la actualidad, asociado a la muerte de la mirada de Dios (Miller, citado en Ons, 2012). El capitalismo trae el imperativo de decir todo y mostrar todo. A contramano, encontramos la vergüenza como guardiana de una reserva, preserva lo íntimo, hace límite. Podemos preguntarnos si, cuando ella se borra, no queda eliminado de alguna manera el otro en su diferencia.

Freud (1905/1992f) citó la vergüenza y el pudor como diques tempranos, topes a la satisfacción pulsional. Ambas serían formas de reprimir que algo no sea dicho o velado para que un resto pueda ser mostrado por una vía que no sea la del imperativo.

Por un lado, la sociedad exige que los individuos se conviertan en consumidores responsables, gestores de su vida, y por el otro funciona como un agente “infantilizador” del sujeto. Los viejos quieren parecer jóvenes y los jóvenes adultos se niegan a envejecer. *El propósito crucial del consumo no es satisfacer necesidades, sino convertir al consumidor en producto.*

Debord (1967/1995) pensó algo que es fundamental en esta época: ubicó un nuevo valor que ya no es el *ser* ni el *tener*, sino el *aparecer*. De ahí la importancia mediática y el afán por aparecer a cualquier precio y de cualquier manera (“modificación” del cogito cartesiano: soy visto; luego, existo). Vivimos en la sociedad de la exposición (Chul Han, 2012/2017). Lo que caracteriza a la modernidad es el empleo del propio cuerpo al servicio del mundo como imagen y su representación como una máquina. Tal es así que, en el campo de las neurociencias, encontramos la analogía del funcionamiento mental a la de una computadora. O cuando se quiere dar cuenta de un estado de excitabilidad, se dice que alguien está “eléctrico”, aludiendo a un cuerpo que no parece humano. También cuando se habla de “máximo rendimiento” o se dice que “es una máquina”. Y avocarse a algo con energía es tener “pilas”. O dejar caer la demanda de otro significa que uno “se colgó”.

Pienso en el bombardeo de publicidad, la sobreexposición estimular, tanto en el campo de lo privado como en la vida de relación. Ya, en 1669, Blaise Pascal anticipaba en su obra *Pensamientos* las precisiones de Freud en el *Proyecto* (1950 [1895]/1992c). Nos explica que, en el extremo de la exposición estimular, se produce un alejamiento del campo sensible que podríamos ubicar como puro goce. Dice:

Nuestros sentidos no se dan cuenta de nada extremo: demasiado ruido, ensordece; demasiada luz, ofusca; [...] demasiada verdad, nos pasma... No sentimos ni el calor extremo, ni el frío extremo. Las cualidades excesivas nos son enemigas, y no sensibles, no las sentimos ya, las padecemos. (p. 65)

c. Los imperativos epocales del superyó

Desvalimiento, lenguaje y dependencia del Otro sientan las bases del superyó, que, íntimo y extranjero, hace oír sus voces más imperativas e insensatas. Dice Gerez Ambertin (1999): “se trata del imperativo a gozar que, cómplice de lo peor del padre precipita al fracaso y aniquilamiento” (p. 11). El superyó, devenido imperativo, gobierna y ordena irracionalmente.

La declinación del padre de la ley y de los ideales –mencionado anteriormente como una de las características de la sociedad postmoderna– tiene consecuencias. Nos dice Freud (1930/1992a): “el padre desmedidamente blando e indulgente ocasionará en el niño la formación de un superyó hipersevero, porque ese niño, bajo la impresión del amor que recibe, no tiene otra salida para la agresión que volcarla hacia adentro” (p. 126). El superyó contemporáneo comanda los imperativos del *deber gozar* al servicio de la pulsión no regulada. Es así que el *deber* queda desligado de los valores e ideales, entonces el imperativo se convierte en una demanda de realización en el presente, sin posibilidad de espera.

Un ejemplo claro de ello es el imperativo de mostrar *en tiempo real* a los seguidores de las redes sociales lo que se logra, qué lugares se visita, qué se come, con quién se está, etc. Las redes sociales no son herramientas que dan más libertad, sino un espacio en el que, a medida que se exhibe más, el sujeto podría consumirse intentando mostrar aun más. La máxima visibilidad se torna un imperativo, puesto que “todo lo que no está prohibido se vuelve obligatorio” (Lacan, 1966/2003, p. 599), y es a través de una *inducción imaginaria* (Soler, 2007) que se amplifica su efecto a niveles de masa: basta con ver a uno que aprovecha algo, para que los demás crean que también lo deben aprovechar.

Intentaré puntualizar algunos *imperativos epocales* que acechan a los sujetos de la cultura:

- Ser feliz. La felicidad como deber, desligada del campo desiderativo y más ligada al ideal del yo. Se aspira a la felicidad como un estado estable o, en el peor de los casos, permanente. Dice Freud (1930/1992a): “Si una situación anhelada por el principio del placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento ligero de bienestar; estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado” (p. 76).

- Ser original/ocurrente. Exigencias al servicio de una imagen de sí mismo como hombre-máquina, productor de objetos que capturen la atención de un público. Culto a la novedad.

- Ser transparente, mostrar. Se requiere una administración compleja: por un lado, se tiene que mostrar para cultivar y mostrar la imagen. Y, por otro lado, está el riesgo de que esa mirada ajena no devuelva admiración, sino rechazo. En el tránsito del estadio del espejo, la mirada que devuelve el otro se transforma rápidamente en fuente de rechazo.

- Ser/parecer. Parecer es más importante que ser. En siglos anteriores el valor estaba ubicado en el mundo interno.

- Ser delgado. Un imperativo conducido por imágenes que nos hablan de un ideal del yo consumido, desprovisto de sexualidad.

- Ser rápido. Por un lado, el empleo del tiempo bajo una lógica redituable es hacer honor al rendimiento capitalista. Por otro lado, si alguien emplea tiempo en pensar en algo, rápidamente ello otorga un significado definitorio para el pensador: si cambia mucho de ánimo, es bipolar; si soñó con una relación homosexual, entonces es gay; si fantaseó con huir, entonces no es feliz donde está.

La *ausencia de límite* da cuenta de la carencia de barreras que regulen los imperativos del superyó. El utilitarismo y ubicar al otro como un objeto de consumo imposibilita el lazo amoroso, donde el empleo del tiempo tiene que ser algo capitalizable. Por ejemplo, pienso en X, una paciente joven que vino al análisis a *poder perder*.

Paciente: “Vine acá a perder el tiempo..., a relajarme, a tomar siesta, ir a la plaza...”. Está saliendo con J, y piensa que no vale la pena reclamarle cuando la deja plantada porque no espera una pareja constituida con él. Con él pasea, toma la merienda, sale con gente de su edad. Se cuestiona por los sentimientos:

Siempre fui muy limitada con los sentimientos..., los sentimientos porque sí. Siempre pensé que los sentimientos tenían que ser por algo, que tienen que tener un por qué... Porque ese chico es lindo, porque me hace crecer, porque me puedo proyectar con él. ¡Los sentimientos se sienten, nada más!

Si hay algo que el discurso capitalista erradica es una figura donde se puede *amar porque sí*, y no solamente porque implica una ganancia objetivable. La función del obstáculo es elevar al objeto con el fin de que lo imposible se transforme en lo prohibido. Así, el obstáculo, la imposibilidad y la pérdida cumplen una función de límite, y remiten al atravesamiento de la castración.

Esta posición subjetiva, *este modo de no-lazo social que configura el discurso capitalista, no es un síntoma en sí*. Son modalidades de relación que tienen diferentes presentaciones sintomáticas en los motivos de consulta: depresión, desorientación vocacional, ataque de pánico, búsqueda de pareja, psicopatosis, ausencia de deseo sexual, trastornos de la alimentación, drogas... Muchas de ellas se refieren a un superyó que insta a consumir o un sujeto que encuentra su libido consumida al servicio de los ideales epocales.

La apuesta sería *hacer de ello un síntoma para ser pensado en análisis*. ¿Puede el psicoanálisis facilitar propiciar este pasaje?

3. La apuesta del psicoanálisis

A. La utilidad del psicoanálisis

Pienso que es una marca de nuestra época preguntarnos por la utilidad de las cosas. En relación con el psicoanálisis, encontramos por lo menos dos posiciones desde las que podríamos preguntarnos por su utilidad.

En principio, tenemos a un paciente que consulta con la expectativa de aliviar un padecimiento. Sin embargo, una respuesta del psicoanálisis enfocada desde la utilidad es un terreno riesgoso; al menos, la utilidad inmediata e inocente. En cambio, es frecuente encontrar técnicas psicoterapéuticas que responden directamente a la demanda del consultante, implican más al cuerpo en sesión, van directo al motivo de consulta o incluso en las que el paciente no se va de la sesión angustiado. Y es curioso que a medida que estas prácticas toman ciertos conceptos del psicoanálisis para fundamentarse, ganan mayor credibilidad (terapia de vidas pasadas, constelaciones familiares, la astrología de hoy incluye términos ligados al psicoanálisis, etc.). El psicoanálisis falla de entrada ante esta demanda, la inmediata e inocente.

Por otro lado, si pensamos que existe un analista en tanto hay un paciente en transferencia, uno tendría que pensar que personalmente no debiera servirle al analista. Mucho menos en la dimensión de su narcisismo, puesto que se trata de una relación particular que desde el inicio aspira a su disolución. Es una de las profesiones imposibles, no solo porque -parafraseando a Freud- "se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado", sino también porque, en el mejor de los casos, al final el analista quedará desprovisto tanto de la mirada idealizante de su paciente como de depositario de un saber. Al final, no le quedaría nada al analista.

Lejos de proponer al analista como un "buenudo", en *Psicoanálisis: Radiofonía & televisión* Lacan (1970/1993) equipara analista y santo en cierto sentido. El santo tiene un deseo propio, por fuera de la Iglesia. Tiene un rasgo de desapego respecto de los valores de goce de su tiempo, y en cambio se ocupa obstinadamente de su relación con el Otro divino. Él hace, y desde un lugar

de propia miseria, sin preocuparse porque lo comprendan, *produce un efecto*. Lo que diferencia al analista del santo es que, si el analista suspende la utilidad del encuentro para sí, es con el fin de autorizarse en el deseo del analista, que le posibilita la escucha en transferencia. Además, el santo será canonizado a su muerte, en cambio el analista no tendría tan fácilmente esa oportunidad.

Es el analizante quien hace al analista, en el sentido de confirmarlo o no en su lugar. O sea, en el *a posteriori* de una praxis en la que vale el *solo después*, muy diferente del acopio de información, saberes anticipados y garantizados, ideales de la tecnociencia y el capitalismo.

Soler (2007) responde, en relación con la utilidad:

Entiendo al analista como el desecho de la operación, en tanto ese beneficio no se devuelve del lado de su nombre. Y en realidad creo que eso, quizás, es más insoportable ahora que 50 o 100 años atrás. Quiero decir, más insoportable en el régimen del discurso capitalista actual. Porque no debemos olvidar... que los analistas pertenecen (también) al conjunto del discurso capitalista; y que caen de la misma manera, bajo la presión de los valores del discurso capitalista... ¡Éxito en todo! profesional, amoroso, familiar, competitividad, lucha para mostrarse, lograr aparecer en las pantallas de televisión, en los medios... Y los analistas están bajo el mismo empuje (de un discurso sin trascendencia que no sobrepasa los objetivos individuales)... Quizá eso explique un poco la propensión actual... Creo que el beneficio no es para el psicoanálisis. (p. 235)

El beneficio seguramente está del lado del analizante, más allá de la cura de los síntomas, claramente. Si bien Freud advirtió sobre el furor curandis, el psicoanálisis nunca se desentendió del tema de su efectividad. Una efectividad comprometida con la entrada en análisis propiamente dicha, con un sujeto implicándose en el proceso y asumiendo su responsabilidad con el síntoma. Esto no se condice con la ética del discurso capitalista.

B. Psicoanálisis como acto subversivo

El psicoanálisis es un acto contracultural y subversivo, solo por el hecho de que no es un acto capitalizable en el sentido de la acumulación (de información, de entendimiento, de cosas, de adaptación, de bienestar). Creo que, si el psicoanálisis sirve para algo, es para *humanizar, restituyendo la palabra, frustrando* (en el mejor de los sentidos) *y posibilitando la elaboración simbólica*.

En cada época imperan ideales sociales que los sujetos deben cumplir, y el síntoma vendría a ser el reverso de los mismos. Entonces podemos pensar en el síntoma como todo aquello que hace que algún tipo de ideal fracase, que interviene, tanto en el plano de lo individual como en el plano de lo colectivo.

En el capítulo anterior decía que el propósito crucial del consumo no es satisfacer necesidades, sino convertir al consumidor en producto. Por lo tanto, no ser mercancía ofertable es no pertenecer a esa lógica. Y es por ello que, como respuesta a la decepción por no poder cumplir con estas exigencias, vemos con frecuencia la aparición de estados depresivos y desvalorización.

El psicoanálisis es la cura por la palabra, ayuda a asumir el costo de vivir. Una práctica donde lo intangible, que es la palabra, adquiere materialidad y abandona su condición de objeto de consumo para convertirse en un objeto de intercambio. El psicoanálisis fundamentalmente propicia que el sujeto haga algo diferente con su malestar, habilitando que el goce del síntoma sea canalizado de una manera distinta. También puede resolver y suprimir el síntoma, pero no como objetivo sino por añadidura.

Freud (1890/1992e) desde el inicio de su obra lo planteó así:

Ahora empezamos a comprender el “ensalmo” de la palabra. Las palabras son, sin duda, los principales mediadores del influjo que un hombre pretende ejercer sobre los otros; las palabras son buenos medios para provocar alteraciones anímicas en aquel a quien van dirigidas y por eso ya no suena enigmático aseverar que el ensalmo de la palabra puede eliminar fenómenos patológicos, tanto más aquellos que, a su vez, tienen su raíz en estados anímicos. (p. 124)

C. Las pruebas del psicoanálisis: La convicción freudiana

Entendí que en lo sucesivo pertenecería al número de los que “han turbado el sueño del mundo”... y no me estaba permitido esperar objetividad ni benevolencia. Pero como mi convicción sobre la justeza global de mis observaciones y de mis inferencias se afirmaba cada vez más, y no eran menores mi confianza en mi propio juicio y mi coraje moral, el desenlace de esa situación no podía ser más que uno.

Freud, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*

Se ha trabajado mucho sobre la eficacia del psicoanálisis. Sin embargo, no es un tema cerrado, puesto que tenemos la responsabilidad de dar cuenta de la clínica y sus efectos. Intuyo más bien que existe un desencuentro entre las respuestas que puede dar el psicoanálisis y las preguntas que las ciencias y la sociedad nos exigen. Tanto las pruebas como la efectividad son instancias demandadas por la sociedad a las grandes disciplinas de lo humano para dar cuenta de sus efectos.

Sigamos las reglas del discurso capitalista, que desde una ética utilitarista mide el valor de una praxis por la posibilidad de esta de ofrecer *pruebas*. Pienso en las pruebas que se manejan en el ámbito periodístico, forense o científico: fotos o videos donde se pueden ver “hechos”. Son pruebas que se captan en el afuera y se presentan para convencer. ¿Cómo podríamos pensar esto en un campo donde la premisa es el *a posteriori* y la fuente de las pruebas es un inconsciente atemporal, donde no hay contradicción y está poblado de lenguaje simbólico?

La respuesta estaría del lado del término alemán *Überzeugung*, traducido como “convicción”. Fue empleado por Freud a lo largo de toda su obra. Nunca obtuvo un estatuto de concepto, a pesar de que la ubicó como la “aptitud ideal” a obtener en el análisis para ser analista (Freud, 1937/1991a).

Es una palabra compuesta, que deriva del sustantivo *das Zeug* (“las cosas”, “la materia”) o *der Zeuge* (“el testigo”). El verbo *zeugen* significa “engendrar, declarar, dar evidencia/testimonio”; sería algo así como *ser testigo de una evidencia que se genera en uno*. *Überzeugung* vendría a ser el convencimiento/la convicción que se *produce en alguien* como consecuencia de un proceso en el que llega a admitir algo como convincente. En cambio, en castellano el acto de convencer estaría

más cercano a un convencimiento que proviene del exterior, como consecuencia, de una voluntad ajena, como en el periodismo o la ciencia..., en consonancia con la sugestión.

La *convicción freudiana se produce desde uno acerca del afuera, como resultado de un trabajo*. La noción de trabajo en Freud la podemos anotar en “trabajo del sueño”, “trabajo del análisis”, “trabajo asociativo”, “trabajo de interpretación”... Siempre alude a proceso, recorrido, camino; que no es llevado a cabo por alguien, sino *en alguien*.

El analista no es un espectador, no da testimonio de “hechos”, sino del modo en el que logró obtener su propia convicción. Una prueba que no deja afuera al sujeto, puesto que el sujeto es indisociable del lugar de testigo de la emergencia de lo inconsciente, o sea, el *Zeuge* en el alemán de Freud. Y esta convicción, así como la cura, se produce por añadidura.

Cito a Freud (1916/1991b):

El convencimiento no se alcanza con tanta facilidad, o cuando se ha llegado a él tan sin esfuerzo, pronto se evidencia falta de valor e inconsistente. Sólo puede pretender convencimiento quien, como yo lo hice, ha trabajado durante muchos años con el mismo material y ha vivido, él mismo, estas experiencias nuevas y sorprendentes... Ni siquiera a nuestros pacientes les exigimos un acto de convencimiento o de adhesión al psicoanálisis. (p. 223)

Lo que Freud nos está diciendo es que el analista, y retomo a la idea del santo, se ocupa de *producir efectos y testigos de lo inconsciente*, no crédulos. Muchas veces se piensa el análisis como un acto de fe en la existencia del inconsciente, similar al de un creyente en una religión. Donde religión alude a un estado de ilusión en el que el neurótico se resguarda, una posición religiosa. Es creyente de la religión del Otro, en el sentido de sostener la ilusión de un dios no castrado que proveerá amparo (Freud, 1927/1992b). En ese sentido, la cura analítica vendría a ser una “educación para la realidad”. Y podríamos agregar “la realidad de la castración del Otro”. La *desilusión del Otro* en la cura analítica estaría de la mano con la convicción, la caída del sostenimiento en la creencia de que existe una ley superior que organizaría lo Real.

La *convicción freudiana habla, en cambio, de un proceso que se da desde uno acerca y hacia el afuera*. Esa es la prueba que ofrece el psicoanálisis, implicando al sujeto como testigo de algo a advenir. A esa demanda “inmediata e inocente” el psicoanálisis le responde que no vivimos en el orden de la necesidad, porque sería la biología como destino, cuando sabemos que lo que verdaderamente demandamos está en otra dimensión.

Resumen

Así como la teoría y la praxis psicoanalíticas se fundaron en el cuestionamiento de las normas morales y sociales imperantes de su época, es tarea de los analistas contemporáneos cuestionar y observar tanto los brillos como las opacidades de la cultura a la que pertenecen.

Intento dar una aproximación de lo que tiene el discurso psicoanalítico para decir en este nuevo contexto cultural, y me inclino a pensar en la conformación de subjetividades sujetas a un discurso imperante, en lugar de hablar de nuevos síntomas. A partir de los imperativos epocales del superyó, podemos comprender el funcionamiento circular del discurso capitalista, que insta a consumir objetos y a objetualizar al otro, un no-lazo social que desemboca en un goce desregulado, donde está ausente el límite.

El psicoanálisis, como un acto contracultural y subversivo sostiene una apuesta: está llamado a humanizar, restituyendo la palabra, frustrando y posibilitando la elaboración simbólica. Una experiencia dialógica donde la palabra no es un objeto de consumo, sino un objeto de intercambio.

Descriptor: *Malestar, Cultura, Subjetividad, Consumo, Psicoanálisis.*

Abstract

Just as psychoanalytic theory and praxis were founded on the questioning of the prevailing moral and social norms of its time, it is the task of contemporary analysts to question and observe both the brightness and the opacities of the culture to which they belong.

The article tries to give an approximation of what psychoanalytic discourse has to say in this new cultural context, and I am inclined to think about the conformation of subjectivities subject to a prevailing discourse, instead of talking about new symptoms. From the epochal imperatives of the superego we can understand the circular functioning of capitalist discourse, which urges to consume objects and objectify the other, a social non-bond that leads to deregulated jouissance, where the limit is absent. Psychoanalysis, as a countercultural and subversive act, holds a commitment: it is called to humanize, restoring the word, frustrating and enabling symbolic elaboration. A dialogic experience where the word is not an object of consumption, but an object of exchange.

Keywords: *Malaise, Culture, Subjectivity, Consumption, Psychoanalysis.*

Referencias

- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Barcelona: Anagrama.
- Cabral, A. (1997). La ilusión, la creencia y la cura analítica. *Revista del Psicoanálisis*, 54(1), 7-13.
- Cabral, A. (2007). A abordagem freudiana da ilusão e da crença: A posição religiosa e a posição do analista. *Revista de Psicanálise*, 14(3), 541-555.
- Cabral, A. (2017). *El analista contemporáneo*. Inédito.
- Chul Han, B. (2017). *La sociedad de la transparencia*. Herder. (Trabajo original publicado en 2012).
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Cuattrociento. (Trabajo original publicado en 1967).
- Dufour, D. (2003). *El arte de reducir cabezas*. Paidós.
- Freud, S. (1991a). Análisis terminable e interminable. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1991b). Conferencia 16: Psicoanálisis y psiquiatría. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 16). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916).

- Freud, S. (1991c). Conferencia 23: Los caminos de la formación del síntoma. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 16). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (1991d). Conferencia 35: En torno de una cosmovisión. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933).
- Freud, S. (1992a). El malestar en la cultura. Amorrortu. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (1992b). El porvenir de una ilusión. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1992c). Proyecto de psicología. Tomo En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Freud, S. (1992d). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1992e). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1890).
- Freud, S. (1992f). Tres ensayos para una teoría sexual. En J. L. Echeverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Gerez Ambertin, M. (1999). *Las voces del superyó*. Lugar.
- Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1975).
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis: Radiofonía & televisión*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1970).
- Lacan, J. (2003). *Escritos 2: La dirección de la cura y los principios de su poder*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (13 de marzo de 2006). *Traducción de la Conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972*. <https://www.elsigma.com/historia-viva/traducion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506> (Trabajo original publicado en 1972).
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).
- Milmaniene, J. (2014). *Iluminaciones freudianas: El psicoanálisis en la sociedad de consumo*. Biblos.
- Ons, S. (2012). *Comunismo sexual*. Paidós.
- Pascal, B. (2016). *Pensamientos*. Universitaria. (Trabajo original publicado en 1669).
- Roudinesco, E. (2000). ¿Por qué el psicoanálisis? Paidós. (Trabajo original publicado en 1999).
- Sibilia, P. (2006). *El hombre postorgánico*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2005).
- Soler, C. (2007). ¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista? *Letra Viva*.
- Vegh, I. (1999). *Los discursos y la cura*. Acme Agalma.
- Zito Lema, V. (1993). *Conversaciones con Enrique Pichon Rivière sobre el arte y la locura*. Cinco. (Trabajo original publicado en 1976).



El Extranjero

¿Habitar o dominar?

La pandemia del coronavirus ha engendrado desesperación y esperanza, en proporciones variables según países e individuos. Por cierto, el imaginario neoliberal de la competencia individual y de la empresa de uno mismo mostró una particular inadaptación a la lógica viral, que reposa sobre los mecanismos sociales más elementales, y sobre todo sobre el vínculo que los humanos mantienen unos con otros. Por otra parte, algunos gobernantes se vieron obligados, aunque fuera de mala gana, a reconocer que solo la solidaridad social, en ausencia de medicamentos y de vacunas, podía detener la extensión de la enfermedad y evitar muertes. Pero hoy se ve claramente que ese momento solidarista era excepcional y no correspondía más que a una urgencia en un momento de sorpresa y estupefacción. Lo habitual retomó el mando: una vez más es el liberalismo que se impone, se trate de la competencia por las vacunas, de medidas fiscales que favorecen a las empresas o de diversas formas de refuerzo de la coerción policial y judicial sobre la población. El guion es incluso demasiado conocido: la crisis sanitaria desemboca en una crisis económica y social, la cual ofrece a los gobernantes la ocasión de tomar medidas siempre más coercitivas sobre las libertades individuales y colectivas, a veces regresivas en cuestiones de derechos laborales. Lo que pasó tras la crisis financiera mundial de 2008 parece reproducirse: la crisis es a la vez un pretexto y un impulso para acentuar la dominación capitalista sobre la sociedad. Pero una sociedad no se reduce a la política gubernamental. La cuestión es saber si esta crisis pandémica puede dar nacimiento, de parte de la población o de una gran parte de ella, a otro tipo de respuesta, capaz de poner en cuestión a largo plazo la dominación capitalista. Nosotros aquí apostamos a que no son nulas las chances de que eso suceda. Por un lado, la solidaridad ha recibido una legitimidad social que no tenía desde hacía mucho tiempo; por otro, la perspectiva ecológica es hoy ampliamente compartida entre la población y abre la posibilidad de un cambio radical de paradigma en el que la habitabilidad del mundo prevalecería sobre la dominación y la explotación de la naturaleza.

La mutua dependencia de los humanos

La crisis de la representación política es general, y marca el fin de un ciclo histórico en el que la soberanía del Estado se fundaba sobre la nación y la ciudadanía. En todas partes se ve afectada, tanto por las lógicas de la globalización financiera y productiva como por las aspiraciones populares a una mayor autonomía democrática. Esta crisis política universal, que es también la de la “forma Estado”, engendra por un lado “monstruos” gubernamentales que hibridan neoliberalismo y fascismo, y por otro, movimientos de opinión y de formas de activismo que aspiran a reinventar los modos de organización de la sociedad. Es en este contexto muy polarizado entre violencia de

Estado y democracia radical que ha surgido la pandemia. Y es en esta ocasión que se ha redescubierto una gran “verdad” sociológica: una sociedad es primero solidaridad entre sus miembros. La sociología de Durkheim (1893/2005) ha jugado en este campo un papel de fundamento científico, ya que es ella la que ha hecho del concepto de solidaridad el principio mismo de la vida social. Por solidaridad, los teóricos solidaristas de fines del siglo XIX, a instancias de Léon Bourgeois (1851-1925), tenían una concepción más amplia: entendían a la vez la interdependencia objetiva de los individuos entre sí desde el nacimiento a la muerte, la deuda moral que cada uno tenía hacia los demás y la forma política que debía tomar la sociedad una vez consciente de los lazos de reciprocidad que vinculaban a los individuos entre sí. Contra el neodarwinismo que reinaba entre muchos miles de intelectuales a fines del siglo XIX, los solidaristas tenían la intuición de que la vida de cada ser humano no era una lucha contra todos los demás por la supervivencia, sino una larga cadena “de lazos de dependencia recíproca, que lo ligan a sus semejantes, a la raza desde la cual surge, a los otros seres vivos, al medio terrestre y cósmico” (Bourgeois, 1896/2008, p. 64). Léon Bourgeois escribía en ese sentido: “Así los hombres están, entre ellos, ubicados y retenidos dentro de lazos de dependencia recíproca, como lo están todos los seres y todos los cuerpos, sobre todos los puntos del espacio y del tiempo. La ley de solidaridad es universal” (p. 65). Esta ley concierne a todos los aspectos de la vida, el trabajo, los sentimientos, las opiniones. La dimensión de la salud no se ignora, todo lo contrario, esta constituye incluso una gran preocupación de la época. Léon Bourgeois agregaba: “[El hombre] vive, y su salud está constantemente amenazada por las enfermedades de otros hombres cuya vida, en contrapartida, está amenazada por las enfermedades que él mismo contraerá” (p. 64). Es exactamente lo que los teóricos de la salud pública, al mismo momento, van a desarrollar. La salud es un asunto colectivo, y es entonces una verdadera política basada en la categoría de solidaridad lo que puede mejorar el estado sanitario de una sociedad. La argumentación de Henri Monod¹, director de Asistencia e Higiene públicas, en una obra publicada en 1904, es particularmente clara:

La salud pública es quizá el campo en el que el hecho social de nuestra dependencia mutua, de la solidaridad humana, se manifiesta con la mayor evidencia. A cada instante, cada uno de nosotros, sin que haya dudas, influye sobre la salud, sobre la vida de seres humanos que no conoce, que no conocerá jamás; seres que no conoceremos nunca, o que han desaparecido hace mucho tiempo, influyen a cada instante sobre nuestra salud, sobre la salud de aquellos que amamos, sobre las condiciones esenciales de nuestra felicidad. (p. 1)

Y esta dependencia mutua de nuestra salud se extiende a todo el universo, como demuestran las epidemias: “No está de más decir que esta preocupación es un deber para el ciudadano, pues la solidaridad sanitaria no conoce fronteras” (p. 1). Todavía en los años treinta, el especialista en enfermedades infecciosas Charles Nicolle² (1933/1939) llegaba a decir: “Las enfermedades infecciosas son una lección de solidaridad entre los hombres” (p. 21). Y precisaba:

* Profesor Emérito de Sociología, Université Paris Nanterre.

1. 1843-1911.
2. 1866-1936.

El conocimiento de las enfermedades infecciosas enseña a los hombres que son hermanos y solidarios. Somos hermanos porque el mismo peligro nos amenaza, solidarios porque el contagio nos viene con mayor frecuencia de nuestros semejantes. Somos también, desde este punto de vista, sean cuales sean nuestros sentimientos hacia ellos, solidarios de los animales, sobre todo de los animales domésticos. Los animales suelen portar los gérmenes de nuestras infecciones y, por otra parte, las pérdidas que causan las enfermedades en la ganadería golpean duramente la economía humana. ¿No sería esta una razón suficiente, pragmática, egoísta para que los hombres miraran con consideración a los seres que los rodean, una razón mayor para que entablaran una tregua con sus propias discordias y se unieran fraternalmente contra el enemigo común? (p. 22)

La nueva legitimidad solidaria

No volveremos aquí sobre la larga historia de las instituciones de salud pública desde aquella época y a escala mundial. Retengamos un hecho fundamental: un cierto número de autores desde fines del siglo XIX ha estado a contracorriente del nacionalismo, que dominaba ya los espíritus, haciendo de la salud un inmediato asunto mundial. Son ellos quienes han estado en los orígenes de los organismos de lucha contra las epidemias y de la Organización Mundial de la Salud. Es esto lo que redescubrimos hoy con la pandemia de Covid-19. Por cierto, lo descubrimos de manera bien paradójica, e incluso negativa, porque los Estados se dividen, se critican, llegan apenas con mucha dificultad a coordinar respuestas frente a la crisis sanitaria, e incluso participan de una competencia descarnada por la compra de insumos médicos o por la producción de una vacuna. Pero al margen del recrudescimiento de este nacionalismo médico y vacunal, está el redescubrimiento de nuestra interdependencia generalizada a escala mundial. Por otra parte, esto no concierne solamente a la salud. El calentamiento climático como, en otra esfera, los riesgos financieros globales son otros factores que están a punto de dar nacimiento a una nueva aspiración cosmopolítica. ¿Qué engendrará la contradicción manifiesta entre una realidad mundial de riesgos climáticos, sanitarios o financieros, y las respuestas estrictamente nacionales, inspiradas en el peor nacionalismo? Difícil decirlo, pero tal vez pueda enunciarse la hipótesis según la cual los políticos en funciones de gobierno deberán tener en cuenta cada vez más eso que puede denominarse la “legitimación solidarista” de los políticos, en la misma medida en que una cantidad mucho mayor de personas pueden hacerse más sensibles a la dependencia mutua de las poblaciones, más allá de las fronteras nacionales de los Estados.

No obstante, esta conciencia solidarista de que formamos un mundo común viene a confrontar las dos lógicas dominantes y aparentemente contrarias de nuestro tiempo, la de la competencia mundial y la de la comunidad exclusiva que pretende encarnar el Estado nacional. La competencia neoliberal fragmenta las sociedades en el interior y las opone unas contra otras en el exterior. Ningún “mundo común” puede existir allí donde la competencia brutal por la apropiación y la acumulación de riquezas se haya erigido en ley del mundo. Esta lógica de competencia generalizada es incapaz de enfrentar el desafío de los grandes problemas que se plantean a la humanidad, así como es incapaz de resolver las fracturas entre las clases, entre las naciones, entre las religiones. El neoliberalismo aparece claramente como un principio de fractura más que de unificación. Pero engendra también reacciones cuya relación con los efectos de

fractura de la competencia no comprenden los dirigentes políticos y los observadores mediáticos. Estas reacciones nacionalistas, identitarias, estatistas y xenófobas que abarcan a sectores completos de la población buscan restaurar una comunidad arcaica de semejantes que tengan la misma creencia, la misma nacionalidad, la misma lengua, los mismos orígenes. Esta regresión identitaria en torno a un Estado fuerte y autoritario, exacerbada con creciente frecuencia por gobiernos manipuladores, pretende luchar contra la disolución de los vínculos sociales, cuando en realidad viene a agravar la lucha de las poblaciones entre sí. Hasta la crisis sanitaria, se podía dudar de una posible interrupción de estos dos procesos complementarios que se alimentan uno al otro y se combinan cada vez más. ¿Deja la tragedia global una nueva oportunidad para esta toma de conciencia solidaria que propone ver un “mundo común”, más allá de las fronteras nacionales?

La crisis de la dominación

Pero quizás haya otra consecuencia posible de la crisis pandémica, menos visible, más difícilmente discernible, que demuestra no solo la urgencia de repensar los vínculos entre los humanos, sino también la de volver a cuestionarse los vínculos entre los humanos y sus entornos o, más precisamente, las relaciones entre los humanos y las condiciones naturales de su existencia. La cuestión que plantea la pandemia al mismo tiempo que el calentamiento climático es la relación que mantenemos con la tierra, a la que llamamos nuestra. ¿Qué relación mantenemos con nuestra tierra? ¿Y en qué medida estamos autorizados a decir que es nuestra? Parece, en efecto, que el virus recién se ha difundido entre los seres humanos luego de haber franqueado “la barrera de las especies”, y que este paso solo ha sido posible por los efectos de la actividad productiva sobre el medio ambiente (deforestación, urbanización, vulneración de la biodiversidad, etc.). La relación entre la crisis sanitaria y la crisis climática, cuyas consecuencias más graves están aún por llegar, es fácil de establecer: en todos los casos, es el sistema económico desenfrenado que lleva a la destrucción de la vida en nuestra tierra. El lazo occidental moderno con la tierra o el territorio se caracteriza por una misma obsesión, la de la apropiación, la conservación, la explotación. Carl Schmitt en un texto de 1953 hacía derivar el término *nomos*, del verbo griego *nemo*, “tomar”. La apropiación sería el acto primero y principal de la relación de los humanos con su ambiente. Poco importa aquí la validez de la etimología, lo importante es que esta remite al mito occidental típico según el cual nosotros no tendríamos otras vinculaciones posibles con la naturaleza fuera de la apropiación y la explotación. Esta vinculación estaría en la base de la dominación que ejercemos sobre la tierra, como la que se ejerce sobre los hombres. Porque poseer un territorio, pequeño o grande, es también dominar a los que allí se hallan y allí tienen que vivir. *Dominium e imperium* son categorías cuyos destinos están históricamente atados. Los occidentales han forjado instrumentos de dominación de humanos sobre humanos, y también de humanos sobre no humanos. Explotación económica, subordinación social, desprecio cultural, racismo, guerra, represión: tal es la forma en la que el mundo se ha conformado. La esperanza del siglo XIX era mitigar la dominación de los hombres por parte de los hombres, recargando la dominación de los hombres sobre la naturaleza. En realidad la segunda ha intensificado la primera. El fracaso del capitalismo industrial es total, y sin embargo prosigue con la destruc-

ción metódica de las condiciones de vida. La dominación caracteriza, por cierto, la influencia del conocimiento y de la dominación técnica sobre la naturaleza, así como la célebre frase de Descartes (1637/1978) nos invita a pensarla -“nos deja como señores y dueños de la naturaleza” (p. 168)-, pero también las relaciones del Estado con el territorio y la del propietario particular con su bien. La separación entre naturaleza y cultura, que la antropología contemporánea refiere como un rasgo occidental singular³, reposa hoy sobre una relación de dominación exclusiva codificada en el derecho público como en el derecho privado. El mito occidental de la dominación a través de sus figuras públicas y privadas, el Estado y el propietario principalmente, se ve hoy desafiado por procesos que escapan a la “apropiación” de la que hablaba Schmitt. Ni el calentamiento climático, ni la destrucción de la biodiversidad ni los fenómenos de pandemia pueden verse contrarrestados por la reafirmación de la dominación estatal y privada.

Habitar como alternativa a la dominación

No bastará “defender la naturaleza” y “proteger el medio ambiente” para evitarle a la Tierra las terribles consecuencias de la explotación a ultranza de los recursos que alberga. Hay que invertir la lógica de dominación estatal y propietaria, y poner en marcha lo que Pierre Dardot y yo mismo hemos llamado “principio de lo común”. Este principio no debe entenderse solamente como principio de organización de los humanos entre sí según bases realmente democráticas, sino también como principio de la relación de los humanos con los no humanos sobre la base del respeto y el cuidado. Y esta relación no puede sino integrar la dimensión de interdependencia de unos y otros. La solidaridad es una forma de coexistencia y, mejor aun, una manera de habitar el mundo con los otros, de cohabitar. No se trata de ninguna manera de erigir la naturaleza o la tierra en nueva deidad, sino de afirmar jurídica y políticamente la eminente responsabilidad de los humanos ante las condiciones de vida de humanos y de no humanos sobre la tierra, reemplazando la problemática de la dominación de la naturaleza por la cohabitación del mundo. La cuestión antropológica hoy no es saber “cómo dominar” más eficazmente, más intensiva y extensivamente la naturaleza, sino saber “cómo habitar el mundo juntos”. Habitar no se entiende aquí solamente como ocupar un espacio geográfico, como lugar y rol de cada uno en la naturaleza. Hace falta más bien concebirlo como una habitación en un mundo tan “natural” como “cultural”. En pocas palabras, a la cuestión antropológica de saber “cómo habitar el mundo”, la respuesta debe aplicarse tanto a habitar un espacio como a habitar en una cultura dada. Hannah Arendt (1961/2008) ha subrayado esta oposición entre dominación y cultura en los romanos: la palabra cultura, explica, “indica una actitud de tierno afán, y está en marcado contraste con todos los esfuerzos por someter la naturaleza a la dominación del hombre” (p. 271). El verbo latino colere no distingue los sentidos de habitar, cultivar, mantener, proteger, venerar. El latín ofrecía así, en un solo verbo, todas estas significaciones que han proliferado en las lenguas de origen latino por medio de su supino, cultum, pero que infelizmente también se han dividido entre actividades ma-

3. Cf.: Descola (2015).



teriales, intelectuales y religiosas. La lengua latina nos ha hecho un presente extraordinario al no oponer lo material y lo espiritual, la producción y la protección, el uso y la inteligencia, el mantenimiento y el respeto. La ecología, en su sentido completo, debe ser tanto una política general como un arte de habitar la naturaleza y la cultura. Montaigne hablaba de “la cultura del alma” al traducir a Cicerón, el inventor de la metáfora cultura animi. Prácticas alternativas de campesinos, cooperativas de consumidores, asociaciones de ciudadanos, zonas autónomas, experimentaciones de todo tipo: las nuevas artes de habitar la tierra y la ciudad, y las nuevas artes de habitar la cultura se fusionan ya en muchos lugares. Lo que se está gestando a través de prácticas y movimientos sociales y culturales es la gran ecología, que abarcaría todos los aspectos de habitar el mundo. Félix Guattari (1989) ha brindado una idea de esta ecología: dado que todas las dimensiones de la vida están amenazadas por el capitalismo globalizado, conviene articular diferentes ecologías, la del entorno natural, la de las relaciones sociales y la de las subjetividades. Él apelaba a la “ecosofía”, definida como “sabiduría del habitar”. El principio de lo común es el principio ecológico por excelencia, dado que reposa sobre la idea de una obligación de cada uno ante las condiciones de habitabilidad del mundo. Pero ¿qué relación hay entre esta gran ecología de lo común y la pandemia actual?

La sociedad mundial de lo común

Puede percibirse a través de la crisis sanitaria eso que la humanidad más necesita: una organización social y política en la que la salud, pero también la educación, la cultura, sean bienes comunes preciosos y sin precio, al cuidado y a disposición de todos. Esta perspectiva es precisamente la de lo común⁴. Es común aquello que una decisión colectiva hace efectivamente común. Hacerlo común es hacer que un recurso, un servicio o un espacio sean accesibles a una comunidad, en función del reconocimiento de un derecho de los humanos y del respeto debido a los no humanos. Una vacuna debe considerarse como un “bien común mundial”, en función del vínculo políticamente establecido entre ella y el derecho fundamental a la salud de todo ser humano. Es posible por transposición imaginar lo que podría ser una sociedad mundial de esta suerte y el tipo de instituciones que serían necesarias para determinar y hacer respetar normas mundiales imperativas en materia de salud, como en otras cuestiones, sobre todo aquellas que afectan al medio ambiente. Y el primer medio es la obligación social que cada uno debe respetar de hacer todo lo necesario para proteger a los demás de las enfermedades o de los daños ambientales. La pandemia es testimonio de la necesidad de una Organización Mundial de la Salud dotada de una autoridad indiscutible y eminente en su dominio. Los fenómenos vinculados al cambio climático pronto harán surgir la urgente necesidad de una organización mundial del clima. A su turno, serán la salud, el clima y tantos otros sectores los que deberán organizarse políticamente a nivel común mundial. Se dirá que ello sería interferir en la soberanía de los Estados. Sin embargo, este principio de soberanía es una creación histórica que ya no responde a las necesidades del mundo actual. Pues ¿qué queda de la “responsabilidad de proteger las

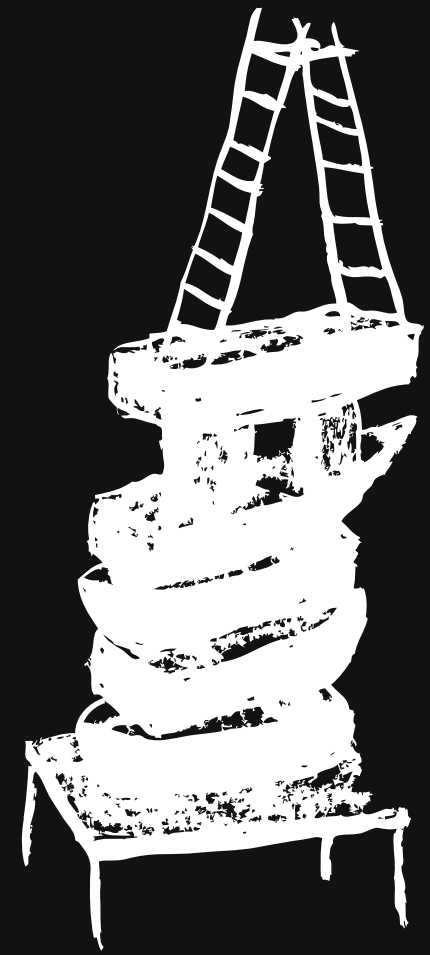
poblaciones” de los Estados, decidida por unanimidad en la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 2005? Al dejar a cada Estado el arbitrio para ponerla en marcha, sin sanciones posibles, puesto que ningún Estado quiere dejarse juzgar por la comunidad internacional, esta decisión de la 60ª Cumbre Mundial de la Organización de las Naciones Unidas, que por otra parte solo concierne a genocidas y crímenes contra la humanidad, se mantiene inoperante. Entre una organización internacional basada en Estados que permanecen celosos de su dominio exclusivo y una organización mundial de lo común fundada sobre la cooperación, habrá que decidir. Y nosotros no tenemos un siglo para esperar.

Referencias

- Arendt, H. (2008). *La crisis de la cultura*. Gallimard. (Trabajo original publicado en 1961).
Bourgeois, L. (2008). *Solidarité: L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*. Le Bord de l'Eau. (Trabajo original publicado en 1896).
Dardot, P. y Laval, C. (2013). *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*. La Découverte.
Descartes, R. (1978). Discours de la méthode: Sixième partie. En R. Descartes, *Œuvres*. La Pléiade. (Trabajo original publicado en 1637).
Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
Durkheim, É. (2005). *De la division du travail social*. PUF. (Trabajo original publicado en 1893).
Guattari, F. (1989). *Les trois écologies*. Galilée.
Monod, H. (2016). *La santé publique: Législation sanitaire de la France*. Hachette. (Trabajo original publicado en 1904).
Nicolle, C. (1939). *Destin des maladies infectieuses*. PUF. (Trabajo original publicado en 1933).
Schmitt, C. (2007). Prendre, partager, paître: La question de l'ordre économique et social à partir du nomos. En C. Schmitt, *La guerre civile mondiale*. Ère. (Trabajo original publicado en 1953).

Traducción del francés: Gastón Sironi

4. Cf.: Dardot y Laval (2013, pp. 533 y ss).



Extramuros

Expresiones de la angustia en los equipos técnicos: El sufrimiento institucional

*No hay nada más universal
y universalizable
que las dificultades.*

Pierre Bourdieu, 1995

Los equipos técnicos multidisciplinares, en especial los de aquellas instituciones que, por disposición de las políticas públicas, deben encargarse de lo que lo social excluye, tienen múltiples fuentes de sufrimiento.

La ubicación de estas instituciones próximas al ideal, capaz de desafiar el narcisismo de los profesionales, contrasta de manera cruda con su posición como sede de reciclaje de lo excluido, desautorizado o impensable. Las instituciones se organizan en torno a un imposible y, por lo mismo, no podrán dominar plenamente el objetivo que reciben como encargo social (Tizio, 2002, p. 203) ni evitar la emergencia de malestar.

De las múltiples fuentes de sufrimiento, la angustia, en su dimensión institucional, no suele ser reconocida. Se advierten fácilmente las dificultades, pero las explicaciones que se elaboran se agotan en personas o circunstancias particulares, sin alcanzar el nivel institucional.

Propongo un recorrido por las formaciones sintomáticas más comunes a través de las cuales se expresa el sufrimiento institucional.

La angustia ineludible

Incorporarse a trabajar en una institución, cualquiera que sea, siempre resulta perturbador¹. La integración a un equipo obliga al técnico a tener que vencer el obstáculo de su propio narcisismo para aceptar ser una parte de. “En la institución [dice Kaës (2004)] somos sujetos parciales” (p. 655). Herida narcisista que rompe la ilusión monocéntrica, obligándonos a aceptar que una parte de nosotros no nos pertenece en propiedad (Kaës, 1989/2002, p. 17). El proceso de identificación con la meta institucional opera como *violencia primaria*².

* Asociación Psicoanalítica de Uruguay.

1. El “hecho institucional mismo” es una de las fuentes de sufrimiento (Kaës, 1989/2002, p. 54)

2. “Sufrimos del hecho institucional mismo en razón de los contratos, pactos y acuerdos, inconscientes o no, que nos vinculan recíprocamente en una relación asimétrica, desigual, donde se ejerce necesariamente la violencia, donde se experimenta necesariamente la distancia entre por un lado las exigencias restrictivas y los sacrificios o abandonos de los intereses del Yo, y por el otro los beneficios esperados” (Kaës, 2005, p. 37).

La institución precede al individuo singular y lo introduce en su orden, presentándole su ley y su lenguaje particular, lo que determina un conjunto de constricciones y renunciaciones. De esta manera, cada integrante se verá obligado a tener que encontrar aquello que le dé un lugar singular en las lógicas institucionales.

Y entre otras fuentes de angustia propias de la tarea, se encuentra la constatación, ineludible, de la *distancia existente entre el ideal y la realidad*. Distancia que remite, en última instancia, a lo que falta. Desencuentro con algo perdido que nunca se tuvo (Braunstein, 2005, p. 64) y que, siempre que la decepción no supere lo tolerable, seguirá siendo buscado, reactivando, a través de este mecanismo, el compromiso con la meta institucional.

Pero la integración a una institución no implica solo pérdida y frustración. En línea con el pensamiento freudiano que establece la prioridad del otro en la constitución del sujeto, según una operación de afuera hacia adentro (Freud, 1921/1976, p. 67), podemos decir que nos estructuramos como humanos también, y fundamentalmente, por nuestra inserción institucional.

La institución oficiando de sostén ofrece modelos de identificación y pertenencia que, además del beneficio narcisista que esto supone, permiten mantener unidos a sus integrantes. El “soy de...” o “pertenezco a la familia de...”, “tengo la camiseta puesta de...”, así como los síntomas compartidos y las alianzas inconscientes, implican relaciones complejas que sostienen la identidad. La tarea, el rol, el *hacer* en un grupo de trabajo activa la dinámica del reconocimiento, que se capitaliza en el orden de lo singular, pero que opera en la producción colectiva. El *hacer* ante la mirada de los otros señala una zona especialmente sensible que puede oficiar de escenario de variados conflictos de los equipos o, en determinadas circunstancias, refugio de dramas personales.

El *pensar juntos* es una de las funciones centrales de las instituciones y una de las más disfrutables, probablemente porque se trata del reencuentro con la experiencia del espacio transicional (Kaës, 2005, pp. 339-340). Ese pensar con otros proporciona un soporte de representaciones comunes y matrices identificatorias. Toda institución requiere, para la identificación “narcisista”, de una imagen de sí misma suficientemente idealizada, de una “representación del propio origen” y, proyectándose al futuro, de una utopía imaginaria (Kaës, 1989/2002, pp. 18, 61).

A su vez, la institución cumple funciones defensivas contra las ansiedades que moviliza. Jaques (1965) fue uno de los primeros en señalar que las instituciones refuerzan los mecanismos de defensa contra la recurrencia de las tempranas ansiedades paranoides y depresivas (p. 460). La institución, a la vez que permite el cumplimiento imaginario del deseo, a la manera del sueño, es el lugar y la posibilidad desde donde se arman las defensas contra esos deseos.

La existencia de *vínculos jerárquicos* y otros *horizontales* permite que las dinámicas de funcionamiento se expresen, según las transferencias que entren a jugar, en torno al eje de lo edípico o de lo fraterno.

Los jefes activan transferencias *parentales* que, dependiendo de sus cualidades y movilidad, podrán funcionar como activadoras de la productividad y la creatividad o, por el contrario, como inhibidoras, con generación de sufrimiento.

En el eje horizontal se juega lo *fraterno* (Kancyper, 2004, 2014; Kaës, 2008), ordenando las prácticas y los discursos propios de los lazos horizontales. Son efec-

to de lo fraterno, en su vertiente trófica, el desarrollo de la solidaridad y el sostén narcisista recíproco. Estas funciones resultan fundamentales para que los equipos que trabajan en contextos críticos puedan hacerse cargo de los encargos sociales que recaen sobre ellos.

Sin embargo, hay múltiples situaciones que pueden determinar que lo fraterno se exprese a través de la rivalidad, la agresión y el odio entre los pares, dificultando o hasta impidiendo la tarea.

Las pinceladas dadas hasta aquí muestran la complejidad de la *realidad psíquica* (Kaës, 2004, p. 655) en la institución, de los conflictos que, naturalmente, se movilizan por la cualidad propia de su estructura, dando cuenta de un movimiento impulsado por el *deseo instituyente*. La angustia, en este contexto, resulta ineludible (Casas, 2012, p. 61), opera de motor asegurando la continuidad del movimiento representacional desiderativo y la capacidad de sublimar. La angustia es soporte para el deseo también en las instituciones, y el deseo es relanzado para calmar la angustia (Garbarino, 1980/2012, p. 25). Aunque resulte paradójico, es necesario admitir que las instituciones las necesitamos al tiempo que las sufrimos.

Cuando la angustia se transforma en obstáculo

En la vida institucional pueden generarse situaciones, transitorias o estables, capaces de anular el movimiento y, por lo tanto, la disponibilidad del equipo para la sublimación. Esto ocurre en un registro mayoritariamente inconsciente para los participantes. El sufrimiento no reconocido como tal activa mecanismos de defensa institucionales. Entonces, la práctica cotidiana se impone como natural –“acá la cosa es así”– y se desplaza hacia los pliegues de la latencia institucional, donde se sostiene como impensado e impensable, pero con capacidad de producir efectos. En tales situaciones, la angustia pierde su potencial transformador y se convierte en obstáculo, reconociéndose como tal en la medida que dificulta la *tarea primaria* de la institución. A pesar de que este malestar corresponde a un proceso colectivo que abarca a toda la institución y del cual los técnicos son apenas parte, predominan las explicaciones individuales. La queja, el cansancio, la desmotivación, las infracciones o la automatización de la tarea son algunas de sus expresiones que se agotan en explicaciones circunstanciales o personales, sin que se pueda percibir en ellas la dimensión institucional.

El sufrimiento institucional es tan complejo como la institución misma. Para ser precisos, la institución no sufre, sufren sus integrantes, de su relación con la institución, dentro de esa relación (Kaës, 1998, p. 37). Corresponde aclarar que no todo sufrimiento psíquico que se manifiesta en la institución tiene el valor de síntoma de su funcionamiento. Ella también gestiona sufrimientos que no son suscitados por el vínculo que organiza, por la vida institucional, aun cuando el discurso manifiesto pueda adjudicárselo.

Kaës considera que el rasgo específico de la patología institucional corresponde a la indiferenciación de los espacios psíquicos, que él lo expresa como sufrimiento de lo inextricable. “Sufrimos [dice Kaës (1989/2002)] de no comprender la causa, el objeto, el sentido y el sujeto mismo del sufrimiento que experimentamos en la institución” (p. 57).

Síntomas orientadores de sufrimiento

Podemos tener indicadores de sufrimiento institucional escuchando a los miembros o a partir de conductas institucionales sintomáticas.

Algunos de los síntomas orientadores de la existencia de sufrimiento en la institución son: por un lado, la *parálisis* o el *aturdimiento*, acompañados de sentimiento de que no pasa nada, que siempre es lo mismo, pura rutina y repetición o, por el contrario, la *agitación* y el *activismo* improductivo consumido en tareas secundarias y burocráticas. Otras manifestaciones son la aparición de ideas fijas que se repiten insistentemente, odios manifiestos, ataque a las propuestas innovadoras y, por supuesto, manifestaciones somáticas.

Manejo de los conflictos en las instituciones: De las defensas protectoras al sufrimiento desorganizador

Los conflictos están presentes en todas las instituciones y no necesariamente resultan patógenos. Según como sean procesados, los conflictos pueden dinamizar la actividad institucional o, por el contrario, obstaculizarla, generando sufrimiento importante. Intentaré mostrar, a través del análisis de algunas situaciones –que quienes trabajan con grupos podrán fácilmente reconocer–, cómo una organización defensiva puede estar al servicio del buen funcionamiento del equipo o, por el contrario, tornarse patógena y generadora de síntomas.

De acuerdo con Bleger (1966), el sufrimiento se torna patológico cuando la institución no es capaz de reconocerlo, significarlo, simbolizarlo y, por lo tanto, de encontrarle alternativas de tramitación. Aquel malestar que no logró ser reconocido retorna a la institución en una escena en la que se confunde la realidad psíquica con otros órdenes de realidad. *Se pierde así la capacidad de pensar*, deteriorándose el funcionamiento y el logro de las metas definidas por la tarea primaria. Bleger observó que “la institución tiende a adquirir la misma estructura y el mismo sentido que el problema que se propone resolver” (p. 91), mimetizándose con los problemas que trata.

Si bien es posible describir un nivel de sufrimiento universal, cada ámbito específico de trabajo plantea sufrimientos particulares. Christophe Dejours (1988) –psicoanalista francés, especializado en medicina del trabajo– plantea que lo característico de cada ámbito de trabajo es la constitución de lo que él llama “ideologías defensivas del oficio”, que tienen como función defender, minimizar o impedir la percepción consciente de aquello que genera sufrimiento en ese ámbito particular de trabajo; por ejemplo, los policías, los médicos. Las defensas características de cada ámbito de trabajo tienen un carácter protector, y a partir de ellas se construyen los colectivos.

Lo multidisciplinario y el ideal de coincidencia

La mayoría de las instituciones tienen conformación multidisciplinaria. Están integradas por técnicos de distintas disciplinas y por personal no técnico (administrativo, de seguridad, etc.). Esto implica la existencia de una pluralidad de prácticas, cada una con sus propios presupuestos, herramientas y funciones, lo que significa, por un lado, una oportunidad para el enriquecimiento de la tarea, pero también una condición potencialmente problemática.

Cuando las cosas funcionan más o menos bien, prima la tendencia, común a cualquier agrupamiento humano, a evitar las tensiones, a mantenerse estable. Uno de los mecanismos para lograrlo es homogeneizar lo heterogéneo. René Kaës señala en su trabajo “Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones” (1989/2002) que “una gran parte de las cargas psíquicas está destinada a hacer coincidir en una unidad imaginaria los órdenes lógicos diferentes y complementarios, para hacer desaparecer la conflictividad que contienen” (pp. 30-31) y producir “la ilusión de la coincidencia a fin de mantener el sentimiento de cohesión” (Kaës, 2004, p. 660; destacado propio). Un psicoanalista mexicano, Fernando González (1991), llama a este fenómeno la generación de un *malentendido* que busca mantener la unidad. La expresión de este sentimiento es algo así como “estamos todos en lo mismo, buscando lo mismo”. Este imaginario lleva a considerar que el sufrimiento tiene un sentido unívoco.

La ilusión de coincidencia, aunque siempre fallida, puede presentarse, en algunas oportunidades, sin fisuras. Este es el caso de algunas versiones oficiales de la vida institucional que esconden o proscriben las versiones alternativas. Este funcionamiento que se apoya en la convicción de saber “cómo son y deben ser realmente las cosas” ofrece resistencia a toda propuesta de cambio y está en la base de muchas posturas expulsivas, tanto de ideas como de miembros.

Algunas veces, esta convicción que dejó por el camino a aquellos miembros que se atrevieron a cuestionar las bases de la coincidencia puede producir un *proceso de inversión de objetivos*³. Cuando esto sucede, se mantiene la coincidencia entre los integrantes, pero se desvían los objetivos de la tarea primaria. Tal situación puede llegar a pervertir el objetivo original (rehabilitatorio, asistencial, educativo) en la medida que todos los agentes institucionales resulten atravesados y capturados por otro interés común, por ejemplo, el monetario. La coincidencia, en estos casos, limita la capacidad de pensamiento y la percepción de los límites éticos, hasta llegar a la corrupción como cultura.

En otras oportunidades, a pesar del malentendido, las prácticas contrapuestas se anulan mutuamente. La debilidad del pacto de negación⁴ (Kaës, 1989/2002, p. 51) rompe el consenso entre los intervinientes, dejando en evidencia que no están “todos en la misma” y que uno de los discursos tiene la supremacía. Por ejemplo, cuando se organizan actividades superpuestas o en desconocimiento de otras, determinando que una de ellas no se pueda realizar. O cuando dentro de una misma institución existen sectores con metas muy contradictorias: algunos preocupados por las repercusiones en el medio, otros por los usuarios y otros por los decisores económicos.

La guerra con un tenedor

En general el técnico que ingresa a trabajar en este tipo de instituciones dispone de su formación universitaria de origen, pero como esta pocas veces coincide con lo que

el trabajo de campo le demandará, deberá compensarla con esfuerzo, entusiasmo y vocación de servicio. El sentimiento de “estar en la guerra con un tenedor” es la expresión más frecuente que adquiere la angustia en estas situaciones, dando cuenta de la cualidad que la sostiene: soledad, desamparo, peligro. El técnico se siente perdido en un mundo que le resulta ajeno y hostil, sin saber en quién confiar. Las directivas de sus superiores no siempre son claras y en general resultan insuficientes. Esta angustia promueve tres tipos de respuestas: *nuclearse con los pares*, *volcarse a la profesión de base o la insensibilidad*. Dependiendo de su procesamiento, estas respuestas pueden resultar útiles o, por el contrario, incrementar el sufrimiento.

El agrupamiento entre los técnicos refuerza los lazos, favoreciendo el investimento narcisista de la tarea y la construcción de espacios psíquicos comunes y compartidos de sostén y evacuación del sufrimiento. Pero cuando este nucleamiento resulta excesivo, produce *escisiones* institucionales con *aislamiento* defensivo de los cuerpos profesionales. El resto de los operadores, cuando no son técnicos, comentan que los profesionales viven encerrados sin que se pueda saber cuándo están y qué es lo que realmente hacen.

La segunda defensa, recurrir a la profesión de base, ayuda al técnico a darle consistencia a su identidad profesional, permanentemente amenazada de dilución, y a reorientar su trabajo. El riesgo, con el exceso, es que se promueva un activismo profesional negador del contexto y la complejidad de la institución. Cuando esto ocurre, aumentan las posibilidades de fracaso, que terminan por reforzar el malestar y la desilusión. Por ejemplo, cuando se realizan intervenciones de probada eficacia con otras poblaciones o en otros ámbitos que, en determinados contextos, terminan fracasando. O, en general, cuando el técnico acude a su disciplina anulando la duda para que su asistido entre en alguna categoría conocida por él.

por último, cuando la angustia amenaza con resultar intolerable, un recurso de procesamiento inconsciente es la *pérdida de sensibilidad* ante situaciones dolorosas. Al igual que los anteriores, este recurso, funcional en principio, termina anestesiando a los profesionales y bloqueando su creatividad.

Dificultad para pensar-se

Las continuas demandas que los técnicos deben atender, mayoritariamente de carácter urgente, los hacen sentir “bomberos” sin capacidad de planificar. Cuando en la institución predomina la imprevisibilidad, desapareciendo la cotidianidad, decían Berenstein y Puget (1988), se anula la posibilidad de hacer proyectos y pensar en un futuro.

La falta de espacios donde poder ir pensándose durante la marcha suele menoscabar la confianza que el equipo tiene sobre la legitimidad de su tarea. *La proliferación de protocolos* que brinden seguridad a los actos de trabajo suele ser la respuesta observable que delata la falta de confianza en la producción colectiva. El aumento exagerado de procedimientos desvirtúa la esencia de la tarea y limita la iniciativa.

El malestar no verbalizado ni reconocido suele trastocar los encuadres y roles de los profesionales, quienes, sin explicitarlo, se van desviando de su función para ser llevados a actuar la ambivalencia, que siempre está presente, comportándose como “salvadores”, “jueces” o “verdugos”. En oportunidades, la ideología manifiesta que sostiene la tarea y la posición de los técnicos se desarticula y pierde consistencia,

3. Bleger, Illich y Racamier (citados en Kaës, 2004) señalaron que las instituciones de cuidados están sometidas a un proceso de inversión de su objetivo terapéutico (p. 661). Kaës llama desvío institucional al hecho de que una institución, cuya tarea es cuidar, termine por desviarse de sus objetivos y su funcionamiento para transformarse en una institución de no cuidados.

4. El *pacto de negación* es un concepto de Kaës que da cuenta del acuerdo que establecen sin saberlo los sujetos de una pareja, un grupo o una institución, destinado a mantener inconsciente todo aquello que pueda cuestionar el vínculo. El pacto de negación dice qué es lo que hay que dejar afuera para juntarse.

permitiendo que se expresen *prejuicios* sobre los usuarios en los que se desconoce su condición de semejantes. Dice Lapassade (1975, citado en Barriga, mayo de 1979): “la institución es el inconsciente político de la sociedad” (p. 45).

Por diferentes vías, el equipo técnico en este tipo de instituciones ve amenazada su capacidad de pensar. Se produce, como lo describió Bion (1957/1996), un verdadero ataque a la función de vincular que alcanza a los pensamientos mismos. El riesgo de tales estados es quedar atrapados en ellos sin poder reconocerlos.

La angustia crónica

Los técnicos que trabajan durante años en instituciones que brindan servicio a poblaciones excluidas cuando no encuentran vías alternativas de tramitación suelen desarrollar alguno o varios de los síntomas de lo que Ulloa (1995) llamó “cultura de la mortificación”, que una vez instalada se delata por el mal humor y el sentimiento de fatiga crónica. Dice: “En estas condiciones disminuye y aún desaparece el *accionar crítico* y mucho más el de la *autocrítica*. En su lugar se instala una queja que nunca asume la categoría de protesta [...] tienden a *esperar soluciones imaginarias* a sus problemas sin que éstas dependan de su propio esfuerzo” (pp. 239-240; destacado propio). Ulloa finamente plantea que tampoco hay *transgresiones*, sino *infracciones*. La infracción es el “sacar ventaja” el “a río revuelto”, en cambio la transgresión tiene un potencial transformador. En forma conservadora, se *naturaliza* lo instituido, aceptando lo dado sin cuestionamientos. Otros indicadores observables cuando se instala la “cultura de la mortificación” es la *desaparición de la valentía*, que da lugar a una actitud de *resignación acobardada* y a una *merma de la inteligencia*. Todo esto ocurre en un clima de “mala onda” como el que todos hemos percibido alguna vez al entrar en una oficina pública. Pero la consecuencia más significativa, en la medida que tiende a perpetuar la situación, es que “el sujeto se encuentra coartado, al borde de la *supresión como individuo pensante*” (p. 239).

Las autoridades, preocupadas por la eficacia y la eficiencia del servicio y sin lograr comprender la actitud de los técnicos, suelen reaccionar aumentando las exigencias y los controles burocráticos. Estas medidas, que no están dirigidas a las causas del fenómeno, refuerzan el malestar, favoreciendo lo organizacional sobre lo institucional. En tales circunstancias se generan condiciones para la aparición de *conductas abusivas*, que en principio quedan limitadas a situaciones anecdóticas periféricas, pero que a la larga tienden a naturalizarse y transformarse en estructurales.

Si no se producen cambios capaces de renovar la esperanza en el proyecto, los técnicos incrementarán su sentimiento de encierro y su deseo de irse, dejar el servicio, recuperar la libertad.

La angustia y la temporalidad

En la dinámica de estas instituciones, el tiempo suele estancarse en una acronía. Se observa una desestimación del pasado e incredulidad en el futuro. Como no se puede historizar ni recurrir a la lógica del *a posteriori*, el conocimiento producido suele perderse a medida que se retiran las personas, sin posibilidad de capitalización. Algo del

orden simbólico, que trascienda a los individuos, no se produce, por lo que se funciona en un *eterno comenzar*.

Los equipos técnicos en las instituciones públicas, por el papel de mediación (Lourau, 1980) que desempeñan, son muy sensibles a los cambios políticos. La alternancia de administraciones suelen acompañarse de una suerte de “borrón y cuenta nueva” que desconoce lo realizado por la gestión anterior. La confianza en que “ahora vamos a empezar a hacer las cosas que corresponden” que circula entre los mandos medios y altos recién llegados no logra convencer ni conmovir a los actores de la primera línea.

Lo tanático

Cuando una institución expone a sus miembros a experiencias muy angustiantes, sin proporcionarles en contrapartida experiencias satisfactorias ni mecanismos de defensa utilizables para protegerse contra las mismas, corre el riesgo de que la decepción de sus miembros se vuelva contra ella. Si la institución no cuenta con recursos para ofrecer seguridad, gratificación o posibilidades de realización, termina produciendo empobrecimiento en sus miembros y la falta de interés por la tarea aleja aun más la toma de conciencia de la conflictiva institucional. Surgen entonces los síntomas ya mencionados, destacándose los comportamientos individualistas, psicopáticos o ventajeros.

En casos extremos, pero no infrecuentes, la *pulsión de muerte* adquiere expresiones directas, concretas y, por lo tanto, dramáticas. Los mecanismos defensivos que se activan apuntan básicamente a la sobrevivencia, bajo la forma de “sálvese quien pueda”. Las escisiones y proyecciones masivas promueven convicciones sobre bases inexistentes, como infructuosos intentos de sostén al desprenderse las amarras simbólicas, lo que fomenta la conformación de bandos que alcanzan hasta a los profesionales.

En estas condiciones es difícil sostener el *contrato de apuntalamiento mutuo* (Pinel, 1989/1998) necesario para enfrentar la tarea, que supone la existencia de vínculos de reconocimiento, apoyo y confianza mutua. En su lugar, encontramos un medio hostil, donde la palabra, reducida a signos utilitarios destinados a una comunicación instrumental y telegráfica, deja de ser confiable.

El desborde de los mecanismos defensivos da lugar a vivencias y funcionamientos paranoicos que infiltran todos los intersticios institucionales, donde ningún lazo de solidaridad parece posible. Allí nadie puede creer en nada, y todos sufren.

Para finalizar

En la actividad de los equipos técnicos, en especial los que trabajan con la exclusión social, la angustia –reconocida o no– está siempre presente. La angustia puede funcionar como motor para el trabajo o adquirir un carácter patógeno, generador de sufrimiento que compromete la tarea primaria de la institución.

El efecto más nocivo que puede adquirir la angustia es el *ataque a la capacidad de pensar*, que suele expresarse por *parálisis* o por *actuación automatizada*, acompañada de decepción, desgano y pérdida de interés por consultar o pedir ayuda.

La salida de esta situación de encierro muchas veces se efectúa a través de una respuesta *individual*, como el abandono –fuga– de la institución, en busca de mejores oportunidades. A nivel *colectivo*, la respuesta puede ser variada, pero el camino de



la creación solo podrá retomarse si el equipo previamente recupera la capacidad de pensar.

El sufrimiento institucional puede funcionar como un analizador natural privilegiado de la problemática institucional y, de esa manera, constituirse en oportunidad, pero para que esto sea posible, es necesario cierto reconocimiento de que el malestar percibido trasciende lo individual y mantiene algún tipo de nexo con el acontecer institucional.

A partir de allí, el equipo –en conjunto o, más frecuentemente, a través de alguno de sus integrantes– podrá solicitar ayuda y establecer un diálogo con alguien externo, un tercero de apelación (individuo o institución) capaz de introducir en el grupo una lógica-ley diferente.

Resumen

El trabajo explora las diversas expresiones que adquiere la angustia en los equipos técnicos multidisciplinarios; en particular, en los que se desempeñan en instituciones que reciben, administran o tratan aquello que lo social excluye.

En estas instituciones, la angustia –reconocida o no– está siempre presente. El trabajo propone un recorrido por las formaciones sintomáticas más comunes, a través de las cuales se expresa la angustia y el sufrimiento institucional, e intenta una aproximación a los dinamismos en juego.

Candidatos a descriptores: *Sufrimiento institucional, Equipo técnico, Equipo multidisciplinario, Angustia en los equipos.*

Abstract

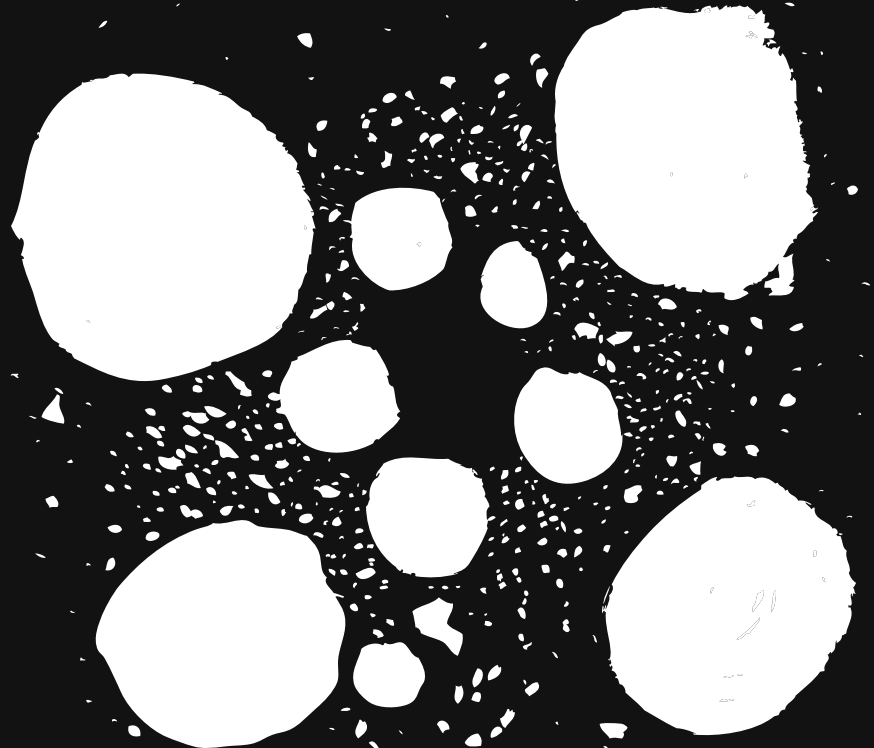
This paper explores the various expressions of anxiety showed in multidisciplinary technical teams, particularly those working in institutions that welcome, manage or treat all that which society excludes.

Anxiety is always present in these institutions – whether acknowledged or not. This paper proposes a journey through the most common symptomatic formations through which institutional anxiety and suffering are expressed and attempts to address the dynamisms at play.

Candidates to keywords: *Institutional anxiety, Technical team, Multidisciplinary team, Team anxiety.*

Referencias

- Barriga, S. (mayo de 1979). *El análisis institucional y la institución del poder*. Comunicación leída en la Tercera Semana de Psicología, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Berenstein, I. y Puget, J. (1988). *Psicoanálisis de la pareja matrimonial*. Paidós.
- Bion, W. (1996). Diferenciación de la personalidad psicótica y no psicótica. En W. Bion, *Volviendo a pensar*. Hormé. (Trabajo original publicado en 1957).
- Bleger, J. (1966). *Psicohigiene y psicología institucional*. Paidós.
- Bleger, J. (2002). El grupo como institución y el grupo en las instituciones. En R. Kaës, J. Bleger, E. Enriquez, F. Fornari, P. Fustier, R. Roussillon y J. P. Vidal, *La institución y las instituciones: Estudios psicoanalíticos*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1970).
- Bordieu, P. (1995). Transmitir un oficio. En P. Bordieu y L. J. D. Wacquant, *Respuesta: Por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Braunstein, N. (2005). Las pulsiones y la muerte (collage). En N. Braunstein (ed.) *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. Siglo XXI.
- Casas, M. (2012). La ineludible angustia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 114, 59-68.
- Dejours, C. (dir.) (1988). *Plaisir et souffrance dans le travail* (vol. 1-2). AOCIP.
- Freud, S. (1976). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Garbarino, H. (2012). Las diferentes concepciones psicoanalíticas de la angustia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 114, 15-26. (Trabajo original publicado en 1980).
- González, F. M. (1991). Una institución carcelaria: Ilusión y malentendido. En F. M. González, *Ilusión y grupalidad: Acerca del claro oscuro objeto de los grupos*. Siglo XXI.
- Jaques, E. (1965). Los sistemas sociales como defensas contra las ansiedades persecutorias y depresivas. En M. Klein, P. Heimann y R. Money-Kyrle (ed.), *Nuevas direcciones en psicoanálisis: La significación del conflicto infantil en la pauta de la conducta adulta*. Paidós.
- Kaës, R. (1998). Sufrimiento y psicopatología de los vínculos institucionales. En R. Kaës, A. Correale, E. Diet, B. Duez, O. Kernberg y J.-P. Pinel, *Sufrimiento y psicopatología de los vínculos institucionales: Elementos de la práctica psicoanalítica en institución* (pp. 13-58). Paidós.
- Kaës, R. (2002). Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones. En R. Kaës, J. Bleger, E. Enriquez, F. Fornari, P. Fustier, R. Roussillon y J. P. Vidal, *La institución y las instituciones: Estudios psicoanalíticos* (pp. 15-67). Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).
- Kaës, R. (2004). Complejidad de los espacios institucionales y trayectos de los objetos psíquicos. *Psicoanálisis*, 36(3), 655-670.
- Kaës, R. (2005). *La palabra y el vínculo: Procesos asociativos en los grupos*. Amorrortu.
- Kaës, R. (2008). *Le complexe fraternel*. Dunod.
- Kancyper, L. (2004). *El complejo fraterno: Estudio psicoanalítico*. Lumen.
- Kancyper, L. (2014). Cuatro funciones del complejo fraterno y un nuevo tipo de transferencia: La amistad de transferencia. *Revista de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis*, 13, 21-47.
- Lourau, R. (1980). *El Estado y el inconsciente*. Kairós.
- Pinel, J.-P. (1998). La desligazón patológica de los vínculos institucionales en las instituciones de tratamiento y reeducación. En R. Kaës, A. Correale, E. Diet, B. Duez, O. Kernberg y J.-P. Pinel, *Sufrimiento y psicopatología de los vínculos institucionales: Elementos de la práctica psicoanalítica en institución* (pp. 59-89). Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).
- Tizio, H. (2002). Sobre las instituciones. En V. Núñez (coord.), *La educación en tiempos de incertidumbre: Las apuestas de la Pedagogía Social*. Gedisa.
- Ulloa, F. (1995). Cultura de la mortificación y proceso de manicomialización: Una reactualización de las neurosis actuales. En F. Ulloa, *Novela clínica psicoanalítica: Historial de una práctica*. Paidós.



Vórtice:
Transgresión en análisis

Transgresión en análisis

*No sufoco criado da minha própria mudança
Uma mucosa com vazío e falsas esperanças
No aperto do casulo da minha própria criação
Pensando em morte inevitável, me preparo pra morrer na solidão
Uma rachadura aparece, uma luz que me aquece
Abri meus olhos, desde então tudo me entorpece
O peso some, o corpo para, dispara
Me deparo voando com um par de asas
Paraliso com o som de um pulso forte
Descubro que a visa é possível, mas preciso ter sorte!
Jup do Bairro y Damasco, Transgressão, 2020*

La transgresión está asociada a todo lo que no se conforma, lo que rompe con los dominios, lo que abre espacios y garantiza nuevos sentidos, lo que engendra la falta en medio de la unificación, descubriendo lo que está por ser, pero también lo que es sintomático: la reproducción de lo mismo y de toda la coherencia. La transgresión permite la discontinuidad, el descentramiento del yo, experiencia que Foucault (1963/2001) afirma al citar la investigación de Bataille: “que tiene el poder de poner todo en causa (en cuestión), sin reposo admisible” (p. 34).

En la esfera social y globalizada, la transgresión es una cuestión importante como gesto de resistencia posible para hacer frente a las distintas formas de violencia y de desprecio a los derechos humanos, una oposición

a la normalización. Así, podemos pensar en modos de transgredir a partir de las fronteras entre transgresión y perversión que Joel Birman (2006) enuncia como “dos registros que no se confunden ni se superponen” (p. 352). De esa forma, el gesto transgresor sería aquel que sobrepasa los límites de las reglamentaciones subjetivas, pero siempre en un intento de encontrar otras maneras de subjetivación, indicando un “registro ético” (p. 352), considerando la singularidad y la diferencia. La experiencia transgresora parte inequívocamente de la discontinuidad y de la ruptura.

La perversión, a su vez, reproduce los sistemas normativos y, por consiguiente, las acciones calculadas, minimizando pérdidas. El perverso busca el mantenimiento de un poder

personal, sustentando una postura moral, pues “eso se debe a su obediencia frente al sistema normativo, no obstante sus ilegalidades” (p. 352). En cuanto la transgresión se mueve hacia la creatividad, hacia lo nuevo, hacia la alteridad, la perversión se apega al yo, se vuelve hacia sí, se reproduce lo instituido. Se busca algo que no sacuda las construcciones que creamos a lo largo de los tiempos, sin importar si hace síntoma, pero objetivando su mantenimiento para aplacar las inquietantes diferencias.

Siguiendo en el sendero del pensamiento de Birman, en el campo psicoanalítico, la transgresión y la normalización están representadas por la división y la oposición de las instancias psíquicas –el ello, el yo y el superyó–, evidenciando la polarización y la conflictividad de la subjetividad. De esta forma, “sería preciso perforar los registros del yo y de la conciencia, permeados como están por el sistema normativo, para que la transgresión como fantasma se transformara en gesto, incidiendo así en la textura del mundo como acto” (p. 356).

Para finalizar, tenemos la oposición constante de las fuerzas pulsionales, entre pulsión de vida y pulsión de muerte, en la que “a través de la insistencia de la pulsión de muerte, todo aquello que ya había sido homogeneizado en el registro del yo narcisista por la pulsión de vida sería nuevamente fragmentado, exigiendo otras formas de enunciados semánticos, cognitivos y afectivos” (p. 363).

Esto es lo que permite al psiquismo mantener un juego transgresor, de rearticulaciones permanentes por la introducción de ruidos y exigencias de otras ligazones que marcarían la singularidad y la producción de diferencia en la subjetividad. Está así puesta a condición de desamparo, de incertidumbre y de extrañeza en la experiencia del sujeto.

De este modo, podemos correr riesgos por el gesto transgresor, pero creemos que la subjetividad tal vez busque un movimiento que afirme la existencia, “algo del orden de la afirmación del deseo” (p. 350). Como ha dicho

el colega Alberto Cabral, en una charla espontánea, citando a Lacan, “el deseo del analista es el deseo de diferencia”. Este no es, definitivamente, un lugar de confort.

En esta sección, Alejandro Beltrán, psicoanalista mexicano, discute la noción de *baluarte* a partir de una situación clínica con una paciente y del lapso transcurrido en su supervisión. El autor trae la noción de *baluarte* de los Baranger y propone la idea de *reducto* para enfatizar la responsabilidad del analista y su motivación inconsciente de establecer un lugar fuera del campo analítico. Luego, su propuesta se orienta a denominar *reducto* a la primera versión de *baluarte*, como funcionamiento intrapsíquico, y lo atribuye a las fantasías omnipotentes del analista. Termina diciendo que el paciente contribuye a deshacer las defensas del analista. Es interesante lo que estaba contenido en el lapso entre locura y deber, que parece ser el eje central del texto.

En favor de la acción solidaria y del trabajo del psicoanalista con la comunidad, la psicoanalista Marly Terra Verdi, de São José do Rio Preto (San Pablo, Brasil), propone una reflexión crítica sobre los mitos y los modelos tradicionales del psicoanálisis para fundamentar que, desde Freud, lo social inscribe el psicoanálisis y en él está inscripto. Para la autora, no hay cómo existir e incluso representar actos y fenómenos humanos fuera de lo social. En el contexto de la clínica psicoanalítica, la autora indaga por qué la inclusión de lo social se considera una transgresión al encuadre psicoanalítico y sostiene que la comunidad psicoanalítica, al desatender los aspectos sociales, los transformó en síntoma inconsciente del psicoanálisis, de las instituciones y de los propios psicoanalistas.

Sandra Bear, psicoanalista de Venezuela, utiliza el marco teórico bioniano para desarrollar la idea de que la búsqueda de la verdad en psicoanálisis es una fuerza creadora, transgresora en el sentido de subvertir la habitualidad de la vida de la persona, aunque se trate de un camino doloroso. Por el contrario, un

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. *En el ahogo creado por mi propia mudanza/ una mucosa con vacío y falsa esperanza/ en lo abierto del capullo de mi propia creación/ pensando en muerte inevitable, me preparo a morir sin comunicación/ una rajadura aparece, una luz me enardece/ abrí los ojos, desde entonces todo entorpece/ el peso vuela, el cuerpo para, dispara/ me deparo volando con un par de alas/ me paraliza el sonido, un pulso fuerte/ descubro que la meta es posible, mas preciso la suerte.*

análisis basado en otros propósitos, y no en la búsqueda de la verdad, estaría desvirtuando, transgrediendo su existencia y sentido. Este enfoque se lleva a la institución psicoanalítica, y discute el modo en que esta reglamenta el análisis didáctico. Para ella, esta verdad es la prioridad, más que la de categorías de analistas didactas, que debería primar en la experiencia analítica durante la formación.

Cíntia Xavier de Albuquerque, colega de Brasil (Brasilia), presenta un texto franco y sensible en relación con varios puntos que son (o deberían ser) de interés del analista en su práctica clínica y sobre su lugar en el mundo. Ella llama la atención sobre el hecho de que somos psicoanalistas insertos en distintas culturas, localizados en distintos continentes, aprendemos juntos, intercambiamos experiencias al mismo tiempo que mantenemos nuestro oficio solitario, compartido apenas con nuestro par analítico. La autora sugiere que esa realidad siempre –y, sobre todo, ahora, transgredida– debe llevarnos a reflexionar sobre la ética del psicoanalista dentro de lo singular y de lo común a todos nosotros. Para ello, alerta la autora, no hay momento mejor y más curioso que la pandemia que afectó nuestras vidas, nuestro *setting*, nuestras costumbres y creencias.

La autora y psicoanalista uruguaya Sandra Press parte de la descripción de las medidas y los efectos de la pandemia en la población, particularmente en niños y adolescentes en etapa escolar. Destaca la preocupación por las consecuencias emocionales con las medidas de cierre (aislamiento social) y reapertura que fueron sucediéndose de acuerdo a las nuevas olas de la pandemia. El objetivo de su trabajo es discutir las dificultades que se han presentado con el retorno de los pacientes al trabajo analítico presencial, tras la negación en favor de Eros que significó el uso adaptativo de la virtualidad para dar continuidad al trabajo analítico. Observa, en las nuevas circunstancias para retornar, una fuerte resistencia en pacientes más frágiles, vulnerables a la transgresión,

a regresar o a permanecer endogámicamente bajo la protección del ámbito familiar. Habría en ellos una dificultad para el desdoblamiento transferencial que la virtualidad no ofrece del mismo modo. Y es precisamente por eso que recomienda particularmente la incorporación de esta negación de retorno a la presencialidad en el trabajo transferencial, atendiendo lo abominable de los sucesivos cambios que acontecieron a través de la pantalla y aquello que esta refleja de ellos mismos.

El autor Carlos Fernando Motta, psicoanalista brasileño de Río de Janeiro, inicia su texto articulando sus ideas sobre la transgresión en una asociación con abordajes de Foucault. A esta comprensión vincula el movimiento transgresor que ocurre en la clínica psicoanalítica, casi siempre ligado a la perversión. El colega también llama la atención hacia el poder del analista otorgado por el estatuto de la transferencia y por el imperativo de una ética que regule la relación del analista con este poder. Evoca a Lacan para sostener que el punto crucial y ético del trabajo del analista es correr el riesgo de –sirviéndose de Eros– abrirse a la transgresión de la ley simbólica que rige al análisis. El autor prosigue con la comprensión lacaniana del deseo del analista, para concluir que lo fundamental en cuanto a la transgresión es aquello que se da a partir del analista, por el pasaje del deseo del analista a deseos del analista, con la marca de actuación, muchas veces deliberada.

Referencias

- Birman, J. (2006). *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Civilização Brasileira.
- Foucault, M. (2001). Prefácio à *Transgressão*. En M. Barros da Motta (ed.), *Estética: Literatura e pintura, música e cinema* (vol. 3). Forense Universitária. (Trabajo original publicado en 1963).
- Jup do Bairro y Damasco, F. (2020). *Transgressão*. En Jup do Bairro, *Corpo sem juízo* [álbum]. Deck9.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Calibán -
RLP, 20(1),
147-149
2022

Alejandro Beltrán*

Sobre reductos y derrumbes

Hace más años de los que quisiera reconocer, me encontraba cómodamente supervisando con Roberto Gaitán, quien fuera Director del Instituto de Formación de la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) y figura central en nuestra Sociedad, hasta su fallecimiento. Desde la hermosa vista que se apreciaba en el ventanal de su consultorio, hasta la cordialidad con la que aceptaba mis interpretaciones e, incluso, la sarcástica sonrisa que se dibujaba momentos antes de señalarme que me había “volado” sobreinterpretando o me había quedado corto en mis intervenciones, nuestros encuentros solían ser para mí un momento profundamente satisfactorio en la semana.

Era, pues, uno de esos días de supervisión, y yo reseñaba ante Roberto el perfil de una paciente que hacía solo unos meses había llegado a mi consultorio. La llamaré Denise, por el origen francés de su familia. Mujer excepcionalmente atractiva, vino a consulta por un motivo que desde entonces encuentro una y otra vez en mi práctica clínica: una desazón por la creciente certeza de que el matrimonio no era para ella.

Esta contundente convicción de un destino, que para ella era terrible, no dejaba de asombrarme en cada sesión que teníamos, pues era evidente su belleza física y su conversación conjuntaba un fino sentido del humor; su cultura y anécdotas me hacían entender que, por su origen social y su trabajo, tenía oportunidades, más que sobradas, de conocer a hombres que ella podría considerar adecuados. Pero esto no sucedía; “es como una maldición gitana”, me decía cuando estaba de buen humor, o “es que ya estoy vieja y jodida”, cuando estaba desesperanzada.

Así, pasaron los primeros meses de las sesiones con Denise, entre la desesperanza y la burla agrídulce por su propio pesar. Pero no fueron esos vaivenes los que me orillaron a consultar a Roberto para que me ayudara a pensar el caso. En la más reciente sesión, Denise llegó llorando inconsolable, sus manos temblaban, me dijo que le era imposible tenderse en el diván. Tenso, pues ella *me* había movido el encuadre sin siquiera preguntarme, se sentó en el sillón frente a mí para, de inmediato, ponerse de pie de un salto, y comenzó a caminar de un lado a otro sin decirme qué había sucedido. Miré este ir y venir en silencio durante varios minutos, pensando qué era lo que *yo* debía hacer.

Repentinamente Denise se detuvo y con dedos temblorosos trató de abrir su bolso y me dijo “Tengo que fumar, necesito un cigarrillo”. En ese momento desperté de mi letargo y le dije: “No, tú sabes que aquí no se puede fumar”. Me miró como si no me reconociera y detuvo la exploración del interior del bolso. Aproveché la *pausa* para pedirle que se sentara y me dijera qué era lo que estaba sucediendo. De manera mecánica, se dejó caer en el sillón y me relató cómo había conocido a un hombre en una reunión y lo había llevado a su departamento, donde tuvieron relaciones sexuales –hasta ahí, nada nuevo, era una actividad que se repetía casi cada semana–; se quedaron dormidos, y cuando Denise despertó, no encontró al hombre y descubrió que este en algún momento se había metido a la cocina, abierto el refrigerador y comido varias cosas. Había dejado trastes sucios y la comida sin guardar, y se había ido sin despedirse.

“¿Te das cuenta qué soy ahora? Dejo que los hombres entren hasta la cocina y me

* Sociedad Psicoanalítica de México.

desechen como un plato a medio comer”, y prorrumpió en sollozos. En ese momento descubrí, al mirar el reloj, que la sesión casi había terminado. Le dije que seguiríamos pensando lo que había sucedido y que seguramente resolveríamos todo esto que tanto le dolía. Denise se levantó y me pidió usar el baño para recomponer el maquillaje. “Estoy hecha un desastre”, me dijo con un intento de sonrisa. Cuando salió, ya estaba Juan, mi siguiente paciente, en la sala de espera. Mientras acompañaba a Denise a la salida, pude ver cómo Juan la *devoraba* con los ojos cuando ella pasó a su lado. Sentí una punzada de enojo que se magnificó cuando Juan, nada más poner la cabeza en el diván, me dijo “Oye, doc, tu paciente está buenísima, pásame su número, ¿no?”, a lo que seco le contesté “Ya sabes que la información de mis pacientes, tú incluido, es confidencial”. Juan me contestó con un avergonzado “Claro, claro, solo bromeaba”, e intentó comenzar desde otra vertiente su sesión.

Cuando terminé, Roberto Gaitán me miraba con una de sus sonrisas sarcásticas, pero esta vez guardó silencio, me removí incómodo en el sillón y le pregunté qué pensaba. Ladeó la cabeza y me preguntó: “¿Por qué te pusiste tan estricto?”. Descolocado, pues me parecía obvio, le respondí que era lo que debía hacerse, pero por una extraña presunción, lo dije en francés: “Pues actué */com il fu*”¹. Me volvió a sonreír y me dijo que continuábamos la próxima. Mientras yo rumiaba lo sucedido esperando el elevador, Roberto salió de su consultorio corriendo y me dijo “No te podía dejar ir así: es */com il fó*, tu dijiste otra cosa, búscalo”.

Presento el relato lo más *crudo* posible, en el sentido que Lévi-Strauss (1964/1968) le da al término, dejando al lector la libertad de construir una *segunda mirada* (Baranger *et al.*, 1982), y mostrar así el intersticio que existe entre *comme il fou* y *comme il faut*, entre el deber dictado por

el superyó disciplinar y la locura, *ese* lugar donde descubrí uno de los riesgos de la práctica analítica. El dolor crudo de Denise me impactó de tal forma que construí un *reducto* con los lugares comunes de la técnica analítica. A diferencia del *baluarte*, que es una construcción *en el campo*, propongo el término *reducto* para designar el esfuerzo del analista para establecer un lugar *fuera del campo*, intento por defender su propia subjetividad de los embates del otro. Sigo la terminología militar propuesta por los Baranger para resaltar que, si bien el reducto pretende estar afuera, está condenado a convertirse en parte de la conflictiva que emana del campo; sin embargo, es de responsabilidad exclusiva del analista, de sus objetos internos y sus supuestos básicos, decantados en mandatos institucionales.

Entre la locura y el deber, se da una oportunidad o un desastre en cada análisis. Desmontar el *reducto* dependerá del trabajo del propio analista, a diferencia del baluarte, cuya deconstrucción se da en pareja. En la obra de los Baranger (M. Baranger y W. Baranger, 1969; Baranger *et al.*, 1982), podemos seguir la descripción del baluarte, primero como un fenómeno intrapsíquico, para luego ser explicado como una construcción de la pareja, tal y como ahora se le conoce (de León de Bernardi, 2009; Urribarri, 2019). Propongo retomar la primera noción de los Baranger y denominarla *reducto*, una parte constitutiva de la fantasía omnipotente del analista, que sustenta la ilusión de lo intrapsíquico, por eso se construye de teoría y técnica. Es decir, es fundamental para el analista romper con su propio mito de lo intrapsíquico, reducto donde surge la ilusión de un aparato psíquico. Así que el paso del campo interpersonal del primer concepto de los Baranger (M. Baranger y W. Baranger, 1969) al campo intersubjetivo (Baranger *et al.*, 1982) no es solo un cambio conceptual, es posibilidad para dismantelar la preconcepción de que existe *eso* llamado aparato psíquico solipsista, atesorado aún por buena parte de la institución analítica.

Dejo para otra ocasión el desarrollo de esta idea, pero avanzo para mayor claridad: lo interpersonal y lo intersubjetivo poseen estatu-

tos diferentes. Lo *interpersonal* es un concepto heredero de la convicción en la existencia de la *persona autónoma*, quien, por compulsión interna o contrato social, se vincula con el otro, poseedor asimismo de una autonomía idéntica. Es, entonces, un concepto que forma parte del liberalismo que postula al individuo como centro y eje, y lo social y comunitario como un añadido -aunque necesario- que violenta la naturaleza independiente y esencialmente egoísta de la persona. Inconscientemente, algunos psicoanalistas han continuado este paradigma al postular el aparato psíquico como un reducto individual y el afuera como: 1. estímulo al desarrollo interno; 2. fuente de lo traumático; 3. pantalla para la proyección de lo interno. Así, el afuera es fuente de lo circunstancial y, como accidente, su importancia se mide en cuanto suma o resta al desarrollo individual. Si bien algunos autores confunden interpersonal con intersubjetivo, son elementos de paradigmas diferentes. Una forma de plantear esta diferencia la encontramos en la propuesta que considera lo intersubjetivo como una tercera tópica (Brusset, 2006). Pero una tercera tópica tendrá sentido solo si es parte de una crítica al modelo solipsista o positivista del individuo: el sumar topologías sin esa crítica solo creará aberraciones epistemológicas.

Para comenzar a resolver ese problema metapsicológico, es imprescindible aclarar que la propuesta intersubjetiva supone un alejamiento de la idea de que las emociones y demás constelaciones subjetivas son datos psicológicos, y las plantea, en cambio, como praxis (Ahmed, 2014; Lutz y Abu-Lughod, 1990) y el sujeto como parte de la construcción de esas prácticas. En cuanto a práctica, el acento cae no en la metafísica de la verdad individual, sino en la construcción del evento en y durante la constitución del dispositivo en cada sesión. Así, el tema del adentro y afuera del sujeto deja de ser un problema de territorio y frontera, defensas de una concepción militar mecánica, cuya expresión singular es la idea de reducto. En cambio, se puede plantear que

la subjetividad es un pliegue en el continuo, lo que evidentemente modifica el concepto de aparato psíquico. La perspectiva radical de este concepto supondría que el así llamado aparato psíquico es una construcción en ese pliegue y su investigación es posible si se le entiende como un fenómeno intersubjetivo. Así como Winnicott dijo que no existía un bebé sin una madre, podemos decir que no hay psiquismo sin una práctica que involucre a por los menos dos para constituirlo. No se trata de que la antropología sustituya al psicoanálisis, sino de que un pensamiento radical evidencie que la “mente individual” es un reducto que defiende la lógica del individualismo metafísico del liberalismo.

Es consecuente, entonces, que sostenga que a la ayuda del analista en la empresa de desmontar sus propios reductos, acuda el analizante, y en acto de paciencia, permita que el analista se desenrede y desmonte sus propias defensas. Y, de vez en cuando, uno tiene la suerte de contar con alguien como Roberto Gaitán.

Referencias

- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University.
- Baranger, M. y Baranger, W. (1969). La situación analítica como campo dinámico. En M. Baranger y W. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico* (pp. 129-164). Karger-eman.
- Baranger, M., Baranger, W. y Mom, J. (1982). Proceso y no proceso en el trabajo analítico. *Revista de Psicoanálisis*, 39, 527-549.
- Brusset, B. (2006). Métapsychologie des liens et troisième topique. *Revue Française de Psychanalyse*, 70, 1213-1282.
- León de Bernardi, B. (2009). Introducción al trabajo de Madeleine y Willy Baranger: La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 108, 198-222.
- Levi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas 1: Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lutz, C. y Abu-Lughod, L. (1990). Emotion, discourse, and the politics of everyday life. En C. Lutz y L. Abu-Lughod *Language and the politics of emotion* (pp. 1-23). Cambridge University.
- Urribarri, F. (2019). El pensamiento clínico de Madeleine Baranger: Historización y transformación del campo analítico contemporáneo. *Calibán*, 17, 186-196.

1. Pido al lector paciencia con la transliteración de la expresión francesa. Los motivos pronto se descubrirán.

¿Incluir lo social en psicoanálisis transgrede el encuadre psicoanalítico?

¿Por qué la acción solidaria de los psicoanalistas ha sido considerada transgresora? ¿Qué es lo que se transgrede al ayudar a la comunidad que nos rodea?

En particular, creo que transgredimos algunos mitos del psicoanálisis; mitos contruidos a lo largo de más de cien años de existencia de teoría y práctica psicoanalíticas. A partir de Freud, el psicoanálisis se ha volcado principalmente hacia el estudio del funcionamiento de la mente individual.

Los mitos, según Joseph Campbell (1980), son aquello en que creemos y da sentido a nuestra experiencia de estar vivos. Por lo tanto, el psicoanálisis, como todo lo que vive, está también constituido por mitos. Uno de ellos -que se contrapone a la solidaridad en su sentido más amplio- es que su comprensión concierne al interior de un sujeto, aquel que atendemos en nuestros consultorios y con el que buscamos ser profundamente solidarios, *prestando nuestra mente analítica* para que transfiera en ella sus contenidos inconscientes. Creemos, entonces, en el mito de un sujeto individual, a pesar de saberlo constituido desde el nacimiento por sus experiencias de vínculo.

Winnicott afirma que no existiría eso que llamamos *bebé*, puesto que este solo existe vinculado y compartiendo con su madre aquello que se volverá su mente o, más precisamente, como afirma Winnicott (1958/2000), su *psicosoma*. A pesar de ello, seguimos creyendo mí-

ticamente en seres individuales y muchas veces nos olvidamos de que no existimos por fuera de nuestro entorno.

Freud plantea en varios de sus trabajos la incidencia de los aspectos sociales en la propia constitución de la mente, particularmente al investigar las *protofantasías*, o *fantasías originarias*, donde aborda cómo cada uno de nosotros carga con las vivencias de toda la especie, así como con la historia de nuestros antepasados.

Los dos textos paradigmáticos en los que Freud investiga lo social son *Tótem y tabú*, de 1912, y *Psicología de las masas y análisis del yo*, de 1921. En el primero, además de proponer un mito central acerca de cómo nos constituimos antropológicamente a partir de la horda primitiva, Freud teoriza sobre la existencia en cada uno de nosotros de un aparato especial capaz de reconocer los aspectos inconscientes en los otros. En el segundo, quizás el más importante texto social de Freud, afirma, ya desde su primer párrafo, que toda la psicología es inevitablemente psicología social y que el psicoanálisis reconoce siempre en la mente individual la presencia de los múltiples otros que la constituyen. Asimismo, en relación con la guerra, en artículos como *¿Por qué la guerra?* (Freud, 1933 [1932]/1955b) reflexiona acerca de cómo nos configuramos y reaccionamos ante nuestros semejantes con aspectos destructivos que nos llevan, con frecuencia, a interactuar con el ambiente atacando en el afuera lo que nos perturba interiormente, y viceversa.

¿El psicoanálisis debe incluir lo “social”?

Esto es inevitable, puesto que lo social incluye el psicoanálisis y atraviesa todas sus dimensiones: la teoría y la práctica, la persona del psicoanalista y la del psicoanalizando. No hay manera de existir o incluso representar actos y fenómenos humanos por fuera de lo social. Es en ese sentido que decimos que uno de los mitos psicoanalíticos es pensar al ser como individual. Como decía Aristóteles (trad. en 2011), el hombre es un ser político. Por eso, es fundamental dejar de negar y omitir lo social, y poder incluirlo en nuestra reflexión.

Sin embargo, en la mayoría de nuestras instituciones, la formación psicoanalítica se limita, en general, a los aspectos y análisis individuales, dejando *por fuera* de sus espacios la política y las comunidades a las cuales pertenecemos.

Hoy en día, cuando una pandemia global nos une a todos en un mismo destino de fragilidad humana, demostrando que determinados hechos nos afectan a todos y confirmando que somos siempre parte de la comunidad humana y del destino de nuestro país, de nuestra ciudad y de nuestro entorno, la puesta en cuestión de los modelos tradicionales puede resultar oportunidad importante para un despertar psicoanalítico.

Debemos reflexionar sobre la noción de individualidad, no existimos separados de la naturaleza y, fundamentalmente, separados de la naturaleza humana. Como dice el líder indígena brasileño Ailton Krenak (2020):

Fue esa perspectiva la que me hizo afirmar que no somos la humanidad que creemos ser [...]. Destruir el bosque, el río, destruir los paisajes, así como ignorar la muerte de las personas, demuestra que no hay parámetro de cualidad alguna en la humanidad, que eso no es más que una construcción histórica no confirmada por la realidad. (pp. 42-43)

Todos deberíamos sentirnos responsables por todos. Y nosotros, psicoanalistas, deberíamos rever nuestras formas de pensar los múltiples aspectos de la vida social, incluyendo la propia noción de inconsciente. Si este contiene todos los aspectos rechazados por nuestra conciencia, tendríamos que pensar que la no consideración de los aspectos sociales llevará a que se vuelvan un síntoma inconsciente del psicoanálisis, de los psicoanalistas y de sus instituciones.

Claro que el psicoanálisis, a su vez, reproduce un síntoma de la realidad que vivimos. Estamos inmersos en un modelo cultural e ideológico que separa y nos hace creer libres y autónomos, como si la vida de cada uno fuera independiente de todo lo demás.

Pensar que podemos actuar como si nada tuviéramos que ver con el sufrimiento vivido socialmente, como si no debiéramos reflexionar, teorizar y trabajar psicoanalíticamente para ayudar a todos aquellos que sufrieron lo traumático de las grandes pérdidas, del miedo, de la falta de condiciones físicas o psíquicas, además de las económicas, es escotomizar el propio psicoanálisis. Si nos quedamos ahora pensando solamente en nuestra atención *on-line* y en nuestra práctica privada, estaremos contribuyendo a una escisión generadora de una especie de “agujero negro”.

Como psicoanalistas, tenemos que pensar cómo insertar lo social en nuestra teoría, integrando algo que siempre supimos: que la mente se constituye por medio de vínculos y que la transferencia es un fenómeno de vínculos profundos. Precisamente, se trataría de asumir que lo social constituye lo mental y que el encuentro de dos mentes supone en sí mismo la interacción de una multitud.

Necesitamos releer a Bion (1961/1983), Winnicott (1958/2000) y otros autores psicoanalíticos que han sabido dirigir sus miradas a los fenómenos grupales, puesto que es notorio cómo el trabajo con grupos, parejas y familias ha quedado marginado hasta hace poco tiempo, o todavía sigue siéndolo, en nuestras sociedades psicoanalíticas.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Pero además quiero aquí hacer énfasis en otra cosa, aun menos discutida: el trabajo con los desamparados. Es nuestra responsabilidad llevar hasta ellos nuestra formación y atención, abriendo a una discusión acerca de nuestro papel social con las *minorías*, que en realidad son mayoría, y no tienen acceso a nuestros consultorios.

Otro aspecto central es el valor que creemos tener debido a nuestra formación analítica, que es importante, sin duda, pero que muchas veces contribuye a inflaciones narcisistas que involucran inflaciones económicas, puesto que el mito acerca del valor de cobrar por el trabajo clínico raya con cierto cinismo que esconde la real atracción por los tres peligros señalados por Freud (1930/2010): “poder, éxito y riqueza” (p. 14).

En 1919, en su artículo *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, Freud afirmó que el psicoanálisis debería hacer ese recorrido, esa travesía, que le permitiera ser llevado a todos, incluso gratuitamente. Cien años después, todavía estamos al inicio de esas reflexiones y, en Brasil, recién comenzando un movimiento de psicoanalistas que intenta pensar, atender e inaugurar ese territorio.

Me gustaría mencionar aquí el proyecto S.O.S Brasil, movimiento creado por Alicia Beatriz Dorado de Lisondo, que reunió a psicoanalistas de todas partes de nuestro país para atender psicoanalíticamente, en modalidad breve, *on-line* y gratuita, a bebés y sus familias, así como niños, adolescentes y los adultos que los cuidan. Este trabajo surge de la constatación de que existen miles de huérfanos de la pandemia y que tendremos en el futuro un enorme contingente de gente traumatizada por duelos no elaborados.

Este proyecto surge de un movimiento conjunto que quiere que los psicoanalistas de Brasil, y esperemos que de América Latina toda, acerquen la escena psicoanalítica a la sociedad, lo cual incluye sus aspectos políticos,

para descubrir cómo podemos progresar hacia la realización de acciones reales en nuestras comunidades.

Referencias

- Aristóteles (trad. en 2011). *Ética a Nicómaco*. UNB. (Obra original del siglo IV a. C.).
- Bion, W. R. (1983). *Experiências com grupos: Os fundamentos da psicoterapia de grupo*. EDUSP; Imago. (Trabajo original publicado en 1961).
- Campbell, J. (1980). *O poder do mito*. Palas Athena.
- Freud, S. (1995a). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 17). Imago. (Trabajo original publicado en 1919 [1918]).
- Freud, S. (1995b). Por que a guerra? En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 22). Imago. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1995c). Psicologia de grupo e análise do ego. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18). Imago. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1995d). Totem e tabu. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 13). Imago. (Trabajo original publicado en 1913 [1912]).
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1930).
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Winnicott, D. W. (2000). *Da pediatria à psicanálise*. Artes Médicas. (Trabajo original publicado en 1958).

Traducción del portugués: Alejandro Turel

La no-tolerancia a la verdad como *transgresión* y la verdad como *transgresión creadora*

La verdad existe sin necesidad de ser contemplada, mirada, escuchada; simplemente *es* para quien pueda percibirla. Me refiero a la *verdad inmaterial*, la de los afectos, la de los conflictos, la de las fantasías. El analizando despliega su verdad, su mundo privado; lo muestra como puede, a veces salta a nuestra vista su *verdad-realidad* (García, 2013), y logramos alcanzarlo, y en otras ocasiones estamos sordos ante ella, y no por eso su verdad no *es*.

¿Por qué una existencia podría no tolerar la verdad? Si la verdad nos alimenta, nos permite evolucionar, aun cuando sea ingrata. Algunas ideas al respecto...

Puede ser que la mente no haya crecido lo suficiente como para *contener* ciertos *contenidos* mentales que le son dolorosos, angustiantes, incómodos de tener dentro; siendo así, ciertas verdades no se pueden mirar, ya que viven de manera inaccesible para el ser. Es como, por ejemplo, el caso del niño que no puede representarse la migración de su hermana, es mucho para él, se atragantaría; ni siquiera puede hablarlo ni jugarlo en su análisis. O la situación de una joven analizanda que, para ocultar su terror a la soledad, mantiene una relación de pareja maltratante, sin percatarse realmente de ello. Al poco tiempo de iniciado su análisis, comienza a poder acceder a su terror ante el abandono y al repudio de su relación de pareja, lo que evoluciona hacia crisis de ansiedad ante

la idea de la separación, y aparecen recuerdos y sueños relacionados con el maltrato entre los padres. A tal punto llegaba su terror que una de nuestras sesiones telefónicas coincidió con una pelea entre los padres y su inhibición no le permitió hablar, solo pudo escribir por el celular, sintiéndose como una niña, en estado de regresión importante.

En ambos casos, la pequeñez o insuficiencia para alcanzar y pensar ciertos contenidos verdaderos limita, engeguece, empobrece el Yo, su alma. La intervención analítica tuvo el efecto de una “idea mesiánica” (Bion, 1965/2001), la cual aterroriza por su potencial *transgresor* y transformador del *establishment* (Bion, 1965/2001) interno; es el terror al *cambio*, que se teme *catastrófico*. “Es catastrófico en el sentido estricto de un acontecimiento que produce una subversión del orden o sistema previo de las cosas” (Bion, 1965/2001, p. 25) y, sin embargo, es necesario en el camino a la verdad-realidad última incognoscible (García, 1973/2008a, p. 268), la *O*, en términos de Bion (1965/2001), a la cual nos aproximamos a partir de *K*, integrando trozos de verdades que pertenecen al ser, aun cuando en su mayoría no se puedan contener.

En otras vivencias, *la no-tolerancia a la verdad* no es ingenua, no es tan simple en su proceder, es enrevesada. Se evidencia, como en los ejemplos previos, la insuficiencia de

* Asociación Venezolana de Psicoanálisis.

mente y la incapacidad para tener, y mucho menos reconocer dentro de sí, realidades que no satisfacen; en estos casos, se utiliza una *supuesta verdad* que place mucho más y, además, oculta “la realidad última” (Bion, 1965/2001), lo que corresponde a una falacia.

En este tipo de existencia podrían discriminarse, además, aquellas que hacen daño con su accionar, donde pareciera que lo maligno no cabe dentro de ellas y requieren verterlo fuera, alivianar su carga para, inevitablemente, volver a cargar con su pesado arsenal destructivo, dado lo inconsciente no tramitado.

La ilustración clínica es la de una madre que atiendo, la cual, ante los intentos de diferenciación de su hija adolescente, se reviste de una armadura de *madre abnegada*, una mentira, y cuando es invadida por intensos sentimientos envidiosos ante el ser naciente de su hija, quien intenta una existencia separada y diferente a la de ella, “desenfunda un puñal” que normalmente mantiene oculto. El análisis de la envidia y de su destructividad ha contribuido a disminuir la intensidad y frecuencia de la violencia, y ha ido permitiendo que la hija se vaya fortaleciendo y discriminando cuándo la madre tiene puesta la armadura de la mentira, y así protegerse de ella. Lo establecido entre ambas, el *statu quo* destructivo, ha sido *transgredido* gracias a la fuerza vital transformadora de la verdad tramitada en el análisis, a pesar del sufrimiento que ello le conllevó.

También se observa *no-tolerancia a la verdad* cuando no se ha desarrollado una existencia diferenciada del entorno; en estos casos, pareciera que el “nacimiento psíquico” no ha ocurrido, se mimetizan con lo validado por el otro, por lo que ni siquiera cabe el concepto de verdad o el de mentira, ya que el ser no se tiene a sí mismo, la subjetivización está ausente. Abunda el complacer, el repetir las interpretaciones del analista como propias; es una pseudoexistencia, y amenaza el peligro de un pseudoanálisis repleto de conceptos y teoría de la técnica, privado de la verdad como experiencia emocional.

Cuando personalidades como las antes descritas dirigen instituciones, lo que abunda es, entonces, la adherencia a preceptos y estatutos, haciéndolos cumplir a otros, alienando al grupo. Se sustituye el pensar por una normativa rígida que protege del terror ante la posibilidad del cambio de lo establecido y del lugar que se ocupa, es un *como si*. Preocuparía si se tratara de una institución psicoanalítica, donde se estaría *transgrediendo* el fin originario del psicoanálisis, la verdad, por privilegiar la permanencia del *establishment*.

Continuando con la reflexión sobre la intolerancia a la verdad en los institutos de formación psicoanalítica, concibo una circunstancia particular de ello cuando se limita y condiciona quién puede analizar a un candidato durante su formación para ser psicoanalista. Esta normativa omite peligrosamente que lo fundamental para poder analizar es la capacidad analítica, y no el rango dentro de la organización. Estimo que si la esencia y el fundamento del análisis es la *O*, la *verdad-realidad* última, no es inherente y exclusiva función didáctica, y debería circunscribirse esta última a funciones docentes (como su propio nombre lo indica), no terapéuticas. El análisis –el único análisis, el personal, el verdadero– es el que se realiza “sin deseo” de analizar a un candidato, analizando lo que trae a sesión la persona, lo que transfiere, lo que no dice. Si se debe tener presente que quien está en el diván es un candidato, se pierde la *no-saturación* imprescindible para captar al otro e impregnarse de su verdad.

¿Por qué no puede el aspirante a analista desplegar su ser ante el analista que desee? ¿No llevaría este impedimento a mantener la categorización jerárquica de sus miembros? ¿No se *transgrede* el fin originario freudiano¹ cuando se condiciona la elección del analista? Esta reflexión puede ser a su vez *transgresora*,

1. “No se olvide que el vínculo analítico se funda en el amor a la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva, y excluye toda ilusión y todo engaño” (Freud, 1937/1975, p. 249).

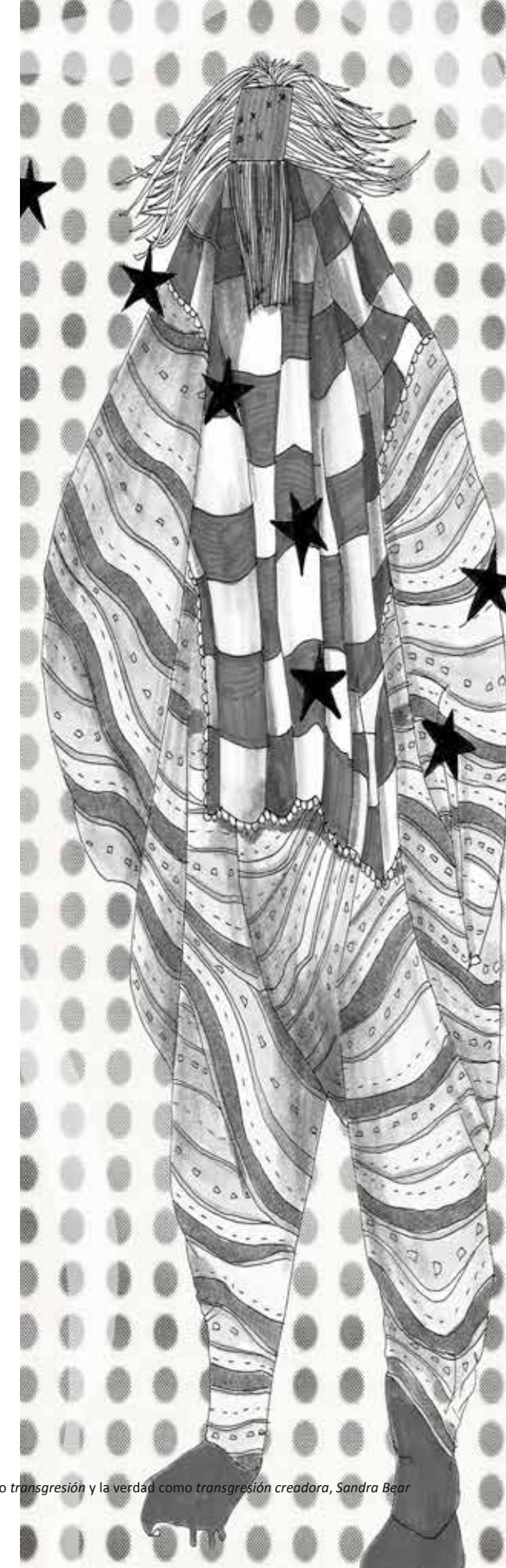
aunque en otro sentido, por intentar modificar el *estado de cosas* existente, en cuyo caso sería una *transgresión creadora*, transformadora, necesaria para no continuar *transgrediendo*, en el sentido literal del término, el *vertex* último del análisis.

Al enfocar, intentando captar la configuración de hechos que agrupa la dificultad de mantener presente realidades ásperas, el lente nos muestra individuos e instituciones con rasgos de vulnerabilidad, rigidez e incapacidad de *contener* la realidad objetiva cambiante. Se observa escasa *capacidad negativa* (Bion, 1965/2001), que conllevaría tolerancia a la incertidumbre, sin acción ni evasión (García, 1973/2008b, p. 260). En su lugar, la mentira arropa cuando la verdad se vivencia amenazante.

Trabajo arduo el de la dupla analítica, que tiene como fin *ser* y *estar* honestamente, sin engaño, en *realidad*, de la mano de la búsqueda de la verdad.

Referencias

- Bion, W. R. (2001). *Transformaciones*. Promolibro. (Trabajo original publica en 1965).
- Freud, S. (1975). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- García, A. (2008a). Función y dis-función didáctica. En A. García, *Pensamientos en psicoanálisis*. Miguel Ángel García. (Trabajo original publicado en 1973).
- García, A. (2008b). Un aporte a la selección. En A. García, *Pensamientos en psicoanálisis*. Miguel Ángel García. (Trabajo original publicado en 1973).
- García Fernández, A. (2013). *Introducción a la obra de W. R. Bion: Variaciones sobre el tema*. Biblioteca Nueva.





Cíntia Xavier de Albuquerque*

Calibán -
RLP, 20(1),
156-158
2022

Transgresión en análisis

Para comenzar, el Yo no es el señor de su propia casa. El señor es el inconsciente, que puede llegar a conocerse parcialmente si el Yo trabaja en la búsqueda del saber sobre sí mismo. Si trabaja en alianza analítica. En caso contrario, las resistencias y la censura no permitirán avances significativos. No basta desear. Es preciso ir más allá, atravesar barreras, transgredir: la transgresión creativa, el surgir de lo no sabido revelado por la dupla analítica. La transgresión que permite que se manifieste una mayor libertad y, quién sabe, junto con ella, un mayor confort interior.

Vivimos en constante movimiento y, como saben quienes practican yoga, el equilibrio de las fuerzas es inestable: en las posturas invertidas sobre la cabeza, de nada sirve forzar un equilibrio estable. El yogui inflexible se cae.

Hay que dejarse llevar en un movimiento pendular levisimo, pero perceptible. El punto de equilibrio es, de hecho, una pequeña zona. Con todo, cada ser tiene su singularidad y la búsqueda es conjunta, pero particular. Aquí también la transgresión creativa impulsa hacia algo que está más allá.

Sometidos a la cultura (educación, Estado, religión) que pretende uniformizar y formatear al hombre, pero marcados por nuestro potencial transgresor, vivimos en la obediencia y en la desobediencia a las normas, en el ímpetu de ir más allá o paralizados por los miedos y las inhibiciones del desarrollo. Somos psicoanalistas insertos en distintas culturas, las propias y las de los colegas de diversos continentes, con los que compartimos experiencias de intercambios científicos durante décadas. Según Bittencourt,

Freud le habría escrito en una carta a Ferenczi en 1928 que sus recomendaciones sobre la técnica eran “esencialmente de naturaleza negativa” (Freud, citado en Bittencourt, 2004, p. 89), que todo lo positivo él lo había dejado al tacto de los analistas y que estos fueron tan obedientes que no percibieron la elasticidad de las reglas y se sometieron a ellas como a tabúes, privilegiándolas y dejando en segundo plano a los analizandos. Esto llama la atención y preocupa: si el psicoanálisis es, en su origen y siempre, transgresor en el sentido de la búsqueda máxima de la singularidad, ¿en qué medida nosotros, psicoanalistas, nos hemos formado –en el sentido de formación en psicoanálisis– todo lo libres y creativos posible? ¿En qué medida hemos sido sellados por nuestros maestros transmisores del saber, ellos mismos marcados por otros maestros de otras culturas? Sellos inevitables, pero merecedores de atención y reflexión.

Aquí no puedo dejar de mencionar algo que me dijo hace más diez años un colega psicoanalista de Río de Janeiro: “Por supuesto que cambio el horario de las sesiones cuando mis pacientes me lo piden y puedo. ¡Vivo en una ciudad en la que los pacientes van de la playa, con los pies llenos de arena, a su sesión de análisis!”, o “¡En Río todo el mundo se abraza, los pacientes nos abrazan, es parte de nuestra cultura!”. Y entonces recuerdo algo que no sé si era o no verdad... más de una vez oí decir que Donald Meltzer no se cambiaba el blazer con el objetivo de mantener el *setting* inalterado. Y fue de parte de un colega argentino que oí, hace quince años, que él ponía su celular a disposición de sus pacientes más frágiles y destrozados y decía: “Llámeme”. Culturas y rasgos de personalidad, la *fog* londinense, la playa carioca, Buenos Aires...

Green (1972/2001) resalta, en un texto magnífico, que los cambios siempre han ocurrido en psicoanálisis, pero que ahora los mayores cambios son del analista. Situaciones que en el pasado eran conducidas de determinadas maneras hoy pueden recibir otros encaminamientos. ¿Cómo conciliar el método

interpretativo clásico con los que han surgido en los últimos veinte años, que no forman un conjunto homogéneo? ¿Cuántos colegas proponen el modelo clásico y fácilmente se contradicen? ¿Qué es lo que de hecho hace cada uno de nosotros en nuestras clínicas?

Pienso que no hay momento mejor y más curioso para reflexionar sobre estos temas: en plena pandemia, con nuestro *setting* totalmente alterado, cuando transgredimos continuamente, en el sentido de ir más allá, de atravesar, para seguir trabajando con nuestros pacientes. Y lo hacemos por ellos y por nosotros, es fundamental la conciencia de esta verdad. Precisamos trabajar, tenemos muchas necesidades materiales también. ¿Por qué casi no hablamos de esto? ¿Cuántos analistas estaban frontalmente en contra de la atención *online* antes de la pandemia? ¿Quién no recupera sesiones? ¿Quién no atiende una vez por semana? ¿Quién no utiliza el modelo clásico y otras formas de trabajar?

Nuestra escucha cambió y eso es lo que me parece realmente precioso. Fue más allá de lo que era, transgredió: hoy escuchamos mejor los mecanismos de defensa psicóticos. Los núcleos psicóticos nos asustan menos, nos hacen retroceder menos; logramos aproximarnos mucho más a la locura privada del paciente y a la nuestra, estamos próximos a los estados límite, al carácter polimorfo de la neurosis adulta y de las transferencias. Vemos que nuestros pacientes cambiaron mucho, modificados por la cultura. Nosotros también estamos insertos en la cultura. ¿Cómo no cambiaríamos?

Me acuerdo bien de cuán difíciles fueron los tiempos de cuestionamiento de la técnica clásica. Tiempos en los que la frase “Eso no es psicoanálisis” era común. Muchos de los más experimentados resistían, sí, los cambios; los más jóvenes permanecían intimidados, inseguros y constreñidos. Pero la clínica, soberana, que retrata la vida, fue imponiéndose. Se comenzó a hablar de la “persona real del analista”. ¿Y que era antes el analista? ¿Una imagen, la pantalla en blanco, el espejo? ¿Dónde parece

* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

haber habido un gran equívoco en la comprensión de esto? Por lo que se sabe, Freud siempre fue una persona muy real con sus pacientes, a veces maleable; otras, muy estricto (Roazen, 1999). No me parece posible conciliar libertad y creatividad con revoques uniformizantes, sin tacto ni elasticidad.

El analista libre se crea con cada analizando, en cada momento del proceso. “El paciente hace al analista”, como bellamente Neville Symington nos mostró en una comunicación personal años atrás. El psicoanálisis no es repostería, no demanda tanta precisión, no se desanda fácilmente. Hay que confiar en el método.

Entonces, veamos ahora otros sentidos de *transgredir*: no cumplir, no observar; infringir, violar. Las técnicas pueden y deben cambiar, y vienen cambiando en la vida de nuestro centenario psicoanálisis, pero la ética precisa mantenerse. Clínica, teoría y técnica andan juntas, demandan nuestra atención, jamás la mera repetición sin pensamiento. Siempre que el psicoanalista percibe que está cerca de nuevos núcleos oscuros que demandan elaboraciones, es ético que busque un período más de análisis. De este saldrá más sabio de sí, más libre y comfortable. Es ardua la tarea del analista, de ser/estar y de no ser/no estar al mismo tiempo (Green, 1972/2001). No debemos perder de vista que la meta del análisis es propiciar la emergencia de la vida psíquica del analizando, es prepararlo para la ausencia del analista progresivamente y no reforzar seductoramente ni en un tono de amenaza la vinculación “eterna” al analista. Cuando el psicoanalista sale de su lugar, transgrede el psicoanálisis negativamente.

Es evidente que el tema de la ética es vasto, y lo posible aquí, en este espacio, son algunas pinceladas. Veamos que hay dos niveles superpuestos: el de los principios éticos orientadores, base de posibles problemas judiciales, indagaciones y reclamos, y el nivel de la ética entendida como postura fundamental, modo de escuchar y hablar al otro y del otro (Figueiredo

y Coelho Junior, 2000). Pienso que ambos son importantes y organizadores. También se necesitan prescripciones, recomendaciones y prohibiciones, ¿por qué no? Al releer el *Código de ética* de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, 2015/2019), recuerdo en este momento cuántas situaciones y aspectos son importantes, aunque no formen parte de nuestro día a día, felizmente. Sin embargo, si es necesario, están allí para orientarnos.

Referencias

- Bittencourt, R. de S. (2004). A “técnica” da transgressão e a transgressão da “técnica”. *Estudos de Psicanálise*, 27, 87-94.
- Figueiredo, L. C. y Coelho Junior, N. (2000). *Ética e técnica em psicanálise*. Escuta.
- Green, A. (2001). El analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre analítico. En A. Green, *De locuras privadas* (pp. 31-47). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1972).
- International Psychoanalytical Association (IPA) (2019). *Código de ética*. (Trabajo original publicado en 2015). [https://www.ipa.world/ipa/IPA_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20\(Por\).pdf](https://www.ipa.world/ipa/IPA_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20(Por).pdf)
- Roazen, P. (1999). *Como Freud trabalhava: Relatos inéditos de pacientes*. Companhia das Letras.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Calibán -
RLP, 20(1),
159-161
2022

Sandra Press*

Retornos de pandemia: Reflexiones sobre el reencuentro con lo transgresor en el *setting*

Vendrá la muerte y tendrá tus ojos.

*Será como dejar un vicio, como mirar en el espejo
asomarse un rostro muerto, como escuchar un labio cerrado.*

Nos hundiremos en el remolino, mudos.

Cesare Pavese

Vórtice me ubica con su invitación en este ojo de tormenta, el que sacude mi experiencia clínica como analista y psiquiatra pediátrica en estos tiempos gravosos de pandemia de Covid-19. Desde fines del año 2020 hasta mediados de 2021, nuestro país sufrió la propagación descontrolada de dicha enfermedad, lo que llevó a la muerte de casi 6000 personas, a cientos de familias en duelo, contagiadas, enfermas con secuelas o en cuarentena.

En marzo de 2021, luego de tan solo tres semanas de actividad escolar y liceal, la gran ola de contagios y el número creciente de internaciones, fallecidos y CTI saturándose obligan a que niños y adolescentes retornen a sus clases por plataforma. Adultos, niños, jóvenes se vieron nuevamente confinados en sus hogares, enfermos o hisopados, aislados, restringidos al contacto dentro de la “burbuja familiar”.

Ante la emergencia sanitaria, quienes habíamos regresado al consultorio presencial retomamos tratamientos por Zoom con los pacientes que lo hacían posible. No siempre, ni con todos fue posible...

Difícil no quedar impregnados por el miedo a la muerte durante esta odisea en la que circulaba información sobre la zozobra de las instituciones de salud, sobre contagios y muertos, junto con desinformación o especulaciones mediáticas poco fundamentadas.

Mientras surgían discrepancias entre sugerencias científicas y decisiones políticas, la vacunación comenzaba en marzo con el discurso de ser la única estrategia en una carrera contra la muerte. Pérdidas de fuentes laborales, intentos de reconversión para algunos, gran profundización de la pobreza y hambre parecen invisibilizados por la “infodemia”.

En junio, en medio de una atmósfera de riesgo y de gran incertidumbre, las autoridades determinan el retorno gradual a la presencialidad académica, comenzando por preescolares y niños. Al momento actual, los mayores de doce años han podido acceder voluntariamente a la vacunación, al tiempo que se fueron reintegrando a los liceos.

Quisiera detenerme en este lapso de *retorno* por enfrentar un nuevo torbellino,

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

el de una numerosa demanda de consultas para niños y adolescentes por diferentes manifestaciones de angustia, como crisis con agorafobias, fobias sociales, fobias escolares, somatizaciones, depresiones, anorexias, autolesiones, dificultades de conducta y fracasos académicos. En este inicio de salida del aislamiento, el retorno a clase muestra ya no miedo, sino conflictos que recrudecen con alto grado de sufrimiento. El efecto de lo vivido se hacía sentir como angustia y síntomas, al tiempo que veíamos serias regresiones en los pacientes.

Simultáneamente, advertimos que algunas instituciones escolares y liceales parecían desmentir lo transitado en este dramático periplo. Docentes, escolares y liceales se encuentran con un sinfín de exigencias que definen la aprobación del primer semestre del año tras pocas semanas de clase.

Los analistas, que hemos idealizado la “solución” paliativa del trabajo por plataformas, encontramos ahora diversas dificultades. La sublimación pulsional en los espacios extrafamiliares y la función tercera que estos vectorizan al ofrecer figuras identificatorias alternativas se vieron seriamente menoscabadas.

El consultorio establece con su *setting* este otro espacio, territorio con función de corte para sustentar o fortalecer la estructura simbólica. La transferencia de la dupla paciente-analista *in situ* no necesariamente es la misma que por vía virtual. Nos hallamos dejando de lado evocaciones transferenciales que provienen del saludo, la gestualidad y mirada, la lágrima o el estremecimiento. Vale decir, de lo que se entretiene al estar y angustiarse con y junto al otro.

Esta consideración me traslada al título de este número, al que le agregó: ¿Cómo haremos para trabajar juntos? Para retornar, privilegiar la premisa de la importancia de la presencia del otro para un análisis en transferencia.

El trabajo en virtualidad nos exigió un esfuerzo de desmentida estructural- estruc-

turante (Casas de Pereda, 1999), aquella que sabe y no sabe acerca de la ausencia, muerte, separaciones, pero que es habilitante para construir teoría, asociaciones que sustituyan lo ausente operando creativamente. Durante el ominoso período de la ola de pandemia, contribuyó a favor de Eros para seguir disponibles en el intento de no sucumbir ante el desvalimiento.

Pero ahora, al dar comienzo al retorno a los consultorios, algunos pacientes o padres comienzan a mostrar que la virtualidad se ha transformado en herramienta resistencial. “Es lo mismo”; “Tiene que estudiar”; “¿Podemos por Zoom?”; “Es más cómodo”; “No lo puedo llevar”... son algunos de los argumentos que comienzo a escuchar. La transgresión viene cobrando otro matiz y se monta sobre lo habilitado en tiempos de restricciones. Pacientes que presentan mayor vulnerabilidad y dificultad para salir a la exogamia son quienes reclaman continuar *on line*.

Se hallan cómodos en el refugio incestuoso/ambivalente del hogar, donde el cuarto, la cama, el pijama señalan con mayor claridad el gran beneficio que acarrea la erotización o violencia para el goce sintomático. Coincidentemente, muchos han tenido dificultades para sostener el período académico o las sesiones por Zoom. Las pasaron mayormente con las cámaras apagadas y transmitían que ver y verse en la pantalla les era insostenible. El Zoom, reproduciendo en la pantalla como espejo, al niño o joven mirando y mirándose al tiempo que es mirado, desenmascaró algo en ellos al ponerse a prueba dispositivos yoicos: las *imágenes* que habitan identificaciones primordiales (Lacan, 1949/2000a).

Los pacientes más jaqueados por sus fragilidades narcisistas, vulnerados por vivencias tanáticas insostenibles, no lograron sostener la actividad ni sesiones por Zoom. A ciertos niños o jóvenes se les desvanecía la alteridad ante la ausencia del otro, ante la falta de la presencia real. Sin la percepción del semejante, yo

y objeto sucumbían ante sus fantasmas mortíferos. Indiscriminados ante la inquietante extrañeza proyectada en las pantallas, lo ominoso se perpetuaba reflejado en las imágenes (Press, 2020).

Efecto que sugiere, *a posteriori*, que la asunción de la propia imagen no necesariamente fue jubilosa, replicándose ahora como doble siniestro (Lacan 1948/2000b) que observa con crueldad desde afuera. Meses de encierro ponen en primer plano ahora atrapamientos especulares, cercanías incestuosas ambivalentes revividas en términos de fusión con objetos primarios.

Asimismo, el lugar de corte del *setting* analítico viene siendo cuestionado en su supuesto saber, poniendo de relieve complicidades inconscientes de padres e hijos que perpetúan lo transgresor del deseo en esta cercanía a su objeto de goce.

La salida del confinamiento obliga a defusio-narse para admitir otras leyes, introducidas por el tercero académico y por el encuadre analítico. Los fantasmas proyectados en pantallas, de impotencia, miedo o persecución emergen en transferencia¹. ¿Efecto del discurso social-político sanitario? ¿Afecto primordial significable? (Campalans Pereda, 2021) ¿Retorno de lo igual reforzado en cuarentena?

Creo observar que esta renovación de la transferencia exige preguntarse por la significación de esta negativización (Uriarte, 2003), expresada en el rechazo al retorno presencial o en las solicitudes de disminución de la frecuencia, más aun en circunstancias de gran descalabro psíquico o regresiones que han hecho colapsar la vida de estos niños y jóvenes. Vemos desplazarse lo ominoso al *setting* y un goce fortalecido que ahora inhabilita la función y deseo del analista en este nuevo contexto.

Circunstancias que renuevan preguntas sobre nuestro posicionamiento analítico y ético, que dejo aquí delineadas, en particular por aludir a modos de *acting out* o pasajes al acto (García, 2003) en momentos en los que la amenaza a la vida, la separación y los duelos estuvieron a la orden del día. Así como abundan solicitudes para poner palabra y elaborar lo acaecido, lo que no halló palabra -lo desligado, lo traumático originario- vuelve a decir presente.

Referencias

- Braun de Bagnulo, S. (2003). Agresividad y transferencia negativa. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 97, 50-59.
- Campalans Pereda, L. (2021). Cazando mamuts: Breve (y temeroso) ensayo sobre el miedo. En L. Campalans Pereda, *Escritos pandémicos 2020/21*. Autores de Argentina.
- Casas de Pereda, M. (1999). Desmentida: Su efecto estructural y su dimensión patogénica. En M. Casas de Pereda, *En el camino de la simbolización, producción de sujeto psíquico*. Paidós.
- García, J. (2003). Cuando Eros tienta a Thanatos: Algunas ideas en torno a las llamadas reacciones terapéuticas negativas y la transferencia negativa, vinculados a los conceptos de “acting out” y “pasaje al acto”. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 97, 74-94.
- Lacan, J. (2000a). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos I*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1949).
- Lacan, J. (2000b). La agresividad en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1948).
- Pavese, C. (s. f.). Vendrá la muerte y tendrá tus ojos. *Material de Lectura*. <http://www.materialdelectura.unam.mx/index.php/poesiamoderna/16-poesia-moderna-cat/55-021-cesare-pavese?showall=&start=19> (Trabajo original publicado en 1948).
- Press, S. (2020). Reflexiones en torno al des-amparo y a la depresión temprana en la clínica psicoanalítica con niños. 33° Congreso Latinoamericano de Fepal, Fronteras, Montevideo.
- Uriarte, C. (2003). La transferencia negativa y la negativización de la transferencia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 97, 9-28.

1. Me estoy refiriendo a la idea que plantea Sylvia Braun de Bagnulo (2003) cuando sostiene que “si el analista pasa a contener las cualidades agresivas del paciente [...] [el paciente] puede sentir la necesidad de volver a atacar o de apartarse del analista para protegerse” (p. 51).

Transferencia y transgresión

En el sentido común, la transgresión está ligada a un universo de situaciones en las que el individuo rompe de forma deliberada un límite establecido por el pacto social. Ya en ese nivel del acto deliberado de infracción y ruptura, la transgresión se situará en el ámbito de la conciencia del sujeto que sabe y conoce le ley que quiere violar.

En psicoanálisis, la transgresión puede ser referida al dispositivo analítico, como efracción a los límites que aseguran la posibilidad y la dirección del trabajo analítico.

En su artículo *Prefacio a la transgresión*, que aborda la obra de Bataille, Foucault (1963/2009) cuestiona la efectividad de la ley simbólica. Da a la transgresión otro estatuto, relacionándola con la muerte de Dios. Falencia de la ley simbólica que pone al individuo frente al vacío de ese Otro, pérdida del límite de lo ilimitado, pérdida que lo confronta con su acto y su destino, en una mezcla de omnipotencia y desamparo.

Para Foucault, en virtud de la falencia de la ley simbólica y por la necesidad de control social, habría en la modernidad una proliferación de normas, cuyos límites serían transgredidos para crear enseguida otros límites y nuevas transgresiones. “La muerte de Dios nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se desencadena en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que la transgrede” (p. 31), afirma Foucault.

La transgresión –al contrario de como la ve

el sentido común, solo como infracción– pasa a pensarse como transformadora y vital en su relación con el poder. Movimiento transgresor que reacciona ante el poder normativo y disciplinador. Transgresión que busca, en la ruptura del límite, el goce.

En tanto ruptura de límite, la sexualidad, lo pulsional, el erotismo, lo compulsivo, lo mortífero serán fuerzas centrales en esta relación entre límite, transgresión y goce.

En la clínica psicoanalítica, la transgresión permanece referida principalmente a la perversión. No se trata aquí de la relación intrínseca entre ley y deseo, como en la neurosis, sino de voluntad de goce, que en su búsqueda transgresora pone en escena la irrisión de la ley y la efracción de los límites, no solo normativos, sino los que representan la ley de la castración.

La cuestión del poder del analista está en la base de una crítica de Foucault al psicoanálisis como continuidad del poder y de la regulación del discurso médico-psiquiátrico a través de transferencia. Pero si la transferencia otorga al analista un poder, en el momento en que el analizando lo pone en el lugar del Otro y le atribuye un saber sobre su sufrimiento, se torna imperativa una ley que regule la relación del analista con ese poder. Las reglas y normas referentes al dispositivo analítico son expresión del fundamento ético.

Lacan, en su retorno a Freud, busca el rescate del deseo y del campo de una falta que funcione como causa. Ubica al analista en el

lugar de objeto-causa. En cuanto al sujeto dividido, este está en la estructura del discurso, no es autor del discurso, no habla a partir de un significante que lo identifique. Si hay un poder, es el poder del lenguaje. Y Freud va a agenciarlo por la asociación libre y por la atención flotante para constituir lo que Lacan llama *discurso analítico*.

Hay una diferencia fundamental entre ley social y figura social del padre, en declive en la modernidad, con la estructura del lenguaje. El padre simbólico es el padre muerto. Lo que hace contrapunto interpretativo entre la muerte de Dios y la debilidad de la ley simbólica, relacionada por Foucault (1963/2009) con el surgimiento de la transgresión en la modernidad, con lo que Freud busca en *Tótem y tabú* (1913 [1912]/2012), en el asesinato del padre como momento de instauración de la ley.

Lacan, al inicio del seminario *La transferencia* (1960-1961/1992), al comentar que, en psicoanálisis, en el inicio fue el amor, contrapone a Freud y a Breuer para decir: “Eso es lo importante. El pequeño Eros, cuya malicia, en lo más repentino de su sorpresa, golpeó al primero y le obligó a huir, encuentra a su amo en el segundo, Freud. ¿Y por qué?”¹ (p. 17).

Y continúa:

A diferencia de Breuer, y por la causa que fuese, la actitud que adopta Freud le convierte en el amo del temible pequeño dios. Opta, como Sócrates, por servirle para servirse de él. Aquí, en este *servirse de él*, de Eros –todavía teníamos que subrayarlo–, empiezan para nosotros los problemas. Porque servirse de él, ¿para qué? (p. 17)

La pregunta condensa toda la cuestión ética del psicoanálisis, pues no hay análisis sin transferencia, sin la actualización de la reali-

dad sexual del inconsciente. Y no sería ético devolver a las profundidades los fantasmas que convocamos.

El psicoanalista concentra en sí, por la transferencia, en sus caras imaginarias, simbólicas y reales, la función de causa al hacerse semblante del objeto *a*. Así como inicialmente sustenta, modulando su respuesta, las ilusiones y demandas amorosas que la neurosis fomenta para recusar la castración del Otro. Y en su función simbólica, encarna la suposición de saber que es el pivote de la transferencia. Un saber que el analista, en su posición ética, sabe que no es suyo, sino que es el saber insabido del inconsciente, que el discurso analítico a través de su dispositivo permite producir y decantar.

El analista busca manejar la transferencia, no en función de sus deseos o ideales, hacia la influencia o la sugestión, sino hacia la apertura al inconsciente, acogiendo en su escucha lo que esa escucha convoca. Al no responder a la demanda, abre, por la falta, la dimensión inconsciente del deseo del sujeto.

“Servirse de él [Eros], ¿para qué?” (p. 17). Es el punto crucial, ético, que puede abrirse a la transgresión. Transgresión del analista, no solamente de una regla o norma, sino de la ley simbólica que rige el análisis, lo que lleva al cuestionamiento del lugar del analista y de su deseo.

¿Qué ha de ser del deseo del analista para que opere de manera correcta? Esta pregunta, ¿puede quedar fuera de los límites de nuestro campo, como en efecto pasa en las ciencias [...] en las que nadie se pregunta nada respecto al deseo del físico, por ejemplo?² (Lacan, 1964/1998, p. 17)

1. N. del T.: Traducción de E. Berenguer. La traducción de esta cita y de la siguiente corresponde, respectivamente, a las pp. 17-18 y la p. 18 de: Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: La transferencia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1960-1961).

2. N. del T.: Traducción de E. Berenguer. La traducción de esta cita y de la siguiente corresponde, respectivamente, a las pp. 17-18 y la p. 18 de: Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



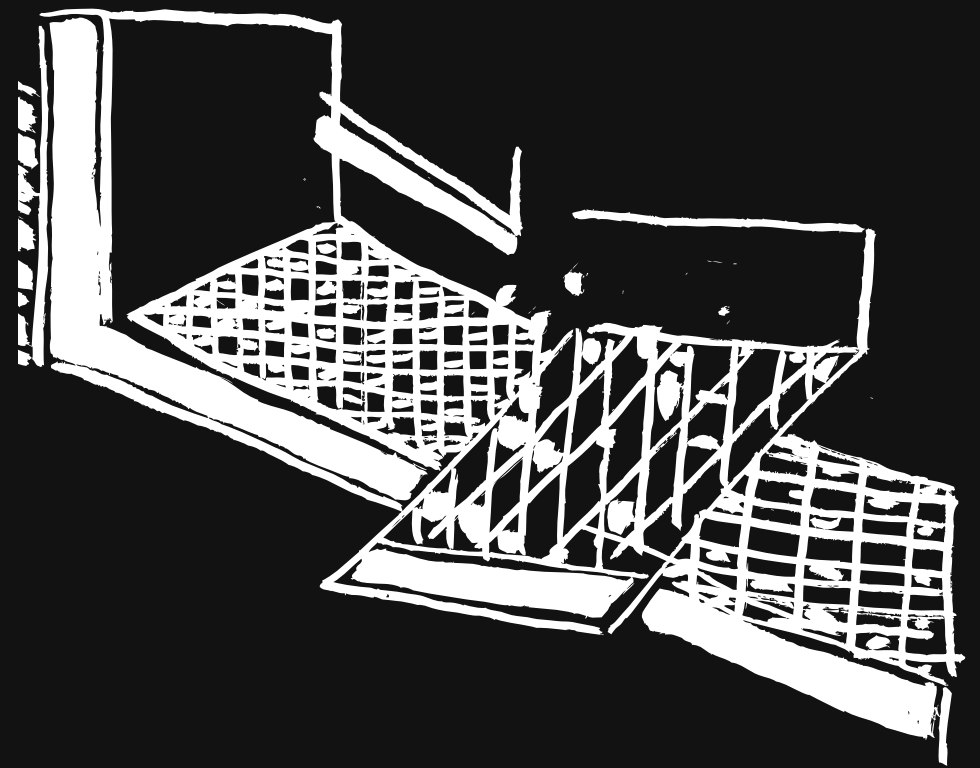
Y prosigue: “por una razón muy sencilla: el problema de la formación del analista lo postula. Y el análisis didáctico no puede servir para otra cosa como no sea llevarlo a ese punto que en mi álgebra designo como el deseo del analista” (p. 17).

Freud coloca la cuestión de la ética psicoanalítica en referencia al límite al cual el análisis podría llevar, límite correlativo al lugar y a la acción del psicoanalista. Para Freud, el lecho de rocas de la castración. Para Lacan, todo análisis llevado a su fin produce al analista. Que el sujeto se determine a ocupar ese lugar de analista es una elección. Lo fundamental es el advenimiento del deseo del analista producido por el cambio de posición de analizando a analista.

Esto es lo que se plantea como cuestión para el psicoanálisis ya que lo fundamental de la transgresión es que se produce a partir del analista, como ruptura, violación, seducción, erotización, influencia, sugestión, posesión; la transgresión se caracteriza en todas esas circunstancias por el pasaje del lugar del analista al lugar del sujeto, del deseo del analista a deseos del analista, teniendo, a diferencia de las reacciones contratransferenciales, la marca de la actuación, de una actuación deliberada, lo que caracterizaría propiamente a la transgresión.

Referencias

- Birman, J. (2008). Genealogia da transgressão. *Cadernos de Psicanálise-SPCRJ*, 24(27), 79-98.
- Dostoiévski, F. (2005). *Os irmãos Karamázov*. Ediouro. (Trabajo original publicado en 1879).
- Foucault, M. (2009). Prefácio à transgressão. En M. Foucault, *Estética: Literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos* (vol. 3, pp. 28-46). Forense universitária. (Trabajo original publicado en 1963).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913 [1912]).
- Lacan, J. (1992). *O seminário de Jacques Lacan, livro 8: A transferência*. Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1960-1961).
- Lacan, J. (1998). *O seminário de Jacques Lacan, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1964).



Incidente:
Discriminación

Discriminación

“Un incidente no es un accidente, es un hecho que acontece en el curso de un asunto y que modifica y toca en algo su devenir” (Moia, 2019, p. 111): con esta frase, se inauguraba esta sección. Cuando la persistencia de una temática que llega a nuestra editorial insiste, es que reclama su visibilización, y ello nos llama y nos provoca a albergarla, a escucharla.

En esta perspectiva, desde la sección Incidente, Ignácio A. Paim Filho, Wania Maria Coelho Ferreira Cidade, Jorge Bruce, José Galeano, y Lúcia Maria de Almeida Palazzo toman la palabra y se pronuncian en referencia a la *discriminación* y su repercusión en nuestras instituciones psicoanalíticas.

Las sociedades adoptan normas hegemónicas que dictaminan valores y creencias que se transforman en los estándares de validez y de referencia. Estos valores hegemónicos –blanco, católico, cisgénico, heterosexual y sin discapacidad (able-bodied)– son lo que se considera “normal”. Desde esta lógica, siempre estará lo que es estándar y lo que queda por fuera, y con ello la idea de normalidad y lo que quede también por fuera de ella.

Cabe la pregunta: ¿qué se hace con lo que queda por fuera? Una respuesta inmediata es: se lo discrimina. ¿Por qué? Por angustia. La angustia hace sintonizar lo más íntimo con lo más colectivo. Ese movimiento puede incluir a toda la sociedad, en una epidemia –¿pandemizable?– de rechazo al otro. Cada uno puede devenir un extranjero para el otro. Y todo eso puede convertirse en violencia por la incertidumbre que ese otro nos genera y también devenir en miedo, miedo de ese otro encarnado en el diferente, y solo hay lugar para el debate a la medida del odio hacia ese otro con sus consecuentes políticas y estrategias de seguridad represivas.

Pero nuestra sección retoma una vez más el compromiso inicial de un quehacer con lo que insiste o, como en esta oportunidad, se relanza con el interrogante de qué se hace con lo que queda por fuera. O tal vez con aquello que me habita, ese odio de sí mismo que deviene odio al otro. Por eso hoy se ve poblada de temas que insisten en el campo del pensamiento analítico y de nuestras instituciones en relación con la época en la que vivimos.

Porque en los diferentes movimientos de la humanidad siempre se producen manifestaciones con las que el psicoanálisis dialoga, confronta; en definitiva, a las que no puede ignorar si quiere existir. Ante la discriminación, el psicoanálisis debe establecer su posición por formar parte de la cultura que la produjo, por haberla sufrido y soportado desde sus orígenes, porque no queda eximido de ejercerla en el seno de sus instituciones.

Ampliamos una vez más nuestro espacio de publicación más allá del temático, esperando con ello alcanzar mayor proximidad con los anhelos de nuestros autores y que sus voces sean escuchadas, leídas por aquellos que se sientan convocados a dialogar con ellos. Siéntanse invitados.

Referencias

Moia, C. (2019). Incidente. *Calibán*, 17(1), 111.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Racializar el psicoanálisis: Romper las fronteras alienantes de la blanquitud

La blanquitud es un constructo ideológico en el cual el blanco se ve y clasifica a los no blancos a partir de su punto de vista.

Implica ventajas materiales y simbólicas para los blancos en detrimento de los no blancos.

Tales ventajas son fruto de una desigual distribución de poder (político, económico y social).

Priscila E. da Silva, 2017

Nunca he concebido que debiera avergonzarme por mi linaje o, como se empezaba a decir, por mi raza.

Freud, 1925

La problemática del racismo asola la cultura brasileña desde su origen colonial y esclavócrata, a comienzos del siglo XVI, hasta nuestro tiempo, contexto explorado de forma emblemática por Jessé Souza en su libro *Como o racismo criou o Brasil*, de 2021. En él, el autor narra la relación intrínseca del racismo y sus desdoblamientos en la composición del Estado brasileño, que se reflejará en las precariedades sociales, económicas y políticas, con resonancias importantes en las configuraciones de subjetividad que marcan nuestra historia y, de forma más desgarradora, la de la población negra.

En ese sentido, vivimos un presente colmado del pasado traumático del racismo en la esclavitud y de la esclavitud en el racismo, en una repetición ininterrumpida. Problemática trabajada exhaustivamente –a pesar de toda la letalidad practicada bajo el yugo de la falacia de la democracia racial, una negación que revela una afirmación ominosa– por los colectivos negros, siendo estos los grandes responsables de las transformaciones ocurridas en la comprensión y la puesta en práctica de medidas antirracistas, frente a esta cuestión estructural que atraviesa de forma horizontal y vertical el orden social brasileño.

Mientras tanto, el pueblo blanco –creador y ejecutor del racismo estructural–, cuando trabajó esa temática, por un largo tiempo lo hizo desde el vértice del colonizador esclavócrata, es decir, mediante una mirada que comprende el racismo como un problema del pueblo negro.

Siendo así, su pensamiento sobre el racismo estaba asentado en el principio de un observador neutro, que tenía en el negro su objeto de estudio e investigación. Este contexto es compatible con la lógica de las idealizaciones oriundas del Yo-

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

ideal inventada por la perversidad del blanco cuando creó al negro. Sí, el negro es una invención del blanco que sigue siendo reeditada por este, constantemente. Invención que tiene como meta la racialización de ese otro, que es colocado en el lugar de un no humano, o un humano de segunda línea. Por lo tanto, alguien sobre quien tengo el derecho de ejercer todo mi poder tiránico en nombre de convertirlo en un ser “civilizado” o, mejor, un ser subalterno del que puedo disponer de acuerdo a mis intereses, buscando generar, perpetuar y prolongar las “ventajas materiales y simbólicas para los blancos en detrimento de los no blancos” (Silva, 2017, pp. 27-28). Es en esa dirección que razonará Mbembe (2018) y nos convocará a reflexionar respecto de la pertinencia de un pensamiento crítico sobre la razón negra:

Pero el negro no existe en tanto tal. Es constantemente producido. Producirlo es generar un vínculo social de sujeción y un cuerpo de extracción, es decir, un cuerpo enteramente expuesto a la voluntad de un señor y del cual nos esforzamos por obtener el máximo de rendimiento. (p. 42)

El cambio de esta perspectiva blancocéntrica comprometida con principios eurocéntricos, con su patrón de universalidad, comienza a ser rediseñado en Brasil a partir de la segunda mitad del siglo XX por pensadores negros como Alberto Guerreiro Ramos (1957/1995), Edith Pizza (2000), *Maria Aparecida Silva Bento* (2002) y Lourenço Cardoso (2010), que ponen en primer plano la cuestión de la necesidad de racializar el pueblo blanco.

En este proceso se hace explícito el hecho de que el racismo es un problema del blanco y refleja la torpeza de su identidad, su psicopatología social (Fanon, 1952/2008). Modelos identificatorios que construyen y son construidos bajo la óptica de una psicología de las masas conectadas con la supremacía blanca, que el despótico padre de la horda primitiva freudiana representa de manera ejemplar. Por lo tanto, es responsabilidad de los blancos, por sobre todo, trabajar en busca de la resolución de esa llaga blanca que la blanquitud otorgó a los seres humanos con la creación del ideario de raza, con su jerarquización. Coyuntura que está amparada, en parte, en una proposición paranoide basada en la proyección “lo cancelado adentro retorna desde afuera”¹ (Freud, 1911/1976d, p. 95). Retorna por la transformación en lo contrario, que hace del cuerpo negro el receptáculo y el revelador de lo abolido en el alma del blanco: su innegable fragilidad, marcada por el repudio a la feminidad (Freud, 1937/1976b, p. 285). Este mecanismo, que busca desconsiderar el lugar del complejo de castración como organizador del sujeto y del orden cultural, cobra proporciones avasalladoras. Los dos elementos postulados por Freud, que son repudiados, se refieren al temor de la sumisión del hombre a otro hombre y, en la mujer, a la envidia del pene. Yendo más allá de las cuestiones de género, comprendo que ese temor y esa envidia sean resultantes del

dolor insoportable que significa para el continente europeo, y para sus descendientes, enfrentarse con el gigante continente africano y con su pueblo, con sus múltiples y diversas riquezas, materiales y simbólicas: *el miedo blanco* (Azevedo, 1987), presente en los orígenes y los destinos del racismo estructural.

Siguiendo con esta proposición, tenemos que el racismo tiene su existencia viabilizada y sustentada –en el transcurrir del tiempo y el espacio– en la historia de la humanidad, debido al poder intrínseco que comporta la blanquitud. Poder que determina una única forma de ser, de estar, de ver, de escuchar y de sentir en el mundo. Siendo así, pensar en el racismo implica, ante todo, pensar en la blanquitud y sus eternos privilegios, que circulan entre un saber consciente e inconsciente. Con todo, destaco que ese “no saber inconsciente” no lo exime de la responsabilidad transgeneracional que lo constituye como sujeto y forma parte de la comunidad compuesta por la raza blanca: “Cada individuo participa, así, del alma de muchas masas: su raza, su estamento, su comunidad de credo, su comunidad estatal, etc.”² (Freud, 1921/2020, p. 207). Este escenario de un Estado blancocéntrico –asentado en un conjunto de metas delirantes, que apuntan a un incandescente falocentrismo– está empeñado en viabilizar las mejores condiciones para facilitar la trayectoria de quien forma parte de él. A los no blancos, vistos como extraños o exóticos en su propio país, les queda el destino de vivir segregados, expoliados o exiliados a las periferias, y apartados de los lugares de poder: “La ausencia o la baja incidencia de personas negras en espacios de poder no suele provocar incomodidad o sorpresa en personas blancas” (Ribeiro, 2019, p. 33). ¿Por qué?

Esta breve narrativa busca conectarnos con la letalidad de la blanquitud de una forma amplia, reafirmando que ella es la causa, y el racismo, su consecuencia. Esto implica un ejercicio de poder violento, en beneficio de lo que considera sus derechos, que se manifiesta en el silenciamiento (apagamiento simbólico y efectivo de los cuerpos negros), así como también en el epistemicidio, con sus apropiaciones indebidas del legado de la negritud. Pienso que ahora es momento de refinar todos nuestros sentidos y observar nuestras instituciones. En esa conexión surgen interrogantes: ¿Por qué el psicoanálisis siempre silenció o como máximo emitió murmullos sobre este problema que nos toca a todos? ¿Podemos formar analistas comprometidos con un hacer ético sin trabajar las implicancias de la blanquitud en los orígenes y el destino del racismo en nuestros institutos? Y, finalmente, ¿no nosotros, analistas, estamos dispuestos a asumir la responsabilidad por la ruptura del *pacto narcisista* (Bento, 2002) que el psicoanálisis efectuó con la blanquitud?

El psicoanálisis, como todos sabemos, nace y se desarrolla de manera más plena en un primer momento en el continente europeo, marcado por movimientos de rupturas en relación con lo que estaba establecido. Freud soportó muchas veces vivir al margen del mundo científico del que era originario. Como decía, ser judío y psicoanalista requiere la necesidad de desarrollar capacidades para “pasar a la oposición y renunciar a la aquiescencia de la ‘compacta mayoría’”³ (Freud,

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 66 de: Freud, S. (1979). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoidea*) descrito autobiográficamente. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1911).

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 122 de: Freud, S. (1979). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).

3. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 264 de: Freud, S. (1979). Alocución ante los miembros de la sociedad B'nai B'rith. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).

1926/1976c, p. 316), con su violencia desubjetivante. En ese sentido, el psicoanálisis siempre tuvo vocación para el exilio en relación con las verdades preestablecidas que refutan el lugar de la interrogación, en pro de afirmaciones alienantes, con sus territorios definidos. Revelar el malestar en la cultura siempre estuvo en los presupuestos freudianos. Con todo, el psicoanálisis –y los psicoanalistas–, en su proceso de constituirse como una ciencia universal, conquistando continentes, se dejó enredar, extrañamente, en las tramas erigidas por la supremacía de lo individual en detrimento de lo colectivo, como primado del sistema capitalista: “cuerpos de extracción” (Mbembe, 2018, p. 42). Escenario coherente con una cultura atravesada por exacerbaciones de demandas de ideas narcisistas blancocéntricas: vulnerabilidad de un pensar y un hacer ético. Al adquirir tal condición, el psicoanálisis se vio imposibilitado de desarrollar una escucha para el sufrimiento colectivo que el malestar del racismo estructural de la blanquitud, con sus mecanismos de poder, instituyó sobre el pueblo negro. En sintonía con ese enredo tanático, Neusa Santo Souza (1983/2021) enuncia: “Saberse negra [negro] es vivir la experiencia de haber sido masacrada en su identidad, confundida en sus perspectivas, sometida a exigencias, compelida a expectativas alienadas” (p. 46). Y esta intelectual negra nos dice más: “Pero, también, y sobre todo, la experiencia de comprometerse a rescatar su historia y recrearse en sus potencialidades” (p. 46). Hay allí un certero indicador para el trabajo a hacer por el psicoanálisis.

Mientras tanto, se hace necesario subrayar que las cuestiones raciales, incluso las referidas al antisemitismo –“nunca he concebido que debiera avergonzarme por mi linaje”⁴ (Freud, 1925/1976e, p. 19), no fueron objeto de un estudio, en mayor profundidad, en el pensamiento de Freud. Probablemente por su temor de que el psicoanálisis fuese considerado una “ciencia judaica” y, por lo tanto, excluido del universo “caucásico”. ¿Y nosotros a qué le tememos? ¿A convertirnos en una “ciencia negra” y, por lo tanto, correr el riesgo de verla excluida del universo sustentado por una *Weltanschauung* imantada por la cosmovisión de la blancura?

Frente a estas constataciones, tenemos ayudas más que relevantes para atrevernos a hacer un ejercicio de escucha y denuncia de ese escenario en nuestras instituciones, en busca de transformaciones. Como sabemos, en consonancia con el imperialismo de esa blancura, nuestras casas psicoanalíticas tienen una mayoría maciza de blancos y blancas, y una minoría ínfima de negros y negras, inversamente proporcional a la realidad de la población brasileña (56,4% de negros). Creo que este escenario de exclusión de negros y negras –así como de los no blancos– del territorio psicoanalítico es un fenómeno universal. Siendo así, tiene sentido –aunque siniestro– la creación de un mecanismo de negación de esa percepción: no queremos saber la verdad material e histórica de blanquitud/racismo presente en los más diversos segmentos que componen el contexto psicoanalítico: “mecanismos que impiden que el sujeto blanco oiga verdades incómodas, que, tomadas en serio, arruinarían su poder” (Kilomba, 2019/2008, p. 204). Entretanto, hago una advertencia: ese “no querer saber” es portador, con su fuerza endogámica, de una autodestructividad que inevitablemente compromete la vitalidad del psicoanálisis

4. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 9 de: Freud, S. (1979). Presentación autobiográfica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).

en todos sus continentes. Momento apropiado para operacionalizar el juicio de existencia y el juicio de condenación, en detrimento del juicio de atribución –reconocer al racista que nos habita– en pro de hacer advenir “acciones intelectuales” (Freud, 1925/1976a, p. 299) de cuño...

Si así fuera el caso, ese problema renegado por todos nosotros necesita –para su resolución– de un trabajo colectivo, desde nuestros divanes hasta la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés). Tengo la expectativa de que la IPA asuma, conjuntamente con las sociedades y federaciones, su papel de protagonismo, buscando la resolución del *apartheid* que la blanquitud viene operando en tierras psicoanalíticas por más de un siglo: *macro punto ciego*, racismo institucional que se hace presente de forma sistémica en nuestras teorías y en el ejercicio de nuestro oficio, con repercusiones nocivas en el trípode de la formación analítica. Es tiempo de romper con las fronteras analíticas de la blanquitud...

Partiendo de estos objetivos dados –con sus preminentes subjetividades, ausencia de población negra, más ausencia de estudios sobre esta problemática de forma sistemática, junto con la indiferencia atemporal–, podemos refrendar el hecho de que el pacto narcisista con la blanquitud ha estructurado nuestras instituciones: “Al centro señores sentados/ viendo la cosecha del algodón blanco/ recogido por manos negras”⁵ (Ben Jor, 1974). Tal coyuntura revela la faceta racista del psicoanálisis y de los psicoanalistas, con sus fronteras que delimitan y albergan la fuerza letal y alienante de la blanquitud –que tiene por ideología el principio que dice “yo soy porque vos no sos”–, en detrimento de la fuerza erótica de la negritud: “yo soy porque nosotros somos” (filosofía Ubuntu⁶). Ante esta constatación, irrefutable, debemos comenzar a desarrollar medidas de reparación que puedan llegar a viabilizar el acceso de negras y negros a la formación analítica: “Yo quiero ver/ cuando llegue Zumbi/ lo que va a acontecer”⁷ (Ben Jor, 1974).

Con esa adquisición, podemos crear un terreno fértil para el desarrollo de un psicoanálisis decolonial: deconstrucción-construcción, reconstrucción, en sintonía con un descentramiento europeo, en provecho del pluricentrismo que el conocimiento del saber de matriz africana comporta. Como nos dice Freud: “La vida cambia. El psicoanálisis también cambia. Estamos apenas en el comienzo de una nueva ciencia”⁸ (Freud, citado en Viereck, 1957 [1926]/1990, p. 125). Contexto propicio para racializar el psicoanálisis, el resignificar, en ese *a posteriori*, el volverse negro, junto con el significar, en ese *a priori*, el volverse blanco, evocando nuevas e inquietantes *cualidades de nuestro sentir* (Freud, 1919/2010, p. 329), transponiendo los restrictivos márgenes impuestos por la estética unívoca de la blanquitud...

En esa dirección, la de “una nueva ciencia” en busca de acciones reparadoras, tenemos dos proyectos en ejecución en Brasil: uno de ellos, en la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), y otro en la Sociedade Brasileira

5. “Ao centro senhores sentados/ vendo a colheita do algodão branco/ sendo colhidos por mãos negras”.

6. Filosofía de origen africano que, en una libre interpretación, compromete el trabajo para la construcción de una humanidad irrestricta. Tal búsqueda se funda en un vínculo fraterno, que tiene en la fuerza de lo colectivo su horizonte pautado por una ética social. Creencia en la potencialidad transformadora de los ideales compartidos en comunión.

7. “Eu quero ver/ quando Zumbi chegar/ o que vai acontecer”.

8. N. del T.: Traducción de M. Á. Arce. La traducción corresponde al párr. 58 de: Viereck, G. S. (18 de septiembre de 2020). Entrevista a Sigmund Freud, por George Sylvester Viereck. *Apertura*. <https://www.aperturapsicoanalisis.com/entrevista-a-sigmund-freud-por-george-sylvester-viereck-1926/> (Trabajo original publicado en 1957 [1926]).

de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA), que podrán servir de referencia. Ambos, con sus especificidades, tienen en común el establecimiento de condiciones que están rompiendo, efectivamente, con la fuerza endogámica de la blanquitud, en beneficio de la exogamia que la negritud comporta. Estos proyectos hacen conexión en cuerpo y alma, mediante resignificación, con el ideograma adinkra *sankofa* (*san*, “retornar”; *ka*, “tomar”), representado por un pájaro que vuela hacia adelante pero tiene la mirada hacia el pasado. Retorno al pasado como fuente de adquisición de sabiduría y transformación del legado de los ancestros, que produce las condiciones, en el momento presente, para lanzarse en nuevos vuelos en dirección al futuro. Presente que, asentado en repeticiones que llevan a la rememoración y a la perlaboración, genera expectativas en la construcción de un nuevo tiempo, conjugando el futuro en el presente. Tiempo de escuchar y realizar las demandas de Zumbi.

Por ese camino debemos seguir la recomendación irrefutable de Angela Davis: “no basta con no ser racistas, tenemos que ser antirracistas” (Davis, citada en Lynch, 2012). Reparación basada, en un primer momento, en el reconocimiento público de nuestra deuda; impagable en sentido pleno, pero pasible de resarcimiento con el pueblo negro. En un segundo momento, estructurar, de forma efectiva, programas que cumplan la función de hacer la apertura de nuestros territorios en términos económicos, políticos y educacionales –hasta entonces blindados para ese pueblo–, con las medidas consiguientes que consoliden su permanencia, no como extranjeros, sino como ciudadanos legítimos. Señalo: *no somos el otro del blanco*. Es tiempo de que las *manos negras* usufructúen los lucros de la *cosecha del algodón*...

Con el objetivo de seguir trabajando por un psicoanálisis no pautado por la blanquitud, registro un recorte de la canción *Zumbi*, de Jorge Ben Jor (1974):

Angola Congo Benguela
 Monjolo Cabinda Mina
 Quíloa Rebolo
 allí donde están los hombres.

De un lado caña de azúcar
 de otro lado cafetal
 al centro señores sentados
 viendo la cosecha del algodón blanco
 recogido por manos negras

[...]

Cuando llegue Zumbi
 lo que va a acontecer

Zumbi es señor de las guerras
 es señor de las demandas
 Cuando Zumbi llega
 es Zumbi el que manda
 Yo quiero ver⁹.

Referencias

- Azevedo, C. M. M. de (1987). *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites século XIX*. Paz e Terra.
- Ben Jor, J. (1974). Zumbi. En J. Ben Jor, *A tábua de esmeralda [álbum]*. Phonogram.
- Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. En I. Carone y M. A. S. Bento (org.), *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Vozes.
- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrítica e crítica: Supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciências Sociais, Niñez y Juventud*, 8(1), 607-630.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira, trad.). EDUFBA. (Trabajo original publicado en 1952).
- Freud, S. (1976a). A negativa. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 19). Imago. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1976b). Análise terminável e interminável. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 239-287). Imago. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1976c). Discurso perante a Sociedade B'nai B'rith. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 20, pp. 315-320). Imago. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (1976d). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoides*). En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 12). Imago. (Trabajo original publicado en 1911).
- Freud, S. (1976e). Um estudo autobiográfico. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 20). Imago. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (2010). O inquietante. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (2020). Psicologia das massas e análise do Eu. En M. R. Salzano Moraes (trad.), *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Obras incompletas de Sigmund Freud*. Autêntica. (Trabajo original publicado en 1921).
- Kilomba, G. (2019). *Memórias de plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó. (Trabajo original publicado en 2008).
- Lynch, S. (directora) (2012). *Libertem Angela Davis* [película]. Realside Productions; De Films En Aiguille; Direct Cinéma; Direct 8; La Région Île-de-France; Canal+; The Ford Foundation; Black Entertainment Television (BET); Overbrook Entertainment; Roc Nation.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra* (S. Nascimento, trad.). N-1.
- Pizza, E. (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe ninguém viu. En L. Huntley y A. S. A. Guimarães (ed.), *Tirando as máscaras: Ensaio sobre o racismo no Brasil*. Paz e Terra.
- Ramos, A. G. (1995). *Introdução crítica à sociologia brasileira*. UFRJ. (Trabajo original publicado en 1957).
- Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.
- Silva, P. E. (2017). O conceito de branquitude: Reflexões para o campo de estudo. En T. M. P. Muller y L. Cardoso (ed.), *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Appris.
- Souza, J. (2021). *Como o racismo criou o Brasil*. Estação Brasil.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Zahar. (Trabajo original publicado en 1983).
- Viereck, G. S. (1990). O valor da vida: Uma entrevista rara de Freud. En J. Maúgüe, M. Carone y P. C. Souza (ed.), *Sigmund Freud & O gabinete do Dr. Lacan*. Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1957 [1926]).

Traducción del portugués: Gastón Sironi

9. Angola Congo Benguela/ Monjolo Cabinda Mina/ Quíloa Rebolo/ aqui onde estão os homens// De um lado cana de açúcar/ do outro lado cafezal/ ao centro senhores sentados/ vendo a colheita do algodão branco/ sendo colhidos por mãos negras// [...] Quando Zumbi chegar/ o que vai acontecer/ Zumbi é senhor das guerras/ é senhor das demandas/ Quando Zumbi chega/ é Zumbi é quem manda// Eu quero ver.

Racismo, violencia y trauma

Una historia de voces torturadas, lenguas rotas, idiomas impuestos; de discursos impedidos y de los tantos lugares a los que no podíamos entrar, ni tampoco pertenecer para hablar con nuestras voces. [...] En el ámbito del racismo, la boca se torna el órgano de opresión por excelencia...

Grada Kilomba, 2019

Nuestros pasos vienen de lejos... Proviene de una larga travesía, sangrienta y traumática. Parto de este lugar que enuncia mi palabra como un estribillo que se repite varias veces y que está grabado. Repito para recordar a mis bisabuelos y abuelos, para recordar que tenían historia, nombre, apellido, religión, idiomas, familiares y amigos. Y para recordar que todas esas referencias individuales y sociales les fueron arrebatadas. Repito también para elaborar. La frase me llega apenas los dedos se acercan a las teclas, casi como un cariño hacia aquellas personas que atravesaron el Atlántico en forma tan inhumana y que sobrevivieron a la barbarie. Pero no es una frase mía, pertenece al pueblo negro y es una forma de honrar a nuestros ancestros.

En la clínica psicoanalítica, lo que se repite es el síntoma, expresión de la represión, en procura de dar sentido a la angustia que rasga el pecho de dolor. Aquí repito por persistencia y en la lucha por cambiar el futuro. Repito lo que está marcado de tal modo que es imposible de olvidar, como expresión reforzada de resistencia. Hay una frase en la tradición de los pueblos Acã, de África Occidental, que se traduce como “retornar al pasado para resignificar el presente y construir el futuro”. Curiosamente, en el trabajo psicoanalítico –y en la escena transferencial– es igualmente el pasado el que se presentifica en la actualidad del analizante, y eso es lo que posibilita las resignificaciones.

Frantz Fanon (1961/2002), psiquiatra de Martinica radicado en Francia, sabía por su propia experiencia de vida que la violencia social opera también en el sujeto, invadiéndolo “por una terrible violencia pulsional [...]”. Esa violencia, en lugar de ser negada, debe ser organizada como lucha de liberación, lo que permite la supe-
ración” (p. 14).

No es fácil para una persona negra verse apartada de sus semejantes negros y de su cultura, y pasar a convivir todo el tiempo solamente con personas blancas, sin ver la diversidad y el colorido del mundo en su ambiente de estudios y de trabajo.

Al principio tiene lugar el impacto del encuentro con el otro, el pensamiento diverso y el acceso a una multiplicidad de ideas que, al abrir tantas ventanas al mundo, mitiga la extrañeza; tanta es la alegría de estar en un espacio donde el conocimiento circula permanentemente y donde encontramos personas por las que sentimos tanta admiración. Poco a poco, sin embargo, vamos viendo que nuestra manera de estar en el mundo no está allí representada o, peor aun, que es negada.

Es de ese modo que introduzco la colonización: el encuentro de los europeos con los africanos que impone de inmediato, por parte del primer grupo, la segregación de ideología racista y enfrenta a unos contra otros. Surge allí el negro y, por consiguiente, el blanco, uno a partir del otro. Un encuentro marcado con sangre, violencia, marcado por el tráfico y la intención de desubjetivación de los pueblos. De ese encuentro marcado por el racismo surge, justamente, la raza, la división de los hombres entre superiores e inferiores, la destitución de la humanidad de unos para el beneficio de los otros. “El negro nace [entonces] del trauma” (Mbembe, citado en de Oliveira, 2020, p. 105).

Los colonizadores europeos, autodenominados civilizados y superiores, llegan a África para el ejercicio del secuestro, el robo, la posesión y, en ese proceso, proceden a despojar a mujeres, hombres y niños de su humanidad. Fue el carácter del poder económico, de la crueldad sobre el cuerpo del otro y de la fuerza del hombre blanco en esa guerra desigual lo que creó a la esclavizada, al esclavizado, lo que impuso el silencio a los pueblos, tanto aquellos arrancados de sus tierras como los propios nativos de las Américas. Porque se trató de una violencia que diezmó y también esclavizó a los pueblos indígenas, y que se perpetúa hasta la actualidad.

Cuando el colonizador llegó a las tierras conquistadas, quiso imponer su cultura y borrar todo aquello con lo que se encontraba. Usando la fuerza y la crueldad, impuso su dominio sobre el otro, escribiendo una historia sangrienta de jerarquización de sujetos y de producción de poder, cuyo interés era la dominación. Por lo tanto, el racismo estructural y la necropolítica surgen del colonialismo, como forma de invisibilizar determinadas vidas y de separarlas por territorios.

Nunca intercambié siquiera una palabra con mis abuelos maternos o paternos sobre sus orígenes. No eran cuestiones para mi edad cuando yo era chica, y ellos se fueron muy temprano de mi vida. Sin embargo, fue el encuentro con los niños blancos de mi escuela lo que me actualizó de manera viva la historia de mis antepasados. Fue allí, en la entrada en el campo social, que descubrí la diferencia de existencia y de tratamiento que se generaba por el color de mi piel, el cual actuaba como frontera impermeable que suponía distintas formas de aprensión y experiencias de vida. Éramos todavía niños, pero el propio funcionamiento escolar promovía esta desigualdad y división, apartando a los niños negros del lugar de sujetos y dejándolos meramente como objetos, sin nombre, sin palabra, sin ninguna importancia en su singularidad. Me pregunto: ¿Qué es eso que insiste a pesar del paso del tiempo? ¿Podemos llamarlo compulsión a la repetición? Yo diría que sí, valiéndome del texto de Freud *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/2011), en el cual hace una equivalencia entre la psicología de los individuos y la psicología social, y a partir del cual también aprendemos que el sujeto es comprendido en una forma que está integrada al contexto social en el que vive y por cuya influencia también se constituye.

Por tanto, nuestra cultura está estructurada en forma racista, y esta es una práctica presente en el ambiente social brasileño, en los comportamientos y en los valores que nos constituyen. Pero, además, en la medida en que el Estado brasileño nunca se detuvo a reflexionar y generar acciones que apunten a analizar, comprender y modificar el pensamiento colonial que creó y sustentó el sistema esclavista, esa cultura se repite y se actualiza en la sociedad.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



Denilson de Oliveira (2020) aborda el período actual como un momento de intensos conflictos raciales y de intenso crecimiento de la extrema derecha en Brasil, planteando que lidiamos con un contexto fascista que se articula con el racismo estructural y la lógica patriarcal y heteronormativa (de poder blanco). Dice que para pensar la salud mental de la población negra, tenemos que pensar sus traumas y sufrimientos, que tenemos que pensar que

los tiempos del colonialismo/colonialidad (Quijano, 2000) [que] aún persisten insistentemente [...] en la forma en cómo [...] organizamos nuestros espacios actuales. [Es decir], los traumas y las heridas coloniales no fueron eliminados. Decir, por lo tanto, que *nuestros pasos vienen desde lejos* significa pensar los enfrentamientos y los traumas como heridas y sufrimientos psíquicos que impactan en la vida de la población negra y que deben ser pensados en el “contexto de formación del sistema mundo” (Gouveia Passos, 2018), es decir, [...] desde el barco de esclavos. (pp. 104-105)

Es en este sentido que Silvio Almeida, Roberta Gondim, Deivison Faustino, Jurema Werneck, Lúcia Xavier, Maria Aparecida Bento y tantos otros intelectuales negros y negros, así como aquellos que se han dedicado a las cuestiones raciales, afirman que el racismo estructural proviene del colonialismo. Ello tuvo y tiene consecuencias sumamente serias, influyendo incluso sobre la epistemología, al señalar la producción de un conocimiento marcado por el racismo.

Aunque sepamos que la propia ciencia deconstruyó el concepto de raza, este perdura en la cultura y está al servicio de mantener un no lugar para las negras y los negros, para los indígenas; en definitiva, para lo diferente; está al servicio de la permanencia de la construcción de subjetividades controladas por la ideología de poder blanco. Mbembe (2003/2020) nos dice que “ese control presupone la distribución de la especie humana en grupos, la subdivisión de la población en subgrupos y el establecimiento de una frontera biológica entre unos y otros” (p. 17).

Pensando en estas cuestiones, puedo afirmar que esta práctica racista no está fuera de nuestro ambiente ni alejada de nuestras casas, sino que penetró en nuestras instituciones y relaciones. Es como el coronavirus, el virus que nos separó físicamente, que postergó nuestro proyecto de encuentro y de debates presenciales; el virus contra el cual nadie es inmune. El racismo también tiene esta dureza mortífera y el combate contra él demanda consciencia y sacrificios.

El filósofo brasileño Silvio Almeida (2018) dice lo siguiente:

el racismo no se reduce a comportamientos individuales, sino que también es el resultado del funcionamiento de las instituciones, que pasan a actuar en una dinámica que confiere, aun indirectamente, desventajas y privilegios a partir de la raza. (p. 29)

Por ejemplo, la Federación Brasileña de Psicoanálisis (Febrapsi) nuclea a 2388 miembros, incluyendo 963 candidatos, con 18 sociedades de psicoanálisis federadas y 5 grupos de estudio. Un número muy significativo, pero en el que no se llega ni al 5% de personas negras.

Por otra parte, en una población mayoritariamente negra, puesto que somos el 56% de la población brasileña, este número es aun menor cuando pensamos en aquellos que nos buscan para analizarse. Otro dato significativo es que los negros que tuvieron movilidad social y desean tratarse prefieren analistas negros porque no se sienten reconocidos en sus demandas y referencias culturales e históricas por parte de los analistas blancos.

Tenemos un compromiso ético y social con estas cuestiones, con los problemas que forman parte de nuestras experiencias de vida, con el compromiso en relación con los análisis que llevamos adelante y con el psicoanálisis que transmitimos en nuestros institutos. Me refiero al hecho de que lidiamos en nuestra clínica particular con problemas que nos alcanzan a todos, como la violencia, la pobreza o el racismo, la sujeción al otro o la sujeción del otro, todos estos fenómenos están presentes en la experiencia del encuentro analítico, en la cual el lado sombrío del par analista-analizante está obligado a emerger.

Poner este tema en el centro del debate es pensar en el pasado y en la violencia que nos asola en el presente. Como nos dice Mbembe (2003/2020), si quisiéramos historizar el surgimiento del terror moderno, inevitablemente tendremos que “tratar acerca de la esclavitud, que puede ser considerada una de las primeras manifestaciones de experimentación de la biopolítica” (p. 27). Y se refiere a la triple pérdida que sufría el sujeto esclavizado: “pérdida de un hogar, de los derechos sobre su cuerpo y del estatuto político” (p. 27).

El psicoanálisis nos convoca a la búsqueda de la libertad, nos convoca a pensar y ampliar las herramientas para la comprensión de aquello que es humano; por la escucha psicoanalítica podemos volver permeables las fronteras del psiquismo al sujeto y al otro, poniendo en escena narrativas no oficiales que expanden el mundo de ambos, analista y analizante.

Recibir a alguien en nuestros consultorios es abrirnos a un universo nuevo en cada encuentro con la/el analizante. Es abrirnos a la escucha del inconsciente de ese sujeto, reconociendo que trae encarnada en él su historia. En el caso de la persona negra, también trae consigo el trauma “de la violenta barbarie del mundo blanco, que es la irracionalidad del racismo” (Kilomba, 2019, p. 40). Sin embargo, este grupo social raramente llega a los consultorios de psicoanálisis, y más difícil aun es verlo en los institutos de formación. ¿No necesitamos interrogarnos internamente y en nuestros grupos por qué esto no es un tema?

Escucho a personas negras que ya pasaron por procesos terapéuticos, al entrar en la problemática del racismo, decir que no han sentido el reconocimiento por parte de los psicoanalistas de que sus aflicciones no sean solo individuales o mero producto de sus fantasías, sino repercusiones subjetivas dolorosas que necesitan de un cuidado particular y que provienen también de un sufrimiento colectivo que refleja una dura realidad.

Es preciso que exista una escucha sensible a lo que se moviliza en torno a las experiencias emocionales de estas personas que están cotidianamente afectadas por la acción del racismo para que las mismas puedan cobrar sentido. La única verdad que nos interesa es la verdad del analizante, que emerge del encuentro. Nos importa afinar la escucha más allá de lo dicho para que surja el deseo con su singular representación. Este es el retrato posible que el analizante ofrece al analista, el cual a su vez necesita de

una capacidad empática para poder ponerse en el lugar del otro, para volverse hacia el otro, acogiendo en sí lo diferente. “Empatía con lo diverso, con lo extraño, expresión de hospitalidad incondicional” (Marinho, 6 de diciembre de 2019).

Por otro lado, el analista debe alcanzar un desapego identificatorio que le permita intervenir con voz propia, y no como portavoz de sus propias identificaciones¹.

La resistencia, sabemos, circula entre los dos polos de la escena analítica, y una palabra que ponga en cuestión estos acontecimientos puede ser la chispa que accione la transferencia negativa y que exponga la violencia y el trauma, puesto que estos fenómenos se interconectan y se atraviesan unos a otros.

Mediante palabras puede un hombre hacer dichoso a otro o empujarlo a la desesperación [...]. Palabras despiertan sentimientos y son el medio universal con que los hombres se influyen unos a otros. Por eso, no despreciemos el empleo de las palabras en la psicoterapia y démonos por satisfechos si podemos ser oyentes de las palabras que se intercambian entre el analista y su paciente². (Freud, 1916 [1915]/2021, p. 11)

La palabra es acto. De este modo, retomo el comienzo del trabajo cuando cito a Grada Kilomba (2019) diciendo que “la boca es el órgano de opresión por excelencia” (p. 33). Siguiendo con ella, les digo que este es el órgano que ha sido severamente censurado a través de los tiempos. Hablar es hacer, es la posibilidad de cambiar la vida de nuestros hijos, nietos y bisnietos.

Referencias

- Almeida, S. L. de (2018). *O que é racismo estrutural? Letramento*.
- Fanon, F. (2002). *Os condenados da Terra*. UFJF. (Trabajo original publicado en 1961).
- Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e análise do eu*. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 15). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (2021). *Parapraxias*. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 15). Imago. (Trabajo original publicado en 1916 [1915]).
- Gondim, R. (2020). *Racismo e suas expressões na saúde*. En P. Carlos Magno y R. Gouveia Passos (org.), *Direitos humanos, saúde mental e racismo: Diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon*. Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Marinho, F. (6 de diciembre de 2019). *A violência na psicanálise*. Simpósio comemorativo 60 anos de fundação da SBPRJ. Pluralidade: Diversidade e maturidade psicanalítica, Leblon.
- Mbembe, A. (2020). *Necropolítica. N-1*. (Trabajo original publicado en 2003).
- Oliveira, D. A. de (2020). *Leituras geográficas e fanonianas do racismo, do trauma e da violência psíquica: Alguns apontamentos teóricos*. En P. Carlos Magno y R. Gouveia Passos (org.), *Direitos humanos, saúde mental e racismo: Diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon* (pp. 103-128). Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro.
- Passos, R. G. (2018). *Holocausto ou navio negreiro? Inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira*. *Argumentum*, 10(3), 1023.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (org.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.

1. Comunicación personal con Alberto Cabral durante el Congreso de Fepal 2020, Montevideo.

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 15 de: Freud, S. (1991). Conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 15). Amorrortu.

La otredad maligna**

En casa del herrero, cuchillo de palo.

Dicho popular

Otto Kernberg acuñó el término *narcisismo maligno*, el cual, a su vez, está vinculado con los conceptos de narcisismo de vida y muerte, de André Green. En algún lugar en el espectro conformado por dos de esos narcisismos, el de muerte y el maligno, podemos situar las coordenadas del racismo. Sin olvidar que esta cartografía psicopatológica está muy lejos de agotar la cuestión, es preciso cruzarla con una serie de otros conceptos provenientes de diversas disciplinas, a fin de comenzar a entender de qué modo se ha infiltrado, durante tanto tiempo y sin que en apariencia nadie lo advirtiera, el racismo en las instituciones psicoanalíticas.

El sociólogo peruano Gonzalo Portocarrero afirmó, cuando nos acercábamos al bicentenario de nuestra independencia, que el Perú estaba lejos de haber descolonizado su imaginario. Éramos -somos- una república que arrastra un pesado lastre colonial. No somos los únicos en Latinoamérica, y nuestras instituciones, ciertamente, no han sido la excepción. Sin embargo, hemos vivido durante decenas de años como si eso no estuviera ocurriendo. Como si los institutos de formación y las sociedades psicoanalíticas estuvieran al margen de esa colonización mental.

Este no es el único caso en el que nuestras casas matrices se comportan como si fueran islas resguardadas de los males que aquejan a nuestras sociedades, en la acepción amplia del término. En muchos sentidos, hemos vivido parapetados tras las murallas imaginarias de una práctica que debía inmunizarnos de las discriminaciones -no solo la racista, como veremos en un momento- que aquejan nuestros precarios pactos sociales. Como si el hecho de trabajar en contacto con las pulsiones más disruptivas del inconsciente nos resguardara de los padecimientos de los simples mortales. Esta arrogancia nos ha cegado¹. Lo rescatable es que en los últimos tiempos hemos comenzado a reconocer este estado de cosas. Hemos despertado de ese sueño dogmático, hemos salido de la caverna platónica y lo que hemos visto nos ha dejado pasmados y avergonzados: ¡éramos tan proclives a la segregación como el común de los ciudadanos de la *polis*!

La Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) ha tomado muy en serio estos puntos ciegos, nombrando comités *ad hoc* contra el prejuicio y la discriminación. El racismo como patología está progresivamente saliendo del rubro secundario en el que lo habíamos encasillado, como si fuera un comportamiento propio de personas o grupos extremistas. Ese es precisamente el mejor truco de su normalización: al adjudicarlo únicamente a casos de persona-

lidades perturbadas por una violencia contra el otro despreciado, insignificante, perdimos de vista -si acaso alguna vez lo tuvimos en la mira- que el virus, ahora que está de actualidad este organismo biológico o programa informático, insertado en las profundidades de nuestros sistemas, estaba alojado en todos nosotros. Donde *nosotros* alude a los psicoanalistas.

Para decirlo con todas sus letras: nosotros tenemos nuestros otros, a los que mantenemos al margen, tal como lo hacemos con los integrantes de los grupos LGTBIQ. En el año 2019, Lee Jaffe, presidente de la Asociación Psicoanalítica Estadounidense (APsAA, por sus siglas en inglés), en la inauguración del congreso de dicha organización pidió disculpas por haber tratado la homosexualidad como una enfermedad, contribuyendo de esta manera a la discriminación y causando efectos traumáticos contra los grupos LGTBIQ. La agencia de noticias Reuters afirma que podría ser la primera organización de salud mental en los Estados Unidos que difunde disculpas públicas de esa naturaleza. Pese a que los psiquiatras desclasificaron a la homosexualidad como una enfermedad mental en 1973 (debido a las protestas vinculadas a la brutal intervención policial de Stonewall) y los psicoanalistas estadounidenses lo hicieron veinte años después, nadie había pedido perdón públicamente por los daños causados, no solo a los homosexuales, sino a todos los integrantes de la comunidad LGTBIQ. En un artículo periodístico que publiqué ese mismo año (Bruce, 1 de julio de 2019), señalé que, irónicamente, la policía de Nueva York también había pedido disculpas a los homosexuales, solo que un mes antes que los psicoanalistas. Michel Foucault habría disfrutado esta “coincidencia” en el tiempo de dos organizaciones tutelares, cada una de las cuales produce un discurso que, como vemos, suele andar a la zaga de los cambios en las sociedades.

De modo que las discriminaciones a grupos minoritarios -en el caso de los LGTBIQ- o mayoritarios -en el del racismo- no nos han sido ajenas. Todo lo contrario. Hace algunos años, la Asociación de Psiquiatría de Rio Grande do Sul (APRS), en Brasil, me invitó a dar una conferencia en la clausura de su congreso anual. El tema era, precisamente, el racismo. Era la clausura del evento, por lo que el auditorio estaba repleto. Desde el estrado observé a los numerosos participantes, en la bella ciudad de Gramado. En todo el recinto no encontré a un solo *preto*, como llaman en Brasil a los afrodescendientes, en su mayoría traídos originalmente como esclavos².

Antes de iniciar mi ponencia, anuncié en público esta observación. En la sala estaban presentes psiquiatras, psicoanalistas, jóvenes médicos haciendo su internado, candidatos de los institutos brasileños: ni un solo afrodescendiente, repito. Al final de la presentación, llegadas las preguntas, la primera la hizo Claudio Eizirik. Recordó que, cincuenta años atrás, Jean-Paul Sartre había ido de visita a Río de Janeiro. Hizo una presentación pública en la que, literalmente, había gente hasta en las ventanas. Lo primero que preguntó el filósofo francés fue: “¿Y dónde están los negros?”. Tampoco entonces, medio siglo antes, había ninguno en el auditorio.

* Licenciado en Psicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magíster en Psicopatología y Psicoanálisis por la Universidad de París.

** Algunos párrafos de este texto fueron presentados en el último congreso de Fepal: Fronteras.

1. En las redes sociales -Twitter, en este caso-, siempre fértiles en ocurrencias lingüísticas, alguien acuñó el neologismo *agnorant*, en inglés. Condensa la *arrogancia* con la *ignorancia*.

2. Se calcula que en Brasil el 49,6 % de la población es afrodescendiente.

Algunos años después de la referida ocasión, la asociación de Rio Grande do Sul volvió a hacerme el honor de invitarme. El motivo de la invitación era la graduación del primer psiquiatra afrodescendiente de la región, Lucas Mendes de Oliveira. Me pedían que supervisara un material clínico (Mendes de Oliveira, 1 de septiembre de 2018) de dos pacientes afrodescendientes, uno de los cuales era psicótico. Ambos eran tratados por el citado colega. El material forma parte del trabajo de Lucas titulado *A identidade afrodescendente no contexto analítico: Estudo de dois casos clínicos* (Mendes de Oliveira, 2017).

La sesión transcurre en el cuarto de un hospital. El psiquiatra está acompañado por dos personas –un enfermero negro y una enfermera blanca–, pues el paciente presenta signos de gran agitación psicomotora. En algún momento del intercambio, el paciente lo mira a Lucas con esa desconfianza paranoide que todos conocemos y le dice con sorna teatral: “Puedes devolverle la bata a la doctora, no necesitan hacer más esta escena ridícula para engañarme. Ya entendí todo. Puedes irte a tu lugar con tu amiguito” (refiriéndose al otro técnico de enfermería).

Como dirían los políticos, el paciente enuncia “su” verdad. A diferencia de aquellos, el paciente, al que Lucas llama Exu, no miente. Por el contrario, enuncia una potente verdad social: ¿Cómo lo va a atender un psicoterapeuta negro? Es interesante observar que la paciente del otro caso presentado por Lucas, a la que otorga el nombre Orixá de Nanã, representa la posición opuesta: solo confía en Lucas, precisamente porque es negro. Con finura, nuestro colega desmonta ambas actitudes transferenciales, sin por ello desconocer el contexto psicosocial de donde estas surgen, impregnado de significados racistas. Me parece que no hace falta enfatizar la importancia de haber iniciado el proceso de contrarrestar la discriminación, patológica, asocial e ilegal, y constatar sus evidentes beneficios para todos.

Durante buena parte de nuestra historia como psicoanalistas, hemos funcionado como si esa situación no existiera en el ámbito privado de nuestros consultorios. Éramos capaces de reconocer la existencia del problema, pero no de ver que éramos parte del mismo. Parafraseando a Borges en la “Milonga de Albornoz” (1965): como si no nos importara. La misma situación que he evocado en el caso de Brasil, se presenta en el Perú y, a no dudarlo, en la mayoría, sino todas, nuestras instituciones psicoanalíticas latinoamericanas. Entre la alucinación negativa y la negación, hemos pretendido existir al margen de la herencia colonial.

Para ello nos hemos parapetado en los recintos amurallados de nuestros consultorios, institutos y sociedades. Nuestras armas han sido los mismos conceptos con los que tratamos a nuestros pacientes, sin advertir que, por mucho que pretendiéramos ignorar su existencia, el racismo siempre estaba ahí. Es paradójico –y seguramente no es casual– que sea en medio de esta atroz pandemia y el subsecuente confinamiento que estemos reflexionando acerca de esos límites, de estos bordes en el interior de los cuales nos sentíamos tan seguros.

Muchas de nuestras repúblicas están celebrando sus bicentenarios por estas fechas. El Perú será la última en hacerlo, por haber sido el bastión final del virreinato español. Si bien el virus racista es conocido desde hace mucho en las ciencias sociales –José Carlos Mariátegui le dedicó páginas de gran lucidez en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en 1928–, la dimensión subjetiva que puede aportar el psicoanálisis ha estado a la zaga. En el año 2007 publiqué un

libro que intentaba desvelar ese punto ciego. Para mi gran sorpresa, se convirtió en lo que mi editor (Jerónimo Pimentel, de Penguin Random House) llama un *long seller*, al punto que fue reeditado, tras muchas reimpressiones, en 2019.

Me disculpo por esta vanagloria un tanto vulgar. Permítanme creer que, más allá de la exhibición narcisista, anida una evidencia: la demanda de un acercamiento a la vieja herida racista desde una posición eminentemente inter e intrapersonal. La cual, como en los casos de Lucas, sin desconocer la historia de cada quien, tampoco se desentiende de la Historia que nos engloba a todos.

Conceptos tales como negación, desmentida o alucinación negativa, así como el de identificación con el agresor, son imprescindibles. También, por supuesto, el narcisismo de las pequeñas diferencias. Pero de poco servirán si seguimos forcluyendo la existencia de unas coordenadas históricas a las que el psicoanálisis, como cualquier disciplina, no es ajeno. ¿Por qué seríamos la excepción? El esfuerzo, el desafío que supone descolonizar nuestros imaginarios es, a no dudarlo, considerable, y levanta resistencias formidables. Si no somos capaces de acercarnos, hasta identificarnos, a esa otredad temida y estigmatizada, lo único maligno seguirá siendo nuestro narcisismo.

Referencias

- Borges, J. L. (1965). Milonga de Albornoz. En J. L. Borges, *Para las seis cuerdas*. Emecé.
- Bruce, J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto: Psicoanálisis y racismo*. Universidad de San Martín de Porres.
- Bruce, J. (1 de julio de 2019). La deuda del psicoanálisis con los grupos LGTBI. *La República*. <https://larepublica.pe/sociedad/2019/07/01/la-deuda-del-psicoanalisis-con-los-grupos-lgtbi/?fbclid=IwAR1Ge9yw11ys7nZ6dNpqqwQI7SzX-HuhB744vcfD7e2eowKVLsl-tSGUCainA>
- Dalal, F. (2002). *Race, color and the process of racialization: New perspectives from group analysis, psychoanalysis and sociology*. Brunner-Routledge.
- Freud, S. (1997). El tabú de la virginidad. En L. López-Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1918).
- Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Minerva.
- Mendes de Oliveira, L. (2017). *A identidade afrodescendente no contexto analítico: Estudo de dois casos clínicos*. Trabajo de especialización en Psicoterapia de Orientación Analítica, Centro de Estudos Luiz Guedes.
- Mendes de Oliveira, L. (1 de septiembre de 2018). Material clínico presentado en la mesa Corpo, identidade e preconceito: A propósito de um caso, Jornada CELG 2018, Canela.
- Person, E. (2002). *Feeling strong*. Harpers Collins.
- Said, E. (2003). *Freud and the non European*. Vers.

Heteronormatividad, discriminación e instituciones psicoanalíticas

Fui invitado a escribir en este espacio de la revista, denominado Incidente, que en esta edición está dedicado a las discriminaciones en las instituciones psicoanalíticas. Como vengo trabajando las cuestiones de género, decidí incluir algunas reflexiones acerca de la discriminación por la orientación sexual en las instituciones psicoanalíticas.

Remitiéndome a la historia, Roudinesco y Plon (2003) hacen un recorrido del lugar de la homosexualidad en la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), y comentan que, en 1921, el tema de la aceptación de homosexuales dentro de las instituciones dividió a los miembros que dirigían el movimiento psicoanalítico en esa época. Rank, con el respaldo de Freud, declaró que los homosexuales tenían que poder acceder a la profesión de psicoanalistas y que no se podía aceptar que fueran perseguidos por la ley. Además, recordó que existían diferentes tipos de homosexualidad y que había que evaluar cada caso en particular. Sin embargo, los berlineses, apoyados por Abraham, consideraban que los homosexuales no podían ser analistas, puesto que el análisis no los curaba de su inversión. Jones también tuvo una postura similar y negó rotundamente el acceso de los homosexuales a la formación psicoanalítica. Bajo esta presión, sumada a la de los berlineses, los miembros del comité que dirigían la IPA cedieron a ese pedido, imponiéndose de esa manera una clara postura de discriminación a personas por su orientación sexual. No emitieron ninguna regla escrita sobre el tema, pero negaron el acceso a la formación en los institutos a candidatos/as abiertamente gays y lesbianas, impidiendo, de esa forma, que integraran las sociedades psicoanalíticas de la IPA.

Esta postura conservadora y opresiva frente a la diversidad sexual determinó, por mucho tiempo, que las instituciones psicoanalíticas fueran fuertes aliadas de una cultura patriarcal, atravesada por la heteronormatividad, dejando afuera las sexualidades disidentes y adjudicando una serie de argumentos con diferentes constructos teóricos, ligando homosexualidad y patología.

Como señala Roughton (2014):

el método de estudio del psicoanálisis en lo que respecta a la homosexualidad siempre fue muy engañoso. Las teorías se fueron construyendo con base en relatos de casos anecdóticos, con frecuencia de pacientes severamente perturbados. La coexistencia entre el padecimiento y la homosexualidad era confundida y las asunciones problemáticas eran, en seguida, generalizadas en teorías del desarrollo y trastornos aplicables a todos los homosexuales. (p. 155)

* Asociación Psicoanalítica de Asunción.

De esta manera se fueron consolidando distintas teorías acerca de la homosexualidad, que la consideraban, unas veces, como el resultado de un estancamiento en el desarrollo psicosexual; otras, como una consecuencia de alguna dificultad en la adquisición de la primacía genital heterosexual o, incluso, como un no reconocimiento de la diferencia sexual, entre otras consideraciones. Y de esa forma, a la luz de esos recorridos teóricos del psicoanálisis, los sujetos homosexuales quedaron como ciudadanos de segunda categoría. Pienso que, así, se ha ejercido contra los homosexuales lo que Bourdieu (1998/1999) ha denominado “violencia simbólica”, aquella cuya lógica de dominación se impone sobre el diferente, quedando como “los otros”, ajenos y extraños, sobre los que se ejerció la discriminación.

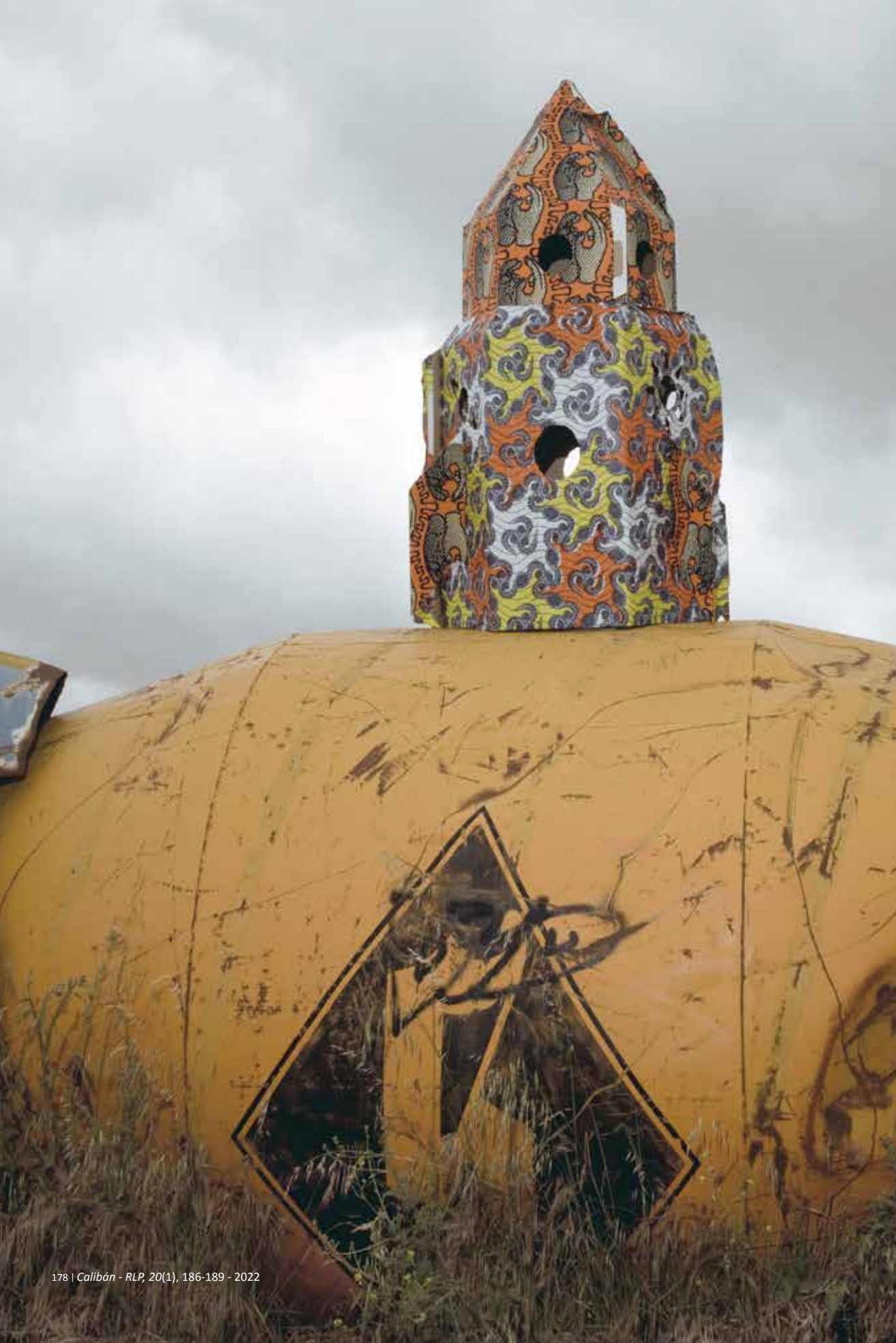
Con base en este recorrido del estatuto de la diversidad sexual en psicoanálisis, me pregunto: ¿Cuánto han cambiado desde esos tiempos hasta hoy en día esas posturas? ¿Cómo se posicionan las instituciones psicoanalíticas frente a las orientaciones sexuales no heterosexuales?

Respondiendo a la primera pregunta, pienso que hay cambios significativos que se pueden observar en estas épocas. Señala Rotenberg (2020) que el libro *Homoparentalidades: Nuevas familias* (Rotenberg y Agrest, 2007) dio fundamentación científica a lo que ya estaba sucediendo en la cultura: precipitó y jugó un papel fundamental en la aprobación del matrimonio igualitario en Argentina, con varios integrantes de la IPA como autores del libro. Esto muestra el cambio transformador en las producciones teóricas que se fueron dando en los distintos espacios, producto de décadas de discusiones para despatologizar la homosexualidad y las identidades trans, así como para darles un lugar como sujetos de pleno derecho para ejercer la crianza de sus hijos e hijas, ya que la diferencia no pasa solo por la diferencia sexual, sino por el reconocimiento de la alteridad, es decir, del otro como semejante. Son muy valiosos, en este campo, los aportes de Glocer Fiorini, cuyo libro *La diferencia sexual en debate: Cuerpos, deseos y ficciones* (2015) muestra una profunda revisión e interpelación contemporánea de la sexualidad y del género, y una ampliación del concepto de diferencia, como acceso al campo simbólico y los lazos sociales.

Los espacios del Comité Mujeres y Psicoanálisis (Cowap, por sus siglas en inglés) dan cuenta de un trabajo continuo para pensar temáticas referentes al género, creando un lugar para la deconstrucción de aquellos pensamientos que quedaron atados a modos socio-históricos de pensar los géneros y la sexualidad, y a una revisión de cuán atravesado han estado el psicoanálisis y las instituciones psicoanalíticas por el pensamiento heteronormativo, y de cómo se ha ubicado en el campo de la psicopatología lo que corresponde a la diversidad sexual, como forma de mantener la certeza de las respuestas que nos proporcionan las teorías psicoanalíticas conocidas acerca del tema.

Siguiendo con los cambios significativos dentro de la IPA, otro acontecimiento relevante fue la creación del Comité de Psicoanálisis y Estudios de Diversidad Sexual y de Género, consolidado hace pocos años, que muestra el firme compromiso de un pensamiento contemporáneo para estar a la altura de los tiempos que vivimos.

Los cambios mencionados son claros y muestran las transformaciones que han estado atravesando las instituciones de la IPA en las últimas décadas. Aun así, y res-



pondiendo de esta forma a la segunda pregunta, considero que todavía hay mucho trabajo por hacer en las instituciones psicoanalíticas, y hago especial referencia, porque son las que conozco mejor, a las de Latinoamérica.

Compruebo que todavía se escuchan intercambios entre colegas, presentaciones y trabajos en congresos marcados por prejuicios acerca del tema. Además, en algunos institutos se siguen rigiendo por criterios diferentes para candidatos/as gays, lesbianas y bisexuales, y todavía se respira un aire conservador en el que predomina una homofobia internalizada, y, por lo tanto, el clóset sigue siendo el espacio para esconder una parte de sí mismos/as, a fin de devenir analistas al costo de disociar sus vidas y volver invisibles sus intereses sexuales y vínculos amorosos. No hace muchas décadas, se escuchaban relatos de profesionales que intentaban ingresar a una institución de la IPA de Latinoamérica, pero no eran aceptados por su orientación sexual, y tenían que migrar a otras instituciones con mayor apertura para ser recibidos y hacer la formación. Esta experiencia debería ser un termómetro para evaluar la postura explícita e implícita acerca del tema en cada institución psicoanalítica.

Aún queda trabajo por hacer para que las instituciones de la IPA alojen a las personas homosexuales y bisexuales como sujetos de pleno derecho, y que quede así firme y claramente desatada la orientación sexual de alguna psicopatología *per se*, reconociéndola como una variante más de la sexualidad humana.

Quisiera, por ello, terminar este breve escrito dando fuerza a mis ideas con unas palabras de Bruce (2020), en referencia al pedido de disculpas realizado por la Asociación Psicoanalítica Americana (APsaA), en junio de 2019, por haber tratado la homosexualidad como una enfermedad, contribuyendo a la discriminación y causando efectos traumáticos en los grupos LGTBI. Él expresa: “los profesionales de la salud mental tenemos que reconocer que hemos sido parte, por acción u omisión, de esa barrera contra los derechos humanos de todos”. Pienso que, de esa manera, reconociendo nuestras acciones u omisiones, podemos contribuir a rearmar instituciones más justas y más inclusivas, en las que puedan habitar diferentes existenciarios humanos.

Referencias

- Bourdieu, P. (1999). *La dominación masculina*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1998).
- Bruce, J. (2020). *Siempre estuvo ahí*. Trabajo presentado en el 33° Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis: Fronteras.
- Gloer Fiorini, L. (2015). *La diferencia sexual en debate: Cuerpos, deseos y ficciones*. Lugar.
- Rotenberg, E. (2020). Parentalidad del mismo sexo: Construcción de la categoría de la diferencia. Funcionales parentales, organizadores del psiquismo del infans. *Revista Internacional de Psicoanálisis de Pareja y Familia*, 22(1). https://aipcf.net/revue/wp-content/uploads/2020/07/ROTENBERG_espagnol.pdf
- Rotenberg, E. y Agrest, B. (comp.) (2007). *Homoparentalidades: Nuevas familias*. Lugar.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (2003). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1998).
- Roughton, R. (2014). Una argumentación por la aceptación de psicoanalistas gays. *Calibán*, 12(2), 153-156.

¿En qué punto están los psicoanalistas?: Blanquitud. Acción afirmativa. Nueva acción psíquica

Yo amo la calle. Ese sentimiento de naturaleza toda íntima no les sería revelado por mí si no juzgara, y razones no tuviese para juzgar, que este amor así de absoluto y así de exagerado es compartido por todos ustedes. Nosotros somos hermanos, nosotros nos sentimos parecidos e iguales; en las ciudades, en las aldeas, en los poblados, no porque suframos, con el dolor y los displaceres, la ley y la policía, sino porque nos une, nivela y agremia el amor a la calle. Es este mismo el sentimiento imperturbable e indisoluble, el único que, como la propia vida, resiste a las edades y a las épocas. Todo se transforma, todo varía: el amor, el odio, el egoísmo. Hoy es más amarga la risa, más dolorosa la ironía. Los siglos pasan, se deslizan, llevándose las cosas útiles y los acontecimientos notables. Solo persiste y queda, legado cada vez mayor de las generaciones, el amor a la calle.

João do Rio, 1908

Comenzaré por una experiencia vivida a mediados de 2020, con la pandemia de Covid-19 en curso. Yo estaba en cuarentena, trabajando *online*, sin salir de casa desde hacía algunos meses.

Una mañana tuve que ir al dentista, cuyo consultorio está en Ipanema, y yo vivo al final de Leblon, un recorrido a pie que dura unos 45 minutos. Quería caminar para respirar aire libre y sentir la sensación de libertad. Sin embargo, me sentí *muy tensa al salir a la calle* y caminé muy rápido, sin mirar nada, sin aprovechar el paisaje de la playa o del otro lado de la Laguna Rodrigo de Freitas. De regreso a casa, la sensación de peligro fue peor aun porque ya estaba cansada de tanto evitar a las personas, recelosa del contacto con el virus, con miedo de que hablaran conmigo, miedo del aire que respiraba, casi una paranoia incontrolable. Repentinamente, vi a una mujer con máscara que se acercaba a preguntarme la hora. Respondí y aceleré el paso para distanciarme de ella, y apenas dirigí la vista a su rostro. Ella no siguió. Prácticamente se pegó a mí y acompañó mi paso apurado, y dijo: “Estoy perdida, caminando desde hace no sé cuánto tiempo; mi hijo murió”. Tomada de sorpresa, me quedé perpleja, y entonces me volví a ella y encontré su mirada perdida y sufriente. Desacelerando el paso, le pregunté si tenía a alguien a quien llamar, algún familiar. Me dijo que no, y seguimos caminando más lentamente, lado a lado, en silencio. Yo no sabía qué hacer. Caminamos juntas por un tiempo y cuando

llegamos a la esquina, próxima a la salida del subte, ella se detuvo; se volvió hacia mí y me dijo: “Voy a doblar aquí y tomar el subte. Muchas gracias por haberme acompañado. Me ayudó”. Su mirada era más serena y la mía era de agradecimiento por aquel momento. Me fui y seguí adelante con más calma, y pude entonces mirar el mundo a mi alrededor. Me invadió un deseo de llorar y también de seguir conversando con ella. En el camino de vuelta, reflexioné (es una suposición) sobre la fuerte emoción que nos tomó y sobre la fuerza del inconsciente –en ese encuentro entre dos personas desconocidas–, casi imposible de transmitir, desvaneciéndose en las calles. “Lo inesperado haga una sorpresa”, dice la canción “Eu e a brisa”, de Johnny Alf (1968 [1967]/1986):

*Ah, si la juventud que esta brisa canta
se quedase aquí conmigo un poco más
yo podría olvidar el dolor
de ser tan solo para ser un sueño.*

*Y ahí entonces quién sabe alguien llegase
buscando un sueño en forma de deseo
la felicidad entonces para nosotros sería.*

[...]

*Quedate, oh, brisa, quedate, pues, tal vez quién sabe
lo inesperado haga una sorpresa
y traiga a alguien que quiera escucharte
y junto a mí, quiera quedarse
bien junto a mí, quiera quedarse¹.*

Otros pensamientos me atravesaron una vez que esa experiencia poética resaltó varios aspectos importantes, desde el alcance del psicoanálisis, que privilegia un modelo de aproximación y escucha diferenciado del modelo científico clásico, hasta la experiencia emocional más intensa, con la escucha y la palabra que irrumpe del inconsciente. Esa mujer perdida en verdad me ayudó a salir de un estado narcisista enteramente retraído y desfavorable hacia otro diferente y percibido como amenazante. No sé quién aprovechó más ese encuentro fortuito en la calle, si ella o yo, puesto que ese otro tan extraño y tan familiar, en proceso de duelo, tal vez en busca de un sueño en forma de deseo me ayudó a cambiar de posición interna, cambiar de ritmo, abriendo la posibilidad de cambio.

A partir de aquel instante, pasé a observar no solo el lindo paisaje de Río, sino también a las personas que transitaban. Me impresionó la cantidad de jóvenes y

1. *Ah, se a juventude que essa brisa canta/ Ficasse aqui comigo mais um pouco/ Eu poderia esquecer a dor/ De ser tão só pra ser um sonho// E aí então quem sabe alguém chegasse/ Buscando um sonho em forma de desejo/ Felicidade então pra nós seria// [...]// Fica, oh brisa fica, pois, talvez quem sabe/ Ô inesperado faça uma surpresa/ E traga alguém que queira te escutar/ E junto a mim, queira ficar/ Bem junto a mim, queira ficar.*

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



niños, familias pobres –en su mayoría, negros– pidiendo comida, pidiendo una moneda, miradas perdidas por el desamparo, el abandono y el hambre. Mendigos que se acercaban cada vez más y más; una cantidad de miserables nunca vista en esta zona de la ciudad, teniendo en cuenta que la población más pobre se concentra en las periferias y en las regiones distantes de la zona sur. La pandemia expuso la enorme desigualdad social del país, con hambre y violencia en proporciones inimaginables, con las fuertes marcas del genocidio de la población indígena y del pueblo de la diáspora negra; expuso el racismo estructural, marcas que son visibles en todas partes, aunque no queramos mirar.

Cercada por esa realidad de horror, llegué a casa, casi como fugitiva. A resguardo, y todavía bajo el impacto de la vuelta a las calles, pensé cómo podría trabajar psicoanalíticamente distante del contacto con ese universo chocante que me remitió a los tiempos de la universidad, cuando hice prácticas en favelas de mi ciudad: Buraco da Lacreia, Buraco do Rato, próximas al cementerio de Caju, entre otras. Recordé el olor, que me invadía y me impedía almorzar al llegar a casa, de los niños pidiendo algo para comer y para contar historias. Muchas tristezas y muchas alegrías a lo largo de los años.

Este relato no es gratuito, toda vez que nos remite a temas intrincados, tales como *blanquitud*, *acción afirmativa*, *antirracismo* y el *nuevo acto psíquico*, este último mencionado en el texto freudiano *Introducción al narcisismo* (Freud, 1914/2010b), cuando trata la cuestión de la importancia del otro en el nacimiento del Yo en la expresión del narcisismo primario, ese lugar de majestad que el bebé ocupa y la importancia de la figura materna, o de quien ejerza esa función, de reconocer y dar lugar al otro como sujeto. El *nuevo acto psíquico*, fundamental en la estructuración psíquica, se refiere al investimento libidinal materno, una mirada de reconocimiento del hijo identificado como otro en su subjetividad, es decir, la fuerza del objeto en la identificación del sujeto, que podrá determinar su destino. Dar un lugar de importancia al otro que es determinante en la historia de vida de cada uno de nosotros.

En esa línea de pensamiento, se suman los problemas del contexto actual, en el que, en Brasil, tenemos una pésima gestión de la pandemia, con más de seiscientos mil muertes, principalmente cuerpos negros, indígenas y pobres, víctimas de la necropolítica, del racismo y del abismo de la desigualdad social. Recorro al texto freudiano *La transitoriedad* (Freud, 1916/2010a), escrito en el contexto de la Primera Guerra Mundial, y a la idea de duelo como proceso natural y necesario para alcanzar un pacto civilizatorio, proceso de duelo que precisamos realizar de las *identificaciones primarias* y de todo aquello que abandonamos o perdemos del mundo infantil. Dice Freud:

Sabemos que el duelo, por doloroso que pueda ser, acaba 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. Cabe esperar que con las pérdidas de esta guerra no suceda de otro modo. 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 la fragilidad. Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duraderamente que antes². (p. 251)

Para esa empresa tendremos que enfrentar nuestras prácticas racistas colonialistas, arraigadas y reproducidas, y el silenciamiento de las instituciones sobre la ausencia de algunos grupos sociales en sus ambientes. *No se trata de asistencialismo ni de caridad*, sino de actuar en nuestro favor.

En el estudio de Achille Mbembe (2018) sobre la necropolítica, el autor se interroga a partir de las reflexiones de Michel Foucault.

Si consideramos la política una forma de guerra, debemos preguntar: ¿qué lugar se le da a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (en especial al cuerpo herido o masacrado)? ¿Cómo están inscriptos en el orden del poder? (p. 6)

Entre muchas reflexiones, concluye:

propuse la noción de necropolítica y de necropoder para dar cuenta de las distintas maneras por las cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas de fuego son dispuestas con el objetivo de provocar la máxima destrucción de personas y crear “mundos de muerte”, formas únicas y nuevas de existencia social, en las que vastas poblaciones son sometidas a condiciones de vida que les confieren el estatuto de “muertos vivos”. (p. 71)

Acción afirmativa es una política pública, con el objetivo de corregir desigualdades sociales presentes en la sociedad, que busca ofrecer igualdad de oportunidades a todos. En el caso del racismo estructural, es (o debería ser) una demanda de las instituciones, cuya acción busca el rescate de la deuda histórica y se refiere a la nueva acción psíquica necesaria y fundante de un nuevo orden, de rompimiento con el pacto narcisista hegemónico blanco, que hace que los blancos se unan para mantener sus intereses, inconsciente o conscientemente. Pacto conservador de una estructura segregacionista y de exclusión contra personas sentidas como indeseables, sea por el color de la piel o por el origen económico, manteniendo privilegios y ventajas, incluso con el sufrimiento ajeno y con el sometimiento de aquellos socialmente invisibles y excluidos. Precisamos enfrentar la herida narcisista abierta en relación con el reconocimiento de nuestra propia blanquitud, lugar de privilegio y poder en la estructura colonialista racista: poder económico, poder de decisión política y jurídica, y poder de producción de subjetividad, clasificando en la lógica de esta estructura quién es el otro: enemigo o desecho.

Maria Aparecida Silva Bento señala en su tesis de doctorado titulada *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2002) que cuando los negros

se colocan en posición de igualdad con los blancos, son percibidos como agresivos, y eso parece ocurrir en razón de cambios de estereotipo, es decir, el estilo servil, tan criticado, en verdad es aceptado, porque no se percibe como competencia, disputando lugares de poder ocupado por el blanco. La blanquitud puede verse como territorialidad y como lugar de privilegio y poder no compartible. (p. 134)

Pensando en esta supuesta agresividad amenazante, me sumergí en la obra teatral *La tempestad*, de William Shakespeare (1611/2014), y en Calibán, personaje monstruoso, cuya *representación del indígena (y del negro) latinoamericano* traduce a aquel ser incapaz de hablar la lengua del colonizador, y que sin embargo resiste.

Esto implica lidiar con el *miedo blanco* (Schucman, 2014/2020, p. 139) de ser descubierto en este lugar de privilegio y poder, lugar de supuesta superioridad moral e intelectual, poder ilimitado dentro de la óptica racista. Cito a Lia Vainer Schucman:

En ese sentido, la idea de poder es vista tal como la elaboró Foucault (2001): “el poder no se tiene, el poder se ejerce”. Al decir esto, comprendemos que el poder no es algo que los sujetos tienen, sino algo que realizan en actos y materialidades. Mantener el poder no es algo de lo que alguien, o una institución, tomen posesión y guarden para sí, sino algo que se ejerce repetida y continuamente. De esta forma, cabe preguntar: ¿cuáles son las formas de ejercer y mantener la blanquitud en ese lugar simbólico de poder? Como los sujetos son diversos, con diferentes posiciones ideológicas y de identificación con la blanquitud, las manifestaciones y acciones difieren, desde actitudes sutiles hasta aquellas abiertamente racistas. (p. 133)

Más adelante, dice: “Sujetos que dicen no ser protagonistas de actitudes racistas de cierta manera son favorecidos por las actitudes racistas de los demás” (p. 134). Reconocer privilegios no significa querer desprenderse de tales beneficios y ventajas.

En vistas de lo que he expuesto hasta aquí, es urgente revisar las prácticas de funcionamiento e ingreso de alumnos y candidatos a la formación en el seno de nuestras instituciones psicoanalíticas, principalmente en América Latina, donde heredamos un psicoanálisis eurocéntrico y eugenista, que implica pérdida y blanqueamiento del pensamiento original y creativo que podríamos recibir de las culturas nativas de nuestros países, de las culturas indígenas y de las negras.

¿Por qué será que no recibimos indígenas y negros, incluso oriundos de otros países de nuestra región? ¿Puertas y mentes cerradas? ¿Será más fácil salir al campo, trabajar en comunidades económicamente carentes que abrir la puerta de nuestra casa, hospitalariamente, para recibir, cambiar e intercambiar con ese otro extraño y diferente? Pienso que sí, tenemos mucha experiencia de trabajo comunitario hace años, aparentemente una salida más segura para nuestros pilares defensivos. No obstante, se trata de reconocer nuestra frágil sustentación frente a la violencia de la estructura racista en la que somos forjados y que no debemos perpetuar, bajo pena de autodestrucción. Repetición de un modelo esclavista y de una política de muerte.

Cuando reforzamos la necesidad de la acción afirmativa y antirracista, estamos refiriéndonos a la urgencia de las instituciones, sean públicas o privadas; en nuestro caso,

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 311 de: Freud, S. (1979). La transitoriedad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916).

de que las instituciones psicoanalíticas abran de hecho sus institutos de formación para negros e indígenas y reconozcan a esos sujetos en el lugar que les es debido, y ya no como desechos o como un resto con el que no queremos lidiar, del que solo queremos librarnos.

El acceso del negro a los lugares de poder depende, todavía hoy, de la decisión de los blancos, siendo esa tal vez la mayor evidencia de la blanquitud en su expresión máxima de poder. ¿Cuánto tiempo le llevará a un negro ocupar un cargo de poder en la estructura organizacional de las sociedades de psicoanálisis? Si no hiciéramos nada, si de nuestra parte ninguna acción fuera realizada, estaríamos reproduciendo el modelo racista estructuralmente perpetuado. Todos tienen derecho a una humanidad plena, pero no todos se comprometen y defienden los derechos humanos.

En la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ) estamos en un punto de inflexión de la mayor importancia, pues realizamos, en la primera Asamblea General Extraordinaria, en enero de 2021, la votación de la redacción final del Proyecto racial/social: Acceso ampliado a la formación psicoanalítica en el Instituto de formación para negros, indígenas y refugiados. Decisiones fundamentales sobre la gratuidad de la mensualidad, de cursos y de eventos, análisis de formación ofrecido por miembros efectivos, con valores firmados por la dupla analítica y dentro de las posibilidades financieras del postulante, entre otros puntos a destacar.

En nuestra Sociedad, el debate se inauguró en 2010 con mesas y grupos de reflexión. Hicimos una Caravana a África en 2011, en conjunto con el Ministerio de Salud de Mozambique. Del mismo modo, creamos recientemente la Comisión de estudios críticos sobre relaciones raciales y pensamiento afrodiaspórico –descolonización del pensamiento–, bajo la coordinación de la expresidenta Wania Cidade, principal responsable de los importantes cambios que hoy realizamos. Esta contribución teórica fundamental desplazó el eje central europeo hacia una construcción más consistente de nuestras bases, afincadas en la herencia y el conocimiento de los pueblos originarios. La contribución de Wania tiene la mayor relevancia y nuestra gratitud, pues es mujer, negra, y llegó a la presidencia sesenta años después de la fundación de nuestra Sociedad. Como siempre dice: “una hermana precisa conocer la vida de otra hermana”.

En agosto de 2021 recibimos el primer grupo con ingreso de candidatos negros y becarios, y por nuestra preocupación en fortalecer la acción afirmativa de recepción y permanencia de esas personas, y también por la preocupación por el desarrollo del proceso de formación y compromiso de los miembros de la Sociedad, contratamos una asesoría para la implementación de acciones afirmativas y relaciones raciales.

Concluiré con otra historia peculiar sobre el actual Consejo Directivo de la SBPRJ, equipo que construyó y abrazó con empeño nuestro proyecto antirracista, social y a favor de la democracia. Carlos Pires Leal, uno de los directores, relató el siguiente acontecimiento la víspera de nuestra toma de posesión, en diciembre de 2020:

Ayer por la mañana, andando en bicicleta por las montañas que rodean mi casa, encontré al jardinero de una amiga. Se llama Delírio. Por aquellos que defienden la necesidad de muros a la *Trump* entre la realidad y la ficción, lo lamento, pero este es el nombre verdadero de este simpático señor. Se agrega el hecho de que mi amiga, su empleadora, es una psicoanalista. ¡Qué privilegio poder dialogar diariamente con Delírio, teniendo un jardín como testigo! Le dije a Delírio que iría a tomar posesión de

mi cargo, anoche, en un nuevo trabajo. Hoy, apenas me vio, me preguntó con interés: “¿Y, doctor, fue poseído?”. Respondí que sí. Él se quedó preocupado con los riesgos de un trabajo que exigiría que fuese a Río. Lo tranquilicé diciéndole que varios colegas habían sido *poseídos* junto conmigo y que eso me protegería. Me protegería a mí y a mis compañeros. Mañana no perderé la oportunidad de pedirle a Delírio algunos consejos sobre cómo sembrar y regar nuestro jardín para que crezca y florezca como aquellos que, cotidianamente, él cuida.

A partir de este episodio, como presidenta pasé a llamar a nuestro equipo el Consejo de los Poseídos. En última instancia, somos poseídos por el deseo, poseídos por la confianza de que el psicoanálisis es la palabra en acción que libera. Poseídos, seguimos, en duelo, luchando por un pacto civilizatorio más justo y urgente.

Referencias

- Alf, J. (1986). *Eu e a brisa*. En J. Alf, *Eu e a brisa* [vinilo]. IMS 2002. (Trabajo original publicado en 1968 [1967]).
- Bento, M. A. S. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* [tesis de doctorado]. Universidad de San Pablo. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf
- Freud, S. (2010a). *A transitoriedade*. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 247-252). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1916).
- Freud, S. (2010b). *Introdução ao narcisismo*. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 13-50). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1914).
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (R. Santini, trad.). N-1.
- Palazzo, L. (2021). *Em que ponto estão, os psicanalistas?* *Observatório Psicanalítico*, 223. <https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-223-2021/>
- Schucman, L. V. (2020). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. Veneta. (Trabajo original publicado en 2014).
- Shakespeare, W. (2014). *A tempestade*. UFSC. (Trabajo original publicado en 1611).

Traducción del portugués: Gastón Sironi





Dossier:
Utopía

Utopía

Desde 1516, Tomás Moro nos instiga con la organización social igualitaria de la isla de Utopía. La antigua región de Abraxa fue separada del continente por obra del conquistador Utopus, que se apoderó de ella bautizándola con su nombre. Aislados y protegidos del contacto con el mundo allende las aguas, sus habitantes concretaron una nueva civilización que acompaña el imaginario humano hasta hoy como un ideal o una esperanza de cambio, generada por el sentido de colectividad. La cuestión de *cómo hacer un mundo mejor* sigue siendo un norte y dialoga con el tema *Cómo haremos para vivir juntos* de este número de *Calibán*.

Aunque toda propuesta utópica apunte al futuro al postular un mundo sin los obstáculos de la realidad actual, el fundamento de la utopía es, inevitablemente, la crítica del presente (Novaes, 2016). Es decir, en busca de una alteridad perfecta, la utopía propone la ruptura con la sociedad existente (Chauí, 2008).

Freud es tributario de las invenciones modernas. Fundamentalmente del concepto de hombre, consecuencia de la noción de Yo elaborada por el Romanticismo en el pasaje del siglo XVII al XVIII, que hace que la era moderna se centre en el individuo y cree la noción de sujeto.

Pero él también se posicionó como crítico de la utopía de la modernidad. Si, por un lado, la búsqueda de reconocimiento del psicoanálisis en el área científica se sustentó en los ideales del Iluminismo de la conciencia y de la razón, por otro, el trabajo clínico y la elaboración de su cuerpo teórico se dieron en plena crisis de la razón iluminista y de la

identidad fundada en la noción de idéntico, propias de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Es así como Freud expande el sujeto racional en dirección al sujeto de deseo y construye una terapéutica que considera al nuevo hombre dividido y con una conciencia descentrada. Y, pronto, se decepciona ante la promesa de que el progreso intelectual y técnico pudiese servir para uso y bien de todos, liberando al hombre de sus angustias y necesidades. En sus reflexiones, desde Estudios sobre la histeria (Freud, 1895/2016) –cuando introdujo la idea de la sociedad como neurogénica– hasta ¿Por qué la guerra? (Freud, 1932/1969), queda en evidencia que el proyecto de la utopía moderna ya mostraba sus fallas.

América Latina, a su vez, acarició un sueño utópico: el de la integración total de sus países. Desde la *Carta de Jamaica*, Simón Bolívar (1815/1983) convoca a su unión en un único Estado, una estrategia que serviría a los fines de protección en relación con el poderío europeo a comienzos del siglo XIX, pero que a finales del mismo se mostraba como una necesidad de defensa ante el expansionismo estadounidense (Dulci, 2021). En 1898, el poeta francoargentino Paul Groussac asocia la figura de Calibán a los Estados Unidos por su intervención en la independencia de Cuba, imagen retomada por el poeta nicaragüense Rubén Darío para denunciar el “apetito yanqui” (Darío, citado en Baggio, 2021, p. 357).

En el siglo XXI, el sistema neoliberal –en franca expansión– produce desigualdades económicas y sociales extremas. El desempleo y la pobreza crecen entre las personas que desean formar parte de la clase media y son



conscientes de la aguda desigualdad entre ellas y las élites de su país (Zuboff, 2019). Distan-ciándose del Estado mínimo del liberalismo, el neoliberalismo propone un Estado fuerte que garantice apoyo jurídico y policial a la gestión social; para tener orden donde había amenaza de desorden, ofrece las fuerzas del mercado como fuente segura de control (Bauman, 1997/1998).

La globalización, que prometía un mundo sin fronteras y sin separaciones impuestas por las ideologías, acabó por crear las fronteras más rígidas de la historia por establecer una categoría de poblaciones. El resultado, apunta el geógrafo Milton Santos (1995/2015), fue el renacimiento del racismo de amplio espectro, en tanto sustentado por una visión institucionalizada de no solidaridad y de no respeto al otro. Además, la globalización incentiva la pérdida de las singularidades al hacer desaparecer las diferencias para que todo se vuelva fácilmente aceptable, rápidamente comercializable e hiperconsumible (Berardi, 2019).

Igualmente, la utopía emancipatoria de la promesa digital de información democratizada en el contexto de relaciones sociales y económicas individualizadas no se sustenta frente a la distopía del *superávit* comportamental, en el que se extraen los datos comportamentales para prever nuestros comportamientos futuros. El capitalismo de vigilancia del tercer milenio (Zuboff, 2019).

Es cierto que cualquier utopía trae consigo el riesgo de transformarse en distopía totalitaria marcada por el autoritarismo, toda vez que se trata de una propuesta totalizante que niega por completo la sociedad existente. Se trata de una propuesta normativa, pues propone un mundo otro, tal como debería ser (Chauí, 2008). En última instancia, Utopus sometió a los habitantes originarios de Abraxa a su proyecto civilizatorio y transformó a Utopía en una isla para garantizar el aislamiento para sus transformaciones.

Y no podemos desatender el hecho de que cuando nuestras vidas se deterioran o se ven

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

amenazadas, muchas veces creemos que es preciso una medida de fuerza para alcanzar un bien mayor. Por ello, Claeys (2013) nos advierte que la distancia entre *utopía* y *distopía* puede ser alarmantemente pequeña.

Pero no podemos perder el horizonte revolucionario del ideario utópico. Finalmente, si el sentido de utopía combina lugar ideal con lo que aún no tiene lugar o lo que no tiene lugar posible, tal vez importen las adquisiciones conquistadas durante el camino que seguimos en dirección a concretarla.

Y como para el utopista las fronteras son móviles, una utopía puede ser literaria, arquitectónica, religiosa, política. Por ello, presentamos en este número del *Dossier* los artículos de Paloma Porraz, con los proyectos utópicos de artistas modernos de México y de América Latina, y su relación con las resistencias o el activismo del arte contemporáneo. Marcelo Carvalho Ferraz trae la arquitectura de Lina Bo Bardi, que rompe con la noción de tiempo lineal para conquistar libertad, incluso la libertad de lo que llama “convivencia colectiva individual”. En la secuencia, Ariel Goldstein nos habla sobre el crecimiento y la participación de grupos religiosos en los gobiernos latinoamericanos, y cuestiona la posibilidad de una convivencia cuando los valores son muy diferentes. Fernando Calderón Gutiérrez presenta la bruma de kamanchaka, que lleva depresión al mundo andino, y la fuerza ética de los movimientos sociales y sus proyectos de convivencia. Lucas Martín aborda el tema de los derechos humanos y su relación con la política y la utopía en América Latina. Marlova Jovchelovitch Noleto, directora y representante en Brasil de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés), defiende el aprendizaje a lo largo de la vida por medio de la integración entre aprender y vivir, que tiene como uno de sus pilares “aprender a vivir juntos”. Y, finalmente, la experiencia de Mara Mourão, directora del documental *A quién le importa [Quem se importa]* (2013), un largometraje sobre emprendimiento social que retrata las experiencias de los dieciocho mayores emprendedores sociales del mundo.

¡Buena lectura!

Referencias

- Baggio, K. G. (2021). A integração latino-americana como ideal utópico em Manuel Ugarte. En M. L. Prado (comp.), *Utopias latino-americanas: Política, sociedade, cultura*. Contexto.
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Zahar. (Trabajo original publicado en 1997).
- Berardi, F. (2019). *Depois do futuro*. Ubu.
- Bolívar, S. (1983). *Carta de Jamaica*. En M. L. Belloto y A. M. Martínez (comp.), *Simón Bolívar: Política*. Ática. (Trabajo original publicado en 1815).
- Claeys, G. (2013). *Utopia: A história de uma ideia* (P. Barros, trad.). Sesc.
- Chauí, M. (2008). Notas sobre utopia. *Ciência e Cultura*, 60(1). http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso
- Dulci, T. M. S. (2021). O bem-viver como nova utopia latino-americana. En M. L. Prado (comp.), *Utopias latino-americanas: Política, sociedade, cultura*. Contexto.
- Freud, S. (1969). Por que a guerra? En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 22, pp. 241-264). Imago. (Trabajo original publicado en 1932).
- Freud, S. (2016). Estudos sobre a histeria (1893-1895). En P. C. de Souza y L. Barreto (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1895).
- Morus, T. (2011). *Utopia*. Nova Fronteira. (Trabajo original publicado en 1516).
- Mourão, M. (directora) (2013). *Quem se importa* [producción cinematográfica]. Grifa filmes, Mamó filmes.
- Novaes, A. (2016). Onze notas sobre o novo espírito utópico. En A. Novaes (comp.), *Mutações: O novo espírito utópico*. Sesc.
- Santos, M. A. [TVPUC] (6 de abril de 2015). Diálogos impertinentes. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=rT9c__ynO2I (Trabajo original publicado en 1995).
- Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power. Profile.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

De la utopía a la resistencia

En este artículo propongo una revisión de los proyectos utópicos que han existido en México y América Latina. Analizo también las respuestas que han dado los artistas modernos a este planteamiento desde lo institucional, por un lado, y lo local, por el otro. Puesto que en la modernidad los artistas han ofrecido sus respuestas a manera de proyectos públicos, me pregunto ahora qué respuestas ofrecerán a la utopía. En la actualidad ya no se mencionan las utopías, sino que se habla de resistencia (y, en algunos casos, de activismo) en pro de crear un nuevo orden alternativo.

Desde los inicios de la creación de un Nuevo Mundo, han existido proyectos utópicos. Al llegar los europeos a América, vieron la oportunidad de corregir errores que ya existían en el Viejo Continente, organizado bajo jerarquías injustas, con una gran densidad poblacional y sufriendo el rebote de la peste bubónica. Los problemas económicos que aquejaban esas latitudes eran una situación fértil para que el ser humano imaginara un mundo mejor, en una tierra virgen en donde las cosas se podían reiniciar, logrando un desarrollo más equitativo. Cabe mencionar que otro aspecto fundamental característico de ese momento fue la efervescencia en el ámbito religioso con la Reforma de Lutero, quien clavó las 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenburg en 1517, lo cual creó una crisis religiosa y la autoridad monolítica de la Iglesia católica empezó a resquebrajarse.

Tomás Moro escribió la *Utopía* en 1516, tres años antes de que zarpara Hernán Cortés a México, abriendo la oportunidad de que se

establecieran las bases para una sociedad más justa. En América del Sur no podemos dejar de pensar en las misiones jesuitas, fundadas desde principios del siglo XVII, con los guaraníes en Paraguay y otros pueblos indígenas. Con el tiempo se establecieron también en Argentina, Bolivia y Brasil, estas prósperas repúblicas jesuitas autosuficientes, que excluían a los europeos y protegían a gran cantidad de indígenas de la esclavitud y los trabajos forzados, atrayendo la enemistad de los colonizadores.

Si proponemos una revisión de los proyectos utópicos en México, tenemos que hablar fundamentalmente de Vasco de Quiroga y del trabajo de Fray Bartolomé de las Casas. Ellos construyeron las bases para una forma de organización social diferente y enfrentar así la estructura que pretendía imponer la nueva sociedad española. Fray Bartolomé, más que construir un lugar utópico, denunció los atropellos a los indígenas y pasó a la historia como un valedor de los derechos de los indios. Promulgó *Las nuevas leyes* para acotar el poder de los españoles y proteger a los indígenas controlando las encomiendas, aboliendo la esclavitud y ordenando que todos fueran libres y puestos bajo la protección de la Corona, y no de los encomenderos. Los intentos por imponerlas desataron vehementes protestas de los colonizadores. Fue Vasco de Quiroga quien construyó en Michoacán una sociedad utópica. Hoy conocido como Tata Vasco por la población indígena, cabe destacar que aprendió las lenguas originarias y proyectó la organización económica y social de aquellas

* Curadora, administradora e historiadora de arte, México.

comunidades, fundó los Pueblos-Hospitales de Santa Fe en Michoacán. Con este motivo redactó una interesante y poco conocida obra: *Información en derecho* (de Quiroga, 1535/1985) que hoy podríamos considerar de carácter utópico colectivista, inspirada en las ideas de Tomás Moro (Gómez Rivas, 2018).

Esa búsqueda por crear un paraíso, un lugar idílico entre los pueblos indígenas, nos permite entender las especificidades de las conquistas del continente. Sin embargo, la aspiración de crear una sociedad desde cero era una ficción: el referente del nuevo orden, es decir, de la utopía, era la evangelización de los indígenas, una idea occidental y eurocéntrica que partía de la noción de empezar de nuevo, basándose en los valores que ellos consideraban fundamentales. Si bien para los misioneros era necesario imaginar una nueva tierra prometida, los indígenas estaban viviendo un encuentro dentro de su propia realidad que consistía en el borramiento de su pasado. Frente a los horrores de la conquista, los misioneros se ocuparon de rescatar la historia, las artesanías, las fiestas, la flora y la fauna, así como las lenguas de la región. Si entendemos la resistencia en este contexto como una oposición al orden que la nueva sociedad hispánica quería imponer, podríamos pensar que algunos de estos misioneros fueron los primeros agentes de resistencia para evitar la destrucción del mundo conquistado.

Tras tres siglos de colonia que terminó con el pasado indígena, se pensó que existía una nueva oportunidad de transformar el mundo después de la Revolución Mexicana. Fue así como se entendió que las ideas revolucionarias serían la base para construir un nuevo México. Desde las primeras décadas del siglo XX, la expresión de la cultura mexicana pasó por una ruptura total de la tradición. Nació una cultura revolucionaria, que tenía en mente la idea del progreso y que prometía cambios en lo más profundo del ser. Por lo tanto, no fue solamente una lucha armada terrible, sino un cambio de conciencia que tenía raigambre

popular y significación universal (Fernández, 1994). Gracias a un expansivo programa de comisiones monumentales de arte público, artistas como Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, entre otros, crearon murales de la historia mexicana y desarrollaron un vocabulario pictórico fundamentalmente moderno y mexicano, una obra que hablara de justicia social e identidad nacional, sin profundizar en las verdaderas herencias de la conquista y la revolución en México.

La propuesta utópica del político e ideólogo mexicano José Vasconcelos era un nuevo México que uniera los valores occidentales con la reivindicación indígena. En su libro *La raza cósmica*, Vasconcelos (1925/1948) ve una nueva raza mestiza que podríamos considerar latinoamericana a partir de las tres raíces: la indígena, la europea y la africana, como manifestación de la evolución del género humano. Para Vasconcelos los conceptos de raza y nacionalidad deben ser trascendidos en nombre del destino común de la humanidad. De allí su frase famosa, hoy en día lema de la Universidad Nacional Autónoma de México, “Por mi raza hablará el espíritu”, que muestra la convicción de cómo la raza nuestra elaborará tendencias de esencia espiritual y de libertad.

En ningún lado fue esto más claro que en la Secretaría de Educación Pública o en la Escuela Nacional Preparatoria, hoy el Antiguo Colegio de San Ildefonso, donde se comisionaron importantes murales, en ambos casos bajo el liderazgo de José Vasconcelos. Estos edificios eran la plataforma idónea para crear una obra pública con el fin de educar al pueblo, idea con la que congeniaban los muralistas. Los muralistas veían en las imágenes una valiosa posibilidad de difundir en la sociedad los valores revolucionarios. Así, representaron un nuevo mundo social y político que combinaba una idealización de las imágenes de la vida indígena en el campo, al mismo tiempo que plasmaba el sufrimiento de la explotación y pobreza vividas en el pasado, anunciando

un mundo de progreso hacia la emancipación (Haskell, 2020).

Este modelo, junto con el relato de la historia ya oficial, fue repetido en distintos edificios gubernamentales y educativos a lo largo del país, a través del muralismo de segundas y terceras generaciones. La utopía dejó de ser el sueño de una sociedad más justa y se convirtió en la narrativa de una revolución institucionalizada que buscaba homogenizar las diferencias sociales y las injusticias, en pro de la imaginaria que nos hacía sentir que dichas diferencias ya estaban superadas. La revolución aparecía como “ya hecha”, como si se hubiera cumplido con ella, aunque la realidad era algo muy distinto, muy distante.

Eventualmente, los artistas buscaron un camino nuevo, plástico y literario, que se oponía a la monumentalidad de la escuela mexicana identificada con el muralismo. Incluso llegaron a proponer un proyecto utópico de ciudad, alternativo a la Ciudad de México, que llamaron Estridentópolis. Esta era una alternativa al México que veía la modernidad como progreso, con influencia de las vanguardias europeas (futurismo, dadaísmo, ultraísmo) y latinoamericanas, que resaltaban en el *Manifiesto estridentista* (Maples Arce, s. f./1921) la belleza de las máquinas, el humo de las fábricas y

las emociones cubistas de los grandes trasatlánticos con humeantes chimeneas de rojo y negro, anclados horoscópicamente [...] junto a los muelles efervescentes y congestionados, el régimen industrialista de las grandes ciudades palpitantes, las blusas azules de los obreros explosivos en esta hora emocionante y conmovida. (párr. 4)

A esta postura adscriben, en México, Ramón Alva de la Canal, Leopoldo Méndez, Fermín Revueltas, Germán Cueto, Roberto Montenegro, Guillermo Ruiz, músicos como Manuel M. Ponce, Silvestre Revueltas, y poetas como Germán Lizt Arzubide.

Se torna difícil rastrear una ciudad concreta de este movimiento, al igual que en cualquier utopía, cuya palabra encierra la idea del no lugar. Quizás la utopía sea una vez más como un relato idealista con un pie en la realidad y otro en lo imaginario, privilegiando ciertas imágenes sobre otras, discriminando lo que no aparecía en el México de esos años y aludiendo a imágenes de otra modernidad.

En Brasil, también a principios de los años veinte, un evento alteró en San Pablo el curso del arte brasileño: la Semana del Arte Moderna, ocasión en la que el público podía ver nuevas aproximaciones a las expresiones visuales. Así se conformó el grupo modernista en el que participaron artistas como Tarsila do Amaral, Emiliano di Cavalcanti, Anita Malfatti, Oswald y Mario de Andrade, Victor Bachelet, Vicente do Rêgo Monteiro y Lasar Segall, quienes buscaron la forma de ponerle una esencia brasileña a su obra. Un texto importante que circuló a partir de 1928 fue el *Manifiesto antropófago*, de Oswald de Andrade.

La antropofagia fue una búsqueda modernista de una identidad cultural que promovía la apreciación de un sentido barroco del “arte total” como una integración de todas las artes bajo una perspectiva común. Esta perspectiva combinaba la crítica de la civilización moderna y la idealización de una utopía tropical. En el catálogo *Brazil: Body & soul* (Sullivan, 2001a) de la exposición realizada en el museo Guggenheim (2001-2002), varios de los textos hablan sobre la filosofía detrás del modernismo brasileño. Una mitología matriarcal que combinaba los ciclos de la naturaleza, el cuerpo y el deseo erótico que humanizaba la visión de la tecnología –una síntesis que reconectaba poéticamente la sociedad moderna hacia una fantasía arraigada a la naturaleza, al erotismo, a la reproducción de una creación poética (Sullivan, 2001b)-.

Ligado al movimiento literario que rompe con el academicismo, este grupo de artistas viajó a Europa para iniciarse en el arte. Ingresaron a la modernidad tanto por la influencia

de lo que sucedía en Europa como también por el rescate de sus raíces, que se inspiró en sus propias culturas autóctonas. Así, la modernidad tanto en Brasil como en México surgió a partir del deseo de crear una síntesis entre los dos: la influencia de artistas europeos y el rescate de lo propio.

Una contribución importante del arte brasileño al arte moderno fue la arquitectura. Brasilia (declarada capital de Brasil en 1960) se convirtió en el prototipo de la utopía en América Latina, con esta conjunción de lo audaz, la imaginación desinhibida, la riqueza y el amor a las curvas. Subirats (citado en Underwood, 2001) observó intenciones similares entre la antropofagia y la obra de Niemeyer, especificando la libertad de un lenguaje formal y la relación erótica con la naturaleza. En efecto, los alcances del movimiento de Antropofagia fueron los trabajos de Oscar Niemeyer, que propuso un nuevo currículum modernista en Río de Janeiro: la teoría cósmica de los orígenes de la arquitectura brasileña.

Con la colaboración del arquitecto de paisajes Burle Marx y otros artistas, Niemeyer expresó un barroco integrado que reunía espacio, estructura, paisajismo, escultura, pintura y las artes decorativas, que podían incluir maderas nativas y azulejos en un espectáculo deslumbrante de colores y formas curvilíneas. Gillo Dorfles usó el término *neobarroco* para describir la arquitectura moderna brasileña: “un alumno del racionalismo que se porta mal” (citado en Underwood, 2001, p. 531). Para Niemeyer, la utopía está en “el medio ambiente en el que vivo, con sus playas blancas, sus montañas enormes, sus viejas iglesias barrocas y hermosas mujeres bronceadas” (citado en Underwood, 2001, p. 532).

Brasilia fue el sitio donde los rituales utópicos de la conquista espiritual y sus formas mágicas produjeron de un día para otro la imagen de un lugar futurístico. En la parte funcional, Brasilia operaba menos que lo que representaba simbólicamente en relación con la imagen de modernidad que proponía esta ciudad.

Las respuestas arquitectónicas a las modernidades mexicanas fueron diferentes. En México, en esta búsqueda de alternativas ideales, pienso en Olinka, la ciudad ideada por el Dr. Atl que buscaba la posibilidad de reconcentrar a las grandes mentes y los grandes espíritus artísticos de la época en un espacio urbano donde ellos pudieran trabajar lejos de una sociedad moderna, que Atl veía como mediocre, utilitaria y vacía de significado. Olinka tendría museos, teatros, esculturas arqueológicas, un estadio construido en el cráter de La Caldera, en la Sierra de Santa Catarina, edificios para investigaciones científicas y para la exploración del espacio exterior, y un templo dedicado al hombre. Nunca se construyó, como muchas otras ciudades utópicas.

Curiosamente, frente a estos proyectos de ciudad, lo que sí llegó a concretarse en América Latina fueron las universidades. Ejemplos de esto son Ciudad Universitaria en México que, como menciona Cuahémoc Medina en su libro *Olinka* (2018), tiene una enorme similitud con Ciudad Universitaria por la presencia de la piedra volcánica y el proyecto de tinte nacionalista. Otros ejemplos posteriores son el Centro Nacional de las Artes, en la Ciudad de México, y el Instituto Superior de Arte, de Cuba, entre otros. ¿Son estas ciudades universitarias la única opción que quedó de la utopía en esta búsqueda de experiencias totales que unían las expresiones artísticas y estéticas a nivel cotidiano?

Hoy en día ya no pensamos en magnos proyectos de utopías, sino en ejemplos de resistencia de distintos individuos y comunidades que trabajan desde lo local. Pienso en el artista mexicano Francisco Toledo y su voluntad de rescatar y recuperar las raíces culturales de la ciudad de Oaxaca, sus lenguas, la ecología, la gastronomía y las manifestaciones artísticas. Su riquísima obra, caracterizada por una fauna local inagotable –saltamontes, lagartos, tortugas, camarones, monos, elefantes–, es un despliegue de alegría de la zona donde nació.

Toledo siempre estuvo comprometido con las causas sociales. Por ejemplo, hizo cometas con diversos motivos, y en 2014, en su taller en Oaxaca, hizo una serie que llevaba la cara de los 43 estudiantes de la escuela normal de Ayotzinapa desaparecidos supuestamente a manos de las fuerzas criminales y estatales en el estado de Guerrero, México, ese mismo año.

Siendo un ejemplo activo de lo que es un artista en resistencia, Toledo paró la construcción de un McDonald's en el centro histórico. Su legado, más allá de los museos, las galerías y las bibliotecas, ha servido para fomentar la obra de jóvenes oaxaqueños.

Otro ejemplo que une la resistencia de los pueblos originarios con la tradición a nivel comunitario son los zapatistas. Iniciaron un levantamiento en las montañas de Chiapas en 1994 para defender su territorio, sus tradiciones y sus modos de subsistencia. Mientras que en el terreno de lo nacional las utopías latinoamericanas operaron desde el imaginario modernista con proyectos hegemónicos de la ciudad, en la actualidad, en el terreno de lo local hay una tradición de resistencia incipiente en proyectos de menor escala, como obras comunitarias, bibliotecas, museos, jardines botánicos, cambios agrarios de rescate de productos endógenos...

Hoy en día, podríamos decir que la resistencia es la nueva utopía ante los acontecimientos del mundo moderno, la destrucción del planeta, las pandemias mutantes que nos amenazan, la desigualdad económica y social, la inseguridad de las mujeres y la indomable delincuencia.

Nuestro mundo se ha reducido, la tecnología nos ayuda al informarnos todos los días sobre la situación humana, social y política del mundo. Más que nunca todos debemos colaborar buscando el sueño de nuevas utopías.

Referencias

- Andrade de, O. (1928). Manifiesto antropofago. *Revista de Antropofagia*, 1, 3-7.
- Fernández, J. (1994). *Arte moderno y contemporáneo de México* (vol. 2). Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fierro, A. (4 de marzo de 2019). Superado por la modernidad: Olinka y el Doctor Atl. *Arquine*. <https://www.arquine.com/superado-por-la-modernidad-olinka-el-doctor-atl/>
- Gómez Rivas, L. M. (2018). La Utopía americana del obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga: Espiritualidad y economía en los Pueblos-Hospital. *Libros de la corte*, 16, 156-171.
- Haskell, B. (2020). *America: Mexican muralism in the Vida americana. Mexican muralists remake American art, 1925-1945*. Yale University.
- Maples Arce, M. (s. f.). Manifiesto estridentista. *Actual*. <http://artespoeticas.librodenotas.com/artes/1571/manifiesto-estridentista-1921> (Trabajo original publicado en 1921).
- Martínez Cortés, Z. (2009). *Estridentópolis: Una utopía urbana* [tesis del diploma de especialización]. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. <https://core.ac.uk/download/pdf/289121165.pdf>
- Medina, C. (2018). *Olinka: La ciudad ideal del Dr. Atl*. El Colegio Nacional.
- Moro, T. (2016). *Utopía: Edición conmemorativa 1516-2016*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1516).
- Mota, M. (15 de abril de 2019). Olinka, la crónica de un fracaso. *Gatopardo*. <https://gatopardo.com/arte-y-cultura/cuauhtemoc-medina-gerardo-murillo-dr-atl-libro-olinka/>
- Quiroga de, V. (1985). *Información en derecho*. SEP Cultura. (Trabajo original publicado en 1535).
- Sullivan, E. J. (ed.) (2001a). *Brazil: Body & soul*. Guggenheim Museum.
- Sullivan, E. J. (2001b). Modernism. En E. J. Sullivan (ed.), *Brazil: Body & soul*. Guggenheim Museum.
- Underwood, D. J. (2001). Toward a phenomenology of Brazil's barroque modernism. En E. J. Sullivan (ed.), *Brazil: Body & soul*. Guggenheim Museum.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. Espasa Calpe. (Trabajo original publicado en 1925).

Lina y el tiempo

Pero el tiempo lineal es una invención de Occidente, el tiempo no es lineal, es una maravillosa maraña en la que, en cualquier instante, pueden elegirse puntos e inventarse soluciones, sin comienzo ni fin.

Lina Bo Bardi

En ocasión de la presentación de la exposición Lina Bo Bardi en China, en 1998, el director de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Hong Kong, profesor Eric Lye, después de leer la frase de Lina sobre el tiempo que utilizamos en el panel de inauguración (presentada aquí como epígrafe), nos presentó un dibujo que representaba el tiempo según la dinastía Song del Norte (960-1127). Se trataba de una maraña de líneas que formaban volutas, sin comienzo ni fin definidos. Líneas construidas por puntos y trazos discontinuos, con interrupciones que podrían interpretarse como una miríada de caminos o como los senderos de Guimarães Rosa. Caminos en el tiempo que podrían tomarse libremente.

El diagrama era la perfecta ilustración de la frase de Lina, y la frase, la explicación del diagrama. Sin pestañear, sorprendidos como estábamos con ese encuentro de visiones convergentes del tiempo espaciadas por casi mil años, hicimos un nuevo panel para la inauguración de la exposición, reuniendo textos y diagrama.

Cuento este pasaje de un encuentro tan significativo de modos de ver, pensar y representar el tiempo, en una dimensión expansiva y liberadora, para ilustrar el modo de actuar de Lina en la creación de sus espacios, de sus

arquitecturas. Este encuentro fortuito con el Extremo Oriente refrenda, de cierta forma, la frase de Lina en la que afirma que el tiempo lineal es una invención de Occidente. Pero en dicha cita Lina quiere decir más: su referencia a los diferentes tiempos parece ser una manera de decir *no* a muchos aspectos de la civilización occidental, una reverencia al tiempo no cronológico, común a tantos pueblos originarios y culturas del planeta, partiendo de nuestros pueblos indígenas.

En otro momento de reflexión sobre la cultura brasileña, en el libro *Tempos de grossura: O design no impasse*, Lina (Bo Bardi, 1994) dice:

Occidente continúa tomando en consideración solamente las manifestaciones culturales de los grupos del poder central, y no sale de ese *impasse*. Pero, a pesar de los esfuerzos por demostrar lo contrario, Brasil es más África-Oriente que Occidente. Portugal tampoco es meramente Europa: es un país Atlántico. (p. 77)

Reforzando ese argumento sobre ser más o menos occidental, recuerdo aquí las innumerables veces en las que Lina, citando a Gilberto Freyre, se refirió al *tiempo hispánico* como una clave para comprender el Brasil. Tiempo no li-

neal, que no se somete al cronómetro; tiempo del sertón, de los animales y los vegetales, ligado a los fenómenos de la naturaleza; tiempo de vivir el ocio de forma digna y creativa. En ese sentido, pasado, presente y futuro pueden fundirse, conciliados.

Estas reflexiones dejan claro el constante combate de Lina contra las limitaciones, los encuadramientos, las “amarras del pasado”, como solía decir, impuestas al mundo occidental de matriz europea y racionalista, contra los principios que moldean el mundo prioritariamente a través de la óptica de la producción, que valorizan solamente el trabajo incesante y productivo de los hombres. Lina no se cansaba de repetir que siempre había procurado una arquitectura de la libertad, que siempre había procurado ser libre frente a las cosas, frente al mundo.

Todo esto puede parecer retórica o fuerza expresiva, pero no lo es. Esa voluntad de ser libre se lee, se ve y se experimenta en sus espacios. Ese estar atentos a la búsqueda de libertad es la materia prima de su proyección, de su creación de arquitectura con rigor y poesía.

Tomemos como ejemplo tres de sus proyectos de fuerte inserción urbanística e intenso uso colectivo: el Solar do Unhão, en Bahía; el Museu de Arte de São Paulo (MASP) y el Sesc Pompeia, en San Pablo. Son espacios que apuestan a la posibilidad de la vida en sociedad, a la posibilidad de compartir; espacios que promueven el encuentro, la convivencia y la tolerancia entre diferentes; espacios de respeto que refuerzan la creencia en esta creación humana sin igual llamada ciudad. Esos tres proyectos enfrentan el desafío de atender al instinto gregario que nos habita y nos transforma en grupos, colectivos, comunidades, ciudades y hasta metrópolis.

Son proyectos que procuran responder las necesidades humanas de relacionarse en sus aspectos universales y locales al mismo tiempo; que buscan atender las demandas del cuerpo: “Veo la arquitectura como convivencia: comer, estar sentados, hablar, caminar, quedarse sen-

tados tomando un poco de sol...”, diría Lina (Michiles, 1993); que promueven la libre observación del movimiento ajeno, como en cafés, calles y veredas, observación que impone el ejercicio del respeto en tanto postura y comportamiento de quien observa y de quien es observado. Solo una atención aguda del comportamiento humano y un gran talento, libre de amarras, podrían ofrecer tales vivencias o sensaciones en proyectos de arquitectura. Lina afirma: “La arquitectura no es solamente una utopía, sino un medio para alcanzar ciertos resultados colectivos” (Michiles, 1993).

Lina proyectaba lejos de modismos, reglas preestablecidas y cuestiones formales como ideas de composición y ejes imaginarios, modos todavía habituales de hacer arquitectura. Buscaba soluciones en ejemplos de cualquier lugar del planeta: desde la antigüedad de los zigurats a la tecnología del ferrocemento de Lelé (el arquitecto João Filgueiras Lima), pasando por la Alhambra o por la tecnología del carro de bueyes, que la ayudó a crear la genial escalera del Solar do Unhão. Siempre buscó trabajar con lo que tenía a mano, con los pies en el suelo desde el punto de vista material y técnico. Era también ambiciosa y osada al buscar soluciones que sirviesen a sus proyectos, a sus sueños de espacios plenos de convivencia, sin las limitaciones del tiempo.

Cito aquí algunos ejemplos. En el conjunto de Unhão, Lina demuele algunos edificios, tan antiguos como los que había allí, para abrir una plaza al lado del agua, con piso de piedra, que recuerda las plazas medievales europeas y hoy recibe encuentros de música, como la ya consagrada Jam del Museu de Arte Moderna da Bahia (MAM-BA), que reúne a jóvenes, artistas, músicos, poetas, familias con criaturas en brazos, ancianos, sin distinción de clase. Un oasis de paz en la metrópolis de Salvador.

En el MASP, el disputado arco libre es el palco central de manifestaciones de todo tipo, especie de ombligo político de la ciudad. Es también un respiro visual, el confort como sorpresa en el medio del ruido de la ciudad,

* Arquitecto, socio fundador del estudio Brasil Arquitetura y profesor de la Escola da Cidade.

un escape para el transeúnte que sale de las veredas de la avenida y se adentra en esa especie de balcón urbano, abrigo para el sol y la lluvia, con piedra y césped. En el arco libre, también un oasis en la frenética urbe paulista, encontramos una pausa en el tiempo del reloj urbano.

También en el MASP, los polémicos caballetes de concreto y vidrio proyectados para exponer las pinturas de la colección en la nueva sede del museo, inaugurada en 1968, abrieron definitivamente la pared como soporte. Sacaron las obras del plano bidimensional para colocarlas “sueltas” y libres en el espacio, creando una coreografía expositiva en la que los cuadros parecen bailar sobre el suelo y el espectador forma parte del espectáculo.

En ese mar de pinturas flotantes, Lina asesina una nueva estocada al tiempo lineal. Es preciso recordar su alianza con el profesor Bardi (Pietro Maria Bardi, uno de los creadores del museo), en la osada decisión de organizar la pinacoteca poniendo juntos a los grandes maestros de la pintura y la escultura, sin separarlos por escuelas, épocas o estilos. Están todos juntos en el presente, actuando en un gran concierto.

En uno de sus testimonios sobre el Sesc Pompeia para un documental de la TV Cultura (1982), Lina retoma su ataque a Occidente, explicitando lo que intentó en el proyecto y lo que ya estaba sucediendo en el recién inaugurado centro de esparcimiento:

El centro de la Fábrica da Pompéia es una tentativa de crear un punto de reunión que no sea una imposición cultural o un hecho artístico, sino algo que sea un reencuentro de aquello que hoy está prácticamente perdido, y no solamente en Brasil, que es una soledad acompañada de otros. El hecho de que el centro de la Fábrica da Pompéia sea una fábrica es importante porque en general la idea de esparcimiento es una idea de olvido del trabajo, mientras que aquí se buscó un sentido dialéctico trabajo-esparcimiento,

es decir, la fábrica recuerda el trabajo, pero no un trabajo esclavo, un trabajo libre que podría ser un esparcimiento. [...] Aquí tenemos un centro de convivencia donde tienen lugar eventos o actividades generales y donde las personas son libres. La gente se acostumbró a una convivencia colectiva individual, extrañamente. Quiero decir, es la soledad en medio de los otros, lo que es más difícil de alcanzar, especialmente en Occidente, en una sociedad como la nuestra, de alborotos y de acontecimientos terribles.

En esa entrevista, Lina retoma la idea de que la libertad solo puede alcanzarse con la superación del tiempo cronológico o, al menos, con la posibilidad de vivenciar momentos de nuestra vida cotidiana en los que nos liberamos de él. La libertad de la “convivencia colectiva individual”, imagen inventada por ella que sugiere cierta calidez y confort, imagen que recuerda la situación de una criatura en brazos durmiendo tranquila en medio de una fiesta agitada, sintiéndose protegida por los otros.

En el estrato más fino de su arquitectura, que combina diferentes tiempos, el Sesc Pompeia tiene una sutileza que brinda una convivencia por encima de todo. Apunta soluciones y rumbos para la construcción de una ciudad ideal, como si pudiese existir, sin automóviles, donde las personas son iguales (dentro de sus diferencias) y no tienen un reloj sobre la cabeza. En resumen, una ciudad que funciona. Con certeza, otro potente oasis en San Pablo.

Podríamos citar muchos otros ejemplos de la obra de Lina que rompen con la noción de tiempo lineal en su estructuración material o inmaterial, como la Iglesia del Espíritu Santo del Cerrado, que parece trasladar un pequeño rincón de la Roma antigua a la periferia de Uberlândia, o los proyectos piloto para la recuperación del Centro Histórico de Salvador, comenzando por la Ladeira da Misericórdia, que retoma el papel de la muralla en la arquitectura, aunque construida con materiales li-

geros y alta tecnología (muralla de argamasa armada o ferrocemento).

Pero quedémonos con aquellos tres grandes ejemplos, Solar do Unhão, MASP y Sesc Pompeia, que acabaron revelándose opuestos a la arquitectura-show, o arquitectura del espectáculo, que tantos simulacros produjo en las últimas décadas en todo el mundo; arquitectura que parece haberse salido de los senderos o haberse apartado de su fundamento original, que es la creación del abrigo, de la casa a la ciudad. Seguramente, podemos afirmar que ese no es el caso del Solar do Unhão, el MASP ni el Sesc Pompeia, abrigos de escala metropolitana, vivos, necesarios y con mucha vida por delante. ¿Arquitecturas de muchos tiempos? El tiempo dirá.



Representación del tiempo para la dinastía Song del Norte (960-1127)

Referencias

- Bo Bardi, L. (1994). *Tempos de grossura: O design no impasse*. Instituto Lina Bo y P. M. Bardi.
Michiles, A. (director) (1993). *Lina Bo Bardi* [película]. Instituto Lina Bo y P. M. Bardi.
TV Cultura (1982). *Panorama Fábrica da Pompéia* [película]. TV Cultura.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Reflexiones sobre el poder evangélico en América Latina

La sociología, en tensión con las religiones

La derecha católica vinculada al peronismo fue uno de los principales adversarios del argentino-italiano Gino Germani, quien fundó la carrera de sociología en la Universidad de Buenos Aires y fue su primer director. Por aquella misma época, uno de sus cercanos colaboradores, Torcuato Di Tella, señaló que “el estudio científico de la sociedad implica hundir el bisturí de la crítica en tejidos sensitivos y por lo tanto no puede menos que provocar una reacción violenta de los afectados” (Di Tella, citado en Germani, 2013, p. 257). En aquel contexto de posguerra, con los fascismos como telón de fondo de las indagaciones en ciencias sociales sobre el pasado inmediato, Germani se refería a la sociología como una “ciencia de la crisis” que podía plantear interpretaciones y soluciones racionales.

Desde esa perspectiva, las ciencias sociales presentan un conflicto con el ejercicio del poder de los referentes religiosos, al buscar establecer racionalidad en la esfera pública y descubrir los mecanismos de construcción del poder y las formas de dominación.

Un influyente sociólogo norteamericano, Charles Wright Mills, proponía llevar al plano de la conciencia social y la racionalidad los mecanismos de dominación y del poder para mejorar la democracia. Para Wright Mills (1963/1964), los problemas que había que investigar eran aquellos que colocaban en riesgo los valores de la razón y la libertad, construyendo un debate público que pudiera promover sujetos críticos y una democracia vibrante. Consideraba que los

medios de comunicación de masas habían expropiado la racionalidad del público llevando a la ausencia de reflexión crítica o la indiferencia. En referencia a la obra de Marx, Wright Mills (1962/1976) señala:

Marx es un moralista laico, un ateo que considera a toda religión un fraude intelectual y una trampa política, un medio más de explotación, tanto psíquica como material. La religión, tal como él la concibe, les impide a los hombres el advenimiento de la conciencia de sí mismos, de sus posiciones en la sociedad y de sus verdaderos intereses como hombres. (p. 16)

En otra reflexión, Wright Mills (1964/1968) señala que

no es necesario que nos rindamos y que fabriquemos en nuestra propia mente religiones mundiales de tipo mesiánico. Más bien debemos tratar de permanecer en estado de frustración, atentos, hasta que veamos el modo de obtener el conocimiento y el poder que nos permitan reorganizar el orden social que nos tiene prisioneros. (Wright Mills, 1963, pp. 168-169, citado en Horowitz, 1964/1968, p. 20)

Tiempo más adelante, el sociólogo norteamericano Alvin Gouldner (2000) indicó que “todos los poderes vigentes son enemigos de los ideales supremos de la sociología” (p. 452).

Constituye así una función de las ciencias sociales indagar acerca de los mecanismos de construcción de poder en la sociedad, incluido el poder evangélico.

Las ciencias sociales, especialmente la sociología norteamericana, construyeron su paradigma con la confianza en que la expansión de la razón puede prevenir contra la caída en nuevos procesos de irracionalidad de masas y autoritarismo. La misma preocupación por detener las fuerzas sociales que atacan la razón y la libertad pareciera estar en la sociología de Gino Germani, Talcott Parsons o Charles Wright Mills.

Una conversación sobre la magia y el poder en América Latina (1967)

La historia latinoamericana abunda en la existencia de militares autoritarios de derecha que contaron con el respaldo de la Iglesia Católica, especialmente en el siglo XX: Juan Perón, Alfredo Stroessner o Augusto Pinochet. Desde la propia colonización de América Latina, la religión católica constituyó un modo de disciplinar y controlar a los pueblos indígenas. El historiador Halperin Donghi (1998) señalaba que la “Iglesia conserva el especialísimo lugar que le viene desde la conquista: instrumento de gobierno y pieza indispensable del poder político colonial, es la única parte de éste que las poblaciones no sienten como totalmente extraña” (p. 66).

En España, Francisco Franco se apoyó en la Iglesia Católica como fuente principal de legitimación de su régimen autoritario. Ante la crisis de posguerra, encontró en los católicos la base popular de su democracia “católica e integral”. El caudillo se ofreció como símbolo de la unión autoritaria y católica de la nación (Roussel, 2020).

El tema de la religión y la magia oscurantista asociada al poder político no constituye un tema nuevo en América Latina. En la misma época en que tenía su esplendor la sociología norteamericana admirada por Gino Germani, el boom latinoamericano adquiría notoriedad con Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa. Entonces, el tema de la magia y el poder

ya era tratado en el clásico *Cien años de soledad* (García Márquez, 1967).

En un diálogo en la Universidad en Lima de 1967 entre estos dos protagonistas del boom latinoamericano, García Márquez señalaba su atracción por “los grandes dictadores, pero esos dictadores primitivos, llenos de superstición y de magia, de un inmenso poder” (García Márquez y Vargas Llosa, 2021, p. 98). En aquella conversación, señalaba con respecto a los otros escritores del boom: “estamos escribiendo la misma novela”. Se encontraban entonces una serie de elementos que eran parte de la indagación en la realidad social y política de la región: lo mágico y su relación con el poder autoritario.

En sus distintas novelas, Mario Vargas Llosa otorga una importancia fundamental a los personajes autoritarios¹. Analiza el dominio implacable del dictador Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana y Johnny Abbes, el cínico jefe del Servicio de Inteligencia Militar (SIM) en *La fiesta del chivo* (Vargas Llosa, 2000). Estos personajes vuelven a aparecer en una de sus últimas novelas, *Tiempos recios* (Vargas Llosa, 2019), donde narra el devenir de Carlos Castillo Armas en el derrocamiento de Jacobo Arbenz en Guatemala. Allí, Vargas Llosa refleja la preocupación de las damas católicas y las autoridades de la Iglesia guatemalteca en 1950 por el avance de pastores evangélicos norteamericanos en el país, y el reclamo a Castillo Armas de buscar la forma de detenerlos. La reiterada denuncia del régimen autoritario fujimorista aparece, entre otras, en su novela *Cinco esquinas* (Vargas Llosa, 2016).

El actual crecimiento de los pastores y las iglesias se relaciona con temas estructurales de la región que no han sido resueltos. El Estado latinoamericano es un Estado con profundas fallas, y resulta atractivo para distintos sectores sociales,

1. Esto probablemente refiere a la pretensión de exorcizar sus fantasmas, resabio de su padre autoritario, como señala en su autobiografía *El pez en el agua* (Vargas Llosa, 1993). Resulta, sin embargo, una indagación pertinente los motivos por los cuales Mario Vargas Llosa ha sido un crítico implacable hasta hoy con el autoritarismo en la Revolución Cubana, pero ha sido capaz de hacer las paces con Keiko, excandidata a la presidencia e hija del dictador peruano Alberto Fujimori.

* Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

pero especialmente los “desafiliados del sistema”, la participación en las iglesias como un modo de pertenencia a una comunidad, así como de disciplinarse frente a las adversidades de la vida. Las iglesias constituyen, así, un “Estado social informal” (Spyer, 17 de octubre de 2020) que brinda principalmente una restitución afectiva y económica para los desposeídos, así como expectativas de futuro. Esa presencia ganada en el mundo popular es aquello que sus autoridades llevan luego a la política.

¿Podemos vivir juntos?

Los pastores y las iglesias proveen de una estructura organizacional y de bases populares a una derecha que en América Latina, con el fin de las dictaduras, fue perdiendo sus redes clientelares tradicionales, heredadas de los regímenes autoritarios (Loxton, 2014). Las políticas sociales de los gobiernos progresistas establecieron una crisis en las redes clientelares heredadas del autoritarismo, como sucedió en el Nordeste de Brasil, donde la reducción de la asistencia que brindaban los partidos conservadores dio lugar a la adhesión por el llamado lulismo y el Partido de los Trabajadores (PT) (Singer, 2009).

Sin embargo, estas iglesias también han establecido alianzas con pretendidos gobiernos de izquierda como Andrés Lopéz Obrador (México), Nicolás Maduro (Venezuela) o Daniel Ortega (Nicaragua). En este sentido, desempeñan el papel de proveer de base y estructura a políticos que precisan de apoyo. El modo de ejercicio de la política sin condicionamientos por parte de estructuras superiores (como sucede en la Iglesia Católica con el Vaticano) les permite desarrollar su acción con una mayor plasticidad y adhesión².

2. Disertación de Pablo Semán, el 27 de noviembre de 2018, en el panel “Todo lo que usted quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal”, organizado por la escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (IDAES), la revista Anfibia y DIVERSA: Red de Estudio de la Diversidad Religiosa en Argentina. Es importante dialogar con estos grupos, escuchando sus formas de percibir el mundo. El antropólogo Pablo Semán busca en la exploración de las diversidades religiosas de los evangélicos la posibilidad de construir una agenda común que permita mejores posibilidades de convivencia.

Por otra parte, la defensa de una visión conservadora de la familia, presente en una mayoría de estos grupos, es un modo de politización que tiene un potencial afectivo ejemplar contra la denominada *ideología de género*. Sobre esta base, se formula la afirmación de la comunidad frente al *neoliberalismo* y se colabora en un programa populista de derecha (Korolczuk y Graff, 2018). A su vez, la familia funciona como un núcleo de reproducción del poder evangélico y un modelo de liderazgo de éxito afectivo y económico en el cual se ven reflejados los fieles en el marco de la “teología de la prosperidad”³.

Cuando los valores son distintos, preocupa la posibilidad de una convivencia, en especial en términos de las libertades de decisión, que son justamente el punto de conflicto entre los movimientos feministas y las iglesias evangélicas. La libertad de elegir la religión que se profesa o los líderes con los que se identifica corresponde a cada ser humano. Esto puede ser más conflictivo cuando la movilización de estos grupos evangélicos o católicos pentecostalizados impide los avances en derechos clave para revertir desigualdades históricas.

Allí debe conformarse una alianza entre sectores de una ciudadanía crítica que sirva de límite frente al avance de estos grupos. Pareciera que la unidad de aquellos que quieren preservar el valor del Estado laico haciendo una pedagogía social permanente de los valores de la libertad y la razón es un elemento insoslayable.

Las alianzas entre gobiernos de derecha y grupos religiosos conservadores pueden verse alrededor del mundo. No son monopolio de los evangélicos. Mientras parece necesario que avancen los valores pluralistas como forma de preservar la convivencia democrática en sociedades cada vez más diversas, esto entra en conflicto con los valores religiosos tradiciona-

3. Los militares y las iglesias eran planteados por Freud como dos formas del orden social que conllevan la sumisión al líder carismático. En el ensayo de Freud *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/1992) puede verse el importante papel del “ideal” en la conformación de la adhesión al líder autoritario. Agradezco este comentario a Rodolfo Urribarri.

les. Para avanzar en la expansión de derechos democráticos y pluralistas, es necesario establecer algún tipo de tensión con los sujetos políticos y los actores religiosos que sostienen los modelos familiares tradicionales, pero que no admiten modificaciones en este terreno o perciben estas modificaciones como un ataque a su modo de vida. Esto sucede con muchos grupos evangélicos en América Latina, pero también con los católicos del Opus Dei o los judíos ortodoxos en Israel y Estados Unidos.

No obstante, es preciso reflexionar también sobre fuertes divisiones que existen en las cosmovisiones del mundo entre sectores del ámbito urbano y rural en América Latina. En el ámbito urbano, suelen prevalecer concepciones más liberales ligadas a reivindicaciones que han sido llamadas posmaterialistas, e incluyen la militancia feminista por nuevos derechos. En el ámbito rural, prevalece una forma de vida más cerrada al mundo y que encuentra en las instituciones tradicionales su reproducción. Sin embargo, es interesante la reflexión del profesor José de Souza Martins, cuando señala:

La tradición conservadora en todo el mundo, y también en Brasil, está muy cargada de valiosas informaciones y preciosos valores sociales para la renovación del mundo, porque la tradición conservadora es enemiga de la cosificación de la persona. [...] El Sur de Brasil, que todavía es campesino, familiar y religioso, es un baluarte de la tradición conservadora y es donde existe el Brasil mejor realizado. (de Souza Martins, citado en Fachin, 2020, párr. 73)

En Europa y Estados Unidos, esto también tiene lugar cuando el mundo rural conservador y que se percibe “excluido” presenta valores en conflicto con aquellos sostenidos en las grandes ciudades cosmopolitas y abiertas a una mayor diversidad de culturas. De este modo, el modo de vida rural se convierte en un reservorio de tradiciones que son una de las bases de sustentación preferencial de la derecha a nivel mundial.



El reciente triunfo del maestro rural de Cajamarca, Pedro Castillo, en Perú, sosteniendo una agenda de izquierda a nivel distributivo, pero conservadora a nivel del reconocimiento de derechos, es expresión de las contradicciones que existen entre el mundo popular y los progresismos liberales.

A su vez, es posible establecer diálogos con sectores más moderados de estos grupos religiosos, pero es evidente que hay núcleos fundamentalistas con los cuales la posibilidad del diálogo está obstruida, y entonces ahí deberá ser la lucha política lo que permita avanzar en la expansión de derechos para una sociedad más plural y abierta.

Referencias

- Fachin, P. (24 de febrero de 2020). Os sociólogos distraídos e a invasão ideológica nas Ciências Sociais: Entrevista especial com José de Souza Martins. *Instituto Humanitas Unisinos*. <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/592388-os-sociologos-distraididos-e-a-invasao-ideologica-nas-ciencias-sociais-entrevista-especial-com-jose-de-souza-martins?fbclid=IwAR0GrW6-XzLil4Y28mzRZMbWwGNX2WI5o6U17ls-km5gd7VHQO2rtpMxzl5U>
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- García Márquez, G. (1967). *Cien años de soledad*. Sudamericana.
- García Márquez, G. y Vargas Llosa, M. (2021). *Dos soledades: Un diálogo sobre la novela en América Latina*. Alfaguara.
- Germani, A. A. (2013). *Gino Germani: Del antifascismo a la sociología*. Taurus.
- Gouldner, A. (2000). *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu.
- Halperín Donghi, T. (1998). *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza.
- Horowitz, I. L. (1968). Prólogo. En C. Wright Mills, *Sociología y pragmatismo*. Siglo Veinte. (Trabajo original publicado en 1964).
- Korolczuk, E. y Graff, A. (2018). Gender as “Ebola from Brussels”: The anticolonial frame and the rise of illiberal populism. *Signs*, 43(4), 797-821.
- Loxton, J. (2014). The authoritarian roots of new right party success in Latin America. En J. P. Luna y C. Kaltwasser, *The resilience of the Latin American right* (pp. 117-142). Johns Hopkins University.
- Roussel, E. (2020). Franco, el indestructible. En O. Guez, *El siglo de los dictadores* (pp. 109-126). El Ateneo.
- Semán, P. (27 de noviembre de 2018). Participación en el

“Todo lo que usted quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal”, organizado por la escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, revista *Anfibia* y DIVERSA: Red de Estudio de la Diversidad Religiosa en Argentina. Singer, A. (2009). Raízes sociais e ideológicas do lulismo. *Novos Estudos*, 85, 83-102.

Spyer, J. (17 de octubre de 2020). Igrejas evangélicas são estado de bem-estar social informal, diz antropólogo. *Folha de S. Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/igrejas-evangelicas-sao-estado-de-bem-estar-social-informal-diz-antropologo.shtml>

Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua*. Seix Barral

Vargas Llosa, M. (2000). *La fiesta del chivo*. Alfaguara.

Vargas Llosa, M. (2016). *Cinco esquinas*. Alfaguara.

Vargas Llosa, M. (2019). *Tiempos recios*. Alfaguara.

Wright Mills, C. (1961). *La imaginación sociológica* (vol. 2). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1959).

Wright Mills, C. (1964). *Poder, política, pueblo*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1963).

Wright Mills, C. (1968). *Sociología y pragmatismo*. Siglo Veinte. (Trabajo original publicado en 1964).

Wright Mills, C. (1976). *Los marxistas*. Era. (Trabajo original publicado en 1962).

Calibán -
RLP, 20(1),
217-221
2022

Fernando Calderón Gutiérrez*

Luces en la kamanchaka

Vivimos tiempos difíciles, complicados, insólitos. Lo normal se volvió anormal, lo esperado, inesperado, y el azar de la tensión entre la vida y la muerte recorre la subjetividad humana. El territorio nacional ya es un mundo global y cada vez más incierto, donde las apuestas racionales o irracionales, sean nacionalistas o liberales, son limitadas, monádicas y esencialmente egoístas. Vivimos en un mundo donde siempre salen perdiendo más los semiincluidos, los pobres de la tierra. Los que consumen el monóxido de carbono que producen otros. En términos éticos, todo lo que parecía consolidado en el espejo de la modernidad parece que se ha esfumado, y priman los intereses egoístas de los poderosos, aunque ellos también estén abatidos por la posibilidad de la muerte y el silencio. La luz se puede acabar para todos.

Esto se inició a fines de la década pasada con un creciente riesgo multidimensional global, en el que la crisis de un capital financiero especulativo atrapó a todos, a los Estados, a las economías reales, y produjo además altos costos sociales, ecológicos, de convivencia cultural, que evidenciaron los fuertes límites de una democracia liberal esencialmente nacional en sociedades cada vez más complejas, tendencialmente globales. La velocidad del cambio científico tecnológico y comunicacional arrasó con los espacios públicos nacionales, y los poderes globales tecnoeconómicos se fortalecieron, mientras que los actores políticos no podían gestionar lo que no querían o no podían comprender. El saldo: más

límites y fracasos de gobiernos que se decían socialdemócratas o liberales, y la emergencia de fuerzas totalitarias, ultranacionalistas y racistas que indican los límites evidentes de la democracia, lo que incrementa la incertidumbre y el riesgo global. La pandemia complicó y aceleró aun más la descomposición y las debilidades de los Estados, e incluso de las instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que por cierto es más necesaria que nunca.

Felizmente hay también algunas lucecitas en esta bruma subjetiva global que los andinos denominan kamanchaka. Esta se refiere a una bruma que inunda el alma del mundo andino; quiere decir que a las montañas andinas, a los campamentos mineros, llega de repente una nube que se introduce en las viviendas, las casas, las minas, todas las esferas del trabajo y la reproducción social, y produce depresión y desaliento. Esta depresión es una crisis de la subjetividad. Entonces, no se encuentran salidas. Por eso es importante fortalecer y renovar la arcana cultura de resistencia. Las lucecitas se refieren a la fuerza ética de los nuevos movimientos sociales que emergen como redes de esperanza y buscan reconstituir prácticas y proyectos éticos de convivencia humana, y que empiezan de manera extraña a comunicarse a nivel global y local, mediante plataformas informacionales que el mismo capitalismo tecnológico-comunicacional generó. Allí cada vez más resaltan los movimientos de migrantes, que defienden sus derechos humanos; de género, que ponen

* Universidad Nacional de San Martín. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

en evidencia la crisis de familias patriarcales; los movimientos ecológicos, que no solo resisten a la degradación del medio ambiente, sino que también argumentan que el ser humano ya no puede vivir destruyendo la naturaleza y que resulta fundamental construir otra forma de convivir con la naturaleza y entre los mismos seres humanos. Los movimientos de los pueblos originarios, que tan solo en Latinoamérica son 826, reivindican sus identidades ecológicas y su derecho a ser diferentes. Da la impresión de que una buena parte de la humanidad aspira a vivir con una dignidad integrada que, si no es global, no será posible. Pero también, como en todo fenómeno colectivo, estos movimientos tienen sus límites y pueden encerrarse en sí mismos e impedir la alteridad, la igualdad en la diferencia, que es la fuerza cultural integrada de un cambio emancipador.

En el libro que escribimos con Manuel Castells, *La nueva América Latina* (Calderón y Castells, 2019), la tesis central es que tanto el modelo neoliberal como el modelo neodesarrollista estaban agotados o tienen serios límites para reproducirse. Asimismo, que este agotamiento habría producido cambios en el Estado y generado una crisis del sistema político. Sin embargo, lo más interesante no solamente son los límites y la crisis de estos modelos de desarrollo, sino los cambios que suscitaron en la propia sociedad, la economía y la cultura latinoamericana. Vale la pena resaltar algunos.

El primer cambio estructural relevante fue a nivel de empresas, pues se generó un nuevo tipo de economía globalizada que nosotros llamamos “extractivismo informacional” (pp. 54-56), el núcleo de la economía latinoamericana. Esto quiere decir que se introdujeron tecnologías de información, comunicación, producción, comercialización y financiación a escala global. El segundo tipo de cambio es la nueva economía criminal. El salto que ha tenido en los últimos treinta o cuarenta años es brutal en múltiples sentidos. No solo ha pasado a ser una

de las principales fuentes de acumulación del capital financiero global, sino que ha producido importantes transformaciones en la economía, en la cultura, en la política, en las redes sociales y en la vida cotidiana latinoamericanas y de todo el mundo. Esta economía extractiva informacional criminal además ha penetrado la justicia, las fuerzas armadas y los servicios de inteligencia internos y externos. A nivel de la economía mundial, por ejemplo, en Europa se lavan entre 300 y 500 billones de dólares al año (p. 75). ¿Qué economía legal puede hacer eso? Entonces, ese es un núcleo central de la economía mundial, pero ¿quién va a decirles a los poderes financieros que reconozca y actúen genuinamente contra este lado oscuro de sus ganancias? Porque, además, plantea problemas éticos brutales. Por eso, también el mismo proyecto de modernización de estas democracias en sociedades avanzadas está en una confusión ética.

El tercer cambio es la nueva urbanización. La conclusión más simple es que América Latina se ha vuelto un continente principalmente urbano. El 80% de la población vive en ciudades, y la mayoría de ella en macrociudades (p. 102). El único lugar del mundo que tiene un 2% más es Estados Unidos, que tiene un 82%.

Somos la segunda región del mundo con mayor población urbana y, curiosamente, vivimos de recursos naturales que provienen del campo.

Las ciudades han tenido un proceso de transformación brutal. Seguimos siendo el continente más desigual de la tierra. Los niveles de desigualdad son brutales. Y esto está asociado también con estos fenómenos de descomposición y recomposición social y conflictos pluricéntricos. No hay una ciudad estructurada como en el pasado, más bien se han fragmentado los territorios. La especulación está en el centro de la reproducción urbana, el capital financiero especulativo está en el centro de la vida económica urbana, así como las migraciones, las recomposiciones sociales y los nuevos conflictos gestionados informacionalmente por jóvenes.

Culturalmente la principal mutación es la instalación de la sociedad red como principal forma de comunicación social, y que con la pandemia se ha multiplicado. Vivimos en una sociedad red. La red y la calle se entrelazaron de una manera brutal. Esto está asociado con una tendencia a la individualización, al consumo, a la tecnosociabilidad, y también se ha reforzado por la cultura de la diáspora, de los migrantes que se comunican en las redes. Este es otro fenómeno central: migrantes al interior de los países, entre países de la región y de la región, hacia Estados Unidos y Europa, principalmente, pero también Australia y Canadá. Lo interesante aquí es que lo que organiza todo esto es una nueva tecnosociabilidad, asociada con el acceso a las redes de información y comunicación. América Latina está ya en el promedio mundial. Pero, aun más, si hablamos del uso de los grandes sistemas de comunicación como Google, América Latina es el lugar donde más se consume (p. 119). Producimos escasas redes informacionales, pero consumimos más que todos. Ese es un cambio enorme, y en el centro está la individualización, con varias luces y muchas sombras.

Otra mutación que resalta es la crisis del patriarcado. Ya no existe el monopolio central del hombre como centro de organización, ya no predomina la familia mononuclear. Hoy día, las redes familiares están constituidas “por nosotros y los otros”, son más horizontales, y ahí, si bien se ha incrementado el papel y el trabajo de la mujer tanto fuera como dentro del hogar, su rol organizador de la reproducción familiar es fundamental. Este es un cambio demográfico. Sobre eso se han dado movimientos feministas. Esto es muy importante porque la familia es lo que vincula al individuo con la estructura social. La hipótesis sería que, con esta pandemia, el peso de la familia y de las redes sociales ha multiplicado su importancia y se ha expandido el trabajo en la red. El trabajo se organiza en casa, se estudia en casa, la casa reproduce la sociedad. Y, aunque vayan y vengan, tenemos

cada vez más economías familiares más complementarias y diversificadas que van, entran y salen, y que entre todos complementan una reproducción mínima que tiene sus límites crecientes con la pandemia y la crisis social que desató.

Los cambios en la religiosidad son también relevantes. Un dato fantástico es que ha aumentado la religiosidad en la crisis global (p. 160). En América Latina también ha aumentado la religiosidad, pero ha bajado la religiosidad católica. Hasta en Montevideo han aumentado los religiosos. Bajó la legitimidad de la religión católica y también hay una crisis de la institución cultural más importante de poder religioso en la región. Asimismo, han subido los evangelistas de una manera brutal. La respuesta que generó la Iglesia católica fue el carisma papal con Francisco.

En Latinoamérica, con la democracia, se han reafirmado y valorizado las identidades originarias y las identidades afrodescendientes. Además, han cambiado la legitimidad del multiculturalismo junto con una demanda de convivencia intercultural instalada ya en América Latina. Hay que resaltar un hecho: en todas partes hay una valorización de los pueblos originarios y afrodescendientes. Es un buen logro, a pesar de la importante presencia de un racismo duro que ha tenido Latinoamérica desde siempre.

Otra transformación fundamental es la emergencia de nuevos movimientos socioculturales. De un lado, los movimientos sociales de jóvenes que demandan de manera práctica valores éticos. Reclaman ética en la política, gestionan en las redes los conflictos sociales históricos referidos a la desigualdad, al trabajo y a la institucionalidad, pero también sobresalen movimientos de género –principalmente, movimientos de mujeres y LGBT–, y nuevos movimientos ecológicos, en buena medida vinculados a los pueblos originarios y a una opinión pública ecologista a nivel global.



Los movimientos de mujeres brasileños, argentinos, colombianos y chilenos, entre otros, han repercutido hasta en la India. Entonces, hay una expansión y conexión entre los nuevos movimientos sociales que aún no se han transformado en fuerza política. La otra cara de la moneda es que han estallado y se han generado protestas de sectores medios conservadores de jóvenes en Brasil, Bolivia, Perú, Colombia, etc. Una de las pocas veces en la historia en la que se rompe el monopolio de la izquierda en la calle. Es un tema serio, y no queremos entrar a un menosprecio ideológico, sino tratar de entender esos fenómenos. Pero han estallado en todas partes y no entendemos a Bolsonaro ni a Trump sin estos movimientos, por cierto, resultados de la crisis global multidimensional. Y cuando nombramos a Bolsonaro, nos referimos a un cambio fuerte en la cultura política no solo en Brasil, sino en América Latina. Se ha armado así un nuevo campo de conflicto político en lo cultural.

Un nuevo espacio público está estructurado por la comunicación digital, y en el centro de esto está la política. Este es un fenómeno

mundial muy complicado. No hay lugar en el mundo donde no se haga política en este nuevo espacio de comunicación digital. En el libro se analiza lo que han sido las tecnoverdades, se analiza cómo es la publicidad, la comunicación, la construcción comunicacional de la corrupción, cuáles son los juegos de poder en la comunicación y el enorme poder de las transnacionales de comunicación.

Hoy día están en el centro de la evaluación ciudadana. Pero también resaltan el enorme poder de las nuevas redes de comunicación. En síntesis, el espacio público ha cambiado. Hacer política tradicional y no tener recursos para una campaña de publicidad condena al fracaso, y eso es lo que han reproducido también la corrupción en el sistema político y en el Estado. Entonces, tenemos, al final, serios problemas de descomposición estatal. Al final de todo esto se ha instalado una polarización y una crisis de confianza entre gobernantes y gobernados. Se ha instalado la política del escándalo, de la judicialización de la política; se viene reinstalando una relación amigo-enemigo en la cotidianidad.

Todo es confuso y experimentamos una crisis de la subjetividad cotidiana que, como se mencionó, denominamos kamanchaka. Vivimos el tiempo de la kamanchaka, como dicen los mineros andinos cuando una terrible niebla aparece y penetra su vida, su trabajo y su espíritu. Si te mueves, es riesgoso; si no te mueves, también. Lo único que queda es resistencia y paciencia. Lo interesante es que esta figura no solo es propia de la cultura andina; en Alemania, por ejemplo, existe el viento Föhn, que tiene efectos similares; y aunque la ciencia ya estudió las características físicas y geológicas del fenómeno, los alemanes se deprimen y temen a la esquizofrenia y al suicidio. En las islas Canarias también sopla una extraña bruma, y los canarios se encierran en sus casas y rezan. En Francia esta el mistral: un “*ventfou*”. Estos vientos locos soplan en todas partes.

Da la impresión de que la visión solamente liberal de la democracia es insuficiente. Es necesaria, pero es insuficiente. Parece que lo que puede cambiar y producir una transformación política en sociedades cada vez más complejas y diversas es una política deliberativa y consociativa. Una nueva politicidad que le dé sentido renovado a la vida social y reconstituya un mapa de lo posible. Esta es una política de intercambio entre diferentes, pero asociada al concepto de agencia. Esto quiere decir que el proceso deliberativo propio de una nueva politicidad vincula el resultado de lo que se delibera con el procedimiento para conseguir esa meta. Como decía Vattimo, no es cuando tenemos la verdad que nos ponemos de acuerdo; es más bien cuando nos ponemos de acuerdo que encontramos la verdad.

El otro gran desafío de la política deliberativa es su carácter psicocultural, que tiene que ver con un principio de alteridad, referido a la “equidad en el acto de habla” (Calderón, 2002, p. 64) entre diferentes y estudiar cómo es realmente la comunicación y cómo, dentro de ella, uno cambia y modifica su opinión, puesto que, en democracia, salvo los valores de los derechos humanos, no hay valores ab-

solutos. La cuestión actual parece que está en pensar cómo se delibera para alcanzar un mínimo de gobernabilidad sistémica; obviamente, reconociendo que la misma democracia es un campo de conflicto institucional por naturaleza inconcluso.

Hay que pensar, entonces, en medio de la pandemia, la cuestión de una gobernabilidad sistémica consociativa. Esto quiere decir reconocer los umbrales mínimos en los cuales se puede estar de acuerdo con el funcionamiento de las instituciones eficaces y legítimas. ¿Cuáles son los umbrales mínimos para la economía? ¿Qué es lo que no se puede hacer? Esto es clave para que funcionen las instituciones, para que funcione la comunicación. ¿Cuáles serían estos fundamentos básicos para respetar la dignidad humana? A todo eso se llama gobernabilidad sistémica constructivista, acuerdos sistémicos mínimos de corto plazo para que la dinámica del conflicto no se convierta en una polarización catastrófica. No para resolver el tema del Estado, no para resolver el tema de la acumulación de capital, o los roles estratégicos de los empresarios o cualquier otro problema, sino para lograr un mínimo de confianza común para enfrentar esta tormenta y sembrar, “*petit a petit*”, un futuro mejor.

Es muy importante comprender el nuevo campo de lo posible de la política y, sobre todo, detectar los rasgos del nuevo momento que se inicia y dibuja los nuevos patrones de un futuro inmediato. Esto quizás permita constituir genuinos espejos latinoamericanos para hacernos nosotros mismos y actuar en la mundialización con mejores chances.

Referencias

- Calderón, F. (2002). *La reforma de la política: Deliberación y desarrollo*. Fundación Ebert Nueva Sociedad.
Calderón, F. y Castells, M. (2019). *La nueva América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Utopía, democracia y derechos humanos en América Latina

En las páginas que siguen, me propongo interrogar el vínculo entre utopía, democracia y derechos humanos a la luz de experiencias históricas latinoamericanas en las que, a mi entender, se han puesto en juego esos conceptos. Parto de la idea de que estos conceptos son principalmente enarbolados desde la izquierda. Es por ello que serán las experiencias llevadas adelante bajo ese signo político las que también serán sometidas a crítica –a una crítica trabajada desde la teoría política–. En primer lugar, propondré una lectura política de la irrupción histórica de los derechos humanos como utopía; luego, argumentaré sobre la afinidad entre utopía y democracia (con los derechos humanos como trasfondo); finalmente, analizaré la tensión entre ciertos populismos de izquierda, de un lado, y la utopía y la invocación de los derechos humanos, del otro, para concluir poniendo de relieve la asociación entre estos últimos dos términos para evitar la caída de la utopía en el mito y el terror.

Derechos humanos, política y utopía

En su libro *The last utopia: Human rights in history*, el profesor Samuel Moyn (2012) afirma que los derechos humanos, tal como los conocemos hoy, hallan su origen en los años setenta, y no, como han argumentado otros autores, en la inmediata posguerra o acaso antes. Fuente de una retórica antiautoritaria y motor de una crítica moral de la política, los derechos humanos inspiraron un nuevo universalismo y la solidaridad internacional, y alcanzaron así su apogeo a la par de la crisis de

las grandes utopías, constituyéndose –siempre según Moyn– en el relevo de estas, aunque sin la dimensión política de sus predecesoras. Pesimista en cuanto a una idea de progreso de los derechos humanos, Moyn atribuye a la noción de utopía un sentido moral, ajeno a la realidad política, propio de soñadores (Benhabib, 2013).

Si nos mantenemos en el registro histórico y posamos los ojos sobre América Latina, podemos reconocer que la invocación de los derechos humanos dio forma a la oposición a las dictaduras y, a la vez, estuvo recubierta de un discurso humanitario más amplio, entendido este como una narrativa moral, extra o suprapolítica, de empatía con las víctimas de los crímenes perpetrados desde el Estado. En la Argentina de la transición a la democracia, por ejemplo, la identificación de la sociedad con las víctimas de la dictadura permitió ignorar las posiciones políticas del pasado –las de las víctimas, muchas de las cuales habían tomado la opción armada, y las de quienes habían brindado algún tipo de adhesión a la represión de los “subversivos”– y forjar de ese modo un consenso ecuménico que solo excluía al actor militar, responsable del crimen. Los propios revolucionarios, por su parte, se volcaron hacia el activismo de los derechos humanos, pues era ese el lenguaje y sus instituciones y organismos internacionales, el lugar en el que sus acciones hallaban mayor –o única– eficacia, como muestra Vania Markarian (2004, 2006) para el caso uruguayo.

Pero entre su faceta moral –inevitable en la medida en que los dictadores habían perpetrado el Mal– y la faceta estratégica de quienes se vol-

caron por necesidad hacia unos derechos humanos que, hasta un momento antes y en nombre de la Revolución, habían rechazado como parte del ocultamiento de una dominación “burguesa”, entre ambas facetas, digo, nuestra experiencia histórica reconoce en los derechos humanos un primer paso en la recuperación de la política. La reivindicación del “derecho a tener derechos” –para tomar prestada la famosa expresión de Hannah Arendt– frente a regímenes de terror que habían abolido la política, la enunciación de derechos en el espacio público y desde un lugar distinto del poder (la sociedad civil) abrió el horizonte hacia la recuperación de la política y de la democracia como un régimen diferente: como una forma de sociedad en la que el Poder, el Derecho y el Saber, de acuerdo con la aguda descripción de Claude Lefort (1983/1985), aparecen de modo desimbricado¹. Esto es, básicamente, que cualquiera puede interpelar al Poder en nombre de sus derechos, que quien ocupa el lugar del poder no puede atribuirse el conocimiento último en materia de juicios, verdades y opiniones, y que, no estando por encima de la Ley ni poseyendo un saber omnisciente, también la investidura del poder resulta precaria, divisible, desencarnada y temporaria. Tal es la revolución democrática, que se abre así a un debate interminable sobre los fundamentos del orden social y que avanzó con el impulso de la invocación de los derechos humanos.

En este preciso sentido –nutrido, insisto– de nuestra experiencia histórica, podemos disentir con la tesis de Moyn y afirmar que la reivindicación de los derechos humanos irrumpió en América Latina (pero lo mismo podría afirmarse de Europa oriental y de África) como un elemento político distintivo de las nuevas democracias. ¿Podemos, sin embargo, hablar de utopía?

1. Sobre la revalorización de la política y la democracia en el campo intelectual latinoamericano, ver: Lesgart (2003); para una lectura lefortiana enfocada en los derechos humanos, ver: Chersky (1999) y Lechner (1988/1990).

La revolución democrática y la aventura de la alteridad (utopía)

Para establecer un lazo entre utopía, de un lado, y democracia y derechos humanos, del otro, es menester recuperar la “apertura a la alteridad” (Abensour, 2010) que define al impulso utópico, esto es, recuperar de un olvido forjado por la denuncia de la utopía aquel distanciamiento respecto de la realidad que permite imaginar un mundo mejor. Rescatar, dicho de otro modo, la ciudad inexistente y anhelada, el *u-topos* y el *eu-topos*, de su deriva en el *mito* o la fijación en el *topos* que han atizado un persistente “odio de la utopía” (Abensour, 2010). Un odio nutrido de experiencias pretendidamente utópicas como la URSS de los gulags o la Cuba castrista. Conviene entonces separar la utopía del mito.

En Cuba, pero no solo allí, América Latina exhibe la *deriva de la utopía hacia el mito* de la sociedad reconciliada o la “comunidad fusional” (Abensour, 2003), deriva de una Revolución antidictatorial hacia un régimen totalitario en el que el Derecho, el Poder y el Saber encarnan en una sola persona, Fidel, luego en su hermano, Raúl, y finalmente en el partido único (Hilb, 2010). Allí, la voluntad de “moldear la arcilla humana”, de tomar lo humano como material, esto es, el deseo de terminar con la complejidad de lo humano, con la alteridad insondable a la que se abre la pregunta por lo humano, esa voluntad, ese deseo, “sólo puede realizarse bajo la forma de un régimen de dominación total y de terror, que obliga a los hombres y mujeres modernos a ser lo que ellos no son, pero deberían ser” (Hilb, 2013, p. 49).

Ese ideal de fabricación de una sociedad en plena armonía, impuesta desde una mirada omnisciente y un poder omnimodo, la realización de un Pueblo Uno, de una sociedad igual a sí misma, sin división ni resto, se encuentra entre las primeras prevenciones de los utopistas. Ya en el texto inaugural del gé-

* Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales del Sur. Universidad Nacional del Sur. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

nero, *Utopía*, Tomás Moro (1516/2009) opone, a la escolástica –dogmática en su tono, que profesa soluciones aplicables a todas las sociedades²–, una filosofía “más política”, una filosofía “que reconoce el escenario, se adapta al libreto” y que no debe “forzar a las personas a que acepten ideas nuevas y extrañas, opuestas a sus convicciones” (p. 60) porque, de otro modo, “sería necesario que todos los hombres fueran buenos” (p. 60).

Del mismo modo que la revolución democrática pone en escena la separación entre sociedad y Estado, entre la fuente inagotable de enunciación de derechos y la forma estructurada del poder, y se abre a la aventura de lo indeterminado, al debate incesante sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto (Lefort, 1983/1985; Abensour, 2003), así también la imaginación utópica reconoce su esencia en la aventura de la alteridad y en la lucha contra la mitologización, contra “la conciencia inspirada que pretende sustituir al movimiento social” (Abensour, 2003, p. 4) y la “intersubjetividad política” (Abensour, 2010, p. 91). En ambas hay, ya sea por la hospitalidad de la separación, ya sea por el acogimiento de un debate interminable o por el impulso hacia lo absolutamente otro, un *respeto de lo humano* –de su condición inmaterial, simbólica (Abensour, 2003; Breaugh, 2006)–.

Si advertimos la solidaridad entre el impulso hacia lo absolutamente otro del utopista y la aventura democrática hacia lo indeterminado, y si reconocemos en ambas el respeto por el elemento humano (en los derechos, en la alteridad), entonces tal vez debamos preguntarnos en primer lugar si es posible concebir utopía política alguna sin dar un lugar esencial a los derechos humanos.

2. Sigo de cerca aquí a Abensour (2010, pp. 87-88).

¿Es posible una utopía sin derechos humanos?

El 13 de mayo de 2016, el presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro, declaraba el “estado de excepción y de emergencia económica” en “cumplimiento del mandato constitucional que ordena la suprema garantía de los derechos humanos” (Decreto 2323, 13 de mayo de 2016)³. En septiembre de 2017, el Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia también invocaba los derechos humanos, en esta ocasión para habilitar al presidente Evo Morales a competir por un cuarto período por encima de las restricciones constitucionales y de la voluntad popular, que había rechazado la propuesta en un referéndum en febrero de 2016 (Sentencia 084, 28 de noviembre de 2017)⁴.

Me interesa detenerme en estos ejemplos, por un lado, porque los derechos humanos aparecen allí invocados desde el Poder para justificar medidas autoritarias (en el marco de la dictadura de Maduro) o personalistas (en la democracia populista de Morales). Y, por otro lado, porque estos episodios se enmarcan en un problema mayor, que excede a nuestra región: el modo en el que los populismos han tomado nota de la historia del movimiento internacional de derechos humanos con el fin de socavar, deslegitimar y reprimir su activismo (Rodríguez-Garavito y Gómez, 2018).

Sin adentrarme en la larga discusión académica en torno del populismo, sin tampoco asumir un juicio peyorativo *a priori* de los gobiernos así denominados, querría simplemente retener, a los fines de mi argumento,

3. Las medidas de excepción serían renovadas, con variaciones, periódicamente hasta el día de hoy (v. gr., en razón de la pandemia de Covid-19). Ver: Provea (2021). Sobre el desplazamiento en Venezuela desde una propuesta democrática (¿utópica?) hacia un régimen de dominación total (¿mito de la sociedad fusionada?), ver López Maya (2016a, 2016b).

4. El fallo sería confirmado por el Tribunal Supremo Electoral en diciembre de 2018. Una reciente opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Opinión consultiva 28, 7 de junio de 2021) echa por tierra la interpretación de la Convención Americana sobre Derechos Humanos en que fundaba la sentencia.



aquello que parece caracterizar a los populismos *de izquierda*. Esto es, la familiaridad con la utopía allí donde se inscriben en la tradición revolucionaria o enuncian una promesa de transformación radical de la sociedad. Por cierto, de acuerdo con lo dicho anteriormente, esta familiaridad termina allí donde el poder es incorporado en la persona del Líder, los derechos son enunciados exclusivamente desde el poder y se produce una figuración de una sociedad plena, de un Pueblo Uno, que vuelve a tomar lo humano como material y fuera de cuya idea solo quedan los enemigos del pueblo, de la patria o de la revolución.

Pero me interesa en particular, antes de concluir, recuperar la crítica de una concepción (de la) política –la del populismo– que ha encontrado un robusto sustento teórico en la obra del filósofo argentino Ernesto Laclau. Sin pretender profundizar en una obra compleja, querría apenas recurrir a la notable crítica, a un argumento específico en verdad de la notable crítica, que Emilio de Ípola dedica al trabajo de Laclau bajo el título de “La última utopía” (2009). Allí, en el marco de un análisis de *La razón populista* (Laclau, 2005), de Ípola consagra un apartado a la revisión del concepto gramsciano de hegemonía⁵, concepto recuperado de manera magistral por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (2004), y también concepto que ha traspasado el ámbito académico y se ha diseminado en la opinión pública al calor de la retórica populista. A la luz de la teorización de Antonio Gramsci, de Ípola deja ver cómo la pretensión de hegemonía comunista no puede ceñirse a terminar con la explotación capitalista, sino que conlleva, además, el deseo de dominación, de una dominación suprapolítica que, a imagen y semejanza de la Iglesia cristiana, somete todo juicio sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, a los designios de un único órgano,

5. La crítica principal, que puede interesar al lector, está dedicada al uso que hace Laclau de la tesis freudiana del origen de la sociedad y de la notable omisión allí –con importantes consecuencias argumentativas– del parricidio.

el Partido Comunista, y desconoce la legitimidad de cualquier relación humana que no se desprenda de este. En este sentido, es la invocación de derechos humanos desde la sociedad civil, y no desde el Poder, lo que permite imaginar una solidaridad entre utopía y derechos humanos.

Querría concluir por fin abogando por una inversión del sentido del sintagma “la última utopía” en el que coinciden Moyn y de Ípola, el primero para dirigir una crítica al movimiento de derechos humanos, el segundo para hacer lo propio respecto de los populismos. Querría subrayar que, contra las derivas mitologizantes hacia la idea de una sociedad reconciliada, la utopía posee un impulso que le permite evadirse de la fijación en lo real sin por ello pretender la dominación o la hegemonía. Y una democracia que reconoce en la invocación de los derechos humanos uno de sus pilares puede cobijar ese movimiento dentro de la propia sociedad (evasión imaginaria, pero con acción ciudadana *aquí y ahora*, sin huida). Resulta imposible decretar la clausura de la imaginación utópica, pero creo que es posible afirmar que *la última utopía*, la que habremos de defender y predicar, eleva los derechos humanos como barrera contra su caída en el mito y el horror.

Referencias

Abensour, M. (2003). Utopía y democracia. *Polis*, 6. <http://journals.openedition.org/polis/6417>

Abensour, M. (2010). *L'homme est un animal utopique: Utopiques 2*. De la Nuit.

Benhabib, S. (2013). Moving beyond false binarisms: On Samuel Moyn's *The last utopia*. *Qui Parle*, 22(1), 81-93.

Breaugh, M. (2006). Le lien social entre utopie et démocratie. En A. Kupiec y E. Tassin (dir.), *Critique de la politique: Autour de Miguel Abensour*. Sens & Tonka.

Cheresky, I. (1999). *La innovación política: Política y derechos en la Argentina contemporánea*. Eudeba.

Decreto 2323, del 13 de mayo de 2016, por el cual se declara el estado de excepción y de emergencia económica. Gaceta extraordinaria de la República Bolivariana de Venezuela.

Hilb, C. (2010). ¡Silencio, Cuba! La izquierda democrática frente al régimen de la Revolución Cubana. Edhasa.

Hilb, C. (2013). Moldeando la arcilla humana: Reflexiones sobre la igualdad y la revolución. En H. Hilb, *Usos del pasado: Qué hacemos hoy con los setenta* (pp. 43-51). Siglo XXI.

Ípola de, E. (2009). La última utopía: Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau. En C. Hilb (comp.), *El político y el científico: Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Siglo XXI.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

Lechner, N. (1990). De la revolución a la democracia. En N. Lechner, *Los patios interiores de la democracia: Subjetividad y política* (pp. 17-38). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1988).

Lefort, C. (1985). El problema de la democracia. *Opciones*, 6, 73-86. (Trabajo original publicado en 1983).

Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición a la democracia: Ensayo, ciencia y política en la década del '80*. Homo Sapiens.

López Maya, M. (2016a). *El ocaso del chavismo: Venezuela 2005-2015*. Alfa.

López Maya, M. (2016b). La crisis del chavismo en la Venezuela actual. *Estudios latinoamericanos*, 38, 159-185.

Markarian, V. (2004). De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976). *Cuadernos del CLAEH*, 27(89), 85-108. <https://publicaciones.claeh.edu.uy/index.php/cclaeh/article/view/130>

Markarian, V. (2006). *Idos y recién llegados: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos, 1967-1984*. Correo del Maestro.

Moro, T. (2009). *Utopía*. Colihue. (Trabajo original publicado en 1516).

Moyn, S. (2012). *The last utopia: Human rights in history*. The Belknap, Harvard University.

Opinión consultiva 28, del 7 de junio de 2021, sobre la figura de la reelección presidencial indefinida en el contexto del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Programa Venezolano de Educación Acción en Derechos Humanos (Provea) (2021). *Informe anual: Situación de los derechos humanos en Venezuela, enero-diciembre 2020*. <https://provea.org/publicaciones/informes-anales/informe-anual-situacion-de-los-derechos-humanos-en-venezuela-enero-diciembre-2020/>

Rodríguez-Garavito, C. y Gómez, K. (ed.) (2018). *Rising to the populist challenge: A new playbook for human rights actors*. Antropos, DeJusticia.

Sentencia 084, del 28 de noviembre de 2017, por la cual se autoriza la repostulación de Evo Morales a la Presidencia. Sentencia Constitucional Plurinacional, Sucre.

Calibán -
RLP, 20(1),
227-232
2022

Marlova Jovchelovitch Noletto*

Anticipando futuros: La necesidad de pensar la educación de forma prospectiva**

Hace más de un año, la pandemia de Covid-19 causó la mayor interrupción de los sistemas educativos de toda la historia. Ni siquiera durante las Grandes Guerras el mundo vivió algo semejante. En el ápice de la crisis, los datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) mostraron que más de 1,6 billones de estudiantes en más de 190 países estaban fuera de las escuelas y que más de 100 millones de profesores y empleados de escuelas fueron afectados por el cierre repentino de las instituciones de enseñanza (Unesco, 2021b). Hoy, una parte considerable de la población estudiantil del mundo aún está afectada por el cierre total o parcial de las escuelas, y muchas generaciones sentirán los impactos de la pandemia en la educación.

En este contexto, los países de América Latina y el Caribe, como Brasil, emprendieron enormes esfuerzos para promover la continuidad de la enseñanza y del aprendizaje. No obstante, las enormes desigualdades ya existentes en los sistemas de enseñanza de la región se hicieron aun más presentes. Condiciones desiguales de infraestructura escolar, bajo acceso a equipamientos de informática y conectividad en escuelas y viviendas, combinados con déficit en el desarrollo de habilidades de profesores y estudiantes en tecnologías de comunicación e información (TIC), son algunos de los factores significativos que profundizaron las lagunas preexistentes en el acceso y en el aprendizaje, lo que afecta princi-

palmente a las poblaciones marginadas y vulnerables (Unesco y IDB, 2021).

En octubre de 2020, la Unesco convocó a un Encuentro Global de Educación¹, en el que líderes e interlocutores mundiales expresaron el compromiso de proteger el financiamiento de la educación y salvaguardar el aprendizaje del impacto devastador de la pandemia (Unesco, 22 de octubre de 2020). Desde el inicio de la crisis, la Unesco y sus más de 160 miembros, por medio de la Coalición Global de Educación, se movilizaron en torno a tres temas centrales (conectividad, género y profesores) para garantizar que el aprendizaje no se paralizara durante la crisis. Sea para mantener las escuelas abiertas, reducir la exclusión digital, actuar para evitar la deserción escolar y las pérdidas de aprendizaje o pedir más financiamiento para educación, la Unesco lideró el camino por medio de alianzas y medidas innovadoras con vistas a evitar una catástrofe generacional y construir sistemas de educación más sólidos e inclusivos (Unesco, 2021b).

Además, en el ámbito educativo, la Unesco ha trabajado en un ambicioso proyecto que moviliza varias formas de ser y conocer en todo el mundo para reflexionar y producir diálogos sobre el modo en el que debe repensarse la educación para enfrentar los desafíos de la actualidad, incluyendo la crisis de Covid-19. Liderada por la presidenta de Etiopía, Sahle-Work Zewde, la Comisión Internacional sobre los Futuros de la Educación reúne

* Directora y representante de la Unesco en Brasil.

** Este texto fue escrito basándose en Fundamentos da nova educação (Werthein y da Cunha, 2000/2005), de la Unesco. El encuentro contó con la participación del secretario general de las Naciones Unidas, António Guterres, además de 11 jefes de Estado y 64 ministros de Educación de 97 países.

1. Edgar Faure (1908-1988) fue un político y pensador francés. Ocupó los cargos de Primer Ministro y Ministro de Educación en Francia.

a pensadores líderes de las áreas de política, universidades, sociedad civil, educación y empresas privadas, y tiene como objetivo lanzar el informe *Los futuros de la educación* (Unesco, 2021a).

Este informe es el más reciente de una serie de informes globales encomendados por la Unesco para enfrentar los desafíos que el futuro reserva, inspirar cambios y emitir recomendaciones sobre políticas para la educación. También demuestra la tradición y el compromiso de la organización para perfilar una agenda para el diálogo y la acción sobre políticas educativas en distintos ámbitos, considerando que las decisiones tomadas hoy, en el contexto del Covid-19, tendrán consecuencias de largo plazo para el futuro de la educación. Diseñadores de políticas, educadores y sociedades deben efectuar elecciones importantes, y esas decisiones deben guiarse por principios compartidos y por visiones de futuros deseables.

El primer informe encomendado por la Unesco con la finalidad de pensar la educación y trazar objetivos para el futuro fue publicado en 1972. El informe titulado *Aprender a ser: La educación del futuro [Learning to be: The world of education today and tomorrow]* fue preparado por una comisión presidida por Edgar Faure¹ (Faure et al., 1972/2013) y reconoció que la educación no es el privilegio de una élite o una cuestión exclusiva de una franja etaria. En lugar de ello, debe ser universal a lo largo de la vida.

El *aprendizaje a lo largo de la vida* consiste en la integración entre *aprender y vivir*, de modo de abarcar actividades de aprendizaje para personas de todas las edades (niños, jóvenes, adultos y ancianos, niños y niñas, mujeres y hombres) en todos los contextos a lo largo de la vida (familia, escuela, comunidad, lugar de trabajo, y así sucesivamente) y por medio de varias modalidades (formal, no formal e informal) que, juntas, atienden a una amplia gama de necesidades y demandas de aprendizaje (Unesco-UIL, 2021).



En un mundo cada vez más interconectado, el concepto de *aprendizaje a lo largo de la vida* –preconizado por el *Informe Faure*– demostró ser fundamental. El crecimiento exponencial y la velocidad de la información en la era digital, la dificultad de prever los conjuntos de habilidades necesarias para las economías basadas en el conocimiento, los cambios demográficos y la mayor movilidad, la creciente preocupación por los patrones insostenibles de consumo y producción, todo ello refuerza la relevancia del *aprendizaje a lo largo de la vida* como una estructura conceptual y un principio organizador de todas las formas de educación en el siglo XXI (Unesco-UIL, 2021).

Entre 1993 y 1996, una segunda comisión internacional –bajo el liderazgo de Jacques Delors²– preparó un informe con el objetivo de reflexionar sobre los desafíos que la educación enfrentaría en los años subsiguientes. Ese informe, que se conoce como *Informe Delors* (Delors et al., 1996/1998), titulado *La educación encierra un tesoro [Learning: The treasure within]*, enfatizó la importancia de un abordaje humanístico de la educación y estableció los “cuatro pilares” de la educación: *aprender a ser, aprender a saber, aprender a hacer y aprender a vivir juntos*. Cabe destacar que esos cuatro caminos son interdependientes y se fundamentan en una concepción de totalidad dialéctica del sujeto, de forma que no es posible pensarlos de manera aislada.

El primer pilar, *aprender a ser*, preconiza el desarrollo de la personalidad para que el individuo sea capaz de actuar con más autonomía, sentido crítico y responsabilidad personal. Para ello,

es imprescindible una concepción de desarrollo humano que tenga por objetivo la realización plena de las personas, desde el na-

cimiento hasta la muerte, definiéndose como un proceso dialéctico que comienza por el conocimiento de sí mismo para abrirse, enseñada, a la relación con el otro. (Noletto, 2008, p. 29)

El *Informe Delors* no solo reafirma una de las principales líneas y los principios del *Informe Faure*, sino que también amplía la importancia de ese postulado. Se debe preparar a todo ser humano para la autonomía intelectual y para una visión crítica de la vida, de modo de poder formular sus propios juicios de valor, desarrollar la capacidad de discernimiento y los modos de actuar en diferentes circunstancias de la vida. La educación precisa proporcionar a todos fuerzas y referencias intelectuales que les permitan conocer el mundo que los rodea y proceder como actores responsables y justos. En este sentido, la educación es antes que nada un viaje interior, cuyas etapas corresponden a las de la maduración continua de la personalidad. Es urgente que esa concepción de educación sea trabajada por todos, por la escuela, por la familia y por la sociedad civil, que juntas se dispongan a explorar y descubrir las ricas potencialidades que se esconden en todas las personas. La dimensión de *aprender a ser* también responde a un principio ontológico, destacando la idea de que estamos en formación y en permanente proceso de desarrollo.

El segundo pilar es *aprender a saber/conocer*. Dados los rápidos cambios provocados por el progreso científico y las nuevas formas de actividades económicas y sociales, el énfasis debe ponerse en la combinación de una educación general suficientemente amplia con la posibilidad de un trabajo profundizado en un número determinado de asuntos. Este encuadramiento general proporciona, por así decir, el pasaporte para la educación a lo largo de la vida, en la medida en que utiliza las bases de ese tipo de aprendizaje (Delors et al., 1996/1998).

2. Jacques Delors es un político y pensador francés que ha ocupado los cargos de Presidente de la Comisión Europea y Ministro de Economía y Finanzas de Francia.

Ese tipo de aprendizaje objetiva sobre todo el dominio de los instrumentos del conocimiento. No obstante, como este es múltiple y evoluciona a ritmo incesante, se vuelve cada vez más inútil intentar conocer todo. Además, los tiempos presentes demandan una cultura general, cuya adquisición podrá ser facilitada por la apropiación de una metodología del aprender. Como dijo Laurent Schwartz, hoy un espíritu verdaderamente formado tiene necesidad de una cultura general vasta y de la posibilidad de trabajar en profundidad determinado número de asuntos. Es necesario, desde el principio hasta el fin de la enseñanza, cultivar simultáneamente estas dos tendencias. De allí la importancia de los primeros años de la educación, que, si tienen éxito, podrán transmitir a las personas la fuerza y las bases que les permitan continuar aprendiendo a lo largo de toda la vida.

Aprender a hacer es el tercer pilar. Además de aprender a realizar determinado trabajo, las personas deben –de forma más general– adquirir una competencia que les permita enfrentar una variedad de situaciones, muchas veces imprevisibles, y trabajar en equipo, una característica a la cual los métodos educativos no prestan la atención suficiente. En muchos casos, tales competencias y habilidades se adquieren más fácilmente si los estudiantes tienen la oportunidad de experimentarlas y desplegarlas, desarrollándose en esquemas de experiencia de trabajo o de trabajo social en el curso de sus estudios (Delors *et al.*, 1996/1998).

Aprender a conocer y *aprender a hacer* son, en gran medida, indisociables. Aprender a hacer está más ligado a la educación profesional. Además, debido a las transformaciones que se operan en el mundo del trabajo, aprender a hacer no puede seguir teniendo el mismo significado de preparar a determinada persona para una tarea específica. El avance tecnológico está modificando las calificaciones. Las tareas puramente físicas están siendo sustituidas de forma gradual

por tareas de producción más intelectuales, más mentales, como, por ejemplo, la operación de máquinas. A medida que las máquinas se vuelven más *inteligentes*, el trabajo se *desmaterializa*. Amén de la competencia técnica y profesional, la disposición para el trabajo en equipo, el gusto por el riesgo y la capacidad de tomar iniciativas ahora constituyen factores importantes en el mundo del trabajo. Se agrega a esto el hecho de que la creación del futuro exige una polivalencia para la cual el desarrollo de la capacidad de aprender es vital.

El cuarto pilar, *aprender a vivir juntos*, consiste en desarrollar la comprensión acerca de los otros y de su historia, sus tradiciones y sus valores espirituales, y, sobre esa base, crear un espíritu que, pautado por el reconocimiento de nuestra creciente interdependencia y por un análisis común de los riesgos y desafíos del futuro, induzca a las personas a implementar proyectos comunes o a manejar los inevitables conflictos de forma inteligente y pacífica (Delors *et al.*, 1996/1998).

Se trata de uno de los mayores desafíos de la educación para el siglo XXI. En este pilar encontramos también la dimensión del respeto a la diversidad y al principio de empatía, la idea de conocer y reconocer lo Otro, el *principio de alteridad*.

Por último, la tradición de la Unesco de repensar los cimientos de la educación también está reflejada en el texto *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, de Edgar Morin³ (2000), encomendado por la organización en 1999. El pensador estableció siete saberes fundamentales que la educación del futuro debería poseer en todas las sociedades y en todas las culturas, que incluyen enfrentar las incertidumbres, la enseñanza de la comprensión mutua y la ética del género humano.

3. Edgar Morin es uno de los más famosos sociólogos y filósofos franceses de la actualidad. Recientemente, en ocasión del centenario de su nacimiento, la Unesco realizó en su sede, en París, un homenaje al pensador. La conferencia realizada para el centenario del autor puede verse en línea (Unesco, 6 de julio de 2021).

Ante las grandes transformaciones del momento actual, estos ideales se han vuelto aun más necesarios para la construcción de una nueva educación.

Recientemente, en el ámbito de la Comisión Internacional sobre los Futuros de la Educación, la importancia de los documentos producidos por la Unesco fue reafirmada por Sobe (2021), que sugirió una actualización de los cuatro pilares propuestos por Delors para un mejor apoyo a los educadores en ejercicio, a fin de proyectar experiencias de aprendizaje significativas. En la visión del autor, visitar cada uno de los pilares podría ofrecer una brújula para los desafíos colectivos de nuestra coyuntura histórica actual.

Cuando la Comisión Delors presentó el pilar *aprender a ser*, confirió gran énfasis al desarrollo de la personalidad y de la capacidad de las personas de actuar con independencia, sentido crítico y responsabilidad personal; estas habilidades no deben olvidarse. La actualización de este pilar incluye pensar en términos de aprender, atender y cuidar. Esto implicaría entender a las personas como simultáneamente capaces y vulnerables, de modo de posibilitar la reflexión sobre el modo en que afectamos a y somos afectados por los otros y por el mundo, y de exigir que los educadores concentren así su trabajo en los derechos, las responsabilidades y las interdependencias que influyen sobre nuestras relaciones (Sobe, 2021).

Para el pilar *aprender a saber* es importante destacar que la adquisición de conocimiento precisa reformularse, más allá de la mera capacitación de los individuos, pasando a conectarlos unos con otros e, intergeneracionalmente, con los recursos de conocimiento común a toda la humanidad. La reelaboración de este pilar indicaría a los educadores abordajes pedagógicos constructivistas y la visión de sus estudiantes como comunidades de aprendizaje (Sobe, 2021).

La discusión de la Comisión Delors sobre el tercer pilar, *aprender a hacer*, se relacionaba

esencialmente con poner en práctica el aprendizaje en el lugar de trabajo. La reformulación de ese pilar debe hacerse en términos de habilidades y competencias que permitan la *acción colectiva*. La capacidad de colaboración puesta en primer plano sería valiosa no solo en el mundo del trabajo, sino también en otras esferas. Concentrar esfuerzos educativos en capacitar a los estudiantes para que puedan actuar en conjunto muestra la importancia de la deliberación, de la comunicación intercultural y de la construcción de alianzas (Sobe, 2021).

Finalmente, Sobe (2021) afirma que a medida que las rupturas de la crisis de Covid-19 se desplegaron, la humanidad recordó el modo en el que las personas están íntimamente ligadas unas con otras, en términos biológicos, políticos y sociales. Aunque el término *juntos* del cuarto pilar, *aprender a vivir juntos*, sea un concepto sólido, la palabra no debe significar solamente una coexistencia pacífica. El desafío para los seres humanos que viven en el planeta en 2021 consiste en crear formas saludables y sustentables de convivencia: unos con los otros y con el propio planeta. Orientar ese pilar para aprender a vivir en un mundo común aumenta la importancia de una educación que se comprometa con la humanidad común, así como con el mundo natural del que las personas forman parte.

La actualización de estos pilares ilustra el papel que la Unesco desempeña como laboratorio global de ideas y la relevancia de estudios prospectivos en el campo educativo. Además de ello, confirma que las bases de la educación pueden reelaborarse de forma útil para valorizar y capacitar a los individuos mientras potencian la cooperación y la acción colectiva, tan necesarias en el contexto actual de la pandemia de Covid-19.

Según afirmó Sahle-Work Zewde, presidenta de la actual Comisión Internacional sobre los Futuros de la Educación, “es evidente que no podemos volver al mundo como era antes [...]. Uno de los mensajes más fuertes es el de que la humanidad necesita solidaridad global” (Unesco, 2020, p. 3).

La pandemia exigió mucho de todos nosotros, tuvimos que convivir con nosotros mismos de forma más intensa y visitar certezas y modos de vida. En la educación, los desafíos son inmensos, y lo mismo ocurre en otras esferas de la vida y de las políticas públicas.

Precisamos repensar los patrones de consumo y redoblar nuestra apuesta por el poder de la ciencia. El mundo está cambiando, y la educación también debe cambiar. Cada persona necesita nuevas habilidades para sostener los cambios y para aprovechar al máximo todas sus oportunidades y competencias. Esto exige educación para la creatividad, para la solidaridad y para la sustentabilidad. Más que eso, exige la reflexión y el desarrollo de experiencias de aprendizaje significativas, que puedan brindar a las personas las habilidades y las competencias necesarias en el presente, pero que también sean útiles para el futuro que queremos crear. No podemos olvidar que construir un futuro diferente y un mundo más justo, solidario e inclusivo depende de todos y de cada uno de nosotros. ¡Hagamos nuestra parte!

Referencias

- Al-Samarrai, S., Cerdan-Infantes, P., Bigarinova, A., Bodmer, J., Vital, M., Antoninis, M., Barakat, B. y Murakami, Y. (2021). Education finance watch 2021. *The World Bank*. <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/226481614027788096/education-finance-watch-2021>
- Delors, J., Al Mufti, I., Amagi, I., Carneiro, R., Chung, F., Geremek, B., Gorham, W., Kornhauser, A., Maniey, M., Padrón Quero, M., Savané, M.-A., Singh, K., Stavenhagen, R., Won Suhr, M. y Nanzhao, Z. (1998). *Learning: The treasure within. Report to Unesco of the International Commission on Education for the Twenty-first Century (highlights)*. Unesco. (Trabajo original publicado en 1996). <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590eo.pdf>
- Faure, E., Herrera, F., Kaddoura, A.-R., Lopes, H., Petrovsky, A. V., Rahnema, M. y Ward, F. Ch. (2013). *Learning to be: The world of education today and tomorrow*. Unesco. (Trabajo original publicado en 1972). <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000223222?posInSet=1&queryId=394170fe-777e-4939-bee1-0be6d84332f7>
- Morin, E. (2000). *Os sete saberes necessários a educação do futuro*. Unesco; Cortez.
- Noletto, M. J. (2008). *Abrindo espaços: Educação e cultura para a paz*. Unesco; Fundação Vale. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000178532?posInSet=3&>

- queryId=125e96de-88c2-4418-aae7-00da888e3755
- Sobe, N. W. (2021). *Reworking four pillars of education to sustain the commons*. *Unesco Futures of Education Ideas Lab*. <https://en.Unesco.org/futuresofeducation/ideas-lab/sobe-reworking-four-pillars-education-sustain-commons>
- Unesco Institute for Lifelong Learning (Unesco-UIL) (2021). *Technical note lifelong learning*. https://uil.unesco.org/fileadmin/keydocuments/LifelongLearning/en/UNESCO_TechNotes_LLL.pdf
- Unesco (6 de julio de 2021). *Conférence du centenaire d'Edgar Morin* [archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=3NpyWuh3iSI>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (2020). *Education in a post-Covid world: Nine ideas for public action*. <https://en.Unesco.org/news/education-post-covid-world-nine-ideas-public-action>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (22 de octubre de 2020). Encontro global endossa prioridades de educação pós-pandemia. *Omu News*. <https://news.un.org/pt/story/2020/10/1730422>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (2021a). *Futures of education*. <https://en.Unesco.org/futuresofeducation/>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) (2021b). *Global education coalition*. <https://pt.Unesco.org/covid19/educationresponse/global-coalition>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco) e Inter-American Development Bank (IDB) (2021). *Reopening schools in Latin America and the Caribbean: Key points, challenges, and dilemmas to plan a safe return to in-person classes*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375059_eng/PDF/375059eng.pdf
- multi
- Werthein, J. y Cunha, C. da (2005). *Fundamentos da nova educação*. Unesco. (Trabajo original publicado en 2000).

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Calibán -
RLP, 20(1),
233-235
2022

Mara Mourão*

La humanidad es como alguien que madura

Simpatizaba con la visión de que la humanidad evoluciona como la mayoría de las personas. De la infancia a la adolescencia, del adulto al ser maduro, hasta el fin inevitable. Pero esa visión me parecía medio simplista e ingenua, hasta que se materializó para mí. Y, desde entonces, soy aun más crédula, algún día vamos a crecer

Explico: soy cineasta, directora y guionista. Desde que decidí seguir esta carrera, mi objetivo fue inspirar y promover cambios positivos en la sociedad. Mi primera comedia ya ofrecía una crítica al “modo brasileño”, a nuestra noción flexible de honestidad. La reacción del público siempre era muy simpática: “Me divertí mucho, me reí bastante”. En definitiva, es eso lo que se espera oír sobre una comedia.

Cuando realicé mi primer largometraje documental *–Doutores da alegria: O filme* (Mourão, 2005)– percibí una reacción del público completamente diferente. Ahora las personas me decían que la película les había cambiado la vida. Sentí en la piel, por primera vez, el poder del cine en tanto herramienta de impacto social. Comprendí más profundamente la función social del arte.

Fueron cientos, tal vez miles de relatos que llegaban de todas partes: individuos, organizaciones, empresas, ONG, escuelas, comunidades vulnerables. Todos usando la película como forma de abrir el diálogo, el compromiso social, la inspiración o la fuente de información.

Y, como no podía ser de otra manera, esa experiencia también me transformó. Y decidí

* Cineasta, socia-propietaria de Mamo Filmes.

ir más allá, realizando *Quem se importa [¿A quién le importa?]* (Mourão, 2013), un filme sobre el emprendimiento social en una época en que pocas personas sabían de qué se trataba el tema. Un filme con un alcance mayor, internacional.

Quem se importa es un largometraje documental, lanzado en 2012 en Brasil, y en el extranjero con el título *Who cares?* El filme retrata las experiencias de los dieciocho mayores emprendedores sociales del mundo. Entre ellos están Bill Drayton, fundador de Ashoka, quien acuñó el término “emprendedor social”; y Muhammad Yunus, fundador del Grameen Bank y ganador del Premio Nobel de la Paz. A través de las voces de estos líderes sociales, el filme compone un cuadro sobre el sector, sus desafíos y sus conquistas.

Entre las historias retratadas, están la de un monje budista belga que entrena ratones en Tanzania para desarmar minas terrestres, la de una canadiense que creó un método original para enseñar la empatía en las escuelas, la de una médica que encontró una forma de cambiar la vida de familias con hijos gravemente enfermos, y muchas más. Ideas simples que comenzaron siendo pequeñas, y ganaron el mundo, causando gran impacto social.

Tal vez *Quem se importa* haya sido el primer filme sobre el tema, y tuvo un alcance mucho mayor del que esperaba. Fue proyectado en las universidades de Harvard, Columbia, Duke y Brown, entre otras. En lugares como el World Bank, la embajada francesa en Washington, el Museo de His-

toria de Canadá, la sede de Google en Palo Alto y muchos otros. En más de treinta festivales de cine alrededor del mundo, con seis premios internacionales y una carta de recomendación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco).

El filme se desdobló en una serie de TV y también en un programa de educación para jóvenes de la enseñanza media –Sementes de Transformação [Semillas de Transformación]–, en el que, con varios compañeros, creamos el primer campamento de Emprendimiento Social de Brasil. Con esta iniciativa, entramos en escuelas y ONG respondiendo una pregunta recurrente de los jóvenes: “Quiero cambiar el mundo. ¿Por dónde empiezo?”.

En fin, la repercusión fue grande. *Quem se importa* fue tornándose un *movimiento*, el tipo de película que mueve a las personas a invitar a casa a grupos de amigos para verla o a las escuelas a recomendarla como tarea escolar.

Una de las historias que más me tocó, y que demuestra cómo una pequeña acción puede transformarse en un enorme impacto, es la trayectoria de James Marins, autor del libro *A era do impacto: O movimento transformador massivo da liberdade, das novas economias, dos empreendedores sociais e da consciência da humanidade* [La era del impacto: El movimiento transformador masivo de la libertad, las nuevas economías, los emprendedores sociales y la conciencia humana] (2019). Solo pensar que esa bellísima y profunda obra tuvo su chispa inicial en mi película me da escalofríos.

Marins es un abogado de Curitiba y hasta ver el filme no conocía el concepto de emprendimiento social. Profundizó en el tema y sus estudios culminaron en la creación del Instituto Legado, una de las organizaciones más serias de Brasil.

Y ya que estamos hablando de una utopía –la de que un día la humanidad madurará–, nada mejor que la lectura del libro de James, que consiguió reunir los principales temas de la actualidad partiendo del em-

prendimiento social, y yendo más allá. Su instituto fomenta un movimiento de transformación de la conciencia, de la economía y de la innovación para impactar positivamente en el mundo; un “movimiento transformador masivo”, él no podría haberlo definido mejor.

Bill Drayton, fundador de Ashoka, dice que la democracia no es solo el derecho de votar y de hablar libremente; la culminación de la democracia llegará solo cuando todos seamos ciudadanos proactivos. La visión de Drayton, *everyone a changemaker world* (“cada uno es un transformador del mundo”), encaja perfectamente con la de Marins cuando este describe que, aunque estemos viviendo problemas colosales, tenemos la capacidad de enfrentar esos desafíos, individual y colectivamente. Él propone que nos responsabilicemos o, mejor, cocreemos esa nueva sociedad, afirmando que, en esta era de hiperconexión, solo nos resta impulsar problemas o coconstruir soluciones. Nada más exacto.

Estamos realmente viviendo algo nuevo y disruptivo. Y me atrevo a decir (intuitivamente) que todo comenzó con algunos líderes sociales que fomentaron la creación de organizaciones sociales que, a su vez, inspiraron el surgimiento de los primeros emprendedores sociales que influyeron en una nueva cultura en el sector privado.

Hoy vemos la aparición de los intraemprendedores sociales, los negocios del impacto social, los negocios inclusivos y de valor compartido, las Empresas B, el Movimiento Capitalismo Consciente, las *startups* (muchas nacen ya con valores éticos en su ADN), colectivos, monedas sociales, bancos éticos y todo un nuevo ecosistema creando un ciclo virtuoso del que viene emergiendo un postcapitalismo, más justo y sustentable.

Nunca hemos vivido en un mundo tan paradójico. Intolerancia, terrorismo, fanatismo, polarización, desigualdad, falta de empatía y además la pandemia se contraponen a un mundo en el que compartimos casas, vehí-

culos, bicicletas, servicios, talentos y conocimiento. Donde los jóvenes no buscan solo el auto del año, sino un propósito.

Tal vez nuestros jóvenes quieran vivir de forma más trivial. Un modo de vida más simple, en el que entraremos en contacto con la belleza del mundo y nos colmaremos internamente a través de las artes, las ciencias, la espiritualidad, el contacto íntimo con la naturaleza, y no un mundo basado en el consumo exacerbado.

¿Qué sucederá con el sistema económico actual en caso de un colapso del consumo tal como lo practicamos hoy? ¿Y cómo será ese mundo si las personas detienen la tentativa de sublimar su vacío interno consumiendo bienes superfluos y comienzan a consumir valores, educación, bienestar y relaciones?

Por primera vez en la historia de la humanidad, tenemos un enemigo en común: la degradación ambiental, el agotamiento de los recursos; nuestra propia supervivencia en tanto especie nos une. Por increíble que parezca, hasta la pandemia nos une. Y esa unión es algo nuevo en la breve historia de la humanidad. De forma profunda y amplia, James Marins (2019) propone: “En esta nueva era, el *Homo economicus*, criatura ya anciana a sus 250 años, debe ceder territorio a los más jóvenes, como el *Homo solidarius*, el *Homo noeticus* o el *Homo empathicus*” (p. 225). Y la mejor de las utopías: “Crear un mundo de posibilidades: un mundo donde los días de todos se empleen en sueños y realizaciones, no en la lucha por la supervivencia” (p. 270).

¿Somos demasiado optimistas?

Creo que él está en lo cierto cuando percibe una “sociedad masivamente más saludable, más libre, más democrática, autoinnovadora y capaz de acceder a un nivel de libertad postconvencional, un estado de conciencia más elevado” (Marins, 2019, p. 166). Y cuando se propone combatir la apatía y la ignorancia, y llevarnos a entender la potencialidad de la era

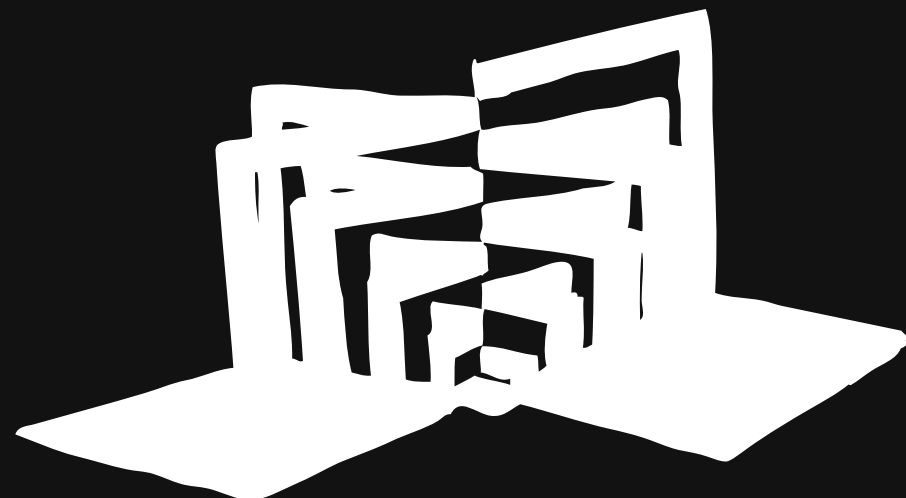
en que vivimos. En definitiva, “la mayor de todas las innovaciones reside en nuestra conciencia” (p. 363).

Cuando en 2008 yo tocaba a la puerta de innumerables empresas en busca de patrocinio para un filme sobre emprendedores sociales, la dificultad era enorme. Mis interlocutores no conocían ese concepto; veía un enorme signo de interrogación en las caras de empresarios, amigos y hasta parientes. Y yo, como un loro, siempre explicaba el concepto pacientemente.

Poco más de una década pasó, y nunca más tuve que explicar qué es un emprendedor social, un *changemaker*, un transformador. Por todo eso, creo que el nivel de conciencia está aumentando y que estamos evolucionando. Y, quién sabe, tal vez algún día escojamos madurar definitivamente.

Referencias

- Marins, J. (2019). *A era do impacto: O movimento transformador massivo da liberdade, das novas economias, dos empreendedores sociais e da consciência da humanidade*. Voo.
- Mourão, M. (directora) (2005). *Doutores da alegria: O filme* [película]. Grifa Cinematográfica, Grifa Filmes, Mamo Filmes.
- Mourão, M. (directora) (2013). *Quem se importa* [película]. Grifa Filmes, Mamo Filmes.



Textual

Tratándose de Sergio Blanco, la entrevista con un psicoanalista –y el requerimiento de una palabra verdadera que este entraña– se convierte casi en parte de su obra. Una obra dramática fértil en la que el haberse escuchado en un diván ocupa un lugar no menor. Pero quizás por eso mismo, por esa gimnasia desde la que cultiva la autoficción –el género en el cual se reconoce y que practica como pocos– se permite decir más y a la vez menos de lo que parecería. Experto en lo que puede y no puede decirse, se muestra allí donde se escabulle y se oculta aun allí donde más se exhibe. Y eso es lo que hace fascinante su trabajo y sus ideas, una cantera de mineral precioso para el psicoanalista.

Blanco, uruguayo residente en Francia por fidelidad a su deseo de “vivir en francés”, hombre de una cultura europea y entrañable tonada sudamericana, interlocutor curioso de nuestra disciplina que ha montado sus obras por medio mundo, nos ofrece aquí esquivarlas de su pensamiento. Un pensamiento vivo que rehúsa anquilosarse y se sacude la modorra mediante la provocación, siempre fértil cuando es inteligente. Así, desfilarán por esta entrevista temas como el porno –del cual se revela también un consumado guionista– o la escritura, el diván, el totalitarismo, el cine y el teatro, la mentira y el carácter ficcional de eso que conocemos como “yo”.

Conversamos cuando la pandemia aún era inimaginable, en medio del bullicio de un bar histórico de Buenos Aires, Los Galgos, y también entre correos y mensajes de texto, en ese lugar etéreo, virtual, donde suceden tantas cosas hoy en día. El siguiente es el testimonio intertextual, mestizo, de esas conversaciones fragmentarias.

Mariano Horenstein



Calibán -
RLP, 20(1),
237-251
2022

El análisis es una posibilidad de tramarse para no traumarse

Una conversación con Sergio Blanco

¿Cómo llegaste al teatro, a la dramaturgia?

Desde el encierro. Durante el verano de 1998 me encerré durante dos semanas en mi apartamento de París. Era el Mundial y habían reforzado la seguridad en las calles. Yo estaba indocumentado. Tenía miedo de que me detuvieran. Decidí encerrarme y no salir. No sabía qué hacer, y entonces me puse a escribir. No podía hacer otra cosa. Era la única forma de poder pasar el tiempo. Lo único que sabía hacer –al igual que hoy en día– era leer y escribir. Y entonces me puse a escribir. No sé hacer nada más que eso.

Has escrito sobre papel florentino, con pluma y utilizando polvo de sangre diluida en vez de tinta... Escribir implica un trabajo con el cuerpo...

Un trabajo enorme, mi espalda quedó dañada. La escritura cansa mucho. Escribir es mucho más corpóreo de lo que la gente piensa. El cuerpo queda dolido porque uno trabaja con él: con los tendones, con los nervios, con la mano, con la vista, la mirada. La escritura es un momento de destrucción del cuerpo, el cuerpo padece.

Lacan traza una diferencia interesante entre significante y letra. El significante siempre tiene algo evanescente, encadenado, asimilable a cuando uno teclea. Pero hay algo de la letra, de la encarnadura de la letra, que está bien captado en esa forma de escribir...

Absolutamente. De alguna manera, lo que buscaba en esa escritura era exactamente eso: ir al más allá de la molestia, que era insignificante, cada letra. Decía un escritor que no escribía palabras, sino que dibujaba letras. Eso cambia todo el vínculo del pensamiento, lo que uno está diciendo o pudiendo decir. Es como abismarse a lo más primario del lenguaje. Dibujarlo, no escribirlo. Sócrates dice que la verdad es lo incorruptible de las palabras. Hay algo en la palabra que es incorruptible, mientras que la imagen es absolutamente corrupta.

¿Corrupta en tanto engañosa, manipulable?

A ambas las puedes manipular. Es engañosa la imagen. La palabra, no. La imagen tiene límite, la palabra es un abismo. Y a mí me gusta mucho el abismo. Hay una profundidad infinita en la palabra. En la imagen hay una barrera, una frontera, algo terrible. Creo que la imagen mata la palabra. Las únicas imágenes que me interesan son las que pueden despertar las palabras. Por eso cada vez me atrae más la poesía, que es llegar al summum de esa palabra abismal que no tiene ninguna representación a nivel de imagen. El siglo XX fue un siglo que abusó de la imagen, confió tanto en la imagen que así terminó. Tengo un odio profundo al cine. Kafka decía que era el uniforme del ojo. Es totalitaria la imagen, y el cine fue un proyecto totalitario. Por algo no hay nada más muerto que el cine. El siglo XX fue el siglo de la imagen. El siglo XXI es el siglo de la mirada, que no tiene nada que ver con la imagen. Es el siglo nuestro: del teatro, la plástica, la poesía... de la mirada. Me fascina.

¿Por qué decís que la mirada no tiene nada que ver con la imagen?

Son cosas completamente distintas. El siglo XX es el de la desconfianza del lenguaje y de la confianza absoluta y extrema en la imagen. Crea este dispositivo fascista que es el cine: todos los grandes fascistas amaban el cine. Hollywood es el totalitarismo. La gente siempre habla de los totalitarismos del siglo XX –el fascismo, el nazismo, el estalinismo–, y yo siempre digo que hay un cuarto: el ultra liberalismo, el capitalismo a ultranza. Hollywood es el paroxismo, una industria totalizadora fascista que crea el cine.

El cine ofrece tanta mentira como las iglesias evangélicas. Algunos poetas y genios –Hitchcock, Bergman, Fellini– hicieron cosas extraordinarias, pero el dispositivo en sí es terrible: te siento, apago la luz, te pongo una imagen que va a entrar por un sistema de proyección que va a someter tu mirada y tu ojo a lo que decida la pantalla. Es un mecanismo terrible. Es lo opuesto al teatro, un espacio donde no todos vemos lo mismo, donde el ojo puede elegir lo que quiere. En donde, si bien se guía al ojo, también se le proponen cosas, el ojo está construyendo esa imagen de forma distinta al que está al lado, entonces existe una multiplicidad de construcciones, desde un punto óptico y de perspectiva.

¿Cómo entendés la autoficción? ¿Se pretende un pacto con la realidad más lábil que en la autobiografía? Desde el psicoanálisis, hay algo de lo ficcional que atraviesa de algún modo todo... y el yo es fundamentalmente un producto ficcional...

La autoficción se refiere a una forma de escritura que asocia elementos autobiográficos con elementos ficcionales. De alguna manera es lo opuesto de una autobiografía, ya que el emprendimiento autobiográfico exige un pacto de verdad, puesto que lo que cuento debe ser verdadero, mientras que el emprendimiento autoficcional exige lo que yo llamo un pacto de mentira: lo que cuento no tiene que ser verdadero, sino todo lo contrario, tiene que ser una ficción. Si bien la autoficción parte de un vivido, lo va a poetizar, lo va a fabricar, lo va a ficcionalizar. Todo relato autoficcional será finalmente falso, ya que la puesta en lenguaje hace que la realidad de la cual partimos se vuelva una ficción. La escritura –la puesta en relato– aleja, por lo tanto, lo real. Lo ahuyenta. En cierta manera, lo convoca, pero para alterarlo. Toda escritura es un acto de alteración de la realidad por la simple razón de que los mecanismos de poetización cambian, alteran, perturban, transforman. La autoficción es infiel al documento vivido, es decir que los mecanismos de poetización se tienen que encargar de desprender el relato de la realidad. La autoficción engaña, traiciona, miente, falsifica, adultera. Quizás es por esto por lo que es algo que, al mismo tiempo que está de moda, también está condenado. De alguna manera, la autoficción es poder ser infiel a uno mismo, es decir, serse infiel a uno mismo con uno mismo. Y esto es lo que hace que finalmente todo lo que escribo sobre mi vida termine siempre siendo mentira: a medida que la escritura va surgiendo, la verdad va siendo proscrita.

En cuanto al yo en tanto que producto ficcional, es algo que me resulta una evidencia. Siempre insisto en que la única fórmula válida en lo que respecta al yo es la siguiente: “yo no soy yo”... Solo allí puede residir el espacio de libertad necesario para elaborarse: en la inconsistencia del yo...

No he podido ver ninguna de las puestas tuyas, pero sí he leído tus obras... Quizás a mis oídos, muy intoxicados por la clínica psicoanalítica, la distinción entre pacto de verdad y pacto de mentira suena a una distinción artificial... Hay un chiste que contaba Freud, no sé si alguna vez lo escuchaste... Dos judíos se cruzan en una estación de trenes y uno pregunta: “¿Adónde vas?”. “Voy a Cracovia”, le responde el otro. Y entonces su interlocutor le dice: “Me dices que vas a Cracovia para que yo piense que vas a Lemberg, pero en realidad vas a Cracovia”. Las relaciones entre verdad y mentira son complejas...

[risas]

Se dice la verdad simulando mentir. Hay muchos animales que son capaces de simular, mentir...

La mayoría.

Pero el único animal que miente como modo de decir la verdad es el hombre.

Claro, claro...

Me acordaba de ese chiste cuando escuchaba tus ideas sobre la autoficción porque me parece una barrera delicada. Hay autobiografías donde el pacto de verdad estaría supuesto, y sin embargo son un ejercicio de mentira y autocomplacencia por donde se las mire... Y en el espacio analítico uno se confronta con sus propias mentiras...

Sin lugar a dudas. El espacio analítico es un espacio en donde la mentira es fundamental. Un gran profesor de literatura antigua siempre decía que hay dos lugares en donde uno miente como un beduino: los curriculum vitae y el diván. El análisis es un espacio en donde la verdad factual no tiene ningún interés.

La autobiografía es entonces también un género ficcional.

Absolutamente, podemos contar que todo es autoficción. Toda escritura es ficción de la realidad. Para mí la autoficción es la forma. Yo creo que el que miente es el que escribe la autobiografía, por eso la autobiografía le interesa tanto a los políticos. El germen de la autoficción está en conocerte a ti mismo. La autoficción siempre existió. Yo diría que lo que aparece como moda del siglo XX son las autobiografías, es decir, ser hipócrita. Decir: “Yo voy a contar mi vida”, pretendiendo tener un pacto de verdad. La autobiografía es la hija bastarda de la *autoficción*.

La autoficción aparece en el '76, con Doubrovsky, quien dice: “Bueno vamos a poner un nombre a esto”. Y le pone autoficción, que es un juego de palabras. ¿Sabías que él venía del psicoanálisis? Sí, él se psicoanalizaba lejos de París y tenía cuarenta minutos de trayecto en el auto. Entonces dice: “Cada vez que salga del psicoanálisis, voy a empezar a contar mi vida. Voy a hacer un libro de mi vida y, como lo estoy haciendo en mi auto, va a ser una autoficción”.

O sea que acuñó ese término al calor de sus sesiones...

Exactamente. La autoficción va muy ligada al análisis. Es muy raro que alguien que trabaje la autoficción no tenga una experiencia psicoanalítica fuerte. Lamentablemente, al final del siglo XX todo eso cae en manos de la sociedad del espectáculo, de la cultura del mercado. Terminamos en lo que terminamos... en algo peligroso.

Me decías que todos los que trabajan con la autoficción tienen alguna relación con el análisis de alguna forma...

Yo creo que sí, porque me parece que la experiencia analítica es un momento confesional. Cada vez más, es como hablar del yo y del no yo. No hay un yo, sino que hay una multiplicación de yoes, como hablar del yo después de Foucault, después de esa deconstrucción. El yo es una idea absolutamente fascista. La autoficción se presta a esto, puede multiplicar yoes.

Es como si fueran dos territorios apareables: el de la escena analítica y el de la autoficción como género, ¿no? Son coordenadas que permiten contar más de lo que se cuenta habitualmente.

Exactamente, por eso el terreno del psicoanálisis no es la autobiografía, es la autoficción. Porque trabajas con el lenguaje. Todos sabemos que el lenguaje del momento es la representación de algo que utiliza mecanismos ficcionales...

Has dicho, irónicamente quizás, que hay dos temas básicos para la dramaturgia: “estoy enamorado” y “tengo miedo a morirme”... Siempre el amor/sexo y la muerte, los grandes temas, con infinitas variaciones...

Son los únicos dos temas que existen. Todo gira en torno a eso. No es algo irónico. Desconozco la ironía, es algo que me irrita mucho. La gente se empeña en buscar ironías en donde no las hay. Estamos hechos de Eros y Thanatos: el tiempo es el trayecto que los une a los dos.

Quiero preguntarte por la pornografía. ¿Qué aparece a través del porno?

El porno se rinde a una instancia de autogestión e individualidad que está castigada por esta sociedad. Porque, obviamente, el porno apela a la masturbación, que es un acto totalmente solitario, y todo acto solitario está penalizado. El celibato está penalizado, como si la fuente de placer tuviera que ser colectiva, el encuentro con el otro..., esas estupideces que salen ahora. Yo creo que, por un lado, molesta del porno que reivindica siempre una belleza excepcional. A la que no accedemos todos y que puede generar, en muchos, frustraciones. Porque el porno es una representación de la sexualidad, no es la realidad. La gente pierde la capacidad de entender que no toda parte representa al todo. Y el porno no tiene por qué representar al todo; eso irrita. Sí, por supuesto, cuando uno ve esos cuerpos maravillosos que aparecen en la pornografía... Pero uno no tiene por qué frustrarse. Si uno toma la pornografía como una excepción a la regla, es una fuente de placer extraordinaria. Yo defiendo el porno porque además el sujeto pasa a ser objeto, y eso es interesante. La pornografía tiene eso... El cuerpo pasa a ser un objeto. Y eso irrita. Eso genera mucha molestia en la gente: la desnudez del cuerpo, el placer, el tabú. No soy de los que piensan que todo se tiene que mostrar o todo se tiene que decir. No, soy un defensor a muerte de retener lo que no tiene que ser dicho.

Además, no hay posibilidad estructural de que todo pueda ser dicho. Aunque existen distintas formas de preservar lo no dicho...

Por eso hay algo que tiene el análisis: la palabra va a ser allí aceptada, pero no todo va a ser dicho. El día que pueda contar todo en mi análisis, el análisis fracasó. Porque ese periférico de esto lo puedo decir, y cómo lo digo es lo que me va construyendo como paciente, a partir de metáforas, pensamientos, conversaciones que empiezan con los sueños, los actos fallidos. Uno no puede decir todo...

Entiendo que en las obras en las que aparecés vos, y de un modo muy íntimo, no se trata de caer en el qué de lo que contás es cierto y qué no...

Es una de las cosas que genera atracción en el espectador de autoficción. Es un mecanismo que atrapa mucho. ¿Qué es verdad? ¿Qué es mentira? Increíblemente, es una de las bases que erotiza al espectador. ¿Es cierto? ¿Esto es verdad? Ese mecanismo el espectador lo tiene desde que empieza hasta que termina la obra. Qué es verdad y qué es mentira se lo pregunto permanentemente al espectador... Y cuanto más vos vas a cosas obscenas, cosas que nunca pueden ser dichas en escena... La ira de Narciso es un ejemplo clarísimo de eso, es: vos estas en una habitación de hotel, por excelencia el lugar más privado del mundo (mucho más que la casa de uno). El hotel es, en términos de espacio, el colmo de la privacidad.

Lejos de ser un “no lugar”, aparece como el lugar más privado de todos...

Exactamente. El que uno se diga “¿Es o no es?” es la pregunta base que empieza a problematizar el arte y la representación. Esto es verdad, esto no es verdad... El tema es que es la base esencial del arte. La autoficción toca la raíz: ¿Esa es verdad? ¿Es mentira? Desde el principio hasta el fin, están tocando la raíz medular de lo que siempre ha debatido toda persona que ha querido abordar el tema del arte, el simulacro, la copia, la realidad, la reproducción, el mapa o el territorio. Este mecanismo, además de estar tocando lo más intelectual del arte, está tocando lo más erótico, que es estar todo el tiempo entre dos cosas. Eso es el erotismo para mí..., la pornografía, el *striptease*. El acto máximo erótico: quiero que la persona se desvista del todo, pero tampoco quiero que se desvista del todo porque si no, se termina. Dice Kristeva que cuando se saca la última prenda, se acabó el juego, ¿no? La pornografía es algo que hay que resolver en veinte minutos. Cuando yo hago un guion pornográfico, en el set de pornografía sabemos que tenemos veinte minutos porque, fisiológicamente, es el tiempo de masturbación masculina, a quien está dirigida. La pornografía de las mujeres es entre quince y veinticuatro minutos.

¿Y vos escribís guiones y los firmás? ¿O van con seudónimos? ¿Son parte de tu obra?

No. No se firman los guiones en la industria pornográfica... Es tan pacato. Pero yo he pedido que se firme, que yo aparezca.

Por momentos, el diálogo entre tus protagonistas de *Tebas land* parece un diálogo analítico, en contraposición al diálogo vacío que el protagonista tiene supuestamente con su psicólogo. Aparece claramente el diálogo analítico atrás, en tu propia experiencia... ¿Registrás alguna influencia de tu análisis en tus obras, en el modo de concebirlas, de escribirlas?

Me analizo hace años. Sin lugar a dudas, la experiencia del análisis ha influenciado mi obra. Lo contrario sería imposible. El análisis es un trabajo de elaboración de sí a partir del lenguaje. La escritura es algo similar.

¿Cómo es tu relación con el psicoanálisis?

Yo creo que el psicoanálisis tendría que ser una obligación, yo detesto las obligaciones, pero en principio, sí...

Mejor que no lo sea...

Es imprescindible. Mirá, yo me psicoanalizo desde los catorce años. Empecé en Montevideo, y tengo cincuenta años.

¿Y no has parado?

Y, es un ejercicio semanal. Siempre tengo la misma respuesta cuando la gente me dice “¿Te seguís psicoanalizando?”. Nadie le dice a alguien “¿Seguís nadando? ¿Seguís haciendo el mismo deporte?”. Pienso que hasta el último día de mis días seguiré haciendo psicoanálisis.

¿Te analizas con un analista con tiempos fijos o variables?

Con tiempos fijos.

Elegiste un analista “ortodoxo”...

Sí, muy ortodoxo. Un gran psicoanalista francés, un hombre ya de cierta edad. Sí, con 45 minutos, con días fijos, con diván, pero también momentos en donde el diván se suspende, y pasamos a un frente a frente. El diván no está solamente para que la gente se recueste en él. El diván tiene que estar como presencia. En un momento necesité pasar a algo más vertical, no tan horizontal. Necesitaba verlo, necesitaba un frente a frente. Buscaba ser mirado, no solamente oído. Y también yo necesitaba mirar el diván. El diván no solamente es un lugar para recostarse, es algo mucho más, tiene que estar como presencia.

¿Te has analizado con muchos analistas o con la misma persona desde hace mucho tiempo?

Yo he tenido en Uruguay mi primer analista: una mujer, durante diez años. Después, cuando me fui a París, estuve un tiempo sin análisis. Y después, este psicoanalista... Soy el típico paciente que me enamoro de mi psicoanalista, que sufro, también me inscribo en lo que es el común del paciente y miento muchísimo, como te decía, por eso yo tengo la experiencia. Uno miente muchísimo, y el analista trabaja con esa mentira también, no importa qué es verdad o mentira, importa que el discurso está.

Indudablemente existe una afinidad entre escritura y análisis... Ahora bien, ¿qué los diferencia, aun siendo ambos modos de elaboración de sí a partir del lenguaje?

La diferencia es que allí en donde el encuadre viene a protegernos, como es el

caso del análisis, en la escritura literaria ese encuadre protector desaparece por completo. La experiencia literaria es el poder prescindir de ese encuadre. Creo que la literatura es un espacio de exposición en donde, cuanto menos protegidos estamos, mejor es. En el análisis, el lenguaje está para construirnos, mientras que en la literatura el lenguaje está para disolvernos, para desaparecer, para diluirnos. En el análisis el lenguaje es sanador y salvador; en la literatura, no necesariamente. En el análisis yo no desaparezco; en la literatura, sí. La literatura es el lugar en donde el lenguaje aparece para que en su lugar nosotros podamos ausentarnos, podamos desaparecer.

¿Cómo funciona el análisis en relación con tu trabajo? Como una cantera de ideas, como un laboratorio formal, como un espacio de ocurrencias... o de otro modo...

El análisis es un lugar en donde lo que funciona es el ejercicio de trabajar el lenguaje sin que necesariamente esté en relación con mi trabajo de escritura.

Wittgenstein escribió que los límites del mundo son los del lenguaje... Entiendo que escribís en español... ¿Cuál es la lengua en la que te analizás?

Escribo en español, que es mi lengua materna, pero me analizo en francés, que es mi lengua paterna. Siguiendo la lógica de Wittgenstein, como el lenguaje es infinito, por lo tanto el mundo también lo es...

¿Y qué lugar ocupa el psicoanálisis en tu vida?

Un lugar fundamental: el espacio en donde busco palabras para nombrar y decir incluso aquello que puede parecer indecible. Lo que hace que el análisis sea esencial para mí es justamente esa capacidad que tiene como espacio en donde toda palabra dicha es acogida. El análisis es la hospitalidad del verbo, por lo tanto, el recibimiento de todo lo vivido. En cierta forma, es lo que me permite ir del trauma a la trama, ya que el espacio analítico es un lugar en donde, por medio del relato, se pueden construir tramas. El análisis es una posibilidad de tramarse para no traumarse.

Eso es maravilloso como definición de un análisis: del trauma a la trama... Pero hacés una distinción entre relato y trama...

Relato y trama son dos cosas distintas. El relato es una fábula en el sentido griego, la trama es la manera de organizar esa fábula. El análisis lo que hace es organizar los episodios: articular nuestra fábula para que seamos capaces de autonarrarnos por medio de esa trama.

¿Qué entendés por realidad?

Creo que la realidad es la manera en que cada uno vive y comprende su tiempo. De alguna manera, la realidad es una construcción que hace cada uno. Finalmente, la realidad no es más que una forma de ficción, es decir, el relato que cada uno hace de su vínculo con el tiempo que le toca vivir.

En un escenario, en una película o en un libro, puede desenvolverse una trama ficcional o puede también montarse una ficción dentro de la misma ficción, una escena dentro de la escena... ¿A qué propósitos, a tu criterio, serviría? ¿Qué puede decirse de ese modo que no podría ser dicho desde una puesta más convencional?

La metateatralidad es lo que nos confirma el carácter abismal de la experiencia. Estamos inmersos en un mundo de senderos que se bifurcan al infinito. El mecanismo de las cajas chinas o de las muñecas rusas nos aporta la calma –un tanto perturbadora– de que todo está contenido por todo en una especie de laberinto en donde hay que prestarse al juego de perderse en lugar de querer salir.

¿Entendés la vida como un escenario o hay una división tajante entre un espacio y el otro?

La vida y el escenario están delimitados por una frontera que, más que separarlos, los une. Siempre me fascinó la noción de frontera como un fenómeno que no separa, sino que une. Por eso defiendo las fronteras. Por eso me fascinan los mapas y la cartografía. Por eso soy un admirador del Imperio Romano. Para mí no hay nada más saludable que una frontera. Este soy yo y ese eres tú gracias a que existe una frontera que, al mismo tiempo que nos delimita, nos acerca. El escenario y la vida no son un mismo espacio, pero se rozan gracias a la frontera que los delimita.

El espacio del análisis es un espacio de frontera, el psicoanálisis mismo como disciplina también lo es... Quizás por eso siempre está presente su difícil ubicación entre las ciencias y a la vez su interlocución fértil con infinidad de discursos: el arte, el teatro, la literatura, la política... Hasta con la misma ciencia, incluso... ¿Podríamos pensar que hay ciertas verdades que solo aparecen en las fronteras?

Una de las verdades más importantes y más tempranas de nuestra existencia es gracias al reconocimiento de una frontera, y es cuando el recién nacido, gracias a la frontera de la piel, poco a poco va comprendiendo que su cuerpo y el de su madre no es el mismo cuerpo. Esa primera verdad, que es fundamental para empezar a construirnos, nace del reconocimiento de una frontera. Estoy convencido de que muchas verdades nacen gracias a la frontera.

Sabés que el análisis ha sido descripto –de un modo justo, para mí– como una *performance*. ¿Qué pensás de eso?

Es un espacio absolutamente performático desde el momento que hay un protocolo que estipula un encuentro en donde el relato de uno se va desarrollando de-

lante de la escucha del otro, por medio de discursos que no responden a máximas de claridad y precisión. En el relato analítico, toda violación del discurso social o lingüístico está autorizada. Y eso lo hace performático: hay una ausencia de corpus normativo, el único corpus es nominativo. Pero además hay todo un ritual de encuentro que hace al análisis muy performático.

¿A qué llamás corpus normativo y nominativo?

Corpus normativo es un conjunto de normas que están para contenernos y de esa manera lograr sujetarnos. El corpus nominativo es un conjunto de posibles vocablos que están para nombrar y, de esa manera, desujetarnos. Los dos son esenciales. Siempre ejemplifico con el uso del lenguaje que hace Sancho Panza y el que hace Don Quijote: el primero sujeta la experiencia por medio de un lenguaje normativo que ata las cosas a lo que son, mientras que el segundo desujeta toda experiencia vital por medio de un lenguaje que desata las cosas de lo que son. El quijotismo es una experiencia lingüística que busca desatar al lenguaje y producir poesía. Sancho es incapaz de producir poesía porque para él lo que es debe ser. El Quijote viene a suspender todo corpus normativo para habilitar toda posibilidad de lenguaje.

Como ritual performático, entonces, se repite una y otra vez, con cada sesión... Cualquiera que haya atravesado un análisis sabe lo que puede suceder de nuevo en una sesión, aun después de años de análisis... pero podría haber cierta contradicción –o un oxímoron, de algún modo– entre un ritual repetitivo y lo sorpresivo y habitualmente impactante de una *performance*...

Esto tendría que pensarlo. No me siento capaz de poder responderlo. Es hermoso carecer de respuesta. Es la base de la curiosidad.

Susan Sontag ha llamado la atención sobre algunos aspectos estéticos de la sesión analítica, casi como si fuera una instalación de arte contemporáneo. ¿Acordás con eso o no?

Acuerdo totalmente: hay una organización del encuentro que lo aproxima a una experiencia estética. Si consideramos que la estética es una forma de organizar lo sensible, entonces es innegable que toda sesión analítica, desde el momento que trabaja sobre la gestión de lo sensible, tiene una vocación estética.

No siempre las obras de teatro, las novelas o las películas que explícitamente muestran una situación analítica son las más fieles, a veces priman allí estereotipos y una visión que puede ser pueril. Por otra parte, hay obras de teatro, novelas o películas que, aun sin pretenderse psicoanalíticas, resultan miradas lúcidas y fértiles en relación con nuestra disciplina... ¿Qué obras, qué autores son más lúcidos, a tu criterio, en mostrar esa extraña disciplina del análisis o esa –también extraña y fugaz– presencia del inconsciente?

La experiencia del análisis es intransferible. El análisis es imposible de decir fuera del encuadre. Por eso siempre se fracasa a la hora de querer filmarlo o narrarlo o teatralizarlo. Un análisis no se cuenta ni se representa. El análisis es algo obsceno, es decir, es algo que no puede tener lugar en ninguna escena. En *Tebas land* yo le

quise rendir un homenaje en una escena precisa en que el personaje de Martín está tirado en el banco y detrás de él se encuentra sentado el personaje de S. Es como una escena de diván. De fondo, se oye Mozart, que reenvía a Viena. Los dos están en silencio. Hablan poco. El espacio verbal no está saturado. Y entonces, en un momento el personaje de S. le habla de Freud. Y, unos segundos después, Martín gira la cabeza y en la pantalla gigante vemos su oreja con uno de los auriculares: es un homenaje a la escucha como dispositivo de cura. Hay veces que pienso que lo que cura y sana no es tanto la palabra dicha, sino la palabra escuchada.

Es la promesa de una escucha la que permite que haya una palabra dicha... No sé si alcanzo a entender la distinción que hacés...

Lo que permite que haya una palabra dicha no es tanto la promesa de una escucha, sino la certeza de que esa escucha está allí. Sin una escucha que sea capaz de recibir, no hay palabra. Hablo porque sé que hay un silencio que me está escuchando. El silencio del analista es el que convoca la palabra y quien poco a poco la va estructurando y articulando. Por ello la posición horizontal es fundamental.

Por otra parte, es absolutamente cierto ese rasgo intransferible del análisis..., la pérdida que inevitablemente acontece incluso cuando alguien quiere relatar una sesión propia... Ha habido -con afán investigativo, pero a la vez quizás como modo de remediar lo irremediable- intentos por registrar al detalle lo dicho en una sesión, grabarlo, incluso filmarlo..., como si se pudiera retener algo inevitablemente destinado a perderse... Pero contame más acerca de lo obsceno, por favor...

Lo obsceno es lo que no puede estar en escena. El análisis no puede ser escenificado. Por eso utilizo la expresión de *obsceno*. Cada vez que alguna película o una obra de teatro quiere reproducir el espacio del análisis, siempre fracasa por esta misma razón. El éxito del dispositivo del análisis es que es irrepresentable. Y es justamente en esa incapacidad a ser figurado fuera de su lugar que reside su fuerza, su intensidad y su eficiencia.

Las referencias freudianas en *Tebas land* desbordan. Si bien el tema es universal, está evidentemente cribado por el pasaje a través de Freud. Me interesa que me cuentes la reacción de los espectadores -en caso de que tal cosa pudiera generalizarse-, cómo llega la obra a quienes la han visto. Cómo impacta la representación del parricidio en un público de parricidas potenciales...

La gente en general queda impactada en cualquier parte del mundo por el encuentro de los tres personajes. Yo creo que *Tebas land* habla de eso: de lo sanador del encuentro de tres mundos tan ajenos el uno del otro, y que de pronto se encuentran. El episodio de San Martín, que cuando ve a alguien con frío le da la mitad de su capa, es para mí representativo de esta obra. Es un episodio que narra la empatía: soy empático con lo vivido del que tengo enfrente. Y esto es también lo que lo aproxima al vínculo analítico: el analista es empático con el analizado. No se trata de ser simpático con él -lo que podría desvirtuar y pervertir el vínculo-, sino que

es empático. Esta defensa de la distancia entre dos personas es lo que le permite a San Martín ayudar al otro. Y esta distancia es lo que le permite al analista escuchar y sanar a su analizado. Y esta misma distancia es la que le permite a S. darle las palabras a Martín para que pueda nombrar su dolor. Todo lo que desconfío de la simpatía, que responde a mecanismos histéricos de complicidad, me confío de la empatía, que consiste en la capacidad de comprender al otro sin buscar complicidad, sino un encuentro.

Hay en lo que decís un cuestionamiento implícito a lo histérico, con lo cual lo teatral se ha relacionado siempre. ¿Es la histeria una parodia del teatro, o cómo se vinculan ambos discursos?

Relacionar el teatro a lo histérico es fruto de un profundo desconocimiento de ambas cosas. Esa condena viene de la Roma antigua, a raíz de un diferendo y una perversión del vocablo latino. Histeria y teatro son dos opuestos. Explicarlo me obligaría a una clase de historia del teatro. No es este el lugar de hacerlo.

Un viejo prejuicio reza que un artista no debería analizarse, pues eso amenazaría la fuente de su creatividad... Es claro que eso no es así, aunque en tu caso, en razón de lo que contás, sucede quizás lo inverso... Analizarse te potencia, pareciera...

Ese prejuicio demuestra no solo una total ignorancia de lo que es el psicoanálisis, sino también de lo que es la creatividad. Y además de ignorancia, ese prejuicio -que nunca había oído- demuestra una total insensibilidad.

No puedo escribir sin el análisis. En el medio artístico, muy ignorante a veces, existe el miedo de tratarse. Gente maravillosa y extraordinaria de creadores como nunca vi, pero que nunca han leído, que no les interesa nada. De una histeria por hacer, de una rivalidad. Es un mundo terrible, yo padezco mucho el mundo del teatro. Es un disparate. Yo vivo separándome de gente, de actores de mis equipos, muchas veces, porque no está bien.

¿Has notado diferencias en su recepción en los distintos contextos geográfico-culturales en que la obra ha sido puesta en escena?

En India, lo interesante y sorprendente para mí fue que la recepción de mi trabajo fue como en los demás lugares. Pese a las diferencias culturales y religiosas, las personas tienen las mismas inquietudes que tenemos todos. También ellos están enamorados y tienen miedo a morir. Una tarde les pedí a quienes se ocupaban de organizar mi estadía que me llevaran a ver una cremación, y en el momento de encender la hoguera, pude presenciar cómo todos quienes estaban allí presentes se pusieron a llorar al igual que aquí lloramos cuando enterramos o incineramos un ser querido. Otra tarde, uno de mis estudiantes durante el curso miraba el cielo por la ventana del aula con ojos risueños, cuando en la pausa lo convoqué y le pregunté qué le pasaba, me contestó que estaba enamorado. En donde sí constaté una diferencia muy grande fue cuando, al abordar la autoficción, tuvimos que trabajar

con la noción del *yo*. En India es muy difícil hablar del *yo*, no solo por el asunto de la densidad demográfica que los obliga a desaparecer en medio de multitudes, sino por el tema de lo religioso, en donde toda la experiencia vital consiste en un camino de desintegración del *yo* para fundirse con un todo mayor y superior. A la mayoría de los estudiantes les costó mucho utilizar la primera persona porque el sujeto debe diluirse permanentemente en un plural colectivo. Esto me permitió enriquecer mucho todo mi trabajo de investigación académica acerca de lo que es la escritura de sí mismo, y por eso pienso regresar el año que viene para poder ahondar en todo este tema junto al equipo de investigadores que estoy dirigiendo.

¿Qué ha aportado Freud a la cultura?

Reconciliar a la modernidad con la idea de que se accede al alma en posición horizontal, tal como lo profesaba la escuela platónica en los *Akados* atenienses. Y también ha aportado la idea de que solo somos una construcción de tiempo que, contrariamente a lo que se cree, no es ni lineal ni ordenado, sino fragmentado y desordenado. Freud legitima el desorden como forma de huir de la distribución seriada de la industrialización. Es decir, Freud libera a la experiencia humana del riesgo de la estandarización. Freud aporta la libertad suprema: cada uno es lo que es porque simplemente es.

¿Puede decirle cosas a esta época el psicoanálisis?

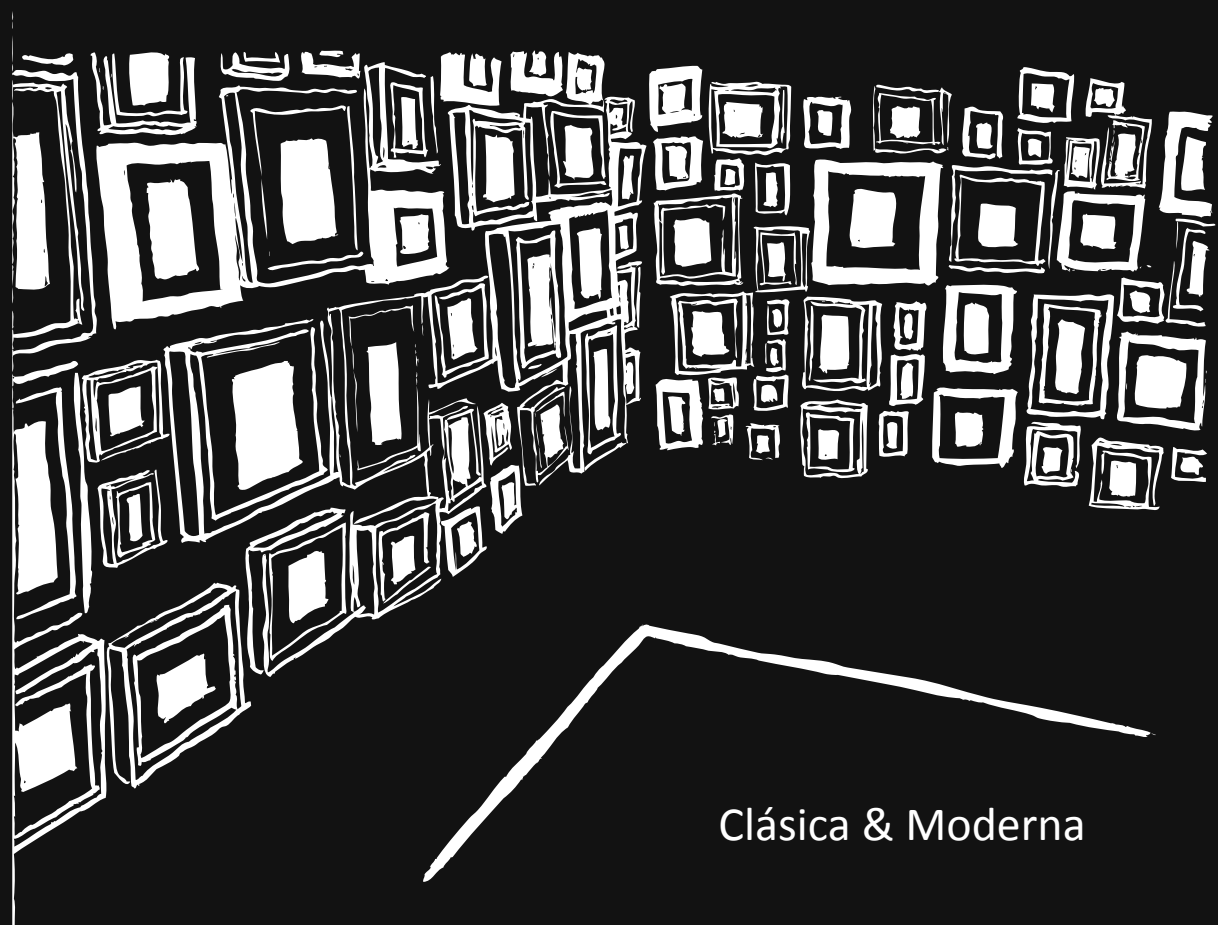
Si esta época aceptara la invitación de recostarse en el diván de su tiempo para poder ser oída y escuchada, podríamos construir una mejor historia a la que está construyendo nuestro presente. El psicoanálisis no sé si tiene cosas para decirle a esta época, pero sí tiene muchas cosas para escucharle.

¿Es necesario mentir para contar la verdad?

La verdad para mí no quiere decir nada. ¿Qué es la verdad? Ni Aristóteles, ni Montaigne, ni Hegel, ni Schopenhauer, ni Freud, ni Sartre supieron definirla. Yo creo que todo intento de contar la verdad está condenado al fracaso. Sin embargo, es posible contar la mentira. Y para contarla es necesario ser verdadero.



Dramaturgo y director teatral uruguayo, residente en París. Sus obras se han publicado e interpretado en más de veinte países. Ha sido galardonado con innumerables premios, logrando reconocimiento internacional por sus piezas. Entre los títulos más reconocidos, se destacan: *Slaughter, 45'*, *Kiev*, *Barbarie*, *Kassandra*, *El salto de Darwin*, *Tebas land*, *Ostia*, *La ira de Narciso*, *El bramido de Düsseldorf*, *Cuando pases sobre mi tumba*, *Cartografía de una desaparición*, *Tráfico*, *COVID-451* y *Divina invención*.



Clásica & Moderna

Hélio Pellegrino

Jueves 24 de mayo de 1984, cerca de las 19 horas. Era la víspera de la votación en el Congreso Nacional de la enmienda Dante de Oliveira, que proponía elecciones directas para la Presidencia de la República Brasileña, lo cual ayudaría al país a recorrer un camino democrático, posterior a la dictadura empresario-militar que regía desde 1964.

A la hora previamente marcada, la euforia se apoderó del país. Los conductores tocaban la bocina de sus autos, las personas, en casas de todas partes, hacían una batucada con cucharas de madera y ollas; se sumaban los petardos y el parpadeo intermitente de las luces en las calles, todo lo cual conformaba al unísono un escándalo de apoyo de la sociedad a aquella tan esperada aprobación de las elecciones directas.

Hélio Pellegrino atendía en ese preciso momento a un grupo psicoanalítico en su consultorio de la Avenida Nossa Senhora de Copacabana, en Río de Janeiro. Al escuchar el intenso barullo de las bocinas y de la “caceroleada”, le pidió disculpas al grupo, fue hacia la cocina, tomó una olla y empezó a golpearla en la ventana. Luego de algunos golpes, volvió nuevamente al consultorio y retomó el análisis de su grupo terapéutico con normalidad.

Cuando me contó eso, tiempo después, me dijo que no podría sostener su postura como analista frente al grupo si no manifestaba su actitud cívica, golpeando las ollas junto con la población en forma de protesta contra la dictadura y a favor de las elecciones directas.

De hecho, decía él, cuando uno resuelve tratar, cuidar a una persona, ya tomó partido por ella, es decir, por aquello que uno considera que es su salud. No existe neutralidad ni distanciamiento, lo que existe es discreción, silencio, un silencio que significa consentimiento.

Consentimiento de la existencia de la persona, lo cual es una posición de amor. La persona adolece por la carencia de verdaderas relaciones personales. Si uno le da impersonalidad y neutralidad, le estará dando exactamente aquello que ocasionó su sufrimiento. La tarea del psicoanálisis (de la terapia, de la psicoterapia) es la construcción de un encuentro, y no hay encuentro que sea impersonal; lo impersonal es desencuentro.

Así, al resolver una cuestión cívica y de participación en un movimiento popular, al golpear las ollas y unirse al pueblo, Hélio se siente libre para ser psicoanalista.

Estos son los dos aspectos que pretendo resaltar al proponer un encuentro del Hélio Pellegrino con el que conviví, con los psicoanalistas de América del Sur, por medio de este texto que no pretende agotar la grandeza de la personalidad de este psicoanalista brasileño, sino desarrollar una dimensión posible de su trayectoria.

Hélio Pellegrino nació en Belo Horizonte, Minas Gerais, en la mañana del día 5 de enero de 1924. Era el segundo y último hijo del médico Braz Pellegrino y de Assunta Magaldi, brasileño e italiana, respectivamente, casados desde 1921, el mismo año en el que emigraron de Italia a Brasil.

Sobre los padres y su infancia, Hélio escribió:

Me quisieron ubicar, por mi seguridad y por la de ellos, en un espacio entendible, claro, nítido. Tenía que levantarme temprano, lavarme los dientes para ir a la escuela, pasar de año, temer a Dios, ir a misa; de este modo, tenía la garantía asegurada de una felicidad segura.

El resto, es decir, el lado oscuro del mundo, el misterio del amor y de la muerte, los poderes de la sexualidad, todo transcurrió por mi cuenta. Fue a partir de allí que me volví un niño religioso, casi místico, buscando en el Dios católico el mismo apoyo que me daban mis padres. (H. Pellegrino, 2004, p. 13)

Siendo todavía un niño, en el jardín de infantes, conoce a Fernando Sabino, futuro escritor, de quien se hace amigo para toda la vida. Junto con Fernando Sabino, Hélio estrecha amistad en 1940 con Otto Lara Rezende y Paulo Mendes Campos, conformando entre los cuatro un grupo que fue conocido como “Los cuatro mineros”, y que también duró toda su vida. “Reclamo por lo menos el Premio Nobel. En una época de violencia y destrucción, cuatro sujetos se mantuvieron unidos por cuarenta años; es el milagro brasileño” (Pires, 1998, p. 56).

De la dimensión de esta amistad da cuenta el libro de Fernando Sabino *O encontro marcado*, publicado en 1956, de fuerte impronta autobiográfica.

Más adelante, sobre todo por influencia familiar, Hélio ingresa a la Facultad de Medicina de la Universidad Federal de Minas Gerais (FM/UFMG). En realidad, él quería hacer Filosofía, pero dada la inexistencia de la formación en Filosofía en Belo Horizonte, opta por la profesión del padre.

Al recibirse, el 9 de diciembre de 1947, recibe de Carlos Drummond de Andrade una carta que dice: “No sé si usted será un médico razonable, pero estoy seguro de que su instinto poético, tan profundo, sabrá hacer de la medicina algo bello” (p. 15).

Su elección por la psiquiatría se dio como forma de sublimar el intenso humanismo de su personalidad:

Me acuerdo de una clase de fisiología nerviosa, en segundo año. El paciente con *tabes dorsalis*, en el centro de un anfiteatro universitario, era un anciano, exmarinero, vestido con el uniforme de la Santa Casa, donde estaba internado. Sus piernas, hipotónicas, atrofiadas, colgaban de la camilla, inertes. Jamás me voy a olvidar del antiguo lobo de mar exiliado de las inmensidades marítimas, vuelto una cosa frente a nosotros. Sus andanzas por el mundo, sus amores en cada puerto quedaban reducidos, en términos de anamnesis, a un contagio venéreo ocurrido décadas atrás. El anciano contrahecho balbuceaba su testimonio fustigado por los gritos de “hable más alto” con los que buscábamos saciar nuestro celo científico.

De repente, el desastre. Sin control esfinteriano, el viejo se orinó en la ropa, en pleno

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

centro del mundo. Lo veo, pequeño, encorvado hacia delante, intentando esconder con las manos la humedad ultrajante. Su pudor, sin embargo, no tenía nada que ver con la ciencia neurológica. Esta vio en aquello una marca de triunfo y el síntoma fue saludado con gritos de alegría, como un gol decisivo en la partida que se estaba jugando allí contra la sífilis nerviosa.

El viejo quedó olvidado en el lugar, como un atropellado en la noche. La clase prosiguió, brillantemente ilustrada. Los reflejos y la sensibilidad cutánea del paciente fueron investigados con maestría. Agujas y martillos golpeaban su carne, esa carne revestida de infinita dignidad que un día resurgirá en la Hora del Juicio. Mi colega Elói de Lima percibió junto conmigo el acontecimiento espantoso. “El marinero está llorando”, me dijo. Fuimos tres los que lloramos.

Entre lágrimas y orina nació mi deseo de dedicarme a la psiquiatría. (H. Pellegrino, 2004, p. 25)

Cuenta la leyenda que al día siguiente de su elección por psiquiatría, apareció en las afueras de Belo Horizonte: “Solo un loco se atendería con el Dr. Hélio Pellegrino”. Claro que eso fue atribuido al grupo de amigos mineros que lo acompañaba.

En 1947 inicia su práctica psiquiátrica en el manicomio Raúl Soares, en Belo Horizonte.

Participante activo de la vida y la historia política del país, es uno de los fundadores de la Unión Democrática Nacional (UDN) del Partido de los Trabajadores (PT), así como también editor del combativo diario clandestino *Libertad*.

En 1948 se casa con Maria Urbana Pentaga Guimarães, compañera de sus siguientes cuarenta años y con la que tendrá a sus seis hijos: María Clara, Pedro, Hélio, Clarice, Tereza y João.

En 1952 la familia se muda a Río de Janeiro, y Hélio inicia su incursión en el psicoanálisis, comenzando un análisis didáctico con Iracy Doyle. Por ese tiempo Hélio atiende en su consultorio particular y trabaja como redactor del diario *O Globo*.

Su obra poética jamás sería publicada en vida. El libro *Minérios domados* recién fue publicado en 1993. Los poemas de este libro habían sido guardados en un gran baúl que estaba en su casa. Tuve la oportunidad de verlos en cierta ocasión. Eran textos, con o sin fecha, dactilografiados en su Remington semiportátil, manuscritos en servilletas de papel, probablemente de restaurantes o de bares que frecuentaba, papeles de pan, en fin, una infinidad de soportes materiales para esas raras joyas que después fueron publicadas por iniciativa de Humberto Werneck.

Hélio fue en realidad médico, psicoanalista, escritor y poeta. No tenía dificultad para escribir y publicar en revistas y diarios sus crónicas de opinión, las cuales fueron editadas en forma póstuma en el libro *A burrice do demônio*, en 1989.

En lo que respecta al psicoanálisis, su monografía “Pacto edípico e pacto social” (Pellegrino, 1983/1987) es un ejemplo de su reflexión como psicoanalista en el campo social.

Este trabajo fue publicado en 1983, en primer lugar en el diario *Folha de São Paulo* y empezaba con una revisión del recorrido de Edipo en la obra *Edipo Rey*, de Sófocles. Allí relataba los procesos psíquicos que posibilitan la vida social, a partir de la interdicción que se da en el pasaje por el complejo de Edipo.

Según Hélio, para que se confirmara el pacto social traído de la infancia, la cultura debía proveer de los subsidios mínimos. Sin embargo, en una sociedad excluyente, como era Brasil durante la dictadura, sin garantías de derechos básicos para los ciudadanos, no existía la base necesaria para la nueva renuncia, con lo cual se rompía el pacto social anterior (hecho en la infancia).

El padre es el primer y fundamental representante de la ley de la cultura. Si tiene lugar una ruptura, se destruirá el significante paterno en el mundo interno, y en consecuencia, también el Nombre del Padre, el lugar de la ley.

La ruptura con el pacto social en virtud de una sociopatía grave, como era el caso brasileño, puede implicar la ruptura a nivel inconsciente del pacto edípico.

Tal desastre psíquico implica la fractura de la barrera que impide, en nombre de la ley, la emergencia de impulsos delictivos preedípicos, predadores, parricidas, homicidas e incestuosos.

Esta formulación de Pellegrino, que fuera ampliamente difundida a causa de su consistencia teórica, remite al padre como primer representante de la ley en la cultura. La misma, además, permitió frecuentemente reflexionar acerca de las causas de la infracción en la adolescencia, puesto que muchos adolescentes no fueron criados por sus padres.

La reflexión de Hélio Pellegrino, hecha en relación con la dictadura brasileña de 1964, se actualiza absolutamente en el Brasil de 2021, que vive un gobierno que tiene nostalgia de la dictadura e impulsos golpistas, instaurando permanentemente la amenaza de una ruptura institucional del orden democrático.

Según él, la sociedad solo puede ser preservada y respetada por el individuo en la medida en que ella lo respete y lo preserve a su vez. Si el individuo fue despreciado y agredido por la sociedad, también tenderá a despreciarla y agredirla hasta provocar un punto de ruptura.

Nada más actual que las ideas de Hélio Pellegrino. Este artículo es absolutamente claro para demostrar su compromiso en la articulación del psicoanálisis con la cuestión político-social.

En 1956 muere Iracy Doyle, y Hélio retoma el proceso de análisis didáctico con Catarina Kemper, en 1958, y termina con ella su formación psicoanalítica en 1963.

De estos seis años de análisis didáctico con ella, Hélio recordaría, emocionado:

Doña Catarina, por su conducta terapéutica, amplió mi convicción de que el análisis, más que un proceso técnico interpretativo, es la construcción de un encuentro humano para el cual el conocimiento científico es necesario, pero no suficiente. No basta interpretar al paciente: es preciso salvarlo, convertirlo en realidad, darle la profunda aceptación que necesita para asumir la responsabilidad existencial de ser *sí-mismo*. (Pellegrino, citado en Pires, 1998, p. 35)

Su camaradería con Doña Catarina fue más allá del análisis personal. Hélio era consciente de que el psicoanálisis debía ampliar sus límites más allá de los consultorios particulares. Decía que un trabajador solo iría a su consultorio si tuviera que arreglar algo.

Convencido de esta idea de ampliar el alcance del psicoanálisis a un público mayor y menos favorecido económicamente, organizó con Doña Catarina la Clínica Social de Psicoanálisis, que se disponía a atender a precios bajos a las personas de menores ingresos que necesitaban tratamiento psicoanalítico.

Junto con la Clínica Social de Psicoanálisis, organizaron en la facultad Candido Mendes un evento denominado Encuentros Psicodinámicos, dirigido por Hélio y Doña Catarina.

En estos encuentros se atendían parejas que exponían sus problemas frente a una platea cada vez más numerosa de legos y psicoanalistas, y contaban con intervenciones puntuales de Hélio o de Catarina.

En el auge de su éxito, los encuentros llegaron a reunir cerca de 120 personas, en casi dos horas de sesión. Se extendieron hasta 1973, aproximadamente cuando los esfuerzos fueron destinados a la Clínica Social de Psicoanálisis.

Esta clínica, reproducida hoy en todas las sociedades psicoanalíticas brasileñas, cobraba precios al alcance de los consultantes y contaba con un “banco de horas” creado por Hélio, a través del cual cada analista donaba a la clínica dos horas semanales de su tiempo.

En los años setenta, la editorial Global quiso incluirlo en una colección titulada *Los mejores poemas de...* Hélio rechazó esta iniciativa con un argumento, no solamente gracioso, sino irrefutable: “Si aceptara, los poemas no incluidos en la antología serían ‘los peores poemas de Hélio Pellegrino’” (Pellegrino, 1993, p. 22).

Sin embargo, en una entrevista de 1979, admitió: “Quedé dividido entre mi identidad de escritor, que nunca llegué a realizar, y la de psicoanalista, que asumo” (p. 12). Esa tal vez sea la justificación que más se acerca a su *bibliofobia*, según Otto Lara Rezende (Pires, 1998, p. 88).

De hecho, tal como me reveló en una charla, creía que en los textos publicados en los diarios, expresaba su opinión en forma racional, mientras que en los poemas iba más profundamente a su intimidad, lo que le podría causar problemas en la clínica psicoanalítica.

Participó con varios intelectuales de la famosa “Marcha de los cien mil” y habló junto con Vladimir Palmeira, carismático líder estudiantil de la época.

Dado su compromiso político, después de varias gestiones, Hélio integró una comisión para ir a Brasilia a sostener una audiencia con el dictador de la época, el general Costa e Silva, en el intento de lograr la liberación de los presos políticos.

Luego de un primer *impasse*, puesto que los estudiantes no llevaban saco y corbata, el general los recibió. En un intento de descalificar la comisión, el presidente les preguntó cómo era que se había conformado la misma, a lo que Hélio respondió: “Por elección libre y directa, señor presidente”, y enseguida agregó, preguntándole a su vez: “¿El señor va o no va a soltar a nuestros compañeros?” (Pires, 1998, p. 63). Costa e Silva, irritado, cerró la reunión y abandonó la sala.

En 1968, la actuación de Hélio, para la gran mayoría de sus amigos, sonaba temeraria, principalmente para un amigo especial, comensal de los almuerzos de todos los sábados en su casa.

Se trataba de Nelson Rodrigues, célebre dramaturgo y periodista brasileño, que a pesar de las innumerables diferencias que sostenía con Hélio, era una presencia continua y frecuente en torno a la mesa del sábado de la familia Pellegrino.

En 1969, la represión del régimen dictatorial instaurado en Brasil decidió intensificar el cerco en torno a Hélio, lo que lo llevó a cambiar de casa, pasando a hospedarse en casa de amigos.

Su teléfono particular estaba intervenido, lo cual se volvía muy difícil para sus pacientes, que tenían que recurrir a códigos y estratagemas para marcar las consultas.

En cierta ocasión, su casa fue invadida por policías que se retiraron al no encontrarlo, después de horas de búsqueda. En ese momento, Maria Urbana decidió irse con sus hijos y mudarse a Belo Horizonte, manteniendo solamente contacto telefónico con Hélio.

A finales del año 1969, Hélio estuvo preso dos meses. En esta ocasión le pidió a la Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), a la cual estaba afiliado, un documento que dijera que su encarcelamiento podía generar ansiedad en sus pacientes. La SPRJ respondió cínicamente que, dado que su posicionamiento era apolítico, no le podía extender ese documento.

Hélio quedó muy abatido por la prisión; no admitía que una persona fuera privada de su libertad a causa de ideas y posiciones políticas. El alejamiento de su rutina de trabajo como psicoanalista y de la actividad intelectual le resultaba dramático.

En cierto modo, mantuvo allí su actividad poética, puesto que escribió *Soneto* (Pires, 1998, p. 72) en la cárcel. Al salir de prisión, gracias a la injerencia de Nelson Rodrigues y de Maria Urbana, se dirigió a una cafetería próxima al regimiento donde estaba preso, llamó a su secretaria, le pidió que fuera a su casa a buscar una muda de ropa para él y le pidió, incluso, que llamara a sus pacientes, diciéndoles que iba a volver a atender.

Se dirigió, entonces, directamente a su consultorio, donde se bañó, se cambió de ropa y volvió a su actividad psicoanalítica. Me dijo que en aquel momento necesitaba un retorno a la normalidad de la rutina diaria para combatir la abrupta ruptura en su vida causada por la prisión y restablecer su dignidad.

En 1970, Hélio sufrió un infarto al miocardio, lo que debilitó su salud.

En 1980, la Clínica Social de Psicoanálisis patrocinó una mesa redonda en la Pontificia Universidad Católica de Río (PUC-Río) sobre el tema *El psicoanálisis y su inserción en el modelo capitalista*. Participaron de esa mesa redonda Hélio, Eduardo Mascarenhas y Wilson Chebabi. Hélio comentó en esa mesa que la postura apolítica de la SPRJ fue un dispositivo ideológico de mala fe que se utilizó para negar el documento que solicitó en ocasión de su encarcelamiento.

En otra reunión de la PUC-Río, el profesor de Educación Física Rómulo Noronha de Alburquerque pidió la palabra y relató las torturas que padeció. Contó que la psicoanalista Helena Besserman Vianna ya había denunciado, anónimamente, en la revista argentina *Questionamos*, a Amilcar Lobo, candidato en formación psicoanalítica en la SPRJ y miembro del equipo de tortura que atendía a los presos torturados como “Dr. Carnero”.

Dos semanas después de estas denuncias, el *Jornal do Brasil* publicó un artículo titulado *Los barones del psicoanálisis* (Mello, 1980), que versaba sobre el contenido de las reuniones en la PUC-Río.

Inmediatamente, Hélio Pellegrino y Eduardo Mascarenhas fueron expulsados de la Sociedad, y Wilson Chebabi recibió una advertencia. Tal crisis se extendió por dos largos años, con muchas discusiones entre las partes, además de la formación del Forum de Debates, y culminó con la victoria en la Justicia de Hélio y Eduardo, defendidos por el jurista Sergio Bermudes, con la tesis de que no se estaba atendiendo el derecho a la defensa de los acusados. Hélio y Eduardo fueron reintegrados a los cuadros de la institución.

En 1981, formó con Carlos Alberto Barreto el núcleo antiburocrático del PT, partido que ayudó a fundar, en 1980, el llamado núcleo Mario Pedrosa.

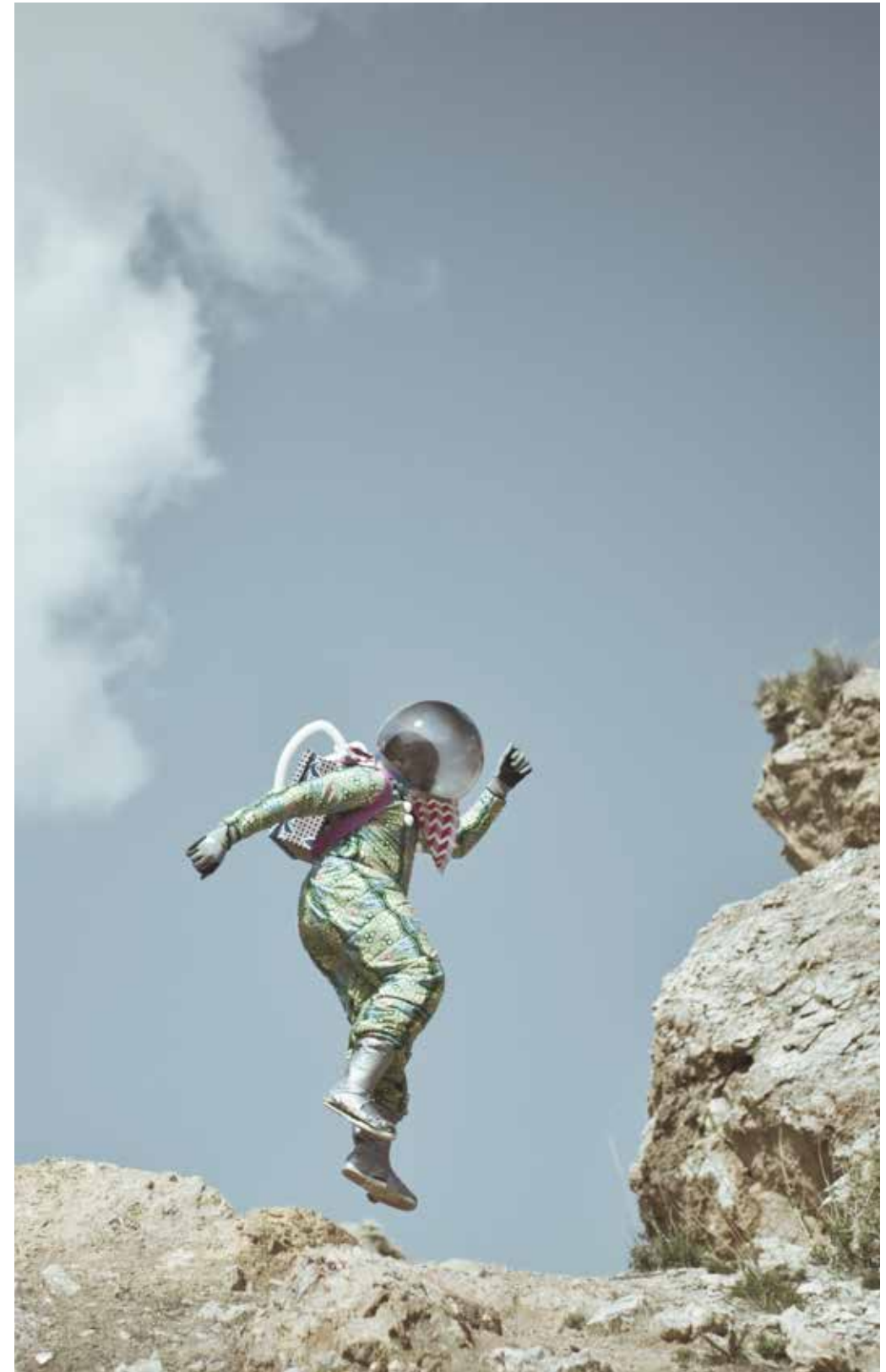
En 1986, conoció y se casó con la escritora Lya Luft, con quien vivió hasta su muerte, en la madrugada del 23 de marzo de 1988, víctima de un infarto fulminante en el hospital en el que estaba internado.

La grandeza de este hombre y su historia trascienden el espacio de estas notas, pero espero haber contribuido al recuerdo de su legado para el psicoanálisis brasileño y para todos los colegas sudamericanos.

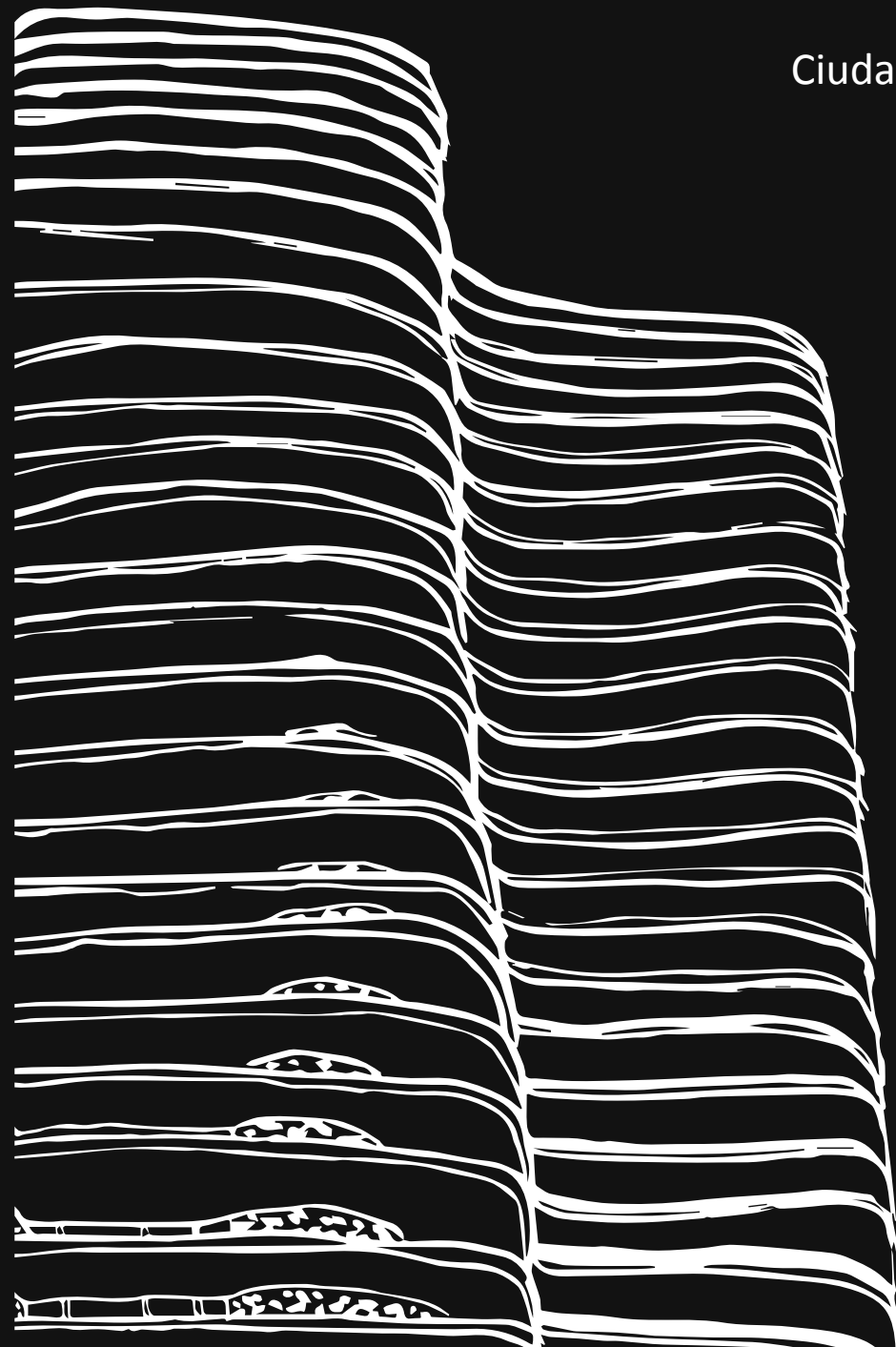
Referencias

- Mello, R. (1980). Os barões da psicanálise. *Jornal do Brasil (anexo B)*, 168, 4.
- Pellegrino, A. (org.) (2004). *Lucidez embriagada*. Planeta.
- Pellegrino, H. (1987). Pacto edípico e pacto social. En L. A. Py (org.), *Grupo sobre grupo* (pp. 195-205). Rocco. (Trabajo original publicado en 1983).
- Pellegrino, H. (1989). *A burrice do demônio*. Rocco.
- Pellegrino, H. (1993). *Minérios domados: Poesia reunida*. Rocco.
- Pellegrino, H. (2004). Autobiografía. En A. Pellegrino (org.), *Lucidez embriagada*. Planeta.
- Pires, P. R. (1998). *Hélio Pellegrino*. Relume Dumará.
- Sabino, F. (1956). *O encontro marcado*. Civilização Brasileira.
- Sabino, F. (2002). *Cartas na mesa: Aos três parceiros, meus amigos para sempre*. Record. (Trabajo original publicado en 2000).

Traducción del portugués: Alejandro Turell



Ciudades Invisibles



Panamá: Enlace, senderos, intercambio

*¡Oh Patria tan pequeña, tendida sobre un istmo
donde es más claro el cielo y más brillante el sol!*

Ricardo Miró

Producto de fuerzas inimaginables, consecuencia de la colisión de las placas sudamericana y del Caribe, así como del nacimiento de volcanes submarinos, hace cerca de 3 millones de años surge del fondo del mar una pequeña franja territorial que se extiende, como puente terrestre, entre América del Norte y América del Sur. Mejor conocido por su Canal, la historia geológica de Panamá y su posición geográfica han tenido una influencia decisiva en el mundo que conocemos hoy.

El surgimiento de las aguas del istmo de Panamá lo convirtió en una barrera entre el Océano Pacífico y el Atlántico, pero, a su vez, en un importante puente biológico entre Norte y Suramérica. En el Museo de la Biodiversidad, diseñado por el afamado arquitecto Frank Gehry, se puede apreciar el maravilloso evento que provocó la migración, de norte a sur y de sur a norte, de muchas especies a través del istmo, cambiando para siempre la biodiversidad del continente. Por otra parte, al emerger del fondo del mar, las corrientes marinas que fluían libremente entre los océanos Atlántico y Pacífico cambiaron su curso, llevando las tibias aguas del Caribe hacia el norte, formando la Corriente del Golfo y creando, así, climas más cálidos, especialmente en Europa. Este evento provocó uno de los cambios climáticos más importantes de la historia geológica reciente del planeta Tierra.

La ciudad de Panamá, hoy capital de la república, fue la primera ciudad fundada por el Imperio Español en el Pacífico americano, en 1519. Desde entonces, el istmo y su capital, específicamente, empezaron a ejercer una nueva función. Desde Panamá, Pizarro planeó la conquista del Imperio Inca, el oro que fluía hacia España pasaba por Panamá, convirtiéndola en un lugar de paso y transacciones, situación que aún perdura y que representa buena parte de la fuente de riquezas del país.

El papel importante de la Perla del Pacífico, como era también conocida la ciudad en la época, no pasó desapercibido para corsarios y piratas. Su historia fascina aún a los niños que recorren las ruinas de Panamá la Vieja, armando fantasías al observar los restos de las construcciones de piedra de la ciudad, saqueada por piratas al mando de Henry Morgan, cumpliendo un edicto de la reina Isabel. Así murió la primera ciudad, en 1671. Dos años después, se fundó la nueva Ciudad de Panamá, a unos cuantos kilómetros de distancia.

Después de un par de siglos bucólicos y de estancamiento económico, Panamá se adhiere a los movimientos independentistas de América, declarando su separación del Imperio Español en 1821. Siguiendo los sueños de Simón Bolívar, se unió voluntariamente a la Gran Colombia, como la hermana menor de Venezuela, Colombia y Ecuador en dicha iniciativa.



A mediados del siglo XIX, motivado por la fiebre del oro en California y a la luz de las dificultades de la distancia y los peligros de los viajes por tierra entre el este norteamericano y la costa oeste de la recién anexada California, Estados Unidos puso su vista en Panamá para efectuar un tránsito más seguro entre el este y el oeste de su extenso país. Pronto se cultivó en los Estados Unidos la idea de un ferrocarril de tan solo ochenta kilómetros. Estos negociaron con Colombia los permisos para desarrollar la obra, que entró un funcionamiento en 1855.

Y así se inicia un peregrinaje a través del istmo que atraería nuevamente la codicia de muchos. En el último cuarto del siglo XIX, el conde Ferdinand de Lesseps, quien había obtenido gran fama al haber logrado construir el Canal de Suez, pidió y obtuvo los permisos de Colombia para construir un canal por Panamá. Las obras se iniciaron en 1882, aunque se trataba de una empresa privada, y no del gobierno de Francia. Luego de múltiples problemas técnicos al intentar cavar un canal a nivel, y por causa de las enfermedades tropicales, especialmente la fiebre amarilla y la malaria, la empresa

como profesión existía, con un buen número de psicólogos, pero no había una manera de formarse localmente como psicoanalista. Habría que esperar hasta el siglo XXI.

En el 2006, la Asociación Psicoanalítica Internacional (API), a través del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP), abrió un sendero psicoanalítico, ayudando a la formación de los psicoanalistas que luego integraron la actual sociedad provisional de API, la Asociación Panameña de Psicoanálisis (APAP). Estos embajadores del psicoanálisis encontraron una fuerte oposición territorial, la cual fue poco a poco desmantelada, al unirse nuestro grupo alrededor de su amor al trabajo psicoanalítico. La primera presidente del grupo de formación psicoanalítica fue la Dra. Betty de Benaim, cuya prematura muerte conmovió a toda nuestra organización. Durante su gestión se conformó este primer grupo de estudios de la API en Centroamérica.

* Asociación Panameña de Psicoanálisis.

*La Patria son los viejos senderos retorcidos
que el pie desde la infancia sin tregua recorrió
en donde son los árboles, antiguos conocidos
que al paso nos conversan de un tiempo que pasó.*

Ricardo Miró

Panamá, tierra de senderos. En España, añorando la patria de sus ancestros, escribe el poeta panameño Ricardo Miró: “Quizás fuiste tan chica para que yo pudiera llevarte toda entera dentro del corazón”. Desde nuestra historia geográfica, política y psicoanalítica, pareciera que nuestra república aparece cuando ya todo está hecho. Precisamente por ser pequeña y angosta, desde el tiempo de los conquistadores españoles se utilizó el Camino de Cruces, sendero que atravesaba el istmo desde el Pacífico hasta el Atlántico. Este fue seguido por el ferrocarril y finalmente por la construcción del Canal. De esta forma, Panamá quedó abierta como sendero de tránsito, ahora de norte a sur y de este a oeste.

A una hora de distancia se puede atravesar el istmo desde el Pacífico hasta el Atlántico. La ciudad de Panamá está construida bordeando el océano Pacífico. Este mar que atraviesa y representa lo indescriptible, lo impredecible, la ternura y la violencia.

*En vez de esas soberbias torres con áurea flecha,
en donde un sol cansado se viene a desmayar,
dejadme el viejo tronco, donde escribí una fecha
donde he robado un beso, donde aprendí a soñar.*

Ricardo Miró

Es un país rodeado de una paleta de matices azules y verdes, y con una de las mayores biodiversidades del planeta. Aún en las selvas del Darién se puede apreciar la majestuosa imagen de la selva tropical que recibió a los conquistadores. El mar y lo verde sirven de marco a una continuidad “del ser”, a lo Winnicott. El panameño, un pueblo de fe diversa, aunque mayoritariamente cristiano, se queda en su tierra, encuentra su historia en los ce-

menterios y en las iglesias donde fue bautizado, hizo la primera comunión, fue confirmado y celebró su boda.

Siguiendo un impulso transgeneracional, el panameño busca ricas especies extranjeras, al igual que hicieron nuestros conquistadores, para enriquecer la economía, lo profesional y la salud. En este modelo, la semilla del interés por el psicoanálisis se siembra en nuestro istmo gracias a psicólogos que estudiaron en el extranjero e importaron la palabra de Freud, por un lado y, por el otro, la experiencia directa con miembros destacados de la escuela británica, como Hanna Segal, John Steiner, Ronald Britton y Christopher Bollas, entre otros muchos.

La paleta de colores también describe el crisol de las razas instaladas en Panamá, partiendo de los pueblos originarios, que hoy representan más del diez por ciento de la población panameña, y siguiendo con la inmigración española, europea, caribeña y de muchas otras partes del mundo. Construcción y desarrollo parecieran ser las metas de esta nación. Sin embargo, detrás de esta belleza, también se esconden dolorosas y vergonzosas realidades. Dentro de una tierra de oportunidades, hay una escisión inmensa en la distribución de la riqueza. Aunque esta ha disminuido, los pobres se instalan en las afueras de la ciudad, lejos de la mirada de los ciudadanos y turistas, construyendo las llamadas

“casas brujas”, viviendas hechas con materiales de desecho de las construcciones. La pandemia y la consiguiente cuarentena pusieron aun más en evidencia dicha pobreza, la falta de recursos y los abusos, tanto institucionales como familiares. Aumentó la cifra de violencia doméstica, así como de los que huían de su realidad familiar o personal mediante conductas maníacas, como uso de drogas, sexo, infidelidades, compras, viajes, etc., quedando a merced de la realidad angustiada de sus vidas privadas.

A diferencia de los demás países de la región, los panameños tenemos una entrada millonaria a través de las cuotas pagadas por los barcos que atraviesan el Canal. Queda una huella social y política detrás de una idea de hacer dinero fácil, de tener poder al adquirirlo y de no darles la importancia que merecen al trabajo y el estudio.

Quién es lo suficientemente invisible para verte.

Paul Celan

La Panamá que no se ve ha hecho aun más importante nuestro trabajo psicoanalítico. Luchamos contra una cultura de dependencia de las inversiones extranjeras que dificulta la autorreflexión y el desarrollo cultural. La pandemia y la cuarentena que la acompañó deshicieron muchas defensas omnipotentes y maníacas, y provocaron una sensación de indefensión ante el enemigo invisible del Covid-19. APAP, a través de su Servicio de Atención Psicoanalítica (SAP), asistió las necesidades de personas de bajos recursos económicos, quienes requerían de una intervención rápida. De igual forma, se realizó un entrenamiento, a diversas asociaciones encargadas del cuidado de niños abandonados, sobre prevención de abuso sexual, como respuesta a una situación específica en los albergues de menores.



*¡Oh mis vetustas torres, queridas y lejanas:
yo siento la nostalgia de vuestro repicar!
He visto muchas torres, oí muchas campanas,
pero ninguna supo, ¡torres mías lejanas!
cantar como vosotras, cantar y sollozar.*

Ricardo Miró

Nuestra historia de destrucciones y reconstrucciones se remonta hasta el tiempo del saqueo a Panamá la Vieja. La nueva urbe soportó dos importantes terremotos que casi la destruyeron. La ciudad, sin embargo, volvió a reconstruirse, y hoy día nuestra vista puede deleitarse con lo que queda de ella en el Casco Viejo, favorecida por los ciudadanos, quienes buscan deleitarse con la comida de fusión que abunda en el área, favorecida por los turistas que recorren sus calles de adoquines disfrutando la arquitectura colonial, la francesa y la caribeña. La Catedral Metropolitana aún se yergue altiva, desafiando el tiempo, frente a la Plaza de la Catedral.

*Revuelvo la mirada, y a veces siento espanto
cuando no veo el camino que
a ti me ha de tornar...*

Ricardo Miró

El peligro de contagio nos obligó a cerrar fronteras. La bendición de ser un lugar de paso, un centro de intercambio, se convirtió en maldición y amenaza. Llegó un momento en el que Panamá se encontraba entre los primeros diez lugares en las listas de mayor número de contagios *per cápita*. Los psicoanalistas nos vimos en la necesidad de guardar las brasas ardientes de nuestros temores personales para apoyar al personal médico, que se desorganizaba emocionalmente ante la experiencia de tantas pérdidas y de la terrible realidad de su incapacidad para ganarle la carrera a la muerte.

Poco a poco, los panameños hemos ido retornando a las actividades usuales, aunque aún con la precaución que nos impone la pandemia. Regresan los paseos de fin de sema-

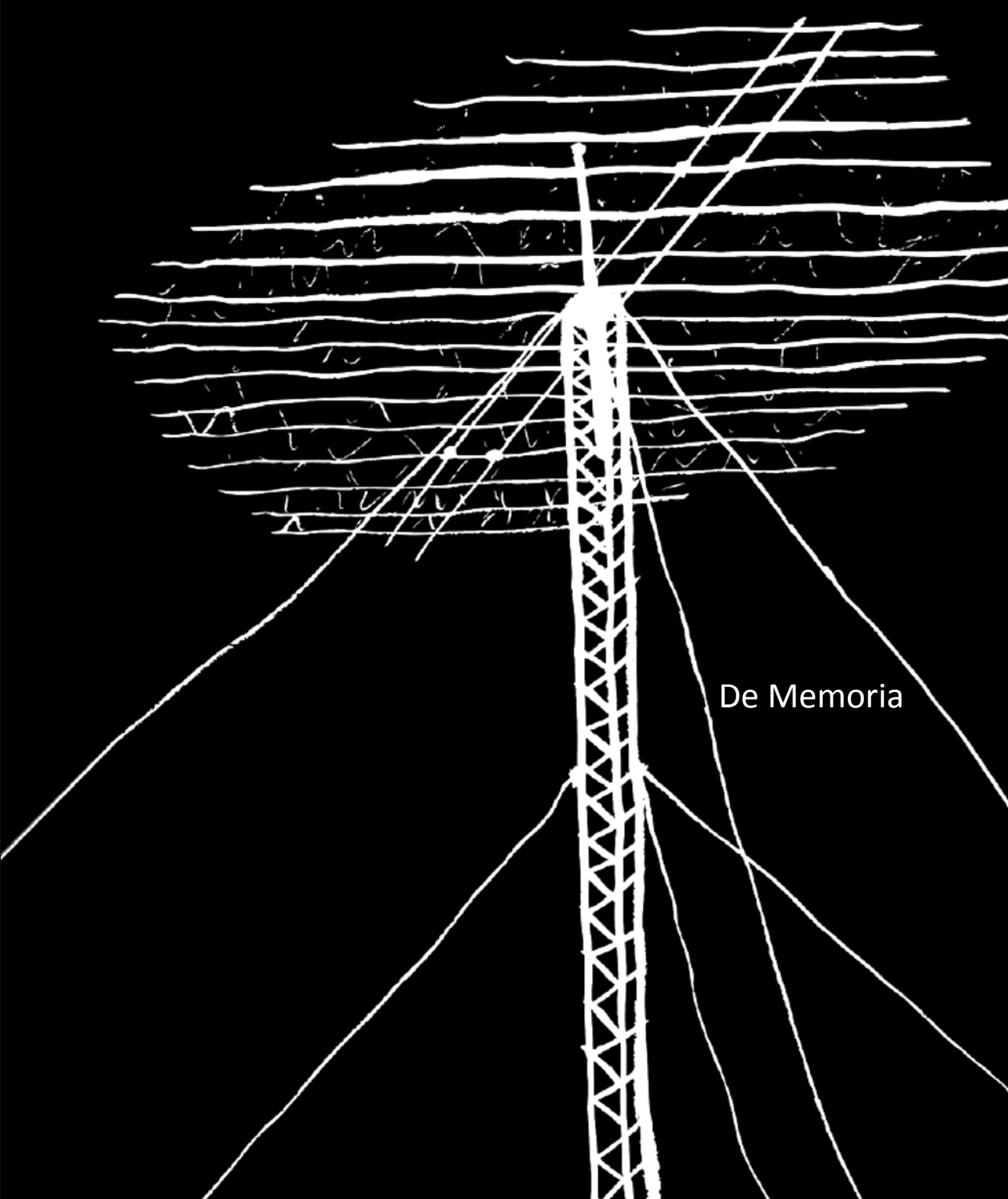


na a las playas, las reuniones familiares y de amigos, los jóvenes poco a poco retornan a la escuela. El recién remodelado Teatro Nacional vuelve a abrir sus puertas para hacernos disfrutar con sus diversas artes.

Nuestra sociedad psicoanalítica también se yergue, desafiante, ante la adversidad. Con solo once psicoanalistas y doce analistas en formación, pudimos ofrecer alivio psicológico y también mantener un espacio abierto para que la población disfrutara de la cultura. Nuestras actividades mensuales de Cine y Psicoanálisis, y bimensuales de Psicoanálisis y Literatura aumentaron significativamente en número de seguidores. En lo interno, mensualmente tenemos los Miércoles Científicos. Con una alta motivación al trabajo psicoanalítico, nuestros miembros también se han ofrecido a formar parte de los diversos comités de API y Fepal. Los analistas en formación nos acompañan en este recorrido, extendiendo ellos también importantes enlaces con sus colegas de la Organización Internacional de Estudios Psicoanalíticos (IPSO, por sus siglas en inglés) y de la Organización de Psicoanalistas en Formación de América Latina (Ocal).

Quizás esta sociedad psicoanalítica de Panamá pueda convertirse en un *punto de enlace analítico* entre el norte y el sur. Siendo la primera sociedad psicoanalítica de Centroamérica y del Caribe, y estando sus miembros afiliados a API, Fepal y varios a la Asociación Psicoanalítica Estadounidense (APSA, por sus siglas en inglés), podríamos favorecer un diálogo entre instituciones.

¿Podremos superar las diferencias? ¿Seremos capaces de aceptar al “otro” sin tanto recelo? ¿Ayudará el Covid-19 a aceptar nuestra vulnerabilidad humana y nuestra mortalidad? ¿Podremos los panameños recuperarnos y volver a construirnos, como lo hicimos tantas veces? Estamos apostando a que sí... El tiempo nos lo dirá.



De Memoria

Dos nostalgias: Mónica Armesto y Marlene Araújo

¿Cómo haremos para vivir juntos? A medida que las condiciones objetivas como la vacunación mejoran y comenzamos a arriesgar más pasos hacia afuera de nuestra casa-refugio en este terrible período pandémico y a volver –poco a poco– a nuestros consultorios, continuamos con la enorme y difícil elaboración de los traumas y las pérdidas que todos sufrimos, junto con el descubrimiento más amplio (que algunos ya conocían) de que es posible hacer análisis *online*, así como supervisión, seminarios, vida institucional y un enorme intercambio internacional. Pero, en esta nueva etapa, tendremos que aprender a convivir con la falta de muchos colegas y amigos.

¿Cómo haremos para vivir juntos sin la presencia de Mónica Siedmann de Armesto y de Marlene Silveira Araújo?

Imagino que muchos de los lectores de Calibán han conocido a estas dos colegas y amigas, pero que muchos otros no tenían noción de sus vidas y de su presencia, tan relevante en nuestro mundo psicoanalítico. Para intentar bosquejar un retrato de ambas, además de algunos datos de sus trayectorias, recurriré también a nuestra relación a lo largo de las décadas.

Conocí más de cerca a Mónica Armesto en julio de 2001, cuando ella, Álvaro Rey de Castro y yo nos convertimos en vicepresidentes de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés). En los dos años siguientes, estrechamos nuestra relación, formando un trío bastante afinado y unido en nuestras posiciones y en las relaciones con los demás vicepresidentes y con los entonces presidente y secretario general, Otto Kernberg y Bob Tyson. Recuerdo muy bien nuestros encuentros antes de cada reunión del *Board* y cómo discutíamos y preparábamos las posiciones que presentaríamos y defenderíamos, cada uno con sus características. Había una afinidad natural y, desde aquella época, me impresionaban el buen criterio, la inteligencia, la integridad y la capacidad de organización de Mónica, junto con su afectividad y su buen humor.

Cuando, a fines de 2002, varios colegas me convencieron de candidatearme para la presidencia de la IPA, la idea de invitar a Mónica como secretaria general surgió naturalmente. Tras una larga conversación, franca, afectuosa, detallada y alegre, estábamos ya en una lista para la elección de la IPA.

Nuestra campaña fue intensa, la movilización de colegas y amigos muy grande, los planes detallados y de gran alcance, y en julio de 2003 fuimos nombrados pre-

sidente y secretaria general electos. Por dos años, acompañamos a Daniel Widlocher y a Don Campbell en todas sus actividades y reuniones, y fuimos aprendiendo lo que deberíamos hacer.

Esos dos años fueron muy útiles para ampliar nuestro conocimiento mutuo, reconocer las características de cada uno y establecer cómo trabajaríamos a partir de 2005. Se creó una forma de comunicación muy sutil; por ejemplo, intercambio de notas durante cada reunión, miradas que decían algo que no era posible mencionar en voz alta, algunos desencuentros, una búsqueda de sintonía, una futura división de tareas.

El Congreso de 2005, en Río, fue un momento de mucha emoción para nosotros y para los amigos y colegas latinoamericanos. Era la segunda administración latinoamericana y, como siempre, había cierta resistencia basada en un preconcepto muy antiguo en relación con nuestra región. No era posible equivocarse, y preparamos con mucho cuidado nuestra primera reunión del *Board*. Años después, nos reíamos al recordar cómo entramos con una fuerza total y prácticamente conseguimos aprobar todos nuestros planes e indicaciones. Nuestra primera reunión ya en el cargo fue con el presidente de una de las sociedades alemanas, Franz Wellendorf, a quien Mónica conocía, y el hecho de que ella hablara alemán hizo más fácil este comienzo (y muchas situaciones posteriores).

Fueron cuatro años de trabajo y relación constantes, encuentros en innumerables ciudades, articulaciones para enfrentar cada situación nueva, cigarrillos fumados en los intervalos, cenas en noches sin compromisos, encuentros en su casa, largas llamadas telefónicas, preocupaciones compartidas, muchas iniciativas logradas, victorias inolvidables, como la aprobación de los tres modelos de formación, el Comité de Práctica Analítica y Actividades Científicas de la Asociación Psicoanalítica Internacional (CAPSA), el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP), el inicio de la formación analítica en China, y algunas frustraciones inevitables.

Siempre me acuerdo de Mónica sentada a mi lado en todas las reuniones, del intercambio de notas y del cuarteto efectivo y afectivo con Nadine Levinson y Piers Pendered. Mónica fue una compañera, una amiga, una hermana: atenta, solidaria, generosa e incansable.

Un día, luego del comienzo, ella empezó a llamarme “jefe”, y yo desde ese día la llamé “socia”. Había en ese apelativo, pienso ahora, un cierto reconocimiento de jerarquía, pero al mismo tiempo su buen humor inyectaba ironía en cosas que parecían serias. Por mi parte, así era como la sentía: una socia, una hermana, una compañera.

En los últimos años, manteníamos contacto por teléfono o en los congresos, y en cada encuentro, lejano o cercano, la conversación siempre empezaba así: “¿Hola, jefe”; “¿Qué tal, socia?”. Y no terminaba nunca.

Mónica nació en Buenos Aires, en 1942. A lo largo de los años, siempre me impresionaron sus recuerdos de los padres y de la infancia, su amor por Luis, su marido, por sus hijos Alejandro y Lorena, sus nietas Violeta y Renata, su análisis con Betty Garma, el psicoanálisis de niños y adolescentes, la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), en la que tuvo intensa participación como directora del Instituto y directora de Niños y Adolescentes, sus muchos amigos y amigas, la música clásica y los conciertos en el Teatro Colón, su hermosa y hospitalaria casa en Avenida de los Incas, y los viajes. Ahora me viene a la memoria un correo electrónico de 2013, cuando yo estaba por ir

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

al Congreso de Praga, pasando por Dresden, y ella insistía en que no dejara de ver en la Galería de Pinturas de los Maestros Antiguos el maravilloso cuadro *Madonna Sixtina*, de Rafael, mencionado por Freud en *El caso Dora* (Freud, 1905 [1901]/2016). Uno más de sus sabios consejos.

Mónica era una excelente analista, con una sólida cultura teórica y una amplia experiencia clínica. A partir de 1980, publicó regularmente de forma individual o con grupos de colegas, especialmente en la revista de la APA, pero también en otras revistas y libros, sus reflexiones teóricas y sobre la clínica psicoanalítica, entre las cuales se destacan: “Mesa redonda: El psicoanálisis como método terapéutico (Abadi *et al.*, 1980), “Mesa redonda: El proceso terapéutico en el psicoanálisis de niños” (Garma *et al.*, 1981); “El ajedrez y el complejo de Edipo en el psicoanálisis de niños” (Siedmann de Armesto, 1981), “Aportaciones al proceso de separación-individuación en la adolescencia femenina” (Siedmann de Armesto y Luraguiz, 1990), “Génesis del fetichismo: Una conferencia de Freud que se había extraviado (Freud, 1909/1990); “El psicoanalista enfrenta el horror” (Alizade *et al.*, 1993), “Tras la puerta cerrada: Vicisitudes del análisis del duelo en la temprana infancia” (Siedmann de Armesto y Luraguiz, 1993), “El origen de la realidad psíquica en el niño” (Siedmann de Armesto, 1995), “Mesa redonda: Re-análisis, autoanálisis, análisis del analista” (Siedmann de Armesto *et al.*, 2003), “Breve comentario sobre ‘La bella y la bestia’ o la metamorfosis del adolescente” (Siedmann de Armesto, 2003), “Psicoanálisis en América Latina” [“Psychoanalysis in Latin America”] (Eizirik y Siedmann de Armesto, 2005), “El campo transferencial múltiple en el psicoanálisis de niños” (Siedmann de Armesto *et al.*, 2017). Estos trabajos publicados y sus innumerables participaciones en congresos ilustran sus principales intereses y las áreas a las que más se dedicó.

Mi primer encuentro institucional con Marlene Silveira Araújo fue en una remota noche del siglo pasado, cuando presenté mi trabajo para convertirme en miembro asociado de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA), y Marlene hizo el comentario oficial para introducir la discusión. A pesar de la inevitable ansiedad de aquel momento de pasaje, recuerdo con nitidez su forma de discutir el trabajo, en el cual vio cualidades, pero al mismo tiempo señaló otras posibilidades de entender el material y formular interpretaciones. La sensación era la de oír a una especie de hermana mayor (acogedora, pero justa) indicando posibilidades y maneras de pensar. Una persona cuya presencia hacía bien, en ese y en los innumerables encuentros de las décadas siguientes.

Nacida el 3 de junio de 1940 en Alagoas, Marlene vivió su infancia y su juventud en Recife, y se formó en Medicina en la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). Incluso viviendo en Porto Alegre desde mediados de los años sesenta, Marlene siempre mantuvo un estrecho vínculo con Recife, donde vivía parte de su familia de origen y donde, siempre que era posible, recibía a colegas y amigos en la hospitalaria y generosa casa de sus padres. Muchos de nosotros conservamos bellos recuerdos de esos encuentros, regados por la deliciosa cocina pernambucana y al son de la irresistible música nordestina.

Después de hacer su residencia médica en Psiquiatría en la Clínica Pinel, Marlene se casó con Jairo Melo Araújo, asistente social y profesor de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), con quien tuvo dos hijos, Gustavo y Tiago, y más recientemente, los nietos Lorenzo y Martín. Así como con los hijos, se dedicaba, encantada, a los nietos. Como hija mayor, Marlene era una hermana y tía amorosa, y la vida familiar y las amistades eran motivo de su cuidado y de su afectuosa dedicación.

Marlene hizo su formación analítica en la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA), donde se hizo analista didacta y contribuyó de forma decisiva en la formación de innumerables nuevos analistas, que fueron sus pacientes, supervisandos o alumnos. Fue la primera mujer en presidir la SPPA y en ser directora del Instituto de Psicoanálisis. Con otros colegas, creó el Curso de Formación de Psicoanálisis de la Infancia y la Adolescencia, al que se dedicó con mucho entusiasmo. Esta formación era uno de sus grandes orgullos, y como con toda nueva iniciativa, Marlene tuvo que ser firme con sus colegas para obtener el pleno reconocimiento de su relevancia psicoanalítica, lo que sucedió como resultado de su trabajo calificado junto con las demás compañeras comprometidas en el mismo objetivo.

A la par de sus innumerables actividades, Marlene publicó trabajos relevantes, individualmente o con otros colegas, cuyos títulos ilustran sus principales intereses dentro del psicoanálisis, entre los cuales se destacan: “Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre” (Araújo, 1988), “O que é desenvolvimento em psicanálise” (Araújo, 1995), “Sexualidade e prática psicanalítica: Identidade de gênero e sua influência no processo psicanalítico” (Araújo, 1996), “Compreensão e manejo da transferência em supervisão de análise de adultos” (Araújo y Eizirik, 1997), “A família na virada do milênio: Modernidade e paternidade” (Araújo, 1998), “Comentário sobre o material clínico de Margaret Rustin: Questões de identidade na psicoterapia de um adolescente adotivo de origem racial mista” (Araújo, 2001), “Transgeracionalidade e ressignificações; A propósito do filme *A colcha de retalhos*” (Araújo y Wolff, 2003), “Memória e morte severinas: Duas abordagens de João Cabral de Melo Neto” (H. V. Araújo y M. S. Araújo, 2013), “Sobre o destino das pulsões sexuais nos jovens atuais: Vicissitudes da latência à adolescência” (Araújo *et al.*, 2014), “Gênero e psicoterapia” (Araújo y Silveira Campos, 2015), y junto con Alcira Mariam Alizade y Mauro Gus, editó en Buenos Aires el libro *Masculino-femenino: Cuestiones psicoanalíticas contemporáneas* (Alizade *et al.*, 2004).

Desde su adolescencia, Marlene desarrolló una clara sensibilidad para las cuestiones sociales de nuestro país, el que nunca abandonó. Su trabajo clínico como analista, supervisora y profesora no le impidió participar en otros niveles y llevar su experiencia y su mirada psicoanalítica al Servicio de Psiquiatría de la Infancia y la Adolescencia del Hospital de Clínicas de Porto Alegre, a la Associação de Psiquiatria do Rio Grande do Sul y a las actividades del Observatório Psicanalítico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi), a la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) y a la IPA, a través del Comité de Psicoanálisis de Niños y Adolescentes de la IPA (Cocap), del Comité de Mujeres y Psicoanálisis de la IPA (Cowap, por sus siglas en inglés) y del Comité de Nuevos Grupos Internacionales (ING, por sus siglas en inglés) de la IPA -estimulando, con Fernanda Marinho, el desarrollo del Grupo de Estudos Psicanalíticos de Goiânia (GEPG)-.

Marlene siempre fue una persona alegre, generosa, aglutinadora, dotada de una profunda identidad psicoanalítica y de una gran capacidad de empatía. Como muchos colegas de Brasil y de otros países, tuve el privilegio de colaborar de cerca y compartir con Marlene las direcciones de la SPPA y de la Fepal. En esa relación tan próxima, enfrentando los desafíos y creando iniciativas codo a codo y con otros colegas, sentí siempre con Marlene aquella sensación fraternal que ya mencioné, de confianza absoluta y de una solidaridad que iba más allá de cargos y obligaciones. Marlene era una persona que transmitía solidez, esperanza y una capacidad casi infinita de no desistir, y siempre resistir. Después de enfrentar algunas situaciones institucionales difíciles, encontraba la manera de terminar nuestra conversación con una frase que acabamos adoptando a lo largo de los años: “Pero, a pesar de todo, ¡vamos muy bien!”. Y soltaba su deliciosa carcajada. Conversando con varios colegas que también sentían el dolor de su partida, supe que ella también usaba esa fórmula, mezcla de esperanza y buen humor, con varias personas.

Marlene Silveira Araújo y Mónica Siedmann de Armesto compartían el amor por sus familias, por el psicoanálisis, por sus pacientes, por sus supervisandos, por sus alumnos y colegas; una gran dedicación al estudio y al desarrollo del análisis de niños y adolescentes, y a la transmisión del psicoanálisis, una lealtad inquebrantable con sus instituciones locales, como la APA y la SPPA, con la Febrapsi (en el caso de Marlene), con la Fepal y con la IPA, a las que dedicaron lo mejor de sus capacidades. Tanto una como otra eran personas de gran coraje y firmeza, que enfrentaron situaciones difíciles en sus vidas con valentía y resiliencia. Ambas tenían la capacidad de posicionarse con claridad y de expresar lo que pensaban sin la necesidad de agradar o de destruir a los interlocutores. Por esas razones, fue conmovedor observar el torrente de manifestaciones lamentando sus muertes, provenientes de sus países, del resto de América Latina y del mundo.

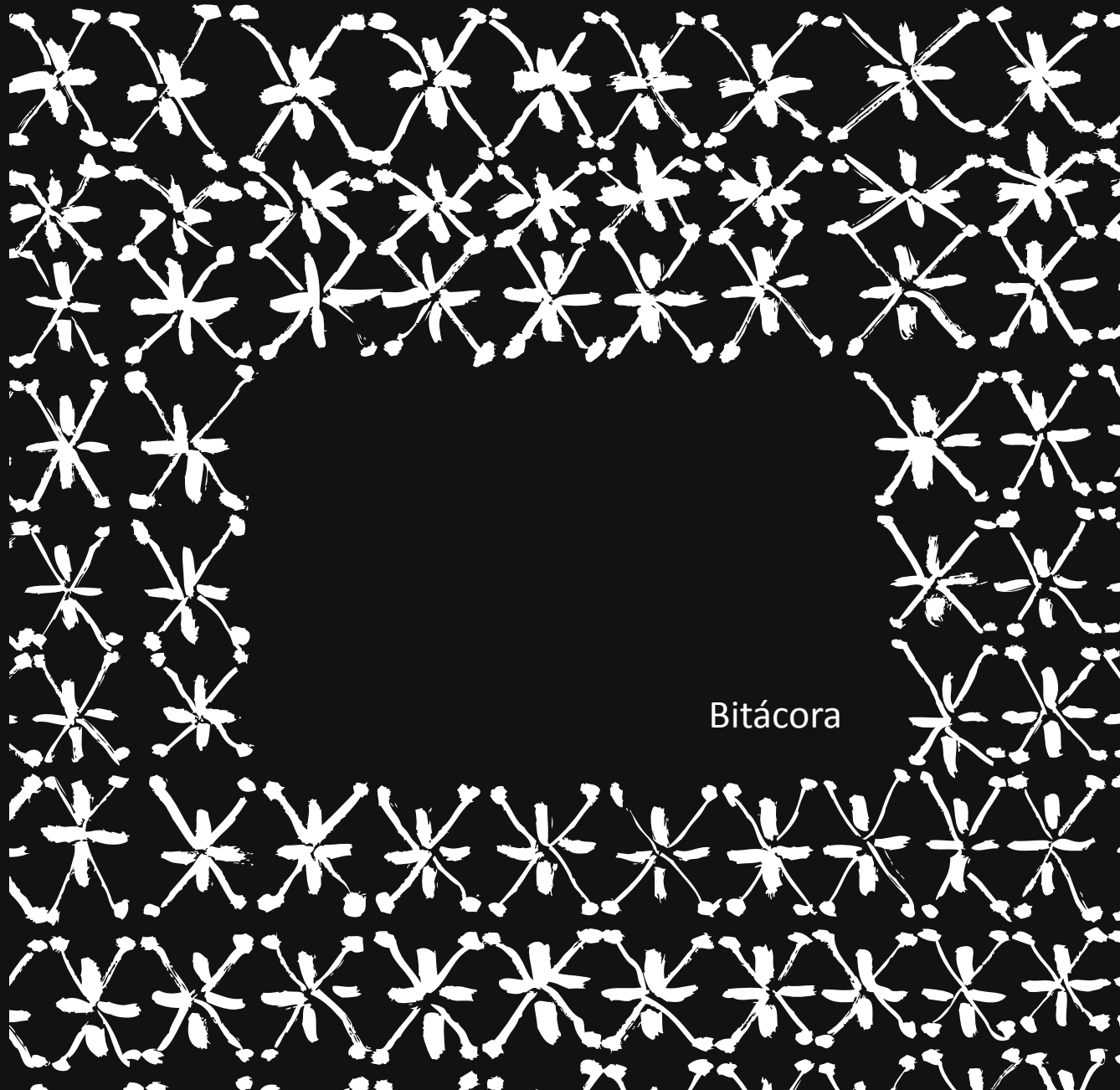
Mónica enfrentó con coraje, hasta el final, la enfermedad que la llevó. Marlene fue una de las casi seiscientas mil personas abatidas por el Covid-19 en Brasil, un país que enfrenta dos virus: el de la pandemia y el del autoritarismo y el negacionismo de un gobierno criminal y corrupto, cuya necropolítica sigue ocasionando pérdidas en todos los niveles imaginables: al nivel de la economía, al de la salud y al de la cultura.

El gran escritor brasileño Guimarães Rosa (1967/1968) escribió una vez: “las personas no mueren, quedan encantadas” (p. 87). Siento que es este el caso de Marlene Araújo y de Mónica Armesto, cuyo legado –la capacidad de amar, cuidar, analizar, enseñar, compartir y transmitir su gran experiencia humana y psicoanalítica– seguirá iluminándonos, estimulándonos y sirviendo como ejemplo para no desistir nunca y siempre resistir.

Referencias

- Abadi, M., Baranger, W., Cesio, F. R., García Badaracco, J., Rascovsky, A. y Siedmann de Armesto, M. (1980). Mesa redonda: El psicoanálisis como método terapéutico. *Revista de Psicoanálisis*, 37(6), 1305-1332.
- Alizade, A. M., Aptekmann, M. P., Gerst, W., Siedmann de Armesto, M., Weissmann, F. y Weissmann, J.-C. (1993). El psicoanalista enfrenta el horror. *Revista de Psicoanálisis*, 50(4-5), 767-780.
- Alizade, A. M., Araújo, M. S. y Gus, M. (ed.) (2004). *Masculino-femenino: Cuestiones psicoanalíticas contemporáneas*. Lumen.
- Araújo, H. V. y Araújo, M. S. (2013). Memória e morte severinas: Duas abordagens de João Cabral de Melo Neto. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 20(2), 369-387.
- Araújo, M. S. (1988). Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 22(4), 673-677.
- Araújo, M. S. (1995). O que é desenvolvimento em psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 29(3), 571-581.
- Araújo, M. S. (1996). Sexualidade e prática psicanalítica: Identidade de gênero e sua influência no processo psicanalítico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 30(4), 1071-1079.
- Araújo, M. S. (1998). A família na virada do milênio: Maternidade e paternidade. *Revista de Psicanálise*, 5(2), 195-200.
- Araújo, M. S. (2001). Comentário sobre o material clínico de Margaret Rustin: Questões de identidade na psicoterapia de um adolescente adotivo de origem racial mista. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 8(1), 127-131.
- Araújo, M. S. y Silveira Campos, C. (2015). Gênero e psicoterapia. En C. L. Eizirik, R. W. Aguiar y S. S. Schestatsky (org.), *Psicoterapia de orientação analítica: Fundamentos teóricos e clínicos*. Artmed.
- Araújo, M. S. y Eizirik, C. L. (1997). Compreensão e manejo da transferência em supervisão de análise de adultos. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 4(1), 13-20.
- Araújo, M. S. y Wolff, M. (2003). Transgeracionalidade e ressignificações: A propósito do filme *A colcha de retalhos*. *Revista de Psicanálise-SPPA*, 10(2), 345-351.
- Araújo, M. S., Brunstein, C., Menegat, M. C. de B., Vasconcellos, M. C. G.; Wenzel, M. P., Vasconcellos, N. A. de y Golbert, S. I. (2014). Sobre o destino das pulsões sexuais nos jovens atuais: Vicissitudes da latência à adolescência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(3), 143-151.
- Eizirik, C. y Siedmann de Armesto, M. (2005). Psychoanalysis in Latin America. En E. Spector Person, A. M. Cooper y G. O. Gabbard (ed.), *The American Psychiatric Publishing textbook of psychoanalysis*. American Psychiatric Pub.
- Eizirik, C. L. (2021). A presença de Marlene Araújo. *Observatório Psicanalítico da Federação Brasileira de Psicanálise*, 227. <https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/a-presenca-de-marlene-araujo/>
- Eizirik, C. L. (2021). Homenaje a Mónica Siedmann de Armesto. *Revista de Psicoanálisis*, 78(1), 111-114.
- Freud, S. (1990). Génesis del fetichismo: Una conferencia de Freud que se había extraviado. *Revista de Psicoanálisis*, 47(5-6), 827-837. (Trabajo original publicado en 1909).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 173-307). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1905 [1901]).
- Garma, E. G. de, Hagelin, A., Lustig de Ferrer, E. S., Pérez, A. y Siedmann de Armesto, M. (1981). Mesa redonda: El proceso terapéutico en el psicoanálisis de niños. *Revista de Psicoanálisis*, 38(5), 981-1008.
- Guimarães Rosa, J. (1968). O Verbo e o logos: Discurso de asunción en la Academia Brasileira de Letras. Pronunciado el 16 de noviembre de 1967. En J. Olympio (ed.), *Em memória de Guimarães Rosa* (pp. 55-87). José Olympio. (Trabajo original publicado en 1967).
- Siedmann de Armesto, M. (1981). El ajedrez y el complejo de Edipo en el psicoanálisis de niños. *Revista de Psicoanálisis*, 38(5), 889-897.
- Siedmann de Armesto, M. (1995). El origen de la realidad psíquica en el niño. *Revista de Psicoanálisis*, 52(3), 845-854.
- Siedmann de Armesto, M. (2003). Breve comentario sobre “La bella y la bestia” o la metamorfosis del adolescente. *Revista de Psicoanálisis*, 60(3), 607.
- Siedmann de Armesto, M. y Luraguiz, L. M. (1990). Aportaciones al proceso de separación-individuación en la adolescencia femenina. *Revista de Psicoanálisis*, 47(4), 614-622.
- Siedmann de Armesto, M. y Luraguiz, L. M. (1993). Tras la puerta cerrada: Vicisitudes del análisis del duelo en la temprana infancia. *Revista de Psicoanálisis*, 50(4-5), 1029-1041.
- Siedmann de Armesto, M., Baranger, M. de., Basch, C. A., Marucco, N. C., Rosas de Salas, C., Suárez, J.-C., Fainstein, A. M. y Margulis, L. (2003). Mesa redonda: Re-análisis, autoanálisis, análisis del analista. *Revista de Psicoanálisis*, 60(1), 141-170.
- Siedmann de Armesto, M., Zimmerman, A. B., Ekboir, A. S. y Sahovaler, J. R. (2017). El campo transferencial múltiple en el psicoanálisis de niños. *Revista de Psicoanálisis*, 74(2-3), 103-112.

Traducción del portugués: Gastón Sironi



Bitácora

Autores en este número

Cíntia Xavier de Albuquerque

Psicóloga por la Universidade de Brasília (UnB). Miembro titular y expresidente (2005-2006) de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Exdirectora de Relaciones Internacionales (2008-2009) de Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Exdirectora de Comunidad y Cultura (2016-2017) de Febrapsi. Expresidente (2019-2020) de Febrapsi.

cintiaxalbuquerque@gmail.com

Lucía M. de Almeida Palazzo

Psicoanalista. Presidente de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Exdirectora de Publicaciones y Comunicación de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Exdirectora de Publicaciones y extesorera de la SBPRJ. Exeditora de la sección Vértice de la revista *Calibán*. Exeditora de Intervalo Analítico, publicación de la SBPRJ.

luciampalazzo@gmail.com

Sandra Bear

Psicoanalista titular en función didáctica de la Asociación Venezolana de Psicoanálisis (Asovep). Miembro de la International Psychoanalytical Association (IPA) y de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Psicoanalista de niños y adolescentes. Exdirectora (2017-2021) del Instituto Asovep. Especialización en

Psicología de la Salud y Clínica Infantil. Docente universitaria y en posgrados de Clínica Mental.

sandrabearp@gmail.com

Alejandro Beltrán

Presidente de la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM). Psicoanalista didacta, supervisor y docente en el instituto de formación de la SPM. Premio Tyson al capítulo latinoamericano, Premio Internacional Avelino González y Premio Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) de Niñez y Adolescencia. Es, además, sociólogo.

abeltran.psi@gmail.com

Luis Bibbó

Médico psiquiatra, psicoanalista en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Integrante del Laboratorio de Pareja y Familia de APU. Exdirector del Instituto Nacional de Criminología del Uruguay. Múltiples experiencias con equipos e instituciones desde el lugar de miembro integrante, psicoanalista y supervisor.

luibibbo@gmail.com

Jorge Bruce

Licenciado en Psicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Magíster en Psicopatología y Psicoanálisis por la Université de Paris.

jbrucex6@gmail.com

Alberto Cabral

Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Exdirector del Instituto Ángel Garma (2013-2016). Autor de *Cuestiones en psicoanálisis* (Letra Viva, 2000), *Lacan y el debate sobre la contratransferencia* (Letra Viva, 2009) y *El perdón y sus límites* (Teseo, 2021). Compilador, con Abel Fainstein, de *On training analysis-Debates* (APA, 2020).

Coautor, entre otros, de *Itinerari del perdono* (Unicopli, 2010) y *Actualizando la clínica lacaniana* (Lugar, 2012).

accabral@intramed.net

Fernando Calderón Gutiérrez

Director de Investigación de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), en Buenos Aires. Profesor del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Coordinador y asesor senior en Informes de Desarrollo Humano en varios países de América Latina, Europa y África. En 2000 y 2002, el Informe de Desarrollo Humano en Bolivia, que coordinó, fue premiado a nivel mundial.

naniascalderon@gmail.com

Marcelo Carvalho Ferraz

Arquitecto formado en la Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), socio fundador del escritorio Brasil

Arquitetura. Colaboró con Lina Bo Bardi en todos sus proyectos de 1977 a 1992. Dirigió el Instituto Bardi de 1992 a 2001. Enseñó en Washington University en Saint Louis y es profesor de Escuela de la Ciudad.

marcelo@brasilarquitectura.com

Wania María Coelho Ferreira Cidade

Miembro efectivo y expresidente de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Directora de Comunidad y Cultura de la Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Coeditora de la sección Vértice de la revista *Calibán*. Miembro del comité Psychoanalytic Assistance in Crises & Emergencies (PACE) de la International Psychoanalytical Association (IPA).

waniacidade@gmail.com

Maurice Corcos

Profesor universitario, médico hospitalario en Psiquiatría, Université de Paris; jefe de servicio del Departamento de Psiquiatría del Adolescente y del Adulto Joven, Institut Mutualiste Montsouris. Psicoanalista, especialista en adolescencia y sufrimientos narcisísticos identitarios, y en particular trastornos de las conductas alimentarias y borderlines.

maurice.corcos@imm.fr

Jeremías Ferraz Lima

Psicoanalista, miembro efectivo de la Sociedade Brasileira de

Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Profesor adjunto del Instituto de Psiquiatría de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doctor en Psicoanálisis por la UFRJ. Autor de *Psicanálise do dinheiro* (Mauad, 1996) y *Pulsão e libido: Uma comparação de teorias em psicanálise* (Mauad, 2000).

jferraz@ism.com.br

José Enrique Galeano

Psicólogo clínico. Psicoanalista, miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Asunción (APdeA), miembro de la International Psychoanalytical Association (IPA). Formó parte de la Comisión de Comunidad y Cultura (2018-2020) de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Enlace del Committee of Women and Psychoanalysis (Cowap), Paraguay. Trabaja en consultorio con niños, adolescentes y adultos. Docente universitario.

jgaleanodc@gmail.com

Ariel Goldstein

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe. Es docente de la cátedra Política Latinoamericana en Ciencia Política de la UBA. Se especializa en el estudio de la sociedad y la política de Brasil.

arielgoldstein@hotmail.com

Mirta Goldstein

Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y la International Psychoanalytical Association (IPA). Directora de la publicación online *La Época*, de APA. Coordinadora de Formación Permanente. Miembro del Equipo Científico (2020-2022) de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Exvicepresidente y secretaria científica de APA. Ha publicado *Xenofobia, terror y violencia* (Lugar, 2006) y *Las enfermedades de la cultura* (OSA, 2007).

goldsteinmirta@gmail.com

Silvana Hernández Romillo

Miembro en funciones didácticas de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Exdirectora (2008-2010) del Centro de Intercambio de APU. Docente del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP) desde 2008. Integrante de tribunales de informes de supervisión de ILaP.

hernandezromillo@gmail.com

Autores en este número

Marlova Jovchelovitch Noletto

Directora y representante de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) en Brasil, de enero a abril de 2021. Ha sido coordinadora residente de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Brasil. Fue miembro de la Fundación Kellogg, de Eisenhower Exchange y también de la Federación Sueca de Asistentes Sociales. mj.noletto@unesco.org

Claudio Lakz Eizirik

Analista didacta de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Profesor emérito de Psiquiatría de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Expresidente de la International Psychoanalytical Association (IPA) y de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Tiene publicaciones sobre formación y técnica del psicoanálisis, y relación del psicoanálisis con la cultura. Premio Sigourney, 2011. cleizirik@gmail.com

Christian Laval

Profesor emérito de Sociología de la Université Paris Nanterre. Actualmente, es cocoordinador del Grupo de Estudio sobre Neoliberalismo

y Alternativas (GENA). Es autor y coautor de numerosos libros dedicados a las formas de dominación neoliberal y las protestas que se oponen a ella. chr.laval@wanadoo.fr

Adrián Liberman L.

Miembro titular en función didáctica de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC), miembro de la International Psychoanalytical Association (IPA), la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) y el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP). Miembro de los Consejos Editoriales de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBa) y la Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). adrianliberman@gmail.com

Lucas Martín

Doctor por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales del Sur – Universidad Nacional del Sur y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IIESS-UNS/Conicet). lucasgmartin2006@gmail.com

Helí Morales

Máster por la Université de Paris. Máster por el Centro de Investigación Económica y Presupuestaria (CIEP) de México. Doctor en Filosofía y Ciencias Sociales, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París. Postdoctorado por el Colegio

de México (COLMEX). Clases y ponencias en México, Europa, Centro y Sudamérica. Premio de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) al mejor posgrado. Premio Sigourney, 2020. Autor de diez libros y coautor de 35 volúmenes. helimorales@yahoo.com.mx

Mara Mourão

Cineasta, guionista y directora de largometrajes, series y documentales. Ha realizado cuatro largometrajes y cuatro series de televisión. Utiliza el cine como herramienta de impacto social. mamo@mamofilmes.com.br

Ignacio A. Paim Filho

Psicoanalista. Miembro titular con función didáctica de SBPdePA. Autor del libro *Racismo: Por uma psicanálise implicada* (Artes & Ecos, 2021). ignacio.a.paim@gmail.com

Paloma Porraz

Fue curadora jefe del Museo Universitario del Chopo, directora fundadora del Laboratorio Arte Alameda, directora ejecutiva del Antiguo Colegio de San Ildefonso. Dirigió el Museo Kaluz y actualmente integra el equipo curatorial de la Bienal Internacional de Arte Contemporáneo de Oaxaca. palomaporraz@icloud.com

Sandra Press

Doctora, magíster, médico psiquiatra pediátrico. Miembro titular en funciones didácticas de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Excoordinadora de comisión local de Congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), Montevideo, 2020. Excoordinadora de Laboratorio de Niños de APU. Ha publicado en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* y otras publicaciones sobre autismo, psicosis, depresión infantil. sandrapress58@gmail.com

Carlos Fernando dos Santos Motta

Médico psiquiatra, miembro asociado de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ) y participante de la Escola Letra Freudiana. carlosfsmotta@gmail.com

Tiago da Silva Porto

Médico por la Universidade de São Paulo (USP). Psicoanalista. Miembro del Departamento de Psicanálise del Instituto Sedes Sapientiae y de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). tsp@uol.com.br

Alexandre Socha

Psicoanalista, miembro asociado de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) y magíster en Psicología Clínica por la Pontificia Universidade de São Paulo (PUC-SP). Organizador, entre otros, del libro *Melanie Klein: Autobiografia comentada* (Blucher, 2019). alexandre.socha@gmail.com

Gustavo Sogliano

Psicólogo. Psicoanalista, miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Ha participado activamente en distintas intervenciones en la comunidad desde el Centro de Intercambio Pola Hoffnung, de APU. Ha sido docente en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (Udelar). Es docente invitado en los cursos de formación permanente de la Udelar. sogliano@montevideo.com.uy

Claudia María Tapia Muñoz

Licenciada en Psicología. Analista en formación del Instituto Ángel Garma de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Especialista en Abordaje Psicoanalítico de Familia y Pareja, APA - Universidad Caecae. Psicoanalista de niños y adolescentes. clau_tapia_muniz@yahoo.com.ar

Marly Terra Verdi

Psicóloga. Miembro efectivo, didacta y docente del Instituto de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Presidente del Grupo de Estudos de Psicanálise de São José do Rio Preto e Região. Miembro del Núcleo de Estudos em Saúde Mental e Psicanálise das Configurações Vinculares e do International Symposium for Psychoanalytic Interregional Research on Autistic Disorders. marlyver@terra.com.br

Yolanda de Varela

Psicoanalista didacta, actual presidente de la Sociedad Provisional de la Asociación Panameña de Psicoanálisis (API). Fundadora del Instituto Internacional de Psicoterapia de Panamá. Escribe artículos sobre psicoanálisis individual y de parejas publicados por las editoriales Routledge, Karnac y Jason Aronson Inc. yolanda@varela.cc



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. El Comité Editor se reserva el derecho de no hacer público los informes y conceptos de evaluación de los trabajos recibidos. El Equipo Editor tendrá la decisión final acerca de la publicación o no de un trabajo, a partir del criterioso análisis de las evaluaciones.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revistacaliban.rlp@gmail.com 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 45 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 6.500 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto.

Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>

7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo redactado en tercera persona y de aproximadamente 100 palabras, junto con su traducción al inglés.

8. Deberán agregarse descriptores del listado alfabético de términos del Tesauro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, en el idioma original del artículo y en inglés, que está disponible en <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>.

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

Agradecimientos

Luis Campalans, APA
 Oscar Paulucci, APA
 Marcelo Toyos, APA
 Miguel Leivi, APdeBA
 Carlos Ernesto Barredo, APdeBA
 Cristina Blanco Fronteras, APC
 Enrique Torres Toyos, APC
 Victoria Cane, APC
 Luisa Irene Acrich, SAP
 Newton Maltchik Aronis, SBPdePA
 Ana Rosa Trachtenberg, SBPdePA
 Ney Couto Marinho, SBPRJ
 Aurea Lowenkron, SBPRJ
 Aida Maria Moraes Ungier, SBPRJ
 Roberto Franco, SBPRJ
 Ilhiana Horta Warchavchik, SBPSP
 Eunice Nishikawa, SBPSP
 Raquel Plut Ajzenberg, SBPSP
 Thiago da Silva Porto, SBPSP
 Patricia Schoueri, SBPSP
 Eduardo Zaidan, SBPSP
 Claudio Frankenthal, SBPRJ
 Claudio Jose de Campos Filho, APERJ
 Anette Blaya, SPRJ
 Celso Halperin, SBPdePA
 Anna Lucia Melgaço Leal Silva, SBPRJ
 Regina Weinfeld Reiss, SBPSP SP
 Denise Salomão Goldfajn, SBPRJ - SBPSP RJ SP
 Vera Lucia Lamanno Adamo, SBPSP-SBPCamp
 Debora Regina Unikowski, SPPA RS
 Luz María Gomez, APSAN
 María Paz Arellano, APG

Cristina Velazco, SPM
 Cristina Curiel, SPM
 Margarita Cervantes, SFCM
 Jani Santamaria, APM
 Ruth Axelrod, APM
 Gladys Franco, APU
 Sandra Press, APU
 Luis Alberto Bibbó Gutiérrez, APU
 Marta Labraga, APU
 Alberto Moreno Crosignani, APU
 Natalia Mirza, APU
 Beatriz Pereira, APU
 Verónica Correa, APU
 Álvaro Zas, APU
 Gabriela Calvo, APU
 Stella García, APU
 Laura Veríssimo de Posadas, APU
 Hebert Tenenbaum, APU
 Evelyn Tellería de Seigal, APU
 Patricia Natalevich, APU
 Walkiria Navarro, APU
 Ema Ponce de León, APU
 Gabriela Porras, APU
 Zuli Oneil, APU
 Ruben Quepfert, Ecole Lacanienne de Psychanalyse
 Alba Busto, APU
 Magdalena Filgueira, APU
 Alicia Leisse de Lustgarten, SPC
 Rómulo Lander, SPC
 Guillermo Bodner, APM
 Jaime Szpilka, APM

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

2022



Vol. 10, N°1
Tradición / Invención



Vol. 11, N°1
Tiempo



Vol. 11, N°2
Exceso



Vol. 12, N°1
Realidades & Ficciones I



Vol. 12, N°2
Realidades & Ficciones II



Vol. 13, N°1
Herramientas del analista



Vol. 13, N°2
Márgenes



Vol. 14, N°1
Cuerpo



Vol. 14, N°2
Lo que no se sabe



Vol. 15, N°1
Intimidad



Vol. 15, N°2
Mal



Vol. 16, N°1
Deconstruir/transformar



Vol. 16, N°2
Poder



Vol. 17, N°1
FemeninX



Vol. 17, N°2
Pasión



Vol. 18, N°1
#Fronteras



Vol. 18, N°2
Lo efímero



Vol. 19, N°3
Lo infantil



www.calibanrlp.com

Editorial: La vida social de las palabras

Argumentos: *¿Cómo haremos para vivir juntos?*

El Extranjero

Extramuros

Vórtice: Transgresión en análisis

Incidente: *Discriminación*

Dossier: Utopía

Textual: Una conversación con Sergio Blanco

Clásica & Moderna

Ciudades Invisibles

De Memoria

Bitácora



Calibán

Revista Latinoamericana